



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO

STUDI UMANISTICI

Le ragioni dell'oppresso

Teoria critica e pensiero morale in Adorno

Luca Scafoglio

Collana Scientifica dell'Università di Salerno

Studi umanistici

Le ragioni dell'oppresso

Teoria critica e pensiero morale in Adorno

Luca Scafoglio

Ledizioni

© 2025 Ledizioni LediPublishing
Via Boselli, 10 – 20136 Milano – Italy
www.ledizioni.it
info@ledizioni.it

Le ragioni dell'oppresso. Teoria critica e pensiero morale in Adorno, di Luca Scafoglio

Prima edizione: dicembre 2025

ISBN cartaceo: 9791256005864
ISBN eBook: 9791256005871
ISBN PDF online: 9791256005888

Copertina e progetto grafico: ufficio grafico Ledizioni

Informazioni sul catalogo e sulle ristampe: www.ledizioni.it

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Ledizioni.

Indice

Abbreviazioni	9
Il vincolo della vita lesa. Introduzione	11
I. <i>Vis à vis</i> : il dibattito su critica sociale, etica e <i>Kritische Theorie</i>	19
1. <i>Ethical turn</i> : dal marxismo al <i>social criticism</i>	19
2. Il nodo delle «premesse normative»: da Habermas a Honneth	26
3. Oltre il riconoscimento: critica sociale e <i>Sozialphilosophie</i>	33
4. Letture adorniane tra etica e metaetica	39
5. Critica e etica: linee di problematizzazione	45
II. Tra colpa e riscatto: lo statuto della natura	51
1. Storia naturale come <i>thesis</i> normativa	51
2. Il mondo «abbandonato da Dio» in Lukács e Kracauer	58
3. Benjamin e il destino della «vita nuda»	65
III. Motivo messianico e etica	71
1. La natura ammutolita e il suo lamento: felicità e giustizia	71
2. Messianismo «senza attesa»	75
3. Diritto alla redenzione	80
IV. Sulla vita lesa	91
1. La rovina delle virtù borghesi	91
2. L'inumano e le vite superflue	100
3. Tra “retto” e “vero”, “buono” e “giusto”	104
4. La vita come contesto: una morale provvisoria	115
V. Per la critica della filosofia morale: l'anomalia kantiana	117
1. Una genealogia della morale	117
2. Ragione impura	123
3. Moralità e felicità	128
4. Un'etica «rivolta verso l'interno»	134
5. Convinzione, responsabilità, beni, valori	137
6. Kant e le letture «occidentali»	144
VI. L'etica della resistenza	149
1. «Non essere complici»	149
2. Teoria critica e teoria morale: sul negativismo	155
3. Una lettura non descrittivista: prescrittività e universalità	161
VII. «Filosofia morale oggi»: una dialettica dell'illuminismo morale	167
1. I limiti della norma	167
2. Il disagio dell'astrazione: giustizia e vita buona	173
3. Resistenza e cura	179
4. L'«indifferenza dei privilegiati»	183
Indice dei nomi	191

Abbreviazioni

- AGS: Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, Bde. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970-1986.
- BGS: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. Th. W. Adorno u. G. Scholem, Bde. 1-7, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972-1989.
- BOC: W. Benjamin, *Opere Complete*, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, voll. 1-9, Einaudi, Torino 2000-2010.
- HGS: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Bde. 1-19, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985-1996.
- KS: S. Kracauer, *Schriften*, hrsg. v. K. Witte, I. Müller-Bach, Bde. 1-8, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971-1990.
- DA: M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, poi in AGS, Bd. 3 (*Philosophische Fragmente*, ciclostilato, Institut für Sozialforschung, New York 1944); *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997.
- K: Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Mohr, Tübingen 1933, poi in AGS, Bd. 2; *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, tr. it. di A. Burger Cori, Longanesi, Milano 1962.
- MM: Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1951, poi in AGS, Bd. 4; *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994 (I ed. parz. 1954).
- ND: Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966, poi in AGS, Bd. 6, pp. 7-412; *Dialettica negativa*, tr. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004.
- PM: Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), hrsg. v. T. Schröder, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996; *Problemi di filosofia morale*, tr. it. di E. Zanelli, ETS, Pisa 2022.
- ZfS "Zeitschrift für Sozialforschung", 1/1932-7/1938.

Il vincolo della vita lesa. Introduzione

“Teoria critica” definisce, in una delle accezioni possibili, l’esperienza di riflessione e analisi, intreccio di itinerari individuali e nuclei di discussione e indagine collettiva, che si snoda prevalentemente tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta del Novecento attorno all’*Institut für Sozialforschung* di Francoforte. Vi si raccolgono profili di formazione filosofica, ma con una significativa apertura in direzione della “teoria della società” (Horkheimer, Adorno, Benjamin e Marcuse), e altri più specificamente orientati all’indagine disciplinare, in senso economico (Grossmann, Pollock), politologico (Neumann), giuridico (Kirchheimer) o psicoanalitico e psicologico-sociale (Fromm)¹. A tale complesso di ricerca, la letteratura ha preso a riferirsi come alla «prima Teoria critica» (*early Critical Theory*), per operarne la demarcazione dalle revisioni che ne hanno segnato sviluppi del tutto originali, caratterizzanti quelle che di consueto sono indicate come «seconda generazione» e «terza generazione» della Scuola di Francoforte, legate ai nomi, rispettivamente, di Habermas e di Honneth².

Della prima esperienza francofortese, il presente lavoro si propone di indagare il “pensiero morale”, in una accezione alquanto ampia dell’espressione: il complesso di plessi categoriali e di tracciati argomentativi che chiamano in causa dimensioni di valore, che pertanto discutono nessi della vita, modi dell’esistenza individuale e sociale in termini riconducibili – così come sono fissati da una consolidata riflessione – alla “vita buona” o al “dovere”. Si tratta di intenderne la collocazione nell’ambito della struttura complessiva della teoria critica, il livello di riflessività che ne rende possibile la tematizzazione, le modalità in cui sono messi a fuoco, dunque lo statuto teorico, così come la natura del lessico che vi ricorre. In tal modo deve ugualmente emergere l’ordine di priorità concettuali secondo il quale la ricerca francofortese interroga la tradizione del pensiero morale, chiamando direttamente in causa nuclei di riflessione appartenenti al corpus di rilevanti teorie normative – aristotelismo, kantismo, hegelismo, filosofia dei valori – oppure istanze di “critica” che ne segnano i margini – dalla marxiana *Ideologiekritik* alla genealogia nietzscheana della morale. Sarà inoltre da chiedersi se, e eventualmente in che termini, una simile interrogazione offra elementi per una riconsiderazione di aspetti del dibattito etico contemporaneo.

Sebbene i contributi di autori di formazione prevalentemente disciplinare non manchino di implicazioni etico-normative e anche etico-morali, è nei lavori a carattere teorico-filosofico che queste sono poste a tema. In particolare, nella riflessione adorniana – sulla quale ci si soffermerà in questa sede – differenti istanze e linee di fuga francofortesi paiono venire incontro a più acuta problematizzazione: i nodi dell’etica della redenzione e della *Aufhebung* della morale, ma anche il nesso “materialistico” di compassione e solidarietà, attorno ai quali si addensano le ricerche, rispettivamente, di Benjamin, di Marcuse e di Horkheimer. Peraltro, vale per il

1 Cfr. R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, tr. it., Boringhieri, Torino 1992.

2 Cfr. J. Anderson, *The ‘Third Generation’ of the Frankfurt School*, in “Intellectual History Newsletter”, 22/2000, pp. 49-61. Ma per una problematizzazione della periodizzazione per generazioni, che «maschererebbe le discontinuità» tra di esse, cfr. S. Kouvelakis, *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie critique. Horkheimer – Habermas – Honneth*, Éditions Amsterdam, Paris 2019, p. 445 (traduzione I.S., come in tutti i casi in cui non si dà edizione italiana). Sugli sviluppi francofortesi più recenti, vedi G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2020.

complesso concettuale della Teoria critica quanto è stato talvolta rilevato a proposito della riflessione dello stesso Adorno: che l'intera opera è pervasa da una profonda «intensità etica»³.

In ogni caso, itinerari e momenti di pensiero dell'itinerario adorniano sono discussi sullo sfondo della tensione unitaria che definisce la Teoria critica: non tanto quella propria della realizzazione di un "programma" – sebbene non manchino, redatti principalmente da Horkheimer, scritti programmatici⁴ –, quanto dimensione collettiva del lavoro su questioni condivise che dà luogo a un "abbozzo" esposto a costante rimodulazione e "verifica", sforzo comune di articolazione di una domanda di liberazione sociale quale condizione e parte integrante di una "vita vera".

La teoria adorniana pare conservare con la dimensione morale una triplice relazione. Essa costituisce infatti una critica *morale* del dominio (capitalistico), una critica *della morale* (borghese), una critica *della teoria morale* (moderna). In primo luogo, il baricentro della riflessione adorniana non è dato tanto da una critica di ordine «funzionale»⁵, per cui il capitalismo in quanto modo di produzione, in forza delle proprie interne contraddizioni, sarebbe sempre meno in grado di 'funzionare' – di garantire la valorizzazione e con ciò la riproduzione dell'insieme sociale. Non che tale elemento sia del tutto assente o che i Francofortesi facciano propria l'idea che le forme più mature del dominio del capitale siano in grado di governare permanentemente gli antagonismi che le attraversano. Piuttosto, come scrive Horkheimer, in forza della propria ristrutturazione al tempo dei monopoli e dell'interventismo statale, il dominio «ipostatizza la crisi»⁶: questa diviene permanente, in tal senso certo aperta alla prospettiva di un rovesciamento sociale; soprattutto, nel frattempo, finché ciò non avviene, quegli stessi antagonismi si acuiscono in modo parossistico, sicché il mero 'funzionamento' economico è preservato unicamente dai momenti di barbarie che in misura crescente lo puntellano. In ogni caso, nella sua linea argomentativa principale, la critica adorniana ricorre piuttosto a risorse morali: contesta al rapporto capitalistico ciò che esso ha fatto e continua a fare della "vita", quale stato "cattivo", "sbagliato", "falso". In tal senso, il dominio, inteso come rapporto di sfruttamento e assoggettamento (estrazione del plusvalore e comando sul lavoro) non è posto in discussione nei termini 'ristretti' di una giustizia relativa alla distribuzione di beni e posizioni, ma in quanto quello stesso rapporto si fa «forma di esistenza» (*Daseinsform*)⁷, è la forma merce in quanto potenza di configurazione dei nessi di vita – del rapporto della soggettività con se stessa, con le altre soggettività e con le cose –, dunque come «forma di vita» (*Lebensform*)⁸, vita in balia della merce⁹.

3 J.M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge UP, Cambridge 2001, p. XI.

4 Vedi già M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, in "Universitätsreden", 1931, 37, poi in HGS, Bd. 3, pp. 20-35; *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in Id., *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, tr. it. di A. Marietti Solmi e altri, a cura di W. Brede, Einaudi, Torino 1981, pp. 28-43.

5 Cfr. R. Jaeggi, *What (if Anything) is Wrong with Capitalism? Dysfunctionality, Exploitation, and Alienation: Three Approaches to the Critique of Capitalism*, in "Southern Journal of Philosophy", 54/2016, pp. 44-65; *Che cosa c'è (se c'è) di sbagliato nel capitalismo? Tre strategie della critica*, in Ead., *Forme di vita e capitalismo*, tr. it. di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, pp. 91-118, qui p. 94.

6 M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institut für Sozialforschung, New York-Los Angeles 1942, poi in HGS, Bd. 5, pp. 293-319, qui p. 294; *Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1979, pp. 3-30, qui p. 4.

7 G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, in Id., *Gesammelte Werke II, Frühschriften II*, Luchterhand, Neuwied, Berlin 1967 (I ed. 1923), p. 92; *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Sugar, Milano 1967, p. 100.

8 Cfr. R. Jaeggi, *Kritik der Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014; *Critica delle forme di vita*, tr. it. a cura di G. Fazio, W. Privitera, Mimesis, Milano-Udine 2022.

9 Seguendo i termini del dibattito etico contemporaneo, Jaeggi distingue l'argomento «morale» della critica, sostanzialmente incentrato su un'idea di giustizia distributiva, da quello «etico», orientato secondo la rappresentazione

In secondo luogo, l'esposizione adorniana offre una critica della morale borghese – qui la nozione di *Lebensform* rivela il suo significato più pregnante, in quanto rimanda alla normatività interna ad una certa configurazione della vita. Costituisce, quest'ultima, un assetto normativo che alterna, a seconda dei contesti e dei gruppi sociali, il linguaggio delle virtù e quello del dovere e dei divieti: si tratti delle “virtù borghesi” eminenti, quali l'autocontrollo e la rigida disciplina dell'esistenza, più strettamente connesse con la conservazione dei rapporti sociali, secondo un'etica del lavoro e del successo individuale, o di qualità e pratiche dal carattere marginale, ‘extraterritoriale’, residuale, in ogni caso di secondo ordine, dal “dono” alla “cura”, alla fine prevale in ogni caso l’“etica del commerciante”, cui è sacra la proprietà privata, innanzitutto la propria, e la sua violazione, comunque motivata, il maggior misfatto. Nei confronti di un simile orizzonte normativo, comunque differenziato, la riflessione adorniana fa valere il riferimento all'intrico col rapporto proprietario e acquisitivo: sia che virtù e doveri le appaiano come incarnazione diretta del rapporto di dominio, sia che rivelino una genesi e una valenza ‘compensativa’. Vale poi l'argomento che, a fronte degli sviluppi più maturi del processo di modernizzazione, essi debbano risultare ‘obsoleti’ e “in rovina”: che in verità siano stati già consumati e mantenuti in vita in modo più o meno artificioso (e fittizio) o rievocati in uno stato ‘spettrale’.

In terzo luogo, la riflessione adorniana opera una critica delle teorie morali, con particolare riferimento alla modernità nell'accezione più ampia – riferimento privilegiata della Teoria critica rimane il moderno modo di dominio capitalistico, di cui sono però abbozzati elementi di una genesi ‘lunga’ e interrogati momenti di ‘affinità’ con forme antiche e premoderne, gli uni e gli altri raccolti attorno al rapporto di scambio e alle funzioni dell'astrazione in questo implicate. Da un canto, le teorie morali moderne appaiono ugualmente connesse col rapporto di dominio, in una ‘prestazione’ che si tende tra la giustificazione diretta dei suoi istituti di base e il suo inserimento entro un orizzonte complessivo di senso. D'altro canto, in primo piano sono qui gli effetti di trasfigurazione e ‘modellamento’, per cui le figure del pensiero riproducono, depurati del loro contenuto ‘materiale’, i nessi di assoggettamento. Per questa via, la realtà sociale dello sfruttamento e del comando sul lavoro si sedimenta, prima ancora che nella teoria morale, nel pensiero *tout court*, il quale, in un duplice movimento, di ricezione e rimozione, assume i contorni dell'*Identitätsdenken*: l'intronizzazione della ratio pura e sovrana, totale, quale organon della teoria occidentale e sede di autotrasparenza del reale, è tanto imitazione dell'atto di dominio, quanto sua esorcizzazione, ‘fuga’ da e (implicita quanto contraddittoria) ‘protesta’ contro di esso. Al tempo stesso, se la “volontà di verità” che inerisce al suo automovimento alimenta la potenza critica, demitologizzante, del pensiero identico, il vincolo al dominio si traduce nella continua riproduzione di ‘punti ciechi’, aporie e movenze irriflesse. In quanto variamente preso entro la “connessione di coercizione” – l'insieme retto dal nesso di assoggettamento –, il pensiero nel suo complesso è implicato in rapporti e ha costantemente a che fare con grandezze di rilevanza morale: è parte della vita cattiva/sbagliata – ci si potrà spingere sino a sostenere che vi appartiene costitutivamente un momento di ‘immoralità’? In ogni caso, su un simile sfondo,

di una «vita cattiva» (di contro a quella «buona»): R. Jaeggi, *Che cosa c'è (se c'è) di sbagliato nel capitalismo?*, tr. it. cit., p. 94. Nel presente lavoro ci si atterrà invece all'uso proposto da Adorno, che intende i due termini come equivalenti, salvo introdurre, in alcuni luoghi della sua opera, un differente scarto semantico (sul quale si avrà modo di tornare estesamente). Vale inoltre notare sin d'ora come, nel contesto della prima Teoria critica, la nozione di “giustizia” presenti uno spessore più denso, non privo di richiami teologico-messianici, più o meno secolarizzati, rispetto alla concezione distributiva ripresa da Rawls.

la riflessione morale deve restituire sia l'incidenza del nesso col dominio, che viene qui, più che in altre aree del pensiero, allo scoperto, sia i limiti dell'identità in cui quello si è trasfigurato.

In Adorno, la questione etico-morale, di come si debba vivere o agire, rileva e riceve le proprie determinazioni di contenuto al cospetto della *Beherrschung* – in tal modo egli può ritenere peraltro di rendere esplicite relazioni all'opera nell'articolazione del pensiero filosofico e della stessa morale in modo per lo più non tematico. Momenti descrittivi, di teoria sociale, volti alla ricostruzione dei nessi, di traduzione e 'traslazione', sussistenti tra il processo sociale, la sua interna ideologia morale – la morale corrente, le prescrizioni sociali – e il fissarsi di certi modi della soggettività, appaiono intrecciati con plessi normativi, di teoria morale, alla luce dei quali l'intera connessione deve rivelarsi "colpevole" – un "contesto preso dalla colpa". Al centro di questi ultimi è la qualificazione morale dell'assoggettamento, inteso quale principio di articolazione del nesso sociale, che dal piano "macrologico" dei rapporti e delle pratiche che governano la produzione si trasmette a quello "micrologico" della costituzione della soggettività e delle sue movenze.

L'assoggettamento, o l'oppressione, impedisce alla vita – come pure si può dire – di "fiorire": alla propria e all'altrui. Reca pertanto i caratteri del "cattivo" e dell'"ingiusto" – del cattivo in quanto nega la realizzazione della vita propria e dell'ingiusto in quanto nega quella di altri? Lo si potrà, provvisoriamente, sostenere, a patto che si rilevi la strettissima interrelazione sussistente tra l'assoggettare e l'assoggettarsi, l'opprimere altri e l'opprimere se stessi, e si rilevi soprattutto la misura in cui del "fiorire", o della "felicità", del singolo, è parte il fiorire o la felicità degli altri. Emergerà, in tal senso, l'intreccio delle due determinazioni dell'(im)morale; meglio, dovrà dirsi di un'unica qualificazione morale della vita, di cui il "buono" intenderebbe preminentemente il riferirsi della soggettività a se stessa, il "giusto" il suo riferirsi agli altri. "Nesso", o "contesto", "di colpa" è infatti la situazione 'ibrida', nella quale ciascuno è vittima, cioè oggetto di assoggettamento, e 'complice' della pratica assoggettante, se non carnefice. Agli estremi, tra i quali l'intero campo secondo varie possibilità di gradazione si dispiega, sono da un lato, i "pochi", o i "potenti", nei quali i processi e le potenze anonime dei grandi monopoli e dello Stato vengono in qualche modo 'incarnandosi'; dall'altro, ben più numerose, le vite "superflue", sulle quali il dominio si abbatte con la maggiore ferocia, sia che, a seconda della costellazione storico-sociale, ne persegua attivamente l'annientamento, nella modalità esemplare del genocidio, sia che le assuma come semplicemente 'sacrificabili', quali vittime 'collaterali' della propria riproduzione.

Teoria morale è pertanto la teoria critica, in primo luogo, in quanto, in senso sostantivo, qualifica un certo stato delle cose come la condizione cattiva e ingiusta ed esplora, nei termini di un'"etica della resistenza", le possibilità di una condotta volta a sabotarne la riproduzione; in secondo luogo, la teoria critica si dispiega quale teoria morale in quanto, in senso ricostruttivo, espone i nessi di implicazione sussistenti tra quello stesso stato di cose "colpevole", le prescrizioni della morale socialmente condivisa e i principali modelli di teoria morale. A che tipo di risorse morali può però richiamarsi la critica adorniana? Essa non muove da una rappresentazione 'positiva' della vita buona o di principi di giustizia, da cui la critica dell'esistente possa trarre i propri criteri; assume piuttosto la sofferenza dei viventi quale indice dello stato cattivo. In questa si addensa pertanto un duplice spessore, descrittivo e normativo. In prima istanza, si tratta dello scavo del dominio nella soggettività, comprendente tanto modalità maggiormente manifeste – dove ne va, esemplarmente, delle esperienze di dolore quali effetti dello sfruttamento e della miseria, o della violenza più diretta – quanto i modi di un "disagio" e "irrigidimento", in una sorta di soffrire esposto, ma inavvertito come tale. Sono, queste ultime, modalità reificate di articolazione delle soggettività, in qualche modo vissute – e espresse – ma

non sapute: dall'incapacità di stabilire relazioni intersoggettive che prescindano dal carattere strumentale, a forme apparentemente opposte di contagio emozionale alla base dei fenomeni di massa, a esplosioni della frustrazione in rigurgiti di violenza individuale e collettiva. D'altro canto, pur rinviando a "stati di cose" descrittivamente rappresentabili, l'esposizione – *Darstellung* – della sofferenza si carica di una valenza normativo-morale: qualifica quello stato come "cattivo", o "sbagliato", e reca con sé la richiesta, o la rivendicazione, che esso cessi: morale è la domanda che prende forma, in quanto si tende tra la "vita lesa", dalla quale in qualche modo si leva, e quella che la raccoglie, portandola alla parola. Risiede qui ciò che può dirsi il carattere appellativo della sofferenza, per cui la rappresentazione della vita sofferente impegna, vincola moralmente la soggettività che la opera, con la seconda che spera e lotta in nome della prima – o anche insieme con quest'ultima?

Perciò la tesi che la sofferenza sia cattiva e ingiusto il dominio che sempre di nuovo la produce non ha bisogno per Adorno – come peraltro per Horkheimer – di ulteriore giustificazione o dimostrazione. È sufficiente la 'prova' offerta dalla stessa vita che soffre: in luogo di una preordinata concezione della "natura umana" o della "vita vera", di cui la teoria disporrebbe e in base alla quale sarebbe in grado di giudicare quella "falsa", essa pretende piuttosto di articolare quel giudizio che i viventi stessi portano a "espressione". Da un canto, appaiono accentuati in tal modo, dell'etica adorniana, momenti quali la dimensione relazionale e la ricettività di colui che opera la considerazione morale. Dall'altro, ne va qui non tanto dell'"attenzione" come qualità morale di ordine esclusivamente, o anche solo prevalentemente, emozionale, quanto di una facoltà di decifrazione, che è esercizio del pensiero "non identico" e messa all'opera della sua capacità di delineare configurazioni storico-sociali e "modelli" (la reificazione, il feticismo). La stessa relazionalità rimanda meno al carattere personale di un rapporto io-tu, che al rapportarsi di una soggettività al suo 'altro', "natura" 'dentro' e 'fuori' di sé, quindi ad una consapevolezza che accoglie il momento "mimetico", senza esorcizzarlo né abbandonarvisi. Consapevolezza "storico-naturale" – come Adorno la denominerà, con espressione benjaminiana – e vincolo al vivente risultano del tutto coappartenenti in un modo di pensiero che si è scoperto della medesima 'sostanza' del vivente stesso – in tal senso "materialista" –, e con questo solidale. Se ne potrà ricostruire – come fa lo stesso Adorno – l'emergere dalle rovine del pensiero sovrano, quale moralità *statu nascendi*: il rapporto con la vita lesa, anche con la propria, dischiude la soggettività morale, impegnandone il giudizio, il pensiero e l'agire.

Il 'peso' dell'esposizione si sposta dunque, da un lato, sull'articolazione delle condizioni di emergenza di tale modo del pensiero che è organon della moralità (e portatore, come tale, di una certa esemplarità); dall'altro, esso ricade sull'"interpretazione": movenze e gesti abituali, figure della *routine* del dominio, 'scavate' nei corpi e nella psiche, poi anche le 'esplosioni' ritualizzate di una violenza più o meno accennata o scatenata, divengono "smorfie" e "cicatrici" – nelle quali prevarrà di volta in volta l'espressione della violenza inflitta o di quella subita –: nelle une e nelle altre dovranno cogliersi il "lamento muto" e la "protesta" contro ciò che ne ha fatto il dominio.

Poiché non si dà soggetto disincarnato o sovrano, il quale si è piuttosto rivelato trasfigurazione del dominante, la stessa soggettività pensante deve scoprirsi situata nell'ambito della vita presa dal dominio: le sue sono riflessioni che – come suggerisce il sottotitolo di *Minima Moralia* – muovono "dalla vita lesa", essendone motivate. Un simile 'contestualismo della vita' offre una "localizzazione" della teoria critica: mentre al *flâneur* la realtà (urbana) contemplata si fa "paesaggio"¹⁰, la soggettività critica deve la propria costituzione all'appartenenza a quel

10 W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, in BGS, Bd. 5/2, p. 525; I "passages" di Parigi, tr. it. di R. Solmi e altri, in BOC,

mondo: quale ripiegamento su di sé della vita che penetra la lesione subita e al tempo stesso i modi della sua "complicità" col dominio, li porta al discorso e eventualmente alla prassi, operandone una qualificazione morale. Ciò consente alla riflessione adorniana di fare a meno di una nozione positiva di "vita buona" – sia essa di segno naturalistico (il tardo MacIntyre) o intuizionistico (Williams) – dalla quale ricavare poi i criteri della critica: questa risulterebbe incompatibile con le sue premesse epistemologiche e di critica dell'ideologia. All'opposto, è solo nel corso della decifrazione della sofferenza e alla luce di questa che prende forma, per contrasto, un'idea di vita retta e compiuta. Perciò l'etica di Adorno rimane irriducibile all'alternativa tra universalismo *liberal* e particolarismo *communitarian*: l'uno è rinviato, nel suo carattere formale-astratto, alle pratiche da cui risulta, quelle che operano l'astrazione e quelle da cui si astraie, e cioè in sostanza all'individualismo acquisitivo; l'altro è consegnato al "falso concreto", che tale non è, in quanto ignora il movimento astrattivo-mediativo che lo costituisce e i rapporti di oppressione che ne sono parte.

Dalla consapevolezza del dominio in quanto stato "cattivo", o di "ingiustizia", scaturisce l'imperativo, o la "norma", del "non prendere parte al gioco" o del "non collaborare" col dominio stesso, dunque, "non essere complici". Sullo sfondo è forse il ricordo di quanti presero parte, secondo varie modalità di coinvolgimento, all'affermazione e alla 'normalizzazione' del nazismo in Germania, così come la memoria di coloro che, pagando un prezzo elevatissimo, vi si opposero: se già la teoria, in quanto penetra i rapporti di oppressione e ne decifra l'incidenza sulla vita, sembra praticare una lesione nella "connessione cieca" che tiene insieme gli individui, altrove tali momenti di consapevolezza, più o meno dispiegati o accennati e come contratti in una tensione "ateorica", divengono costitutivi di soggettività, singolari e collettive, protese in complessi di pratiche, che se non riescono a prefigurare un rovesciamento dei rapporti, inclinano però al sabotaggio della loro riproduzione quotidiana.

Al tempo stesso, Adorno chiarisce che "appartiene alla morale di non sentirsi presso di sé a casa propria": l'accento si sposta dal primato della regola – sia questa ricavata in termini logici (Hare), di teoria del discorso (Habermas) o proceduralistici (Rawls) –, a quello del modo di essere della soggettività che la formula e vi si raccoglie, portando a articolazione momenti affettivi e momenti cognitivi. Si delineerebbe qui una peculiare teoria morale "basata sull'agente": incentrata sul movimento autoriflessivo di un soggetto situato, che si scopre preso entro rapporti di dominio, come tale teso, nella revoca della propria costituzione monadica, a dare voce all'oppresso – ancora una volta, 'dentro' e 'fuori' di sé. In luogo di una teoria normativa deontologica, si tratterebbe piuttosto di cogliere nell'etica della "resistenza" una tensione prescrittivistica, di ordine semantico-morale.

L'esposizione qui proposta muove da una presentazione dello stato della ricerca (cui è dedicato il primo capitolo), volta a definire le linee di problematizzazione del pensiero morale di Adorno alla luce di momenti rilevanti del dibattito etico contemporaneo, in particolare in quanto ha investito lo stato della "critica": la "svolta etica" della riflessione "post-marxista", le "revisioni" francofortesi (da Habermas a Honneth), la discussione attorno allo statuto della "critica sociale" (a partire dal confronto tra posizioni *liberal* e *communitarian*, sino agli sviluppi più recenti, proposti, esemplarmente, da Renault, Fraser, Jaeggi), quindi la ricezione adorniana in ambito analitico e più in generale anglosassone (cap. I). Nell'indagine che segue, una certa "esperienza di pensiero" (cap. II e III) esplicita il proprio statuto morale in quanto opera una

valutazione della “vita cattiva”, di cui pure è parte (cap. IV), ne contesta l'autocomprensione teorico-morale (cap. V), per farsi modello di una certa condotta di “resistenza” (cap. VI); essa è portata, infine, a ‘reagire’ con momenti eminenti del dibattito etico novecentesco (cap. VII). La teoria morale di Adorno è pertanto ricostruita e interrogata quale raccordo tra due tracciati, che peraltro si snodano attraverso il suo intero itinerario di ricerca, sovrapponendosi e intersecandosi – da sfondo comune fanno i plessi di teoria sociale, i quali mettono a fuoco le ‘combinazioni’ di astrazione (forma di valore, merce) e violenza aperta, quali figure del dominio. L’uno (cui sono dedicati il secondo e il terzo capitolo) muove dal volume dedicato a Kierkegaard e dagli scritti coevi – redatti tra la fine degli anni Venti e gli inizi del decennio successivo – sulla “attualità della filosofia” e sulla “idea di storia naturale”; va incontro ad una ulteriore elaborazione in *Dialettica dell'illuminismo*, attraverso articoli e saggi successivi, per essere ripreso in *Dialettica negativa*, nei luoghi sul “materialismo” e il “non identico”. Una riflessione attorno allo statuto di una consapevolezza storico-naturale quale organon della teoria critica restituisce al tempo stesso i contorni di una soggettività morale ‘esemplare’: cui si dà uno ‘stato del mondo’ antagonistico, “negativo”, che reca i tratti dell’assoggettamento della/alla natura. Per un verso, ad una simile soggettività rileva, segnata dalle grandezze “mitiche” del “destino” e della “colpa”, la sofferenza del vivente; per l’altro, alla consapevolezza che tale sofferenza accoglie, decifrandola e portandola a articolazione, appartiene una prospettiva di “salvezza” e “beatitudine”, “riconciliazione” e “redenzione”. Sarà da discutere quanto una simile opera interpretante sia debitrice nei confronti dell’“intervento del narratore” che in Kracauer come in Benjamin si fa carico, di fronte ad esistenze condannate, di una promessa di salvezza teologica; e in che misura da una simile speranza, ripensata in termini di “teologia inversa”, Adorno provi a estrapolare tutto il suo contenuto conoscitivo e pratico, sicché la decifrazione della sofferenza non sarebbe davvero possibile se non fosse accompagnata dalla pretesa, o meglio dalla rivendicazione, che essa cessi. In ogni caso, qui, sotto lo statuto di una certa “esperienza di pensiero”, si lascerebbe cogliere il nucleo (cripto)normativo della riflessione morale adorniana.

L’esplicitazione del nodo morale costituisce il filo conduttore del secondo tracciato, che si svolge a partire da *Minima Moralia*, attraverso tutta la lezione *Probleme der Moralphilosophie*, rianodandosi, in *Dialettica negativa*, alla prima direttrice. Un lessico tematicamente morale dischiude qui la discussione della (im)moralità della vita: tanto dunque una critica delle forme di vita e dei principali modelli etici corrispondenti, quanto l’abbozzo di una opposta etica “della resistenza”. Il percorso si snoda attraverso tre ‘tappe’ (cui sono dedicati, rispettivamente, il quarto, il quinto e il sesto capitolo). Dapprima, essenzialmente in *Minima Moralia*, Adorno articola una critica del dominio (capitalistico), come forma di vita “cattiva”, “sbagliata” o “falsa”, e della sua normatività interna, i “valori” del mondo borghese, in rovina e “ritornanti”, nelle società liberali della Ricostruzione post-bellica del secondo Novecento, in uno stato “spettrale”. In primo piano è, per un verso, la decifrazione delle figure dell’oppresso: una fisiognomica della vita “offesa”, “lesa”, tesa tra i modi molteplici in cui questa “si irrigidisce” e le aree in cui l’oppressione si concentra e ‘trabocca’ nello sterminio. Per l’altro verso, con le nozioni *richtig/falsch* e quella dello stesso *Leben*, così come ricorrono nella tesi secondo la quale “non si dà vita vera nella falsa”, fa la sua comparsa un linguaggio tematicamente morale, la cui semantica interroga la polarizzazione del “buono” e del “giusto” e, mentre pare orientata in senso descrittivistico, persino naturalistico, dischiude – tale la proposta interpretativa che si intende discutere – una più feconda prospettiva prescrittivista.

Sempre lungo il secondo tracciato, un ulteriore piano di riflessione – quello della critica della teoria morale, e principalmente del pensiero morale moderno – si apre con la lezione del 1963,

dedicata ai “problemi della filosofia morale”. Il nodo attorno a cui Adorno vede svolgersi la modernità morale è il raccordo tra le ragioni del perseguimento dell'interesse personale, che il nuovo ordine sociale deve promuovere e legittimare pienamente, e quelle della preservazione dell'insieme, e cioè dell'ordine stesso e delle sue ‘regole del gioco’ – le quali prendono in carico il soddisfacimento degli interessi ‘di tutti’ in modo estremamente selettivo, solo in quanto condizione o precipitato (secondario) della tutela degli interessi di ‘alcuni’, dunque della riproduzione di rapporti di dominio. Rileva in tale contesto la polarizzazione caratteristicamente moderna di “egoismo” e “altruismo”¹¹. È il problema attorno al quale si lascia ricostruire una duplice vicenda. Nel corso dell'una, di contro alle teorie che portano i termini della questione ad una composizione di segno variamente edonistico o eudemonistico, secondo una epistemologia morale di ordine razionalistico, sensistico o sentimentalistico – da Spinoza a Locke e Hume – e che pertanto devono presentarsi come etiche “dell'autoconservazione”, l'etica deontologica kantiana, intesa secondo la sua traiettoria prevalente, pare ad Adorno operare la più rigorosa separazione della “libertà” dalla “natura”, della moralità dalla stessa *Selbsterhaltung*: nel formalismo della legge morale non è solo l'ultima sublimazione della normatività del mondo borghese – l'angusta “etica del commerciante” –, ma, in estrema ambivalenza, con la riproposizione della purezza del soggetto sovrano, compare ugualmente la riserva nei confronti di un mondo, naturale e sociale, in balia della “necessità” dei processi anonimi. D'altra parte, dopo Kant, l'etica non regge più la tensione tra mondo morale e mondo empirico – si snoda da qui la seconda vicenda che segna il pensiero morale moderno –: dopo il tentativo hegeliano di identificare nella *Sittlichkeit* l'effettualità sociale dell'idea in quanto ragione universale, prevale l'orientamento filosofico a “beni” o “valori”: complessi di fini sovraindividuali, più o meno istituzionalizzati, che, lungi dal risultare dall'opera comune degli individui, si impongono loro come un che di irriducibile e autonomo, rivendicando di fronte ad essi una validità di ordine superiore. Per questa via, la ‘svolta’ teleologica si risolve in un'etica della compiuta eteronomia.

Da ultimo, la kantiana antinomia di necessità e libertà si rivela approssimazione speculativa allo statuto di una soggettività tesa tra complicità e “rifiuto”: la critica della teoria morale pone le premesse per un ritorno alla teoria normativa e la stessa lezione del '63 – ma ulteriori indicazioni sono sparse nell'intera opera, a partire da *Minima Moralia* e da alcuni degli “scritti sociologici” – abbozza i contorni di un'“etica della resistenza”: punto di arrivo dell'esplicitazione adorniana del tema morale e di raccordo col precedente tracciato, ma forse anche punto di partenza della sua intera riflessione, nonché di una sua possibile ripresa.

11 Sullo statuto problematico dell'egoismo nel pensiero moderno, cfr. M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegungen*, in ZfS, 5/1936, 2, poi in HGS, Bd. 4, pp. 9-88, qui pp. 16-18; *Egoismo e movimenti di libertà*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, a cura di A. Schmidt, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, vol. 2, pp. 3-81, qui pp. 10-12. Quanto il tema inquieti la riflessione neoliberale tardo-novecentesca è attestato, tra l'altro, da alcuni luoghi di F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, Abingdon 2013 (1 ed. 1982), p. 270; *Legge, legislazione e libertà*, tr. it. a cura di A. Petroni, S. Monti Bragadin, il Saggiatore, Milano 1982, p. 318.

I. Vis à vis: il dibattito su critica sociale, etica e *Kritische Theorie*

1. *Ethical turn*: dal marxismo al *social criticism*

L'avvio, nell'ambito degli studi su Adorno – ma ciò può estendersi alla ricerca sulla Teoria critica nel suo complesso – di una «renaissance», tuttora in corso, dell'interesse per le «questioni di ordine filosofico-morale e etico» viene registrato quasi due decenni fa¹. Sullo sfondo è la nuova accentuazione del tema morale che accompagna la ridefinizione di un più ampio ambito teorico-epistemico, ben segnalata non da ultimo dalla messa a punto delle nozioni di “filosofia sociale” e “critica sociale”. Non è difficile cogliervi la confluenza, che inizia a profilarsi al più tardi dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso, di autori e linee di ricerca a vario titolo impegnati dalla «crisi del marxismo»² e in direzione «post-marxista»³, all'interno del dibattito che nel medesimo periodo anima l'autocomprensione etico-politica della democrazia liberale. Il contesto complessivo è quello dei processi di decomposizione e ristrutturazione di portata mondiale, che travolgono il sistema internazionale del socialismo reale e, in un clima di reflusso rispetto al ciclo di conflittualità degli anni Sessanta e Settanta, mettono radicalmente in discussione le acquisizioni del *welfare state*. In prima battuta, all'interno del confronto tra “liberali” e “comunitari”, inaugurato dalla pubblicazione del libro di Rawls del 1971⁴, l'*ethical turn* del/dal marxismo⁵ immette una notevole spinta universalista e orientata in direzione di una «democrazia radicale»⁶. È l'avvio, al tempo stesso, di una più ampia «svolta in direzione dell'etica»⁷, che viene consolidandosi sotto l'impatto della ridefinizione in senso neoliberale e globalizzato delle società contemporanee, nell'ambito della quale «l'etica emerge quale rimedio indispensabile per una politica democratica paralizzata»⁸. Un simile quadro di discussione, a

1 M. Knoll, *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, Fink, München 2002, p. 7.

2 Cfr. J. McCarney, *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Verso, London 1990.

3 Cfr. S. Tormey, J. Townshend (Eds.), *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, SAGE, London 2006.

4 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard UP, Cambridge 1971; *Una teoria della giustizia*, tr. it. a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008. Per un quadro del primo dibattito, cfr. A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

5 Sulla nozione di un «ethical turn» nella filosofia continentale degli anni Ottanta, svolta lungo la direttrice Levinas-Derrida-Butler, cfr. R. Eaglestone, *The “Ethical Turn” in Continental Philosophy in the 1980s*, in A.D. Schrift (Ed.), *The History of Continental Philosophy*, voll. 1-8, The University of Chicago Press, Chicago 2010, vol. 7, pp. 203-220. Vedi anche L. Wilde (Ed.), *Marxism's Ethical Thinkers*, Palgrave, New York-London 2001.

6 Perlomeno in quella sua certa declinazione, alla quale sono riconducibili le prospettive di Laclau e Mouffe, di Habermas e di Heller. Per un primo inquadramento del dibattito, cfr. D. Trend, *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, Routledge, New York-London 1996.

7 Cfr. M. Garber, B. Hanssen, R.L. Walkowitz (Eds.), *The Turn to Ethics*, Routledge, New York-London 2000.

8 E. Myers, *Worldly Ethics. Democratic Politics and Care for the World*, Duke UP, Durham-London 2013, in part. “Tracing

più 'fuochi' e sicuramente dinamico, offre non solo il terreno sul quale ha luogo un ritorno sulle riflessioni francofortesi in chiave etico-morale; ne offre al tempo stesso griglie categoriali e linee di problematizzazione. Tanto più opportuno appare richiamare alcune 'tappe' dello svolgimento del dibattito – le stesse revisioni habermasiana e honnethiana ne costituiscono snodi di rilievo, restituendone al tempo stesso 'stadi' differenti.

Agli inizi degli anni Ottanta, Ágnes Heller avanza l'esigenza di porre a tema «l'etica marxiana». Si tratta di cogliere al fondo della critica dell'economia politica una precisa posizione di valore: la libertà come «autonomia assoluta», liberazione da ogni autorità esterna e al tempo stesso «concrescere dell'essere della specie e dell'individuo», principio del comunismo come «comunità non autoritaria», in cui avrebbe luogo il superamento della distinzione di *Sittlichkeit* e morale⁹. Tale sarebbe il nucleo della «teoria marxiana dell'etica». Senonché, in essa, «l'interpretazione della libertà»¹⁰ – la concezione dei «fini socialisti», il livello argomentativo che potrebbe dirsi di «etica normativa» – non risulterebbe sufficientemente ancorata né ad una riflessione sulla «motivazione morale» all'interno della formazione sociale data – comprendente l'analisi sociale della genesi e funzione della morale entro il mondo della merce e la denuncia della sua inadeguatezza «dal punto di vista di una "imminente società umana"»¹¹ –, né ad una «teoria del processo di liberazione» – che affronti la questione della 'traduzione' dei principi normativi in principi di orientamento dell'azione individuale e collettiva. Perciò, in forza di tale insufficiente riflessività specificamente morale, il nucleo normativo al fondo della teoria sociale pare ora tanto assicurato alla dinamica interna del processo storico, da non dover valere quale principio morale dei suoi protagonisti. La teoria non si cura di come le *proprie* premesse morali possano divenire efficaci nell'azione *altrui*. Un «ottimismo messianico» – una sorta di «impegno verso l'assoluto»¹² – si completerebbe qui con una «concezione iperhegeliana», per cui «il fine è posto dalla storia anche senza esser posto dall'agente storico»¹³. In forza di tali sue difficoltà interne, l'etica marxiana avrebbe aperto, a partire da Plechanov e Lenin, ai «frintendimenti marxisti»¹⁴: essenzialmente, al «riduzionismo» col quale la morale è stata identificata con la condotta funzionale all'interesse di classe del proletariato. Nella riflessione della filosofa ungherese si annuncia in tal modo una profonda revisione, che, mentre stacca Marx dal «marxismo» – perlomeno dalla teoria e prassi di quello «orientale», divenuto, nella sua lettura, ideologia delle architetture istituzionali sorte sulla scia dell'Ottobre –, abbozza il «progetto di una filosofia morale marxiana»¹⁵: un percorso che «si ponga il compito di superare il divario tra la comprensione dell'agire morale e l'elaborazione di postulati per agire bene». Deve risulterne confermato e ulteriormente spiegato il nesso marxiano di teoria sociale (critica del capitalismo) e teoria morale (concezione dell'emancipazione): la messa a punto di postulati e principi normativi vincolanti per i soggetti agenti rimarrebbe connessa con l'intelligenza dei problemi economico-sociali. Al tempo stesso, Heller espone il complesso teorico marxiano a un inedito confronto con la filosofia morale contemporanea: mentre esclude le 'vie di fuga' in direzione della metaetica e dell'utilitarismo,

the Ethical Turn. Introduction”, pp. 1-20, qui p. 1.

9 A. Heller, *L'eredità dell'etica marxiana*, tr. it. di A. Sofri, in E. Hobsbawm e altri (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. 4, *Il marxismo oggi*, Einaudi, Torino 1982, pp. 486-509, qui pp. 488 s.

10 Ivi, p. 489.

11 Ivi, pp. 492 s.

12 Ivi, p. 495.

13 Ivi, pp. 496 s.

14 Ivi, p. 497.

15 Ivi, p. 506.

opera una prima ricezione, per il momento parziale, dell'«etica della comunicazione di Apel e Habermas»¹⁶. Per un verso, sullo sfondo rimane l'intrico, ancora non sciolto, tra teoremi di teoria sociale e le premesse marxiane di ordine antropologico; per l'altro, dalla questione della fondazione di una simile dimensione morale, l'accento si sposta progressivamente sulla «procedura»: sul modello «democratico del processo decisionale sociopolitico», in cui «gli attori sociali cercano di stabilire un consenso morale rispetto alla desiderabilità di un'azione»¹⁷.

La duplice riserva, nei confronti della filosofia della storia universale e del messianismo sociale indicano sin d'ora le direttrici lungo le quali negli anni successivi l'eticizzazione helleriana di Marx si raccoglie in una 'depurazione' della critica dell'economia politica e nella sua conversione in una istanza morale tutta interna alla società e alla politica liberale. Una volta che il marxismo sia stato inteso – e rigettato – in termini di «grande narrazione», «politica redentrice» e «metafisica della questione sociale»¹⁸, la riflessione di Heller può dispiegarsi tra «un concetto etico-politico di giustizia» affine alla proposta habermasiana e una morale della vita buona, sulla quale è tornata anche recentemente¹⁹. Da un lato essa fa valere il complesso normativo proprio dell'illuminismo, nel quadro dunque di un autoriferimento della modernità che raccoglie i rimandi alla libertà personale e alle pari opportunità nella proposta di una democrazia che si dice «radicale»; dall'altro assume il perseguimento del migliore ordinamento etico-politico quale premessa per la realizzazione di una bontà, a sua volta compresa tra la sua «definizione formale» – «preferire subire il torto piuttosto che commetterlo» – e l'apertura a una ulteriore comprensione pluralistica²⁰. La dimensione valoriale si dispone tra il motivo teorico-sociale delle «tre logiche» del mondo moderno – industrializzazione, mercato e democrazia –, assunte per principio come irriducibili l'una alle altre, e quello «ontologico» della contingenza dell'accadere umano. Certo rimane la questione se una simile autocomprensione della modernità, in cui la 'vecchia' teoria sociale trapassa – consapevolmente – in teoria morale e l'illuminismo, di contro a ogni «dialettica negativa», o della «disperazione»²¹, celebra il proprio successo su scala planetaria, non debba sottostimare il grado di compenetrazione di processo economico, processo politico e persino antropologico, in nome di una «complessità» (del moderno) dallo statuto ambiguo, descrittivo e normativo al tempo stesso²²; se l'indagine sull'esito aporetico che inerisce al nesso genealogico di libertà e proprietà, ragione e dominio non sia frettolosamente liquidata (come «ultraradicale»); se pertanto antagonismi profondi e modi della sofferenza socialmente prodotta non debbano rimanere 'fuori della visuale', ignorati o implicitamente assunti come effetti 'collaterali' di una dinamica sostanzialmente progressiva; se, in fondo, non sia proprio un simile (auto)raccontarsi del moderno la «grande narrazione» dei nostri giorni²³. La stessa prospettiva normativa ne risulterebbe minata.

16 Ivi, p. 505-507.

17 Ivi, p. 505.

18 A. Heller, F. Fehér, *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Oxford 1988; *La condizione politica postmoderna*, tr. it. di M. Ortello, Marietti, Genova 1992, in part. pp. 8, 26, 117.

19 Cfr. Á. Heller, *Beyond Justice*, Blackwell, Oxford-New York 1987; *Oltre la giustizia*, tr. it. di S. Zani, il Mulino, Bologna 1990, in part. pp. 293 ss.; vedi anche Ead., *De libero arbitrio*, in F. Miano (a cura di), *Etica e responsabilità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 321-332.

20 Ead., *General Ethics*, Blackwell, Oxford 1988; *Etica generale*, tr. it. a cura di M. Geuna, il Mulino, Bologna 1994, pp. 291 ss.

21 Á. Heller, F. Fehér, *La condizione politica postmoderna*, tr. it. cit., p. 40.

22 È la lettura proposta da S. Tormey, *The Post-Marxist Critique of Marxism: The Case of Ágnes Heller*, in M. Cowling, P. Reynolds (Eds.), *Marxism, the Millennium and Beyond*, Palgrave, New York 2000, pp. 280-298.

23 Riserve di tale ordine sono avanzate, in una esposizione memore della lezione di Horkheimer e Adorno, da Z.

In ogni caso, l'esposizione helleriana offre un primo abbozzo, certo 'orientato', dei problemi di un'etica che si dispieghi attraverso la trama di una teoria critica della società: dal nesso di teoria morale e teoria sociale, al ruolo che devono (o meno) assumervi il messianismo – una volta che se ne siano intese le diverse possibilità di declinazione – e la filosofia della storia. Si comprende allora come essa, sebbene si soffermi sulla nozione di "critica" solo incidentalmente, renda già riconoscibili alcuni assi categoriali – nonché ideologici – entro i quali è circoscritta la revisione della critica sociale proposta principalmente da Walzer e da Rorty, che ha inciso fin sul più recente dibattito sulla Teoria critica francofortese²⁴. *Interpretation and Social Criticism*, apparso nel 1987, introduce la fortunata contrapposizione tra la «critica dall'interno», o «immanente», e la «critica esterna»²⁵. Al fondo della prima è il «legame sociale»: l'adesione del critico ad un tessuto condiviso, da cui egli possa trarre i criteri di giudizio sull'esistente, ma anche, eventualmente, l'autorità con la quale prospettare il mutamento di alcuni suoi aspetti. Perciò, nel *social criticism* nel suo senso più proprio, "il sociale" esprime non solo l'oggetto, ma anche il soggetto collettivo della pratica critica, in questo senso una sua 'qualità'. All'opposto sarebbe la «distanza critica», il «distacco radicale»²⁶, che la «critica esterna» rivendica quale condizione della propria possibilità: condizione di accesso privilegiato a «principi 'avanzati' o universali», che vale applicare con rigorosa imparzialità e disinteresse. Tali i due modelli, stilizzati nelle figure, rispettivamente, del «giudice locale», «legato all'ambiente, organico [connected]» e del «giudice imperiale in una colonia arretrata»²⁷. Vale la pena di rilevare come in entrambi i casi il nucleo della critica sia normativo, piuttosto che conoscitivo. Decisivo è il vincolo al contesto, se cioè la morale cui il critico si appella sia conseguita per «interpretazione» a partire da un suo senso diffuso, oppure «scoperta o inventata» «*ex novo*»²⁸. 'Serbatoio' morale della *critica sociale* – da cui l'altra dovrà distinguersi in quanto «critica della società» – è pertanto la «comunità» quale «realtà della vita collettiva, di valori comuni e di una tradizione comune»²⁹: malgrado ogni tensione, conflitto o pluralità di vedute, seguendo Walzer, se ne dovrà postulare e confermare il carattere unitario – proprio dell'assetto liberaldemocratico e capitalistico. Non a caso, di contro alle divisioni di classe, alle asimmetrie e gerarchie anche vistose di ricchezza e potere, è chiamata in causa, quale dato immediato, ovvio, l'identità nazionale: «La nazione, e non la classe, costituisce l'unità rilevante»³⁰. La critica rivendica allora la propria natura «nazionalpopolare», secondo la formula ripresa non senza forzature da Gramsci: essa «può dar voce alle aspirazioni della classe

Baumann, *Narrating Modernity*, in J. Burnheim, *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1994, pp. 97-120.

24 Cfr. A. Honneth, *Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik. Die Dialektik der Aufklärung im Horizont gegenwärtigen Debatten über Sozialkritik*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000, pp. 70-87, in particolare pp. 73-77; *La Dialettica dell'illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, tr. it. di R. Giovagnoli, in "Paradigmi. Rivista di cultura filosofica", 16/1998, 48, pp. 501-514, qui pp. 503-507 (si ritiene opportuno citare il testo dall'edizione originale, riportando i luoghi corrispondenti nella traduzione italiana rivista).

25 Cfr. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard UP, Cambridge-London 1987; *Interpretazione e critica sociale*, tr. it. a cura di A. Carrino, Edizioni Lavoro, Roma 1990, p. 77.

26 Ivi, pp. 52 s.

27 Ivi, pp. 54 s.

28 Ivi, p. 81.

29 Ivi, pp. 70 s.

30 M. Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Peter Halban, London 1989; *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, tr. it. a cura di S. Vertone, il Mulino, Bologna 1981, p. 297.

operaia, ad esempio, soltanto se si rende conto che quello a cui la maggior parte dei lavoratori aspira è la piena appartenenza alla comunità nazionale»³¹.

Una simile architettura teorica deve autorizzare la riserva, che si fa denuncia, nei confronti del marxismo: da un lato, esso ignorerebbe il nucleo morale della critica, avanzando la pretesa di svolgerla a partire da «dotte analisi delle leggi dello sviluppo capitalistico», sulla base di una «valutazione scientifica e non morale», operata «da grande distanza» – il momento teorico-cognitivo appare qui alternativo e opposto a quello morale –; dall'altro, l'impostazione marxista violerebbe il vincolo alla comunità, lacerandone arbitrariamente il tessuto e declinando quindi la lotta di classe come «guerra reale» invece che come (docile) conflitto di interpretazioni. Nella teoria della falsa coscienza formulata e praticata dai marxisti si raccoglierebbe «il loro gesto verso i valori comuni»³². Condannata dai propri limiti all'inefficacia, la critica esterna deve consegnare coloro che la traducono in prassi politica – come nel caso dei bolscevichi – all'esercizio di pratiche manipolative costrittive³³. Talvolta Walzer sembra concedere che l'operazione marxiana accenni a «tesi storiche o sociologiche che pongono l'accento sulle tensioni interne o sulle tendenze a lungo termine delle istituzioni contemporanee» e possa ritenere, pertanto, che i propri parametri siano pur sempre interni al tessuto storico. Quella che prende forma allora è «un tipo di critica sociale che è teorica in questo senso particolare», per cui essa «dipende da una teoria critica della società»³⁴. Anche nei confronti di una simile articolazione rimane però ferma l'obiezione riguardo alla persistente distanza dall'esperienza quotidiana: condizione ineludibile non è che le possibilità siano in qualche modo 'colte' nella teoria, ma che esse siano avvertite praticamente, secondo un senso diffuso, risultino quindi già condivise.

Una nozione affine di *social criticism* torna in un saggio di Rorty redatto alla metà degli anni Novanta. Esso non consisterebbe in nient'altro che in «descrizioni di offese particolari», tali da produrre «stimoli nuovi», suscitando reazioni tanto in coloro che subiscono l'ingiustizia, quanto in coloro che la compiono o l'avallano, e alimentando così una spinta al cambiamento. Tra una simile critica sociale (esercitata dal romanziere/giornalista/documentarista) e la politica riformatrice che dovrebbe ispirarvisi si colloca una peculiare figura di teoria sociale quale istanza di mediazione tra vecchio e nuovo: il suo compito sarebbe la realizzazione di un «equilibrio riflessivo» tra «vecchi principi morali» e il complesso di «reazioni a fatti nuovi»³⁵. In tal modo, la critica sociale si comporrebbe di una funzione descrittivo-persuasiva, assolta dal giornalista/romanziero, e di quella riflessiva, di competenza del teorico sociale propriamente detto. In ogni caso, la sua matrice è la «speranza liberale» discussa in *Contingency, Irony, and Solidarity*: l'avversione nei confronti della crudeltà, accompagnata dalla convinzione che gli ordinamenti sociali debbano volgersi alla sua riduzione, e che a tal fine la garanzia delle «libertà borghesi» sia fondamentale. Esibendo il dolore altrui, il romanziere – in generale, il «critico sociale» – acuisce la sensibilità degli uomini nei suoi confronti, e suggerisce determinate correlazioni causali: aiuta a comprendere «come determinate pratiche sociali comunemente accettate ci abbiano fatto diventare crudeli»³⁶. Non è troppo distante, in ciò, dagli «eroi della società liberale», «coloro

31 *Ibid.*

32 M. Walzer, *Interpretazione e critica sociale*, tr. it. cit., pp. 70 s.

33 Cfr. *ivi*, p. 77.

34 M. Walzer, *L'intellettuale militante*, tr. it. cit., p. 31.

35 R. Rorty, *Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy* (1995), in *Id.*, *Truth and Progress*, Cambridge UP, Cambridge 1998, pp. 307-326; *Habermas, Derrida e le funzioni della filosofia*, in *Id.*, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, tr. it. G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 284-301, qui pp. 297 s.

36 *Id.*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge UP, Cambridge 1989; *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e*

che protestano», opponendo l'immagine che la società ha di se stessa a quegli aspetti di essa che la tradiscono»³⁷. Al fondo di una simile critica sociale sarebbe una peculiare «capacità di immedesimazione», o di «di immaginare», da cui risulta il «desiderio di evitare la reale o possibile umiliazione altrui – indipendentemente dalle differenze di sesso, razza, tribù e vocabolario decisivo»³⁸. Mentre il liberalismo classico confida in un lessico metafisico della natura umana e dell'antropologia, il liberale avvertito della storicità delle forme di sapere e di razionalità – in questo senso “ironico” – per un verso vi riconosce un prodotto storico, l'esito maturo della modernità occidentale, per l'altro la assume come una capacità e pratica da estendere e rafforzare per effetto della sua stessa opera e di quella di altri. La composizione di “ironia” e “solidarietà” sembra prospettare un preciso modello di critica sociale: ispirata a un'ironia che contiene la sua spinta dissolvente sul piano di una consapevolezza storicistica e nominalistica è la rinuncia ad ogni pretesa teorico-conoscitiva; liberale è invece l'orientamento alla solidarietà, cioè alla riduzione della sofferenza prodotta socialmente e non necessaria, accompagnato dalla duplice convinzione, che essa possa essere contenuta, ma non annullata – si ricadrebbe altrimenti in un «perfezionismo» morale e politico –, e che tale riduzione non possa avvenire se non nel quadro liberaldemocratico, in condizioni di pace e benessere. In questo senso, il suo destinatario è l'opinione pubblica; la «libera discussione» il suo medium. Ora, da tale idea di critica e teoria sociale liberale Rorty distingue nettamente la teoria critica della società di segno «radicale». Egli oppone la «bellezza» alla «sublimità», la redistribuzione alla «trasfigurazione», in ultima istanza il «pensiero sociale di tipo anglosassone, utilitarista-riformista», alla «*Ideologiekritik* alla tedesca»³⁹. La “radicalità” consisterebbe qui nella pretesa di trarre i propri principi normativi dall'identificazione di una natura umana originaria, precedente la sua corruzione. Si tratterebbe di una istanza teoricamente insostenibile, in ultima analisi metafisica e, ancora una volta, socialmente pericolosa nei suoi esiti. Nella misura in cui ispira la stessa pratica sociale, la rappresentazione, caratteristicamente antropologico-filosofica, della vera natura umana e della disumanizzazione, comporterebbe infatti un «sovraccarico filosofico della politica» (*overphilosophication of politics*), dagli esiti autoritari⁴⁰.

Tanto Walzer quanto Rorty individuano al fondo della critica sociale un nucleo essenzialmente normativo-morale, che si cristallizza lungo l'asse che tiene insieme il critico e il suo *milieu*, che l'accento cada sul contesto quale dimensione collettiva immediatamente portatrice di istanze etiche e interpretativamente ripiegata su se stessa, o sulla soggettività singolare, implicata nei propri modi di essere e sentire e nelle proprie scelte. Col rigetto del “fondazionalismo”, contesto e soggetto, entrambi in una precisa connotazione storica, sono individuati quali momenti della qualificazione morale. Depotenziata deve risultare invece la *teoria*, nel suo duplice svolgimento, sociale e antropologico, ricondotta cioè alla pretesa di cogliere contraddizioni e tensioni ‘oggettive’ interne al rapporto sociale (Walzer), o di afferrare qualcosa come una ‘vera’ “natura umana” (Rorty), per ricavare, dalle une o dall'altra, criteri di valutazione. In entrambi i casi, la riserva avanzata dagli autori del *social criticism* opererebbe nel senso di isolare, nella sua irriducibilità, il momento propriamente morale della critica sociale. Vale la

solidarietà, tr. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 165.

37 Ivi, pp. 76 s.

38 Ivi, p. 113.

39 R. Rorty, *Habermas, Derrida e le funzioni della filosofia*, tr. it. cit., pp. 298 s.

40 Rispettivamente, Id., *The Overphilosophication of Politics*, in “Constellations”, 7/2000, pp. 128-132, e Id., *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, in “Constellations”, 6/1999, pp. 216-221; vedi anche M. Walzer, *L'intellettuale militante*, tr. it. cit., p. 31.

pena, pertanto, di chiedersi se e in che termini il modello della critica interna/esterna consenta di afferrare momenti rilevanti della *Kritische Theorie*, contribuendo a formulare direttrici della sua problematizzazione, oppure in che misura vi sovrapponga una rappresentazione in una certa misura deformante, se non caricaturale. Va detto che la Teoria critica non costituisce la referenza eminente degli autori della nuova critica sociale. Nondimeno, essa risulta toccata dalle loro argomentazioni. Rientra certo tra le posizioni teoriche dei «*radicals*», cui Rorty attribuisce l'evocazione di una «Alterità sublime»⁴¹ distante dal quotidiano, a suo dire irrealistica e destinata a alimentare autoritarismi di ogni sorta. In questo quadro, menzionati esplicitamente sono poi alcuni nessi francofortesi, per come sono avvertibili ancora in Habermas: le distinzioni tra «emancipativo e tecnico», «natura e libertà», «ideologia e non ideologia»⁴². Tutti rinvierebbero a una pretesa di verità universale ormai insostenibile. Adorno compare – accanto a Nietzsche e Heidegger, Lenin e Mao Tse-Tung – tra i critici della «cultura borghese», mossi dal bisogno di «abolire la borghesia»⁴³. In Walzer, dopo Marx e il marxismo, sotto accusa viene l'intera «compagnia dei critici», da Sartre che solidarizza con la rivoluzione nazionale algerina a Marcuse quale rappresentante di una critica «totale» – di contro alla quale quella interna rivendica il proprio carattere «parziale»⁴⁴.

Da un canto, insieme con la proposta di Heller, una simile lettura contribuisce alla formulazione di nodi non di poco conto: se la Teoria critica problematizzi il proprio nucleo morale; da dove tragga i propri principi normativi e se, in particolare, la loro sorgente possa essere davvero individuata in una dottrina della vera natura umana – se dunque plessi concettuali rilevanti, quale quello incentrato sulla reificazione e il feticismo delle merci, dipendano realmente da un fondo antropologico; oppure, in che misura essa ceda a una “storia universale” (*Weltgeschichte*, *world history*) misurata su gradi e modi della perdita dell'umano e della sua autoriappropriazione; da ultimo, ancora una volta, in che termini si articolino insieme il momento morale e quello conoscitivo, *teoria morale* e *teoria sociale*. D'altro canto, ci si può chiedere del tutto provvisoriamente – giacché solo la disamina del pensiero morale francofortese e in particolar modo adorniano consentirà una più ampia discussione – se il modello del *social criticism* non sciogla le questioni così poste in termini liquidatori, livellando i luoghi di ambiguità anche produttiva della Teoria critica, e enfaticizzandone piuttosto i momenti di oscurità o debolezza. Solo a tali condizioni questa può assumere i contorni della «critica esterna». Particolarmente problematica deve risultare la determinazione del «contesto» caricato in senso morale, sia esso inteso in termini di «comunità nazionale» o di «cultura liberale»: l'accentuazione unilaterale dei «valori comuni» (Walzer) o progressivi, quali la «solidarietà» (Rorty), di contro a una certa sottovalutazione delle lesioni che lo attraversano, deve confermarlo nel duplice assetto, capitalistico e liberale, di fatto immunizzato rispetto a una critica che scorga una sorgente della crudeltà precisamente in quei tratti – complessi di pratiche con le corrispondenti logiche – che ne sono costitutivi. Allo stesso modo, si può supporre che il depotenziamento della *teoria* critica non si limiti a sostenere l'irriducibilità del momento morale, ma restituisca un deficit riflessivo nell'autocomprensione della modernità occidentale. Non stupisce che la celebrazione rortyana

41 R. Rorty, *Habermas, Derrida e le funzioni della filosofia*, tr. it. cit., p. 300.

42 Ivi, pp. 299 s.

43 R. Rorty, *The End of Leninism and History as Comic Frame*, in A.M. Melzer, J. Weinberger, M.R. Zinman (Eds.), *History and the Idea of Progress*, Cornell UP, Ithaca (NY) 1995, pp. 211-26; *La fine del leninismo, Havel e la speranza sociale*, in Id., *Verità e progresso*, tr. it. cit., pp. 210-224, qui p. 212.

44 M. Walzer, *L'intellettuale militante*, tr. it. cit., p. 221.

del potenziale emancipativo delle «ricche democrazie europee e americane»⁴⁵ – per molti versi affine alla «meraviglia» helleriana⁴⁶ – risulti difficilmente riproponibile, non da ultimo alla luce della più recente consapevolezza del pensiero decoloniale⁴⁷. Anche sulla base di tali considerazioni, vale chiedersi se non sia il modello concettuale messo a punto dai due autori ad ‘espellere’ modi della critica ‘indesiderati’ in una supposta dimensione “esterna”. In ogni caso, con la fortunata polarità di critica interna/esterna è fissato un quadro categoriale col quale si misureranno momenti importanti della più recente riflessione, svolta in ambito francofortese, sullo statuto normativo della (prima) Teoria critica, da Honneth a Jaeggi.

2. Il nodo delle «premesse normative»: da Habermas a Honneth

Snodo del tracciato brevemente richiamato è costituito dalla riflessione habermasiana: la teoria dell'agire comunicativo si propone quale revisione del progetto francofortese, che muove sostanziali obiezioni nei confronti del marxismo e ridefinisce «i compiti di una teoria critica della società»⁴⁸. La riserva è incentrata sull'argomento, poi ampiamente ripreso nella letteratura, del «deficit normativo» della prima Teoria critica, la quale non sarebbe in grado di «rendere conto dei propri fondamenti normativi»⁴⁹. Dapprima essi risulterebbero intrecciati con gli assunti di una problematica «filosofia marxista della storia», ancorati pertanto alla dimensione emancipativa propria dello sviluppo delle forze produttive – o del lavoro sociale. Al rivelarsi di questa empiricamente e teoreticamente insostenibile, l'elaborazione di *Dialettica dell'illuminismo* risponderebbe col dislocamento della critica dalla modernità capitalistica sulla scala propria di una filosofia della «storia del genere» (*Gattungsgeschichte*) e delle sue premesse antropologiche, sulla quale la ragione *tout court* sarebbe livellata, quale «razionalità strumentale», a funzione di dominio. A questo punto, quanto al suo «criterio»⁵⁰, la teoria critica deve rinviare ad un livello che si colloca «dietro la linea del pensiero discorsivo»⁵¹: una aporetica «autocritica della ragione» fa appello alla mimesi quale ‘voce’, meglio, «muto lamento», di una natura inconciliata – una sorta di «ragione prima della ragione», che evocherebbe una «conciliazione universale» quale «emancipazione dell'uomo attraverso la resurrezione della natura»⁵². In tali termini è compresa la via di fuga estetica attribuita a Adorno, volta a estrapolare dall'opera d'arte il contenuto normativo negato alla ragione tanto nella prassi quanto nella teoria.

In ogni caso, «la teoria critica poteva accertarsi dei propri fondamenti soltanto in termini di filosofia della storia»⁵³: tale il terreno sul quale la consapevolezza “normativa” affonda, un addensato ‘non controllato’ di elementi empirici e dubbi costrutti speculativi, plessi pseudo- o

45 R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it. cit., p. 114.

46 A. Heller, *Can Modernity Survive?*, Polity Press, Cambridge 1990; *La modernità può sopravvivere?*, tr. it. a cura di G. Costanzo, Tab, Roma 2024, pp. 38 s.

47 Cfr., esemplarmente, C.E. Walsh, W.D. Mignolo, *On Decoloniality*, Duke UP, Durham-London 2018; *Decolonialità. Concetti, analisi, prassi*, tr. it. a cura di T. Visone, Castelveccchi, Roma 2024.

48 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981; *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. a cura di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1997, p. 1046.

49 Ivi, p. 499.

50 Ivi, p. 501.

51 Ivi, p. 514.

52 Ivi, p. 509.

53 Ivi, p. 1058.

cripto-normativi estrapolati da momenti specifici della cultura borghese⁵⁴, che, attraverso l'idea di "conciliazione", conserva un nesso non risolto con intenzioni «metafisiche»⁵⁵ – quelle che il giovane Habermas già individua come le intenzioni proprie di «un quadro teologico della salvezza»⁵⁶. In tal modo il decorso della «vecchia Teoria critica»⁵⁷ restituisce, approfondite, le aporie della moderna filosofia della coscienza, o del soggetto: il corto circuito di autofondazione e autocritica, nel quale rimane compresa l'autocomprensione filosofica della modernità⁵⁸. Habermas attribuisce alla nozione di "mimesis" una complessità spesso venuta meno nelle riproposizioni del suo argomento nella letteratura: se da un canto essa inclina la critica verso un prediscorsivo che come tale si sottrarrebbe ad ogni ricezione in teoria⁵⁹, dall'altro, in tanto riesce a caricarsi di valenza emancipativa, in quanto fa appello a un «nocciolo razionale» che «si può manifestare soltanto se si abbandona il paradigma della coscienza», sicché qui è già accennato il passaggio al paradigma della comunicazione⁶⁰. Nella diagnosi della vita "deformata", la teoria critica deve ricorrere a nessi concettuali, dunque razionali, di cui non rende davvero conto, in quanto risultano irriducibili al suo concetto esplicito di ragione come razionalità strumentale – nessi di cui equivoca lo statuto. È un autofraintendimento, che comporta che i modi e i momenti genetici della stessa "deformazione" socialmente indotta siano fraintesi e distorti. Di lì a poco, i suoi contorni si fanno maggiormente marcati: a Horkheimer e Adorno Habermas contesta il ricorso a una nozione di critica che, nella misura in cui ignora i sedimenti emancipativi della ragione nella modernità, consegnandosi invece a una autodissoluzione di segno nietzscheano, «diventa totale»⁶¹.

Certo la nozione di "premesse normative" non è priva di una certa ambiguità. Intesa in senso stretto, la dimensione del "normativo" occupa una precisa posizione all'interno della teoria dell'agire comunicativo: l'ambito del discorso pratico, cui appartengono le concezioni morali e giuridiche, relative all'«agire regolato da norme», e cui è propria, quale specifica pretesa di validità, la «giustizia normativa» (*Richtigkeit*)⁶². Ora, è lecito chiedersi se tale ambito, che si precisa poi nei termini delle «questioni di giustizia»⁶³, sia sovrapponibile a quello dei giudizi «ampiamente morali» all'opera nella Teoria critica, tali in quanto «ricadono nel campo dei valori e delle norme che governano le credenze e gli atteggiamenti delle persone nei confronti della vita, il carattere e le azioni di altri agenti sociali». È l'ordine di considerazioni cui appartiene la tesi che

54 Ivi, pp. 1078 s.

55 Ivi, pp. 515.

56 J. Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* (1960), in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied, Berlin 1963, pp. 162-214; *Il marxismo come critica*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it. di A. Gajano, il Mulino, Bologna 1973, pp. 301-366, qui p. 364.

57 Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. cit., p. 1078.

58 Cfr. Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, tr. it. di E. Agazzi e E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987.

59 Cfr. Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. cit., p. 513.

60 Cfr. ivi, p. 519.

61 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. cit., p. 122. Per un bilancio del rapporto di Habermas con la prima Teoria critica, cfr. S. Müller-Doohm, *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, tr. it. di L. Corchia, F. Ratti, Nuova Trauben, Torino 2018, in particolare i saggi *Sentieri interrotti e segnari nelle teorie critiche della società*, pp. 13 ss., e *Maestro di una scuola? La variante habermasiana della teoria critica*, pp. 71 ss. Vedi anche, recentemente, i contributi raccolti in "Quaderni di teoria sociale", 2020, 1-2, *Forme e spazi della Teoria critica*.

62 Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. cit., cap. 3.

63 Id., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983; *Etica del discorso*, tr. it. a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 119.

«il mondo sociale non è come dovrebbe essere e sarebbe pertanto da cambiare»⁶⁴. Parrebbe dunque che la nozione del “normativo” sia chiamata in causa nel senso più ampio, secondo il quale, esemplarmente, si dice della «modernità» che «deve attingere la sua propria normatività da se stessa»⁶⁵: «orientamenti normativi»⁶⁶ sono qui quelli volti a ‘fondare’, meglio, a rendere conto dell’internazionalità di scienza, morale e arte quali complessi autonomi di sapere. In generale, la normatività diviene una dimensione costitutiva della razionalità comunicativa come tale, connessa com’è col «potenziale di razionalità racchiuso nell’agire comunicativo»⁶⁷, che viene esplicitandosi attraverso il processo di differenziazione interno al mondo vitale. Si tratta delle implicazioni insite nella stessa pragmatica formale e nella teoria dell’evoluzione sociale che vi si raccorda: è tale dimensione ampia di normatività, prima ancora che specificamente morale, che la teoria critica della società rivendicherebbe, nel momento in cui opera la diagnosi sia dei «potenziali di emancipazione» insiti nelle pratiche collettive, sia delle «patologie sociali» quali «sintomi di una prassi quotidiana deformata»⁶⁸. Gli uni e le altre riguardano infatti non solo l’area dei rapporti sociali regolati in termini morali e giuridici, ma anche l’articolazione della personalità e della cultura – come tali dovrebbero essere di volta in volta registrati nelle diverse aree della riproduzione simbolica, da parte delle corrispondenti connessioni di sapere empirico e teoria normativa⁶⁹.

Da un canto, nel contesto proprio della teoria dell’agire comunicativo, è del tutto verosimile che i “fondamenti normativi” – inadeguati, oscuri o fraintesi – colti alla base della *Kritische Theorie* non siano solo quelli di pertinenza della dimensione etico-politica, ma riguardino ugualmente la sua giustificazione complessiva in quanto “teoria”, dunque sia la pretesa di “verità” sia quella di “giustezza normativa”. Non a caso Habermas ne interroga ugualmente la capacità di restituire conoscitivamente il processo sociale, la modernizzazione capitalistica, dunque l’articolazione del rapporto di filosofia e scienze particolari, richiamando, del primo programma horkheimiano, attuato solo parzialmente e poi di fatto abbandonato, l’idea di *Sozialforschung* in quanto «ricerca interdisciplinare»⁷⁰. D’altro canto, è indubbio che la questione posta da Habermas – cui le sue stesse elaborazioni provano a offrire una risposta – rimane la seguente: «è possibile giustificare razionalmente un criterio etico-normativo dell’agire pratico-politico, capace di costituire al tempo stesso il retroterra normativo per un’analisi critica della società?»⁷¹. Si può ritenere allora che nell’obiezione habermasiana le due aree di senso del “normativo”, quella ampia e quella maggiormente circoscritta, si sovrappongano – secondo lo stesso nesso privilegiato di teoria dell’agire comunicativo e etica del discorso, norma della discussione critica e normatività pratico-morale, universalismo della ragione discorsiva e universalismo etico⁷². Ne risulterebbe, in prima istanza, seguendo una simile chiave di lettura, che la prima Teoria critica abbia mancato la chiarificazione dello statuto dei propri assunti etico-sociali di fondo, connessi con le idee

64 J.G. Finlayson, *Political, Moral, and Critical Theory: On the Practical Philosophy of the Frankfurt School*, in B. Leiter, M. Rosen (Eds.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford UP, Oxford-New York 2007, pp. 626-670, qui pp. 663 s.

65 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. cit., p. 7.

66 Ivi, p. 21.

67 J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, tr. it. cit., p. 741.

68 Ivi, p. 985.

69 Cfr. ivi, pp. 952 ss.

70 Cfr. W. Bonß, N. Schindler, *Kritische Theorie als interdisziplinärer Marxismus*, in W. Bonß, A. Honneth (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982, pp. 31-66.

71 S. Petrucciani, *Marx al tramonto del secolo*, Manifestolibri, Roma 1995, p. 115.

72 Ivi, pp. 120, 123.

di “solidarietà” e “conciliazione”, in quanto non ha adeguatamente messo a fuoco le proprie strutture discorsive, le differenti dimensioni e pretese di validità della razionalità (comunicativa) da essa implicate in quanto teoria. Si lascerebbe comprendere così anche quanto è inteso come una illegittima trasposizione di elementi estetico-razionali sul piano teorico-conoscitivo e su quello morale, ugualmente contestata da Habermas⁷³. Al tempo stesso, l’argomentazione habermasiana consentirebbe di isolare – e interrogare –, una volta che siano stati sciolti dal tessuto di filosofia della storia, i momenti della critica, e in particolare, quale nodo che conserva luoghi di oscurità, ma che rimane ineludibile, il peculiare nesso francofortese di teoria sociale e teoria morale, secondo il quale la formulazione del “criterio” della critica della società, mentre chiama in causa considerazioni di ordine specificamente etico-morale, rimane però intrecciato con le fondamentali figure teoriche che restituiscono il moderno processo capitalistico come insediamento e sviluppo di un rapporto di dominio.

Una ulteriore definizione dello statuto della *Kritische Theorie* è offerta da Axel Honneth, nel mentre si appropria del complesso categoriale proposto dagli autori del *social criticism*, al tempo stesso nel quadro, già recepito da Habermas, di una ricezione del dibattito anglosassone attorno al “giusto” ed al “buono” rivitalizzato dalla pubblicazione del libro di Rawls del 1971 – ma nel quadro anche di una risonanza dei temi posti, in area in primo luogo tedesca, dalla «riabilitazione della filosofia pratica»⁷⁴. L’intento principale è quello di definire i contorni di una critica che non si limiti a diagnosticare «stati di ingiustizia» – di violazione o mancata realizzazione di principi di giustizia –, ma isoli le «patologie del sociale» – modi deficitari della vita buona⁷⁵. Qui appare chiaro come la semplice polarizzazione “interno”/”esterno” si riveli insufficiente e richieda una diversa connotazione. In prima battuta infatti, la controversia tra la proposta ermeneutica, “interna”, e quella “esterna”, razionale-universalistica – tra Walzer e Rorty, su un versante, Habermas, sull’altro – pare ad Honneth snodarsi tutta sul terreno comune della comprensione dello statuto normativo dei principi di giustizia, ricondotti, nel primo caso, ad un atto di interpretazione interno alla cultura locale, assunti, nel secondo, in forza di una fondazione razionale, quali principi trascendenti rispetto al contesto⁷⁶. D’altro canto, al fondo della diagnosi delle patologie sociali è una considerazione normativa che non si limita a discutere (in termini di principi di giustizia) le condizioni di realizzazione delle pretese individuali, ma sottopone le stesse preferenze, individuali e collettive, a valutazione, ne interroga la genesi e include quale oggetto di considerazione etica i meccanismi sociali in forza dei quali esse prendono forma. La critica avanza una pretesa di validità operante «al di sotto della soglia normativa sulla quale si collocano i giudizi morali attorno alla giustizia di un ordine sociale»⁷⁷. Qui, dove ne va della rappresentazione della vita buona, o di una «perfezione sociale», entrambe le vie argomentative sembrano chiuse: l’una, quella universalistica, implicherebbe il ricorso a ormai insostenibili assunti metafisici relativi alla natura umana; l’altra, quella contestualista, deve urtare contro il

73 Cfr. J. Habermas, *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, pp. 444-464; *Il moderno – un progetto incompiuto*, tr. it. di L. Ceppa, in “The Lab’s Quarterly”, 21/1919, 1, pp. 7-22.

74 Cfr. F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francis & Taylor, Abano Terme 1980, pp. 11-97, e Id., *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in “Il Mulino”, 35/1984, 6, pp. 928-949.

75 Cfr. A. Honneth, *Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik*, cit., pp. 77 s.; tr. it. cit., pp. 507 ss.

76 Ivi, pp. 78 s.; tr. it. cit., p. 508 s. Principale referenza honnethiana è qui, per il versante comunitarista, M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983; *Sfere di giustizia*, tr. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987.

77 Cfr. A. Honneth, *Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik*, cit., p. 79; tr. it. cit., mod., p. 508.

pluralismo dei valori che impedisce di ricavare dall'autocomprensione del mondo sociale una nozione unitaria del bene⁷⁸.

In questo quadro, la prima riflessione francofortese, così come si raccoglie in *Dialettica dell'illuminismo*, offrirebbe il modello di una critica che «trascende il contesto» in quanto, mentre rinuncia al ricorso a grandezze metafisiche, opera piuttosto una «dischiusura del mondo» (quale *welterschliessende Kritik*): una «autocritica» che procede attraverso «l'evocazione di nuovi modi di percepire»⁷⁹ l'universo sociale, tali da rendere conto in termini esplicativi dei modi della riproduzione sociale, ma al tempo stesso volti a conseguire una modificazione delle posizioni di valore prevalenti. Decisivo sarebbe il ricorso a «parabole, metafore o narrazioni», in grado di far emergere «fatti prima non percepiti», dischiudendo, appunto, «nuove connessioni di senso»⁸⁰. A tale armamentario apparterebbero condensazioni e spostamenti, chiasmi e climax in cui è risolto il tracciato di *Dialektik der Aufklärung*, e soprattutto l'espedito narrativo, in forza del quale Odisseo diviene figura dell'individuo moderno⁸¹. In tal modo, non solo risulterebbe sciolto l'equivoco delle premesse antropologico-metafisiche della critica, ma la stessa «storia del genere», invece di rimandare a una pretesa di storia universale, rivelerebbe il carattere della metafora. Certo il 'prezzo' è elevato: la critica «trascendente il contesto» parrebbe orientata alla «persuasione retorica» piuttosto che alla «convinzione argomentativa»⁸²: solo attraverso una simile lettura in chiave retorico-estetica riesce a Honneth di affrancare il discorso della prima Teoria critica dalla metafisica, sicché alla fine la questione circa la sua «pretesa di verità», o, meglio, di «validità» normativa – ammesso che essa possa rivendicarne una qualche forma –, deve rimanere inesa. Resterebbe solo da misurarne l'efficacia, la possibilità che l'apparato di mezzi 'scenici' incida sulle posizioni di valore degli attori, produca persuasioni⁸³. Non stupisce pertanto che sin da principio il percorso honnethiano, pur conservando l'esigenza di un momento di critica «trascendente il contesto», segua in realtà una diversa traccia – quella, notoriamente, della teoria del riconoscimento –: l'articolazione di una critica della società a base argomentativo-razionale richiede il commiato dalla *Kritische Theorie*, o una compiuta riformulazione del suo programma, che per certi versi ripete, pur in termini nuovi, il gesto habermasiano⁸⁴.

Se le considerazioni appena richiamate sottraggono la teoria critica al dilemma interno/esterno solo al prezzo di negarne un piano argomentativo di svolgimento, in altri luoghi, successivi, della riflessione di Honneth, il tentativo di definizione di un modello di critica portatore di momenti tanto «interni» quanto «esterni» conduce a rivendicare alla prima teoria francofortese uno statuto maggiormente complesso, quello di una «critica ricostruttiva della società con riserva genealogica»⁸⁵. Si tratterebbe di una «forma ideale», alla quale può legittimamente richiamarsi la stessa proposta honnethiana, una volta che sia stata sciolta dai contenuti propri

78 Ivi, pp. 80 s.; tr. it. cit., mod., pp. 509 s.

79 Ivi, p. 82; tr. it. cit., mod., p. 511.

80 Ivi, pp. 82 s.; tr. it. cit., mod., pp. 511 s.

81 Cfr. ivi, pp. 84 s.; tr. it. cit., pp. 512 s.

82 Ivi, p. 83; tr. it. cit., mod., pp. 511 s.

83 Ivi, p. 87; tr. it. cit., p. 514.

84 Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992; *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

85 Id., *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule* (2000), in Id., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007, pp. 57-69; *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva*, in Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, a cura di A. Carnevale, Pensa Multi Media, Lecce 2012, pp. 75-86.

della «storia del mondo»⁸⁶. Da un lato, Honneth amplia qui il campo della critica interna, che ora intende più propriamente come critica «immanente» o «ricostruttiva». *Rekonstruktion* allude alla pluralità di operazioni, anche notevolmente diverse le une dalle altre, alternative, attraverso le quali la critica rimane vincolata al mondo sociale a cui appartiene, traendone le proprie risorse normative. In particolare, all'interno di tale più ampio ambito, è compreso tanto il riferimento alle posizioni di valore prevalenti, ad una sorta di senso diffuso, nei confronti del quale si eserciterebbe l'interpretazione, secondo l'indicazione di Walzer e Rorty, quanto il giudizio sulla cattiva realtà a partire da pretese e principi normativi comunque presenti in essa, quali «ideali incorporati a livello istituzionale»⁸⁷, che spetterebbe alla critica non semplicemente interpretare, ma «estrarre» e portare a articolazione: diversamente dalla prima operazione, di ordine ermeneutico, qui sarebbe all'opera la «critica dell'ideologia», la cui matrice sarebbe da rintracciare nell'«hegelismo di sinistra», da Marx alla stessa Scuola di Francoforte. La *Ideologiekritik*, a sua volta, perderebbe lo statuto ambiguo che conserva nelle riflessioni degli autori del *social criticism*, compreso tra la sua assimilazione alla critica *liberal*, interna, o la sua condanna in quanto critica «totale». Dall'altro lato, al fondo della critica «esterna», propriamente «trascendente il contesto», alla «invenzione» subentra la «costruzione»: la nozione deve accentuare non il momento arbitrario all'opera nella formulazione di principi universalistici, ma la natura del procedimento razionale, costruttivo appunto, che, muovendo eventualmente da condizioni fittizie, pretende di fondare principi universali, che possano valere quali criteri della critica. Significativamente, il rappresentante più eminente di tale modello è colto ora non in una qualche versione di (neo) marxismo, ma nella teoria della giustizia di Rawls – perlomeno nella sua prima formulazione. La matrice di una simile fondazione normativa di ordine procedurale dovrà cogliersi nella riflessione kantiana⁸⁸. È evidente l'intento di affinare la coppia categoriale di critica interna/esterna, sciogliendola dalla connotazione esplicitamente polemico-liquidatoria, forse dalla stessa carica ideologica con cui essa si presenta originariamente, per farne una griglia che consenta di isolare, eventualmente per «combinazione» dei diversi modelli, specifici tracciati di critica della società. Così, in Habermas, al motivo kantiano («esterno») proprio dell'etica del discorso, farebbe da contrappeso il tentativo di ritrovare il potenziale razionale «internamente», insito nell'agire comunicativo incardinato nella riproduzione sociale⁸⁹. In questo quadro, la *Kritische Theorie* non assume più il carattere di una critica «esterna». Costituisce invece un complesso di operazioni ricostruttive, non di ordine ermeneutico, ma *ideologiekritisch*: inerisce al primo programma francofortese la convinzione che i principi normativi cui fa appello la critica debbano risultare immanenti al processo storico⁹⁰. Con un simile «radicamento» o «ancoraggio» delle risorse morali alla realtà sociale è dato al tempo stesso – si potrebbe aggiungere – un asse di slittamento, lungo il quale esse si presentano, di volta in volta, come forze più o meno manifeste o latenti, soggettivamente consapevoli o oggettivamente assicurate al processo sociale, quale potenziale emancipativo insito nella cooperazione umana, nel lavoro, da ultimo come mere «potenzialità». Certo, sin qui si è solo sostenuta l'appartenenza dell'atto critico più radicale, insieme con le istanze normative che rivendica, ad un complesso sociale. Perciò, in tale articolazione «immanente» della teoria francofortese, Honneth rileva due elementi di complicazione. In primo luogo, di ogni critica della società di tipo ricostruttivo deve dirsi che essa non è in grado di

86 Ivi, p. 59; tr. it. cit., p. 76.

87 Ivi, p. 62; tr. it. cit., mod., p. 79.

88 Ivi, p. 64; tr. it. cit., p. 82.

89 *Ibid.*

90 Ivi, pp. 64 s.; tr. it. cit., p. 82.

giustificare da sé, in ultima istanza, il vincolo a specifiche istanze morali: perché, cioè, proprio certe pretese e non altre, ugualmente presenti nella società, debbano valere come punto di riferimento normativo⁹¹. Occorre notare come la riserva riguardi non solo la critica dell'ideologia, ma anche le forme ermeneutiche della critica: in fondo, un elemento di arbitrarietà è emerso tanto nella posizione di Walzer, quanto in quella di Rorty, 'scaricato', rispettivamente, sul mero darsi di valori "prevalenti", o sulla scelta del critico. Nel caso della Teoria critica, il procedimento immanente verrebbe a comporsi con «un concetto di ragione che deve poter fondare la validità normativa degli ideali chiamati in causa in modo immanente»⁹². Secondo l'approccio proprio del menzionato hegelismo di sinistra, si delineerebbe qui una idea di ragione colta all'opera non solo all'interno della singola formazione sociale, ma anche nel passaggio, ogni volta di segno progressivo, da uno stadio all'altro. Ne andrebbe, come è stato notato, del rapporto di ragione e storia, della realizzazione della ragione nella storia⁹³. Prenderebbe forma «un peculiare legame tra procedimento immanente e un concetto di razionalità trascendente il contesto»: è lo snodo sul quale Honneth vede consumarsi il «fallimento» del primo programma francofortese, sostanzialmente nei termini, sopra richiamati, in cui lo ha tematizzato nel volume del 1985: l'orientamento unilaterale secondo un concetto di lavoro caricato in senso normativo impedirebbe la tematizzazione del nucleo propriamente morale della critica⁹⁴.

Il secondo elemento di complicazione riguarda lo scarto che ha luogo tra quella usualmente indicata come la Teoria critica «degli anni Trenta»⁹⁵ e la riflessione che ruota attorno alla "dialettica dell'illuminismo": alla luce dell'epoca segnata dal nazionalsocialismo, i principi e ideali normativi precedentemente colti all'interno del processo sociale e assunti come punto di riferimento – si tratti di quelli radicati nella grande cultura borghese o nelle esperienze del movimento operaio –, si rivelano «porosi, vulnerabili»⁹⁶, tali da lasciarsi, al tempo stesso, nel corso delle pratiche sociali, smentire, snaturare e ripiegare in senso repressivo – referenza eminente dell'argomentazione honnethiana sono l'intrico di "illuminismo" e "mito", nonché il dislocamento dalla "ragione oggettiva" a quella "soggettiva". Mentre conserva un rapporto sempre più problematico con i propri ideali, la riflessione francofortese mette a fuoco ora la complicità della ragione col dominio, integrando in sé la «genealogia» di matrice nietzscheana quale terzo modello di critica – dopo quella ricostruttiva e quella costruttiva –, che descrive la contiguità degli ideali normativi con le pratiche dell'assoggettamento e il disciplinamento sociale⁹⁷. Ora, lì dove, come in Foucault, la critica assume carattere essenzialmente genealogico, deve porsi la questione del «criptonormativismo» – rimane aperto il nodo delle pretese normative in nome delle quali l'intera costellazione di razionalità e dominio deve risultare inaccettabile. Di contro,

91 Ivi, p. 65; tr. it. cit., p. 82.

92 *Ibid.*; tr. it. cit., pp. 82 s.

93 Cfr. R. Jaeggi, "Kein Einzelner kann etwas dagegen". *Minima Moralia als Kritik von Lebensformen*, in A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, pp. 115-141; "Il singolo non può nulla contro questo stato di cose": i *Minima Moralia come critica delle forme di vita*, in Ead., *Forme di vita e capitalismo*, tr. it. cit., pp. 33-60, qui p. 60.

94 A. Honneth, *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt*, cit., p. 66; tr. it. cit., mod., p. 83. Cfr. Id., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. it. di M.T. Sciacca, Dedalo, Bari 2002, pp. 79 ss.

95 Cfr. A. Schmidt, *Zur Idee der kritischen Theorie*, Fischer, Frankfurt/M. 1968; *L'idea di teoria critica in Horkheimer*, in A. Schmidt, G.E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, tr. it. di G.E. Rusconi, De Donato, Bari 1972, pp. 93-116.

96 A. Honneth, *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt*, cit., p. 68; tr. it. cit., p. 85.

97 Ivi, pp. 62 s.; tr. it. cit., p. 80.

dallo svolgimento della Teoria critica⁹⁸ si lascerebbe trarre il programma di una articolazione di tutti e tre i modelli: ricostruttivo, «trascendente il contesto» e genealogico – un programma che definisce in termini “trascendenti” una nozione di razionalità (pratica) quale nucleo normativo, per coglierne tanto le sedimentazioni “immanenti”, storico-sociali, quanto i perversimenti cui essa va incontro nel «contesto di applicazione» storicamente definito⁹⁹. A ben vedere, precisamente qui la nozione di “ricostruzione” rivela l’intero spessore già fissato da Habermas, in quanto restituisce il nesso tra i principi normativi immanenti ad un determinato complesso sociale ed un criterio razionale “trascendente”, in qualche modo sovrastorico, che nel materiale empirico viene al tempo stesso a «verifica»¹⁰⁰. Di contro alla filosofia marxista della storia ancora variamente risonante nella prima Teoria critica, deve farsi valere il richiamo all’antropologia ‘leggera’, che, così come è articolata nella teoria del riconoscimento, trova il suo *organon* nella psicologia morale di Mead.

In ogni caso, la prospettiva honnethiana deve accentuare in misura crescente il «nucleo etico» della teoria critica, quale «ideale normativo di società»¹⁰¹. “Etico” è da assumere qui in una accezione specifica, in quanto qualifica il giudizio sulle condizioni sociali della vita buona, o dell’autorealizzazione dell’uomo, e sulle lesioni di tali condizioni in termini di patologie della società capitalistica, prodotte da una carenza di razionalità. Ne risulterebbe la critica della forma sociale ‘patologica’, in nome della rappresentazione di una forma sociale «intatta», quale riposa su un «universale razionale»¹⁰². Un simile «presupposto di tipo etico»¹⁰³ rivelerebbe una matrice hegeliana, in quanto vincola l’autorealizzazione del singolo, nella sua libertà, nei suoi scopi e principi, all’autorealizzazione di tutti gli altri membri della società, la concepisce dunque quale esito di una pratica comune, quale «libertà della cooperazione»¹⁰⁴. Senonché, nella *Kritische Theorie* – da Horkheimer e Marcuse, in questo caso sino allo stesso Habermas¹⁰⁵ – un simile complesso normativo sarebbe per lo più celato da premesse antropologiche, l’universalità razionale (condizione della vita buona) equivocata nel senso di un «potenziale di una modalità invariante dell’attività umana»¹⁰⁶.

3. Oltre il riconoscimento: critica sociale e *Sozialphilosophie*

La riflessione honnethiana annuncia un significativo dislocamento della discussione attorno alla “critica sociale”. Alla sua costellazione iniziale, definita dal *social criticism*, dai contorni

98 Sulla ripresa honnethiana di momenti della prima Teoria critica, vedi G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, cit., pp. 237 ss.

99 Una diversa tipologia è proposta, recentemente, da Mordacci, che distingue la critica «trascendentale», «dialettica», «genealogica» e «messianica»: R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvechi, Roma 2023. Decisiva risulterebbe però la critica «utopica», nella quale sono accolti momenti delle altre strategie, ma che, soprattutto, accentuerebbe la dimensione progettuale, trasformativa, della critica: cfr. ivi, 153 ss., 161 ss. Vedi anche C. Galli, *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, il Mulino, Bologna 2020.

100 Cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, tr. it. cit., pp. 1058 s.

101 A. Honneth, *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie* (2004), in Id., *Pathologien der Vernunft*, cit., pp. 28-56, qui pp. 34, 38; *Un caso di patologia della ragione*, in Id., *Patologie della ragione*, tr. it. cit., mod., pp. 47-74, qui pp. 52, 56.

102 Ivi, p. 33; tr. it. cit., p. 52.

103 *Ibid.*; tr. it. mod.

104 Ivi, p. 36; tr. it. cit., mod., p. 54.

105 Ivi, pp. 35 s.; tr. it. cit., p. 54.

106 Ivi, p. 34; tr. it. cit., mod., p. 52.

marcati – che trova la sua referenza principale nella controversia tra “liberali” e “comunitari”, nell’irruzione del “postmoderno” e nell’inserzione dell’universalismo etico postmarxista (Heller, Habermas), orientata per lo più alla delegittimazione dei *radicals* e ritornante su una istanza “riformatrice” tutta interna al processo liberaldemocratico – fa seguito un quadro maggiormente articolato, nel quale sono in gioco le modalità di composizione di momenti immanenti e momenti trascendenti¹⁰⁷. Muta, nel frattempo, lo sfondo storico-sociale: consumatasi la fine del “socialismo reale”, si fa maggiormente vistoso l’impatto della ristrutturazione neoliberista e dei connessi processi di globalizzazione, da ultimo, della crisi finanziaria. Al tempo stesso, in luogo delle ‘classiche’ esperienze collettive di emancipazione, articolantisi attorno alla centralità del lavoro e alla domanda di egalitarismo sociale, prosegue la «proliferazione decentrata di movimenti sociali», entro nuovi contesti, nei quali «gli orizzonti di valore sono pluralizzati, frantumati e intersecantisi»¹⁰⁸. Dunque, la riformulazione honnethiana della opposizione “critica interna/esterna” rivela l’emergere, entro un quadro di consapevolezza in ogni caso “postmetafisico”, dell’esigenza di legittimazione di «forme forti della critica della società»¹⁰⁹, siano esse connotate in senso «ricostruttivo» e «trascendente il contesto» oppure nel senso di una nuova critica «immanente», ma non «interna»¹¹⁰. La stessa distinzione tra «stati di ingiustizia» e «patologie sociali», quindi tra questioni di giustizia e questioni di vita buona, regolarmente richiamata, è al tempo stesso sottoposta a tensione. Non da ultimo, si impone la consapevolezza che «l’applicazione dei principi di giustizia nelle società democratiche sia compatibile col dispiegamento di una generale ingiustizia sociale»¹¹¹. I confini del quadro liberale nell’accezione più ampia sono posti in discussione.

Se pure non è non priva di rimandi sostanziali alla revisione habermasiana, e in primo luogo al tema della *Rekonstruktion*¹¹², la teoria del riconoscimento si iscrive nel mutato complesso di problemi, attraversandone e talvolta alimentandone significative aree di discussione. Tre paiono di particolare rilievo: i nessi categoriali e le linee di problematizzazione che vi compaiono consentono una ripresa e una esplicitazione di nodi insediati nel tessuto etico-morale della Teoria critica, talvolta orientando, in termini più o meno diretti, la più recente ricezione. L’una si raccoglie attorno alla questione «redistribuzione o riconoscimento?», al centro del dibattito di Honneth con Nancy Fraser. Si tratta cioè di intendere se la *Anerkennung* possa offrire un quadro categoriale, descrittivo e normativo, unitario, che consenta di comprendere i modi plurimi dei deficit normativi della società contemporanea, intercettando al tempo stesso i corrispondenti percorsi di conflittualità sociale; o se essa debba comunque privilegiare il riferimento a domande

107 Cfr. G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, cit., p. 208. Sulle vicende della «soglia antropologica», nella quale il momento trascendente da principio si concretizza, nel corso dell’evoluzione della riflessione honnethiana, e in particolare alla luce della svolta neohegeliana, di segno «istituzionalista e contestualista», vedi ivi, pp. 258 ss.

108 N. Fraser, *Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth*, in N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, pp. 129-224; *La dilatazione distorta del riconoscimento: replica ad Axel Honneth*, in N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, tr. it. di E. Morelli, M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007, p. 234.

109 A. Honneth, *Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik*, cit., p. 78; tr. it. cit., mod., p. 507.

110 Cfr. R. Mordacci, *Critica e utopia*, cit., pp. 6 s.

111 E. Renault, *L’expérience de l’injustice. Reconnaissance et clinique de l’injustice*, La Découverte, Paris 2004, pp. 33 s.

112 «C’est pourquoi, dans cette entreprise de Habermas, j’ai toujours vu aussi mon grand modèle; je voulais simplement saisir les contours abstraits de la raison communicationnelle de manière beaucoup plus fortement sociologique, en cherchant à les ancrer directement dans la reproduction de la société comme principes de reconnaissance réciproque»: H. Honneth, *La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale. Entretien avec Axel Honneth*, in “Esprit”, 7/2008, 346, pp. 88-95, qui p. 91.

di ordine simbolico-culturale, eventualmente identitarie, rispetto a quelle a carattere economico-egualitario, così da dover rientrare, quale specifico asse, entro un più complessivo quadro di giustizia sociale, «a due dimensioni», vale a dire articolato attorno ai nuclei concettuali del riconoscimento, appunto, e della redistribuzione. Si noti che in entrambi i casi la riproduzione e l'esperienza di deficit normativi all'interno dei rapporti sociali, con ciò anche le sovrapposizioni di dimensione individuale e collettiva, divengono non solo parte integrante della vita morale, ma accesso privilegiato a quest'ultima. Il divario che su tale terreno viene aprendosi, tra il «monismo normativo» honnethiano o il «dualismo normativo»¹¹³ proposto da Fraser, restituisce la questione del rapporto del «bene» e del «giusto» in una nuova concezione, quale alternativa tra una «teoria formale dell'eticità» (Honneth) e una teoria della giustizia come «parità partecipativa» (Fraser), nel quadro comune di un liberalismo «molto più esigente»¹¹⁴ delle forme consuete, declinato in termini, rispettivamente, teleologici o deontologici¹¹⁵. In ogni caso, in tale contesto è avanzata l'esigenza, o, meglio, l'ambizione, di collegare i livelli solitamente separati della filosofia morale, della teoria sociale e dell'analisi politica all'interno di una teoria critica della società capitalistica¹¹⁶: una proposta cui si accompagna la rivendicazione, sia sul piano della riflessione morale, sia su quello della riflessione sociale, del ruolo non solo della teoria, ma della «teoria grande»¹¹⁷, quella che, in primo luogo, assume la stessa formazione sociale capitalistica in quanto peculiare «totalità».

Una seconda area di riflessione riguarda il rapporto tra lo statuto e i compiti della critica, da un lato, e, dall'altro, determinate aree di moralità diffusa, esperienze che rivendicano, o alle quali si lascia rivendicare, una qualità morale, in quanto impegnano istanze normative. In discussione è qui se la critica possa esibire un proprio nucleo normativo, una comprensione dei presupposti normativi della vita sociale, esposto sempre di nuovo a «verifica» e concezione nel riferimento a esperienze morali, a queste però irriducibile, eventualmente radicato in una antropologia e/o dispiegato in una teoria dell'evoluzione sociale¹¹⁸; oppure se l'operazione critica debba consistere nel raccogliere il potenziale cognitivo e normativo di cui è portatrice l'esperienza dell'ingiustizia, esplicitandolo e favorendone l'articolazione anche sul piano delle lotte e dei movimenti sociali¹¹⁹. Ritorna, all'interno di un quadro spostato, la polarizzazione tra il momento compiutamente immanente della critica e una riserva a carattere trascendente. Si tratta, in fondo, delle opposte direzioni in cui si lascia tendere la «ricostruzione», a seconda che ne risulti accentuato, come nell'Honneth di *Kampf um Anerkennung*, il momento antropologico-normativo, incentrato su una nozione di «intersoggettività presociale»¹²⁰, oppure la si faccia «esplodere» nel senso di una ermeneutica delle esperienze di ingiustizia e delle lotte sociali, secondo la traccia proposta da Renault. Qui ha luogo una peculiare inversione – la si rinverrà, diversamente formulata, in Adorno –, per cui, invece di muovere da una nozione precostituita di giustizia, per

113 N. Fraser, A. Honneth, *Vorbemerkung*, in Idd., *Umverteilung oder Anerkennung?*, cit., pp. 7-12; *Introduzione*, in Idd., *Redistribuzione o riconoscimento?*, tr. it. cit., pp. 9-13, qui p. 12.

114 N. Fraser, *La dilatazione distorta del riconoscimento*, tr. it. cit., p. 272.

115 Cfr. ivi, in part. pp. 263 ss.

116 N. Fraser, A. Honneth, *Introduzione*, tr. it. cit., p. 12.

117 «Rifutiamo dunque la concezione che dipinge la “grande teoria” come epistemicamente fragile e politicamente dépassé:» ivi, p. 13.

118 E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., pp. 256-259.

119 Cfr. ivi, pp. 36 ss.

120 Ivi, p. 198. Per la critica nei confronti del “presociale” in Honneth, cfr. ivi, pp. 195-199, e J-Ph. Deranty, E. Renault, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in “Thesis Eleven”, 2007, 88, pp. 92-111, qui pp. 99-102.

basarvi la diagnosi degli stati di ingiustizia, si tratterebbe di pervenire a una ridefinizione della giustizia a partire da un «dislocamento sul terreno dell'esperienza dell'ingiustizia»¹²¹. È la critica come «portavoce» (*porte-parole*), la cui carica normativa si sedimenta attorno al suo «schierarsi», «prendere partito» (*prendre parti*) – mentre rimane sullo sfondo la possibilità di far valere nessi, di natura cognitiva ma non normativa, in grado di spiegare le cause sociali dell'ingiustizia e della sofferenza. In ciò, essa rivela momenti di affinità, rimanendone peraltro distinta, con la «sociologia della critica» di Boltanski e Thevenot: sia quando questa si volge alla esplicitazione del sapere morale diffuso, di cui «dispongono gli attori, non i sociologi», sia quando fa rilevare le pratiche di esclusione e i fenomeni di asimmetria, con ciò esperienze che «non trovano posto all'interno dell'ordine sociale», il piano privilegiato rimane quello sociologico-descrittivo, cui fa da sfondo discreto la «persuasione morale che debba darsi una società senza esclusione»¹²².

Il riconoscimento come terreno della sovrapposizione di questioni di giustizia e questioni di vita buona – una sovrapposizione, come si può ritenere, spinta sino al punto da alimentare il sospetto che la mera polarizzazione del “giusto” e del “bene” restituisca piuttosto una figura della riflessione morale che non ha sciolto l'equivoco del proprio nesso con i rapporti dati di dominio –; il rapporto tra la teoria, nella sua duplice portata, normativa e descrittiva, morale e sociale, da un lato, e, dall'altro, diffuse esperienze e domande di moralità; quindi, la questione del carattere situato della stessa istanza morale, anche quando essa appare entro ambiti formalizzati di riflessione – quello dell'etica filosofica –; da ultimo, il conflitto tra tale domanda e le strutture etico-normative prevalenti: sono i nodi che, già emersi, si ripropongono secondo un peculiare spostamento in una terza direzione di ricerca, perseguita da Judith Butler. In primo piano è qui la «nuova ontologia corporea» (*bodily ontology*) e «sociale»¹²³, quale si distende tra la vulnerabilità *della vita*, che la fa costitutivamente «dipendente», e la condizione di «precarietà» cui *le vite* sono consegnate in quanto iscritte entro ordini categoriali – i *frames* – al tempo stesso epistemici e normativi, che ne fissano le condizioni di riconoscibilità, esercitandovi una disposizione selettiva. Ora, ogni volta che la trama del riconoscimento si itera e circola, per confermare e ampliare la propria egemonia, accade che si aprano delle faglie, attraverso le quali filtra, entro uno spazio «ontologicamente ambiguo», «un residuo di “vita”» (*a remainder of “life”*), che «eccede» le condizioni usuali di intelligibilità, in cui sono pertanto «altre possibilità di apprensione» rispetto alle generali condizioni di intelligibilità definite dai *frames* – l'apprensione delle «vite precarie»¹²⁴. Come in Adorno – vi si tornerà in conclusione –, la ‘scena primaria’ della morale è il rapporto di dominio – il suo contesto e ciò di cui in essa ogni volta ne va – e in gioco sono “resti di vita”, di una vita che, malgrado tutto, vive.

Su questo sfondo, si intende come, nella relazione tenuta a Francoforte in occasione del conferimento dell'*Adorno-Preis*, la duplice accentuazione, della fragilità della vita e della trama storico-sociale, intessuta di rapporti di potere, apra ad una intersezione e ‘corto circuito’ tra

121 E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., p. 38.

122 L. Boltanski, A. Honneth, *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates*, in R. Jaeggi, T. Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009, pp. 81-116, qui pp. 94, 110. Cfr. anche il volume di L. Boltanski, *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesung 2008*, tr. tedesca di A. Russer, B. Schwibs, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010; *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, tr. it. di F. Peri, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, in particolare pp. 37 ss., 215 ss.

123 J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, Verso, London-New York 2009, p. 2.

124 Ivi, pp. 7, 9. Su come abbia luogo qui l'inserzione, da un canto, del «performativo», dall'altro, di una «responsività» radicata nella stessa vulnerabilità e connessa pertanto con una peculiare «obbligazione etica», cfr. M. Lloyd, *The Ethics and Politics of Vulnerable Bodies*, in Ead. (Ed.), *Butler and Ethics*, Edinburgh UP, Edinburgh 2015, pp. 167-192, in part. pp. 177, 181 ss. Vedi anche Ead., *Judith Butler. From Norms to Politics*, Polity Press, Cambridge 2007, p. 134 ss.

due modi della riflessività morale, quella del teorico e quella dell'oppresso, l'una che avanza una istanza di universalizzazione, l'altra che si leva da una specifica situazione di esclusione e dal (com)pianto di quella altrui. In quest'ultima prende forma, quale soggetto-oggetto della considerazione morale, una figura irriducibile tanto all'«altro generalizzato» delle proiezioni universalistiche quanto all'«altro concreto» delle etiche del *care*. È la 'localizzazione' cui va incontro la domanda morale, si levi essa direttamente da una vita «non degna di lutto», o da chi quella vita, eventualmente condividendone la condizione e il destino, «piange», o, ancora, da quanti riflettono sulle condizioni e modi di emergenza e generalizzabilità di quella stessa domanda. In ogni caso, la domanda sulla vita buona, sui modi della sua conduzione e del suo «fiorire» o «riuscire», appare esposta ad un «problema di uguaglianza e potere, di giustizia o ingiustizia nella assegnazione del valore»¹²⁵: la configurazione attuale del mondo assume la qualificazione della «vita cattiva» e la morale (la riflessione morale, più o meno formalizzata) è condotta alla domanda storico-sociale in modo immanente. Ne risulterebbe una riscrittura del riconoscimento: da un lato vincolata alla psicologia morale interazionistica, dall'altro modellata sulla forma giuridica, dunque sull'istanza (liberale) dell'eguale trattamento degli individui, la *Anerkennung* honnethiana mancherebbe la reale portata del «potere sociale», operante al livello della «produzione differenziale dell'umano» e tale da dar luogo a effetti sistemici di riconoscimento negato, risultando, da ultimo, «compatibile con forme di umanismo che rimangono cieche nei confronti delle formazioni di razza, di genere e coloniali»¹²⁶.

L'emergenza della nozione di «critica sociale» quale indicatore di un campo teoretico e epistemico coincide con la formulazione della «crisi della critica». L'apparente paradosso si scioglie non appena si intendano, con la «critica» in crisi, quei percorsi di ricerca, a vario titolo riconducibili al modello marxiano, nei quali l'esistente è interrogato e posto in discussione in termini di ragione storica, come nella tradizione tedesca, o di ragione scientifica, prevalente in ambito francese. «Crisi» è la disarticolazione della critica che si vuole storia e/o scienza, dunque, rispettivamente, della Teoria critica francofortese e della sociologia critica inaugurata da Bordieu¹²⁷, una volta che la «svolta linguistica» sia assunta come irreversibile¹²⁸: è la crisi delle pretese e condizioni di generalizzabilità dei principi, cognitivi e normativi, della critica¹²⁹, che interroga da un lato lo statuto (epistemologico e normativo) della «vita» con le sue «implicazioni morali», dall'altro la situatività sociale delle stesse domande moralmente qualificate. Attorno a tali questioni viene aprendosi lo spazio teorico proprio della «filosofia della società» o, meglio, «filosofia sociale»¹³⁰. Lo stesso Honneth, nel contribuire in modo decisivo a delinearne i contorni, vi ha accentuato il nucleo etico-normativo, il «criterio di valutazione» (*Bewertungssstab*) che

125 J. Butler, *Can One Lead a Good life in a Bad Life? Adorno Prize Lecture*, in "Radical Philosophy", 2012, n. 176, pp. 9-18, qui p. 11; *Vita buona e vita cattiva*, in Ead., *L'alleanza dei corpi*, tr. it. di F. Zappino, Nottetempo, Roma 2017, pp. 307-343, qui p. 315, mod.

126 Ead., *Recognition and Mediation. A Second Reply to Axel Honneth*, in H. Ikäheimo, K. Lepold, T. Stahl (Eds.), *Recognition and Ambivalence*, Columbia UP, New York 2021, pp. 61-68, qui pp. 63 s.

127 D. Trom, *La crise de la critique sociale vue de Paris et de Frankfurt*, in "Esprit", 7/2008, 346, pp. 108-126.

128 D. Freundlieb, *Rethinking Critical Theory: Weaknesses and New Directions*, in "Constellations", 7/2000, 1, pp. 80-99.

129 A. Honneth, *La philosophie de la reconnaissance*, cit., pp. 88-95.

130 Per la ricezione italiana del tema, cfr. M. Calloni, A. Ferrara, S. Petrucciari (a cura di), *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Carocci, Roma 2001; in particolare, sulla «ricostruzione dell'intreccio di sociale e normativo» come tema proprio della filosofia sociale, cfr. A. Ferrara, *Il progetto di una filosofia sociale*, ivi, pp. 19-40, qui p. 35; sulla habermasiana «riformulazione» della teoria critica «in chiave normativa», cfr. M. Calloni, *Filosofie sociali ed eredità del moderno. Paradigmi teorici e tradizioni nazionali a confronto*, ivi, pp. 63-85, qui p. 74.

consente di operare la diagnosi delle «patologie del sociale»¹³¹. Ne risulta un duplice asse di problematizzazione, lungo il quale si lasciano ricostruire le vicende della *Sozialphilosophie*: la natura del criterio ogni volta chiamato in causa e il grado di autoriflessività – di consapevolezza, con la quale è isolata e posta a tema la portata normativa delle premesse. Quanto al primo aspetto, Honneth delinea l'intrecciarsi, ma più propriamente il differenziarsi e contrapporsi, di due paradigmi, quello antropologico e quello proprio della filosofia della storia. Ulteriore elemento di differenziazione è dato dall'apertura al sapere empirico – quale ha luogo sotto l'impatto del costituirsi della sociologia come scienza. In tale chiave sono colte le prime scansioni della storia della filosofia sociale, a partire dalla contrapposizione delle filosofie “storicistiche” di Hegel e Marx a quella naturalistica di Rousseau, sino alla polarizzazione tra antropologia filosofica (Plessner) e filosofia marxista della storia (Lukács). Ora, precisamente in nome dell'apertura empirica, Honneth fissa il ‘primato’ metodologico-riflessivo dell'analisi su base antropologica rispetto a quella di ordine *geschichtsphilosophisch*: mentre la prima sarebbe aperta a una possibilità di controllo, la seconda risulterebbe refrattaria a ogni verifica empirica¹³². Diviene possibile così segnare lo scarto tra la prospettiva teorica di *Dialettica dell'illuminismo* e quella elaborata, a titolo esemplare, da Arendt: grazie al suo orientamento antropologico, quest'ultima conserverebbe riferimenti maggiormente trasparenti alla storia empirica, quindi una maggiore ‘plausibilità’, di contro alla filosofia della storia implicata nelle analisi di Horkheimer e Adorno¹³³. D'altra parte, solo con la messa in discussione delle stesse premesse antropologiche – quale ha luogo lungo la direttrice che conduce da Nietzsche a Foucault e a Rorty –, può venire allo scoperto in modo inequivocabile il «nucleo etico»¹³⁴ della filosofia sociale. Solo allora può cioè porsi la questione: «come è possibile legittimare metodicamente enunciati su patologie sociali?»¹³⁵. Si perviene alla piena consapevolezza del fatto che la diagnosi propria della filosofia della società riposa su un giudizio etico circa le condizioni più adatte all'autorealizzazione dell'uomo: è «l'ultimo livello della problematizzazione» delle premesse della *Sozialphilosophie*¹³⁶. Da questo momento in poi, sulla base di tale grado di consapevolezza, i tentativi di giustificazione procedono in tre direzioni distinte: una fondazione ermeneutica dell'etica, che guarda tematicamente ai valori così come si lasciano cogliere nell'autocomprensione della modernità; la proceduralizzazione dell'etica; infine, il ricorso a una «antropologia debole, solo formale»¹³⁷. Quest'ultimo percorso, nel quale Honneth iscrive la propria riflessione, garantirebbe una piena attualità del programma critico della filosofia sociale¹³⁸.

131 A. Honneth, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie* (1994), in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit*, cit., pp. 11-69, qui p. 38 (del testo, citato qui in originale, si dà una traduzione parziale: *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 18/1996, pp. 295-328, poi in Id., *La libertà negli altri*, cit.).

132 Cfr. ivi, p. 43.

133 Del tutto legittimamente sarebbe dunque la proposta arendtiana a influenzare lo sviluppo della riflessione sociale negli anni Cinquanta e Sessanta, segnata dal riferimento all'antropologia caratteristico delle riflessioni di Gehlen e del primo Habermas: cfr. ivi, p. 53.

134 Ivi, cit., p. 66.

135 Ivi, p. 54.

136 Cfr. ivi, p. 62.

137 Ne sarebbero rappresentanti, rispettivamente, Taylor con *Sources of the Self*, lo Habermas di *Etica del discorso*; quindi, per la terza direttrice, Nussbaum, il Taylor di *The Ethics of Authenticity* e ancora Habermas con *Teoria dell'agire comunicativo*: ivi, p. 67.

138 Ma sui limiti normativi e «metanormativi» dell'antropologia honnethiana, che non sarebbe ingrado di svolgere, sul piano della giustificazione delle norme, una teoria morale e dunque una vera «etica del riconoscimento», vedi L. Cortella, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in “Quaderni di teoria sociale”, 8/2008, pp. 15-32, in part.

Nel quadro così delineato, la prima Teoria critica rappresenta l'opzione di un pensiero sociale che non ha ancora isolato riflessivamente il proprio nucleo etico-normativo, il quale rimane piuttosto come 'diluìto' negli assunti di una filosofia della storia refrattaria a ogni 'verifica' empirica. Malgrado alcuni elementi di rimodulazione¹³⁹, è nuovamente confermato nella sostanza l'impianto delle contestazioni formulate in *Kritik der Macht*: una "storia del genere" incentrata sul paradigma della produzione – del lavoro inteso unilateralmente in termini di assoggettamento della natura¹⁴⁰ – può assicurarsi delle proprie risorse normative solo estrapolandole dal medium dell'opera d'arte, sicché la rappresentazione estetica di una non concettuale prossimità alla natura acquisisce il rango di principio della «esplicazione delle condizioni della libertà sociale»¹⁴¹.

4. Letture adorniane tra etica e metaetica

Sta a Habermas aver integrato la discussione francofortese – con ciò anche quella sulla prima Teoria critica – nel dibattito etico contemporaneo: in primo luogo, con l'immissione in tale dibattito di istanze connesse con l'idea, certo 'revisionata', di una *kritische Gesellschaftstheorie* – raccolte nella forte tensione universalistica e antiscettica, "cognitivistica" –; poi, facendo valere, nel ripensamento dell'idea di critica, sollecitazioni provenienti dalla più ampia riflessione attorno al discorso etico-morale, in tal senso contribuendo alla accentuata riproposizione del tema della normatività. In particolare, del dibattito etico-politico tardo-novecentesco il posizionamento della revisione francofortese restituisce il duplice asse di polarizzazione: per un verso, l'offensiva comunitarista nei confronti del liberalismo welfarista proposto da Rawls; per l'altro, l'impatto dell'esito "scettico" della "svolta linguistica". In un simile quadro, Habermas accentua, in prima istanza, la rigorosa demarcazione tra il bene e il giusto, tra valori e norme, asserti valutativi e asserti rigorosamente normativi¹⁴² – tra il piano della «preferenza di valori» e quello della «validità prescrittiva»¹⁴³; sostiene dunque l'idea che le questioni morali possano essere decise razionalmente solo in quanto «questioni di giustizia», quest'ultime da tenere rigorosamente distinte dalle «questioni della vita buona», o della «autorelizzazione»¹⁴⁴. Ne risultano delimitati i confini di una riflessione che si occupa di «questioni pratico-morali del tipo: "Che cosa devo fare?"»¹⁴⁵, mentre è ribadita la «priorità del giusto sul bene»¹⁴⁶. Sono le ragioni di un

pp. 21 ss.

139 Una considerazione degli elementi di rimodulazione e «rivalutazione» cui il giudizio su Adorno (e in generale sulla prima Teoria critica) andrebbe incontro nella riflessione honnethiana successiva a *Kritik der Macht* è in E. Piromalli, *Axel Honneth*, cit., pp. 69 s., 197 ss.; cfr. anche Ead., *Honneth e Adorno. Ricostruzione, discussione, prospettive*, in "La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia", 49/2011, n. 1, pp. 89-110.

140 Per un'obiezione all'«unilateralità» della lettura honnethiana formulata in *Critica del potere*, di contro alla quale si fa valere il carattere «dialettico» della nozione di «prassi» propria della prima Teoria critica, cfr. E. Piromalli, *Axel Honneth*, cit., pp. 65 ss.

141 A. Honneth, *Critica del potere*, tr. it. cit., p. 78. Per passaggi affini, vedi Id., *Pathologien des Sozialen*, cit., pp. 48-50.

142 J. Habermas, *Etica del discorso*, tr. it. cit., p. 115.

143 Ivi, p. 116.

144 Ivi, p. 120.

145 Ivi, p. 51.

146 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996; *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008, p. 40.

«formalismo etico» e di una etica deontologica¹⁴⁷, di contro a orientamenti «neoaristotelici» e «neohegelian»¹⁴⁸. Una simile prospettiva filosofico-morale è poi insediata nel campo delle etiche cognitivistiche¹⁴⁹: sono le ragioni di un peculiare cognitivismo morale, che agli enunciati morali rivendica una pretesa di validità «analogia alla verità»¹⁵⁰, ma non identica ad essa. Ne risulta la demarcazione rispetto a tre ordini di posizioni: in primo luogo, le forme di «oggettivismo etico» che livellano gli enunciati normativi a quelli descrittivi e identificano dunque la validità normativa con la verità – vi rientrerebbero il diritto naturale classico, l'intuizionismo di Moore, l'etica materiale dei valori –; poi le concezioni metaetiche di tipo emotivistico o prescrittivistico, che, negando agli enunciati morali ogni dimensione di validità, hanno come esito lo scetticismo morale; infine l'utilitarismo, col quale avrebbe luogo la riduzione delle questioni morali alle questioni tecniche relative alla produzione strategico-razionale di effetti socialmente desiderabili¹⁵¹.

Certo in tale costellazione le riflessioni di Horkheimer e Adorno, di Marcuse e Benjamin occupano una posizione marginale: il supposto deficit di autoriflessività le consegna ad uno stadio precedente dell'etica e di fatto del pensiero filosofico in generale, non ancora compiutamente «postmetafisico». È la menzionata traccia ermeneutica incentrata sulla tesi della insufficiente chiarificazione delle «premesse normative», che orienta alcune rilevanti letture proposte tra la seconda metà degli anni Ottanta e il decennio successivo: mentre rilevano il vincolo della prima Teoria critica alla «filosofia del soggetto»¹⁵² e il «deficit di fondazione»¹⁵³, esse avanzano l'esigenza di un ripensamento del progetto critico alla luce della valorizzazione dell'argomentazione razionale¹⁵⁴ e di una teoria intersoggettivistica della razionalità¹⁵⁵. Vale decisamente la riserva nei confronti del marxismo primo-francofortese¹⁵⁶.

Sulla coeva ricerca su Adorno, l'incidenza del modello interpretativo ispirato alla teoria del discorso risulta però sin da principio maggiormente sfumata. Se l'esigenza di una problematizzazione dei criteri normativi della critica contribuisce alla tematizzazione del problema etico-morale all'interno del pensiero adorniano, questa si snoda però attorno a temi consolidati della letteratura, che a loro volta si svolgono, talvolta in reciproca sovrapposizione, attorno al «non identico»: il rimando teologico, con le sue implicazioni anche etiche, evidenti lì dove ne va di «redenzione» e «conciliazione»; il «negativismo», che sembra opporsi a ogni elaborazione in

147 Id., *Etica del discorso*, tr. it. cit., pp. 115 s.

148 Ivi, p. 110.

149 Ivi, p. 49.

150 Ivi, p. 64.

151 Cfr. ivi, pp. 56-63.

152 Cfr. S. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia UP, New York 1986.

153 H. Brunkhorst, *Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 43/1989, pp. 353-383, qui p. 375; cfr. ivi, pp. 369-375.

154 Th. McCarthy, *The Idea of a Critical Theory and Its Relation to Philosophy*, in S. Benhabib, W. Bonß, J. McCole (Eds.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) et al. 1993, pp. 146-148.

155 Cfr. H. Brunkhorst, *Kritik der modernen Rationalität*, in *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, hrsg. v. Institut für Sozialforschung, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992, pp. 149-153.

156 Originale nella ricezione italiana è una lettura che non si concentra tanto sulla contrapposizione Adorno-Habermas, ma, messi in chiaro i luoghi di mancata 'tenuta' della prima Teoria critica, accentua, in termini immanenti, le possibilità di svolgimento della stessa dialettica negativa adorniana in chiave linguistico-dialogica: cfr. S. Petrucciani, *Theodor W. Adorno's Philosophy, Society, and Aesthetics*, Plagrave-Springer, Cham 2021, pp. 24 ss.; L. Cortella, *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, in «Fenomenologia e società», 19/1996, 1-2, pp. 210-230, in part. pp. 221 ss., e Id., *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, in part. pp. 161 ss.

termini di teoria normativa¹⁵⁷; quindi il “materialismo”¹⁵⁸, che consente di leggere in chiave morale la sofferenza, a partire dalla sua radice somatica. In questo quadro, è formulata la questione di una «filosofia morale negativa»¹⁵⁹: di come possano tenersi insieme la fedeltà ad una istanza normativa – la liberazione dalla sofferenza e dall’ingiustizia, quest’ultima intesa nel senso più ampio – e la dichiarata impossibilità di esibire principi del retto agire. In luogo di una fondazione, sarebbe allora il rimando all’«impulso morale» come a un modo della soggettività, il quale si presenterebbe non tanto come l’incarnazione, quanto come il «rappresentante», o «portavoce» (*Statthalter*), «di una felicità non ridotta»¹⁶⁰. Oppure prevale il riferimento al soma, sia che si tratti di intendere il dolore come l’inumano nell’uomo¹⁶¹, sia di ricavarne una determinazione del «piacere corporeo in quanto bene», nucleo di un’etica e una utopia sociale connotate in senso compiutamente edonistico¹⁶². Sebbene affiori talvolta il vincolo ad una metafisica del tutto problematica¹⁶³, si impone decisamente il senso della consistenza, della autosufficienza normativa della riflessione di Adorno, suffragata non da ultimo dalla pubblicazione, nel 1997, di *Probleme der Moralphilosophie*, trascrizione della lezione tenuta nel 1963 – e in una prima versione già nel 1956-57. Vale poi forse anche che l’accentuazione etica – il ripiegamento dell’*ethical turn* sui temi della sofferenza e della speranza – diviene il terreno di elezione, in luogo di quello teorico-sociale, sul quale preservare la irriducibilità della proposta adorniana alla lettura e alla revisione habermasiana¹⁶⁴.

Rispetto a tali tendenze e preoccupazioni, la *Adorno-Konferenz* del 2003 restituisce l’aprirsi di una diversa fase della discussione, che legge e pone a confronto, in misura maggiormente sensibile e diretta, la riflessione adorniana con le linee di articolazione del dibattito etico coevo; vi si consolida, al tempo stesso, una traccia di ricerca riconducibile ai contributi di Honneth attorno allo statuto della critica, e più in generale alla sua riformulazione della teoria critica. Per un verso, la riflessione morale di Adorno pare ora oscillare tra la rischiosa inclinazione a una «teoria ontologica della verità» orientata teleologicamente, dall’esito perfezionistico, e il rilievo conferito all’etica kantiana dell’autonomia¹⁶⁵; per l’altro, piuttosto che soggiacere al dilemma, essa ne suggerirebbe l’impossibilità di soluzione: l’intreccio di argomenti di epistemologia morale e di teoria della società interrogherebbe la stessa polarizzazione di «morale della ragione» (*Vernunftmoral*) e «etica della virtù» (*Tugendethik*) in quanto precipitato di una condizione

157 Cfr. M. Theunissen, *Negativität bei Adorno*, in L. v. Friedeburg, J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, pp. 41-65.

158 Cfr. A. Schmidt, *Begriff des Materialismus bei Adorno*, in L. v. Friedeburg, J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, cit., pp. 14-31.

159 G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, II ed. riv. (I ed. 1993), Springer, Wiesbaden 2016, p. 204.

160 Ivi, p. 223.

161 Cfr. U. Kohlmann, *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, zu Klampen, Lüneburg 1997.

162 M. Knoll, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 20.

163 Cfr. M. Wischke, *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*, Peter Lang, Frankfurt/M. 1993.

164 Cfr. L. Zuidervart, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge UP, Cambridge-New York 2007, cap. 6, “Ethical Turns”, pp. 155-186. Vale la pena però di ricordare che, nella prospettiva dell’autore, una ricezione ‘antihabermasiana’ di Adorno che accentui il momento della morale personale deve pagare il prezzo dell’arretramento dal politico e dal sociale all’etica, in una certa misura confermando involontariamente la tesi di Habermas circa il deficit della teoria sociale adorniana sul piano dell’agire collettivo e normativo.

165 Cfr. R.B. Pippin, *Negative Ethik. Adorno über falsches, beschädigtes, totes, bürgerliches Leben*, in A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit*, cit., pp. 85-114, qui 86, 97-99.

antinomica propria della dimensione morale entro i rapporti sociali dati¹⁶⁶. Ugualmente vale il rimando alla portata morale dell'estetica¹⁶⁷.

Più recentemente, al pensiero adorniano Rahel Jaeggi guarda come al modello di una critica al tempo stesso, secondo la proposta di Honneth, «immanente» (tale da trarre le proprie risorse morali da momenti definiti dei nessi sociali) e «trascendente il contesto» (in grado di mettere in discussione le «forme di vita» date nel loro complesso – quale può essere quella capitalistica –, senza limitarsi a assumerne orientamenti di valore “interni”). Ancora una volta, la polarizzazione di “giustizia” e “vita buona” è posta in discussione da ambo i versanti. Da un lato, la traccia formulata da Adorno consente di respingere la tesi rawlsiana della “neutralità” liberale: le istituzioni non sono – né possono mai essere – neutrali: esse incarnano piuttosto rappresentazioni collettive della vita buona, sono in questo senso costitutive di “forme della vita” – ciò che vale anche per quella capitalistica. Dall'altro lato, la prospettiva adorniana contesta la possibilità che le condizioni date – la «vita cattiva» – consentano un accesso diretto ad una vita buona, finanche alla sua conoscenza: il «negativismo etico» costituisce un tratto reale del suo pensiero, che offre al tempo stesso un argomento contro l'oggettivismo etico e il perfezionismo che ne risulta. Nondimeno, le questioni della vita buona non sono separabili da quelle di giustizia e risultano piuttosto «portatrici di verità»: non appaiono semplicemente riconducibili a complessi valoriali interni e “contestuali”, ma rivendicano una pertinenza teorica – qui sarebbe la riserva rispetto alle critiche a carattere “ateoretico” e contestualista, alle quali la riflessione adorniana pure risulta appaiata. In luogo della fondazione di un criterio normativo, sarebbe il rimando a «controimmagini» (*Gegenbilder*) tratte da una sorta di fenomenologia del quotidiano. Nel complesso, accanto a una marcata accentuazione della fiducia di Adorno nella normatività interna dell'esistente¹⁶⁸, prevale in Jaeggi l'avvertimento della instabilità degli esiti della sua concezione: non è ‘solo’ che all'individuazione di momenti normativamente rilevanti nell'ambito dell'esperienza comune non corrisponderebbe una riflessione, di ordine ‘metanormativo’, che renda conto del perché certi aspetti e non altri debbano valere come tali – torna qui l'argomento honnethiano e prima ancora habermasiano, al centro del rinvio di “ricostruzione” e “costruzione”. È che, spesso, su tali nessi «immanenti» si imporrebbero quelle tendenze alla «totalizzazione», in sostanza i teoremi di teoria sociale – dal feticismo all'uso della stessa nozione di totalità –, in forza dei quali lo spazio normativo “interno” sarebbe di nuovo chiuso. Consisterebbe in ciò l'«approccio troppo disinvolto» di Adorno¹⁶⁹. Da qui l'esigenza di una diversa formulazione della critica delle «forme di vita», che piega in senso pragmatistico le premesse honnethiane¹⁷⁰.

In area anglosassone, una volta che si sia consumato l'*ethical turn* della teoria sociale di matrice (post)marxista e la stessa controversia attorno alla critica interna/esterna sia venuta sfumando – insieme con quella, che le fa da sfondo, tra *communitarians* e *liberals* – la ricezione

166 Ch. Menke, *Tugend und Reflexion. Die “Antinomien der Moralphilosophie”*, in A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit*, cit., pp. 142-164, in particolare pp. 144 s., 156 s.

167 Cfr. M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004; vedi anche Id., *Die Kunst der Entzweiung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.

168 R. Jaeggi, *“Il singolo non può nulla contro questo stato di cose”*, tr. it. cit., p. 56.

169 Ivi, pp. 36 s.

170 Cfr. R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, tr. it. cit. Per una considerazione critica, che tocca tanto la rimozione, che avrebbe luogo in Jaeggi, del capitale in quanto funzione di dominio, quanto la sua apertura pragmatistica, cfr. R. Finelli, *L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi*, in “Consecutio Rerum”, 2/2018, 4, *Patologie Sociali. Percorsi nella teoria critica contemporanea*, a cura di G. Fazio, pp. 15-42, qui pp. 34 ss. Vedi anche E. Piromalli, *La teoria critica di Rahel Jaeggi, a partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 2020, 1-2, cit., pp. 151-168, in part. pp. 160, 164.

adorniana rimanda ad un quadro categoriale e di discussione segnato pur sempre dalla critica nei confronti dell'«etica delle regole» (*ethics of rules*)¹⁷¹, basata su leggi, norme, principi, avanzata da una diversità di concezioni, a vario titolo incentrate sulla considerazione di disposizioni, motivi, sensibilità del soggetto morale: le ricerche che esplorano l'opera di Adorno in chiave di filosofia morale ora si richiamano in misura maggiormente diretta alla «tradizione delle virtù»¹⁷² – secondo una linea che dall'obiezione nei confronti dell'etica in quanto dottrina del «dovere morale»¹⁷³ si snoda sino alla rivendicazione dell'«internalismo» di contro alle etiche «externaliste»¹⁷⁴ –; ora, procedendo dai confini di tale ambito, rimandano alla concezione di un'etica ampliata «oltre il giudizio morale»¹⁷⁵. Nel primo caso, nella prospettiva adorniana si lascerebbe riconoscere «una variante della concezione aristotelica della normatività etica»¹⁷⁶. Decisiva è qui la nozione di «interesse oggettivo», coincidente con la realizzazione delle potenzialità proprie dell'umano: mentre lascia aperta la determinazione di contenuto della vita buona – «poiché non possiamo conoscere in cosa consista l'umanità realizzata, non siamo in grado di sapere cosa sia il bene»¹⁷⁷ –, l'«aristotelismo» di Adorno suggerirebbe di ricavare, «per via negativa», muovendo cioè da osservazioni e indagini empiriche attorno ai molteplici modi di soffrire e alle loro premesse sociali, i contenuti del «funzionamento umano di base»¹⁷⁸, che varrebbe quale premessa propriamente normativa della critica – la «filosofia pratica» adorniana risulterebbe non troppo distante da quella di Nussbaum¹⁷⁹. Da ultimo, del quadro argomentativo aristotelico si conserverebbe il carattere «realistico»¹⁸⁰ – in quanto le ragioni oggettive che possediamo quali membri della forma umana della vita sono parte del mondo –, o «naturalistico»¹⁸¹.

Una diversa traccia viene delineandosi quando si intenda l'epistemologia del “non identico” per affinità con lo scetticismo epistemologico proposto da Stanley Cavell, per il quale, una volta che si escluda la dimensione relazionale della conoscenza, «non c'è niente da conoscere»¹⁸². Su queste basi, la riflessione adorniana si lascerebbe intendere – e in tal modo situare all'interno

171 M. Slote, *Morals from Motives*, Oxford UP, New York 2001, p. 4.

172 Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981; *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1992, p. 267.

173 G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in “Philosophy”, 32/1958, 124, pp. 1-19; *La filosofia morale moderna*, tr. it. di M. Falomi, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, 21/2008, pp. 47-67.

174 Nel senso in cui le formule sono intese da B. Williams, *Internal and External Reasons*, in Id., *Moral Luck*, Cambridge UP, Cambridge 1981, pp. 101-113; *Ragioni interne ed esterne*, in Id., *Sorte morale*, tr. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 133-147. Per una diversa differenziazione dei due modelli, cfr. W.K. Frankena, *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy*, in A.J. Melden (Ed.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle 1958, pp. 40-81. Vedi poi P. Donatelli, *La filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2001, cap. 1, 3.

175 Cfr. A. Crary, *Beyond Moral Judgement*, Harvard UP, Cambridge (Mass.)-London 2007, in part. pp. 9 ss.

176 Cfr. F. Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, Cambridge UP, Cambridge-New York 2013, p. 237.

177 Ivi, p. 239.

178 Ivi, pp. 240 ss.

179 Cfr. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge (Mass.)-London 2006; *Le nuove frontiere della giustizia*, tr. it. a cura di C. Faralli, il Mulino, Bologna 2007, pp. 173 ss.

180 Cfr. F. Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy*, cit., pp. 235-236. Su come una simile proposta debba risultare, in forza delle proprie implicazioni essenzialistiche, incompatibile con l'epistemologia del “non identico”, cfr. T. Whyman, *Adorno's Aristotle Critique and Ethical Naturalism*, in “European Journal of Philosophy”, 25/2017, 4, pp. 1208-1227.

181 Per la nozione di “naturalismo”, cfr. S. Darwall, *Philosophical Ethics*, Westview Press, Boulder 1998, pp. 27 ss.

182 M. Shuster, *Nothing to Know: The Epistemology of Moral Perfectionism in Adorno and Cavell*, in “Idealistic Studies”, 44/2014, 1, pp. 1-29, qui p. 11. Per una lettura in chiave “realista” del non identico, cfr. invece T. Whyman, *Adorno's Aristotle Critique and Ethical Naturalism*, cit., pp. 17 s.

del dibattito contemporaneo – in termini di «perfezionismo morale»: nello spazio, appunto propriamente morale, nel quale una prospettiva personale – la «voce» – ha modo di fiorire e venire a costante realizzazione, rientrerebbero i modi della soggettività che Adorno qualifica in forza di un rapporto privilegiato che essi instaurano con la sofferenza, a partire dalla ricettività «corporea» di cui risultano intrisi pensiero e linguaggio, giacché, secondo l'indicazione di *Dialettica negativa*, «il bisogno di dare voce [*beredt werden*] alla sofferenza» è «condizione della verità»¹⁸³. In entrambi gli autori, ne andrebbe della consapevolezza che «linguaggio e sensibilità richiedono di essere coltivati»¹⁸⁴.

Se la riflessione adorniana pare in ogni caso lasciarsi situare con una certa difficoltà nel quadro proprio dell'etica contemporanea¹⁸⁵, una operazione più complessa prende forma lì dove essa è spinta a interrogarne i principali assi di articolazione. Una simile chiave di lettura consente di intendere la polarizzazione di «esternalismo» e «internalismo» alla luce della diagnosi – dallo sfondo weberiano – della modernizzazione governata dalla razionalità strumentale. In termini 'deformati', cioè quale contrasto di posizioni teoriche autonome, si fisserebbe qui la condizione aporetica in cui i processi della moderna razionalizzazione stringono l'agire eticamente orientato e la filosofia morale chiamata a renderne conto. Di fronte allo svuotamento della sostanzialità etica delle forme di vita, procedendo da Kant lungo la direttrice universalistica, le teorie razionali della morale recepiscono e perseguono tale mutamento, praticano dunque l'astrazione, che fissa la distinzione «esternalista» tra «condizioni di verità» dei principi morali e «condizioni di accettazione», «ragioni che giustificano» e «ragioni che motivano»¹⁸⁶; di contro, al fondo della rivendicazione «internalista» dell'unità dei due momenti – del 'concreto' – sarebbe il disagio del disincantamento; in essa devono venire ad espressione le lesioni del senso morale prodotte da una razionalizzazione nel segno della ragione identico-strumentale. In ciò consisterebbe il contributo della riflessione adorniana all'etica e al dibattito contemporaneo: nella sua opera sarebbe da ritrovarsi non tanto una soluzione dell'aporia, giacché questa è radicata negli stessi nessi sociali, quanto la sua corretta formulazione¹⁸⁷. A sua volta, essa delineerebbe «un realismo particolaristico di tipo eterodosso e utopico»¹⁸⁸, incentrato su un modo autoriflessivo del pensiero che, sciogliendosi dal principio di immanenza – o di identità –, accoglie un momento di ineludibile ricettività, sicché i suoi predicati, anche quelli etici, si rivelano «in misura significativa dipendenti dall'oggetto»¹⁸⁹.

Nucleo delle diverse proposte è la qualificazione morale della sofferenza e del complesso di momenti affettivi e cognitivi, ricettivi e riflessivi che ne rendono possibile l'«apprendimento»: essa rileva entro un tessuto categoriale che intreccia temi etici e temi metaetici, diversamente articolati, a seconda che sullo sfondo siano i rimandi a MacIntyre, McDowell, o Cavell e Murdoch¹⁹⁰. Al margine estremo di tale ventaglio di linee di ricerca, che a partire da un natu-

183 ND, p. 29; tr. it., mod., p. 18.

184 M. Shuster, *Nothing to Know*, cit., p. 16.

185 Ivi, p. 1.

186 J.M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, cit., p. 12.

187 Ivi, p. 21.

188 Ivi, p. 35.

189 *Ibid.* «Particolaristica» risulterebbe una simile filosofia, in quanto vincolata ad una «diversità dell'oggetto» non ridotta da alcuno schema: *ibid.*

190 Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Carus, New York 1999; *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it. a cura di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001; J. McDowell, *Values and Secondary Qualities*, in G. Sayre-McCord (Ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell UP, Ithaca-London 1988, pp. 166-180; S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford UP, Oxford 1979;

realismo alquanto ‘ortodosso’ trapassa nel realismo «disposizionale» quindi nelle teorie della sensibilità, sono gli impulsi più fortemente «particolaristici», se non «antiteorici», propri delle «etiche femministe»: in Butler, la ricezione di Adorno incrocia il suo stesso tentativo, avviato al termine degli anni Novanta, di «passare da una concezione negativa della normatività ad una maggiormente positiva»¹⁹¹, quale si raccoglie nella riflessione attorno ad un’«etica relazionale». Al centro di una tale traccia interpretativa è la riserva adorniana nei confronti dell’autosufficienza dell’«umano»: essa mette a nudo il soggetto morale inteso nei termini del soggetto identico, autocentrato e in ciò svuotato di ogni vulnerabilità, proiezione e complemento dell’individuo proprietario, orientato all’autoconservazione, e della sua società. Per un verso, la critica investe un certo tipo di kantismo quale modello di una deontologia indifferente alla conseguenze; per l’altro, essa denuncia «la violenza dell’universale»¹⁹². Ne va, di contro, di una «una certa concezione della responsabilità», quale si comprende solo «dal punto di vista dell’offeso»¹⁹³. Dapprima accostato a Foucault, Adorno si fa prossimo a Lévinas¹⁹⁴.

5. Critica e etica: linee di problematizzazione

Il complesso di riflessioni che dischiudono il campo della «critica sociale» e della *Sozialphilosophie*; le ‘revisioni’ francofortesi, da Habermas a Honneth e Jaeggi; l’intreccio di temi etici e metaetici che definisce i contorni del dibattito contemporaneo prevalente in ambito anglosassone: a partire da tali costellazioni, e dalla loro intersezione e parziale sovrapposizione, si lascia interrogare la riflessione morale della Teoria critica. Il loro complesso restituisce un intrico di questioni che vale in misura del tutto preliminare sciogliere, al fine di isolare i nodi che saranno discussi nel prosieguo della ricerca. Si tratta, in primo luogo, di chiedersi se – e sino a che grado di profondità – la teoria critica adorniana ponga a tema le istanze morali che la alimentano, attraversano e ne investono l’insieme dello svolgimento: se, dunque, vi abbia luogo il riconoscimento della moralità in quanto specifico spessore di razionalità e riflessività, o se tali istanze, secondo l’influente linea ermeneutica richiamata in precedenza, rimangano operanti in modo ‘latente’ e irriflesso, disperse entro un tessuto di assunti antropologici e di filosofia della storia. Ciò significa stabilire come incidano sulla teoria morale le riflessioni francofortesi che pongono a tema lo statuto complessivo della teoria, dunque le sue possibilità conoscitive, i modi di articolazione del pensiero, il suo rapporto con la “realtà”, la “realtà” stessa in quanto accessibile o meno al pensiero: quelle che nella Teoria critica sono state poste come questioni “di metodo” nell’accezione più spessa del termine, “metacritiche” in senso forte, di pertinenza delle “meditazioni sulla metafisica”, o, secondo la denominazione divenuta consueta nella

I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, New York-London 2014 (I ed. 1970); *La sovranità del bene*, tr. it. di G. Di Biase, Carabba, Lanciano 2005.

191 J. Butler, *Recognition and the Social Bond: A Response to Axel Honneth*, in H. Ikäheimo, K. Lepold, T. Stahl (Eds.), *Recognition and Ambivalence*, cit., p. 49.

192 In una simile prospettiva, d’ideale dell’imparzialità della giustizia costituisce un punto di vista universale, uno “sguardo da nessun luogo” che in quanto tale non solo è un’utopia irrealizzabile, ma ha anche dei forti effetti di normalizzazione e di dominio»: F.P. Adorno, *Gli obblighi della cura. Problemi e prospettive delle etiche del care*, Vita e Pensiero, Milano 2019, p. 78.

193 J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham UP, New York 2005; *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 137.

194 Per lo sviluppo di tale direzione di ricerca, cfr. E.S. Nelson, *Lévinas, Adorno, and the Ethics of the Material Other*, State University of New York Press, Albany 2020.

tradizione anglosassone, considerazioni di ordine “epistemologico” e “ontologico”. Al tempo stesso, occorre tenere conto di come tali più ampie questioni siano a loro volta intrecciate con nodi di teoria sociale: il “pensiero identico” non risulta infatti semplicemente da un ‘eccesso di ragione’, al limite spinto sino al rovesciamento in una ratio pura in quanto formale, ma appare coestensivo ad un rapporto sociale di assoggettamento, in quanto ne consente l’articolazione in senso pragmatico oppure ne offre una rappresentazione giustificante, gli conferisce un senso. Ora, la Teoria critica in tanto si rifiuta alla purezza propria di una funzione teorica decontestualizzata e “disincarnata”, puramente astraente e oggettivante, operante “da nessun luogo”, in quanto si sa, si scopre sin da principio insediata entro una “connessione”, o “contesto”, storico-naturale e storico-sociale, di rapporti di dominio, opaca, che vale tradurre in grandezze conoscitive, ma le cui determinazioni così rischiarate penetrano, a loro volta, radicalmente l’intera concettualità della critica. *Kritische Theorie* non è altro che la registrazione e il sedimentarsi di tale flusso continuo di passaggi nelle due direzioni: tra la messa a punto di una peculiare movenza teorica, di una certa esperienza di pensiero, “non identica”, appunto, e la decifrazione dei rapporti di assoggettamento. Ora, un simile rimando reciproco di “metateoria” e “teoria” tocca direttamente l’etica. Non è solo che l’epistemologia del “non identico” non può non investire il piano della normatività, rivelando l’ancoraggio di certe concezioni etico-morali a modi di “pensiero dell’identità”; è che, così, tanto le intuizioni morali “diffuse”, «di primo livello», quanto la riflessione morale, «di secondo livello»¹⁹⁵, sono interrogate circa la misura e la modalità in cui restituiscono nessi di assoggettamento. A loro volta, nozioni di teoria sociale quali quelle di “feticismo”, o dello stesso “dominio”, rivelano una carica al tempo stesso descrittiva e valutativa. Dunque, rispetto ai consueti tracciati di filosofia morale, il peso dell’argomentazione si sposta in ampia misura sui teoremi di teoria sociale che esplorano le cause sociali della sofferenza, e da cui dipende la stessa decifrazione dei modi maggiormente opachi del “disagio”. Una teoria che si rifiutasse a un simile ambito di riflessione rimarrebbe “idealistica”.

Muovendo da tali premesse, diviene possibile riesaminare la struttura del pensiero morale della Teoria critica, così come vi si riferiscono le domande metaetiche sul modo del ragionamento morale e sullo statuto del lessico morale e dei valori¹⁹⁶, verificando, ad esempio, in che misura un supposto “naturalismo” risulti compatibile col quadro così abbozzato. Al tempo stesso, viene precisandosi la questione se il complesso di tesi di pertinenza morale si lasci raccogliere nei termini di una teoria normativa, eventualmente riconducibile ad un qualche canone del dibattito etico, o se la critica a kantismo e aristotelismo ne metta in discussione le principali linee di articolazione, sino a suggerire il prevalere di peculiari istanze “antiteoriche” – la questione, in altri termini, se, accanto alle riflessioni di metodo e alla teoria sociale, si dia uno specifico spessore di teoria normativa. Si tratta poi di intendere se, nella prospettiva francofortese, la polarizzazione tra le questioni di giustizia e quelle di vita buona risulti rilevante o appaia più o meno esplicitamente problematizzata; se, ugualmente, il ricorso alle nozioni di “morale” e “etica” rifletta o meno tale demarcazione. È, in una certa misura, la questione della “sorgente”, da cui la concettualità francofortese possa trarre le risorse morali impegnate, giacché queste non sembrano riconducibili né a principi universali “costruiti” o assunti come evidenti, né a modelli dati di “vita buona”, gli uni e gli altri da intendere piuttosto quali esercizio di una medesima ragione identica, operante a differenti livelli di astrazione/formalizzazione

195 Cfr. R.M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Oxford UP, Oxford-New York 1992; *Scegliere un'etica*, tr. it. di L. Ceri, il Mulino, Bologna 2006, cap. 7, par. 8.

196 Sulla connessione di tali domande con precise linee di indagine della metaetica, cfr. F.P. Adorno, *Introduzione alla metaetica*, Epieikeia, Roma 2024.

e (pseudo)-concretezza. Non solo, infatti, le forme di vita prevalenti si rivelano “cattive”; le stesse figure marginali, di “critica” e “resistenza”, restituiscono meno modi di una impossibile esistenza “riuscita”, che non una vita spezzata e in frantumi, immersa in contraddizioni che vale piuttosto approfondire che sciogliere.

Da una parte, infatti, l'epistemologia del “non identico” non solo deve revocare ogni universalismo delle regole quale figura di una ratio altamente formalizzata, ma risulta incompatibile anche con un universalismo “sostantivo”, sia esso centrato su una certa nozione di “natura umana”, dell'ordine, a titolo esemplificativo, di quello proposto dalla più tarda riflessione di MacIntyre, o, hegelianamente, su un senso complessivo della storia. Dall'altra parte, ugualmente problematico deve rivelarsi il riferimento al “contesto”, nella duplice accezione del termine sopra richiamata, sia nel senso, ermeneutico, di risorse morali “interne” ad una comunità, immediatamente disponibili, sia in quello in un certo modo *ideologiekritisch*, proprio di un complesso normativo sedimentato nelle pratiche sociali e da qui “riattivabile” di contro alla sua realizzazione parziale. Tale sarebbe propriamente il nucleo “immanente” della critica, così come si svolge in Honneth, Jaeggi e recentemente in Amy Allen: è l'idea che principi quali la libertà e l'uguaglianza, ancorati istituzionalmente, siano al tempo stesso portatori di un «surplus di validità»¹⁹⁷ in quanto aperti a una proiezione universalistica; si tratterebbe di norme «eccedenti», tali da suscitare aspettative in contrasto con le condizioni date; di valori – la libertà e il rispetto dell'altro – che si lasciano dilatare «dall'interno», portare a collisione con i rapporti di potere con cui pure sono originariamente intrecciati, facendosi pertanto «inclusivi»¹⁹⁸.

Ora, appare difficile appaiare le riflessioni adorniane ad una simile lettura. Non solo, infatti, l'ethos liberale del secondo Novecento, sia sul versante privato, sia su quello pubblico, deve assumervi i contorni di una sopravvivenza «spettrale», o, meglio, deformata, da *zombie* – in questo senso una «postesistenza» – del complesso valoriale proprio della prima modernità, delle «virtù borghesi»: è registrata qui una dinamica di senso opposto a quella ‘auspicata’, o anche già colta all'opera, dai teorici della «critica immanente»¹⁹⁹. È che il nesso tra la razionalità, tanto teoretica quanto pratica, e la proprietà privata in quanto matrice di dominio intrisa di violenza è fissato ad un tale livello di profondità, da rendere estremamente problematica ogni operazione che intenda procedere in termini di “recupero culturale”. Sebbene non manchino qui elementi di ambiguità – in particolare il richiamo, apparso talora venato di nostalgia²⁰⁰, a modi di vita consumati dalla modernizzazione capitalistica –, il riferimento alla costituzione proprietaria del moderno individualismo rimane prevalente, e tale da negare alle forme del passato ogni integrità. In altri termini, l'“individuo” quale istanza normativa è sempre stato “falso”, ha sempre mantenuto un momento irriflesso, un punto cieco – il punto cieco idealistico, la duplice avversione, nei confronti della natura e degli oppressi. Sicché, quando la fenomenologia morale adorniana ne rievoca alcune figure anche ‘lateral’ (il tatto, il dono), ciò avviene solo in quanto figure consumate, ‘sfigurate’, negate: solo la negazione cui sono andate incontro consente di estrapolarle dalla cattiva costellazione cui appartenevano, di “salvarle” – come tali, ‘pure’, in quanto portatrici di contenuto morale ‘disponibile’, quelle esperienze non si sono mai date. In primo piano è piuttosto il corto circuito tra la realtà della forma di vita attuale

197 A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento: una replica a Nancy Fraser*, tr. it. cit., p. 184.

198 A. Allen, *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia UP, New York 2015, p. 211.

199 Vedi sotto, cap. 4.

200 Per una ripresa della discussione, cfr. S. Petrucciani, *Theodor W. Adorno's Philosophy, Society, and Aesthetics*, cit., pp. 114 s.

e la propria auto-comprensione/giustificazione, che evoca l'alone normativo di determinazioni appartenenti – nella prospettiva adorniana – a una costellazione (di teoria e prassi) declinante o venuta meno, in ogni caso già 'colpevole'. Qui sembra suggerirsi qualcosa di affine ad un'etica "della rovina", che muove non dalla normatività interna alla forma della vita borghese, presente o passata che sia, ma dalle sue lacune. Ne risultano alcuni tratti peculiari del "negativismo" adorniano, il quale appare non del tutto sovrapponibile al tentativo contemporaneo di far valere, quale premessa "immanente" della critica, una qualche "eredità" o dinamismo interno dell'illuminismo – un tentativo in cui la ratio illuministica troverebbe in fondo, ancora una volta, la propria conferma²⁰¹.

Tali le direttrici lungo le quali la Teoria critica interroga le forme di vita contemporanee, in entrambe le autointerpretazioni prevalenti, quella morale, formale-universalistica e individualistico-liberale, e quella etico-comunitaria, con i relativi apparati categoriali: se le "preferenze", di cui le regole dovrebbero stabilire le migliori condizioni di realizzazione, restituiscono un individuo scomposto e in frantumi, che i "piani di vita" vanamente provano a riportare a unità, con l'appello alla "comunità" un peculiare "disagio dell'astrazione" esorcizza la potenza dei processi anonimi entro una risemantizzazione identitaria di quella stessa vita²⁰².

Maggiore prossimità con la riflessione adorniana parrebbero conservare le concezioni che integrano elementi di teoria della giustizia con altri di tipo neoaristotelico o neohegeliano, definizioni di una eticità 'minima', che conservano sullo sfondo il riferimento alla vita buona, dunque alla piena autorealizzazione, ma la lasciano indeterminata, mentre dislocano la tensione normativa su un livello argomentativo 'inferiore', esplorato nei termini di una antropologia volta a integrare plessi di sapere empirico: la teoria si concentra qui sulle premesse dell'ulteriore dispiegamento della vita etica – le «condizioni qualitative della vita buona» (Honneth), oppure le «capacità umane fondamentali» (Nussbaum). Nell'intento di evitare un esito «perfezionista», che assorbirebbe lo spazio delle scelte individuali, esse per un verso paiono assecondare l'istanza "negativa" della filosofia adorniana – quella, precedentemente richiamata, per cui, entro la realtà "cattiva", la vita buona rimane indisponibile, alla pratica e alla conoscenza –, al tempo stesso ampliando il campo di applicazione della considerazione morale oltre i limiti propri del liberalismo classico. Si sarebbe anche tentati di riconoscere, in tali teorie, una versione "secolarizzata" o "naturalizzata" di una concezione della vita buona – o delle sue premesse –, che in Adorno conserverebbe invece tratti (o 'residui?') teologico-messianici. Ai 'due tempi' dell'etica, che separano, nel pensiero adorniano, la problematizzazione morale della "cattiva" realtà dai contorni che il tema assumerebbe entro nessi di vita, individuali e collettivi, radicalmente riconfigurati, subentra nelle prospettive contemporanee la distinzione tra *livelli* dell'eticità, quello 'minimo' – di pertinenza della considerazione morale – e quello 'massimo' – affidato alle preferenze individuali. Non è solo però che il quadro nell'accezione più ampia liberaldemocratico e "pluralistico" rimane incompatibile con la prospettiva adorniana – in particolare, l'idea honnethiana di un nucleo morale del mercato, tale da offrire le basi normative di una ripensata idea di socialismo, a sua volta accentuata in senso morale, rimane distante dalla lettura adorniana

201 Per i passaggi adorniani che vanno invece in questa direzione, debitamente accentuati, cfr. *ivi*, pp. 149 ss. Andrebbe poi inteso quanto ciò valga per il "ritorno all'umanesimo" tuttora in corso e in che termini una riflessione che si richiama alla prima Teoria critica possa collocarvi: cfr. R. Carbone, *Società borghese, umanesimo e teoria critica nella prospettiva di Max Horkheimer*, in "Archivio di storia della cultura", 33/2020, pp. 245-273, e già Ch. Türcke, *Humanismus und kritische Theorie. Nach ihrer jüngsten Verabschiedung*, in "Merkur", 54/2000, 619, pp. 1126-1132.

202 Per una discussione di alcune figure di tale "disagio" nel pensiero e nei saperi dalla modernità matura, cfr. L. Scafoglio, *Il disagio dell'astrazione. Una lettura a partire da Adorno*, La Città del Sole, Napoli 2021, parte seconda.

dell'astrazione reale²⁰³. Le stesse implicazioni ontologiche e epistemologiche delle riflessioni di Adorno devono rendere del tutto problematica la cornice antropologica cui si richiamano Honneth e Nussbaum.

Resta da chiedersi se il tracciato teorico di Adorno non suggerisca un riferimento al “contesto” in una terza accezione – rispetto a quelle di tipo comunitarista e di critica dell'ideologia –, cui alludono le formule di «connessione», «nesso» o appunto «contesto», «della natura» (*Naturzusammenhang*), o «di colpa» (*Schuldzusammenhang*). Queste si riferiscono al complesso della “vita cattiva”: nessi di vita in balia di rapporti di assoggettamento, presi entro una dinamica “mitica” di coercizione, accecamento e angoscia, che imita l'inesorabilità del mero trapassare naturale. Vi corrisponde la partizione con la quale il complesso di funzioni della ratio si ipostatizza in piena purezza, espellendo da sé la propria materialità, ciò che residua, e fissandolo come proprio “oggetto”, mera “natura”, consegnata, appunto, al “destino”. Di contro, alla consapevolezza cui riesce di spezzare “il bando mitico”, cogliendosi come parte dell'oggetto e solidale con le sue vicissitudini, una simile condizione rivela ogni volta la determinatezza propria di un contesto storico-sociale – il nesso di astrazione e violenza al fondo dei moderni rapporti di assoggettamento – e insieme “storico-naturale” – per cui la “perenne natura del dominio” “richeggia” nella caducità della vita. Tenere insieme le due determinazioni del contesto significa ripercorrere in ambo i sensi il nesso dell'assoggettamento e della fragilità del vivente. La sede nella quale questo si lascia ricomporre è il rapporto privilegiato con l'“oppresso”: prima che un singolo essere umano o vivente, un individuo o un gruppo, piuttosto la dimensione propria di spessori e nessi di esperienza e soggettività, relazionali e vulnerabili, al tempo stesso di contenuto storico e incisi dai rapporti di assoggettamento, colti dal punto di vista dei modi molteplici della sofferenza. È ciò cui allude, a livello “metateorico”, il pensiero del “non identico”. Certezze consolidate della tradizione del pensiero morale sono sottoposte qui a peculiare tensione. La rappresentazione di individui che assecondano un “destino” – eminente grandezza mitica, insieme a quella di “colpa” –, in piena eteronomia e in modo pressoché inconsapevole, in uno stato che talvolta rivela caratteri ‘sonnambolici’, o di *trance*, pare incompatibile con la massima «dovere implica potere»²⁰⁴, dunque con la convinzione che la responsabilizzazione morale presupponga, nell'agire individuale, margini di libertà. Al limite, poi, essa sembrerebbe suggerire un appaiamento di vittima e carnefice che non può che risultare problematico. Si dovranno allora intendere lo statuto del complesso categoriale che ruota attorno al “mitico” e la posizione che esso assume nel percorso argomentativo adorniano: se esso respinge come finzione la rappresentazione dell'insieme sociale come scambio tra individui autonomi, liberi e responsabili, mantiene però costantemente aperta la possibilità che il “bando mitico” sia incrinato; anzi, l'insistenza sugli effetti di potere e modellamento prodotti dai rapporti sociali sembra essere preliminare all'avvertimento della possibilità che essi, in ogni momento, in modo ‘disperso’ e diffuso, siano – e possano essere – infranti. Sicché, in un certo modo, finché e ogni qualvolta ciò non accade, un elemento di responsabilità, non privo di un momento mitico, ricade davvero sui soggetti, sotto costrizione, ma mai del tutto ‘innocenti’. In tal modo Adorno isola lo statuto contraddittorio della moralità moderna – prima ancora che della riflessione morale –: mentre dischiudono nuovi spazi di autonomia, le condizioni sociali compromettono

203 Cfr. S. Kouvélakis, *La critique défaite*, cit., pp. 512 s. Vedi anche l'obiezione di R. Finelli, *L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte*, cit., pp. 25 ss.

204 M. Slote, *Morals from Motives*, cit., p. 16.

al tempo stesso la capacità di agire come soggetti morali, sicché gli esseri umani sono al tempo stesso «responsabili e non responsabili»²⁰⁵.

In ogni caso, si dà forse qui, dove ne va dell'oppresso e della sofferenza, la maggiore affinità con le istanze qualificate nel dibattito come "antiteoriche": dal complesso di relazioni di ricettività e sofferenza discusso dalle «teorie della sensibilità», alla dilatazione del «fatto morale»²⁰⁶ – giacché la considerazione morale investe di fatto la totalità delle relazioni della soggettività con se stessa e con le altre –, sino al tema della "voce", nella sua duplice declinazione, quale liberazione della voce *propria* precedentemente repressa, emergenza della consapevolezza storico-naturale, ma soprattutto nel senso del *dare voce*, ricomposizione di un contesto in cui il disagio «muto» possa essere appreso, riconosciuto, accolto. Certo deve porsi a tema la presenza in Adorno di una diversità di figure: in primo luogo l'oppresso, da cui si leva (consapevolmente o meno, per il semplice fatto della sua sofferenza) un obbligo morale; poi il singolo solidale, che reagisce alla sofferenza altrui (o anche alla propria) in termini eventualmente irriflessi – nel quale effettivamente è all'opera un intreccio di esperienze, disposizioni e nuclei di conoscenza, ciò che Adorno raccoglie sotto il tema dell'«impulso morale» –; infine il teorico/critico, cui entrambe le figure risultano riconoscibili, e nel quale gli stessi momenti affettivi e cognitivi – il medesimo "impulso", quindi – ritornano e si compongono secondo un diverso equilibrio, ad un grado di autoriflessività che consente il dispiegamento di una dimensione propriamente teorica. D'altra parte, qui, lungo la direttrice che conduce ad alcuni esiti dell'etica femminista, quali si lasciano cogliere principalmente in Butler, rilevano forse anche i *confini* della riflessione morale adorniana, la difficoltà cui va incontro la teoria, di fronte al dislocamento di prospettiva imposto dall'emergenza di una ulteriore figura: figure dell'oppresso, o, a questo punto, di *oppressi*, che avanzano già esplicitamente, in piena autonomia, rivendicazioni di ordine (anche) morale, che dunque non esibiscono solo la condizione della "vittima", ma quella della soggettività in lotta.

205 R. Jaeggi, *"Il singolo non può nulla contro questo stato di cose"*, tr. it. cit., p. 42.

206 Cfr. I. Murdoch, *Vision and Choice in Morality*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", 30/1956, suppl. vol., pp. 32-58; *Visione e scelta in ambito morale*, in Ead., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, tr. it. a cura di P. Conradi, il Saggiatore, Milano 2006, pp. 103-120, qui p. 118.

II. Tra colpa e riscatto: lo statuto della natura

1. Storia naturale come *thesis* normativa

La metacritica adorniana del «non identico» reca una portata morale: si tratta di comprendere come la messa in discussione di modi del pensiero «idealistico», o «dell'identità», liberi una consapevolezza storico-naturale che è al tempo stesso critica dello stato mitico del mondo e della reificazione. «Idealismo» definisce la «filosofia che in vario modo concepisce la realtà sul modello dello spirito»¹. Non è solo il darsi di un atto di pensiero che si vuole «puro» – lo spirito, appunto. Quale immateriale funzione di verità, esso costituisce una peculiare pratica di *assimilazione*, in forza della quale «ciò che non è spirito» è «riprodotto» – *nachgebildet*, quindi anche «contraffatto» – «in modo da assumere le sembianze dello spirito»². È la riduzione del reale all'ideale quale condizione e garanzia del suo contenuto di senso, instaurazione di una «identità», dalla quale il corso delle cose trae il proprio diritto, risulta giustificato³. Ciò da cui il pensiero si distacca, per opporvisi in nome della propria purezza, diviene «materia», su cui esso ritorna «con atto sovrano», a conferirle forma o a risolverla in sé⁴. In entrambi i casi, è la pretesa di totalità della ratio fattasi «autonoma»: quella di «sviluppare da sé il concetto della realtà e la stessa realtà nella sua interezza», fissando l'adeguatezza dell'essere al pensiero, quale sede della sua «trasparenza»⁵. A tale prezzo la ratio «ritrova sé nel mondo», sicché l'autoillusione si compie per assoggettamento: la «fondazione» (*Begründung*) dell'esistente da parte dello spirito è atto di «subordinazione» (*Unterstellung*) e «sottomissione» (*Unterwerfung*) del primo al secondo⁶: nell'idealismo «ne va del dominio [*Herrschaft*] dello spirito»⁷. Tornando su tali nodi, dovrà intendersi come un simile tratto «idealistico» non inerisca solo alle grandi sintesi del pensiero moderno, ma si lasci rinvenire nelle movenze di quella prassi con la quale quelle risultano indissolubilmente intrecciate.

1 Th. W. Adorno, in Th. W. Adorno u.a., *Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus* [1931-32], in HGS, Bd. 12, pp. 349-397, qui p. 384; *Scienza e crisi. Differenze tra idealismo e materialismo. Discussione intorno ad alcuni temi per un corso di Max Horkheimer*, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *I seminari della scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, tr. it. a cura di F. Riccio, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 39-79, qui p. 67.

2 Ivi, p. 385; tr. it. cit., mod., p. 68.

3 Cfr. ivi, p. 395; tr. it. cit., p. 77.

4 Ivi, p. 387; tr. it. cit., p. 70.

5 Cfr. Th. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie* [1931], in AGS, Bd. 1, pp. 325-344, qui p. 325; *L'attualità della filosofia*, tr. it. di C. Pettazzi, in «Utopia», 3/1973, 7/8, pp. 3-11, qui p. 3. Cfr. anche l'edizione più recente, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, tr. it. a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2020.

6 Relativamente ai tre termini, cfr. Th. W. Adorno u.a., *Wissenschaft und Krise*, cit., rispettivamente pp. 396, 387, 395; tr. it. cit., mod., pp. 77, 70.

7 Ivi, p. 387; tr. it. cit., p. 70.

Ciò cui la ratio autonoma si oppone, su cui ritorna come su una realtà 'cadetta' o cui viene degradando, reca lo stigma della "mera natura": che «persiste in sé opaca e gravosa», «irrigidita», la cui vitalità si rivela cioè solo apparente, governata com'è da un complesso di leggi inesorabili e cieche, in questo senso consegnata ad una «eternità muta»⁸. È la «connessione cieca»⁹ che stringe e penetra gli esseri in quanto soggetti al ritmo del mero trapassare, di cui regge il decorso. Tale è la natura in balia dell'elemento mitico. Vale la pena di notare come "mito" non costituisca solo uno schema esplicativo, che coglie nella processualità naturale i nessi necessitanti propri di un ordine in ultima istanza imperscrutabile – il destino in quanto principio della «connessione che si regge sulla coercizione», quest'ultima a sua volta dilatata a comprendere l'insieme di ciò che è¹⁰. Esso implica un preciso giudizio di valore, meglio, di disvalore, che condanna gli esseri per stessa caducità che li affligge, al tempo stesso condizione colpevole e punizione, sicché la nascita è pagata con la morte e l'esistenza stessa coincide con l'estinzione del 'debito'¹¹. Che ogni essere abbia alla fine 'ciò che si merita': il «contesto naturale» è «contesto di colpa»¹². Tale è il mitico, quale sostrato che rileva attraverso le forme della sua rielaborazione – si tratti dell'epica omerica, della tragedia attica o della stessa riflessione filosofica. Adorno coglie qui, sin da principio, una duplice ambiguità. La prima riguarda il rapporto che lega ratio e mito: da un lato, al mondo mitico il logos oppone la superiorità del proprio principio di autotrasparenza, il contenuto di senso che vi inerisce, la potenza dell'"illuminismo", con questa anche la propria superiore "moralità"; dall'altro, mentre si nega a ogni 'contaminazione' con il materiale e il caduco, esso, il logos, lascia questi ultimi in balia di un ordine 'secondo', che riproduce per molti versi quello mitico, una sorta di mito 'sublimato', che trova così la propria sanzione. È l'esito della «partizione» con la quale ogni volta l'idealismo «in tutta comodità suddivide i propri oggetti in interno e esterno, spirito e natura, libertà e necessità»¹³. Ambiguo, quasi indeciso, rimane inoltre lo statuto di realtà della stessa connessione mitica: se cioè la coercizione che la regge sia, e sino a che punto, davvero così inesorabile come appare nell'interpretazione che ne offre il mito. O forse la questione andrebbe formulata diversamente: poiché tanto il mito quanto il logos costituiscono i principi di articolazione di complessi di pratiche produttrici di effetti di realtà, poiché cioè danno luogo entrambi a letture e "profezie che si auto-avverano", rimane inizialmente in sospeso sino a che punto l'ordine che di volta in volta incarnano possa essere incrinato da alternative della teoria e della prassi.

D'altra parte, la 'complicità' che il pensiero conserva col mito non è priva di contraccolpi sul suo decorso: l'autointronizzazione a puro spirito – lo «*Urpseudos della prima filosofia*»¹⁴ – rimane sedimento instabile al fondo delle costellazioni prevalenti nel pensiero occidentale, sorgente di 'blocchi' della riflessione e 'punti ciechi', a loro volta circoscritti e occultati da una sequenza di idealizzazioni e sublimazioni, e di cui recano traccia le 'linee di giuntura' delle grandi sintesi

8 Th. W. Adorno, *Reaktion und Fortschritt*, in "Anbruch", 12/1930, 6, poi in AGS, Bd. 17, pp. 133-139, qui p. 138.

9 K, p. 168; tr. it., p. 293.

10 Per la nozione di "Zwangs Zusammenhang", cfr. Th. W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie* (1968), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993, p. 144. Vedi poi J. Habermas, *Theorie und Praxis*, cit., p. 9; tr. it. cit., p. 29, e M. Theunissen, *Zwangs Zusammenhang und Kommunikation*, in Id., *Kritische Theorie der Gesellschaft: zwei Studien*, de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 41-57.

11 Sul tema, cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

12 DA, p. 77; tr. it., p. 65. Ma per un precedente riferimento a "colpa e natura" cfr. Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte* [1932], in AGS, Bd. 1, pp. 345-365, qui p. 363; *L'idea della storia naturale*, tr. it. a cura di F. Porcarelli, in "Il cannocchiale", 2/1977, 1/2, pp. 91-109, qui p. 107.

13 K, p. 61; tr. it., p. 110.

14 Th. W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls* [1937], in AGS, Bd. 20/1, pp. 46-118, qui p. 84.

filosofiche. Perciò le concezioni idealistiche esibiscono un che di lacunoso e, malgrado ogni sforzo, di incompiuto, attraversate come sono da una diversità di tendenze e internamente antagonistiche, giacché, a tutela dell'illusione iniziale, il movimento autoriflessivo del pensiero è puntellato dalla proliferazione di momenti di autorità e autoaccecamento. In questo senso, la ratio che sin da principio si ipostatizza di contro al mondo delle apparizioni sensibili – che lo «abbandona», per tornare a dominarlo 'dall'esterno' – a sua volta «irrigidisce»: reca in sé un tratto di staticità che ne affetta l'intero movimento. Adorno vi si riferisce come al mitico «secondo il suo conio concettuale»¹⁵: lo spirito che consegue la propria assolutezza assicurandosi di fronte al mondo e alla storia e facendosene estraneo diviene partecipe dell'«inganno che inerisce al carattere statico proprio degli elementi mitici»¹⁶.

Con ciò è indicata non solo la tensione che attraversa le sintesi idealistiche, ma anche la faglia lungo la quale l'idealismo può, ogni volta, «rovinare». È quanto accade nella modernità matura: quanto più problematica risulta la presa del pensiero su ciò che gli si dà, quanto più i contenuti dell'esperienza, eventualmente portati alla luce anche dai nuovi plessi di sapere empirico-disciplinare, oppongono resistenza, nel loro spessore storico, alla riduzione alle grandezze dello spirito¹⁷, tanto più questo tende alla ricomposizione del proprio primato in forza di soluzioni in misura crescente precarie e artificiose, sbilanciate ora sul versante del "soggetto" ora su quello dell'"oggetto". Un pensiero che inclina all'«espediente», all'«invenzione» e al «trucco»¹⁸, arretra di fronte a elementi esplicitamente mitico-regressivi che rievocano stadi preconettuali della coscienza. Nei termini di Adorno, è già una "dialettica dell'illuminismo", giacché mitica è la «sovranità dello spirito creato, che si intronizza a creatore e tanto più profondamente precipita nella natura, quanto più si illude di sciogliersene elevandosi al di sopra di essa»¹⁹. La «coazione all'identità»²⁰, nella quale la «coercizione della natura» è replicata, a sua volta assume in misura crescente fattezze esplicitamente mitiche. È il rovesciamento del rapporto di mito e illuminismo – così come si annuncerebbe nell'opera di Kierkegaard – e con ciò «l'emancipazione della sostanza mitica»: una soggettività disperata, cui il mondo irrigidisce a «natura colpevole»²¹, «creato abbandonato da Dio»²², e il suo stesso procedere a «demonia», si risolve nell'evocazione 'magica' di un senso – quello dell'«assolutamente Altro» – altrimenti inaccessibile. Altrove – Adorno pensa alla riforma husserliana del trascendentalismo, cui non riuscirebbe, alla fine, di isolare l'*eidōs ego* dal soggetto psicologico – il pensiero rimane in balia del movimento del «concetto aporetico»: il rivolgimento autoriflessivo, intento com'è a 'dare prova' della propria originaria "purezza", dopo averne ogni volta esibito la determinazione precedente come «un falso», ne propone la correzione, in verità riproducendone, nella successiva, l'inganno, finché

15 K, p. 83; tr. it., mod., p. 149.

16 Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 364; tr. it. cit., p. 107.

17 Cfr. Id., *Die Aktualität der Philosophie*, cit., pp. 335 s.; tr. it. cit., p. 8.

18 Cfr. Id., *Zur Philosophie Husserls*, cit., p. 83. Il «trucco» per definizione è quello del barone di Münchhausen, «che si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino»: Id., *Husserl and the Problem of Idealism*, in "The Journal of Philosophy", 37/1940, 1, poi in AGS, Bd. 20/1, pp. 119-134, qui p. 126. Per la matrice kierkegaardiana dell'immagine, cfr. S. Kierkegaard, *Frygt og Baven* (1843), in *Søren Kierkegaards Skrifter*, voll. 1-28, Gad, Copenhagen 1997-2011, vol. 4; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, tr. it. di F. Fortini, K. Montanari Guldbrandsen, Mondadori, Milano 2008 p. 329.

19 K, pp. 83 s.; tr. it., p. 150.

20 Ivi, p. 61; tr. it., mod., p. 111.

21 Ivi, p. 114; tr. it., p. 202.

22 Ivi, p. 66; tr. it., p. 119.

non viene quasi allo scoperto che «la cella più profonda dell'idealismo è vuota»²³. Infine, con l'ontologia heideggeriana, l'autoimmunizzazione del pensiero accresce a parossistica «allergia all'ente», a tutela di una «purezza dell'essere» nella quale quella dello spirito ritorna rivestita di un che di arcaico: giacché tale è l'angoscia – quasi un tabù del contatto – che la minima traccia dell'empirico possa recare rovina al dominio dello spirito stesso²⁴.

Naturgeschichte designa la storia in tutto quanto ha, fin dall'inizio, di «inopportuno, doloroso, mancato», secondo la formula che Benjamin strappa al barocco²⁵. È la dimensione storica livellata a «mera natura»²⁶, natura in balia della costrizione mitica: revoca della significatività dell'umano, di ogni dimensione di senso; rilevazione, in suo luogo, di un mero trapassare che replica il processo naturale – la costrizione della cieca processualità naturale e quella insediata da nessi sociali anonimi vengono qui a indifferenza. Sono i termini nei quali il mondo (dell'umano) appare tra le rovine delle trasfigurazioni proprie del moderno idealismo in crisi. Quando Adorno prova a renderne conto, la nozione qualifica però in primo luogo lo statuto della soggettività che emerge nella lesione del soggetto identico – così come, nel punto di innesco della «rovina» dell'idealismo, il testo kierkegaardiano ne reca traccia. È la soggettività cui il mondo si è irrigidito, e che se ne scopre parte, esito, in tal senso, della «passione dello spirito» sovrano quale «reintegrazione del corpo nel ritmo della spiritualità assoluta»²⁷, quasi a produrne l'inceppamento: peculiare esperienza propria di un modo di pensiero cui viene meno il senso (illusorio) della propria purezza; gli si impone dunque l'avvertimento della sua stessa caducità, sicché esso si scopre stretto nel medesimo «contesto naturale», insieme con gli altri viventi e con questi solidale.

Ora, alla soggettività fattasi – scopertasi – natura, in cui è già in tal senso un principio di «riconciliazione» con l'oggetto, riesce di spezzare il nesso di caducità, colpa e espiatione, di sciogliere dunque la processualità naturale dal vincolo mitico: le diviene accessibile «il passo enigmatico che conduce fuori dalla mera natura, mentre si trattiene all'interno della sua vita»²⁸. La natura in balia del mito si lascia cogliere al tempo stesso in quanto «dinamica»: tale da infrangere la costrizione mitica. Natura come «più che mito»: non solo infatti una simile soggettività si tende al di là del mito, in quanto ne revoca, dichiarandolo falso, l'orizzonte di senso quale orizzonte di colpa; 'contro il mito' le appaiono ugualmente protese quelle figure, tutte interne all'ambito della stessa processualità naturale, nelle quali si lascia raccogliere, ancora inarticolata, più o meno implicita o appena accennata, una domanda di felicità che non richiede ulteriore giustificazione, una 'eccedenza' del soffrire o del desiderare – cui alludono alcuni luoghi del *Kierkegaard*, sui quali si tornerà a breve. È che, insediata com'è nei nessi della natura, come ordine che fissa il vivente alla sua caducità, la costrizione mitica diviene quasi da questa indistinguibile. Perciò essa è dichiarata, una prima volta, in una certa misura, illusoria e falsa; una seconda volta, in quanto produce sofferenza, compiutamente ingiusta: in tal modo, di contro al mito che tiene in scacco la natura, riesce alla soggettività storico-naturale di far valere una prospettiva di liberazione. Non ad altro allude l'«interpretazione» di cui si dice nella conferenza *L'idea di*

23 Th. W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, cit., p. 82.

24 Id., *Ontologie und Dialektik* (1960-1961), hrsg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002, pp. 104-106.

25 «*Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes*»: W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rohwolt, Berlin 1928, poi in BGS, Bd. 1/1, pp. 203-430, qui p. 343; *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1980, p. 170, mod.

26 K., p. 86; tr. it., mod., p. 153: *blosse Natur*, o «natura nuda».

27 Ivi, p. 144; tr. it., p. 253.

28 Ivi, p. 172; tr. it., p. 300.

storia naturale, quando si avverte che «il problema della storia naturale» si pone primieramente come «la questione di come sia possibile portare questo mondo estraniato, cosale, morto, alla conoscenza, interpretarlo»²⁹. Al suo fondo è il duplice nesso, col quale la domanda di felicità che si leva dalla vita sofferente si proietta nell'immagine di una liberazione futura e questa ritorna, a mo' di anticipazione, quale chiave di decifrazione del «significato» della natura. In tale direzione si avvia a sciogliersi il nodo rappresentato dallo statuto dell'emancipazione (dal mito): se essa 'penda' prevalentemente dal versante della soggettività, quale sua istanza, o da quello dell'"oggetto", quale sua condizione possibile o futura; se essa pertanto sia avanzata, 'posta', oppure 'colta'. Equivale, da ultimo, a chiarire se nella lesione del mito si debba riconoscere una formulazione di ordine prescrittivo oppure descrittivo: se la liberazione dischiuda lo stato "vero" della natura – in qualche modo già in atto, 'latente' e da portare alla luce –, oppure la sua inserzione sia 'solo' desiderata o moralmente doverosa.

Vale in ogni caso la traccia della liberazione dal vincolo mitico-idealistico: alla consapevolezza storico-naturale, insieme con quello dello spirito assoluto, viene meno anche il 'verdetto' del principio mitico, che grava sul ritmo di nascita e morte, sanzionandolo. Se la natura non è sciolta dalla caducità, è liberata però dalla sua 'valutazione' mitica, sicché la «costrizione» (*Zwang*) – si tratti del ritmo cieco del bisogno e della sopravvivenza o dell'incidenza inesorabile di un reticolato di nessi sociali impersonali – assume i contorni della mera condizione di fatto, gratuita, insensata, contro la quale è dunque lecito, meglio, doveroso, operare; di contro al «sacrificio», che è categoria del mito, la costrizione subita e vissuta rileva quale sofferenza priva di colpa. Dovrà cogliersi già in tali nessi di affettività e consapevolezza, nei quali il vivente 'urta contro' le pareti del mero trapassare, nel bisogno inappagato, una certa lesione della costrizione stessa, in quanto il vivente stesso non vi appare livellato, ma riesce, sia pure nel modo della sofferenza – e del 'lamento' che essa suscita –, a sollevarsene? Con ciò anche le figure storiche, nelle quali la coercizione è riprodotta, in tal modo praticata, 'agita', nella dimensione dell'umano, devono rilevarsi 'mitiche', portatrici della medesima gratuità e insensatezza, e ugualmente 'sofferenti'.

D'altro canto, il discorso adornano verte pur sempre sul modo di pensiero, meglio, sulla consapevolezza dischiusa dalla lesione del soggetto sovrano: di fronte alla condizione naturale, e alla sofferenza che la pervade, una soggettività solidale col vivente, viva essa stessa, va incontro ad una peculiare esperienza, di «lutto» (*Trauer*) e «speranza» (*Hoffnung*). Di una tale «malinconia» è detto che «non piange la gioia passata», tanto è forte l'avvertimento della sua «irraggiungibilità»³⁰. È certo la gioia, o il godimento, che non può essere richiamata in vita, giacché il suo trapassare è irreversibile; la nozione accenna però anche ad altro, in un certo senso, quella, la gioia, è irraggiungibile 'da sempre', lo è sempre stata, in quanto «sbarrata» (*verstellt*): non solo il suo accadere momentaneo recava un che di provvisorio, traccia della propria caducità; vi riecheggiava al tempo stesso l'infelicità circostante, la condizione cattiva dell'insieme, sicché solo nel suo trapassare essa è sottratta a quanto vi incideva rovina e «deformazione», recuperata ad un contenuto di pienezza, nel modo però di una impossibile «promessa». Prende forma così l'«idea di una beatitudine eterna, che non conosce sacrificio», quale correlato del «desiderio vero» che si leva dalla soggettività malinconica³¹. In questa, «natura e riconciliazione entrano in comunicazione» e rilevano immagini che sono «riflesso di speranza»³². Una simile consapevo-

29 Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 356; tr. it. cit., p. 100.

30 K, p. 179; tr. it., p. 310.

31 *Ibid.*; tr. it., p. 311.

32 Ivi, p. 180; tr. it., p. 312.

lezza storico-naturale diviene figura prototipica, riflessa in teoria, di un modo della soggettività moralmente qualificato, meglio, qualificante. Al centro del complesso (cripto)normativo che viene delineandosi sono sin d'ora la sofferenza del vivente, il suo lamento muto e la sensibilità propria della soggettività che ne fa esperienza in quanto condivide l'appartenenza al medesimo «contesto della natura»: il desiderio di una condizione di felicità, meglio connotata nel senso della «beatitudine»³³, che trova la propria radice non nel movimento infinito del pensiero puro, ma in un pensiero della finitezza, propria e altrui. Decisivo è che questo «si soffermi di fronte a ciò che meramente è»³⁴ – che è nel modo della determinatezza corporea, spazio-temporale –, invece di (rin)negarlo per la sua contingenza, a causa del suo carattere effimero. Al tempo stesso, la «speranza» si carica di una pretesa di verità, la pretesa di portare a raffigurazione uno stato dell'ente, altrimenti inaccessibile, ma connesso col suo modo di essere 'in atto': ciò che l'ente 'vorrebbe' e forse 'potrebbe' essere – che è anche ciò che 'è giusto' che sia. Ad un simile desiderio, il rimando a una condizione felice dell'ente, in qualche modo 'attualizzata', si dà quale «traccia della [sua] verità»; ancora: lo «schema di speranza» è «schema di verità»³⁵.

Per un verso, da un'esperienza di contenuto teologico – sulla quale si avrà modo di tornare ampiamente – la figura adorniana trae il nesso di salvezza, linguaggio e verità, in forza del quale al desiderio riesce di «tenere fermo nel nome, in modo utopico e concreto, quanto è negato da oggetti estraniati»³⁶, finché esso «salva corpo e nome» insieme³⁷. Per l'altro, un simile desiderio è inteso quale «impulso della natura» (*Naturtrieb*)³⁸. Qui la natura sciolta(sì) dalla condanna mitica e una soggettività consapevole della propria caducità e desiderante si sovrappongono, trapassando l'una nell'altra: quale figura eminente dello storico-naturale, l'impulso esprime tanto la matrice naturale di una consapevolezza fattasi «non identica», quanto il movimento col quale la natura «sopravanza se stessa»³⁹, pervenendo alla coscienza di sé. Tale è la potenza della natura «che brama», resiste alla condanna mitica e respinge il sacrificio, mentre si fa «coscienza che viene alla parola»⁴⁰. Nel modo del pensiero, meglio, nella capacità di raffigurazione e configurazione in cui l'impulso si raccoglie – cui è inizialmente riservato il nome benjaminiano di «fantasia» – il ripiegamento dello spirito in una soggettività che «tiene fede alla natura sino alla fine»⁴¹ e l'autoelevazione di ciò che è naturale convergono. Vi rileva – secondo la formulazione ripresa nella più tarda lezione *Probleme der Moralphilosophie* – che «quanto trascende [*transzendiert*] la natura non è altro che natura stessa, divenuta consapevole di sé»⁴². Ora, tale naturale auto-trascendersi coincide precisamente con la raffigurazione cui è pervenuta la consapevolezza malinconica e desiderante: con la capacità della natura di venire a quella «contemplazione di sé» nella quale essa «si presenta [*darbietet*] come salvata [*als gerettet*]»⁴³ – dove la condizione cattiva,

33 *Wunsch nach Seligkeit*: *ibid.*; tr. it., p. 311.

34 *Ivi*, p. 181; tr. it., p. 314.

35 Rispettivamente: *ivi*, pp. 177 ss.; tr. it., pp. 307 s.

36 *Ivi*, p. 177; tr. it., p. 306.

37 *Ivi*, p. 180; tr. it., p. 311.

38 *Ivi*, p. 176; tr. it., p. 305.

39 *Ivi*, p. 196; tr. it., mod., p. 339.

40 *Ivi*, pp. 173 s.; tr. it., p. 302.

41 *Ivi*, p. 173; tr. it., mod., p. 301.

42 PM, p. 155; tr. it., mod., p. 109.

43 K, p. 196; tr. it., p. 305.

di miseria e sofferenza, di inadeguatezza, è sottoposta ad un «intervento», subisce un «dislocamento» (*Versetzung*)⁴⁴, in cui è il «riverbero [*Widerschein*] della speranza»⁴⁵.

A prima vista, la raffigurazione della condizione «redenta» sembrerebbe offrire un criterio normativo, da cui sia possibile trarre un giudizio sulla vita «irrigidita». Adorno delinea però un movimento maggiormente complesso, quasi di segno opposto, nel quale è l'avvertimento di una sofferenza (altrui e propria) che non conosce lenimento, «disperata», ad imporre un duplice «arresto», al circuito della spiritualità assoluta e a quello del suo antecedente mitico, per dischiudere, quale «contraccolpo» dello stato cattivo, una immagine di compiuta «riconciliazione». Nei termini adorniani: «da trascendenza del desiderio viene a compimento in forza dell'immanenza del suo contenuto»⁴⁶. E ancora: «Se la sofferenza è il segno di un incatenamento [*Verstrickung*] alla natura, allora la vita di natura trascende se stessa»⁴⁷. È dunque abbozzato un duplice movimento: dapprima la soggettività storico-naturale ricava dalla sofferenza avvertita e vissuta, come per «protesta» contro di essa, una raffigurazione – di sé e della soggettività altra «riconciliata» –, la quale avanza però una peculiare pretesa di «verità», rivendica una sua «oggettività» e come tale ritorna sul desiderio soggettivo, da cui si è levata, investendolo di una carica normativa.

Vale qui la distinzione di «simbolo» e «allegoria» che Benjamin ha fissato nel lavoro sul «dramma barocco tedesco»: nel passaggio dal desiderio alla «fantasia», lo stato «cattivo» è sottoposto non tanto ad una trasfigurazione, che lo riconduca ad un ordine, cui quello sarebbe conforme, quale realizzazione certo parziale, manchevole, e dal quale risulterebbe in qualche modo giustificato; esso va incontro piuttosto ad una intensificazione della propria determinatezza, che tiene fermo alla condizione di «inadeguatezza» della condizione esistente – quella che produce sofferenza – sino a ricavarne, per opposizione, i tratti dello stato «redento». Tale è lo «schema di speranza»: un complesso concettuale di cui sarà da interrogare certo lo statuto di verità, meglio, lo specifico orizzonte di validità. In ogni caso, mentre lo qualifica in senso «teologico», Adorno ne accentua ugualmente la genesi empirica «naturale», connessa dunque con modi della sofferenza e del suo avvertimento, del desiderio e della solidarietà. Sarà inoltre da chiedersi in cosa consista propriamente la figura dell'immaginazione naturale così abbozzata. In prima istanza, essa qualifica la soggettività (post)filosofica, emersa dalla lesione dello spirito assoluto, in ogni caso una esperienza di pensiero, divenuta possibile entro specifiche condizioni, nella quale la teoria critica adorniana identifica un proprio spessore di fondo. D'altro canto, proprio ad una simile soggettività deve imporsi l'affinità con modi della vita nei quali il peculiare *Naturtrieb* immaginante è già accennato: si tratti di certe istanze del desiderio infantile, di cui rimane prototipico quello del piccolo Ludwig, che invoca «l'altra» bambinaia, nella quale quella «in carne e ossa», «tenuta ferma» nel medesimo nome, conserva tutta la sua concretezza eppure trapassa in immagine⁴⁸; oppure del desiderio dei «poveri e sofferenti», col quale una esistenza schiacciata sulla *penuria* della vita fissa in «immagini concrete» un «appagamento che non conosce sacrificio né rinuncia»⁴⁹. Perché tali figure possano andare incontro ad una determinazione di contenuto, la storia naturale, ora tesa tra «disperazione» e «speranza», deve recuperare, all'interno della «natura» divenuta accessibile in quanto sciolta dalla condanna mitica, la differenza dei livelli di complessità, tornare dunque sulla dimensione

44 Ivi, p. 196; tr. it., mod., p. 305.

45 Ivi, p. 180; tr. it., p. 312.

46 Ivi, p. 199; tr. it., mod., p. 344.

47 Ivi, p. 149; tr. it., p. 261.

48 Ivi, pp. 176 s.; tr. it., pp. 305 s.

49 Ivi, p. 200; tr. it., mod., p. 345.

dell'umano e sui modi in cui costrizione e emancipazione si danno nel suo ambito: la storia naturale deve investire la storia sociale. Modalità eminente nella quale la costrizione mitica si impone al livello di complicazione proprio dell'umano è infatti sin da principio la reificazione – è la società moderna in balia della merce e dei suoi processi anonimi. Dovrà chiarirsi in che senso la modernità più recente «citi il mito in quanto remoto»⁵⁰.

In ogni caso, la “natura” è restituita a una duplicità di senso, a seconda che si dia come correlato della spiritualità assoluta o della soggettività storico-naturale: nel primo caso è la “mera natura” che risulta dalla partizione dell'idealismo, natura assoggettata; nel secondo, coincide col “contesto” all'interno del quale si svolge l'intera vicenda dell'assoggettamento e della sua lesione, quale natura “mitica” e ugualmente “dinamica”, “storica”. Spirito che si ipostatizza di fronte al proprio “materiale”, abbandonandolo alla costrizione mitica e inclinando esso stesso al mito; soggettività che, muovendo dall'incrinatura di quello, si scopre incarnata e solidale col vivente: tale la «storia dell'origine» (*Urgeschichte*) della natura, quale chiama in causa istanze normative e momenti valutativi opposti, risulta pertanto caricata in senso morale. Vi sono all'opera valutazioni e controvalutazioni. Come anche si potrebbe formulare, la moralità storico-naturale smaschera come falsa l'eticità mitica e la sua trasfigurazione illuministica: in particolare, ne mette in evidenza il paradosso, per cui questa sanziona una condizione che pretende sia al tempo stesso “cattiva” e “giusta”, infelice e meritevole di esserlo.

2. Il mondo «abbandonato da Dio» in Lukács e Kracauer

La figura esemplare e in un certo senso inaugurale della costellazione “reificazione e messianismo”, che le riflessioni adorniane declinano in termini originali, dovrà rinvenirsi in *Teoria del romanzo* di Lukács. Ne è al centro – come ha chiarito retrospettivamente lo stesso filosofo ungherese – la «speranza che dalla rovina [*Zerfall*] del capitalismo, la rovina con ciò delle categorie economico-sociali, senza vita [*leblosen*] e ostili alla vita [*lebensfeindlichen*], possa sorgere una esistenza naturale [*naturhaftes Leben*], degna dell'uomo». Ci si attende, in breve, un «nuovo mondo»⁵¹, l'avvento del «regno dei cieli sulla terra». Riconducibili ad un simile orientamento alla «rivoluzione radicale», solo in parte identificabile con la ricezione di una teoria e una prassi marxiane, sarebbero – tale l'indicazione di Lukács – l'itinerario di Benjamin e l'esordio filosofico di Adorno.

Il livellamento della vita data a mera «empiria» e l'inserzione assolutamente discontinua dell'etico quale «vita vera» costituiscono già la posta in gioco del primo tragismo lukácsiano. Il tempo della tragedia (moderna) è infatti quello del compiuto disincantamento del mondo: solo una volta che questo sia rimasto «senza Dio», può istituirsi quella ‘verticalità’, per cui l'assoluto irrompe dall'alto quale istanza di giudizio delle vicende umane e principio della loro riconfigurazione estetica. Perciò la tragedia è «il giudice più alto dell'esistenza», la sua composizione un «fatto etico», e ogni dramma contiene «un giudizio di valore»⁵². Di lì a poco, la stessa soluzione

50 Ivi, p. 80; tr. it., mod., pp. 143-144.

51 G. Lukács, *Vorwort* (1962), in Id., *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Neuwied, Berlin 1971 (prima in “*Zeitschrift der Ästhetik und der allgemeinen Kunstwissenschaft*”, 1916, 2, poi Berlin 1920) pp. 5-17, qui p. 14; *Prefazione*, in Id., *Teoria del romanzo*, tr. it. a cura di G. Raci, SE, Milano 1999, pp. 11-20, qui p. 18.

52 Id., *Metaphysik der Tragödie: Paul Ernst*, in Id., *Die Seele und die Formen. Essays*, Egon Fleischel, Berlin 1911 (ed. orig. Budapest 1910), pp. 325-373, qui p. 370; *Metafisica della tragedia. Paul Ernst*, in Id., *L'anima e le forme*, tr. it. di S. Bologna, Sugar, Milano 1972, pp. 303-348, qui p. 344.

tragica dovrà rivelare un residuo di immanenza, essere pertanto ulteriormente ‘disincantata’, la *Werkethik* incentrata sulla commistione, nel «gesto», di opera d’arte e vita evolvere in una connessione maggiormente complessa: sul versante storico-sociale, il mondo empirico viene precisandosi nel senso della moderna società capitalistica in balia dell’astrazione, il cui tratto fondamentale è la «cosalizzazione» (*Versachlichung*) della vita⁵³; sul versante «metafisico»⁵⁴, l’esplicitazione del motivo etico-pratico va di pari passo con l’accentuazione del tema teologico: «Tutto poggia sul trascendente, su quanto si trova al di là di questo mondo [...] qui si avvertono con la massima chiarezza le lacerazioni del mondo dato»⁵⁵.

Già nei lavori raccolti in *L’anima e le forme*, Lukács fa valere la riserva kierkegaardiana nei confronti di una dimensione etica che si vuole autonoma e al tempo stesso compiutamente mondana: l’assolutezza della relazione con Dio si impone sulla variabilità e instabilità dei valori, cui il «dovere» in quanto «fondamento della vita etica», rimanda – tali sono «eterni ondeggiamenti, a paragone dei sentimenti assoluti della religiosità»⁵⁶. La riserva si approfondisce e rimodula nel saggio *Sulla povertà di spirito*. All’etica in quanto «formale», quindi «generale, obbligatoria e estranea all’uomo», Lukács contesta l’immanenza non tanto alla «vita ordinaria», quanto ad un complesso, all’interno del quale della vita ordinaria essa diviene in un certo senso il complemento: l’allontanamento dalla immediatezza empirica in nome della «severità del dovere» costituisce l’unica modalità nella quale a quanti vivono «senza la vita» riesce di conferire alla loro esistenza una forma stabile e sicura⁵⁷. Al «dovere» variamente integrato nel quotidiano si oppone l’inserzione della «bontà» quale «miracolo, grazia e riscatto», «un calar del cielo sulla terra»⁵⁸. Mentre respinge ogni istanza normativa universale e «relativizza l’etica del dovere di tipo kantiano»⁵⁹, Lukács abbozza una «etica della virtù»⁶⁰, raccolta in una volontà di salvezza – innanzitutto di quella altrui –: staccata da ogni pretesa di incidenza reale, di effettività, col baricentro spostato tutto sul versante del soggetto; essenzialmente «negativa», in quanto muove dalla sospensione dei nessi psicologico-causali – non ad altro allude la formula della «povertà di spirito». Con ciò, il testo del 1910 già apre al “progetto Dostoevskij”.

Certo la prospettiva di Lukács restituisce in termini peculiari l’opposizione di filosofia della vita e filosofia dei valori, attorno alla quale si articola parte rilevante del dibattito accademico-filosofico coevo⁶¹. Di un simile quadro, essa interroga la normatività nell’accezione più ampia, quella evocata da Rickert e da Lask quando ne va della costituzione dell’oggetto storico, e insieme il contenuto normativo ‘ristretto’ alla vita etica. Il valore è chiamato in causa in quanto

53 Id., *A modern drama fejlődésének története*, Kísfaludy, Budapest 1911; *Per una sociologia del dramma moderno*, tr. it. parz. in Id., *Scritti di sociologia della letteratura*, tr. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1976, pp. 187-214, qui p. 208.

54 L. Boella, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, De Donato, Bari 1977, p. 23.

55 G. Lukács, *Zur Ästhetik der Romance. Versuch einer metaphysischen Grundlegung der Form des untragischen Dramas* [1911], in Id., *Jűjűkűri művek*, Magvetű Kiadó, Budapest 1977, pp. 784-806; *L’estetica del romance*, in Id., *Scritti sul Romance*, tr. it. di M. Cometa, Aesthetica, Palermo 1982, pp. 77-104, qui p. 94.

56 Id., *Das Zerschellen der Form am Leben: Søren Kierkegaard und Regina Olsen* (1909), in Id., *Die Seele und die Formen*, cit., pp. 61-90, qui p. 78; *Quando la forma si frange sugli scogli dell’esistenza. Søren Kierkegaard e Regina Olsen*, in Id., *L’anima e le forme*, tr. it. cit., pp. 67-94, qui p. 82.

57 Id., *A lelki szegűnsűgrűl*, in “Szellem”, 1911, pp. 202-214; *Sulla povertà di spirito. Una lettera e un dialogo*, in Id., *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, tr. it. a cura di P. Pullega, Cappelli, Bologna 1981, pp. 100-115, qui pp. 103 s.

58 Ivi, p. 104.

59 K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie. Georg Lukács’ neukantianisches Frühwerk*, de Gruyter, Berlin-Boston 2014, p. 34. Sull’evoluzione della problematica etica rispetto alla soluzione tragica, cfr. ivi, pp. 31 ss.

60 G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, tr. it. cit., p. 113.

61 Sul perdurante vincolo di Lukács al quadro teorico proprio della filosofia neokantiana dei valori, cfr. K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie*, cit., pp. 107 s., 123.

principio di significatività della storia – indagata in particolare attraverso il medium estetico – e in quanto criterio del retto agire. Ora, non solo in Lukács la relazione delle due dimensioni risulta estremamente accentuata, al punto che la stessa significatività delle connessioni storiche si misura in ultima istanza sulla domanda di assolutezza che si leva dalla soggettività. È che alla rete di distinzioni e nessi metodologici che il neokantismo stende tra empiria e valore si sovrappone la tensione rigidamente dualistica⁶² tra la vita «che non vive» e la «vita vera». Perciò i valori rivelano uno statuto incerto e ‘impallidiscono’ a strutture di stabilizzazione della vita ordinaria, a meno che non siano in grado di rimandare in qualche modo al “trascendente”. Decisiva è la polarità kierkegaardiana di «disperazione e salto», divisi da un «confine invisibile»⁶³: a partire dal saggio del 1909, il pensiero del giovane Lukács si svolge attorno ad una ricezione di Kierkegaard che ne precede di poco la “rinascita” all’insegna dell’esistenzialismo e della teologia dialettica; essa si avvia ad un differente decorso, lungo il quale si inserisce la rielaborazione originale di Kracauer e di Adorno, con cui l’intero complesso problematico trapassa nelle movenze di fondo della Teoria critica.

Su questo sfondo può leggersi l’elaborazione della problematica in *Teoria del romanzo*. Il «mondo abbandonato da Dio» vi assume i contorni del «mondo della convenzione»: un complesso onnipotente e onnipresente, qualificato – secondo una formulazione ampiamente ripresa in ambito francofortese –, come ciò «che semplicemente è»⁶⁴, retto da leggi inesorabili, eppure prive del radicamento in un superiore principio normativo o prescrittivo, un mondo, quindi, privo di senso e a questo indifferente, che all’agire del soggetto etico non può offrire né una direzione né una materia – non è difficile cogliervi sin d’ora i tratti del “destino” mitico. Lo svuotamento del senso investe il contenuto normativo delle moderne forme di vita, sancendone l’estinzione. Da un canto, la *vita etica* appare già livellata entro i nessi cosali; dall’altro, in opposizione a questi – alla realtà priva di valore –, i tentativi di ricomposizione di un *soggetto morale*, di cui i modelli narrativi ottocenteschi offrono testimonianza, si rivelano fallimentari e si risolvono nel suo assorbimento entro il campo di incidenza dei processi anonimi. Entro l’ambito restituito dal romanzo, l’appello a una istanza normativa superiore deve rivelarsi ‘ristretto’, astratto, inadeguato rispetto al livello di disincantamento raggiunto: sia che l’“altro ordine” risulti dall’evocazione di un orizzonte di valori trascorso, o dalla arbitraria assolutizzazione di determinazioni di contenuto appartenenti alla cattiva realtà sulla quale esso pure pretende di levarsi. Ne sono figure, rispettivamente, Don Quijote e Michael Kohlhaas – quest’ultimo, il personaggio di Kleist, che il desiderio sempre più ostinato di ottenere giustizia per il sopruso subito rende protagonista di un crescendo di violenze e delitti, consegnandolo da ultimo alla rovina⁶⁵. Oppure, come traendo un bilancio dei precedenti fallimenti, con la rinuncia ad ogni superiore moralità di cui non è dato cogliere l’evidenza, rimane solo «l’infinito operare a vuoto di anime sotto il peso del destino», quale è restituito dal proliferare dei personaggi balzachiani: il soggetto morale scade a soggetto meramente psicologico. Da ultimo, l’intento, da parte di una interiorità «dilatata» e resasi autonoma dalla cattiva realtà – la soggettività romantica – di fare

62 L. Boella, *Il giovane Lukács*, cit., p. 53.

63 Cfr. G. Lukács, *Grand Hotel “Abgrund”* (1933), in “Világosság”, 1977, 8/9, p. 572-579; *Grand Hotel “Abisso”*, tr. it. di V. Franco, in “metaphorcin”, 3/1979-80, 8 (poi in Id., *La responsabilità sociale del filosofo*, tr. it. a cura di V. Franco, Pacini Fazzi, Lucca 1989), pp. 7-20, qui p. 14.

64 Id., *Die Theorie des Romans*, cit., p. 53; *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, tr. it. di F. Saba Sardi, Sugar, Milano 1962, p. 97: «etwas einfach Seiendes» (si preferisce citare regolarmente dalla traduzione di Saba Sardi, piuttosto che da quella di G. Raciti, precedentemente menzionata).

65 Cfr. H. v. Kleist, *Michael Kohlhaas* (1810), in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. II/1, hrsg. v. R. Reuß, P. Staengle, Stroemfeld/Roter Stern, Basel 1990; *Michael Kohlhaas*, tr. it. di H. Dorowin, Marsilio, Venezia 2003.

di sé un'opera d'arte, modellandosi secondo un dover essere di cui si riconosce unica sorgente, rifluisce, come contraccollo, nella raffigurazione tanto «impotente» quanto «disillusa» di un mondo privo di essenza. Fallisce peraltro con ciò il tentativo di offrire una risposta estetica ad un problema etico, al «problema etico dell'utopia»: «stabilire fino a che punto può essere giustificata, in senso etico, la possibilità di pensare un mondo migliore»⁶⁶ – è data nel contempo la traccia delle successive riflessioni di Benjamin e di Adorno.

Colte a partire dagli esiti più maturi, le moderne forme della vita non paiono in grado di stabilizzare una dimensione etica che dia conto dell'esistenza ordinaria senza essere livellata su questa, o che possa prefigurare una esistenza alternativa – tale è la pervasività dei nessi anonimi. Al loro interno rimane imprigionato l'agitarsi disperato – la «demonia» – della soggettività impegnata a fissare la propria eccedenza quale «anima» (*Seele*), nel rapporto privilegiato con l'assoluto. Al di là di questo, che è propriamente il mondo del romanzo, cui si addice notoriamente la formulazione fichtiana della «compiuta peccaminosità»⁶⁷, il «salto» kierkegaardiano si fa ora apertura a una promessa di salvezza collettiva, in un mondo radicalmente riconfigurato. Attorno alla lettura di Dostoevskij si sedimenta negli anni di Heidelberg il «messianismo rivoluzionario»⁶⁸ del giovane Lukács. Ne è momento centrale il riferimento alla «seconda etica» che, in opposizione all'etica kantiana del «dovere», sotto la cui dizione si raccoglie il menzionato statuto problematico dei valori, viene fissandosi attorno alle categorie di «bontà» e «fratellanza». Di contro all'etica cristiana del sacrificio, essa ripropone, trasvalutato, il sacrificio stesso, nel delitto che redime, la trasgressione di cui l'amore per l'umanità si fa carico al fine di realizzare il «mondo nuovo», rivelando in ciò un che di «luciferino»⁶⁹: a tale prezzo risulta chiaro che il Dio di cui si annuncia la venuta non è il vecchio, ma «il nuovo», che si leva nella negazione e sulle rovine del primo.

Se l'esperienza della Grande Guerra, e soprattutto quella dell'Ottobre, insieme con una approfondita ricezione di Marx, avviano la riflessione lukácsiana verso sviluppi diversi, in ogni caso all'insegna dell'attualità della Rivoluzione e del socialismo – da *Tattica e etica* a *Storia e coscienza di classe*, infine ai lavori più maturi, che si collocano entro la cornice del «materialismo dialettico» – per la ricerca francofortese rimane decisiva la costellazione delineata nella sua produzione giovanile. Nel volume *Der Detektiv-Roman*, redatto da Siegfried Kracauer nella prima metà degli anni Venti, la traccia lukácsiana va incontro ad una prima rilevante rielaborazione. Non solo del «mondo della convenzione», quale chiave di lettura della modernità sino ai suoi sviluppi più recenti, è offerta una raffigurazione la cui pregnanza, concettuale e semantica, costituisce il precedente e la referenza più immediati dell'esposizione adorniana dell'umano in balia della natura mitica, dunque di quella che sarà la «vita offesa». È che di questa è fissato sin d'ora il fondo messianico. È per l'appunto il tema teologico-messianico che, in una sorta

66 G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, cit., p. 101; tr. it. cit., p. 166.

67 Ivi, p. 137; tr. it. cit., p. 217. Cfr. J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth u.a., 42 Bde., Bd. I/8, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (I ed. Berlin 1806), Erste Vorlesung, p. 201; *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, tr. it. a cura di A. Carrano, Guerini, Milano 1999, prima lezione, p. 89.

68 M. Cometa, *Il demone della redenzione. Dostoevskij e il giovane Lukács*, in «metaphorein», 3/1980, 8, pp. 63-76, qui p. 64. Cfr. anche Id., *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Aletheia, Firenze 2000, in particolare la parte seconda, cap. 5.

69 «Il «luciferino» è perciò un principio antidivino perché, negando il vecchio Dio, ne annuncia uno nuovo»: M. Cometa, *Il demone della redenzione*, cit., p. 71. Di una «escatologia etica» nel giovane Lukács dice K. Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie*, cit., pp. 184 ss., 195.

di 'interiorizzazione', da attualità o imminenza dell'inserzione del nuovo mondo – nella figura annunciata da Dostoevskij, eventualmente esposta ad una concrezione immediatamente politico-rivoluzionaria –, si ritrae in potenza conoscitiva della teoria e forza di decifrazione della condizione data nella luce «rifratta» di quella «redenta». Già nella recensione del '21, Kracauer rinviene in *Teoria del romanzo* «una metafisica, nella quale si addensa il desiderio insaziabile che il presente prova per la riapparizione di Dio nel mondo», cui dunque il soggiorno in un «mondo abbandonato da Dio» deve darsi come «la condizione di chi è stato messo al bando [*Verbannung*]⁷⁰. È una decisa accentuazione dell'elemento teologico, in nome del quale è contestato il «puro pensiero», quello che ha rinunciato ad ogni riferimento al trascendente. Qui compare anche la riserva nei confronti del «mondo di Dostoevskij», con una vistosa inversione del rapporto di «Occidente» e «Oriente»: in quanto quest'ultimo non restituisce altro che l'anima dilatata a cosmo – tale l'obiezione –, difficilmente potrebbe offrire le linee di una riapparizione del senso in grado di raccogliere in totalità la molteplicità del reale, che è la domanda sottesa al romanzo. Perciò non dalla umanità russa sarebbe da attendersi il «rinnovamento dell'Europa», quanto da uno spirito in grado di raccogliere l'«eredità» dell'«Occidente»⁷¹, la cui acquisizione consiste nell'aver «tracciato e addomesticato una realtà smisurata come nessun'altra cultura prima». Negli anni immediatamente successivi alla stesura della recensione, toni e contenuti della riflessione kracaueriana vanno incontro ad una profonda rimodulazione, di cui proprio il lavoro al testo sul «romanzo del detective» costituisce il terreno di sedimentazione. Nondimeno, il ridimensionamento di Dostoevskij offre sin da ora una delle linee della rielaborazione cui la tematica alla base di *Teoria del romanzo* va incontro in Kracauer. Non a caso, precisamente in quanto si nega alla specifica figura del messianico lì delineata, l'autore di *Der Detektiv-Roman* può soffermarsi nuovamente sul mondo del romanzo, dal quale il libro di Lukács prende invece commiato, mentre apre al *Manoscritto Dostoevskij*: di quello stesso mondo egli può offrire quasi una estenuazione e suggerire una diversa prospettiva di riscatto.

L'intera proposta teorica di *Il romanzo poliziesco* si regge sulla determinazione ontologica, di matrice kierkegaardiana, dell'essere umano in quanto «stadio intermedio», teso tra il «regno del condizionato» – regno del mero trapassare delle determinazioni spazio-temporali – e quello dell'assoluto. Ora sulla «dialettica» dell'interiorità e dunque del «cammino della vita»⁷² si impone la giustapposizione tra la vita condotta entro la «sfera inferiore» – in cui ogni relazione con l'assoluto è smarrita – e la partecipazione alla sfera «superiore» – permeata dalla consapevole reintegrazione del legame⁷³. Per ciò che riguarda la prima, il «mondo della convenzione» si ripresenta connotato quale società nello stadio maturo del processo di civilizzazione, «compiutamente razionalizzata», in balia dei medesimi nessi anonimi, pertanto «una reciprocità caotica e ormai puramente superficiale di cose e figure»⁷⁴. Tale è il «mondo andato in rovina [*zerfallen*]⁷⁵: «mera apparenza» (*Scheinhaftigkeit*) definisce lo statuto della vita «privata della realtà»

70 S. Kracauer, *Georg von Lukács' Romantheorie*, in «Neue Blätter für Kunst und Literatur», 4/1921-1922, 1, poi in KS, Bd. 5/1, pp. 117-123, qui, rispettivamente, pp. 118, 123.

71 Ivi, p. 122.

72 S. Kierkegaard, *Studier paa livets vei. Studier af Forskjellige* (1845), in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., vol. 6; *Studi sul cammino della vita. Studi di autori diversi*, tr. it. di A.M. Segala, A.G. Calabrese, Rizzoli, Milano 1993.

73 Cfr. I. Mülder, *Siegfried Kracauer – Grenzgänge zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*, Metzler, Stuttgart 1985, pp. 40 s.

74 S. Kracauer, *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat* [1922-1925], in KS, Bd. 1, pp. 103-204, qui pp. 105 s.; *Il romanzo poliziesco. Un trattato filosofico*, tr. it. di R. Cristin, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 17 s.

75 Ivi, p. 116; tr. it. cit., p. 29.

nel suo senso più proprio – «derealizzata»⁷⁶. L'effetto di 'livellamento' cui la realtà narrata è andata incontro è quello più evidente: della tensione con la quale l'"anima" oppone la propria interiorità al mondo, attorno alla quale il tessuto narrativo del romanzo lukácsiano si struttura e polarizza, nessuna traccia. In suo luogo, una vicenda 'omogenea', «unidimensionale»⁷⁷, che si consuma tra «individui parventi» (*Schein-Individuen*), esteriorità pura, priva di interiorità, o, meglio, in cui si esprime soltanto «una interiorità (*Innere*) spezzata e dispersa» – simili piuttosto a «spaventapasseri» e che «sono diretta conseguenza delle loro stesse azioni»⁷⁸. La *Seele* è degradata a *Psyche*, campo epistemico di una psicologia associazionistica che risponde perfettamente all'oggetto. Perciò lo scenario tipico è la «hall d'albergo» quale allegoria della compiuta «derealizzazione»: in questa, che a tutti gli effetti costituisce un modello di figurazione ripreso da Adorno in *Minima Moralia*, *silhouette* prive di spessore, appaiate così come prive di relazione reale, eppure tali da mimarla nello scambio fugace di sguardi, godono della distanza, della maschera cui ciascuna ha ridotto le altre. Il loro medium è lo «spettacolo della superficie»⁷⁹, cui ad ognuna si trasfigurano le altre e che il narratore compone passandole tutte in rassegna, davvero «marionette prive di sostanza»⁸⁰.

Da un canto, la *ratio* che si ritiene «autonoma» – autosufficiente, così come compare sotto le sembianze del detective – sanziona una simile «irrealtà» nella sua «immanenza», quale campo conchiuso del proprio intervento. Dall'altro, le movenze dei personaggi conservano un che di cangiante, una essenziale ambiguità, per la quale diviene di fatto impossibile stabilire quando i loro modi di esistere si esauriscano nella «sfera inferiore», oppure, dall'interno di questa stessa sfera, e dunque nei modi che ne sono propri, premano contro i suoi confini, quali intenzioni volte a «ciò che è superiore». In generale, vale che modi di pensiero e di azione «immanenti» si lasciano cogliere come «residui o deformazioni di manifestazioni autentiche»⁸¹: la vita già divenuta «muta»⁸² – incapace di 'dire' la propria condizione difettiva – esibisce allora la deformazione subita, si fa «smorfia»⁸³. Tale è la «rifrazione» (*Brechung*), in forza della quale la vita derealizzata assume il carattere del riflesso, spezzato, della dimensione superiore: «la rappresentazione, in modo inautentico, di un che di autentico»⁸⁴. Rileva qui l'opera del narratore, che così «dona la parola a un mondo che ne è privo»⁸⁵. Perciò la sua è già «azione redentrice», in quanto riattivazione della promessa biblica di «adempimento» – rileva l'affinità con temi coevi elaborati, entro un differente un quadro categoriale, da Benjamin.

L'idea di «salvazione» si tende allora in una duplicità di significato: da un canto, allude al riscatto dell'apparenza messo in atto dall'autore – di lì a poco, in Adorno, si tratterà del teorico storico-naturale (e storico-sociale) –, che rivendica alla vita, di contro alla sua condizione 'cattiva', il pieno contenuto di realtà, respingendone il livellamento a ciò che «meramente è»⁸⁶. D'altro canto, una simile rivendicazione può essere levata solo in forza del riferimento

76 Ivi, rispettivamente, pp. 116, 115; tr. it. cit., p. 28.

77 Ivi, p. 117; tr. it. cit., p. 30.

78 Ivi, rispettivamente, pp. 119, 118, 122; tr. it. cit., pp. 32, 31, 35.

79 Ivi, p. 135; tr. it. cit., p. 49.

80 Ivi, p. 117; tr. it. cit., p. 29.

81 Ivi, p. 119; tr. it. cit., p. 32.

82 Ivi, p. 115; tr. it. cit., p. 28.

83 Ivi, p. 106; tr. it. cit., p. 18.

84 Ivi, pp. 105, 107; tr. it. cit., mod., pp. 17, 19-20.

85 Ivi, p. 115; tr. it. cit., mod., p. 28.

86 Ivi, p. 109; tr. it. cit., p. 21: «dem nur Seiendem».

all'incondizionato: in quanto nel medium estetico – o in quello della teoria – è in un certo modo 'anticipata' la compiuta salvezza, la quale 'filtra' attraverso l'esistente, facendone rilevare lo stato difettivo. Ciò è inteso nel quadro di una dottrina teologica della nominazione, che presenta certe affinità, ma anche sensibili differenze, rispetto a quella benjaminiana. È che l'assegnazione dei nomi da parte degli uomini fissa la particolarità dell'individuo all'essere meramente empirico, consegnandola pertanto ad una condizione accidentale, arbitraria e indeterminata, non intimamente vincolante, per poi lasciarla dileguare in forza dei processi anonimi. Essa sancisce pertanto la cattiva realtà. Di contro, «il mistero della donazione divina dei nomi» lascia che quella stessa particolarità si «rinnovi e determini» nel rapporto con l'assoluto⁸⁷, mentre la libera alla comunanza dello stato creaturale. Sciolto dalla necessità esteriore, «ciò che è più proprio» (*das Eigenste*) è in tal modo «salvato» (*gerettet*), il «differente» (*Unterschiedene*) viene al suo «adempimento» (*Erfüllung*)⁸⁸.

Si intende il complesso dei rimandi a Lukács, a Kierkegaard e allo stesso Kracauer, grazie ai quali la polarità di "disperazione e salto" viene a concrezione, (anche) in Adorno, nella costellazione "reificazione e teologico/messianico". L'operazione maggiormente vistosa è certo quella con la quale questi ritorna a *Teoria del romanzo* muovendo da *Storia e coscienza di classe*, per rileggere l'una alla luce dell'altra. Da un canto, nella prospettiva del feticismo marxiano accentuato in modo del tutto originale dal libro del '23⁸⁹, il «mondo della convenzione» restituisce il «mondo estraniato», «delle cose fatte dall'uomo e per lui perdute»⁹⁰. Si chiarisce allora che è in quanto «mondo della merce» che la natura «irrigidisce» e la dimensione storico-umana riproduce la costrizione mitica: è la reificazione, potenza della merce quale attualità del mito nella storia, moderna determinazione del «contesto della natura». Il mondo insensato, «abbandonato da Dio», quello storico-naturale, disincantato, che rimane quando l'idealismo rovina, è la realtà del processo capitalistico – con ciò è disinnescato al tempo stesso il movimento della totalità quale fondo idealistico della lukácsiana *Weltgeschichte* della lotta di classe, la totalità stessa, da movimento dell'idea, disincantata a tendenza reale della merce. D'altro canto, definire lo statuto storico-naturale della merce significa interrogarne il rimando teologico-messianico: il filosofo ungherese – avverte Adorno – non può rappresentare i fallimenti dell'«anima», «se non sotto la categoria del risveglio teologico, all'interno di un orizzonte escatologico»⁹¹. Il gesto abbozzato da Kracauer trova il suo seguito⁹²: l'inserzione del momento teologico vale non quale 'carica' di un imminente mutamento radicale delle condizioni storico-sociali, con ciò anche 'metafisiche', ma quale chiave di decifrazione, in tal modo anche ultima 'resistenza', di un mondo inconciliato e sofferente⁹³. Tale il nodo del «significato», che allude al «risveglio». Ora, però, della traccia kracaueriana, Adorno né può fare proprio il quadro ontologico – tanto l'ontologia, pur nella versione kierkegaardiana, "negativa", reca nella sua prospettiva pur sempre implicazioni idealistiche –; né d'altro canto egli può assumerne come ovvia la via di fuga esplicitamente teologica, senza reinterrogarne lo statuto. La stessa nozione di "natura" deve risultare diversamente

87 Ivi, pp. 133 s.; tr. it. cit., pp. 48 s.

88 Ivi, p. 131; tr. it. cit., p. 45.

89 Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, cit., pp. 97 ss.; tr. it. cit., pp. 108 ss.

90 Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 355; tr. it. cit., p. 100.

91 Ivi, p. 357; tr. it. cit., p. 101.

92 Per una discussione del rimando teologico tra Kracauer, Adorno e Benjamin, cfr. recentemente A. Bruzzone, *Siegfried Kracauer e il suo tempo (1903-1925): Il confronto con Marx, Simmel, Lukács, Bloch, Adorno, alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 396 ss.

93 Sullo statuto del teologico in Adorno e il relativo dibattito, vedi sotto, p. 89 n.

accentuata. In Kracauer, il riscatto dell'umano coincide con l'emancipazione *dalla* natura: il mondo dell'uomo è teso all'assoluto in quanto è 'smarcato' dal vincolo a quello naturale, di cui è in fondo confermata la condizione di "creato abbandonato". In Adorno, di contro, il riscatto dell'umano si compie sin da principio in quanto emancipazione *della* natura. Si comprende allora come, già nel *Kierkegaard*, il tema della "rifrazione" ritorni declinato secondo una certa 'inversione': piuttosto che resa accessibile dall'opera del narratore, o meglio ancora dal critico cui è ovvio il rimando teologico, essa è innescata dall'impulso della natura; è per intensificazione della condizione tutta naturale della sofferenza e del desiderio, che prende forma, quasi come suo contraccolpo, una immagine di redenzione. Snodandosi lungo tale direttrice la riflessione adorniana è già venuta a incontro con l'opera di Benjamin.

3. Benjamin e il destino della «vita nuda»

Alla luce della riflessione condivisa con Kracauer e della ricezione, che vi ha luogo, dell'opera del giovane Lukács, Adorno può fissare il duplice nesso: la reificazione ispessitasi in figura della «vita irrigidita» e il «risveglio» di questa, al tempo stesso «trascendente» e anticipato quale chiave della sua decifrazione. Da un canto, il nesso sociale raccolto nel processo anonimo e nella pratica di assoggettamento appare 'inamovibile' e 'definitivo', 'totale', tale da penetrare la vita, revocandone ogni risorsa normativa e di senso; dall'altro, è una istanza di liberazione, nella quale determinazioni storico-sociali e determinazioni teologiche paiono sovrapporsi le une alle altre. Rispetto a tale prima 'stratificazione' concettuale, il confronto con Benjamin lascia emergere un ulteriore livello di elaborazione. È la «storia naturale», svolta secondo due direttrici: l'approfondimento dell'elemento mitico e la messa a punto della "natura" in quanto categoria del riscatto. O, in altri termini, ne va dello statuto della natura, teso tra colpa e redenzione. Testi decisivi per Adorno sono *Le affinità elettive* e *Il dramma barocco tedesco* – ancora una volta invertendo la sequenza della loro redazione, egli torna sul primo come su un approfondimento del secondo.

Acquisizione della *Darstellungsweise* allegorica è nel saggio sul *Trauerspiel* «il rivolgimento della storia in natura»⁹⁴. Il decorso storico vi è sorpreso nel suo «rovinare» (*Verfall*)⁹⁵: livellato a processo di una natura a sua volta soggetta a una «eterna caducità» e già «caduta» (*gefallene*)⁹⁶. Benjamin vi coglie l'esito del confronto tra Controriforma e Neopaganesimo, ugualmente un intrico di "disincantamento" e "rimitologizzazione" – senza peraltro che nessuna delle due nozioni ricorra ancora. In prima istanza, caduca diviene la natura 'liberata' dalle divinità che nel mondo antico ne avevano preso possesso, ormai incapace di irradiare un significato o un senso proprio. Poiché però l'elemento teologico non è ancora pervenuto alla distinzione dal mitico, essa deve scontare la propria 'complicità' con gli dei pagani: una volta che le divinità olimpiche siano state scacciate, la natura è consegnata alle più antiche potenze demoniche, che il Rinascimento aveva rimosso e che ora nella rilettura cristiana tendono al diabolico. Essa diviene peccaminosa. Come tale, in quanto caduta, è «muta» (*stumm*) e «in lutto» (*trauert*). La natura piange la perdita del significato e, per tale peculiare modo della sofferenza, tende all'assenza del linguaggio. Dall'opera allegorica le cose sensibili risultano come «denudate» (*Entblössung*)⁹⁷.

94 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cit., p. 358; tr. it. cit., mod., p. 189.

95 Ivi, p. 353; tr. it. cit., p. 184.

96 Ivi, p. 356; tr. it. cit., p. 186.

97 Ivi, p. 360; tr. it. cit., pp. 191 s.

Ugualmente per caducità e sofferenza – così come potevano imporsi al tempo della Guerra dei Trent'anni e delle sue devastazioni – a tale dimensione naturale è livellata la storia, la quale diviene «storia-natura»⁹⁸ in quanto «storia dei dolori del mondo». Così all'intenzione allegorica che le ha «annientate», svuotandole di ogni senso, si danno cose morte, di cui quella dispone senza limiti, sovrapponendo loro significati arbitrari e riducendole a immagini. Appartiene però al nucleo teologico-cristiano dell'allegorico che esso, come 'duplicandosi', si «ribalti»: l'intero circuito del livellamento allegorico, di caducità e colpa, diviene a sua volta «allegoria della resurrezione»⁹⁹. Allo sguardo malinconico che prende parte al lutto, che tiene dietro alla natura nel suo rovinare, per scoprirvisi sprofondato, sedotto e come preso dal male, la sua stessa visione deve rivelarsi «non reale», prodotto di un autoinganno e unicamente «fenomeno soggettivo».

Alla luce degli esiti della riflessione di Benjamin raccolti nel lavoro sul dramma barocco, rilevano in *Goethes Wahlverwandschaften* due snodi: in primo luogo, è la netta delimitazione del campo del mito dal teologico – che compare come scarto tra il punto di vista dei personaggi del romanzo di Goethe e quello dello stesso narratore. In questo senso, di fronte all'allegoria barocca, nella quale peccato e colpa non sono ancora del tutto isolati come termini opposti, sicché il primo conserva ambigualmente tratti del secondo, nel romanzo goethiano – ma ciò dovrà dirsi della forma romanzo *tout court*? – pare darsi un livello di superiore di disincantamento. Ne rileva la nozione di «destino». A partire da qui, in secondo luogo, la storia naturale è configurata a «vita del mito»¹⁰⁰, restituisce il mito stesso come *Lebensform*: in balia di una natura a sua volta mitica si rivela la storia nel mentre ritorna come forma di vita borghese-privata, ai suoi due poli, tra i quali si consuma la vicenda dei protagonisti del romanzo – il matrimonio e la trasgressione. Il matrimonio che «rovina» – che, persa ogni verità dell'amore e con questa ogni sostanzialità etica, scade, prima che a convenzione borghese, a mera norma giuridica – esibisce, del diritto, la «potenza mitica»: la misura in cui esso emette sin da principio il verdetto di colpevolezza, configura le esistenze rimanendovi indifferente, alimenta un dominio di sé privo di consapevolezza e riecheggia minaccioso nel decoro borghese, infine ritorna sugli individui con la condanna ad una morte priva di riconciliazione. Rileva qui il nesso del diritto e del «destino», stabilito nei precedenti lavori benjaminiani. Come la violenza mitica – tale in quanto violenza degli uomini, distinta da quella di Dio – intronizza il diritto, così questo «domina sul vivente»¹⁰¹ nel modo del destino: inscrivendone i principi, infelicità e colpa, nella persona, quale sua misura¹⁰².

Sull'altro versante, le stesse «affinità elettive», conformemente alla matrice alchemica e chimica della metafora¹⁰³, recano i tratti di moti di attrazione insediati in «strati naturali profondi»¹⁰⁴. È il campo dell'impulso (*Trieb*) quale grandezza intrinsecamente naturale, ancora in balia della costrizione: impenetrabile e non rischiarato dallo spirito, chiuso a sé e agli altri, incapace

98 Ivi, p. 353; tr. it. cit., p. 184.

99 Ivi, p. 406; tr. it. cit., p. 249.

100 W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, in "Neue Deutsche Beiträge", 1924, poi in BGS, Bd. 1/1, pp. 123-201, qui p. 149; *Le affinità elettive*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 163-243, qui p. 188.

101 Id., *Zur Kritik der Gewalt*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 47/1920-1921, 3, pp. 809-832, poi in BGS, Bd. 2, pp. 179-203, qui p. 220; *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus novus*, tr. it. cit., pp. 5-30, qui p. 26.

102 Id., *Schicksal und Charakter*, in "Die Argonauten", I Folge, 1921, 10-12, pp. 187-196, poi in BGS, Bd. 2, pp. 171-179, qui p. 174; *Destino e carattere*, in Id., *Angelus novus*, tr. it. cit., pp. 31-38, qui p. 34.

103 Sulle origini della nozione di "affinità elettiva", cfr. M. Löwy, *Rédemption et utopie: Le judaïsme libertaire en Europe centrale, une étude d'affinité élective*, PUF, Paris 1988; *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica europea*, tr. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 14 ss.

104 W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, cit., p. 134; tr. it. cit., p. 173.

di comunicarsi, pertanto «privo di lingua» (*sprachlose*)¹⁰⁵, muto. O almeno tale esso rimane lì dove la vita si conduce «senza decisione». Il suo elemento e correlato – che ne definisce anche lo statuto – è l'«apparenza» (*Schein*): dimensione di peculiare inconsistenza e evanescenza, in verità di carenza di spiritualità e riflessività, in ciò ambigua, che si addensa nella bellezza e si impone nel modo della seduzione. Oscillante tra la passione e l'inclinazione, l'amore apparente si sottrae alla lotta, cerca il compromesso con la norma giuridica e ne subisce infine il ritorno. Manca qui la pretesa di senso, meglio, di absolutezza, in nome della quale il protagonista del romanzo di cui dice Lukács, la soggettività presa dal demone, sfida, peraltro invano, la realtà circostante scadutale a «mondo della convenzione». In Benjamin, le forze demoniche animano una natura cui gli individui appaiono compiutamente livellati, insieme col mondo sociale nel quale essi rimangono intricati. Perciò del diritto e dell'impulso rileva piuttosto il comune fondo mitico. Gli uomini vi compaiono consegnati ad un decorso tanto inesorabile quanto colpevole: «essere secondo il destino» (*Schicksalhaftes Sein*) è il «modo fatale di vita, che stringe più nature viventi in un solo nesso di colpa e castigo»¹⁰⁶. Al decorso nel senso del destino è consegnata la vita dal proprio stato di colpevolezza: il destino «si dispiega irresistibile nella vita colpevole», è – secondo la formulazione apparsa già in *Destino e carattere* e che tornerà in Adorno – «il contesto colpevole di ciò che vive»¹⁰⁷, la connessione dei viventi e delle loro vicende, che si regge sulla colpa, la quale in tal modo «si tramanda nella vita»¹⁰⁸ – si trasmette da un termine all'altro imponendone la concatenazione. Ne risultano «accecamiento» (*Verblendung*) e angoscia: gli individui non solo fraintendono sistematicamente ciò che accade loro, ma l'intera connessione di moti, atti e eventi rimane loro oscura, sicché essi in modo inconsapevole ma angosciato muovono sin da principio verso la propria sventura.

Nessi affini a quelli emersi in Kracauer sono qui rimodulati. Per un verso, dunque, il destino è insediato dalla colpa. È che, negli uomini, la vita naturale conserva la sua innocenza solo «nel vincolo a una superiore», «soprannaturale». Perciò, quando essi mancano il legame, «trascurano l'umano», cadono in balia della natura, la quale, in loro, è divenuta colpevole¹⁰⁹. Tale è «il complesso della vita nuda [*bloßes Lebens*]: vita meramente naturale, che «si presenta nell'uomo come colpa»¹¹⁰. Per l'altro, la colpa stessa reca sin da principio un che di mitico, è un modo dell'esistenza piuttosto subito – in questo senso, chiarisce Benjamin, si tratta di una colpa «naturale», non «morale»¹¹¹. Ne rivela il principio quel luogo in cui si dice, dei personaggi di Goethe, che «se i loro conti non tornano, non è per quello che fanno, ma per quello che sono»¹¹². Il nesso è chiarito, ancora una volta, nel saggio del '19: «il destino appare quindi quando si considera una vita come condannata, e in fondo tale, che prima è stata condannata e solo in seguito è divenuta colpevole». Poi, quale erede e attualità del destino, il diritto sancisce la condanna «non al castigo, ma alla colpa»¹¹³.

Solo quando alla prospettiva del mito – cui appartiene dunque anche quella giuridica e entro la quale la vicenda dei personaggi goethiani si iscrive – si sovrappone, introdotta dal narratore

105 Ivi, p. 177; tr. it. cit., p. 217.

106 Ivi, p. 138; tr. it. cit., p. 177.

107 *Ibid.*; cfr. W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, cit., p. 175; tr. it. cit., mod., p. 35.

108 Id., *Goethes Wahlverwandtschaften*, cit., p. 138; tr. it. cit., p. 177.

109 Ivi, p. 139; tr. it. cit., p. 178.

110 *Ibid.*

111 Ivi, pp. 138 s.; tr. it. cit., p. 178.

112 Ivi, p. 134; tr. it. cit., p. 173.

113 W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, cit., p. 175; tr. it. cit., p. 35.

e ripresa dal critico, quella teologica, fa la sua comparsa la dimensione morale. Nella prima, la vita è colpevole in quanto tale, è «mera vita» – come pure potrebbe rendersi *blosses Leben* –, condannata, appunto, prima alla colpa, poi alla pena, senza possibilità di liberazione né di salvezza. Riferimenti alla «felicità» (*Glück*) e alla «beatitudine» sono qui ‘fuori luogo’: il destino li ignora. Perciò però essi – rileva Benjamin, con una indicazione che si rivelerà preziosa per tutta la Teoria critica – conducono fuori dalla sfera del destino¹¹⁴ – caricandosi, tale l’ulteriore implicazione, di valenza morale. Pertanto, in una prospettiva diversa da quella mitica, che dovrà chiarirsi come teologica, l’umano risulta – come per statuto ontologico – sottratto alla mera costituzione naturale del vivente e alla sua condizione colpevole, in qualche modo ‘eccedente’ rispetto alla mera natura, tale da farsi però, sotto il dominio di quella, «nella propria parte migliore», «invisibile»¹¹⁵. Così dell’uomo solo la «vita nuda» è colpita dal destino. D’altra parte, sotto la giurisdizione mitica cade l’uomo in quanto «abdicata a se stesso a favore della vita colpevole»¹¹⁶. Solo una volta che l’uomo ha perso il vincolo alla «vita soprannaturale», la sua vita naturale si fa colpevole e «trascina con sé quella superiore»¹¹⁷.

Alla luce del motivo teologico, la natura è sciolta dalla condanna mitica, che iscriveva la colpa nella costituzione dei viventi, inevitabile e irreparabile. Questa ricade, in una certa misura, sull’umano. Né d’altro canto risponde ad un atto compiuto in piena coscienza. Gli uomini vi incorrono piuttosto «con l’indugio e l’inerzia»¹¹⁸, per la passività con la quale permangono nel quadro di una vita senza decisione, cui appartengono inconsapevolezza e ambiguità. Tale è – secondo l’espressione di Hermann Cohen, sulla quale si avrà modo di ritornare – la «fragilità morale»¹¹⁹ del vivente, meglio, dell’umano, la cui caduta apre le porte al mito e insedia al governo sulla vita apparente il destino, esso stesso potenza parvente e nel contempo effettuale. La sua revoca è operazione teologico-estetica. Cos’è infatti la bellezza – così come prende forma nell’opera d’arte – se non quella intensificazione dell’apparenza, che tanto più ne pone in rilievo il contenuto di inconsapevolezza e di pena, tutto ciò che si ha qui – secondo la menzionata formulazione del saggio sul *Trauerspiel* – di «inopportuno», finché questo appare come consegnato all’opera e senza resistenza alcuna? Perciò la forma tende meno alla trasfigurazione che all’allegoria: afferrata come condizione di mancanza, infelice, all’«apparenza che si spegne», così come viene a rappresentazione nel mutismo di Otilie¹²⁰, è negata ogni potenza “demonica” e ogni pretesa di autosufficienza. Pure essa non è “annientata” – non è privata cioè di ogni valore. Sulla vita apparente che non per inconsapevolezza, in qualche modo per ‘merito’, ma per sofferenza, tocca i propri limiti e suscita «commozione» (*Rührung*) – per quella peculiare sofferenza che è la passività senza speranza –, l’elemento morale interviene come “ciò che salva”: la recupera all’essenziale e con ciò «spera» in suo nome, che «si ridesti in un mondo beato»¹²¹.

Tanto più produttivo risulta il confronto con la concezione elaborata da Kracauer negli anni Venti, che pare, in prima istanza, abbastanza affine a quella benjaminiana. Anche nel

114 Ivi, p. 174; tr. it. cit., p. 34.

115 Ivi, p. 175; tr. it. cit., p. 35.

116 Ivi, p. 176; tr. it. cit., p. 35.

117 W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, cit., p. 139; tr. it. cit., p. 178.

118 *Ibid.*

119 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Gustav Fock, Leipzig 1919, p. 25; *Religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo*, tr. it. di P. Fiorato, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1994, p. 81: «sittliche Gebrechlichkeit».

120 W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, cit., pp. 177 ss., 193; tr. it. cit., pp. 218 ss., 234.

121 Ivi, p. 200; tr. it. cit., p. 242.

lavoro sul «romanzo del detective» la condizione dell'umano risulta sospesa «tra la natura e il soprannaturale»¹²². Ugualmente, irrigidita e solo «apparente», «muta», deve farsi la vita all'uomo che si sottrae al rapporto col divino¹²³. Senonché, qui le vicende dell'umano rimangono rigorosamente separate – in forza di uno scarto ontologico – da quelle della natura: il «creato» (*Geschaffene*) rimane «mero ente» (*das nur Seiende*)¹²⁴, è «ciò che è in basso» (*Unten*), affine all'«elementare» che sin da principio evoca la «coazione del destino» (*Schicksalszwang*) e minaccia di attrarre nella propria orbita l'umano, al quale solo rimane dischiusa, insieme con la relazione col divino, la possibilità della redenzione¹²⁵. Unicamente in questo, una volta che si sia sollevato alla «sfera superiore» dell'esistenza, «la natura può collegarsi con ciò che la sovrasta»¹²⁶. Ancora nel saggio del '27, la «nuda natura» (*blosse Natur*) è potenza «antica» (*alte*), incontrollata e impenetrabile, alla quale una ragione sospesa tra questa e il divino deve opporsi con un'opera di «demitologizzazione»¹²⁷.

Il riscatto cui l'apparenza va incontro nel saggio su *Le affinità elettive* rimane differente anche dal «ribaltamento» barocco, che all'esistenza umana – e non alla *sua* natura o alla natura *tout court* – dischiude la prospettiva della resurrezione. Certo in entrambe le figure il mondo rappresentato appare impotente e incapace di salvezza, la quale viene 'dall'esterno'. D'altra parte, essa è, dalla stessa intenzione allegorica, più subita che 'agita'. Al lutto della creatura questa partecipa non tanto per solidarietà, quanto in uno «sprofondamento malinconico»¹²⁸, dal quale risulta, non da ultimo, sedotta. Sulle cose caduche essa si impone come potenza soggettiva e «dominio dell'arbitrio» (*Willkürherrschaft*)¹²⁹ – ripetendo quasi, quale impulso¹³⁰ di un sapere che fa a meno di Dio, l'abuso che ha portato alla caduta. Solo con l'«intervento [*Eingreifen*] di Dio nell'opera d'arte»¹³¹ compare sulla scena, conformemente al credo tridentino, la salvezza. Di contro, nel saggio su *Le affinità elettive*, con l'inserzione dell'elemento morale, l'accento salvifico cade sull'«intervento del narratore». L'allegorico viene a una nuova configurazione, che approfondisce quella barocca, rispetto alla quale introduce, con l'ulteriore livello di disincantamento, una piega di ordine messianico – sulla quale si avrà modo di tornare¹³². In ogni caso, qui la «decisione» – ché di questo si tratta, e rispetto alla quale la nozione heideggeriana dovrà apparire un arretramento e un fraintendimento di segno idealistico – appartiene, in prima istanza, all'autore, poi al critico – e in seguito, nelle *Tesi sul concetto di storia*, al materialista storico –, e non ai personaggi goethiani, né agli uomini cui questi sembrano alludere. Non è però forse senza rilievo l'osservazione per cui i protagonisti del romanzo, in quanto «compiutamente asserviti alla natura», si distinguono dagli «uomini reali»¹³³. Tra questi ultimi, si tratterebbe di

122 S. Kracauer, *Der Detektiv-Roman*, cit., p. 109; tr. it. cit., p. 21.

123 Ivi, p. 115; tr. it. cit., p. 28.

124 Ivi, p. 109; tr. it. cit., p. 21.

125 Ivi, p. 113; tr. it. cit., p. 26.

126 *Ibid.*; tr. it. cit., p. 25.

127 S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, in "Frankfurter Zeitung", 9 giugno 1927, 420, e 10 giugno 1927, 423, poi in KS, Bd. 5/2, pp. 57-67, qui pp. 61 ss.; *La massa come ornamento*, in Id., *La massa come ornamento*, tr. it. di M.G. Amirante Pappalardo, F. Maione, Prisma, Napoli 1982, pp. 99-110, qui pp. 103 ss., mod.

128 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cit., p. 406; tr. it. cit., p. 250.

129 Ivi, p. 407; tr. it. cit., p. 251.

130 Ivi, p. 404; tr. it. cit., p. 247.

131 Ivi, p. 408; tr. it. cit., p. 252.

132 Sull'«apparenza che si spegne», intesa nel saggio su *Le affinità elettive* come *Trauerspiel*, «dramma dell'afflizione», cfr. F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, Carocci, Milano 2010, p. 83.

133 W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, cit., p. 133; tr. it. cit., p. 172; per un rilievo simile, cfr. S. Kracauer,

collocare anche il narratore, quale vivente venuto alla decisione. Precisamente su questo punto si inserisce la lettura di Adorno, che accentua la capacità di autoemancipazione dell'impulso. *Goethes Wahlverwandschaften* gli appare pertanto come lo «scritto migliore di Benjamin», poiché «il mitico, la natura viene pensata in quanto dialettica [*als dialektisch*]», e l'apparenza «salvata»¹³⁴.

D'altra parte, se elementi decisivi nella lettura del romanzo goethiano sono l'irrigidimento mitico della natura e il suo riscatto, l'ulteriore riflessione sedimentata nel lavoro sul *Trauerspiel* per un verso consentirebbe di rintracciarne, a mo' di indagine genealogica, la matrice barocca, individuando così gli inizi di una tendenza moderna all'allegoria, di cui la narrazione di Goethe offrirebbe una figura ulteriore. In altri termini, è alla luce della concezione della storia naturale svolta nel testo pubblicato nel '28 che diviene possibile – anche ad Adorno – cogliere in *Le affinità elettive di Goethe* l'esposizione di un momento della storia dell'allegorico¹³⁵. Per un altro verso, *Il dramma barocco tedesco* segna un ritorno sulla questione delle “forme” quali modi di esposizione della vita irrigidita – in un quadro nel quale, come sta emergendo, esporre è già “salvare”, o rivendicare la salvezza per ciò che è esposto. Se dunque del volume, secondo l'indicazione di Solmi ripresa da Cases, l'allegoria costituisce «l'oggetto, il metodo e il contenuto»¹³⁶, e nelle vesti del dramma barocco compare a sua volta una allegoria dell'arte dell'Avanguardia storica, allora il lavoro di Benjamin, mentre pure insiste sulla differenza tra la tragedia e il *Trauerspiel*, in modo indiretto interroga nuovamente – come ‘prolungando’ la linea di riflessione dischiusa del testo di Lukács del 1916 – la forma romanzo e i suoi limiti, nel confronto con gli esiti più recenti, quelli dell'espressionismo, in cui l'opera compiuta viene meno.

D'altra parte, il saggio su *Le affinità elettive* rimuove l'equivoco della condanna mitica, sottraendole ogni radice 'ontologica', e, mentre pone in revoca il simbolo goethiano, istituisce quel nesso tra l'apparire e la verità «senza apparenza», teologica, che agli occhi di Adorno dischiude la maggiore acquisizione della lettura di Benjamin. Nell'«apparenza» lo stesso Adorno potrà rinvenire il segreto della «natura morta», accentuando la seconda nel senso della prima¹³⁷. A questo punto l'allegoria, una volta che ne sia stato sciolto l'intrico mitico-teologico, divenuta modo di esposizione filosofico e pratica estetica, costituisce davvero «la forma adeguata per un contenuto adeguato»¹³⁸. Cosa è in gioco, d'altra parte, in tale “modo di esposizione”, se non la decifrazione delle movenze nelle quali la vita possa sciogliersi dalla sua figura irrigidita, dunque la modalità in cui una “salvazione” di ordine specificamente teologico risulti anticipata, possa farsi attuale – possa incidere “adesso”?

Der Detektiv-Roman, cit., p. 105; tr. it. cit., p. 17. Cfr. anche W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* [1940], in M. Horkheimer, Th. W. Adorno (Hrsg.), *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, cit., poi in BGS, Bd. 1/2, pp. 691-704; *Sul concetto di storia*, tr. it. a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.

134 Th. W. Adorno a S. Kracauer, 12 maggio 1930, in Th. W. Adorno, S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, hrsg. v. W. Schopf, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008, p. 208.

135 Sui momenti di continuità sussistenti tra i due testi benjaminiani, cfr. A. Raciti, *La legge di Saturno. Sulla rappresentazione del destino nel Trauerspielbuch di Walter Benjamin*, in “Etica & politica / Ethics & Politics”, 24/2022, 1, pp. 13-66.

136 R. Solmi, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Angelus Novus*, tr. it. cit., pp. IX-XXXVIII, qui p. XIV. Cfr. C. Cases, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. VII-XV, qui p. X.

137 Sulla funzione dell'allegoria nel saggio benjaminiano su *Le affinità elettive* e su Ottilie come figura del *Trauerspiel*, vedi già M. Cacciari, *Intransitabili utopie*, in H. v. Hofmannstahl, *La torre*, tr. it. di S. Bortoli Cappelletto, Adelphi, Milano 1978, pp. 157-226.

138 R. Solmi, *Introduzione*, cit., p. XV.

III. Motivo messianico e etica

1. La natura ammutolita e il suo lamento: felicità e giustizia

“Mutismo” e “tristezza” della natura, che con accenti diversi attraversano in Benjamin tanto il lavoro su *Le affinità elettive* quanto quello sul dramma barocco, insieme col “complesso speranza-redenzione” che ne costituisce il contraltare, si chiariscono alla luce del tracciato di teologia del linguaggio delineato nel saggio sulla lingua del 1916-17. In prima istanza – vi si argomenta – muta è la natura in quanto tale è la sua lingua: nell’ambito del creato, la nominazione è privilegio dell’umano e costituisce quasi una prosecuzione della creazione divina. Nel dare i nomi alle cose, l’uomo comunica se stesso, la propria struttura linguistico-spirituale, a Dio. Da parte sua, la natura partecipa della linguisticità, giacché la creazione stessa è conferimento di un contenuto spirituale, dunque della capacità di comunicare. Perciò, la natura, pur senza nome, si comunica all’uomo, e questo, nel nominarla, (cor)risponde alla sua lingua muta. Non altro è la «traduzione», con la quale l’uomo accoglie la lingua delle cose e la traspone nel nome, nesso di spontaneità e di ricezione. Tale è la premessa a partire dalla quale potrà essere concepita la sua redenzione. Assunta nella originaria lingua paradisiaca dell’uomo, la natura perviene ad una condizione di beatitudine – l’unica che le sia accessibile, per quanto in un certo modo ‘cadetta’, «di grado inferiore» e non priva di un «presagio di tristezza»¹. È la condizione su cui ‘impatta’ il peccato, il quale è peraltro di ordine linguistico: si tratta della violazione dei confini della stessa lingua, propria della pretesa di una conoscenza «senza nome», che intende ‘aggirare’ lo spazio della traduzione – con ciò i nessi di prossimità e scarto, di affinità, tra la lingua di Dio, la lingua degli uomini e quella delle cose – nella prensione diretta dell’oggetto, e scade invece nella relazione meramente esteriore di parola e cosa. Solo a questo punto la natura davvero «ammutilisce»: diviene «triste», e la tristezza, a sua volta, ne rende inesorabile il silenzio. Nondimeno, questo stesso silenzio tende ad un impossibile lamento: «ogni natura potrebbe lamentarsi se le fosse data la parola»². Non si vuol dire, ugualmente, che, sebbene muta, pure il suo lamento non sfuggirebbe, se solo vi si prestasse ascolto? Ché se la possibilità di lamentarsi presuppone che si dia la lingua, di questa il lamento costituisce però «l’espressione più indifferenziata, impotente», lingua schiacciata sulla fisicità della cosa vivente, «quasi solo fiato sensibile»³. In ultima istanza,

1 W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* [1916], in BGS, Bd. 2, pp. 140-157, qui p. 155; *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo*, in Id., *Angelus novus*, cit., pp. 53-70, qui p. 68.

2 Ivi, p. 155; tr. it. cit., p. 68. Per l’incidenza scholemiana, cfr. G. Scholem, *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, in G. Schäfer, P. Smith (Hrsg.), *Gerschom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, pp. 287-294; *95 tesi su ebraismo e sionismo*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it. cit., pp. 295-303. Sulla gravidanza semantica della *Klage*, che reca il tratto ugualmente della «dagnanza» – dunque un che di protesta –, cfr. G. Bonola, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del “politico” nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)*, in “Fenomenologia e Società”, 23/2000, 2, pp. 3-36, qui p. 18.

3 W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, cit., p. 155; tr. it. cit., p. 68.

«l'intera natura è traversata da una lingua muta e senza nome, residuo del verbo creatore di Dio»⁴. Di contro, col tramonto della lingua paradisiaca, ogni ricettività della nominazione è venuta meno: la parola torna sulla cosa come un che di indifferente, a questa esterno e opposto. Si lasciano rintracciare fin qui nessi attorno ai quali Adorno delinea i contorni della sua proposta di teoria critica: come l'«iperdenominazione»⁵ offre la prima figura dell'assoggettamento della natura – in seguito del dominio della logica “identica” –, così la natura ammutolita irrigidisce, è consegnata al mito, senza peraltro risolversi.

Nel tracciato di Benjamin, non è dunque la natura che affonda l'uomo, trascinandolo nel peccato; all'opposto, col peccato originale, la caduta dell'umano coinvolge la natura, privandola della nominazione e consegnandola ad un nuovo mutismo. Non solo: lo stesso “peccato originale” reca meno i tratti dell'atto d'arbitrio che non quelli del cedimento, della caduta, quasi, in una ‘trappola’ – non ordita, bene inteso, da alcuno. Tale deve rivelarsi per l'uomo la condizione paradisiaca, come condizione di ambiguità e inconsapevolezza, di pericolo dunque, in cui egli, senza che ne abbia piena comprensione, è esposto alle possibilità del linguaggio della conoscenza – con ciò anche alla possibilità di cadere sotto giudizio. In questo senso – secondo il commento di Benjamin – l'«albero della conoscenza», mentre pare poter offrire informazioni sul bene e sul male, in realtà vale già come «emblema del giudizio sull'interrogante»⁶. Il peccato tende allora alla colpa, pur rimanendone distinto: se, in seguito alla caduta, con la punizione e la cacciata dal paradiso, fa la sua comparsa «l'origine mitica del diritto», contorni *quasi* mitici assumono per l'uomo la situazione cui è esposto – e tanto più quella nella quale è immerso. Di contro, è la qualità «simbolica» – da distinguere dal simbolo trasfigurante di cui si è detto, pertanto più prossima all'allegorico – della parola che, in un mondo in cui i nomi sono venuti meno, rinvia a ciò che della natura è negato dalla lingua dei segni e vi si sottrae⁷. Precisamente l'accento a tale dimensione del «non-comunicabile» è però al fondo della traduzione: questa lascia rilevare il carattere frammentario delle lingue, con ciò anche i loro nessi di affinità, nei quali esse rimandano alla lingua pura come al «regno predestinato e negato della conciliazione [*Versöhnung*] e dell'adempimento [*Erfüllung*] delle lingue»⁸. È promessa, in qualche modo, la ricomposizione del circuito linguistico che stringe Dio, gli uomini e la natura – per la «redenzione» (*Erlösung*) della quale, come si legge nel saggio *Sulla lingua*, sono la vita e la lingua dell'uomo⁹.

Una volta che il linguistico come tale sia assunto all'interno di un quadro teologico, una certa pratica della lingua, messa in atto dall'autore e dal traduttore, poi ripresa dal critico/filosofo, accenna alla redenzione, in qualche modo ‘impegnandola’. Si comprende come, tanto più alla luce di tale ordine di riflessioni, sia possibile cogliere nel saggio su *Le affinità elettive* e in quello sul «dramma barocco tedesco» – dunque nell'«atteggiamento del narratore» e nell'allegoresi – l'incidenza di un momento messianico¹⁰, lo stesso che, nei testi coevi, cui è stata data la caratterizzazione «teologico-politica», diviene tematico. La sua esplicitazione, quale si compie all'interno del *Frammento*, costituisce uno dei luoghi rilevanti, non solo dell'opera benjaminiana,

4 Ivi, p. 157; tr. it. cit., p. 70.

5 Ivi, p. 155; tr. it. cit., pp. 68 s.

6 Ivi, p. 154; tr. it. cit., p. 67.

7 Ivi, p. 156; tr. it. cit., p. 69.

8 W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzer*, in Ch. Baudelaire, *Tableaux Parisiens*, deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers von W. Benjamin, Richard Weißbach, Heidelberg 1923, pp. VI-XVII; poi in BGS, Bd. 4/1, pp. 9-21, qui p. 15; *Il compito del traduttore*, tr. it. in Id., *Angelus Novus*, cit., pp. 39-52, qui p. 45.

9 Id., *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, cit., p. 155; tr. it. cit., p. 68.

10 Sul senso anticipatorio e messianico di cui si carica la lingua qui, cfr. F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, cit., pp. 41 s.

ma del complesso della Teoria critica, in cui è discusso il rapporto tra «felicità» e «redenzione» – sullo sfondo di quest'ultima può cogliersi poi la «giustizia». Delle due nozioni, l'una riguarda «la ricerca di felicità dell'umanità libera», quale «dynamis del profano», principio di articolazione della prassi che definisce un ordine delle cose terrene. L'altra è «categoria del Regno», riferita alla «*restitutio in integrum*» spirituale che introduce all'immortalità¹¹. La netta demarcazione tra i due ambiti deve ribadire la 'indisponibilità' del messianico: nessun complesso dell'agire «profano» può intendersi orientato all'instaurazione di una dimensione di trascendenza o invocarne la forza legittimante. Ciò non significa però assenza di ogni nesso¹². È che la felicità conserva un rapporto stretto quanto complesso con la caducità: ne è compenetrata, ma proprio per questo vi tende contro. Se infatti essa non può dirsi che di esseri caduchi, viventi, questi vi perseguono una sospensione della transitorietà di tutte le cose, implicitamente «aspirano al proprio tramonto»¹³. Mentre urta contro la propria finitezza, ciò che è terreno 'richiede' un diverso adempimento. Ora, che la felicità – e la sua ricerca – assuma, quale stato delle cose di ordine eminentemente sociale e politico, un carattere «messianico», significa che essa «riesce a favorire» l'avvento del Regno. E la caducità in questione è quella della natura, la quale si fa, nel medium dell'umano, essa stessa «messianica». Il mondo del caduco, della determinatezza spazio-temporale, è però anche quello del possesso e della sua regolamentazione giuridica. Della fragilità di ciò che è affetto dalla caducità si nutre parassitariamente il diritto, cui è opposta la «giustizia» (*Gerechtigkeit*) quale «potenza» (*Macht*) manifestantesi di Dio. Perciò, riportata sul versante della trascendenza, questa appare – a parziale rettifica della traccia kantiana e neokantiana – solo problematicamente riconducibile all'ordine delle virtù: piuttosto che riferirsi alla volontà buona del soggetto, quindi ad «un qualcosa che si esige», essa designa «uno stato del mondo, o uno stato di Dio»¹⁴, la *Genalt* divina cui si riferisce *Per la critica della violenza*. Quale «nuova categoria etica», la giustizia è dunque categoria dell'attuazione, si tratti della sua compiuta realizzazione finale, o della sua inserzione nella storia – in qualche modo chiamata in causa nella violenza rivoluzionaria. L'interna «dynamis del profano» – intensificazione estrema del presente, nella quale ricordo del passato (la ricerca della felicità, la lotta degli oppressi e la liberazione mancata) e attualizzazione del futuro (la società senza classi) trapassano l'uno nell'altra – vive del rimando a un irriducibile momento teologico, al regno messianico come stato di giustizia. Solo così la «salvazione» del passato posta in opera dal ricordo perde ogni sfumatura consolatoria, in cui risulterebbe complice con l'oppressione, e rende conto fino in fondo della caducità, senza trasfigurarla.

È possibile effettuare alcuni rilievi. In primo luogo, nella nozione di «felicità» si sovrappongono due determinazioni: l'una di ordine storico-sociale e politico, l'altra – secondo la qualifica che assumerà nei successivi lavori di Benjamin – storico-naturale. Per un verso, essa sembra offrire, in piena autosufficienza e senza ulteriore precisazione di contenuto, il principio normativo di un agire politico volto ad abbattere uno stato di miseria e assoggettamento – una prassi rivoluzionaria pensata più in termini anarchici che marxisti. Fin qui, non paiono troppo distanti le riflessioni del giovane Horkheimer, di poco successive, attorno all'aspirazione degli uomini alla felicità quale «dato naturale che non ha bisogno di alcuna giustificazione», da cui è tratta la

11 W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment* [1921], in BGS, Bd. 2, pp. 203 s.; *Frammento teologico-politico*, tr. it. di G. Agamben, in BOC, vol. 1, pp. 512 s., qui p. 512.

12 Sulla prossimità a Rosenzweig, cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, tr. it. cit., p. 111.

13 W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, cit., p. 204; tr. it. cit., p. 512.

14 Id., *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* [1916], in "Adorno Blätter", 4/1995, pp. 41-51, qui p. 41; *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*, tr. it. in G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., pp. 4 s.

peculiare “etica” materialistica, incentrata sulla trasformazione dei «rapporti che determinano l'infelicità»¹⁵. Per l'altro verso, alla luce della condizione di caducità dei viventi, la felicità stessa deve conservare un che di incompiuto, risultare affetta da ‘brutture’ e presa entro nessi di dipendenza. Ora, una simile considerazione incide sulla dimensione storico-sociale: devono risultarne una riserva critica nei confronti della autonomizzazione del politico, giacché non può darsi un governo felice della caducità, e al tempo stesso una enfattizzazione del momento ‘negativo’, o distruttivo, dell'agire stesso. Soprattutto, la lotta per la felicità diviene il terreno sul quale può aver luogo l'inserzione del messianico. Le conclusioni del *Frammento* convergono pertanto con quelle di *Per la critica della violenza*, nel collocare al centro della filosofia della storia – e della politica rivoluzionaria – la questione dell'abbattimento della *Gewalt* quale complesso potere-violenza propriamente umano, mitico-destinale, cui è opposta la potenza divina quale instaurazione di un governo senza dominio¹⁶.

In secondo luogo, snodo delle considerazioni benjaminiane non è tanto la felicità come tale, quanto l'aspirazione ad essa: la felicità desiderata e mancata, ‘sospirata’, in nome della quale è intrapresa la lotta, al tempo stesso – ma in termini differenti – contro la caducità e contro il potere mitico, cui appartengono il diritto e dunque lo Stato. Che la caducità del vivente sia qui ‘presa in ostaggio’ dal dominio e dunque dal mitico, sicché si tratterebbe di scioglierne il laccio, è convinzione che attraversa la Teoria critica e viene forse all'espressione più esplicita in alcune pagine di Marcuse attorno alle «ideologie della morte»¹⁷. D'altra parte, col riferimento, da un canto, all'infelicità e alla sofferenza, dall'altro, al teologico, si delinea un ‘campo’ prossimo a quello cui rimandano i lavori precedentemente richiamati. Tema comune è il nesso tra la dimensione mondana segnata dal dolore e quella divina da cui promana la salvezza. Certo pare darsi uno spostamento. Nei saggi su *Le affinità elettive* e sul *Trüerspiel*, la salvezza è opera dell'autore – dietro di lui, del critico – che impegna il teologico; sul versante mondano che questi porta a rappresentazione, la lotta è assente, oppure scade a intrighi e vanità: l'esposizione estetica, l'opera, radicalizza la distanza tra le due dimensioni, quella teologica e quella terrena – fissa il livellamento dell'umano alla natura e di quest'ultima al mitico –, per cogliere poi l'inserzione della prima nella seconda. O forse, più correttamente, non sono l'allegorista o il romanziere in lotta in nome e al posto dei loro personaggi? Non dovranno essi alludere a quell'area dell'umano – dunque della vita – da cui, secondo le diverse modalità, già rilevate, si raccoglie la protesta muta che si leva contro il mitico? È questa che attrae su di sé un elemento messianico, giacché la “salvezza” dei personaggi letterari è domanda e promessa – anticipazione – di salvezza per i viventi. È ciò che, esplicitandolo, il critico riprende e rilancia, cogliendo già, in una certa pratica della lingua, il baluginare della trascendenza. D'altra parte, in luogo dell'intervento dell'autore quale principio dello svolgimento dell'opera, nel *Frammento*, e nei testi che vi sono connessi, è l'agire collettivo per un diverso «ordine profano»: prima dell'estetica, è la politica quale figura messianica. Tale è infatti la prassi, in quanto, insieme con la felicità e la sua precarietà, viene a confronto diretto con la caducità, in quanto, dunque, vi si raccoglie la «natura messianica»¹⁸.

15 M. Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik*, in ZfS, 2/1933, 1, poi in HGS, Bd. 3, pp. 70-105, qui pp. 81 s., 103; *Materialismo e metafisica*, in Id., *Teoria critica*, tr. it. cit., vol. 1, pp. 31-66, qui pp. 42 s., 64.

16 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, cit., pp. 202 s.; tr. it. cit., pp. 29 s.

17 Cfr. H. Marcuse, *The Ideology of Death*, in H. Feifel (Ed.), *The Meaning of Death*, McGraw-Hill, New York 1959, pp. 64-76; *L'ideologia della morte*, tr. it. in Id., *Scritti e interventi*, a cura di R. Laudani, vol. 5, *Filosofia e politica*, Manifestolibri, Roma 2019, pp. 327-338.

18 W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, cit., p. 204; tr. it. cit., pp. 512 s.

– natura che, in quanto soffre la caducità e, nel medium dell'umano, aspira al suo tramonto, coinvolge la trascendenza¹⁹.

Risulta un complesso concettuale che si tende tra il riferimento a uno stato finale di redenzione e giustizia, nel tempo dell'adempimento, e la sua inserzione, a mo' di 'anticipazione' e produttiva di discontinuità storica, in ciò che sarà denominato poi l'«adesso»²⁰. Snodo rilevante è che l'«intervento» profano impegni il teologico: sia che la «salvazione» che nel medium del linguistico recupera fenomeni frammentari e in rovina, per offrirli alla ricomposizione finale, rimanga difficilmente concepibile se non alla luce di una incidenza della stessa trascendenza; sia che si colga, più problematicamente, l'intervento divino nella lotta, quanto più distruttiva; oppure che questa, mentre rimane del tutto «umana» e «profana», pure «prepari» o «avvicini» l'irruzione del Regno. In ogni caso, appartiene alla struttura concettuale del messianico, così come è venuta sin qui delineandosi, una peculiare distinzione e compressione dell'agire umano e dell'irruzione della trascendenza, dell'«interno» e dell'«esterno», del «fuori», al punto tale che quanto più i due termini risultano «metafisicamente» irriducibili l'uno all'altro, tanto più nella concreta connessione storica il punto del trapassare possibile dall'uno all'altro diviene indistinguibile, «poiché solo la violenza mitica, e non quella divina, si lascia riconoscere con certezza come tale»²¹. D'altra parte, se la peculiare fragilità del vivente – ma qui il discorso è riferito eminentemente alla vita umana – consiste in ultima analisi nella possibilità di cadere in balia del mitico, nella ricerca della felicità – e anche nella frustrazione cui questa va incontro – sarebbe già una lesione del mito, con la quale, in luogo della «nuda vita», è già «un vivente creaturalmente storico»²². L'inserzione del messianico è qui momento di apertura della storia. A tale tipo di esito può riferirsi Adorno, quando rileva come, di contro alla prospettiva escatologica lukácsiana, la *Naturgeschichte* benjaminiana abbia riportato «il risveglio della seconda natura» «da una infinita distanza a infinita prossimità», facendone il nodo di una filosofia che sia interpretazione²³.

2. Messianismo «senza attesa»

Snodo del complesso messianico-ebraico è un certo nesso tra l'agire umano volto a instaurare un ordine di giustizia e pace e un intervento divino, in forza del quale le lotte storiche risultano «coordinate» con una destinazione ulteriore. Sta a Hermann Cohen offrirne a più riprese, agli inizi del Novecento, una formulazione universalizzante, che lo scioglie dal vincolo con la missione storica provvidenziale di un singolo popolo e lo proietta a rappresentazione di uno stato di liberazione dal male e di redenzione riguardante l'intera umanità²⁴. Un simile «messianismo secolarizzato» è parte integrante del quadro teologico e filosofico, nel quale egli fissa momenti rilevanti del pensiero ebraico-tedesco, e che fa da sfondo e termine di confronto per molte riflessioni di Benjamin; al tempo stesso, queste vi introducono elementi di profonda

19 Di «intrinseca cooperazione del profano all'impresa messianica», si dice in G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 35; sul senso nietzscheano dell'«aspirare al proprio tramonto», cfr. *ibid.*

20 Sul primo delinearsi in Benjamin di tali motivi, già a partire dal testo *La vita degli studenti*, del 1914-15, cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 3 ss.

21 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, cit., p. 203; tr. it. cit., p. 29.

22 Cfr. F. Desideri, M. Baldi, *Benjamin*, cit., p. 70.

23 Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 357; tr. it. cit., p. 101.

24 Cfr. G. Cunico, *Messianismo senza Messia?*, in «B@belonline», 2008, 4, pp. 209-223.

revisione, secondo impulsi provenienti da una diversa tradizione dell'ebraismo, «apocalittica, restauratrice e utopica»²⁵.

Come è noto, il neokantismo coheniano accentua la potenza produttiva del pensiero nel suo movimento a priori, ridimensiona il ruolo della ricettività e separa con nettezza il carattere spirituale dell'essere umano dal mondo sensibile, dalla «natura». Lungo tali direttrici, l'etica sistematica isola l'auto-attività propria della «volontà pura», orientata secondo un'ideale perfezione, nella cui luce la storia è dischiusa quale sede del continuo, infinito progresso della moralità. In un simile ripensamento della morale kantiana, se il «dover essere» (*Sollen*) qualifica lo statuto dell'insieme delle determinazioni che appartengono al campo dell'etica nel senso della normatività, pure questa coincide con la struttura teleologica della volontà che assume se stessa, quindi l'umanità, come fine in sé. Perciò la dottrina delle virtù quali «modelli [*Wegweiser*] della moralità» assegna una collocazione privilegiata alla *Humanität*, la disposizione e capacità di cogliere nella storia l'opera dell'umanità quale suo soggetto ideale, che si eleva al di sopra delle comunità particolari storicamente date. Si innesta qui il tentativo di una elaborazione del significato filosofico del monoteismo ebraico, che al tempo stesso offre un contributo del tutto originale, una integrazione dunque, allo svolgimento fondativo dell'etica e alla messa a punto della stessa idea di ragione, così come Cohen ne ha colto l'articolazione lungo la linea che dal pensiero greco conduce al kantismo²⁶. È la tesi di una essenziale affinità e convergenza di ebraismo e *Aufklärung*.

Il complesso di temi che rivestono particolare importanza per la riflessione di Benjamin si snoda lungo tre direttrici: prima, il nesso sofferenza-caducità, entrambe declinate come grandezze sociali e al tempo stesso moralmente rilevanti, la considerazione, quindi, di disuguaglianza e assoggettamento come causa di sofferenza e stato di «ingiustizia»; poi, la critica del mito, raccolto quest'ultimo attorno alle nozioni di «colpa» e di «destino»; da ultimo, la «redenzione» come «riconciliazione» e tema propriamente messianico. Cohen non sottolinea solo come centrale sia nel pensiero ebraico la sofferenza, ma anche come questa non alluda a stati passeggeri o occasionali, meramente soggettivi e variamente connessi con le condizioni corporee, ma rilevi principalmente in quanto oggettivata nella disuguaglianza sociale tra ricco e povero. Certo, come a metterla al riparo da ogni esito eudemonistico, si chiarisce che da una coscienza immersa nella religiosità le differenze sociali sono prese in considerazione in quanto possono essere d'ostacolo allo sviluppo spirituale e morale degli uomini. In ogni caso, «la sofferenza acquista pregnanza etica solo come sofferenza sociale»²⁷. Tale è l'acquisizione del profetismo: la domanda morale, sull'assoluta differenza di bene e male, si tende in senso etico-sociale, interroga direttamente l'assetto della società in quanto causa di sofferenza moralmente rilevante. Si ha qui un rovesciamento della coscienza mitica. Quest'ultima assume come tali le differenze fisiche e sociali, senza interrogarne «motivo e diritti»²⁸ e anzi le legittima: come procedendo dal fattuale e dal sociale al morale, intende il rapporto di bene e benessere, malvagità e disgrazia, in termini, rispettivamente, di premio e punizione. All'opposto, nella prospettiva monoteistico-religiosa, benessere e malanno sociale «entrano in rapporto con la differenza morale»²⁹:

25 M. Löwy, *Redenzione e utopia*, tr. it. cit., pp. 26, 30.

26 Sugli elementi di tensione che possono derivarne rispetto al programma sistematico, tali eventualmente da implicare una linea di ricerca ad esso alternativa, cfr. I. Kajon, *Contemporary Jewish Philosophy. An Introduction*, Routledge, London-New York 2006, pp. 22 ss.

27 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 157; tr. it. cit., p. 228.

28 Ivi, p. 152; tr. it. cit., p. 223.

29 Ivi, p. 156; tr. it. cit., p. 227.

divenuta modo eminente della «disgrazia» o «infelicità» (*Unglück*), la povertà testimonia di uno stato «cattivo» dei rapporti tra gli uomini, che hanno assunto il carattere della subordinazione e dell'assoggettamento, e che rivelano il tratto della «ingiustizia», del peccato verso Dio³⁰. In questo senso «in direzione di Dio viene rivolta la domanda della moralità»³¹.

A sua volta, la compassione non è mero affetto, in cui pure è data partecipazione alla sofferenza altrui; essa risulta piuttosto moralmente qualificata, in quanto vi viene a concrezione la scoperta dell'altro «come il simile», con la quale dalla relazione dell'uomo con Dio scaturisce la relazione dell'uomo con l'uomo: da qui, il fatto che si dia la sofferenza (dell'altro) vincola l'orientamento dell'individuo nel mondo etico, rendendone l'indifferenza moralmente problematica e prossima alla crudeltà. La compassione si carica con ciò di una valenza normativa ed è al tempo stesso «promossa da Dio»³². In tal modo, la sofferenza stessa – la sua eliminazione – è in qualche modo presa in carico dallo «sforzo conforme al dovere», e per questa via anche la dimensione empirico-corporea è reintegrata nella considerazione morale, certo non quale principio etico, ma come suo campo di applicazione.

Lo svolgimento del tema della redenzione è strettamente connesso con quello del peccato. Anche qui decisiva è la demarcazione dalla coscienza mitica arroccata attorno alla nozione di «colpa», intesa come «il destino, il fato cui sono sottomessi gli stessi Dei», e di cui è costitutivo l'accecamento³³. Non è solo che la colpa consegna al destino; sugli individui essa si abbatte per la stessa fatalità: insediata com'è nel vincolo di sangue, essa restituisce l'appartenenza alla natura come nesso colpevole. Prima che nel volume sulla religione della ragione, Cohen l'ha chiarito nell'*Etica*: «Nel mito è la potenza del segreto (*Geheimnis*), del mistero (*Mysterium*), che lega nella specie colpa e destino»³⁴. Altro è il peccato: di contro alla colpa ereditaria, esso è strettamente singolare e anzi diviene uno dei luoghi eminenti dell'emergenza dell'individuo. Ugualmente rilevante è la possibilità, ignota al mito, dell'arresto del decorso inaugurato dalla colpa, quale ha luogo nella «conversione»: letteralmente, un voltarsi indietro a guardare al proprio cammino, per interromperlo e inaugurarne uno nuovo, dunque una autotrasformazione messa in atto dall'individuo stesso, il quale solo adesso «diviene il padrone di se stesso [*der Herr seiner selbst*] e non è più sottomesso a un destino»³⁵. Mentre la colpa mitica fissa l'uomo alla sua natura malvagia, la colpa religiosa diviene «transizione» verso uno stato di innocenza³⁶. Va osservato come il peccato non sia, in ciò, un atto isolato, ma un modo di essere, una «via» appunto, in cui si raccoglie l'insieme dell'essere umano, e un compendio delle sue azioni³⁷. Decisivo è inoltre che tutto il peccato sia inteso come una «trasgressione commessa inconsapevolmente», secondo la nozione di *shegagà*, un «oscillare e vacillare, un errore»³⁸. A questo punto diviene concepibile la

30 Ivi, p. 215; tr. it. cit., p. 291.

31 Ivi, p. 156; tr. it. cit., p. 227.

32 «La compassione per i poveri, che Dio ha risvegliato in noi con i suoi comandamenti [...] Dio ha istituito per noi, con riferimento alla feccia della povertà, la misericordia per l'uomo...»: ivi, p. 185; tr. it. cit., p. 258.

33 Ivi, p. 197; tr. it. cit., p. 272: «accecamento della colpa» (*Schuldverblendung*).

34 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens. System der Philosophie. Zweiter Teil*, zweite revidierte Auflage, Bruno Cassirer, Berlin 1907, p. 364; *Etica della volontà pura*, tr. it. a cura di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.

35 Id., *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 227; tr. it. cit., p. 304; cfr. anche ivi, pp. 237 s.; tr. it. cit., pp. 314 s.

36 Ivi, p. 262; tr. it. cit., p. 341.

37 Cfr. ivi, p. 242; tr. it. cit., p. 319.

38 Ivi, pp. 234 s.; tr. it. cit., pp. 310, 312. Sulla coheniana «conversione», connessa con una specifica concezione del peccato e contrapposta al destino mitico, cfr. G.P. Cammarota, *Conversione e costituzione del sé*, in «Filosofia e teologia», 34/2020, 3, pp. 421-438, qui pp. 424 ss.; su come qui si apra una divaricazione rispetto alla declinazione heideggeriana di tali temi, pp. 431 ss.; cfr. anche Id., *Dal sacro alla religione. Una questione concettuale*, in «Filosofia e teologia», 32/2018,

sua compiuta risoluzione, così come può essere offerta unicamente dal perdono di Dio: quanto più l'essere umano avverte la propria fragilità naturale e dubita che il suo sforzo abbia successo, tanto più confida di essere liberato, ad opera della bontà divina, dalla condizione di peccatore e dalla stessa fragilità³⁹. Agli sforzi di autosantificazione dell'uomo 'risponde' la remissione dei peccati quale opera di Dio, che si fa carico della trasgressione⁴⁰. La redenzione, prima intesa unicamente come redenzione «attraverso la giustizia», sociale e politica, si approfondisce qui in «riconciliazione»: riconciliazione dell'uomo, in primo luogo con Dio, la quale è essenzialmente conciliazione dell'uomo con se stesso attraverso Dio⁴¹.

Lo stesso contenuto della sofferenza viene approfondendosi. Se dapprima essa è presa in considerazione unicamente come sofferenza sociale, prodotta dal peccato altrui, ora emerge un rapporto più stretto col (proprio) peccato e con la sua espiazione. Non che quest'ultima, che fa seguito alla confessione, richieda che il peccatore vada incontro a una sofferenza 'aggiuntiva': si conferma che la pena non costituisce la punizione cui l'uomo è sottoposto a causa della propria colpa – la distanza dal sacrificio mitico è ribadita. A colui che abbia intrapreso la conversione e assunto nella penitenza il «corretto stato d'animo», la sofferenza si rivela radicata nella stessa natura umana, nelle passioni e aspirazioni, nei desideri degli uomini, in quanto questi appaiono «vano nulla», «transitori», delusi, insoddisfatti e insoddisfacenti⁴². Da ultimo, chi «si scopre nel peccato» va incontro alla sofferenza come alla «giusta punizione»: la sofferenza gli diviene «opportuna», ed egli si dichiara «disponibile» a soffrire⁴³. Correttamente intesa, la sofferenza esibisce la dimensione empirica nella sua insufficienza e peccaminosità. Perciò la sua accettazione vale come revoca dell'eudemonismo, tesi dell'eccedenza della natura umana oltre la dimensione meramente vivente. Connessa com'è col fine ultimo dell'esistenza umana, essa si carica di una portata quasi provvidenziale⁴⁴. Se alla penitenza fa seguito la preghiera di essere liberati dalle «più difficili situazioni di necessità della vita», la fame, la peste e l'odio⁴⁵, la redenzione pone fine alla sofferenza solo in quanto, con la liberazione dal peccato, libera gli uomini «da tutte le scorie della dimensione empirica dell'uomo»⁴⁶.

In questo quadro, il messianismo fa la sua comparsa in prima istanza come correttivo dell'etica filosofica (kantiana) che fissa la separazione tra ideale (morale) e realtà. Se il Dio messianico è Dio etico, pure il tema messianico, la rappresentazione del «dominio del bene sulla terra»⁴⁷, è quello della compenetrazione delle due dimensioni. Non altro significa la venuta del Messia: «Che l'ingiustizia [*Unrecht*] cesserà»⁴⁸. Il complesso concettuale messianico è opera del profetismo. In quanto 'tende' la realtà del popolo ebraico e quella di tutti i popoli verso il futuro, il «concetto profetico di storia» raccoglie gli accadimenti umano-mondani in una inedita

1, pp. 63-81.

39 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., pp. 248-250; tr. it. cit., pp. 326-328.

40 Ivi, pp. 260 s.; tr. it. cit., pp. 339 s.

41 Cfr. ivi, pp. 221 s.; tr. it. cit., pp. 297 s.

42 Ivi, p. 265; tr. it. cit., p. 344.

43 Ivi, p. 267; tr. it. cit., p. 346.

44 «Soltanto un certo permanere della sofferenza fornisce la giusta interpretazione al senso del mio esistere. La mia sofferenza non è un effetto, ma un fine per il mio sé, o comunque soltanto un senso per questo mio fine ultimo»: ivi, p. 269; tr. it. cit., p. 348.

45 *Ibid.*

46 Ivi, p. 276; tr. it. cit., p. 356.

47 Ivi, p. 24; tr. it. cit., p. 80.

48 Ivi, p. 25; tr. it. cit., p. 80.

concezione di «storia universale». Ne è al centro, ancora una volta, la sofferenza dei molti: «il concetto messianico della storia universale è impostato sulla sofferenza della maggioranza del genere umano sino ad oggi»⁴⁹.

La ripresa operata da Cohen individua, fa proprie e accentua le tendenze alla spiritualizzazione, moralizzazione e universalizzazione operanti già nell'ambito della tradizione biblica: come loro esito, la condizione di pace e giustizia diviene, da destino nazionale e politico del popolo ebraico, promessa di una salvezza definitiva rivolta a tutte le categorie di «disgraziati» e in generale a tutti i popoli; a sua volta, la figura del messia, a partire dal re davidico, si generalizza e pluralizza in una diversità di figure storiche, coincide prima con i «devoti» e gli «umili», per raccogliersi nel «servo di Dio»: non «una singola persona», ma tale «sono e devono diventare l'intero Israele e tutti gli uomini»⁵⁰.

È attorno al nesso del «sociale» e del «morale» che si snoda propriamente la *Weltgeschichte* profetica, che da una parte promette la fine della sofferenza, dall'altra opera, di quest'ultima, una sorta di conversione dal piano empirico ed eudemonistico, a quello spirituale e morale, che finisce col «santificarla»: una volta che la povertà sia intesa come «la lacuna morale della storia sino ad oggi», i poveri divengono «i devoti» e questi ultimi «i precursori del Messia»⁵¹. La storia universale coincide qui con un «concetto etico della storia», il cui senso consiste in ciò: «tutta l'apparenza eudemonistica non è che un'illusione, l'autentico valore della vita risiede per l'intera storia dei popoli nelle idee morali»⁵². Si tratta di «prendere le distanze dalla prosperità terrena»⁵³. È quanto si riflette sul compito del messia: figura compiutamente umana, questi non può sollevare gli uomini dalle loro colpe – che è invece prerogativa di Dio. Quale «rappresentante vicario» (*Stellvertreter*), non di Dio, ma degli uomini, egli si fa carico non dei loro peccati, ma delle loro sofferenze. È questione di interpretazione e di senso: messia è colui che assume la sofferenza cui comunque va incontro non solo come penitenza per il proprio peccato; egli soffre dell'altrui sofferenza, in quanto porta alla coscienza il nesso che la vincola alla colpa degli altri, della quale in ultima istanza soffre – perciò la sua sofferenza ha un contenuto propriamente morale, è «autentica».

Se la santità, quale piena realizzazione delle qualità morali, è per l'uomo – diversamente che per Dio – «compito infinito»⁵⁴, il messianismo ne «annuncia e garantisce»⁵⁵ l'adempimento nello sviluppo infinito dell'anima – la cui immortalità è in tal modo «demitologizzata». È la peculiare struttura temporale che si dispiega a partire dal concetto di «futuro messianico»: del tempo, questo opera una 'dilatazione', non da ultimo in quanto ne fa dimensione collettiva, riferita all'umanità – quale «futuro storico», esso è «futuro nella storia infinita del genere umano»⁵⁶. Ne risulta che un simile futuro è, al tempo stesso, 'di là da venire' e già sempre in atto: mentre allude al gradualismo proprio di una linearità progressiva – che potrà sorreggere visione e programma della socialdemocrazia tedesca⁵⁷ e contro il quale si volgerà Benjamin delle *Tesi* del '39 –, il

49 Ivi, p. 310; tr. it. cit., p. 394.

50 Ivi, p. 307; tr. it. cit., p. 390. Di «messianismo senza messia» si dice, appunto, in G. Cunico, *Messianismo senza Messia?*, cit., p. 214.

51 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 311; tr. it. cit., p. 395.

52 Ivi, p. 311; tr. it. cit., p. 395.

53 Ivi, p. 312; tr. it. cit., p. 396.

54 Ivi, p. 358; tr. it. cit., p. 445.

55 Ivi, p. 361; tr. it. cit., p. 448.

56 Ivi, p. 361; tr. it. cit., p. 449.

57 Cfr. T. Tagliacozzo, *Messianismo e teologia politica in Walter Benjamin*, in I. Bahbout, D. Gentili, T. Tagliacozzo (a cura

messianico deve rivelarsi in verità sequenza di momenti discreti, ciascuno dei quali è segnato dall'inserzione del soggetto morale quale interruzione del continuum proprio dell'esistenza empirica. Dischiuso com'è dallo «slancio verso l'adempimento del suo compito infinito»⁵⁸ che vi ha luogo, decisivo risulta, appunto, il «momento», nel quale si impone la coscienza del dovere. È in esso che il futuro messianico viene a «presentificazione» (*Vergegenwärtigung*) e «realizzazione» (*Verwirklichung*), trova la sua effettiva messa in atto ad opera del singolo: per quest'ultimo, «il regno di Dio» può costituire «non solo un futuro, ma un permanente presente». Il messianismo è già qui «senza attesa»⁵⁹: «non attendo che il regno di Dio venga, né prego per l'apparizione, ma ne provo la venuta con i miei preparativi, con la mia volontà»⁶⁰.

In quanto conserva tutto il suo carattere terreno, il messianismo risulta a Cohen irriducibile all'escatologia (essenzialmente cristiana), orientata all'al di là, dunque ad un «altro mondo» piuttosto che ad un «altro tempo»⁶¹. All'opposto, quale presentificazione o attualizzazione del futuro messianico in quanto futuro terreno, lo sforzo etico segna l'emergenza della dimensione propriamente storica di contro a quella del meramente naturale⁶². Da ultimo, si lascia cogliere nella lettura coheniana del messianico il nesso tra un dispositivo teorico incentrato su un rigoroso dualismo, dunque sulla discontinuità che l'agire morale introduce rispetto alla realtà empirico-naturale, e una filosofia della cultura intesa quale prodotto e oggettività di tale attività spirituale, nella cui luce le stesse istituzioni storico-sociali, a incominciare da quelle giuridico-politiche, dallo Stato di diritto dunque, si danno a intendere come sfere della «mediazione», nelle quali l'essere umano si è elevato dalla dimensione empirica a individuo etico – invece che come figure di un cattivo decorso, della realtà irrigidita, secondo la piega impressa dal giovane Lukács, che la Teoria critica farà propria.

3. Diritto alla redenzione

La critica del principio mitico, la divaricazione dunque del teologico dal destino che condanna alla colpa, costituisce il plesso che più sensibilmente è accolto da Benjamin⁶³ e che, attraverso il confronto con Adorno, 'transita' nella Teoria critica. Certo, già in Benjamin esso va incontro a sviluppi originali, notevolmente divergenti rispetto al contesto della concezione coheniana, e che orientano l'ulteriore ricezione francofortese. Snodo decisivo è che al mitico sia ora ricondotto il diritto – insieme col suo campo di 'irradiazione' nella *Kultur*. Per questa via, una volta che abbia assunto la figura giuridica, il mito può dilatarsi, da stadio della coscienza religiosa, a principio di articolazione dell'insieme sociale, venendo a coincidere con lo stato 'cattivo' della

dì), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze 2009, pp. 93-106, qui pp. 97 s.

58 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 360; tr. it. cit., p. 448.

59 G. Marramao, *L'inatteso. Messianismo senza profezia*, in "B@belonline", 2008, 4, pp. 239-249, qui p. 239.

60 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 365; tr. it. cit., p. 453. Quello delineato da Cohen è un gesto sì messianico «che deve tutta la sua intensità proprio alla concentrazione esclusiva sul presente, in un quadro dove ogni possibilità di proiettarsi positivamente verso un orizzonte futuro sembra irrimediabilmente svanita»: P. Fiorato, *Al di là del sublime. Hermann Cohen sulla virtù messianica della pace*, in "B@belonline", 2008, 4, pp. 51-65, qui p. 62.

61 Cfr. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 365; tr. it. cit., p. 453.

62 «La redenzione, infatti, non ha nulla in comune con la morte e con l'aldilà e non è la redenzione dalla vita terrena, dai suoi dolori e dalle sue sofferenze, ma soltanto dai suoi errori e dalle sue mancanze»: G.P. Cammarota, *Giudizio di Dio e redenzione in Hermann Cohen*, in "Filosofia e teologia", 2015, 3, pp. 490-505, qui p. 491.

63 Cfr. anche H. Eiland, M.W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge (Mass.)-London 2014, pp. 163 s.

società – quello stesso che causa la sofferenza. È raggiunto qui il punto di massima tensione rispetto a Cohen. Non solo Benjamin stringe il nesso – in quello alquanto blando – di mito e ingiustizia. Alla ‘saldatura’, che Cohen fa valere di fronte alla stessa distinzione kantiana⁶⁴, di etica e diritto, con la prima che diviene principio trascendentale del secondo, e alla corrispondente continuità di diritto e giustizia, si oppone ora l’assoluta divaricazione tra i due termini: tra la categoria mitica del giuridico e la giustizia in quanto grandezza etica e religiosa⁶⁵. Non solo: quale articolazione mitica della ragione, il diritto restituisce il mito stesso nella concezione propria di un rapporto sociale “illuminato”; diviene pertanto figura prototipica della “dialettica dell’illuminismo”. Ciò incide anche sulla rimodulazione cui ora va incontro il tema messianico così come lo ha formulato Cohen. Benjamin recepisce e approfondisce i tratti che ne fanno un messianismo «senza attesa»⁶⁶: può trarne una rappresentazione della dimensione storica come sequenza discontinua di “momenti” di giustizia, interruzioni “messianiche” che si richiamano, ‘fanno appello’ le une alle altre e tutte rinviano ad uno stato finale come al loro adempimento, in un modo tale, però, che l’accento cada piuttosto sull’«adesso» della sua presentificazione plurima. Viene meno, d’altro canto, la composizione originale di «progresso» e «momento» che domina la concezione di Cohen, e contro la quale già Rosenzweig ha fatto valere la forza di anticipazione dell’«istante», in nome di una idea messianica incentrata sulla rottura della continuità storica⁶⁷. A questa potrà richiamarsi la prospettiva benjaminiana: poiché qui il diritto e più in generale l’oggettività sociale recano carattere mitico, il momento messianico perde, quanto al suo contenuto, ogni continuità col presente, con la realtà ‘prevalente’, e, di contro al gradualismo progressivo coheniano, irrompe ogni volta nel modo della sincope e della frattura⁶⁸ – per lasciar ricomporre, nel rinvio reciproco delle inserzioni, unicamente una «tradizione degli oppressi».

L’altra area nella quale è vistoso il ripensamento operato da Benjamin è il complesso sofferenza-caducità. Per un verso, nella compassione è la scoperta della misura dell’appartenenza della «corporeità viva» (*Leiblichkeit*) all’anima⁶⁹ – così come essa conserva un rapporto con le «condizioni di incompiutezza sensibile» (*sinnlichen Unvollkommenheiten*). Per l’altro, è in Cohen il tentativo di operare la disgiunzione tra i due termini: tra la pena, in quanto moralmente qualificata, e la transitorietà dell’esistenza umana nella sua sostanza empirico-sensibile, che ha nella morte il proprio ‘punto di fuga’. Quest’ultima, intesa nel senso di «malanno metafisico», appare non ulteriormente interrogabile e del tutto priva di rilievo morale: una considerazione che volesse speculare attorno al suo «enigma» non potrebbe che risultare fuorviante rispetto

64 Cfr. G. Gigliotti, *Dalle facoltà alle forme. Introduzione al concetto di volontà in Cohen*, in H. Cohen, *Etica della volontà pura*, tr. it. cit., pp. IX-LX, qui pp. L-LIII.

65 Su come la concezione coheniana sia qui radicata nella dottrina religiosa ebraica, dalla quale, in questo punto, Benjamin invece si allontana, cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., pp. 219 s. Sulla continuità, in Cohen, di diritto e giustizia, cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., pp. 597-600; tr. it. cit., pp. 429-431.

66 Di messianica «attesa senza orizzonte d’attesa» si dice in J. Derrida, *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto, e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiorazzi, A. Romani, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 211.

67 Sulla polemica di Rosenzweig contro Cohen, attorno a messianismo e progresso, cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, tr. it. cit., pp. 67 ss.

68 Di contro, in Cohen, il «compito infinito» «può, anzi deve, avere una funzione critica rispetto al presente, ma mai in antitesi con esso»: A. Poma, *Religione della religione ed ebraismo in Hermann Cohen*, in I. Kajon (a cura di), *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova 1993, pp. 289-304, qui p. 302.

69 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 22; tr. it. cit., p. 77.

alla «vera religiosità», e piuttosto piegata in direzione mistica o eudemonistica⁷⁰. La caducità diviene qui per un verso misura della differenza ontologica di Dio e natura – misura, quindi, dello stesso monoteismo compiuto –: ciò che è caduco reca solo il segno del niente, e di fronte a Dio la natura «è e rimane niente»⁷¹. Per un altro verso, la caducità è risolta, per l'uomo, alla luce della promessa della vita eterna. La morte è «il mondo della pace» che pone fine a quello della lotta, non la fine reale della vita umana, ma il suo «trofeo»; «È perciò caratteristico della coscienza ebraica che essa non teme la morte»⁷². Di contro, l'angoscia della morte deve inclinare al mitico, sia che si alimenti della rappresentazione cristiana della punizione infernale, sia che apra le porte a quella pagana della immortalità e della rinascita ciclica della natura.

Va di pari passo con ciò il ridimensionamento del contenuto sensibile-materiale della sofferenza: di questa, in senso proprio, può parlarsi solo una volta che il malanno fisico sia trapassato in una condizione psichica e spirituale. Se essa non si lascia sciogliere compiutamente dalla dimensione corporea, dunque dal «dolore» (*Schmerz*), è vero però che diviene moralmente rilevante in quanto condizione dello spirito e sociale, che coinvolge il complesso della coscienza, suscita compassione e si leva dalla compassione – «la sofferenza dello spirito non è il dolore dell'animale»⁷³. Il sociale dischiude il terreno sul quale ha luogo la «neutralizzazione» tanto dell'elemento «eudemonistico» quanto di quello «metafisico»: qui, dello stesso malanno fisico, la malattia ad esempio, in quanto è ricondotto alla condizione di povertà, è allentato il rimando alla morte. Sullo sfondo è una concezione rigorosamente dualistica, che intende la moralità come «innalzamento al di sopra della sensibilità»⁷⁴, inserzione compiutamente eterogenea e discontinua rispetto alla dimensione empirico-sensibile – quest'ultima, vi si è fatto cenno, coinvolta sì nella considerazione morale, ma in quanto rientra nel suo campo di intervento, come ciò che ne è «preso in carico», privo di parte «attiva» nella sua articolazione.

Si tratta di un luogo dirimente per gli ulteriori sviluppi della problematica nell'ambito della Teoria critica. Ad Adorno, la separazione di empiria e moralità deve risultare figura eminente del pensiero sovrano, che prelude all'«annientamento della natura» e al suo «assoggettamento», quindi alla stessa «dialettica dell'illuminismo», sicché egli sin da principio fa valere l'esigenza di ripensare lo statuto della natura al di là del dualismo. In Benjamin prende forma una concezione maggiormente sfumata. Questi fissa infatti – in fondo secondo la traccia kantiana e in dialogo col neokantismo⁷⁵ – nella nozione dell'«inespresso» l'irriducibilità della moralità alla bellezza, della verità teologico-morale all'apparenza, salvo poi prospettare la «salvazione» della seconda ad opera della prima. Il dualismo è preservato, ma gli viene impressa una piega del tutto originale. Non è un caso che in tale *Rettung* Adorno potrà cogliere una sorta di «riscatto» della natura. Certo in Benjamin la «salvazione» interviene «dall'esterno», eppure non senza che la natura stessa vi prenda in un certo modo parte. In cosa consiste infatti l'intervento «morale» dell'autore se non nel prestare ascolto al lamento muto che si leva dalla natura, per raccogliervi, portandola a articolazione, la domanda di felicità che vi trova espressione? Su tale snodo opererà Adorno, per riscrivere, a sua volta, il carattere di «verticalità» della moralità in movimento di

70 Ivi, p. 156; tr. it. cit., p. 227.

71 Ivi, p. 54; tr. it. cit., pp. 113 s.; ancora: «tutta la materia è polvere transeunte» (ivi, p. 57; tr. it. cit., p. 116).

72 Ivi, p. 543; tr. it. cit., mod., p. 639.

73 Ivi, p. 158; tr. it. cit., p. 229.

74 Ivi, p. 112; tr. it. cit., p. 179.

75 Come rileva T. Tagliacozzo (*Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., p. 22), sin da principio è in Benjamin «la consapevolezza che il dualismo tra dovere e persona, tra dominio della libertà e dominio della natura, nella sua «autenticità», deve rimanere».

autoelevazione della natura stessa. In ogni caso, la protesta contro la caducità, cui Cohen volge il duplice sospetto, di eudemonismo e di inclinazione al mito, dischiude in Benjamin il nesso che stringe insieme sofferenza e compassione. Perciò qui la commozione, nella sua qualità estetica e al tempo stesso etica, che la fa prossima alla compassione, non si leva di fronte alla «natura nell'uomo» in quanto – secondo l'indicazione di Cohen – 'conciliata', in immagine, nella dimensione di peculiare virtualità propria dell'opera d'arte, con la moralità⁷⁶; essa 'risponde' piuttosto alla natura in balia della caducità e nel momento del suo trapassare – risponde alla natura morta –, solo per la quale è data la speranza.

L'accentuazione della portata messianica di cui può caricarsi l'agire «profano» – per cui questo è in grado di «esercitare un'azione nei confronti del trascendente, porre in atto una forza traente che ne propizi la discesa nella realtà terrena»⁷⁷ – e la redenzione intesa in termini di «reintegrazione» e «restituzione di uno stato originario» (*Tiqqun*): che di tali flessioni benjaminiane renda conto il richiamo alla tradizione ebraico-cabalistica che anima i momenti di comune riflessione con Scholem, è ampiamente acquisito dalla letteratura⁷⁸. Ne recano traccia le discussioni raccolte nei *Diari* redatti da quest'ultimo, nonché le sue *95 tesi su ebraismo e sionismo*. Potranno forse ricondursi a tale ambito la centralità teologica della lingua, connessa con l'essenza spirituale del mondo; una certa problematizzazione del male, che ne sospinge l'origine nell'orbita di Dio, e l'accentuazione della presenza divina all'interno della natura⁷⁹. Attorno a motivi quali la critica del progresso e della totalità, nonché l'«istante» come inserzione di discontinuità nella processualità storica, rileva la menzionata prossimità all'opera di Rosenzweig⁸⁰.

Altra questione è quella riguardante il significato e la portata di tali motivi nella riflessione di Benjamin: la si intenda, secondo i termini 'classici' del dibattito, raccolta nella formula «materialismo e/o teologia»⁸¹; si pensi piuttosto a una «fusione» di messianismo e utopia⁸², o si faccia del teologico un «linguaggio» o un medium, dal quale si lasci enucleare un'esperienza genuinamente filosofica, fortemente caricata in senso etico⁸³. In ogni caso, recepito principalmente a partire

76 Cfr. H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls. System der Philosophie*. 3. Teil, Bd. 1, Olms, Hildesheim et al. 2005, pp. 204 ss.; cfr. A. Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlin 2000, pp. 275 ss.

77 G. Bonola, *Antipolitica messianica*, cit., p. 14.

78 Cfr., oltre al menzionato testo di Bonola, G. Marramao, *L'inatteso. Messianismo senza profezia*, cit., p. 241. Vedi anche T. Tagliacozzo, *Sionismo, anarchismo e pacifismo alla luce del messianismo. Gershom Scholem e la Prima Guerra mondiale*, in "B@belonline", 2015, 18-19, pp. 153-161.

79 Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 1993, pp. 25, 272. Sulla «rottura dei vasi» e sul *Tiqqun*, ivi, pp. 271 ss., 281 ss.

80 Cfr. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kauffman, Frankfurt/M. 1921; *La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2005.

81 Per una presentazione del dibattito cui hanno dato luogo la lettura «materialistica», quella «teologica» e quella «della contraddizione» (tra materialismo e teologia), cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept de l'histoire"*, PUF, Paris 2001; *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, tr. it. di M. Pezzella, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 31 s.

82 Sulla «fusione» di messianismo ebraico e utopia libertaria, quale dà luogo ad «un pensiero nuovo, irriducibile alle sue componenti», Id., *Redenzione e utopia*, tr. it. cit., p. 104.

83 Sull'ebraismo come metodo e linguaggio teologico da interpretare, cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli 1984 (nuova ed., Cronopio, Napoli 2009), in part. pp. 18, 273. Più recentemente, di «una possibilità concettuale del messianico che si nutre di fonti teologiche e si colloca al di qua del mondo religioso», una «esperienza moderna di urgenza politica, di rottura storica e di pulsione etica espresse nello specchio deformante del teologico» si dice, in riferimento alla riflessione benjaminiana, in S. Khatib, *Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin. Messianico o Messia, mistica o apocalittica?*, in T. Tagliacozzo, G. Guerra (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 19-32, qui pp. 21 s. Per la nozione, qui

dai nessi concettuali benjaminiani – ma si è visto come esso sia posto già dal giovane Lukács e in Kracauer – il «motivo teologico» assume nella riflessione di Adorno una collocazione di rilievo. All'indomani della rielaborazione propostane nel *Kierkegaard*, il tema riaffiora, nel corso degli anni Trenta, in annotazioni diffuse, prima di tornare, secondo una sostanziale continuità di riflessione, in *Minima Moralia*, quindi nelle “meditazioni sulla metafisica” che chiudono *Dialettica negativa*. Il Francofortese appare impegnato a stabilizzarne lo statuto, su un duplice versante. Per un verso, ne ribadisce il carattere imprescindibile per la conoscenza, se questa deve cogliere le cose attraverso il «riflesso della possibilità», operando, delle cose stesse – o anticipandone – la “salvazione”. Insomma, ne va della «speranza nell'utopia»⁸⁴ quale momento della capacità di decifrazione propria della teoria. È l'idea che nell'esperienza teologica sia sedimentato un contenuto – in ultima istanza la promessa di redenzione – che deve negarsi a una compiuta secolarizzazione; è ugualmente il sospetto che quest'ultima, liquidata con la metafisica la sua prima figura, lo spirito sovrano, culmini nella sanzione della sovranità ‘senza spirito’, anonima, delle funzioni di assoggettamento e autoconservazione: secondo l'indicazione contenuta nel volume del '66, la demitologizzazione, «nella misura in cui non lascia altro dietro di sé che il mero ente, si ribalta nel mito»⁸⁵. Per l'altro verso, Adorno esclude ogni autosufficienza della verità teologica: ne respinge la pretesa di una sorgente positiva, la rivelazione, e di un accesso diretto, la fede. Si tratterebbe di preservare una «polarità delle categorie sociali e delle categorie teologiche»⁸⁶, tale che non si lasci spezzare da nessuno dei due lati. Pertanto, l'intento – secondo la nota formula – di «mobilitare la forza dell'esperienza teologica nel mondo profano»⁸⁷ non richiama solo il potenziale ‘critico’ del teologico: individua ugualmente l'esposizione del tessuto storico-sociale – il «profano» – come terreno esclusivo sul quale può dischiudersene l'accesso. Non altro che tale movimento *dalla immanenza alla trascendenza* intende la formula della «teologia inversa»⁸⁸, una teologia in un certo modo “rimessa sui piedi”. Insomma, l'elemento teologico, mentre è preservato, va incontro a una profonda metamorfosi: vale per lo spessore teorico di cui Adorno cerca di definire i contorni quanto è stato felicemente rilevato a proposito di alcuni luoghi delle *Tesi* benjaminiane “sul concetto di storia”: che il suo peso, una volta che si sia rinunciato ad una verità assicurata in modo oggettivo, oscilla tra il significato «ottativo» e quello «prescrittivo»⁸⁹. Come conseguenza, ad una secolarizzazione ‘controllata’, che ne sciolga i residui mitici, sono sottoposti i temi del “lamento” e della “voce”, della “caduta” e della stessa “redenzione”: il commento benjaminiano al *Genesi* va incontro ad una ulteriore ‘traduzione’⁹⁰.

ripresa, del “messianico senza messianismo”, cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, tr. it. cit., p. 79. Sulle «invincibili esperienze messianiche» in Benjamin, cfr. Id., *Fichus*, Galilée, Paris 2002; *Il sogno di Benjamin*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 2003, p. 33.

84 Th. W. Adorno, in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus* [1939], in HGS, Bd. 12, pp. 493-525, qui p. 507.

85 ND, p. 394; tr. it., mod., p. 360.

86 Th. W. Adorno a W. Benjamin, 20 maggio 1935, in Th. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, hrsg. v. H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994, p. 112.

87 Th. W. Adorno a W. Benjamin, 4 maggio 1938, in Th. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, cit., p. 324.

88 Th. W. Adorno a W. Benjamin, 17 dicembre 1934, in Th. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, cit., p.

90 Sulla questione – e distinzione – di “messianismo e escatologia” vedi in particolare G. La Guardia, *Debolezza. Del consiglio di Peter Szondi a Theodor Wiesengrund Adorno se incontrare o meno Jakob Taubes*, in “L'ospite ingrato”, 9/2006, 1, pp. 71-93.

89 Cfr. R. Tiedemann, *Mystik und Aufklärung: Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, text + kritik, München 2002, p. 277.

90 Sul confronto con Benjamin attorno ai «limiti» del teologico, cfr. W. v. Reijen, *Die Adorno-Benjamin-Kontroverse*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 60/2006, 1, pp. 99-121, qui p. 119. Cfr. anche Id., *Erlösung und Versöhnung bei Benjamin und Adorno*, in N. Schafhausen, V.J. Müller, M. Hirsch (Hrsg.), *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen*, Lukas

Nell'aforisma finale di *Minima Moralia*, il compito di un pensiero che si ponga all'altezza della «disperazione oggettiva» consiste nel «considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione»⁹¹. Significherebbe realizzare un modo di esposizione in grado di far rilevare il mondo con tutte «le sue fratture e le sue crepe», così «manchevole e deformato» come si darebbe – il testo reca «si darà» – «nella luce messianica». Presupposto è che il mondo versi in una condizione di paradossale disperazione, che è tale 'oggettivamente', senza però che gli stessi individui, "disperati", ne siano coscienti: uno stato di accecamento dunque, di fronte al quale la Teoria critica sembra non poter fare appello a risorse – elementi di consapevolezza e istanze normative – immanenti allo stesso contesto sociale. Sullo sfondo sono venute, nel frattempo, le prove di «fisiognomica sociale» raccolte nello stesso volume del '51, nelle quali le vite «irrigidite», colte da Kracauer all'opera nel "romanzo del detective", ritornano nell'esistenza 'ordinaria' all'interno della società postbellica, dunque ad un ulteriore livello di modernizzazione, incarnate in individui 'reali', piuttosto frammenti di soggettività e varietà di movenze, modellati gli uni e le altre dall'estremo adattamento agli imperativi funzionali e alle gerarchie e dispositivi da cui questi promanano, nonché dal principio corrispondente, quello di «trattare gli uomini» – quindi anche se stessi – «come cose»⁹². Né la «mutilazione» e il deperimento di facoltà e modi di relazione – il dono, il tatto, poi 'calore', attenzione e solidarietà –, né le forme diffuse di "disagio" e conflittualità «semiprivata» in cui si risolve, nei più tardi lavori "sociologici"⁹³, una simile «normalità» in tutta apparenza pacificata, raggiungono il livello della denuncia contro l'oppressione da cui pure risultano, tanto meno vi si potranno riconoscere i termini di una lotta che ricavi dall'evidenza del dominio avversato la propria giustificazione, eventualmente la rivendicazione di una alternativa di società.

Sono piuttosto figure di una sofferenza, la cui causa sociale (per la critica) non è in dubbio, però 'interiorizzata', ricacciata su se stessa, tanto a fondo il dominio ha penetrato le soggettività: divenuta in qualche modo latente, essa si lascia solo sorprendere nel contenuto d'angoscia, sotto la superficie della «freddezza»⁹⁴, al fondo di moti sadomasochistici più o meno sublimati. In tal senso la vita, dal dolore, è divenuta davvero "muta", e il suo "lamento" irricognoscibile: il motivo della pena impotente e ingiusta – in quanto prodotta da una condizione di ingiustizia –, parte rilevante del complesso concettuale messianico, ritorna in una sua variante 'estrema'.

Si comprende come, in un simile contesto argomentativo, le "preferenze" degli individui non possano risultare normativamente vincolanti, a tal punto il "disagio" vi risulta già ossificato e occultato, sicché esse si presteranno piuttosto a una lettura 'sintomale'; peraltro, 'al di sotto' di quelle rileva, anche alla considerazione morale, una ampia dimensione di atteggiamenti e movenze eventualmente irreflessi, «gesti» e tratti di carattere, nei quali l'impronta del dominio e dunque della vita «che non vive» appare maggiormente decifrabile di quanto non lo sia 'in superficie', lì dove si 'mimano' scelte individuali e atti di libertà. Né la Teoria critica può confidare

& Sternberg, Frankfurt/M. 2003, pp. 71-88, e S. Breuer, *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 109, 209, 233.

91 MM, p. 283; tr. it., p. 304, "Per finire".

92 Ivi, p. 46; tr. it., p. 32, "Pierino porcospino".

93 Th. W. Adorno, U. Jaerisch, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, in H. Maus u.a. (Hrsg.), *Gesellschaft, Recht und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag*, Neuwied, Berlin 1968, pp. 1-19; poi in AGS, Bd. 8, pp. 177-195; *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in Th. W. Adorno, *Scritti sociologici*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 170-188.

94 MM, p. 27; tr. it., p. 18, "Antitesi".

in principi o intuizioni «prima facie»⁹⁵, se nel sapere morale socialmente condiviso, nel suo darsi mediato dall'educazione istituzionale o dal discorso pubblico, deve cogliersi il sedimento di dispositivi ideologici e di assoggettamento, nonché dei meccanismi psicodinamici corrispondenti – dall'angoscia di impotenza all'identificazione con l'istanza di dominio e al risentimento. Perciò la teoria deve assumere su di sé una nuova funzione “vicaria”: farsi carico della sofferenza (in primo luogo degli altri) significa ora decifrare la «cicatrice» o la «smorfia irrigidita»⁹⁶, nelle quali la deformazione e la ‘protesta’ contro di essa si confondono, “dare voce” e portare alla parola ciò che non ha la forza di pervenirvi da sé. Né si tratta della sola riconduzione, di ordine genetico-esplicativo, di certi modi della vita ai rapporti sociali di dominio – all'opposto, sembra talvolta che questi ultimi appaiano tanto più inaccettabili, ‘sbagliati’, alla luce dello stato ‘cattivo’ che ne costituisce l'esito. Piuttosto, momento decisivo della “decifrazione” operata dalla teoria è la qualificazione morale, per cui la sofferenza assume i caratteri, meglio, diviene l'indice, della vita ‘cattiva’ e dell'ingiustizia.

In Cohen, la compassione non è depositaria, in sé, di contenuto normativo: lo assume, in quanto la «correlazione tra uomo e uomo» che vi si dispiega è inscritta nella «correlazione tra uomo e Dio» – vi è «inclusa» e ne dà «attuazione»⁹⁷. Svincolato in tal modo dall'arbitrio del «mio sentimento soggettivo», l'amore per il prossimo dipende dalla creazione divina dell'uomo⁹⁸. È qui l'origine delle «energie morali sprigionate da tutti i concetti che rappresentano l'uomo come Simile»⁹⁹. Soprattutto, l'inserzione, l'origine dunque, della moralità è strettamente connessa con l'irriducibilità delle determinazioni morali a quelle empiriche. Con ogni evidenza, la riflessione adorniana non può accogliere una simile impostazione della questione: l'«inversione» della teologia deve revocare la matrice teologico-razionale della moralità, che confida in una rappresentazione di Dio – e di un «amore religioso» – che è al tempo stesso tratta dalle «fonti dell'ebraismo», e, secondo una nozione fortemente secolarizzata di «rivelazione», accolta quale evidenza della ragione. Deve respingerne innanzitutto, quale premessa, la divaricazione di natura e spirito, al fondo del razionalismo e dell'ebraismo di Cohen: «la separazione di corpo e anima, riflesso della divisione del lavoro, costituisce la non verità ideologica della trascendenza»¹⁰⁰.

Le indicazioni di metodo che ne risultano accennano, all'opposto, ad una complessa articolazione di considerazioni normative e altre di ordine descrittivo. Le seconde rilevano lì dove si tratta di ricomporre i nessi di pena, «deformazione» e processo sociale, della soggettività assoggettata e della vita sofferente – all'intreccio con i nessi esplicativi la considerazione morale risulta vincolata, una volta che ogni pretesa della ragione «identica», ipostatizzatasi di contro all'esperienza, e dunque ogni dualismo di «mondo sensibile» e «mondo intelligibile», si siano rivelati insostenibili. Tale è dunque la sofferenza ‘dell'altro’, una varietà di stati e modi della vita che, con l'impronta dell'assoggettamento, recano anche quella della «deformazione»: manchevoli risultano, in primo luogo, le esistenze individuali in quanto è possibile riconoscerli lo scavo, quotidianamente rinnovato, di esperienze, socialmente determinate, di pena e dolore, per

95 R.M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford 1981; *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, tr. it. di S. Sabattini, il Mulino, Bologna 1989, p. 72.

96 Rispettivamente, DA, p. 296; tr. it., p. 274, “Sulla genesi della stupidità”, e Th. W. Adorno, *Versuch über Wagner*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1952, poi in AGS, Bd. 13, p. 20; *Wagner*, tr. it. a cura M. Bortolotto, Einaudi, Torino 2008, p. 16.

97 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft*, cit., p. 133; tr. it. cit., p. 202.

98 Ivi, pp. 138 s.; tr. it. cit., p. 208.

99 Ivi, p. 135; tr. it. cit., p. 204.

100 ND, pp. 392 s.; tr. it., p. 359.

quanto questi possano rimanere latenti o ‘mascherati’. A questo punto, il vincolo della teoria ai viventi, all’oppresso, si fa moralmente qualificante – sicché, tra l’altro, lo stesso atto di *tale* pensiero risulta normativamente necessario, ‘doveroso’. La pena come stato permanente, socialmente determinato, nel contempo gratuito e insensato, che non ammette cioè giustificazione, sacrificio mitico svelato come inganno degli uomini, diviene sorgente e campo delle valutazioni e degli obblighi morali che orientano le analisi adorniane. È l’inserzione della moralità, quale ha luogo lungo il nesso che si tende tra la sofferenza e la solidarietà: quest’ultima – ispessita di elementi teoretici di diverso ordine, tanto storico-sociale quanto storico-naturale, relativi tanto alla rappresentazione del processo sociale, quanto alla consapevolezza post-idealistica e demitologizzante del pensiero – accoglie la sofferenza in una interpretazione morale che è al tempo stesso apertura di una dimensione di normatività. Una simile solidarietà non si esaurisce, pertanto, in una adesione immediata, di ordine emozionale, da cui si tragga immediatamente una presa di posizione nei confronti dell’ordine sociale. Piuttosto, alla sofferenza muta dell’oppresso la teoria critica (cor)risponde in quanto ne raccoglie e esplicita la carica normativa: in quanto la intende e assume come domanda morale, di «integrità» e «giustizia». Deformazione è la connotazione che la pena riceve, esito di una «ingiustizia», quella più «antica»¹⁰¹ e perdurante.

Rileva qui la nozione di «redenzione». «*Erlösung*» allude ad uno stato «felice», che è realizzazione o «adempimento» del vivente – insufficiente la nozione di “benessere” per la sua tonalità utilitaristica, più prossima quella di “fioritura”, per quanto sovente gravata da una premessa oggettivistica –, in quanto sciolto in primo luogo dalle deformazioni indotte dal nesso sociale di assoggettamento della natura, quale investe tanto il rapporto tra gli individui, quanto quello del singolo individuo con se stesso: ne andrebbe – come si dice in *Dialettica negativa* – della fine della «sofferenza fisica anche nell’ultimo dei suoi membri e delle sue forme interiori di riflessione»¹⁰². D’altro canto, non avrebbe senso il richiamo a una nozione di matrice teologica se qui non fosse intesa anche quella classe di deformazioni connesse con la caducità stessa e persino quelle passate: quasi che le prime – di ordine storico-sociale – e le seconde – emerse come “storico-naturali” – dovessero presentarsi in un intrico di difficile soluzione, inclini a trapassare le une nelle altre; come se, corrispondentemente, la lotta contro le une implicasse la consapevolezza di essere in lotta anche contro le altre. Ché se la transitorietà delle vite sembra ‘rafforzata’, catalizzata, ‘presa in ostaggio’ dal rapporto di assoggettamento e portata ad ‘allearsi’ con questo nel segno della rassegnazione e della (auto)colpevolizzazione, a loro volta la malattia, la mancanza o la morte tendono – finché non siano ridotte ad un minimo incomputabile in forza di un’opera solidale e collettiva – a indurre il vivente a “indurirsi” e contrarsi in mera autoconservazione; così come nell’irrevocabilità del dolore che è stato, delle morti passate, pare celebrarsi la potenza mitica della costrizione. Cosa intende invece la consapevolezza storico-naturale, se non il tentativo di invertire tali nessi, facendo leva sulla solidarietà col caduco, che è solidarietà tra viventi, contro l’oppressione e il dolore?

Ora, lo stato redento non è ciò cui l’individuo è destinato, che deve valere, quale premessa normativa, in forza della fonte rivelata da cui scaturirebbe – una (super)natura umana teologicamente garantita. All’opposto, non solo le sue determinazioni di contenuto si lasciano ricavare da certe esperienze di pena e dolore, dalla domanda, quindi, che esse cessino; piuttosto, in redenzione queste traspongono – ‘oggettivano’ – la valenza normativa che rivendicano. Più che in un qualche stato della realtà, comunque inteso – empirico o sovrasensibile, ‘in superficie’

101 MM, p. 65; tr. it., mod., p. 59, “La salute mortale”.

102 ND, p. 203; tr. it., p. 183.

o 'profondo', latente o in atto, presente o futuro –, o in una condizione emozionale del tutto soggettiva, la sorgente della moralità risiederebbe nella stessa relazione di solidarietà e sofferenza in quanto, intessuta com'è di momenti affettivi e conoscitivi, *si tende in domanda redenzione*. La produzione di moralità si raccoglierebbe nella rivendicazione di un (im)possibile diritto *allo stato redento*, nella cui luce «la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione» «diventa pressoché indifferente»¹⁰³.

Nelle pagine conclusive di *Dialettica negativa*, Adorno ha rivendicato il contenuto di «verità» del riferimento alla «trascendenza». Il nesso del lamento muto e dell'ascolto che vi (cor)risponde assume i contorni di un modo di «esperienza», il cui statuto è conoscitivo e morale al tempo stesso, meglio, nel quale emerge la portata morale della «conoscenza» – nell'accezione 'forte' che il termine assume in un simile contesto. Tornano, nuovamente accentuati, gli elementi del complesso messianico – l'attesa, la sofferenza presente e passata, l'adempimento finale, l'agire possibile – composti, ancora una volta, secondo la peculiare piega impressa da Adorno, per cui il messianico risulta ritratto in teoria. Punti di snodo ne sono le nozioni di «promessa di felicità» e «traccia», quali termini di una esperienza «non identica» – da intendere come interrelazione e avvicinarsi di costruzione e ricettività del pensiero, dunque come rapporto reale del pensiero stesso e del suo oggetto, senza che quest'ultimo vi si risolva. Ora, ad una simile esperienza rilevano spessori del vivente in cui esso urta contro i confini del «contesto di immanenza», vi manifesta «fratture» che «promettono felicità», alludono ad una condizione di integrale liberazione della sofferenza. Lo statuto della «promessa» rimane come sospeso. Da un canto, si tratta certo del desiderio del vivente – e della soggettività che lo porta alla luce e si fa con questo solidale; esso implica al tempo stesso un giudizio sullo stato 'cattivo' in cui versa l'esistente, che, in quanto fa appello ad una diversa condizione, 'giusta', avanza una pretesa di normatività – impegna un orizzonte normativo. D'altro canto, preme ad Adorno sottolineare che il darsi di tali lesioni «smentisce l'identità», la pretesa assolutezza della chiusura dell'esistente, vi segna/pratica una «apertura», sicché esse, dello stato redento, divengono le «tracce» di cui la vita è disseminata¹⁰⁴. Non è solo che tali istanze ottative e prescrittive costituiscono un che di 'reale', che può produrre effetti di realtà; di un diverso stato del vivente e della società esse pretendono di 'provare' la possibilità; pretendono, meglio, di esibirlo come un che di 'attuale', per quanto in modo provvisorio e frammentario.

Se non che, nella persistenza del dominio, la prova rimane incompiuta e la promessa mancata. Perciò misura di una simile esperienza – che, riscattata dalla matrice teologico-metafisica, troverebbe accoglienza nella Teoria critica – è l'«attendere invano»: l'attesa sinora delusa, che nondimeno persiste, mentre si alimenta delle «promesse» decifrate, che sempre di nuovo si levano dal vivente, e lascia aperta la domanda: «ma questo è davvero tutto?»¹⁰⁵. Nella prospettiva adorniana, l'idea di «redenzione», con la sua carica teologica, rimane momento ineludibile, non

103 MM, p. 283; tr. it., p. 336, «Per finire». Per una diversa lettura di tale luogo, cfr. M. Knoll, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 193: «la considerazione di tutte le cose dal punto di vista della redenzione può essere intesa in modo conseguente come l'osservazione del mondo ingiusto e del dolore dal punto di vista della giustizia e dell'utopia sociale edonistica». Sullo sfondo sarebbe un'«etica materialistica e utopico-edonistica» (*ibid.*). Viceversa, la priorità normativa della redenzione (teologica) rispetto alla giustizia (storico-materiale) è sottolineata in M. Theunissen, *Negativität bei Adorno*, cit., p. 59: «Ovviamente Adorno pensa ancora al giusto assetto della società. Egli giudica però il giusto [Richtigkeit] prevalentemente secondo il criterio dell'apertura per la trascendenza».

104 ND, p. 396; tr. it., p. 360. Su come, nel quadro di una lettura che accentua l'esito esplicitamente teologico del pensiero adorniano, il difficile statuto della «traccia» rilevi quale punto di tensione di una escatologia a carattere «prolettico» con la sua variante «apocalittica», cfr. M. Theunissen, *Negativität bei Adorno*, cit., pp. 54 s.

105 ND, p. 368; tr. it., p. 337.

della struttura del pensiero, ma di una sua *esperienza*, precisamente mentre nega di risolvervisi compiutamente¹⁰⁶. Vi si potrà cogliere la riserva ultima di una riflessione che non si scioglie mai compiutamente nella prassi verso cui si tende e di cui al tempo stesso rimane in attesa, non irrelata, forse, ad un momento di pretesa di autosufficienza del pensiero che pure talvolta è stata avvertita¹⁰⁷; oppure lo svolgimento conseguente di una teoria che si vuole «non identica», che pertanto, una volta che abbia assecondato sino in fondo le tensioni che dai «contenuti immanenti» si tendono verso la «trascendenza», deve lasciare lo statuto di quest'ultima aperto, pena la caduta del «primato dell'oggetto»¹⁰⁸. Occorre registrarvi, soprattutto, la difficoltà, specificamente teorico-morale, di un pensiero che, dopo aver messo in discussione l'intrico di fatticità e normatività al fondo della «storia universale», non riesce però ugualmente a sciogliere del tutto la dimensione normativa da considerazioni di realtà, per cui ne ripropone, problematicamente, l'intreccio, così come questo è costitutivo del complesso messianico¹⁰⁹.

Nondimeno, è possibile forse una diversa lettura, una volta che si proceda appena 'oltre' le intenzioni adorniane – nella direzione suggerita da alcune pagine poste da Marcuse a conclusione di *Eros e civiltà*. Si tratterebbe di intendere la «trascendenza» non come (problematica) determinazione di realtà, ma come misura proprio della irriducibilità, a questa, dell'elemento morale. Compiutamente dislocata sul versante normativo, la rappresentazione di «un assetto del mondo dal quale sarebbe eliminata non solo la sofferenza esistente, ma anche quella irrevocabilmente trascorsa»¹¹⁰, conserverebbe, da un canto, un significato «regolativo»: essa consentirebbe di mantenere ferma la prospettiva della indefinita riduzione della sofferenza nella società¹¹¹. Varrebbe, d'altro canto, quale memoria di quanti «morirono soffrendo»¹¹² che si nega all'*happy end* della storia, atto d'accusa nei confronti del dominio passato e riserva «storico-naturale» nei confronti di ogni sua riproposizione.

106 Per un resoconto del dibattito sulla valenza del motivo teologico in Adorno, che per molti versi replica le polarizzazioni e le soluzioni 'intermedie' presenti nella ricerca su Benjamin, cfr. T. Koch, K.-M. Kodalle, H. Schweppenhäuser, *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor Adorno*, Kohlhammer, Stuttgart u.a. 1973; più recentemente, M. Knoll, *Theodor W. Adorno*, cit., pp. 188-200; D. Owetschin, *Spuren der Versöhnung. Zu theologischen Motiven bei Theodor W. Adorno*, in "Études Germaniques", 63/2008, 1, pp. 29-47, e M. Brumlik, *Theologie und Messianismus*, in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Dooch (Hrsg.), *Adorno Handbuch. Leben – Werke – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2011, pp. 295-309.

107 In questa direzione vanno le obiezioni di Lukács e Krahel: cfr. G. Lukács, *Grand Hotel "Abisso"*, tr. it. cit.; H.-J. Krahel, *Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos*, in Id., *Konstitution und Klassenkampf. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, hrsg. v. D. Claussen u.a., Neue Kritik, Frankfurt/M. 2008 (I ed. 1971), pp. 291-294; *La contraddizione politica della teoria critica di Adorno*, in Id., *Costituzione e lotta di classe*, tr. it. di S. de Waal, Jaca Book, Milano 1973, pp. 313-316.

108 Sull'«aperto» quale esito della più matura riflessione adorniana attorno allo statuto del «trascendente», cfr. S. Petrucciani, *La meditazione sulla "metafisica" nella Dialettica negativa e nelle lezioni*, in M. Failla (a cura di), *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 171-183, in part. pp. 180 s.; vedi anche F.S. Trincia, *Perché negativa? L'ontologia dell'inassimilabile di Th. W. Adorno*, in L. Pastore, T. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 181-200, in part. pp. 191 ss.

109 Brevi note su come il motivo teologico rimanga in Adorno risorsa di ordine normativo-morale sono in Ch. Türcke, *Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno*, in F. Hager, H. Pfütz (Hrsg.), *Das unerhörte Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, zu Klampen, Lüneburg 1990, pp. 48-62, qui pp. 50 ss., e G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, cit., p. 65 («... Tale concetto normativo di una prassi libera contiene il resto irrinunciabile di una prospettiva teologico-metafisica»).

110 ND, p. 395; tr. it., p. 361.

111 Cfr. ivi, p. 203; tr. it., p. 183. Il tema è ripreso sotto, p. 155.

112 H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Routledge & Kegan, London 1987 (I ed. Beacon Press, Boston 1955), p. 237; *Eros e civiltà*, tr. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 1964, p. 248.

Vale, in ogni caso, lo statuto di precarietà dei sedimenti di esperienza che rivendicano lo statuto della “traccia”. Come Adorno chiarisce, ciò che mette in discussione lo stato ‘cattivo’ si presenta al tempo stesso come un che di negato, di «sottratto»¹¹³, esso stesso sotto minaccia – irriducibile, quindi, ad una ‘eccedenza’ ontologicamente assicurata, nel cui possesso sarebbe lecito alla riflessione pacificarsi. Perciò la pretesa per cui «ciò che è non è tutto» si mantiene (in attesa) solo sino a che «ciò che è si lascia modificare»¹¹⁴: finché si lascino cogliere nei «più piccoli tratti mondani»¹¹⁵ elementi della trasformazione – dove rimane aperta la questione se, accanto alle «cicatrici» e alle «smorfie» di dolore, o ai momenti di una felicità sfigurata e irriconoscibile, possano valere figure di un agire eticamente (e politicamente) orientato nel senso della «resistenza». Anche in questo la dialettica è consegnata al «primato dell’oggetto».

113 ND, p. 367; tr. it., p. 336.

114 Ivi, p. 391; tr. it., p. 357.

115 Ivi, p. 400; tr. it., p. 365.

IV. Sulla vita lesa

1. La rovina delle virtù borghesi

Nella riflessione adorniana, la nozione di “assoggettamento” fa la sua comparsa da principio nel quadro della critica dell’idealismo, ad indicare l’autointronizzazione della ratio, trasfiguratasi in puro spirito, di contro al contingente e al materiale – alla determinatezza spazio-temporale –, che in tal modo riceve lo stigma della «mera natura». È la potenza originaria di «un altro mondo» che «nega la vita sensibile»¹. Qui è già tutta l’ambiguità del rapporto che la ragione conserva col mito, la dialettica dell’illuminismo, e dello stesso disincantamento, quale si ripropone agli albori della modernità: la natura “rischiarata” è ‘liberata’ dal finalismo scolastico, per cui essa risultava in rapporto con la realtà divina e in qualche modo suo *speculum*, per essere consegnata al dominio delle leggi della meccanica. Come tale, essa è per un verso livellata a campo della manipolazione da parte della stessa ratio, per l’altro, svuotata di ogni senso, risulta già “abbandonata da Dio”, “caduta”: il giudizio di (dis)valore sanziona, quale nuova figura della costrizione mitica, la legalità che governa la materia, qualificandola al tempo stesso come realtà di ordine inferiore, di contro a quella dello spirito. È indicata con ciò la complementarità di filosofia del meccanicismo e teologia protestante, mentre i sistemi razionalistici provano a ricomporre la separazione di mondo e *deus absconditus* e con questa l’immanenza del senso².

D’altro canto, sin dal volume su Kierkegaard, la sovranità dello spirito – quale figura eminentemente filosofica –, costituisce sedimento, riflesso e trasfigurazione di un più ampio complesso di pratiche di assoggettamento, di cui modo eminente è l’astrazione: teoria e prassi di *organizzazione* della natura, livellata a mero «materiale», su cui si elevano, quale funzione della sua scomposizione e ricomposizione, pure «determinazioni di forma» (*Formbestimmungen*, Marx). Il meccanicismo è la filosofia della manifattura: la moderna *Naturbeherrschung* fissa i rapporti tra uomo e uomo, a partire da quello di capitale e lavoro, nonché i corrispondenti modi della soggettivazione – modi del rapporto del singolo con se stesso, quale costituzione del moderno “individuo” e “soggetto” –, secondo il modello offerto dalla «parabola»³ di Odisseo e i rematori: è il sacrificio di sé, dell’impulso, attorno al quale prende forma l’“autonomia” fittizia e precaria del borghese, poi imposto, dall’esterno, ai lavoratori manuali. È che – così commenta l’allievo di Adorno Hans-Jürgen Krahel – l’integrazione del principio di scambio nella produzione insedia la merce come «*hybris* dell’astrazione che domina la natura», «la sua prosecuzione nell’assoluto»: all’opera è la *Wertabstraktion* divenuta «*medium* universale delle relazioni sociali», come tale anche

1 K, p. 155; tr. it., p. 270.

2 Cfr. ND, p. 32; tr. it., p. 21.

3 Cfr. F. Jameson, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Verso, London 1990; *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, tr. it. di P. Russo, Manifestolibri, Roma 1994, pp. 141 ss.

«l'a priori della ragione tecnica»⁴. È possibile, da qui, il rimando a epoche precedenti, nelle quali il principio di scambio penetra ancora solo parzialmente un mondo in cui il dominio dell'uomo sull'uomo e sulla natura reca tratti personali e concreti, relativamente 'immediati', viene però articolandosi pur sempre attorno alla separazione tra lavoro intellettuale e lavoro materiale, sicché, nel distacco della ratio filosofica dalla natura, quei modi di dominio 'diretto' ritornano in una purezza ancora 'irreale'.

Della «costrizione mitica», il tema dell'assoggettamento offre la genesi e la concrezione storico-sociale: è la nascita del mito, quale 'chiave' della demitologizzazione. A sua volta, il riferimento al «mitico» esibisce la *qualità* che il dominio imprime nel proprio oggetto: la natura assoggettata si rivela campo di accecamento e angoscia, in cui necessità naturale e necessità sociale sono portate a indistinzione. Come tale esso ricompare come moderna forma di vita. Al nesso di assoggettamento e mito corrisponde, sul versante opposto, il duplice spessore semantico della nozione di «riconciliazione», tesa tra la dimensione di compiutezza che sfida la caducità e la rende prossima alla «redenzione» e all'«adempimento», e il riferimento a una attualità che rivendica il carattere di anticipazione: *Versöhnung* in atto, senz'altro precaria e costantemente 'sotto minaccia', frammentaria e incompiuta, quale revoca e incrinatura del rapporto di assoggettamento, emergenza di nessi solidali, modo di una articolazione non antagonistica delle soggettività singolari e collettive, di cui la stessa consapevolezza storico-naturale costituisce figura eminente. Intesa in tale seconda accezione, la «riconciliazione» declina l'«impulso della natura» – snodo della «promessa» storico-naturale di riscatto – sul terreno dei rapporti storico-sociali.

Si può ritenere che il rilievo che, al più tardi a partire da *Minima Moralia*, assume la nozione di «vita», in luogo di quella di «natura», segnali il comporsi, nella riflessione adorniana, di un diverso equilibrio della storia naturale e della storia sociale: il retrocedere della prima, incentrata sul «mitico» e sulla «redenzione», sullo sfondo, dal quale rileva la seconda, orientata secondo l'«assoggettamento» e la «riconciliazione». Con ciò anche le considerazioni di ordine normativo e valutativo transitano dall'uno all'altro complesso categoriale: se nel primo tracciato esse si articolavano entro un medium concettuale di matrice teologica – per quanto ribattuto nel profano –, ora approdano ad un lessico direttamente morale. In primo piano sono le «desioni» della vita – figure di una sofferenza storicamente definita e moralmente qualificata – e il nodo della sua moralità possibile.

Beschädigtes Leben, che compare nel sottotitolo di *Minima Moralia*, allude, secondo il suo senso letterale, a una vita propriamente «danneggiata», colpita nella sua integrità, «lesa» – sta alla felice traduzione di Renato Solmi, quella di «vita offesa», averne esplicitato la portata morale, attraverso l'apertura ad una semantica della dignità e della sua violazione. Sono le «figure di estraniamento»⁵, che devono rilevare nella «vita immediata», una volta che ne sia ricomposto il nesso con le «tendenze» profonde del processo sociale: forme quotidiane di espropriazione di sé, di (ri)scrittura della soggettività, nelle quali «le potenze oggettive determinano l'esistenza individuale sin negli anditi più riposti»⁶. È la riduzione della «vita» a epifenomeno della produzione informata dai rapporti di dominio.

Parte significativa degli aforismi di *Minima Moralia* discute la pretesa riproposizione nelle società occidentali, all'in domani della conclusione della Guerra, di «forme di vita» – modi di

4 H.-J. Krahel, *Produktion und Konstitution*, in Id., *Konstitution und Klassenkampf*, cit., pp. 329-335, qui pp. 331, 332; *Produzione e costituzione*, in Id., *Costituzione e lotta di classe*, tr. it. cit., pp. 353-360, qui p. 356.

5 MM, p. 13; tr. it., mod., p. 3.

6 *Ibid.*

conduzione dell'esistenza 'caricati' di una propria interna normatività⁷ – all'insegna dell'"individuo", della sua "autonomia" e "libertà", entro un quadro formalmente liberaldemocratico, in realtà segnato dalla restaurazione, dopo i perturbamenti legati al conflitto mondiale, del 'vecchio' ordine sociale. Meglio, il contesto nel quale prende forma il nuovo individualismo è quello della continuità dei processi di riorganizzazione neocapitalistica e di modernizzazione tecnologica che hanno preceduto e alimentato l'insediamento, tra le due guerre, delle società autoritarie del capitalismo di Stato, di cui il fascismo ha rappresentato la variante direttamente «terroristica», accanto alla quale premeva però quella «riformista», rivelatasi vincente. Questa tende ad un riassetto del nesso sociale in senso neocorporativo⁸, in cui il raggio d'azione della proprietà individuale si restringe di fronte al predominio delle concentrazioni monopolistiche, dei giganteschi organismi economico-politici e del loro raccordo statale: è il definitivo tramonto della società propriamente borghese della libera concorrenza, nel cui universo simbolico l'"individuo" rinveniva le proprie risorse normative e ideali. Come risultato, l'accresciuta pressione dell'istanza sociale sul singolo lo conferma come *self-interest*, mero centro di interesse, ne vincola però la realizzazione, entro le nuove condizioni, ad una contrazione dello spazio – economico e psichico – di autonomia, lasciandolo tanto più atomizzato e isolato di contro agli altri, quanto più questo vi è schiacciato contro e come 'appiattito': consegnato alla dipendenza economica rispetto ad un meccanismo governato dai 'grandi', soggetto, insieme, a imperativi al consumo e all'affiliazione al gruppo, nonché ad effetti di modellamento tecnologico che, a partire dai luoghi della produzione, investono la vita nel suo complesso⁹.

Per Adorno, prioritario è contestare la pretesa di una riproposizione dell'"individuo" quale soggetto morale e modello etico interno alle società postbelliche e alle loro forme di vita: la restaurazione, all'indomani del crollo del fascismo e del suo ethos incentrato sul «realismo eroico»¹⁰, di un individualismo liberale – inteso, prima che nel senso di uno specifico orientamento di teoria morale o politica, in quanto 'senso comune' e tema di discorso pubblico – apparso già in crisi nel tempo dell'imperialismo e rivelatosi incapace di arginare l'ascesa dell'autoritarismo, se non suo complice. Nei suoi modi prevalenti di articolazione, l'individuo va incontro ad una inedita «postesistenza»¹¹: «esso si crede certo della propria autonomia», in realtà mima solo le qualità del «vecchio soggetto»¹², ormai in piena dissoluzione; nella pratica, dalla quale il successo o la semplice sopravvivenza economica dipendono, quella si risolve nel pronto adattarsi entro una rete di rapporti, il cui 'alone' tende ad investire il complesso delle interazioni tra gli uomini, nel quale valgono ricatto e protezione, arbitrio e «pressione», intermediazione e al limite violenza aperta. Non altro è la *cattiva dipendenza* del singolo dall'«intero», si tratti del gruppo di interessi o dell'insieme dei «traffici» e delle «relazioni».

È il tema della «rovina» dell'eticità borghese: l'estinzione, sotto l'impatto del processo sociale più recente, di facoltà, modi di esperienza e di relazione già normativamente caricati. Sussistono l'ordine proprietario e il «particolarismo degli interessi», mentre la connessione sociale è retta

7 Sulla nozione, vedi sotto, p. 97, n. 32.

8 MM, p. 50; tr. it., p. 42, "Plurale tantum".

9 Vedi ivi, in particolare gli aforismi "Non bussare" e "Novissimum organum".

10 È l'oggetto della critica di H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in ZfS, 3/1934, 2, poi in Id., *Schriften*, Bde. 1-9, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978-1989, Bd. 3, pp. 7-44; *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, tr. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerutti e altri, Einaudi, Torino 1969, pp. 3-42.

11 MM, p. 23; tr. it., p. 13, "Pesce nell'acqua".

12 Ivi, p. 14; tr. it., p. 4.

in ultima istanza dai monopoli e dal capitalismo di Stato. È allora che la vecchia forma privata di esistenza – nel frattempo generalizzata alla gran parte della società – è «conservata in modo artificioso» (*konservert*). Non solo è dato per scontato nell'analisi adorniana un sostanziale svuotamento della dimensione pubblica – del *citoyen* –; la stessa sfera privata – quella del *bourgeois*, dell'interesse economico e del consumo, ma anche affettivo-relazionale – va incontro ad una socializzazione 'dall'alto', nel senso che i modi della sua articolazione riflettono sempre più direttamente i macromovimenti della «tendenza sociale». L'agire mercantile e orientato al profitto si fa modello di una relazione strumentale generalizzata all'insieme delle interazioni e dei rapporti, finché gli individui si ritrovano assoggettati al comune «ritmo di dare e prendere, di disposizione e esecuzione»¹³.

Direttrice eminente lungo la quale prende forma «il nuovo tipo umano» è l'«arroccamento sul proprio», discusso principalmente in un luogo di “*Le bourgeois revenant*”: la «mano sollecita e operosa che» – vi si legge – «continua a prendersi cura [*pflegt*] del proprio giardinetto», come a negare che questo è «già da tempo divenuto un 'lotto'» – una porzione assegnata come tante –, «e intanto tiene lontano con angoscia l'intruso che non conosce», «è già quella che nega asilo al rifugiato politico»¹⁴. Il «proprio» è il possesso individuale, inteso quale originario medium di esperienze del tutto personali, costitutive della soggettività. Nella sua cura pervicace, l'individuo pretende di continuare a cristallizzarsi, sebbene le condizioni di accesso e disposizione, la stessa configurazione e forma del possesso siano da tempo in balia del processo sociale complessivo. Perciò attorno al tratto escludente del «proprio» l'individuo deve arroccarsi in modo tanto più cieco e rabbioso, quanto più ne avverte in qualche modo, pur senza piena consapevolezza, la precarietà e insieme il carattere di intollerabile privilegio – incline com'è a fraintendere l'origine della minaccia e a guardare con ostilità al prossimo invece che ai potenti, o alla rete dei «rapporti». Al limite, la quotidiana pratica di esclusione costitutiva dell'ordine proprietario si fa chiusura feroce nei confronti di coloro sui quali quello stesso ordine – eventualmente nella sua proiezione geopolitica, globale – si abbatte con maggior durezza. Sullo sfondo è la miscela di angoscia di impotenza, oscuro senso di colpa e piacere dell'identificazione col carnefice, in breve, il *sex appeal* del comando¹⁵, che Adorno ha colto quale vicenda «sotterranea» del borghese che si appresta ad acclimatarsi nello Stato autoritario, messa in scena a mo' di moderno sacrificio in alcuni 'tipi' dell'industria culturale così come nei raduni di massa alla presenza del *Führer*. Una simile figura Horkheimer ha posto al centro della sua «antropologia dell'epoca moderna»¹⁶. E in sostanziale continuità con i luoghi già dedicati alla metamorfosi dell'individuo che prelude al trionfo del fascismo devono essere lette le pagine di *Minima Moralia* incentrate sul ritorno del borghese all'in domani della caduta di quello¹⁷. Da qui la conclusione: quanto più il proprio mondo minaccia, oggettivamente, di conflagrare, tanto più si diviene «nella propria soggettività, compiutamente inumani [*unmenschlich*]»¹⁸.

13 Ivi, pp. 44 s.; tr. it., p. 37, “Pierino Porcospino”.

14 Ivi, p. 37; tr. it., mod., p. 29, “*Le bourgeois revenant*”.

15 Th. W. Adorno, *Über Jazz* [1937], in AGS, Bd. 17, pp. 74-108, qui 98 (si cita qui dall'edizione originale. Del testo è presente una traduzione italiana, raccolta nel volume Th. W. Adorno, *Variazioni sul jazz. Critica della musica come merce*, tr. it. a cura di G. Matteucci, Mimesis, Milano-Udine 2018).

16 Cfr. M. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegungen*, cit.

17 Sulle riflessioni attorno alla «nuova antropologia» che fanno da sfondo alle analisi «micrologiche» di *Minima Moralia*, e la cui elaborazione attraversa i lavori adorniani precedenti, cfr. in particolare i testi raccolti in Th. W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, tr. it. a cura di I. Testa, Diabasis, Reggio Emilia 2010, e I. Testa, *Sub specie individuationis. Amministrazione della vita e “nuova antropologia” in Adorno*, ivi, pp. 9-32.

18 MM, p. 37; tr. it., mod., p. 29, “*Le bourgeois revenant*”.

Alcune considerazioni. Che l'indipendenza del moderno individuo non sia degna di nostalgia alcuna, tanto meno possa essere riesumata a piacimento e fatta valere di volta in volta di contro alle più moderne tendenze alla massificazione e al conformismo, al primato dei processi anonimi e "meccanici", o a quello delle nuove gerarchie, lo chiarisce l'aforisma "Monade": cristallizzatasi attorno all'interesse privato nell'ambito dell'economia mercantile cittadina, in forza dunque di un «*principium individuationis* sociale», una simile autonomia rimane legata al tratto escludente, «monadico» appunto, di quell'interesse privo di apertura solidale e vincolato allo sfruttamento su cui è maturato; da ultimo, la «tendenza sociale» che destruttura la 'vecchia' economia, proiettandola sulla scala propria del capitalismo monopolistico, nazionale e mondiale – o globalizzato, come oggi potrebbe aggiungersi –, mentre consuma gli spazi individuali 'classici', procede «attraverso l'individuazione» e non solo contro di essa: si afferma 'dall'interno' dell'individuo stesso, lungo quel nesso di interesse privato e libertà, quasi esasperandone le manifestazioni, quanto più è minato il suo potere di incidenza reale. È qui la riserva più consistente che il testo adorniano avanza nei confronti dei modi della vita propri del 'liberalismo reale' della seconda metà del secolo scorso, della loro pretesa autonomia e libertà, nei confronti quindi anche delle corrispondenti formulazioni filosofiche.

Sono considerazioni che pertengono ad un ambito di psicologia e sociologia – in termini francofortesi, di una *Sozialpsychologie* materialistica – morale: esse esaminano la matrice sociale e le vicissitudini socialmente determinate di tratti della soggettività e dell'intersoggettività moralmente rilevanti. Tali – qualificati in senso morale – essi risultano in primo luogo nei termini della normatività interna alla forma di vita moderna. Ora, nei confronti di una simile normatività, la Teoria critica fa valere una duplice riserva. Per un verso, i corrispondenti modi dell'agire rivelano contorni «spettrali»: radicati come sono nella 'vecchia' costellazione della modernità e della riproduzione economica, una volta richiamati in vita, appaiono deformati e svuotati di ogni contenuto, repliche grottesche dei loro antecedenti storici, ma anche dello «stato inumano» che nel frattempo ha prevalso. Insomma, modi di esistenza della soggettività novecentesca sono misurati sui loro 'prototipi', inquadrati nel mondo borghese-liberale del XIX secolo, da cui continuano a ricavare – tale la tesi adorniana – la carica normativa.

D'altro canto, sospetta deve risultare una simile normatività già nella sua figura originaria, per via del vincolo ad un ordine sociale fondato sull'esclusione e lo sfruttamento. Qui prende forma un quadro maggiormente differenziato. Un primo gruppo di qualità è quello delle «virtù borghesi» in senso stretto, «quanto del borghese è sempre stato buono e decente»¹⁹: lungimiranza e prudenza, tenacia, capacità di giudizio indipendente. Sono qualità prossime al catalogo dei modi di condursi dell'imprenditore quale asceta intramondano²⁰. Connesse con l'esercizio di ampi margini di intervento individuale, perdono di significato quanto più le leggi del mercato sono intessute nella realtà dell'arbitrio dei grandi e dei rapporti di forza – si intenda con ciò il peso economico, di 'ricatto', esercitato dal monopolio, la mediazione politica o l'esercizio diretto della violenza. Oppure, le 'prestazioni' che avrebbero dovuto garantire sono prese in carico da nuovi complessi di saperi e potere. Decisiva diviene una capacità di «adattamento» alle circostanze che opera a breve termine. In ogni caso, nella prospettiva della Teoria critica, tali figure di «razionalità» e «libertà» sono così profondamente radicate nell'individualismo «acquisitivo» e

19 Ivi, p. 36; tr. it., p. 28, "*Le bourgeois revenant*".

20 Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bde. 1-3, Mohr, Tübingen 1920, Bd. 1, pp. 30 ss.; *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, tr. it. a cura di C. Sebastiani, UTET, Torino 1976, pp. 107-324, qui pp. 122 ss.

«possessivo»²¹, da non poter rivendicare alcun momento di 'eccedenza' – in tal senso, la stessa nozione di «virtù», nel richiamo adorniano, non manca forse di una tonalità ironica.

Uno statuto problematico rivestono, già all'interno della forma di vita borghese, modi peculiari della soggettività e della relazione, del rapporto con persone e cose. Si tratta della «tenerezza» (*Zartheit*), dell'«attenzione» o «riguardo» (*Rücksicht*), quindi della dimensione del «dono»: vi si dischiudono la «coscienza della possibilità di rapporti liberi da ogni scopo» e da ogni privilegio²²; poi la considerazione dell'altro, nella sua singolarità, «come un soggetto», invece che come mero oggetto²³, vale a dire, come soggetto di felicità. È, insieme, la capacità di conservare, con le cose, quel «contatto» che ne coglie, al di là della mera fungibilità, il «calore»: la qualità, che si estende poi agli 'altri', che le rende medium di esperienza in senso forte – sino all'«esitazione» (*Zögern*), che conferisce al gesto un momento di riguardo per l'oggetto, distinguendolo dalla manipolazione della cosa e dall'immediato perseguimento, per mezzo di essa, dello scopo.

Risentono pur sempre, tali modi di relazione, dei rapporti sociali complessivi, negli interstizi dei quali hanno preso forma: emergono ai margini del *self-interest* e del principio di scambio che lo governa, eppure quali momenti di «eccedenza»²⁴. Sciolti come sono dall'esercizio delle attività acquisitive, vi sembrerebbe assegnata, nell'economia delle forme di vita, una normatività di secondo grado, 'cadetta'. Al tempo stesso, è l'area nella quale, nella prospettiva adorniana, una società fondata sull'ingiustizia e l'antagonismo concepisce e circoscrive, abbozza e deforma la domanda, o anche solo la possibilità, di una diversa modalità di articolazione della soggettività e dei nessi di vita. Si tratta sovente del retaggio di modi di esistenza privilegiati preborghesi: così per il «tatto», che nella transizione alla nuova forma di vita, perduto il vincolo alla precedente gerarchia sociale, vive di un delicato equilibrio tra convenzione e il riconoscimento reale della «specifica natura di ogni rapporto umano», prima che, col prevalere dell'indifferenza, si riduca a «pura e semplice menzogna»²⁵. Una tonalità parzialmente differente riveste la «tenerezza»: «eredità di antichi privilegi», transitata anch'essa nella nuova società, dischiude, per un momento, prima di estinguersi, «la promessa di un mondo senza privilegi»²⁶. Talvolta momenti siffatti, carichi cioè di senso utopico-normativo, appaiono connessi con l'esperienza infantile, intesa quale spazio borghese ma al tempo stesso portatore di tratti quasi di 'extraterritorialità'²⁷, oppure con l'universo femminile. In ogni caso, la considerazione di cose e persone in termini di mera fungibilità li consuma e, con la loro atrofizzazione, l'individuo a sua volta «si fa cosa e congela» senza residui²⁸ – una metamorfosi che ripropone in una nuova ricchezza di contenuto la traccia dell'«irrigidimento» accennata già nel giovane Lukács.

21 La chiave di lettura adorniana andrebbe confrontata con C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962; *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. di S. Borutti, ISEDI, Milano 1973.

22 MM, p. 44; tr. it., p. 37, "Pierino Porcospino".

23 Ivi, p. 46; tr. it., p. 39, "Non si accettano cambi". Sulla «teoria del dono» quale «principio di un paradigma alternativo a quello utilitaristico», cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 176 ss.

24 MM, p. 44; tr. it., mod., p. 36, "Non bussare".

25 Ivi, p. 40; tr. it., p. 32, "Per una dialettica del tatto".

26 Ivi, p. 45; tr. it., p. 37, "Pierino Porcospino".

27 Ma sull'ambiguità di una simile condizione, cfr. Th. W. Adorno, *Nachwort zu Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (1950), in AGS, Bd. 20/1, pp. 170-172; *Postfazione*, in W. Benjamin, *Infanzia berlinese. Intorno al Millenovecento*, tr. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2007, pp. 117-119.

28 MM, p. 47; tr. it., mod., p. 39, "Non si accettano cambi".

Rimane aperta con ciò la questione dello statuto morale di tale ordine di esperienze in quanto «controimmagini rispetto alla cattiva realtà»²⁹: se cioè modalità di relazione variamente riconducibili all'«attenzione» possano rivestire, innanzitutto all'interno della costellazione storico-sociale di cui la riflessione adorniana ricostruisce i contorni, e poi eventualmente in quella attuale, un valore normativo; oppure se debba cogliersi qui un momento di nostalgia nei confronti di un mondo borghese che non è più – ne sono toccati non solo la natura della critica adorniana, ma anche i termini della sua riproposizione contemporanea e il rapporto con le etiche della “sensibilità” e soprattutto della cura, sul quale si avrà modo di tornare³⁰. Quelli che il testo di Adorno isola sono frammenti di esperienza del tutto ‘inattuali’, non privi, nella loro configurazione originaria, di un qualche legame col dominio, che pure conservano la possibilità di essere ‘salvati’ – vale a dire ‘posti in comunicazione’ con la prospettiva di una umanità liberata dalla quale muove la Teoria critica –: quasi che la condizione di «rovina» in cui versano consenta al pensiero che vi si volge di ‘estrarne’ il momento di «eccedenza», che pure solo in forza di quel legame – o alla sua ombra – ha preso forma da principio. In tal modo, l'accento – anche morale – è (ancora una volta) dislocato dall'esperienza quale si è data storicamente, all'atto di pensiero che ne abbozza il riscatto. Difficile pertanto cogliervi una risorsa ‘data’, alla quale la critica possa richiamarsi in modo esclusivamente “immanente”. Peraltro, il tratto contraddittorio, da cui solo l'intervento della teoria critica affranca certi modi ‘obsoleti’ della soggettività, stringe invece le loro riproposizioni contemporanee. Anche qui vale, quale indicazione di metodo, il riferimento all'«ora storica»³¹, dunque alla più ampia connessione sociale entro la quale una modalità di esperienza prende forma e assume un certo significato. Perciò le esperienze di attenzione in qualche modo presenti all'interno del mondo sociale, per quanto eventualmente ‘consumate’, marginali o ‘incomprese’, conservano uno statuto sospeso e provvisorio: da un canto, in quanto travalicano i confini dell'autoconservazione e della razionalità strumentale, esse paiono depositarie di un indubbio valore morale; dall'altro – come pare doversi ricavare dalle considerazioni di Adorno – esse risultano tanto più esposte alla ‘falsificazione’, al prevalere della cura del proprio, quanto meno si tendono nell'avvertimento dei rapporti di dominio e trapassano, quindi, in una figura nuova, alla quale accennerà la nozione di «resistenza».

Ampia parte delle ricerche francofortesi costituisce – è stato rilevato – una critica del capitalismo in quanto «forma di vita». La nozione – attraverso gli spostamenti d'accento cui va incontro a partire da Spranger, che ne introduce l'uso, a Wittgenstein – allude a complessi di pratiche sociali, nei quali l'agire quotidiano è inteso in quanto portatore di una dimensione di interna normatività³². Nella declinazione nella quale essa è riferibile all'ambito della riflessione di Adorno – che pure non ne fa un uso tematico – rilevano modi di vivere, di articolazione delle soggettività e di relazione, di esperienza, variamente intrecciati con i rapporti economici e il quadro politico-istituzionale, che recano al tempo stesso carattere normativo-morale. Ne va di una rappresentazione – più o meno dispiegata o implicitamente assunta – del mondo (post)borghese come (pretesa) forma di vita buona del capitalismo. Al centro dell'attenzione è l'intrico di soggetto economico e soggetto morale. “Buona” si ritiene la forma di vita borghese-moderna per via delle strutture cognitive e normative che, sedimentatesi attorno all'agire

29 R. Jaeggi, “*Il singolo non può nulla contro questo stato di cose*”, tr. it. cit., p. 53.

30 Vedi sotto, al cap. VII, il paragrafo “Resistenza e cura”.

31 MM, p. 39; tr. it., p. 30, “Per una dialettica del tatto”.

32 Per la nozione, cfr., oltre alla più recente ripresa da parte di Jaeggi, E. Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Niemayer, Halle 1921. Per uno schizzo della storia della sua recezione, cfr. R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, tr. it. cit., pp. 69 ss.

economico, investono l'insieme dell'esistenza e divengono costitutive del soggetto moderno. Essa è tale però anche in quanto il soggetto non si risolve (ancora) nelle relazioni e attività economiche: queste sono assegnate piuttosto al piano dei mezzi, sul quale si leva quello dei fini, in cui si definisce propriamente la "vita" dell'individuo – per quanto il confine possa risultare precario e i primi inclini a debordare a danno dei secondi. Su tale snodo ritorna la nozione di «sobrietà etica» del liberalismo, sovente richiamata dalla riflessione (Habermas): essa sottintende che, se buono non è tanto il singolo scopo – meglio, il giudizio sulla bontà di questo è lasciato al singolo individuo –, normativamente rilevante³³ è in ogni caso lo spazio, sociale e psichico, di libertà e indipendenza, che consente all'individuo di formulare e perseguire i propri scopi, i molteplici modi di un'esistenza "riuscita" – spazio cui appartengono certi margini, giuridicamente o convenzionalmente assicurati, di "non interferenza" e di "rispettabilità".

La rappresentazione adorniana del mondo protocapitalistico nei termini di una pretesa "vita buona" assume contorni maggiormente definiti alla luce di luoghi rilevanti dell'opera di Sombart, che ne fanno con tutta evidenza da sfondo. È l'*Pethos* 'a due livelli' del «borghese vecchio stile», delineato sul modello di Alberti, Defoe e Franklin. Da un canto, questi celebrano le «virtù borghesi» in senso stretto: «operosità», e «moderazione nelle spese»³⁴, poi l'affidabilità nel rispetto di promesse e contratti, nucleo di una «morale degli affari», tale in quanto volta a garantire il conseguimento di vantaggi economici, che dall'area della conduzione dell'impresa si irradia al resto dell'esistenza, si fa «condotta morale di vita» (*sittliche Lebensführung*)³⁵, all'insegna di un ideale di «rispettabilità» (*Woblanständigkeit*) che è al tempo stesso indice del «credito» (*Kreditwürdigkeit*)³⁶ di cui gode l'individuo. Rientrano in quest'ambito anche quei codici volti a contenere la concorrenza, garantendo all'imprenditore una condizione di «quiete» e «serenità». D'altro canto, gli affari rimangono pur sempre «un mezzo per lo scopo della vita»; essi «devono adattarsi alle esigenze degli uomini così come si danno»; decisivi, nella determinazione della direzione e portata dell'agire, sono gli «interessi vitali» (*Lebensinteressen*), propri e quelli di coloro con i quali si opera³⁷ – vi corrisponde una rigorosa ripartizione tra tempo del lavoro e quello della «vita», che investe sia la giornata, che le fasi dell'esistenza. La stessa ricchezza non appare fine a se stessa, ma deve servire a produrre o conservare «valori vitali» (*Lebenswerte*): come, sul piano del processo sociale complessivo, l'attività economica è volta alla produzione e allo scambio di «beni d'uso»³⁸, così, riguardo alla singola esistenza, la ricchezza deve rendere «liberi e indipendenti», garantire agli uomini la padronanza della loro esistenza e la sua conduzione in «buona coscienza», secondo criteri di «rispetto» e «timore di Dio», in breve, di «onestà»³⁹. Nei termini adorniani, il mondo della produzione (e dello scambio) non ha ancora del tutto penetrato la vita, la quale vi risulta, almeno virtualmente, sovraordinata – il valore d'uso non si è ancora compiutamente risolto nella «forma di valore» (il valore di scambio).

33 Che una simile dimensione non si lasci qualificare unicamente nel senso del "giusto", ma richieda una considerazione in termini di teoria del bene è chiarito da J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. cit., "Parte terza. Fini".

34 W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1920 (I ed. 1913), pp. 135, 153; *Il borghese. Contributo alla storia dello spirito dell'uomo economico moderno*, tr. it. di H. Furst, Longanesi, Milano 1950, pp. 147, 167.

35 Ivi, pp. 160, 163; tr. it. cit., mod., pp. 175, 177.

36 Ivi, pp. 196, 239; tr. it. cit., pp. 120, 146.

37 Ivi, p. 196; tr. it. cit., mod., p. 120.

38 Ivi, p. 208; tr. it. cit., mod., p. 229.

39 Ivi, pp. 196 ss.; tr. it. cit., pp. 120 ss.

Sebbene nel quadro di una scansione cronologica differente da quella adorniana, già Sombart registra la crisi delle virtù borghesi, senza che, in tutta apparenza, subentri un nuovo complesso valoriale. I mutamenti hanno luogo su entrambi i versanti: quello relativo al senso dell'attività economica all'interno della configurazione complessiva della vita e quello della «morale degli affari». Fa da sfondo un avanzamento dell'astrazione: il passaggio dalla produzione di beni di consumo a quella di beni di scambio, di merci, cui corrisponde il compiuto dispiegamento della razionalità economica, sicché pianificazione, calcolabilità e funzionalità pervengono a una esecuzione tanto più conseguente «in tutti i campi». Ad un dislocamento va incontro la «posizione dell'uomo in rapporto ai valori in senso stretto personali»⁴⁰, con la (relativa) autonomia della dimensione «vitale», a vantaggio del processo economico: solo ora il principio della massimizzazione del guadagno si impone incontrastato, strettamente connesso con l'obiettivo della crescita delle dimensioni dell'impresa e del volume della produzione. All'una e all'altra «l'uomo vivente, con i suoi bisogni e le sue esigenze» non pone più limite alcuno: virtualmente «teso all'infinito», l'interesse aziendale investe la totalità dell'esistenza⁴¹.

Le virtù borghesi declinano: le une perdono di effettività; le altre incidono, ma perdono il carattere prescrittivo. Quelle più strettamente connesse con la razionalità del processo, operosità e risparmio, cessano di essere «proprietà di uomini viventi», per divenire «parte integrante del meccanismo economico»: transitano dal piano dell'esistenza personale e dell'attività «volontaria» del capitalista a quello dei «principi oggettivi» e delle modalità di funzionamento impersonali del sistema⁴². A questo punto, il capitalista non esercita più una virtù, si trova piuttosto all'interno di un «rapporto di coercizione» (*Zwangsverhältnis*)⁴³, venendo meno al quale è destinato a soccombere. Allo stesso modo, all'affidabilità del borghese, tutta spostata sulla sua persona, subentra la fama – in verità la potenza – dell'impresa. Quanto all'insieme dei vincoli che esercitavano sull'attività economica e in particolare sulla concorrenza un effetto di contenimento e di regolazione anche simbolici, secondo principi etici di «onestà» – la «morale d'impresa» –, esso viene semplicemente meno: il capitalista rivendica, nella competizione con gli altri soggetti economici, una «libertà di movimento», comprensiva di pratiche di concorrenza «sleale» e in ogni modo ingannevoli, che non tollera alcuna limitazione da parte del diritto o del costume. Prevalgono le ragioni del «guadagno spietato», privo di ogni riguardo, e la «mancanza di scrupoli morali»⁴⁴.

Rispetto alla duplice dimensione propria del 'vecchio' mondo borghese, il 'nuovo' capitalismo diviene – anche questo è accennato nella successiva formulazione di Marcuse – «a una dimensione»⁴⁵. «Virtù» e «ideali» lasciano il posto a imperativi funzionali, nonché a «strutture psichiche» e forze «pulsionali»⁴⁶: eccitazione del nuovo e della velocità, desiderio smodato di potenza e superiorità, delirio di grandezza e di guadagno divengono i tratti di carattere dell'uomo d'affari («*smart*). Il nuovo «spirito del capitalismo avanzato», così come è incarnato da Carnegie e da Rockefeller, «non riconosce altra autorità che la violenza brutale»⁴⁷. Se già Sombart

40 Ivi, p. 217; tr. it. cit., mod., p. 238.

41 Ivi, pp. 218 ss., 221; tr. it. cit., pp. 239 ss., 243.

42 Ivi, p. 236; tr. it. cit., pp. 260 s.

43 Ivi, p. 237; tr. it. cit., mod., pp. 261 s.

44 Ivi, p. 234; tr. it. cit., p. 259. Cfr. ivi, p. 233; tr. it. cit., p. 258.

45 Cfr. H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964; *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1967.

46 W. Sombart, *Der Bourgeois*, cit., p. 221; tr. it. cit., mod., p. 244.

47 Ivi, p. 212; tr. it. cit., mod., p. 234.

avverte come tali tratti, di cui rileva la piega 'patologica', accomunino il capitano d'industria all'«uomo moderno»⁴⁸, interessa ad Adorno l'impatto dei nuovi processi sulle masse degli 'sconfitti' – i “ceti medi” –, sui quali i pochi si elevano: esistenze strette dalla medesima «coercizione» cui sono assoggettati i grandi, però con tanto maggiore durezza quanto minore è la forza e la ricchezza di cui dispongono. Cosa significa il primato della «autoconservazione» e della «razionalità strumentale», se non che gli imperativi economici plasmano direttamente i modi della vita, mentre evocano una competizione scatenata in lotta per l'esistenza, sullo sfondo della crisi – quella tedesca, del primo Dopoguerra, poi la Crisi mondiale del '29? Da qui la miscela di angoscia di impotenza e delirio di onnipotenza che alimenta il vincolo – libidico e di identificazione – ai grandi, una inclinazione ad assoggettarsi, peraltro carica di ambivalenza, frustrazione e risentimento, pronti a 'scaricarsi' sulla vittima di turno.

2. L'inumano e le vite superflue

In *Minima Moralia*, la vita lesa assume i contorni dello «stato inumano»⁴⁹, nel quale gli uomini conducono la propria esistenza. È l'«ordinaria» trascrizione del dominio in soggettività, potenza dell'«inorganico», quale «sistema che stringe e deforma»⁵⁰ gli individui, nelle loro capacità vitali, emozionali e riflessive, di scelta autonoma e eventualmente di solidarietà, sicché esse vanno estinguendosi. D'altro canto, deformazioni siffatte – in sostanza figure ultime della «freddezza» quale tratto di carattere e stile di vita del borghese – risultano, ad un adeguato *sensorium*, tanto più vistose, quando si traducono in atteggiamenti di indifferenza, o peggio di sospetto e rifiuto, nei confronti delle vittime di un diverso complesso di pratiche: della violenza, più o meno gratuita, che colpisce molti.

Vi accenna la chiusura dell'aforisma, sopra richiamato, col «borghese redivivo» ripiegato nel suo privato che, come guarda con diffidenza all'intruso che gli è più prossimo, così nega soccorso al «rifugiato» – non deve mancare il ricordo dell'ostilità cui andarono incontro, al di fuori della Germania, gli ebrei in fuga dalle persecuzioni naziste. Non è indicata con ciò la coappartenenza delle pratiche diffuse di ordinaria oppressione, costitutive dell'ordine classista, quali si riflettono nelle forme della vita, e della loro 'concentrazione' o 'intensificazione' estrema, tanto più ricorrente quanto più la persistenza di quell'ordine si fa precaria? Qui il campo della vita offesa si tende in direzione dell'«orrore» e la sofferenza degli uni, recuperata tutta la sua evidenza, chiama in causa la corresponsabilità, moralmente rilevante, degli «altri», partecipanti-«fruitori» della più ampia connessione sociale, dalla quale la violenza trae la sua origine, e spettatori più o meno (in)consapevoli e (dis)interessati.

Il «puro inumano» (*das reine Unmenschliche*) è, in prima istanza, «Auschwitz»⁵¹: il mondo del «fascismo», fatto di campi di sterminio e camere a gas, quindi del genocidio di milioni di uomini. Alla tentazione di isolarlo di contro al resto della storia, o di farne la sua chiave di lettura, è concesso poco o nulla. L'esposizione adorniana ne dispiega invece un complesso di nessi, che devono stringere insieme gli ebrei e le altre vittime della storia del dominio, e alla fine “tutti gli altri”. Nel corso delle lezioni su “Metafisica”, tenute nel semestre estivo del 1965, questo diviene lo snodo di una connessione più ampia, ai cui poli sono ugualmente l'ordigno atomico,

48 Ivi, p. 221; tr. it. cit., p. 244.

49 MM, p. 40; tr. it., p. 32, “Per una dialettica del tatto”.

50 Ivi, p. 169; tr. it., p. 175, “Monade”.

51 Ivi, pp. 165, 268; tr. it., pp. 170, “Tragedia di Stato”, 286, “Non esageriamo”.

che dello sterminio di massa nei campi sembra operare il prolungamento, e l'introduzione della «tortura» come «istituzione duratura», con la quale il passato più recente si proietta in tutta apparenza indefinitamente all'indietro – ma poi soprattutto verso il presente e forse il futuro. Perciò si dice, del «mondo dopo Auschwitz», come esso sia ancora «il mondo in cui Auschwitz fu possibile» – del capitalismo di Stato e dei grandi monopoli, dello scontro tra blocchi di potere su scala mondiale, della «nuova antropologia» e di masse irreggimentate –; il mondo, quindi, «in cui ciò è di nuovo possibile e anzitutto possibile»⁵², meglio, *in corso*, a patto che «con Auschwitz» si intenda ugualmente «il mondo della tortura che prosegue dopo Auschwitz», la cui «persistenza» è attestata dai «più terrificanti resoconti dal Vietnam», ma anche dal Sudafrica⁵³.

Quale indice della più ampia connessione storica che si snoda attorno ad «Auschwitz», la «tortura» è in realtà complesso di pratiche dalla qualità tutta moderna. Per un verso, essa rimanda infatti alla «assoluta controllabilità degli uomini sino alla loro distruzione in massa»⁵⁴: già nei primi anni Quaranta l'antisemitismo di Stato, il ricorso sistematico alla misura terroristica, dalla progressiva privazione di diritti e libertà sino all'«annientamento» (*Ausrottung*), è stato inteso nelle analisi francofortesi come possibilità estrema della potenza di governo che ha ridotto gli uomini a «meri oggetto di amministrazione»⁵⁵. Se dell'assoluto potere di disposizione l'eliminazione fisica costituisce un estremo, all'altro polo è la tortura in senso stretto: quella che nega agli uomini il «colpo alla nuca» per riservare loro una morte tanto più lenta e dolorosa⁵⁶. L'obiettivo sembra essere imporre al singolo di contrarsi nel processo corporeo: di raccoglierne tutta la vita psichica nell'avvertimento del dolore e nell'unico impulso a sottrarsi. Il dolore – rileva già Horkheimer in una nota del '41 a proposito delle pratiche della sofferenza messe in atto nel lager – «riduce l'individuo a reazione di difesa», al mero sforzo di sfuggirvi. In tal modo, la vittima, schiacciata sulla autoconservazione, è resa simile al carnefice, che in tale dimensione 'totale' già vive⁵⁷.

Il livellamento della vita a funzione di *Selbsterhaltung* quale radicale forma di adattamento «impressa a fuoco» nella soggettività costituisce per Adorno la meta «segreta» della tortura. Poiché però, qui, la «strapotenza della natura», quella che suscita terrore, è avocata a sé dall'istanza sociale, e l'ambiente ostile ha da tempo assunto i caratteri del mondo degli uomini, la riduzione dell'esistenza sotto il primato dell'autoconservazione allude ugualmente all'assimilazione e all'integrazione violenta degli individui alla tendenza sociale, volta a sottrarre loro ogni riserva e capacità di resistenza: «gli uomini debbono essere resi uguali con la violenza», affinché perdano «quel poco di diversità, di differenza, che ancora li caratterizzava rispetto alla tendenza dominante»⁵⁸. È quanto la «nuova» violenza recepisce dal mondo della produzione e riproduzione

52 Th. W. Adorno, *Metaphysik. Begriffe und Probleme* (1965), hrsg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998, p. 162; *Metafisica. Concetto e problemi*, tr. it. a cura di S. Petrucciani, Mondadori, Milano 2010, p. 125, Lezione del 15 luglio 1965.

53 Ivi, p. 160; tr. it. cit., pp. 122 s., Lezione del 13 luglio 1965; vedi anche ivi, p. 202, tr. it. cit., p. 157, Lezione del 27 luglio 1965, in cui si dice «di un mondo che è organizzato come il nostro e in cui ogni giorno accade ciò che sappiamo e che solo a fatica rimuoviamo, che avvenga in Sudafrica o in Vietnam». Sono passaggi sui quali ricade però una certa ambiguità, alla luce di una inadeguata comprensione del colonialismo e soprattutto della diffidenza adorniana nei confronti delle lotte anticoloniali: cfr. D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Bari-Roma 2017, in particolare cap. 3, par. 8, «L'universalismo imperiale di Adorno».

54 Th. W. Adorno, *Metaphysik*, cit., pp. 167 s.; tr. it. cit., p. 129.

55 Id., *Nationalsozialismus und Antisemitismus* [1940], in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, Bd. 2, a cura di C. Gödde, H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004, pp. 539-601, qui p. 541.

56 Id., *Metaphysik*, cit., p. 164; tr. it. cit., p. 126, Lezione del 15 luglio 1963.

57 M. Horkheimer a E. Wissing, 26 agosto 1941, in HGS, Bd. 17, p. 140.

58 Th. W. Adorno, *Metaphysik*, cit., p. 168; tr. it. cit., p. 129.

economica, eleva a esperienza 'esemplare', dunque a condizione assoluta di sopravvivenza, per proiettarne nuovamente l'ombra sull'esistenza 'ordinaria'. Lungo una duplice direttrice la «tortura» riassume e rilancia, restituisce, enormemente «concentrate», le pratiche di addomesticamento – nelle quali decisiva è la distruzione della dimensione individuale –, cui gli uomini vanno incontro quotidianamente: dapprima è uno specifico ispessimento del politico – dello Stato, di fronte al quale il singolo si rivela impotente –; poi però la stessa ipostatizzazione del politico è risolta nell'articolazione della «totalità sociale», che ne rende in qualche modo ragione e di cui quello diviene a sua volta misura. È la potenza scatenata di rapporti sociali che si reggono su un intrico di valore di scambio e comando sul lavoro, relazione mercantile e misura amministrativa, astrazione e dominio, in forza della quale ogni singolo uomo è ridotto alla prestazione e, per questa via, assoggettato al principio di «fungibilità e sostituibilità»: è *valutato* in base all'opera prestata e alla funzione svolta. Poiché l'una e l'altra riescono tanto più efficienti quanto più sono sciolte da vincoli e tratti personali, l'individuo deve risultare massimamente sostituibile. Perciò questo diviene – in ciò che ha di irriducibile ad altri, che non si risolve nella «fungibilità universale» ed è piuttosto d'intralcio – *superfluo*. E tanto più è tale, quanto più ve n'è in sovrabbondanza – ciò che serba memoria dell'impatto della disoccupazione di massa sulla «Crisi di Weimar». Perciò, nell'aforisma «Esame», lo sguardo del «condottiero» – *Führer* – «dell'orrore», poi del funzionario medico incaricato, all'interno del lager, di stabilire se il prigioniero sia da destinarsi al lavoro coattivo o all'eliminazione⁵⁹, trova il suo precedente e modello in quello col quale il manager esamina il candidato al colloquio di lavoro.

Sono gradi della 'concentrazione' e della 'diluizione' dell'orrore: lo sterminio di massa raccolto in una manciata di secondi e in un congegno, oppure sparso in quei punti discreti che sono i «campi», poi 'diluìto', quasi irriconoscibile, nella società. Il complesso «Auschwitz-tortura» è restituito alla propria connessione sociale: sciolto da ogni istanza di spiegazione psicologica o trasfigurazione ontologica – che, al seguito di suggestioni heideggeriane, lo riassorba nel quadro di una «storia dell'essere» o ne faccia indice della parabola della «metafisica»⁶⁰ –, esso rivela i contorni della «forma economica» che ha moltiplicato, sino alla sua «insensatezza», «l'orrore di cui essa ha bisogno»⁶¹ per sopravvivere a se stessa. È un intensificarsi della «pressione del dominio»⁶² – nei diversi modi che questo, l'intrico di economia e politica, ogni volta assume.

Nella sussistenza di un'area della estrema sofferenza e della coercizione che annienta, assoggetta o sfrutta nel modo più feroce, un luogo horkheimeriano da *Crepuscolo* ha già riconosciuto il nesso di dominio capitalistico e processo coloniale: come – vi si argomenta – alla luce dell'insieme dei rapporti di dipendenza la società si rivela «in larga misura un carcere»⁶³, così nel «seminterrato» dell'edificio capitalistico eretto su scala globale deve scoprirsi quella «camera di tortura» e «mattatoio» che è l'«apparato di sfruttamento»⁶⁴ all'opera nei territori semicoloniali e coloniali, in India, Cina e Africa, lì dove la miseria di massa tocca livelli inimmaginabili e «i coolie della terra muoiono a milioni». Lo spostamento che l'analisi adorniana introduce rispetto al testo di Horkheimer è sensibile: dal terrore riversato sulle popolazioni assoggettate

59 MM, p. 149, tr. it., p. 152, «Esame».

60 Cfr. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

61 MM, pp. 36 s.; tr. it., p. 28, «*Le bourgeois revenant*».

62 Ivi, p. 267; tr. it., p. 286, «Non esageriamo».

63 M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Oprecht und Helbling, Zürich 1934, poi in HGS, Bd. 2, p. 336; *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977, p. 27, «Sulla dottrina del risentimento».

64 Ivi, p. 380; tr. it. cit., p. 69, «Grattacielo».

e dipendenti, orientato al «supersfruttamento», a quello introdotto nel cuore dell'Europa quale misura della qualità «totale», di «cosa possano» il potere politico e la «tendenza sociale». La dimensione imperialistica, globale, del dominio appare più sfumata, lascia il posto alle vicende tutte interne all'Occidente. D'altro canto, è accennato pur sempre che i primi ad essere esposti alle forze scatenate del capitalismo, poi raccoltesi nell'«ordine totalitario», sono stati «i poveri e i selvaggi»⁶⁵ – come se violenza e autoritarismo, prima di imporsi in grande stile, nel cuore dell'Occidente, avessero fatto le «prove generali», o avessero costituito «la norma», nelle aree coloniali o in quelle marginali dello stesso continente. Perciò, se «fatte reagire» le une con le altre, le riflessioni horkheimeriane e quelle di Adorno offrono ulteriori elementi di consapevolezza: diviene possibile, da un canto, cogliere nel terrore praticato dal fascismo in Europa l'«importazione» nel «vecchio continente» di pratiche che appartengono alla storia delle conquiste coloniali e della edificazione degli imperi, alla storia, quindi, della civilizzazione europea nel suo rapporto con gli altri mondi culturali⁶⁶; dall'altro, alla luce dell'intera costellazione dispiegata da Adorno attorno al «campo», già le esistenze assoggettate alle pratiche coloniali e della razza rivelano il carattere di vite rese «superflue». Risponde ciò all'indicazione, per cui il più recente complesso di atrocità illumina quelli che lo hanno preceduto e la sequenza che ne risulta richiama la storia dei rapporti di dominio, che è la storia della produzione, come la sua ombra. Così Adorno mantiene la tensione tra il senso dell'unicità di «Auschwitz» e al tempo stesso della sua ricorrenza nella storia, per cui «unico» è ciascun complesso di terrore, così come il nodo per cui l'orrore è «sempre lo stesso» – in tal senso «eterno» – e ugualmente «sempre nuovo»⁶⁷. È la tesi del «progresso infernale» dell'orrore quale «intensificazione degli antagonismi»⁶⁸. In conclusione, «l'orrore» accenna a ciò che, costitutivo della riproduzione del dominio e dunque della vita offesa, accade «di norma», ai confini di questa – o nel suo «sottofondo» –, e che, di volta in volta, dalla sua «periferia», si «accentra» e viene allo scoperto con forza; ciò di fronte a cui la vita, obliandolo, si fa compiutamente «inumana».

Da un versante, quello della vittima, può sostenersi che, nella «tortura», la violenza che consuma le esistenze nell'ordinario venga allo scoperto, così come quella che rimane «celata» ai margini della totalità sociale ne viene al centro. Dall'altro versante, rileva una pluralità di movenze soggettive, a seconda che si tratti di complessi di procedure istituzionali altamente razionalizzate o dell'esplosione «spontanea» del pogrom, della meticolosità del funzionario o del piacere dell'aguzzino. Tale è la costituzione dell'«individuo», quale rinvio reciproco dell'«arcaico» e del «moderno», di «irrigidimento» e «idiosincrasia». Sono i nessi di affinità che si distendono tra le manifestazioni dell'individuo rovinante della tarda modernità, le esplosioni di ostilità e distruttività rivolte contro altre classi di vittime che hanno accompagnato l'insediamento del mondo borghese e da ultimo i fenomeni premoderni o antichi, che hanno rivelato il carattere della violenza civilizzatrice – dalla strage proci messa in atto da Odisseo ai moti cristiani culminati con l'assassinio di Ipazia⁶⁹. Si tratterebbe di cogliere ogni volta l'emergenza, sotto certe determinanti storico-sociali, di un *sé minacciato*, terrorizzato piuttosto che angosciato⁷⁰, ripiegato

65 DA, p. 105; tr. it., p. 92.

66 Cfr. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris 1955 (I. ed. 1950); *Discorso sul colonialismo*, ombre corte, Verona 2014.

67 Sul «sempre nuovo e sempre uguale», vedi W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, cit., p. 675; tr. it. cit., p. 608.

68 MM, pp. 267 s.; tr. it., pp. 285-287, «Non esageriamo».

69 M. Horkheimer a H. Marcuse, 11 settembre 1943, in HGS, Bd. 17, p. 470.

70 Prezioso il rilievo della distinzione tra «terrore» e «angoscia» in Ch. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, C.H. Beck, München 2002; *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, tr. it. di T. Cavallo, Bollati Boringhieri,

sulla potenza sociale in ascesa, pronto a scaricare la propria furia su figure socialmente 'contornate', chiarendone i rapporti con le pratiche 'ordinarie' della riproduzione sociale. Il nuovo strumento concettuale messo a punto da Horkheimer e Adorno è quello del «mimetismo». Esso deve consentire di cogliere, da un lato, la portata dell'«irrigidimento» indotto dai moderni processi di razionalizzazione – di moltiplicazione e estensione dei procedimenti astrattivi – del lavoro e dell'insieme della vita; dall'altro, il nesso che tiene insieme, stringendoli in una radice comune, lo svolgimento di una simile «prassi razionale» e il complesso emozionale, pronto a debordare, entro certe condizioni storico-sociali, nella realtà di una violenza più o meno conclamata – che ha già assunto i contorni della «idiosincrasia». Al sé già costretto ad una autoconservazione penosa si impongono figure che gli paiono sfidare il livello di autodisciplinamento e di razionalizzazione della condotta realizzato da 'tutti gli altri', che *evocano* pertanto immagini di una natura non compiutamente piegata. Qui è la loro carica seduttiva. D'altro canto, quanto più alimentano fantasie di liberazione – di una liberazione che reca nondimeno tratti proiettivi 'selvaggi' –, tanto più esse (ri)attivano l'«antica paura»⁷¹. È il terrore dell'annientamento. Per sottrarvisi, l'individuo deve ribadire il proprio assoggettamento alla civilizzazione: deve *ripeterlo*, identificandosi, facendosi esso stesso potenza civilizzatrice che si abbatte sugli 'indisciplinati' – dando al tempo stesso sfogo all'impulso naturale che pure quella intendeva contenere. L'idiosincrasia mette a nudo l'autoconservazione in balia dell'impulso.

3. Tra “retto” e “vero”, “buono” e “giusto”

I fenomeni, le pratiche, i modi della soggettività fin qui delineati sono portatori di un indice morale. Il pensiero che lo fissa si raccoglie nella nota tesi, per cui «non si dà vita vera [*richtiges Leben*] nella falsa [*falschen*]]»⁷². Essa sostiene l'impossibilità di condurre, entro rapporti sociali basati sull'assoggettamento, una esistenza individuale 'piena', 'riuscita', una vita che sia 'veramente tale'; nella sua versione più radicale, essa esclude poi anche la possibilità che si diano, nell'ambito di una simile esistenza, anche solo singoli momenti, sui quali non si allunghi l'ombra del dominio. L'autore trae un bilancio dalle riflessioni condotte attorno al deperimento delle virtù borghesi, alla crisi della forma di vita individuale, alla fine della sfera privata. Nell'aforisma che così viene a conclusione – “Asilo per senzatetto” – è esposta la condizione «senza via d'uscita», in cui è attualmente stretto il singolo: sia che, di contro al pericolo della ricaduta in uno stato di dipendenza e bisogno, provi a sedimentarsi ancora una volta attorno ad un possesso sempre più precario, in tal modo ribadendo il proprio privilegio, accanendosi nella sua difesa e scontando per questo una cattiva coscienza; sia che, assecondata la tendenza più recente, accetti la 'fluidificazione' dei rapporti nella produzione e del consumo, maturando così una «insensibilità per le cose» che deve poi estendersi anche alle persone. Angoscia e senso di colpa, «freddezza» e «insensibilità», senso di frustrazione e di impotenza, risentimento e feroce desiderio di rivalsa – di una rivalsa tutta individuale, che non conosce riscatto, vera solidarietà né compassione – sono gli stati emotivi che consumano l'esistenza singolare, secondo la tendenza sociale. La buona coscienza dell'individuo della società liberale del XIX secolo – quale poteva riecheggiare nella filosofia sociale hegeliana, o, si potrebbe forse aggiungere, in un diverso contesto, da Hume all'utilitarismo – recava già i tratti dell'(auto)illusione, cieca com'era di fronte ai processi

Torino 2012, cap. 3.

71 DA, p. 207; tr. it., p. 196.

72 MM, p. 43; tr. it., p. 35, “Asilo per senzatetto”.

sociali più distruttivi, assicurata nella propria condizione proprietaria; l'esclusione doveva risultare, a seconda dei casi, 'naturale' e ovvia, oppure inevitabile, in ogni caso tale da non poter essere messa in discussione, oppure provvisoria. Ora però, ciò che più importa è che quella condizione – l'«eldorado della circolazione»⁷³, della proprietà borghese diffusa, dei ceti medi proprietari – non può essere riportata in vita: al più tardi, il mondo del fascismo, come traendo le conseguenze degli sviluppi più maturi della società dei monopoli e della tecnica scatenata, vi ha posto fine. Né essa può raccogliersi nelle «piccole gioie»⁷⁴: stati momentanei di godimento o benessere, che precisamente in forza della loro portata contenuta, cui è proprio l'atteggiamento dell'«accontentarsi di poco», pretenderebbero di risultare «innocui» – *harmlos* è anche «innocente» –, radicati come sono nelle intercapedini del processo sociale e dunque dei rapporti di dominio, senza evocare però dell'oppressione il carattere 'frontale' e come esorcizzandola. Ne va, qui, della pienezza del piacere in tal modo provato, che gli deriverebbe dalla pretesa di innocenza – della «buona coscienza», della legittimità morale che esso parrebbe rivendicare. È questa che deve essere contestata, non solo per la dipendenza 'materiale', se anche indiretta, che vincola le minime manifestazioni vitali dei molti all'assoggettamento e allo sfruttamento generalizzati – dipendenza che pure è implicata, giacché si tratta pur sempre di godere delle ricadute collaterali del dominio, senza darsi pena di esercitarlo nel modo più diretto. Decisamente più rilevanti sono le corrispondenti movenze della soggettività, solo sulle quali può levarsi l'illusione di un godimento che «non reca male a nessuno»: il distogliere lo sguardo dalla cattiva realtà e la pretesa di «tirarsi fuori dalla mischia» – come isolando la propria condizione rispetto al nesso sociale polarizzato, al «rapporto di classe» –, da cui risultano, come rovesciandosi, «condiscendenza» e «socievolezza». Tutto questo torna a sanzione della realtà sociale, quasi offrendone una sorta di *ornamento morale*: una molteplicità sparsa di momenti di «collaborazione, umanità dei rapporti e partecipazione»⁷⁵ che «rimuove» e maschera la sofferenza causata in ogni istante e dove. La connessione sociale complessiva si rivela davvero «contesto di colpa», nel quale la semplice sussistenza del singolo – prima ancora che il suo stato di benessere – è vincolata alla riproduzione di rapporti che alimentano sistematicamente una sofferenza generalizzata, ripartita secondo modi e gradi di differenziazione, che assegnano pertanto gli uni ad un'esistenza precaria in balia del «terrore» – della violenza conclamata o della miseria estrema –, e «tutti gli altri» a una condizione di malessere diffuso, di diversa reificazione, quella al tempo stesso di vittime, testimoni e complici. Cos'altro è, ricondotto alla sua concrezione più recente, il *destino*, se non un simile nesso anonimo? La colpa cui esso condanna non costituisce solo la figura chiave di un pensiero che fraintende i processi della modernità più matura in quanto li mitologizza, ma una dimensione reale, che si dischiude ambigualmente – l'ambiguità, si è detto, rimane grandezza eminentemente mitica – ai margini della volontà e della consapevolezza, senza forse che l'una e l'altra siano del tutto assenti, eppure in mancanza di uno stato prossimo alla scelta.

È il quadro nel quale si colloca la critica delle etiche della «autenticità», nell'accezione più ampia: muovendo dall'elaborazione filosofica, dove è preminente la traccia «esistenzialistica» – da Kierkegaard a Jaspers e Heidegger –, alle versioni più o meno popolarizzate, sino alle manifestazioni di senso comune incentrate sulla pretesa di «essere se stessi». Si tratta della vicenda che tiene insieme il «cogito», l'«esistenza» e la «razza»: dopo aver fatto la sua comparsa, col filosofo

73 M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, cit., p. 293; tr. it. cit., p. 4.

74 MM, p. 26; tr. it., p. 16, «Signor dottore, è molto bello da parte vostra».

75 Ivi, p. 27; tr. it., p. 17, «Signor dottore, è molto bello da parte vostra». Un simile «ornamento morale», in cui verrebbe a concrezione il nesso di morale, merce e vita, andrebbe inteso a partire dalla critica francofortese dell'ornamentale, al centro delle prime riflessioni di Benjamin, Adorno e Kracauer.

danese, quale indice precoce dello svuotamento di senso e valore dell'eticità borghese, liberale e mercantile, al tempo stesso parabola dell'individuo incapace di recuperare una determinatezza di contenuto se non nel modo del sacrificio di sé, l'«autenticità» prova dapprima a insediare nell'esistenza singolare un'eccedenza di senso e valore rispetto alla quotidianità «deietta», cui quella possa accedere liberamente, richiamandovisi nella «situazione limite»⁷⁶; deve poi dislocarsi, per affinità, una volta che, di nuovo, non abbia saputo conseguire sostanzialità alcuna sul piano dell'esistenza individuale, su quello collettivo, in tal modo ancorandosi ad un che di 'positivo', per alludere alla costituzione della «nazione» o «razza», «di buona lega»⁷⁷, di contro alle vite «degenerate». La pretesa di condurre l'autoaccertamento della singolarità sino ad un sostrato di cui essa non sia debitrice ad altri, l'ideale di autosufficienza che vi inerisce, da conseguirsi provando a sciogliersi dal nesso sociale: così è restituita nel pensiero la «scoperta dell'autenticità come ultimo baluardo dell'etica individualistica». Questa – come Adorno sostiene – (cor-) risponde al tempo della produzione di massa e prima ancora del primato aperto del valore di scambio: quale vuoto simulacro della singolarità, l'«autenticità» imita il feticcio della forma di valore che si leva sulla rovina del valore d'uso e della costituzione sensibile della cosa. Ancora una volta, l'atomismo reale trova la sua sanzione: ciò che è frainteso come «il più proprio», che più appartiene al singolo, non è altro che lo schema irrigidito del *self-interest* che il processo sociale ha da tempo insediato sull'individuo biologico, ipostatizzando l'uno e l'altro.

La «vita della natura» quale «vita del mito», costrizione vivente-vissuta, ha assunto nel corso degli anni Trenta le fattezze di Odradek, l'esserino a forma di rocchetto protagonista del noto racconto di Kafka, già al centro di alcune riflessioni di Benjamin. Per entrambi gli autori si tratta della vita che reca il segno della «deformazione» in quanto «rivolta in cosa»⁷⁸. Nella lettura benjaminiana, è la condizione creaturale prigioniera del nesso di «preistoria e colpa»: quella della spoletta per il filo è la forma che l'«oblio» imprime negli esseri, rendendoli irriconscibili⁷⁹. Adorno vi accentua la qualità tutta moderna dell'astrazione, in forza della quale le cose rilevano in quanto merci – il che significa in quanto relazioni tra uomini mistificate – e il mondo popolato da cose siffatte, esposto nel suo «rovescio», restituisce i contorni della vita irrigidita. In questo senso la dottrina del «nesso colpevole del vivente» deve trovare la sua chiave in quella del «nesso colpevole della società» – secondo la medesima direttrice che Adorno avrebbe riconosciuto all'opera nello svolgimento del pensiero dell'amico, dai primi scritti esplicitamente teologici al *Passagenwerk*⁸⁰. Precisamente in tale luogo storico-sociale, il rapporto tra la vita e l'inorganico – l'astrazione, ma anche la cosa morta –, una volta che ogni rigido confine tra i due sia venuto meno, è portato a sua volta a rovesciarsi: nella cosa che (ri)prende vita, quest'ultima torna in qualche modo 'visibile' – non da ultimo mentre, sciolta dall'ordine degli scopi e senza colpa, sfida lo stesso ordine proprietario, così come è rappresentato dalla casa del «padre di famiglia» dalla

76 Cfr. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919; *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. a cura di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950.

77 MM, p. 174; tr. it., p. 180, «Pietra di paragone».

78 Th. W. Adorno a W. Benjamin, 17 dicembre 1934, cit., p. 93.

79 W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in «Judische Rundschau», 1934 (parz.), poi in BGS, Bd. 2/2, pp. 409-437, qui pp. 431-432; *Franz Kafka*, in Id., *Angelus novus*, tr. it. cit., pp. 275-305, qui p. 298.

80 Th. W. Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins*, in «Die neue Rundschau», 1950, poi in AGS, Bd. 10/2, pp. 238-252, qui p. 243; *Profilo di Walter Benjamin*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. di C. Mainoldi e altri, Einaudi, Torino 1950, pp. 233-248, qui p. 238.

quale l'esserino, «senza fissa dimora» e che «non si lascia catturare»⁸¹, entra e esce liberamente. In termini che recano un che di esplicito, niente affatto consueto né in Kafka né in Adorno, è colto qui l'«atteggiamento del narratore» – della teoria critica – che porta a esposizione, in tal modo anticipandolo, il riscatto promesso alla vita – di «sfuggire alla connessione naturale»⁸².

Tale è la vita che, a partire da *Minima Moralia*, viene al centro di una domanda di ordine esplicitamente etico, quale soggetto-oggetto della qualificazione morale. Vale la pena di rilevare la complessità del costruito adorniano che oppone la vita «falsa», o «sbagliata», a quella «vera», o «retta». Semanticamente spesso è *richtig*, comprendente una accezione sia teoretica (nel senso di «corretto», «conforme al vero»), che pratica («retto»): vi si addensa – come pare di poter ipotizzare sin d'ora – una duplice carica, conoscitiva e etica, descrittiva e normativa. Come tale, esso si riferisce non semplicemente a un'azione, o a una classe o sequenza di azioni, ma, appunto, alla vita stessa. Questa, a sua volta, dà luogo ad un ampio campo di tensioni «incrociate», tra l'individuale e il sociale, l'umano e il naturale e, nuovamente, tra il descrittivo e il normativo: «vita» è ciò che l'uomo sempre è, il suo modo di esistere, eppure ciò che è regolarmente mancato, che non è (ancora), e che nondimeno potrebbe o dovrebbe essere; è concrezione specificamente umana, storicamente determinata, ugualmente rimandata all'«organico» – al meramente vivente – come al suo permanente spessore naturale. Soprattutto, essa dischiude un'area di sovrapposizione tra la condotta singolare e l'articolazione nel nesso sociale complessivo, salvo poi di nuovo tendersi tra i due poli, una volta che il loro rapporto si riveli antagonistico: comprende il “modo di vivere” biograficamente inteso, nell'accezione greca del *bios*, qualificato in termini sociali e morali, accentuato pertanto nella sua interna normatività, quale “forma di vita”, la quale si rivela però ogni volta ‘fallita’, giacché il nesso sociale si fa condizione di *impossibilità* della (vera/retta) vita singolare⁸³.

È introdotto con ciò un (ulteriore) effetto di ‘spiazzamento’ rispetto a assi rilevanti del dibattito etico non solo novecentesco: ché se, inteso nel suo significato strettamente normativo, “retto” pare prossimo alla nozione del (moralmente) “giusto”, d'altro canto il riferimento alla vita lo spinge verso il campo del “buono”. Oppure, tanto più in forza di tale riferimento, l'adorniano *richtig* sembrerebbe valere al tempo stesso non solo in senso descrittivo e normativo, ma alludere anche ad un'area in cui i rigidi confini tra predicati “deontici” e “aretaici” risultano fluidificati – e in tal modo interrogati.

La «questione del modo in cui si debba vivere»⁸⁴ è, come è noto, la domanda propria dell'etica antica a partire da Socrate, quella sulla vita «degnata di essere vissuta per l'uomo»⁸⁵ – è la vita etica quale specifico modo di condursi. Su questo sfondo – che il testo adorniano richiama anche con l'allusione appena implicita ai *Magna Moralia*⁸⁶, contenuta nel titolo – *richtig* risulta

81 F. Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*, in Id., *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*, Wolff, München 1917; *Il crucivo del padre di famiglia*, in Id., *Il messaggio dell'imperatore. Racconti*, tr. it. di A. Rho, Adelphi, Milano 1990, pp. 127-128, qui p. 127.

82 Th. W. Adorno a W. Benjamin, 17 dicembre 1934, cit., p. 93. Sul confronto Benjamin-Adorno attorno alla lettura di Kafka, cfr. F. Desideri, *Il fantasma dell'opera. Benjamin, Adorno e le aporie dell'arte contemporanea*, il melangolo, Genova 2002, pp. 79 ss. Per la benjaminiana «indistruttibilità della vita», cfr. ivi, p. 85. Sulla lettura francofortese di Odradek vedi anche il commento di J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. cit., pp. 85 s.

83 Per rilevanti rivisitazioni della «vita nuda», cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005; R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

84 Platone, *Gorgia*, 500c. Per la traduzione italiana si fa riferimento all'edizione a cura di G. Reale, Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

85 Id., *Apologia*, 38a. Cfr. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1985; *L'etica e i limiti della filosofia*, tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 3.

86 Cfr. Aristotele, *Grande etica*, tr. it. di A. Plebe, in Id., *Opere*, vol. 8, Laterza, Bari 1973.

fortemente connotato dal rimando al lessico etico (e non solo etico) platonico-aristotelico, nell'ambito del quale rende, di norma, il greco *orthos*. Il termine allude piuttosto a una regione di intersezione, o sovrapposizione, di conoscenza e pratica. È, in Platone, funzione della *phronesis*, «saggezza» – «*richtige Einsicht*»⁸⁷. In questo senso si dice della «scelta corretta [*orthē, richtige*] del piacere e del dispiacere»⁸⁸. In *Etica Nicomachea* il nesso va incontro a una più ampia articolazione. Ne va della demarcazione tra la sfera della conoscenza – in cui vale «il criterio del vero e del falso» – e quella della scelta e dell'agire etico – secondo la distinzione del buono e del cattivo⁸⁹. In questo quadro, la ragione pratica (*praktike dianoia*)⁹⁰ allude ad una attività in cui verità e desiderio vengono in accordo – in cui la parte razionale dell'anima si esercita sul desiderio e questo si lascia modellare da quella, sicché si potrà parlare di un desiderio deliberante o di una deliberazione desiderante. A tale sfera si riferisce *orthos/richtig*, che intende lo scegliere come corretto, in quanto questo si svolge secondo il «corretto giudicare»⁹¹ – in quanto il desiderio investe ciò che il ragionamento ha stabilito, «secondo verità», essere il bene⁹². Peraltro, sempre nel quadro del testo aristotelico, la valenza normativa di *richtig* (nel senso dunque di «retto») deve risultare tanto più accentuata nella direzione di senso con la quale compare in Adorno, in espressioni che alludono al «retto atteggiamento» (nei confronti delle passioni) e «retto agire» (*richtig verhalten, richtiges handeln*), nelle quali il termine rende il greco *en*, «bene», di contro a *unrichtig/kakos*, «male»⁹³. In sostanza, la parola fatta propria da Adorno qualifica in senso etico eminentemente un modo 'corretto' di riferirsi, da parte dell'individuo, a se stesso – alle proprie passioni – e di agire, il condursi dunque, in modo «retto», in forza del raccordo con l'*orthos logos*: piuttosto ragionamento pratico costitutivo della saggezza, che non «regola» o «norma»⁹⁴. Vi sarebbe connessa una connotazione eudemonistica, in un quadro categoriale – e ciò vale tanto per l'adorniano, quanto per quello di Aristotele – nel quale il «buono» e il «giusto» (*dikaion*), inteso quest'ultimo sua volta in un senso alquanto ampio, non alludono ad aree semantiche rigorosamente contrapposte⁹⁵. La «vita retta» coinciderebbe con un modo di condursi definito da una specifica (auto)riflessività, nel quale verrebbero a realizzazione certe virtualità dell'umano, livelli e modalità di consapevolezza e affettività, vissuto al tempo stesso come condizione 'felice' – si tratterebbe di una «realizzazione» dell'individuo, in senso tanto «oggettivo» quanto «oggettivo»⁹⁶.

87 Cfr. Platone, *Protagora*, 352c.

88 Ivi, 357a. Cfr. W. Pleger, *Das Gute Leben. Eine Einführung in die Ethik*, Metzler, Stuttgart 2017, p. 13.

89 Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 4, 1112. Per la traduzione italiana, si fa riferimento all'edizione con testo a fronte a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

90 Ivi, VI, 2, 1139a, 25-30.

91 Ivi, III, 6, 1113a, 15-20; per la traduzione tedesca, cfr. *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, übers. v. E. Rolfes, Zweite Auflage, Meiner, Leipzig 1911, p. 48: «richtig wählt», «richtig urteilt».

92 Così anche ivi, VI, 2, 1139a, 25-30, il desiderio è detto «corretto», reso però con *recht*: *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, cit., p. 117.

93 Rispettivamente, «atteggiarsi bene» e «fare il bene»: Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 4, 1105b, 20-25, e IV, 1, 1120a, 12-18; cfr. *Aristoteles' Nichomachische Ethik*, cit., pp. 29, 66 («... richtig oder unrichtig verhalten...» e «...des richtigen Handelns...»).

94 D.P. Dryer, *Aristotle's Conception of Orthos Logos*, in «The Monist», 66/1983, 1, pp. 106-119, qui p. 119: «To determine what is right to do on particular occasions is the distinctive role Aristotle assigns to *orthos logos*, to being wise». Cfr. anche C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 80 ss., 130 ss. In particolare, sulla distanza tra il *logos* qui chiamato in causa e la norma o regola, cfr. ivi, p. 84.

95 Su come «giusto» e «ingiusto», in quanto distinti dal «moralmente giusto» (*right*) e dal «moralmente sbagliato» (*wrong*), si raccordino aristotelicamente alla «retta ragione», cfr. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, tr. it. cit., p. 63.

96 Sulla nozione aristotelica di *εὐδαιμονία*, cfr. C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, cit., cap. 5; in particolare, sui termini

Nella formulazione «Non si dà vita vera in quella falsa», la nozione di «vita» allude una volta alla soggettività singolare nella sua dimensione biografica, l'altra alla totalità sociale, e in ogni caso a una precisa connessione delle due: ché, se la soggettività, nel suo articolarsi e costituirsi, è penetrata in profondità, *mediata* da un certo rapporto sociale, quest'ultimo, a sua volta, è *vissuto* – si riproduce in forza dell'agire, dell'esistere stesso, dei singoli, e «alle loro spalle». Ora, la prospettiva di *Minima Moralia* – così anche di quanto Adorno chiama «filosofia morale» e della sua critica – è data precisamente dal rilievo dell'esperienza soggettiva: la vita dell'intero, il modo in cui il nesso sociale «si fa vita», è esplorata a partire dalla decifrazione della sua incidenza sull'esistenza singolare. Ciò vale già sul piano descrittivo: se l'articolazione dell'intero secondo rapporti di dominio rende conto dei modi della vita singolare, è su quest'ultimo piano che è possibile apprendere «cosa possa» il dominio stesso – qui è l'apporto conoscitivo della «micrologia»⁹⁷. In questo quadro si colloca la qualificazione morale: per un verso, lungo il *continuum* della vita, essa si disloca, o si estende, in modo alquanto diretto, dall'agire e dal modo di essere del singolo all'articolazione del nesso sociale – ne va della «vita falsa» in quanto vita dell'intero –; per l'altro, è sul terreno della soggettività singolare e in riferimento a questa che modi della vita e nessi sociali assumono una qualità morale.

Nel suo pieno spessore, la nozione adorniana di «vita» appare debitrice di due direttrici teorico-filosofiche, che sono portate «a reagire» l'una con l'altra e vengono incontro ad una profonda rielaborazione. In primo luogo, essa comprende l'articolazione, anche biografica, delle esistenze individuali, nel senso dei modi della condotta, nonché delle dinamiche «profonde» che ne sono sottese. È la vita nel suo contenuto specificamente umano e nel suo significato socio-culturale, definita quindi da una normatività interna che la riflessione morale, esplicitandola, sottopone a un ulteriore livello di considerazione. È quanto, nel modello aristotelico, rileva come *bios*, nesso etico dell'uomo (buono) e della sua polis, e che la nozione di «forma di vita» enfatizza. Poi, dopo che il moderno «gioco delle forze», anonimo, ha spodestato la teleologia personale aristotelica in nome di una più adeguata (auto)rappresentazione della dinamica della nascente società capitalistica e del mondo nel quale questa si rispecchia, il nesso etico deve essere riformulato. Ora, così come è inteso nel quadro concettuale hegeliano, l'*automovimento* fenomenologico del *Leben*, che già contiene, «in sé» quale autocoscienza, il desiderio del riconoscimento reciproco⁹⁸, si polarizza di nuovo: da un lato, la «volontà libera» rende conto delle libertà borghesi, nel loro diritto e contenuto di (relativa) razionalità; dall'altro, a delimitarne lo svolgimento, col suo risvolto antagonistico, è chiamata una *Sittlichkeit* che deve risultare, rispetto alle particolarità molteplici e alle loro interazioni, irriducibile e opposta⁹⁹. Perciò, localizzata, secondo la logica del sistema, nel punto di snodo del movimento dello spirito, una simile «eticità» reca in verità il carattere della contingenza e della violenza. È quanto coglie Marcuse, commentando il par. 280 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, quando nella «determinazione della naturalità»¹⁰⁰ che li

della sua traduzione, alla luce della irriducibilità del senso greco antico della «felicità» a una concezione «soggettivistica» e del riferimento a una «situazione oggettiva in cui l'individuo si trova», ivi, pp. 215 s.

97 Per la nozione, cfr. Th. W. Adorno, *Einleitung zum "Positivismustreit in der deutschen Soziologie"*, in Th. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf u.a., *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Berlin 1969, poi in AGS, Bd. 8, pp. 280-352, qui p. 322; *Introduzione a "Dialettica e positivismo"*, tr. it. in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 239-313, qui p. 282.

98 Sulla tematizzazione hegeliana della «vita», cfr. S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna 2019.

99 Cfr. H. Marcuse, *Studie über Autorität und Familie*, in M. Horkheimer u.a., *Studien über Autorität und Familie*, Alcan, Paris 1936, poi in Id., *Schriften*, cit., Bd. 3, pp. 85-184, qui pp. 136 ss.; *Parte di storia delle idee*, tr. it. di A. Marietti Solmi, in M. Horkheimer e altri, *Studi sull'autorità e la famiglia*, UTEI, Torino 1971, pp. 129-221, qui p. 177 ss.

100 Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in Id., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968 ff., Bd. 14/1, par. 280; *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza*

fa da fondo all'istituto monarchico riconosce «la sottomissione dell'individuo all'autorità dello Stato», messa a nudo «al punto estremo»¹⁰¹. Tale è però anche la conclusione che trae Adorno, quando discute dello «spirito» come «totalità sociale», contingente e antagonistica – retta cioè da «meccanismi di dominio massimamente reali»¹⁰².

Il nesso etico è confermato, ma rovesciato nella sua valenza, in senso «negativo»: se l'esistenza singolare, per ciò che riguarda l'analisi delle forze che ne orientano o determinano l'articolazione nonché l'emergenza degli stessi momenti moralmente qualificati, è vincolata alla «connessione», o al «contesto» complessivo, e la nozione di «vita» esprime tale nesso, d'altro canto ne va in Adorno del rapporto sociale non quale condizione di svolgimento della vita buona, ma come condizione della impossibilità di questa. Perciò, solo in modo problematico una simile vita si lascia intendere come “modo di condursi”, giacché qui ne va piuttosto di una conduzione fallita o illusoria, di aree e modi rilevanti dell'esistenza nei quali in verità *si è condotti*, in ultima istanza di una vita etica mancata: se ne va del modo di essere del singolo, “motivi” e “disposizioni” sono intesi ora per lo più nel senso di moventi, impulsi operanti in modo irriflesso o inconscio; al carattere subentra la «costituzione»¹⁰³.

Accanto a tale direttrice aristotelico-hegeliana, incentrata sul nesso etico e orientata in senso (prevalentemente) storico-sociale, e alla sua revisione marxiana, ricorre però in Adorno una nozione di vita *creaturale*, di segno storico-naturale, attorno alla quale si compone una traiettoria Kierkegaard-Lukács-Benjamin: una vita – discussa in precedenza – segnata dalla caducità e la cui condizione rimane come sospesa tra colpa e redenzione. Da un canto, egli fa valere le ragioni di una esistenza singolare, così come è incisa nei modi della sofferenza e del desiderio, nei confronti di un “intero” che – nella teoria (hegeliana) e nella prassi (del dominio, del capitale) – vi si è ipostatizzato contro. L'acquisizione del Kierkegaard ritorna, alla luce della ricezione di Hegel, che nel frattempo ha avuto luogo, nei menzionati luoghi di *Dialettica negativa*: se non vi è ‘riserva’ ontologica in nome della quale il singolo possa sottrarsi al tessuto mediativo dei nessi sociali, vale però che questo si raccoglie ogni volta pluralizzandosi in un complesso di (auto)riflessività, affettività e ricettività del tutto originale. D'altro canto, una volta che lo statuto idealistico della *Existenz* sia stato incrinato, la soggettività può ritrovarsi parte di una «vita della natura» – di cui la dimensione storico-culturale costituisce uno specifico livello di articolazione, ad essa del tutto immanente –, cui appartiene la caducità: «vita del mito», dunque, o mito vissuto, come tale però anche vita protesa nel lamento contro di esso. Precisamente in quanto rovescia il singolo kierkegaardiano all'interno della «natura peccaminosa», Adorno consegue, col riscatto di questa, una rappresentazione del *continuum* del vivente, nel cui segno rilegge la dialettica benjaminiana del mitico.

In forza del riferimento al *Leben*, la nozione adorniana di “retto”/“vero” risulta decisamente peculiare rispetto alla comprensione caratteristica del pensiero morale contemporaneo e alla corrispondente demarcazione tra “buono” e “giusto” – vale la pena di ricordare che, in tale contesto categoriale, l'inglese *right*, “giusto”, è usualmente reso in lingua tedesca con *richtig*. Può

dello Stato in compendio, tr. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 228.

101 H. Marcuse, *Studie über Autorität und Familie*, cit., p. 135; tr. it. cit., p. 176. Cfr. anche Id., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan, London 1986 (I ed. 1941), pp. 217 s.; *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della “teoria sociale”*, tr. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1966, pp. 249-251.

102 ND, p. 308; tr. it., mod., p. 280. Una ripresa del tema è in J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. cit., pp. 12 ss.

103 Cfr. M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, in M. Horkheimer u.a., *Studien über Autorität und Familie*, cit., poi in HGS, Bd. 3, pp. 336-417, qui p. 343; *Parte generale*, tr. it. di C. Pianciola, in M. Horkheimer e altri, *Studi sull'autorità e la famiglia*, cit., pp. 3-72, qui p. 9.

dunque risultare sensato chiedersi che rapporto si lasci cogliere tra l'uso che Adorno fa del termine e la valenza con la quale esso ricorre nella discussione inaugurata dall'opera di Ross – in verità già da quella di Sidgwick –, alla quale il teorico francofortese è rimasto estraneo¹⁰⁴; o, ancora, se un confronto tra le due prospettive possa contribuire a chiarire alcuni 'strati' o anche nodi della formula di Adorno e dello spostamento che essa realizza rispetto alla concettualità aristotelica.

Così come è richiamata anche recentemente, una simile distinzione consente di isolare, da un lato, modelli etici orientati secondo «leggi, regole e principi morali» e, dall'altro, le etiche incentrate su «tratti, disposizioni, motivi interiori» dell'agente¹⁰⁵. Vi corrisponde la demarcazione tra due classi di predicati, rispettivamente deontici e aretaici: come è noto, le etiche delle regole caratterizzano gli atti come moralmente giusti o sbagliati (*right/wrong*) a seconda della conformità ai principi corrispondenti; le etiche della virtù qualificano l'agire ricorrendo a termini quali (moralmente) "buono", "ammirevole", "virtuoso", con i quali si riferiscono, in ultima istanza, all'individuo e ai suoi tratti caratteriali – il ricorso a predicati deontici, se presente, avviene qui in modo secondario e derivato¹⁰⁶. In breve, un certo atto è buono, a condizione che sia compiuto per un buon motivo; è giusto se conforme a un certo principio, a prescindere dal motivo per il quale viene compiuto¹⁰⁷. Nel quadro di una analisi logico-semantica del linguaggio morale, Hare ha rilevato come i due termini operino in contesti d'uso abbastanza diversi e si riferiscano a oggetti – o «classi di paragone» – differenti: mentre "giusto" riguarda l'adempimento di «doveri sorgenti in particolari tipi di occasione», si riferisce dunque a tipi determinati di azioni – come uccidere o mentire –, oggetto di obbligazione o proibizione, "buono" qualifica un'azione solo in quanto indicativa della bontà dell'individuo che la compie; la qualificazione morale investe pertanto il modo di essere o il «tipo di persona»¹⁰⁸.

Posto su questo sfondo – che rimane comunque 'esterno' al percorso argomentativo adorniano –, si lascerebbe cogliere, nell'uso di *richtig/falsch* così come ricorre nei lavori in esame, uno spostamento 'dall'atto alla vita': l'attenzione etica investirebbe non solo singole classi di azioni, ma anche atteggiamenti, «gesti», più o meno vistosi, anche 'minimi', «micrologici», e non tanto per valutarne le conseguenze o la conformità a principi universali, piuttosto per ricondurli a modalità di articolazione della soggettività, in cui ne va del rapporto del singolo con se stesso e con gli altri, a loro volta intese quali "figure" di nessi sociali. Ne risulterebbe una certa prossimità alle referenze di tipo aretaico, una volta che, alla luce delle riserve appena richiamate, sia risultato problematico un riferimento forte alla tradizione aristotelica e alle sue riprese contemporanee, e si dia invece una piega affine alla direttrice che conduce dalla virtù alla sensibilità¹⁰⁹.

È da chiedersi d'altro canto se non sussista nella formulazione adorniana un irriducibile momento "deontologico" – o lo si dovrà intendere, sul piano metaetico, come prescrittivistico? In verità, tanto la possibilità di una demarcazione rigida del "buono" dal "giusto" (e viceversa), quanto quella di ricondurre univocamente una certa riflessione etica all'uno o all'altro 'campo',

104 Cfr. W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford UP, Oxford-New York 2002 (I ed. 1930); *Il giusto e il bene*, tr. it. a cura di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004; H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Palgrave Macmillan, London 1962 (I ed. 1874); *I metodi dell'etica*, tr. it. a cura di M. Mori, il Saggiatore, Milano 1995.

105 M. Slote, *Morals from Motives*, cit., p. 4.

106 *Ibid.*

107 R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford UP, London 1952; *Il linguaggio della morale*, tr. it. di M. Borioni, Astrolabio, Roma 1968, p. 166.

108 *Ivi*, p. 167.

109 Per queste ultime, cfr. I. Murdoch, *La sovranità del bene*, tr. it. cit.

rimangono nel pensiero contemporaneo oggetto di discussione. Per un verso, Hare, pur ammettendo – vi si è fatto cenno – la differenza di contesto d'uso e quindi di oggetto tra i due termini, ha accentuato le proprietà che essi hanno in comune, e, soprattutto, rilevato come entrambi si lascino 'tradurre', in modo più o meno diretto, nel verbo "dovere" – conformemente alla proposta di una lettura prescrittivistica del linguaggio morale. La stessa domanda sulla vita buona sarebbe quindi da intendere in questi termini: «Che tipo d'uomo devo cercare di diventare?»¹¹⁰ – una flessione che pare non essere assente nell'esposizione adorniana. Per un altro verso, Slote ha distinto dalle etiche della virtù di ordine «radicale» o «puro»¹¹¹ – denominate *agent-based* –, quelle riflessioni che, pur attribuendo all'agente un ruolo centrale – come tali quindi *agent-focused* –, nondimeno lo intendono come colui che è «nella posizione migliore possibile per conoscere/percepire ciò che è bello o giusto»¹¹². Nel primo caso, l'azione deve il suo statuto morale al fatto che l'individuo virtuoso l'ha scelta (o respinta), in base ai propri motivi e disposizioni; nel secondo, il virtuoso compie ciò che è nobile o virtuoso perché «questa è la cosa nobile da fare»¹¹³, compie quegli atti «perché sono giusti [right]». Anche se non ricavata dal riferimento a principi o regole, qui la qualificazione morale rimarrebbe in una certa misura indipendente dalle valutazioni dell'agente virtuoso, e vincolata a criteri quali quelli offerti (al virtuoso) da una concezione (oggettiva) di *eudaimonia* o dall'idea del bene. Da qui la conclusione che la stessa nozione di "vita buona" (*good life*) non sia, in sé, aretaica¹¹⁴.

Alla luce di un simile quadro maggiormente articolato, la riflessione adorniana – si può ritenere provvisoriamente – parrebbe in ogni caso orientata all'agente: in primo piano sarebbero non singole azioni, ma i modi della soggettività che vi si esprime, a loro volta misurati su una certa concezione (implicita) della vita 'riuscita', di cui il ricorso alla coppia *richtig/falsch* accentuerebbe il momento prescrittivo – in modi non troppo distanti da quelli implicati nella traduzione prescrittivistica di "buono" in "dovere". A sua volta, lo stesso riferimento, rilevante nell'uso dei termini deontici, a specifici tipi di situazione in cui certi doveri sono chiamati in causa – le menzionate «particolari occasioni» in Hare, per cui il divieto "non uccidere" risulterebbe rilevante in contesti in cui la possibilità dell'uccisione è data e in questione –, sarebbe sottoposto a tensione: la "situazione" alla quale Adorno accenna è quella pervasiva, diffusa, della realtà del dominio, sicché ogni occasione risulta potenzialmente rilevante dal punto di vista morale. In luogo di doveri determinati, la carica prescrittiva investirebbe il rapporto complessivo, in prima istanza tutto interno alla soggettività, di soggetto e natura, orientandolo non secondo il dominio, ma nel segno della «riconciliazione». Il soggetto morale sarebbe cioè interpellato rispetto a un dovere 'di ampio raggio', a una condotta da tenere nei confronti propri e dell'altro, o, se si vuole, nei confronti dell'*altro* – la natura – «in sé» e «fuori di sé». Sarebbe forse traducibile nella prescrizione "non non devi assoggettare la natura, né in te né nell'altro". Rileverebbero qui elementi di sovrapposizione rispetto alla distinzione del buono e del giusto sopra richiamata.

Una indicazione nel senso di una inclinazione "naturalistica" della riflessione adorniana potrebbe risultare, all'opposto, dal fatto che la vita "sbagliata", o "cattiva", è al tempo stesso vita "falsa" – così come, lo si è richiamato in precedenza, *richtig* è "retto" e insieme "vero" nel senso di "autenticamente, veramente tale". Su tale direzione di senso convergerebbe l'ulteriore qualificazione, per cui la vita è detta «lesa», portatrice di una lesione, alla lettera «danneggiata»

110 R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, tr. it. cit., p. 167.

111 M. Slote, *Morals from Motives*, cit., p. 7.

112 Ivi, p. 5.

113 *Ibid.*

114 Ivi, p. 7.

– che rimanda a sua volta a una condizione di integrità, il cui venir meno ne minerebbe l'identità stessa. Al tempo stesso, il giudizio per cui *questa* vita “è falsa”, quindi “non è veramente vita”, non è privo di una carica valutativa, che si lascia cogliere nel sottointeso “invece dovrebbe esserlo”. Sembra corretto pertanto sostenere che entrambe le formulazioni – “vita cattiva” (o “sbagliata”) e “vita falsa” – presentino una valenza valutativa, che in un caso è esplicitata dal senso morale della parola “retto”, nell'altro invece si raccoglie nella nozione stessa di “vita”; la quale assumerebbe, in questa seconda accezione, tanto un significato descrittivo (in quanto allude a un certo modo, possibile o reale, di articolazione della soggettività, del rapporto di “soggetto” e “oggetto”, “sé” e “natura”), quanto una eccedenza – o «sopravvenienza»¹¹⁵ – normativa (per cui tale specifica modalità è presentata come preferibile a ogni altra). Nel passaggio dalla prima alla seconda formulazione, la carica morale si sposterebbe da *richtig* a *Leben*, facendosi pertanto, da esplicita, implicita, rimanendo però chiaramente riconoscibile. La stessa nozione di “vita” assumerebbe un senso più o meno circoscritto: alluderebbe nel primo caso a una struttura passibile di articolarsi secondo modalità alternative (poi qualificate moralmente come “rette” o “non rette”), nel secondo caso indicherebbe esclusivamente una certa modalità o condizione (assunta come “retta”). Peraltro, entrambe le formulazioni potrebbero essere intese in termini “descrittivisti”.

D'altro canto, l'oscillazione di significato in cui incorrono entrambi i termini in questione – *richtig* e *Leben* – consente, in qualche modo ‘produttivamente’, di delimitare possibilità alternative di lettura. In prima istanza, la sovraordinazione di “vero” a “retto” – come potrebbe raccogliersi nella tesi “questa vita è cattiva perché è falsa” – pare particolarmente adeguata a esplicitare una derivazione del significato valutativo da quello descrittivo. Ne sarebbe al fondo il confronto tra la “vita” così com'è e come “potrebbe essere”: quelle possibilità o virtualità radicate nella rappresentazione oggettiva di una vita “vera”, “integra”, “compiuta”. La prima si rivelerebbe allora vita “solo apparente”, “non veramente tale”: una condizione che ha le sembianze della vita, ma non lo è – che presenta proprietà incompatibili o divergenti rispetto a quelle che definiscono la vita “vera” – e che appunto per questo è una condizione cattiva. La riflessione adorniana rivelerebbe i contorni di una teoria normativa caratterizzata da forti elementi “naturalistici” – nell'accezione metaetica del termine, per cui “buono” riceverebbe il suo significato da un certo modo di ‘funzionamento’, o da certe strutture, del vivere, in ogni caso da proprietà indicate con termini non morali¹¹⁶. Tali sarebbero l'assenza del dominio nel rapporto di soggetto e natura, quindi nell'articolazione delle soggettività e nelle relazioni tra queste. Di contro, una volta che se ne intendano definire le premesse o i ‘fondamenti’, deve rilevare lo statuto problematico del “naturalismo” adorniano. Per un verso, la critica del pensiero identico deve escludere la riproposizione di una teleologia oggettiva radicata – secondo il modello aristotelico – in una prospettiva ontologica. Per l'altro, riferita alla “vita”, la stessa relazione di “vero” e “falso” deve presentare una complessità, un carattere ‘dinamico’ difficilmente riassumibili nella semplice opposizione, di ordine in un certo senso ‘formale’, dei due termini. Quella “falsa” non è semplicemente ciò che non è vita. Adorno pensa piuttosto alla vita come al movimento di ciò cui è accaduto, e *accade*, di ‘falsificare’ se stesso e in tal modo di apparire tale, senza esserlo, di ‘imitare’ la vita, dunque (come le «marionette» di cui parla Kracauer), oppure – come pure si potrebbe dire, all'opposto – di farsi altro dalla vita («rivolgersi in cosa») rimanendo però in qualche modo tale, vita, e quindi esibendo la propria falsificazione

115 R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, tr. it. cit., p. 131.

116 Sulla nozione di “naturalismo”, cfr. Id., *Scegliere un'etica*, tr. it. cit., pp. 97 ss.

come uno stato inadeguato: ciò cui accade di essere e *nel medesimo tempo* non essere “vita”, quindi anche di *rivendicarla*. Sono gli sviluppi francofortesi della “reificazione”, che – prima della revisione honnethiana¹¹⁷ – recano con sé la problematicità della tesi normativa sottesa.

Vale la pena di chiedersi se, tanto più alla luce di tali riserve, la densità semantica di *richtig* non si presti ad una diversa lettura, nel senso della sovraordinazione di “retto” a “vero”, tale dunque da rovesciare la relazione “naturalistica” tra i due termini: ne risulterebbe accentuata la forza con la quale la moralità investe e riscrive non solo i concetti morali correnti, ma la stessa nozione di “vita”, facendone rilevare la portata valutativa e conferendovi anche un diverso significato di ordine descrittivo. Da ultimo, la tesi “se questa vita è cattiva, allora è falsa, cioè non è vita” si lascerebbe intendere in un senso valutativo ‘intensificato’ proprio grazie all’elemento descrittivo, che opererebbe solo in funzione iperbolica. In questo caso, sarebbe il significato descrittivo a risultare ‘riassorbito’ in quello morale – in una formula quale: “questa vita è (una condizione) così cattiva da non essere vita”. La plausibilità di una simile traccia appare confortata da alcuni rilievi di Hare: quanto più – si osserva in un luogo di *Il linguaggio della morale* – il giudizio valutativo riguarda aree dell’esistenza usualmente non sottoposte a qualificazione morale – «oggetti che non sono mai stati disposti in ordine di merito» – oppure non fa appello a criteri e principi condivisi, ma li mette piuttosto in discussione, tanto più deve risulterne accentuata la carica prescrittiva rispetto al momento descrittivo¹¹⁸. Peraltro – si legge poco prima –, precisamente in tale capacità, propria del significato valutativo, di ‘investire’ quello descrittivo, producendone un mutamento, sarebbe cogliersi uno dei tratti specifici delle parole valutative – come “buono” o, si potrebbe aggiungere, “retto” –: esso sarebbe riconducibile al carattere «primario» che la dimensione valutativa riveste rispetto all’altra, e sarebbe condizione della rilevanza sociale-politica di quelle stesse parole¹¹⁹. Una tale carica, così accentuata, andrebbe posta in connessione con la tensione critico-utopica che attraversa il testo adorniano, di contro all’inclinazione “realistica” dell’etica aristotelica – inteso, quest’ultimo termine, tanto in una accezione alquanto generica, nel senso del riferimento a figure e ruoli empirico-sociali dati, quanto in una accezione più specifica, che allude allo statuto di realtà del valore, della vita buona¹²⁰. Si lascerebbe intendere in tal senso la formula «Ethik als erste Philosophie» – «l’etica in quanto filosofia prima» – proposta da Knoll¹²¹: la tesi che in Adorno l’etica assuma la posizione tradizionalmente occupata dalla metafisica. Si tratterebbe di cogliere un rapporto privilegiato tra intento valutativo-prescrittivo dell’esposizione e il *discorso – la teoria – come critica*. Tanto più urgente diverrebbe allora comprendere lo statuto del prescrittivo in Adorno, una volta che se ne sia colta l’irriducibilità. Su cosa la pretesa normativa di tale concezione della vita possa fondarsi, o *chi* la avanzi, e con *quale diritto*, rimane però da chiarire, insieme quindi con lo statuto del *soggetto* che opera la valutazione morale. In altri termini, si tratta di interrogarsi sulle condizioni di legittimità della concezione che identifica la vita retta – il valore – con la vita orientata secondo rapporti “riconciliati” di soggetto e natura, che dunque nel senso di una simile “riconciliazione” intende “retto”.

117 Cfr. A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005; *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, tr. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007.

118 R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, tr. it. cit., p. 123.

119 Cfr. i luoghi sul «riformatore sociale», ivi, p. 110.

120 Cfr., per la prima accezione, M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 182 ss.; per la seconda, F.P. Adorno, *Introduzione alla metaetica*, cit., pp. 193 ss., e R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 198.

121 Cfr. M. Knoll, *Theodor W. Adorno*, cit. Vedi anche M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, cit., p. 29.

4. La vita come contesto: una morale provvisoria

Vale l'indicazione per cui, quelle raccolte in *Minima Moralia*, sono riflessioni che muovono, alla lettera, «dalla» vita lesa¹²² e ne sono motivate. Dall'appartenenza a quel mondo esse traggono la propria origine: quale emergenza, al suo interno, di modi nei quali la vita si ripiega su di sé, penetra la propria lesione, la porta al linguaggio – eventualmente alla prassi –, ne offre una qualificazione morale. Le «meditazioni» sono in questo senso davvero pensieri «della vita offesa», come recita la traduzione italiana, che ricorre al duplice genitivo, soggettivo e oggettivo¹²³. È la moralità quale spessore della vita: quello sulla lesione è un giudizio *situato*, che *una* soggettività pratica su ciò che la circonda e la penetra, dunque anche su se stessa¹²⁴. Si tratterebbe di intendere la vita come peculiare «contesto», di «coercizione» e «colpa», trama che stringe i viventi entro nessi di assoggettamento, come tale però anche soggetto-oggetto della considerazione morale e – eventualmente – di una prassi corrispondente: tessuto dal quale si liberano, secondo possibilità e evenienze sedimentate nelle *storie* particolari, soggettività in grado di ricomporre la trama del dominio e decifrare gli stati molteplici di una sofferenza più o meno «muta», ricorrenti e al tempo stesso singolari, incisi in modo ogni volta irripetibile nella biografia individuale; in grado, con ciò, di farsi consapevoli anche dei nessi di assoggettamento da esse «agiti» e subiti, delle deformazioni e lesioni scavate nella *propria* esistenza, quindi delle modalità nelle quali il proprio sé è venuto costituendosi attorno alla partizione di «spirito» e «natura», «soggetto» e «oggetto» di dominio. Il riscatto della natura – o del «materiale» – assume i contorni di un lavoro su più versanti, che impegna la soggettività al tempo stesso *su* di sé, *insieme col* prossimo – col vivente alla cui sofferenza quella è direttamente esposta, – e *in nome dell'altro* – degli altri, gli innumerevoli che cadono sotto i colpi della totalità sociale. Lungo le linee del suo svolgimento, i rapporti anonimi su cui si regge l'insieme si tendono, ogni volta, faticosamente, in nessi solidali.

Per quanti scoprono la propria identità, la propria «vita», a vario titolo insediata attorno alla relazione proprietaria o ai suoi «resti», comunque intessuta nella trama del dominio in modo tale che ne risultino momenti di privilegio e in un certo qual modo di «complicità» – senza peraltro che abbia avuto luogo una vera e propria scelta, tanto questa appare dispersa in atti minimi della volontà, «deliberazioni» immanenti alla forma di vita –, tutto ciò significherebbe «non sentirsi mai a casa propria»: non sentirsi «presso di sé» o «con se stessi» (*bei sich selber*), «a casa»¹²⁵. Adorno prova qui a delineare, se non una «via di fuga» di segno emancipativo dalla crisi dell'individuazione (post)borghese, perlomeno uno stato di «tregua»: mettere in discussione, ogni volta a partire dalla propria dimensione singolare, i modi dell'autoaffermazione dell'individuo-proprietario e la logica di appropriazione/espropriazione che la governa, sottraendosi alla coazione alla loro difesa «a oltranza» e al suo esito, la recrudescenza del tratto escludente nel perseguimento pervicace del *self-interest*, comunque «sublimato» o trasfigurato. Si tratterebbe di

122 Adorno scrive «aus dem beschädigten Leben» (corsivo LS). Così anche nella traduzione in lingua inglese: Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, engl. transl. by E.F.N. Jephcott, Verso, London 1974.

123 «Non «riflessioni su» una vita ferita, lesa, offesa, mutilata, ma «riflessioni da o a partire» da una simile vita, *aus dem beschädigten Leben*: riflessioni segnate dal dolore, contrassegnate dalla ferita»: J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, tr. it. cit., p. 11. Così J. Butler rilegge la movenza adorniana: «Al di là e contro chi pretende che l'etica sia prerogativa esclusiva dei potenti, si potrebbe obiettare che una certa concezione della responsabilità la si comprende solo dal punto di vista dell'offeso» (*Critica della violenza etica*, tr. it. cit., p. 137).

124 Che ciò non possa intendersi nel senso di un ordinario contestualismo è chiarito in G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, cit., pp. 212 ss.

125 MM, p. 43; tr. it., mod., p. 35, «Asilo per senzatetto».

‘lasciar andare’ l’eredità dell’individuo possessivo, tenendo però tanto più fermo alle possibilità di pensiero che vi hanno trovato la loro genesi, al tempo stesso cogliendone i punti ciechi, che da quell’intrico risultavano, e strappando così alla rovina del borghese spessori inediti di consapevolezza. Sarebbe, questa, una condizione ‘precaria’ e inevitabilmente provvisoria – senza che della durata di un simile ‘tempo medio’ possa darsi previsione –: compresa tra l’incidenza dei modi più recenti del dominio, rispetto ai quali opererebbe da ‘freno’, e il vecchio privilegio, sul quale non le sarebbe lecito adagiarsi; priva tanto della «sostanzialità» derivante dal raccordo più profondo con l’orientamento del processo oggettivo, quale suo momento ‘attivo’ di articolazione, quanto della pienezza propria della realizzazione individuale, rispetto alla quale conserverebbe un che di «inadeguato»; minacciata, quindi, per un verso dall’avanzamento della «tendenza sociale», per l’altro esposta, o, meglio, all’opera e *in attesa* che la dinamica storica le dischiuda modi di una ulteriore concrezione, auspicabilmente dalla proiezione collettiva, esplicitamente politica. Da qui la coesistenza e il conflitto, che prendono forma nella difficile articolazione di una simile soggettività, tra l’espropriazione sociale del sé, la cui spinta è alimentata dallo sviluppo dell’insieme, e il lavoro della consapevolezza, esso stesso contraddittorio in quanto alle prese col proprio carattere di irrinunciabile privilegio.

Non è difficile riconoscere, quale referenza eminente dell’esposizione adorniana, la condizione dell’intellettuale – e del lavoro intellettuale – depositario di una ragione fragile e già complice, in un tempo in cui i grandi processi di emancipazione paiono aver subito un arresto e il dominio si impone come potenza di modernizzazione. Molto più rilevante è però la tesi che al peculiare «disagio» del «non sentirsi a casa propria» rivendica, malgrado ogni limite e contraddittorietà, una carica normativa, in quanto «parte integrante della morale», se non suo modo basilare: non come una “regola” alla quale attenersi o una condotta la cui assunzione possa essere scelta liberamente o prescritta; apparterebbe piuttosto a tale modo di sentire, articolazione di affettività e riflessività, una posizione di valore/disvalore, al cui fondo, insieme col giudizio sulla vita «falsa» e l’«offesa» subita (e praticata), sarebbe l’imperativo di sottrarsi per quanto è possibile agli effetti maggiormente deformanti del dominio. Non dunque un imperativo “categorico” – giacché il suo orizzonte di validità appare del tutto circostanziato, limitato all’attuale costellazione dei rapporti di assoggettamento, rispetto a questa discontinuo eppure ‘graduato’ –, né un modello di “vita buona”, ma, sin da ora, morale “provvisoria”, anche se non meno vincolante.

V. Per la critica della filosofia morale: l'anomalia kantiana

1. Una genealogia della morale

Nella lezione *Probleme der Moralphilosophie*, Adorno discute in modo tematico i nessi tra la prassi della società del “libero mercato”, i suoi principi normativi intrinseci e l’etica filosofica. A tal fine sono introdotte alcune distinzioni. Intesa nella sua «immediatezza», la «vita morale»¹ indica le condotte effettivamente tenute dagli individui, in quanto risultano oggetto – da parte dell’agente, ma non solo di questi – di una peculiare qualificazione, che ha luogo in relazione ad un complesso di rappresentazioni socialmente condivise, di valori, che costituiscono la «morale» data: qui, prima che possa rilevare in modo esplicito, la domanda sul modo di condursi è sciolta alla luce di norme che rivendicano di fronte all’individuo un proprio orizzonte di validità o – nei termini hegeliani ripresi da Adorno – piena «sostanzialità»². Da tale piano della *Sittlichkeit*, delle forme di vita con la loro interna normatività, è distinta l’etica filosofica, la «filosofia morale» nella sua accezione più ampia, come ambito della teoresi nel quale la questione della «vita giusta» diviene tematica, nella modalità indicata dalla formula kantiana: «Cosa devo fare?», o – come Adorno la varia – «cosa dobbiamo fare?»³. Che ciò accada, che una simile domanda prenda forma, è misura di come i «costumi» (*Sitten*) siano divenuti sempre meno ‘scontati’ e vincolanti, abbiano perduto la loro evidenza normativa⁴: si tratti della crisi della polis, a confronto con la quale viene articolandosi la filosofia platonica (e poi, ad uno stadio più avanzato della stessa crisi, quella aristotelica), o del (lungo) declino dell’*Ancien Régime* e dell’emergenza del nuovo mondo borghese, passaggio che si sedimenta nell’etica kantiana. In quest’ultima, Adorno riconosce la formulazione della problematica etica nella sua figura specificamente moderna, e dunque la delineazione dell’ambito della stessa «filosofia morale» nel senso più proprio, in una accezione ristretta della nozione. Unicamente qui rileva la «dimensione morale» – *das Moralische*, «il morale» – quale campo di indagine dell’etica: specifico ambito di problematizzazione della teoresi, che delimita una «sfera della vita» individuale rigorosamente perimetrata e opposta rispetto alle altre sfere⁵.

1 PM, p. 9; tr. it., p. 8.

2 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 9, p. 242; *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Scandicci, Firenze 1973, vol. 2, p. 8.

3 PM, p. 11; tr. it., p. 9. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (II Ausgabe, 1789), in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich-Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1900 ff., Bd. 3, p. 523; *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1966, p. 612.

4 Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemayer, Halle 1927 (I ed. 1913-1916); *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, tr. it. a cura di R. Guccinelli, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2013, pp. 603 ss.

5 PM, p. 37; tr. it., p. 27.

Sullo sfondo è la divaricazione di interesse complessivo, proprio dell'insieme sociale, e interesse particolare⁶, del singolo individuo, che una società incentrata sull'appropriazione privata e la competizione tra gli uomini, sul comando e la disciplina del lavoro, deve ogni volta riprodurre. Poiché, infatti, medium del nesso sociale è il valore di scambio, la cooperazione appare nella sua figura estraniata, come cooperazione occultata e al tempo stesso vincolante, quale effettività di processi anonimi e rapporti di dominio. Ciascuno coopera 'suo malgrado': prende forma qui la nozione di "cooperazione" di senso specificamente liberale, così come è fissata, non senza riserva, nel testo hegeliano e come riecheggia, intrinsecamente problematica, nei momenti più avvertiti della stessa tradizione del liberalismo⁷. Da una simile cooperazione, ciascuno, orientato com'è al perseguimento esclusivo dei propri interessi, secondo i parametri della razionalità della teoria economica, tenderà a trarre il massimo vantaggio, a discapito e a danno degli altri, eventualmente minandone l'assetto: da qui l'esigenza della sua salvaguardia, quale questione di ordine giuridico-istituzionale e teorico-morale⁸.

A tale nesso si riferisce Adorno, come alla tensione tra il modo di condursi del singolo e la conservazione di un insieme, che per un verso 'vive', alimentandolo, del perseguimento dell'interesse personale da parte di ciascun individuo, per l'altro deve contrapporvisi, affinché quello non urti contro le gerarchie di ricchezza e di potere, o il suo scatenamento non metta a rischio la tenuta dei rapporti complessivi. A questo punto, il «problema sociale» è già trapassato in «problema etico»⁹: problema del raccordo tra l'emergente complesso di norme, nel quale i rapporti borghesi si sedimentano, facendosi forma di vita, e le condotte effettive degli individui. La nuova *Sittlichkeit* rimane infatti instabile, costantemente attraversata da tensioni. Nel confronto con tale moralità di primo grado, costitutivamente problematica, viene articolandosi il moderno pensiero morale, come apertura, quindi di un secondo, ulteriore livello della moralità. Da questione inerente ai rapporti tra gli individui, direttamente connessi con potere, proprietà e lavoro, essa diviene questione dell'agire del singolo a partire dal rapporto con se stesso, quale movimento interno alla soggettività: tale ulteriore dislocamento la riflessione kantiana porta a compimento nei termini più rigorosi – imponendo al tempo stesso all'etica una specifica connotazione¹⁰.

In quanto spazio di una problematizzazione propriamente filosofica, «il morale» 'intercetta' l'antagonismo dopo che questo, innescata la crisi dell'*ethos* tradizionale, si è già imposto all'esistenza del singolo quale carattere intrinsecamente precario della nuova eticità. Inoltre,

6 Cfr. ivi, p. 35; tr. it., p. 26.

7 «In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni l'egoismo soggettivo si rovescia nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri»: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., par. 199; tr. it. cit., p. 163. Cfr. anche Id., *Jenaer Systementwürfe I*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 6, p. 322; *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, in Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, tr. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 59: «il lavoro del singolo e il suo possesso non sono ciò che sono per lui, ma ciò che sono per tutti».

8 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. cit., p. 26. In tal senso si tratta, così come si sedimenta nella riflessione moderna a partire da Hobbes, di un «problema di azione collettiva», per cui «ciascun agente è logicamente vincolato a giudicare che dovrebbe fare quanto è necessario per preservare la propria esistenza. Ma [...] è anche vero che se ciascuno segue questa strategia e massimizza le chance della propria sopravvivenza individuale, il risultato sarà peggiore per tutti»: S. Darwall, *Philosophical Ethics*, cit., pp. 97 s. In altri termini, «lo sfrenato perseguimento, da parte di tutti, dell'interesse personale, conduce ad una situazione peggiore per ciascuno, di quella che risulterebbe se ciascuno agisse sulla base di regole che richiedono varie limitazioni del *self-interest*»: ivi, p. 161. Su come la situazione che ne risulta sia del tutto prossima a quella fissata, nell'ambito della teoria dei giochi, dal dilemma del prigioniero, cfr. ivi, pp. 98 s.

9 PM, p. 35; tr. it., p. 26; cfr. ivi, pp. 33 s.; tr. it., pp. 25 s.

10 'Preistoria' di tale dislocamento nell'interiorità, che è anche costituzione di quest'ultima quale dimensione di soggettività, è notoriamente la vicenda di Odisseo in *Dialettica dell'illuminismo*.

così come viene a formulazione in Kant, esso formula un bilancio e una riserva nei confronti delle etiche della prima modernità, contestate nel duplice tratto, edonistico e sentimentalistico, in quanto etiche della «autoconservazione». Sull'individuo sciolto dal complesso di fini sovrainposti, proprio della comunità tradizionale, il nesso sociale, nella cui emergenza quello pure ha preso forma, ritorna ora come «legge»¹¹, 'dall'esterno' – dall'esterno rispetto a ciò che viene qualificandosi come sua esistenza e soggettività empirica. È qui isolato e messo a nudo il carattere di costrizione che inerisce all'universale, in quanto vincolo giuridico e istanza morale: come norma di stabilizzazione dell'antagonismo reale – della concorrenza e del comando sul lavoro – e come superiore principio di (auto)disciplinamento, di (auto)modellamento; nella figura della «legge», l'universale è però anche colto nel suo ritrarsi dalle regole socialmente imposte e proiettarsi al di là di queste.

Decisivo è in ogni caso il punto di vista della soggettività: su questo terreno si tratta ora di fissare il confine ancora mobile tra i due poli – l'individuale e il sociale –, di esplicitare, portandole a ricomposizione, le ragioni dell'uno e quelle dell'altro, offrendo in tal modo alla nuova morale delle «virtù borghesi», già venuta a articolazione quale sostrato normativo della *Lebensform* emergente – il piano sul quale si collocano i testi di Alberti e Franklin –, una interpretazione che ne garantisca una superiore giustificazione. Ugualmente decisivo è che la matrice sociale del problema rimanga fuori dalla visuale: ciò dà luogo ad uno specifico deficit di riflessività del pensiero morale, ne produce quel carattere di unilateralità – e forse anche di 'finzione' – che solo rende possibile la conversione delle grandezze storico-sociali in quelle di una ridefinita «metafisica»¹². Lo spazio del soggetto (morale) è al tempo stesso isolato come campo epistemico e trasfigurato. Perciò, così come sono fissati nell'etica kantiana – che qui traccia un bilancio del pensiero morale moderno –, i due poli, il particolare e l'universale, si presentano rispettivamente come l'uomo empirico, naturale, e l'uomo intelligibile: l'uno irrigidito in un che di «meramente psicologico», l'altro incline ad assumere le fattezze di una «norma astratta»¹³, che agli uomini viventi si impone come qualcosa di estraneo. In tal modo, quale nodo del rapporto tra le due istanze contrapposte, viene a formulazione «il problema fondamentale» della moderna filosofia morale, il cui campo di indagine e statuto conoscitivo sono definiti nel senso di una «etica privata»¹⁴: per un verso, problemi insolubili entro i rapporti sociali dati, radicati nella loro struttura antagonistica, sono portati ad esposizione esclusivamente come difficoltà dell'agire soggettivo, intese a partire dalla vita interiore dell'individuo; per l'altro, precisamente all'interno di un simile spazio teorico, essi paiono ad Adorno sospinti ad un livello tale di approfondimento, secondo il rigore del concetto, che ogni soluzione offerta tanto in termini di filosofia morale, quanto di morale data, deve rivelarsi artificiosa. Fissata – e deformata – entro i confini della trasfigurazione idealistica, risulta riconoscibile la nuova qualità dei problemi che il processo sociale pone all'individuo nel suo definirsi come soggetto, con ciò anche la nuova modalità di emergenza della soggettività. Da un canto, la rimozione del sociale costituisce l'operazione di fondo, preliminare, che sola rende possibile l'articolazione del quadro categoriale kantiano; dall'altro, entro questo quadro – nel quale il tema sociale 'filtra' nuovamente – l'antagonismo è restituito in una radicalità ignota alle altre soluzioni etiche della modernità, nel suo carattere

11 PM, p. 34; tr. it., p. 26.

12 Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede* (1785), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 4, pp. 385-463, qui pp. 387 ss.; *Fondazione della metafisica dei costumi, Prefazione*, tr. it. in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Milano 1970, pp. 43-134, qui pp. 43 ss.

13 PM, p. 35; tr. it., pp. 26 s.

14 Ivi, p. 261; tr. it., p. 185.

inconciliato e – nell'ambito dei rapporti dati – inconciliabile. Vale inoltre la pena di notare come la tematizzazione kantiana proposta da Adorno rappresenti in qualche modo un 'ritorno', una volta che si consideri che a confronto col kantismo messianico sedimentato nelle riflessioni di Benjamin e di Kracauer la prima postura della filosofia adorniana ha preso forma¹⁵.

Sfondo e premessa materiale della riflessione kantiana è dunque la «società individualistica»: il mondo del capitalismo concorrenziale, definito in primo luogo da una pluralità di soggetti economici, di proprietari-imprenditori, 'padroni', di sé e del lavoro operaio, in competizione gli uni con gli altri. Tale è, nella prospettiva adorniana, il soggetto reale, che nel pensiero ricompare come soggetto morale. Ora, nella misura in cui, col decorso più recente della modernizzazione, la società borghese «è superata»¹⁶, quanto più il processo capitalistico viene ristrutturandosi in un governo della produzione sotto il primato dei grandi monopoli e l'intervento dello Stato, tanto più, col mutato statuto dei soggetti reali – al borghese subentra il capitano d'industria, poi il manager di una impresa burocratizzata, mentre i 'perdenti' scadono a dipendenti e disoccupati –, la stessa problematizzazione morale nell'accezione fissata da Kant, l'«etica privata» come tale, si rivela precaria e da ultimo 'inattuale', non più riproponibile.

Qui però deve rilevare anche il momento di verità che inerisce alla «dimensione morale». La kantiana etica della norma, in cui quella, l'etica, compare secondo il suo «concetto limitato»¹⁷, di fatto coincidente con l'ideale ascetico con tutte le sue vicissitudini, porta pur sempre a rappresentazione «il rapporto di tensione tra universale e particolare, tra esistenza empirica e il bene»¹⁸, e ciò in compiuta ambivalenza: se l'universale deve pur evocare, di contro alla cattiva esistenza, le ragioni di un superiore orizzonte di valore, in cui è anche la domanda, più o meno sfigurata, di una diversa, «riconciliata» configurazione dell'esistenza individuale e collettiva, al tempo stesso in esso, nel suo carattere impersonale, che monopolizza il valore stesso, viene a replica il primato che l'istanza sociale, anonima, esercita sul singolo.

Occorre soffermarsi su quanto Adorno intende come antagonismo dell'universale e del particolare, primato della «totalità sociale» sui singoli – cui allude la menzionata nozione di «contesto di costrizione», o «connessione tenuta insieme dalla costrizione». In primo luogo, esso consiste nel dominio degli uni sugli altri, quale trova la sua matrice nell'appropriazione privata (dei mezzi di produzione) e nel comando sul lavoro. A tale prezzo emerge l'«individuo», che, da un lato, si estende formalmente tanto quanto l'astratto diritto di proprietà, dall'altro si sovrappone, nella società liberale, al proprietario reale: al borghese, cui è circoscritto di fatto il diritto all'individualità. D'altro canto, sugli uni e sugli altri si eleva l'istanza sociale che, in quanto potenza dell'astrazione, espone tutti alla competizione, alla lotta per l'autoconservazione, dove certo non è indifferente per i destini dei singoli se la posta in gioco sia l'acquisizione o la sopravvivenza – se l'astrazione sia 'agita', inflitta, eventualmente autoinflitta, o dappima subito. In ogni caso, sia per gli «individui», sia per coloro ai quali la piena individuazione è negata, vale che la misura in cui desideri e aspirazioni sono realizzati e soddisfatti, e già il modo in cui questi emergono e vengono a articolazione quali determinazioni soggettive, dipendono dal decorso del processo sociale, nella cui «legge di movimento» è fissato ogni volta il gioco anonimo delle forze e da ultimo il mero rapporto di forza: l'universale reale è la *Realabstraktion*, il principio di scambio. Perciò la domanda di felicità che si leva dai singoli reca sin da principio

15 Per il 'kantismo' di Marcuse, cfr. invece L. Mandara, *Critica e liberazione. Marcuse lettore di Kant*, Giannini, Napoli 2023.

16 PM, p. 261; tr. it., p. 185.

17 Ivi, p. 25; tr. it., p. 20.

18 Ivi, p. 29; tr. it., mod., p. 22.

il segno del dominio, esercitato o subito. Poi, con l'ulteriore balzo nella modernità matura, il rapporto sociale, assunti i contorni del dominio aperto dei pochi su tutti gli altri, sulla base di una coercizione insieme «economica» e «extraeconomica» (Marx), si dispiega compiutamente, in senso «totale» – ciò cui si riferiscono le nozioni di «società autoritaria», poi di «mondo amministrato»¹⁹. Ne risulta un rapporto di oppressione generalizzato, cui sono essenziali effetti di livellamento, che mettono in discussione l'individuo e l'individuazione e investono ugualmente il mondo del lavoro: i momenti di (relativa) autonomia del vecchio «borghese» vengono meno, in quanto non adeguati al nuovo ordine, mentre i suoi tratti monadici risultano esasperati in moti di «adattamento» che recano il segno della cattiva dipendenza dall'istanza sociale. Entro una simile condizione è integrato il lavoro: non riesce al movimento operaio né di 'generalizzare' realmente il borghese nelle sue originarie (e contraddittorie, precarie) acquisizioni, né di consolidare una diversa modalità di individuazione, che pure è talvolta accennata e prospettata, nella quale il nesso solidale subentra al vincolo al proprio²⁰; sicché, da ultimo, esso risulta 'risucchiato' entro la riorganizzazione (neo)corporativa del processo sociale – alle lotte di emancipazione democratica e sociale, al protagonismo degli oppressi, si è sovraordinato nella prospettiva adorniana lo sviluppo del capitalismo monopolistico e di Stato²¹.

Tale è la dinamica cui allude la nozione della «supremazia dell'universale» (*Vormacht des Allgemeinen*)²²: essa si riferisce in primo luogo al nesso sociale sin da principio autonomizzato di contro ai singoli, in quanto sciolto da ogni istanza di governo solidale – o, come potrebbe anche dirsi, con una formula che in Adorno rimane oggetto di una certa riserva, di (auto-) governo "collettivo"²³ –; sono intesi, quindi, secondo la linea di tendenza insita già nel 'vecchio' rapporto di classe, la generalizzazione del dominio, l'imporsi degli effetti di livellamento, il venire meno del borghese e del proletario in quanto opposte «maschere di carattere» (Marx). «Totalità sociale» è l'universale, il sociale irrigiditosi in funzione di espropriazione dei singoli: che vive della loro particolarità, in quanto la stimola e recepisce, blocca e deforma – in quanto tiene gli uomini «sotto tutela»²⁴.

Sullo sfondo del primo antagonismo borghese prende forma il «pratico» (*das Praktische*) in senso eminente, coincidente col «morale»²⁵, in primo luogo come oggetto epistemico, figura della teoria: sulla sua emergenza e configurazione, così come sulla definizione del suo statuto, precipitano tanto l'approfondirsi delle aporie – sostanzialmente la crisi – della filosofia prima,

19 Per una prima ricorrenza, cfr., rispettivamente, M. Horkheimer, *Preface*, in "Studies in Philosophy and Social Science", 9/1941, 2, pp. 195-199, qui p. 195; poi anche Th. W. Adorno, *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, poi in AGS, Bd. 14; *Dissonanze*, tr. it. a cura di G. Manzoni, Feltrinelli, Milano 1959, p. 1.

20 Cfr. M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, cit., pp. 413 s.; tr. it. cit., pp. 68 s.

21 Cfr. Id., "On the Sociology of Class Relations", inedito, Max Horkheimer Archiv, Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg, Goethe Universität, Frankfurt/M., segn. IX 16; *Sul racket. Una teoria dei rapporti di classe*, tr. it. a cura di L. Scafoglio, in corso di stampa presso Epieikeia, Roma; Th. W. Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie* [1942], in AGS, Bd. 8, pp. 373-391; *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, tr. it. cit., pp. 331-350.

22 ND, p. 306; tr. it., p. 279.

23 «... l'oppressione della società ha sempre anche il carattere di una oppressione da parte del collettivo [*durch ein Kollektiv*]: DA, p. 38; tr. it., p. 30.

24 ND, p. 308; tr. it., p. 280.

25 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 520; tr. it. cit., p. 609; cfr. PM, pp. 72, 100; tr. it., mod., pp. 51, 71; ma sull'«uso pratico nel suo complesso o ragione pratica in generale», o «ambito del pratico in generale», comprendente tanto la ragione pura pratica quanto la ragione pratica empiricamente condizionata, cfr. L. Fonnesu, *Ragione pratica e ragione empirica nel pensiero di Kant*, in Id., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 17-38, qui pp. 20, 22. Nella prospettiva di Adorno, precisamente tale contiguità del morale e del pragmatico attesta il fallimento dell'impresa kantiana volta a definire i contorni di una ragione pura pratica.

quanto il complesso di tensioni che attraversano il processo sociale e la prassi reale, con le quali pure quella crisi non è senza legame. Ora, da un lato il morale è perimetrato, quale «sfera della libertà», di contro alla concatenazione dei rapporti dati che ha assunto l'aspetto della «sfera della necessità»: deve rappresentarvi un che di irriducibile. Dall'altro, ne subisce sempre di nuovo la sovrapposizione. La separazione e l'ordinamento delle due dimensioni, che l'edificio sistematico kantiano vorrebbe fissare attraverso una assegnazione differenziata di compiti, nello spirito di una pacifica divisione del lavoro tra istanze a priori²⁶, tra piano conoscitivo e piano pratico, sono chiamati ad assicurare sia la riproduzione della prassi reale – sistema del dominio della natura in quanto dominio dell'uomo sull'uomo – sia il rilievo di una riserva morale nei suoi confronti, secondo una domanda di senso. Non solo però proprio il rapporto delle due dimensioni rimane instabile. Esso dà luogo piuttosto ad una delle faglie – quella di maggior rilievo – della costruzione kantiana. La sfera teoretica, della scienza empirica e della conoscenza della natura, è, secondo il senso baconiano dell'empiria, quella dell'assoggettamento della natura e dell'instaurazione di un permanente e espansivo dominio su di essa. Circoscritta all'«uso empirico»²⁷, la ragione conoscitiva vi si rivela funzione di una teoresi alquanto 'spuria', che trova il proprio parametro nella prassi orientata all'autoconservazione²⁸. Già qui l'assoggettamento reale compare, una prima volta, nell'ambito proprio dei «fenomeni» in quanto «oggetti di una esperienza possibile»²⁹, come rapporto tra enti egualmente sottomessi alla necessità naturale, nella quale la prassi dell'autoconservazione appare inscritta; trapassa poi in pura funzione di organizzazione, quale «unità sintetica originaria»³⁰ –; in questa, per un verso è esplicitata la nuova qualità del dominio, la misura in cui esso si realizza in forza di procedimenti astrattivi, di sussunzione, in tal senso di idealizzazione, effettivamente messi in campo ogni qual volta il tessuto naturale è scomposto e poi riaggregato meccanicamente; per l'altro verso, conformemente al pensiero dell'identità, in una sorta di idealizzazione di secondo grado, la prassi reale dell'astrazione è trasfigurata nell'attività sintetica con la quale il soggetto trascendentale interviene quale potenza ordinatrice su una empiria ridotta a materiale. Cangiante è qui è la conformazione della soggettività, insieme col suo complesso di pratiche, quale soggetto-oggetto di dominio: risolta, in piena immanenza, nella connessione empirica, come fenomeno tra fenomeni, e al tempo stesso messa al riparo, innalzata al di sopra di questi, quale funzione, «determinazione di forma»³¹ del loro dispiegamento.

Solo come prolungando il movimento di autoelevazione del soggetto rispetto al piano di esperienza, che attraversa già la teoresi, ribadendo dunque il livellamento dell'empirico a mero materiale, la riflessione kantiana può delineare una dimensione in cui, di contro all'imporsi della necessità naturale, le leggi della ragione rivendicano una assoluta validità, quale diverso principio dell'esistenza umana: vi è celata la consapevolezza che, una volta che sia dilatata sino ad esaurire l'orizzonte dell'esperienza, la connessione della natura deve recare, per l'esistenza che vi rimanga consegnata, il carattere della compiuta «insensatezza»³². Si leva da qui la pretesa di un agire che scaturisca unicamente dalla ragione: indipendente da «tutto ciò che

26 DA, p. 107; tr. it., p. 94.

27 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 518; tr. it. cit., p. 608.

28 Cfr. PM, p. 94; tr. it., p. 67.

29 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 204; tr. it. cit., p. 245.

30 Ivi, p. 108; tr. it. cit., p. 132.

31 H.-J. Krahel, *Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse*, in Id., *Konstitution und Klassenkampf*, cit., pp. 31-83, qui p. 45; *Logica dell'essenza e analisi marxiana della merce*, in Id., *Costituzione e lotta di classe*, tr. it. cit., pp. 39-96, qui p. 54.

32 PM, p. 95; tr. it., p. 67.

in qualche modo proviene da fuori»³³ – «fuori» è l'empirico stesso, cui si riferisce la nozione del «materiale», ad indicarne tanto l'irriducibilità alla rappresentazione razionale, all'automovimento del soggetto che vale invece come l'interno», il «proprio», quanto lo statuto di mero «oggetto di organizzazione», che quello stesso soggetto gli assegna. Come Adorno commenta, nel «fare originario», compiutamente purificato da ogni dipendenza da un oggetto dato, nel quale si raccoglie l'affinità della volontà buona con l'appercezione trascendentale, la norma del processo di produzione, l'*ethos* del lavoro della società borghese, è elevato a norma filosofica³⁴ – un momento della connessione storico-sociale, in tal senso anche storico-empirico, ha preso distanza dall'empiria stessa, ritornandovi come istanza sovrana. Con ciò, in quanto non può essere delimitata da nulla di singolare, l'universalità del principio morale-razionale si lascia alle spalle la stessa esistenza individuale, quale «singolarità determinata»: questa costituisce infatti «un che di individuato nello spazio e nel tempo», che «contraddice il principio della purezza», poiché «reca in sé un elemento materiale, la sensazione», legato al darsi di «qualcosa di diverso da me in quanto pura forma della coscienza»³⁵. Per questa via, l'idea, propria dell'individualismo borghese, della liberazione dallo «stato di minorità»³⁶ – il programma della *Aufklärung* – muta di statuto e trapassa, a suo modo radicalizzandosi, in grandezza metafisica³⁷.

2. Ragione impura

Il contraccolpo della «connessione naturale» sulle determinazioni della soggettività reca, quale forza della natura interna, il carattere della «pulsione» o, secondo la nozione kantiana, della «inclinazione»: l'intero complesso di desideri, bisogni e interessi è sottoposto ad un effetto di livellamento al meramente empirico e all'eteronomo, che dà seguito a quello reale – alla tendenziale riduzione dei moti della soggettività a funzione di dominio –, spingendolo alle conseguenze ultime. Con estrema durezza Kant ne recide dapprima ogni legame con la ragione, quanto più stringe insieme libertà e repressione. Nella divaricazione dei due termini – di ragione e pulsione – «si rispecchia»³⁸ allora la struttura antagonistica del mondo sociale: poiché la soddisfazione delle inclinazioni, e già la loro stessa articolazione, appaiono in balia di una processualità cieca, dei nessi anonimi che governano una cattiva realtà, la ragione stessa, identificata con la libertà, deve proiettarsi al di là di esse. Quanto maggiore è però il rigore – che richiama il «tabù da contatto» – col quale la ragione pratica rivendica la propria «purezza» rispetto all'empirico, quale condizione di compiuta autonomia, tanto più essa deve rivelarsi 'impura' e il suo statuto precario: l'interno movimento del soggetto morale, quale si snoda attraverso le sue grandezze – la legge, la volontà, l'agire, il fine e il bene – risulta 'interpolato' da momenti di matrice empirica, ai quali il tracciato kantiano deve fare appello, affinché la moralità possa dare prova della propria 'realtà', operandone dunque una sorta di 'duplicati', dal carattere 'immateriale', trasposti nel medium della ragione stessa.

33 Ivi, p. 106; tr. it., mod., p. 76.

34 Ivi, p. 195; tr. it., p. 140.

35 Ivi, p. 119; tr. it., mod., p. 84.

36 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 8, pp. 33-42; *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 45-52.

37 PM, pp. 106 s.; tr. it., p. 76.

38 Ivi, p. 107; tr. it., p. 76.

Snodo centrale dell'argomentazione adorniana è la tesi che la ragione pura pratica, quale principio della moralità, non si lasci isolare davvero dalla ragione in quanto funzione di autoconservazione – che questa in qualche modo ‘trapassi’ in quella. Così come è sedimentato nella normatività interna alla pratiche sociali prevalenti – l'etica del commerciante e delle virtù borghesi –, l'intrico di autoconservazione e acquisizione, assoggettamento dell'uomo e assoggettamento della natura, si imprime per due volte nella morale kantiana: dapprima, in forza di una sublimazione, al termine della quale i medesimi imperativi sociali, elevati ad un superiore livello di astrazione, compaiono quale mera «forma di legge», in quanto configurazione formale dell'imperativo categorico; poi, negli elementi di contenuto che ‘infiltrano’ la stessa forma, dopo che questa non è riuscita a rendere conto né dell'evidenza ‘vissuta’ della legge morale – del ‘darsi’ della legge morale, della normatività –, né della sua forza di motivare l'agire degli uomini. Su entrambi i versanti – di pertinenza, rispettivamente, dell'epistemologia morale e della psicologia morale – si impone il nesso genetico, funzionale e strutturale di dominio, morale data e pensiero morale.

Orientata com'è al disciplinamento di bisogni e desideri, la razionalità che governa l'autoconservazione è una economia del «risparmio di felicità»³⁹. La rinuncia al godimento risulta razionale in quanto «rende» – o dovrebbe ‘rendere’ –: la misura di felicità o di piacere cui l'individuo rinuncia sul momento dovrebbe ritornargli indietro, in forza dell'organizzazione della vita che la rinuncia stessa rende possibile, accresciuta, «con gli interessi». È il principio sotteso dalla morale prevalente della società borghese, dalla sua normatività interna, che però, nella prospettiva adorniana, ricompare poi più o meno esplicitamente in ampi orientamenti della dottrina morale, dovunque giochino un ruolo le nozioni di “felicità” o “benessere”. In particolare, la traccia abbozzata da Adorno consente di inquadrare le forme moderne di eudemonismo e di «edonismo moderato»⁴⁰, nelle quali il piacere immediato dell'individuo è comunque sacrificato in nome di una sua più ampia e stabile condizione di benessere: sono le direttrici – quelle che attraversano la riflessione morale di Hobbes, Spinoza, Hume – che si snodano attorno alla ragione come funzione di calcolo, all'«utile» o al *conatus*⁴¹. Peraltro, lungo il tracciato del godimento differito l'interesse del singolo risulta armonizzato con quello altrui e con quello dell'insieme – esse alludono in verità a un'etica dell'autoconservazione. Ora, se si misura un simile ethos, insieme con la corrispondente giustificazione filosofico-morale, sul decorso reale delle esistenze, rileva che «i conti non tornano»: così com'è effettivamente strutturato il processo sociale, la «ricompensa» promessa non è incassata, al suo posto si impongono – innanzitutto per i molti, ma tendenzialmente per tutti – i modi di una sofferenza diffusa, variamente esperita. Qui i destini degli individui e quello dell'insieme sociale, l'interesse degli uni e dell'altro, che la morale vorrebbe intrecciati e in armonia, in realtà si separano, giacché al prezzo di tale sofferenza il complesso della società, con i suoi rapporti di dominio, si conserva, al più garantendo al singolo, in luogo della felicità, la (più o meno stentata) conservazione del sé.

39 Ivi, p. 205; tr. it., mod., p. 147. Per le citazioni immediatamente seguenti, *ibid.*

40 Ivi, p. 207; tr. it., mod., p. 149.

41 Per un riferimento al *conatus* spinoziano, cfr. DA, p. 46; tr. it., p. 37. Una lettura critica ne è offerta da P.-F. Moreau, *Adorno und Horkheimer als Spinoza-Leser*, in S. Lavaert, W. Schröder (Hrsg.), *Aufklärungskritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 113-121, in particolare pp. 113 s. Il problema è discusso poi in R. Carbone, *Spinoza dans l'œuvre de Horkheimer et Adorno: la lecture dialectique de Pierre-François Moreau*, in *La raison au travail. 2. Traversées du spinozisme*, a cura di R. Andrault, M. Lærke, ENS Éditions, Lyon 2024, pp. 199 s.

Ora, tutto ciò rientrerebbe tra le premesse dell'etica kantiana, al fondo della sua riserva nei confronti delle etiche eteronome. Del «conto» della rinuncia pulsionale essa trae un «bilancio», tale che «non possa essere presentato»⁴². La condotta morale rimane orientata alla repressione delle pulsioni, la quale è ora sciolta dall'autoconservazione, e così da ogni finalità che attraverso di essa possa essere conseguita, dalla considerazione di ogni effetto e conseguenza – essa diviene «buona in sé». In tal senso «sublimata», pertanto «elevata a un che di assoluto», la rinuncia assume i contorni dell'imperativo categorico – di cui è offerta una prima genealogia. Non altro significa la «purezza» quale tratto costitutivo dell'imperativo: mentre rimane «costrittiva», la ragione si autonomizza e ipostatizza di fronte a ogni possibile contenuto, si fa forma⁴³. Per questa via essa fissa la propria indipendenza dalla conservazione – e così dalla «felicità» – tanto dell'individuo, quanto dell'insieme sociale, infine del genere stesso. Tale è il duplice rapporto, di conferma e riserva, che la riflessione kantiana serba col pensiero morale moderno: la costrizione trapassa dall'etica dell'autoconservazione nella nuova etica della norma, che pretende in tal modo di «staccarsi» da quella – come anche si può sostenere, alla medesima «purezza» perviene in Kant la moderna etica della legge⁴⁴. In ogni caso, è marcata la distanza da ogni etica del bene, o dei fini *tout court*, giacché, insieme con le moderne teorie teleologiche a base empirica⁴⁵, è respinto anche il finalismo di matrice metafisica – il quale non sembra consenta di isolare rigorosamente, l'una contro l'altra, l'empiria e la ragione pura. La riserva nei confronti del razionalismo sostantivo con la sua teleologia oggettiva, sia nella versione aristotelico-scolastica, sia in quella propria del moderno «compromesso leibniziano»⁴⁶, è certo opera di rischiaramento, che mette a nudo il fondo empirico delle grandezze metafisiche; è misura, dunque, di disincantamento, cui non è peraltro estranea la consapevolezza di come i modi moderni di socializzazione della natura – interna e esterna – siano incompatibili con la rappresentazione del mondo quale sistema ordinato di fini; si tratta, pertanto, di un allineamento al primato del processo meccanico. Il mondo empirico è liberato dalla gerarchia finalistica per venire assoggettato alla legalità fisico-naturale. Ora, riproposta, dal piano speculativo-conoscitivo, sul quale è formulata dapprima, in sede di teoria morale, la rinuncia al finalismo – e alla teoria del bene, o dei beni, con questo connessa – proietta sull'intero mondo empirico, e sul suo ordine meccanico-necessario, un alone di «inadeguatezza». Quanto più però l'etica kantiana se ne distanzia, tanto più ne replica la movenza di fondo: nella tesi del principio morale come forma, la pretesa di indipendenza della ragione rispetto a ogni «datità» di contenuto costituisce di per sé l'istanza di un assoggettamento, di grado ulteriore, dell'empiria: il principio della *Naturbeherrschung*, già *organon* del dominio dell'uomo sull'uomo, ritorna elevato alla sua «estrema astrazione», portato con ciò a «totalità»⁴⁷ – peraltro, tutto questo non sarebbe possibile se lo stesso dominio non recasse carattere di forma, se l'astrazione reale non fosse già funzione eminente di dominio. Se già il soggetto trascendentale, teoretico, a stento mantiene celata la trama che lo lega al governo della produzione materiale, al lavoro e al suo comando, così come si distende attraverso l'articolazione tecnico-scientifica del processo meccanico, nelle movenze del soggetto morale deve ora

42 PM, p. 207; tr. it., p. 148. Per le citazioni che seguono, ivi, pp. 206 s.; tr. it., mod., pp. 148 s.

43 Ivi, p. 208; tr. it., p. 249.

44 Vedi sotto, cap. VII, par. 1.

45 Per la distinzione di teorie deontologiche e teorie teleologiche, cfr. W.K. Frankena, *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1973 (1 ed. 1963); *Etica. Una introduzione alla filosofia morale*, tr. it. di M. Mori, Edizioni di Comunità, Torino 1981, cap. 2.

46 G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1951, vol. 9, *La filosofia contemporanea*, p. 159.

47 PM, p. 155; tr. it., p. 110.

riecheggiare l'intero processo sociale, una volta che si sia impresso nella nuova forma di vita, dunque nel sistema degli scopi e interessi degli individui reali – nell'elemento morale l'assetto sociale deve ritornare, in tal senso, dal punto di vista della soggettività individuale.

Le incertezze che segnano, nella prima formulazione organica dell'etica kantiana, nel capitolo su "Il canone della ragione pura" della *Critica della ragion pura*, la delimitazione del senso puro del «pratico» dal «pragmatico» e la dimostrazione della libertà «per esperienza»⁴⁸ offrono all'interpretazione adorniana la chiave di lettura di un'area di crisi, di permanente instabilità, attorno alla quale vengono allo scoperto le difficoltà, le «contraddizioni» delle rielaborazioni più mature – e dello stesso edificio sistematico del criticismo. Attraverso il loro svolgimento, deve risultare, da un lato, come la dimensione dell'apriori sia in verità intessuta di empiria, sino a perdere ogni tratto di originarietà. È la questione della «esibizione della apriorità»⁴⁹ della legge morale: il tentativo di mostrare l'evidenza dell'a priori morale, intrapreso una volta che la fondazione razionalistica delle grandezze metafisiche si sia rivelata, alla luce della "dialettica trascendentale", impraticabile⁵⁰. Si leva da qui, dapprima, l'istanza di una «dimostrazione per esperienza»⁵¹: quella chiamata in causa è «una sorta di esperienza»⁵², che attesta il darsi di certi stati d'animo e di coscienza, non è però in grado di confermare la dimensione di apriorità dei principi e delle forze che pretendono di manifestarsi, e anzi deve, in forza della propria determinatezza di contenuto, della propria "materialità", contraddirla. Poco importa che, nei suoi sviluppi successivi, l'elaborazione kantiana rinunci all'appello esplicito all'esperienza⁵³: la dottrina del «fatto della ragione»⁵⁴ ne ripropone, in uno snodo centrale della *Critica della ragion pratica*, le difficoltà. Si tratta, ancora una volta, di dimostrare che la ragione pura pratica «c'è», da cui segue che «la libertà è reale», in quanto «si manifesta mediante la legge morale»⁵⁵. Questa costituisce «ciò di cui diveniamo consci immediatamente», che «ci si offre [*darbietet*] per primo»⁵⁶, in quanto la ragione ce la presenta come motivo determinante che «ci si impone», a prescindere da ogni determinazione sensibile e sopra di essa, come un che di apriori. In tal senso, la legge morale è da considerarsi – secondo il passaggio kantiano ripreso da Adorno – «come data» (*als gegeben*)⁵⁷. Dunque, la soggettività si scopre libera, scopre la propria libertà come un che di reale, in quanto ha coscienza della legge morale e ne avverte la forza «determinante»⁵⁸. Ora, la «datità di secondo grado»⁵⁹, cui Kant fa appello, in quanto «esistenza della ragione», in tanto

48 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 517 ss.; tr. it. cit., pp. 606 ss.

49 PM, p. 118; tr. it., mod., p. 83.

50 Per la discussione di un problema affine, del "darsi" di una istanza pura e della sua "esibizione", in Husserl, cfr. Th. W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, cit., pp. 55 ss. Peraltro, a sostegno della pertinenza della lettura adorniana, cfr. K. Düsing, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, tr. it. in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 35-56: «per Kant la legge morale è piuttosto il contenuto noematico di un'evidenza originaria, di per sé evidente, razionale e dunque universale, della coscienza morale (ivi, p. 50).

51 «*Bewiesen durch Erfahrung*»: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 675; tr. it. cit., p. 610. Sulla pretesa kantiana di un riscontro empirico-introspettivo del darsi della libertà, cfr. anche ND, pp. 222 ss.; tr. it., pp. 200 ss.

52 PM, p. 118; tr. it., mod., p. 84.

53 Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 406-408, 419; tr. it. cit., pp. 63-65, 77.

54 Id., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 5, p. 31; *Critica della ragion pratica*, tr. it. in Id., *Scritti morali*, cit., pp. 127-322, qui p. 168.

55 Ivi, pp. 3 s.; tr. it. cit., pp. 135 s.

56 Ivi, p. 29; tr. it. cit., mod., p. 166.

57 Ivi, p. 31; tr. it. cit., p. 168; cfr. PM, p. 112; tr. it., p. 79.

58 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 32; tr. it. cit., p. 169.

59 PM, p. 120; tr. it., p. 85. Nella letteratura, il tema del «fatto della ragione» è stato posto, in termini di «intuizione etica», con decisione a partire da D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in

perde il proprio carattere fantasmatico, in quanto fa leva sull'avvertimento di una peculiare «costrizione» (*Nötigung*), quale forza di «coazione» (*Zwang*) che emana dal principio morale⁶⁰. Il «fatto della ragione» trapassa così nel «fatto della coscienza morale» (*Tatsache des Gewissens*), il quale però non si lascia intendere, se non, di nuovo, in termini «empirico-psicologici»: se quella – il *Gewissen* – rivendica l'evidenza propria dei vissuti di una coercizione subita, tutta interiore, che vi corrispondono, nondimeno «non dice nulla sulla legittimità di tale istanza»⁶¹ – avrebbe luogo qui una trasposizione dal piano dell'«essere» a quello del «dover essere», tanto più illecita in quanto implicita e non tematizzata⁶². «Ci si trova a tutti gli effetti nell'ambito dell'empirico»⁶³, all'interno del quale la legge morale e le sue concrezioni, dalla «costrizione» stessa al «dovere», al «rispetto», finiscono con l'essere consegnate – contro ogni intenzione kantiana – al complesso dei nessi di angoscia e senso di colpa, coercizione e interiorizzazione, assoggettamento e (auto-)disciplinamento messi in luce dalle analisi genealogiche nietzscheane e freudiane.

Da un canto, dunque, il «fatto della ragione» evoca lo statuto proprio di una qualche forma di datità non empirica; dall'altro, questa deve risultare indistinguibile dalle altre determinazioni dell'esperienza e segnare piuttosto un punto di lesione del morale, in cui rileva la sua permeabilità rispetto all'empirico stesso. Per questa via, percorsa, per così dire, 'nei due sensi', la «configurazione formale della legge morale» «è ricavata da costrizioni effettive»⁶⁴, alle quali deve di nuovo rimandare. Il concetto di imperativo non riesce a depurarsi del suo intrico con elementi empirico-effettuali, ai cui 'prestiti' deve la propria forza e evidenza: in tal modo, momenti della prassi che la teoria kantiana ha già consegnato all'eteronomia 'filtrano' nelle determinazioni formali del soggetto morale.

In un luogo eminente del «Canone della ragion pura», l'incertezza kantiana riguardo alla «dimostrazione per esperienza» porta allo scoperto tale 'infiltrazione' dell'empiria nella moralità, quale affinità del principio razionale di autoconservazione e della ragione pratica pura. Reciprocamente solidali, tali da sovrapporsi, vi appaiono le due figure della ragione, lì dove si tratta di operare la repressione del desiderio sensibile e della domanda di appagamento immediato, sicché l'incidenza dell'una – la ragione quale principio dell'autoconservazione – diviene attestazione del darsi possibile dell'altra – la ragione pratica pura. Al centro del discorso è la capacità di «vincere» le impressioni esercitate sul momento «sulla nostra facoltà sensibile di desiderare», in forza di rappresentazioni di ciò che è «utile o dannoso», che «vale desiderare» (*begehrnswert*) in quanto «buono e utile» (*gut und nützlich*) – dunque secondo una considerazione

D. Henrich, W. Schutz, K.-H. Volkmann-Schluck (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Mohr, Tübingen 1960, pp. 77-115; *Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione*, tr. it. in G. Tognini (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 69-94.

60 PM, p. 121; tr. it., p. 85. Per la citazione che segue, vedi *ibid*.

61 Ivi, p. 122; tr. it., p. 86.

62 La riserva adorniana non pare qui troppo distante dall'obiezione della «fallacia naturalistica», rivolta al tentativo di fondazione dell'etica operato da Kant nella *Grundlegung*, da K.-H. Ilting, *Der naturalistische Fehlschluss bei Kant*, in M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Rombach, Freiburg 1972, pp. 113-130, in particolare p. 123: «Il compito di offrire un fondamento alla norma morale fondamentale, o di giustificarla, si muta nel tentativo di dimostrare che uno stato di cose esiste realmente e di spiegare questo fatto». Come per Adorno, l'oscurità kantiana si raccoglierebbe poi nella dottrina del «fatto della ragione»: cfr. ivi, pp. 124 ss. D'altro canto, mentre nella prospettiva metaetica ripresa da Ilting (cfr., sullo sfondo, G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge UP, London 1960, I ed. 1903, par. 67, 75 ss.; *Principia Ethica*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964, pp. 194, 210 ss.), decisiva risulterebbe in Kant l'assenza di una logica deontica, nella lettura adorniana la difficoltà kantiana esibisce l'aporia e il deficit autoriflessivo della *prima philosophia*.

63 PM, p. 122; tr. it., p. 86.

64 Ivi, pp. 123 s.; tr. it., p. 87.

degli effetti a lungo termine dell'agire⁶⁵. Propriamente, è la ragione in quello che Kant chiama «uso regolativo», quale funzione teoretico-conoscitiva di unificazione dell'esperienza secondo leggi: la connessione, cui tale unificazione dà luogo, dei moventi dell'agire con i vari ordini di conseguenze, dei mezzi e degli scopi, deve consentire la composizione di «tutti i fini datici dalle inclinazioni» nel fine unico della «felicità» – la quale, così come risulta dal lavoro, tutto interno all'empirico e all'esistenza sociale data, di disciplinamento e calcolo di bisogni e desideri, reca in verità i tratti dell'autoconservazione. Ora, per un verso, l'esercizio di una simile ragione prudentiale/autoconservativa offre solo «leggi prammatiche», proprie di una qualche sorta di 'libertà', ma che rimangono distinte dalle «leggi pratiche pure» – la stessa legge morale – «determinate affatto a priori»⁶⁶. Per un altro verso, nella sua indipendenza dal sensibile (immediato), l'incidenza di questa stessa ragione dovrebbe dare prova di «libero arbitrio» e, da ultimo, della superiore «libertà pratica», di ordine specificamente morale⁶⁷. Viene allo scoperto qui la misura in cui «la ragione che si autonomizza e si volge alla verità» costituisca «il prodotto della ragione autoconservantesi, pratica nell'accezione consueta del termine»⁶⁸.

3. Moralità e felicità

In prima istanza, l'etica kantiana stabilisce la configurazione formale del principio razionale-morale, il quale vale come motivo determinante della volontà solo in quanto «forma di legge» della massima⁶⁹. Essa deve non solo fissare l'irriducibilità dell'agire morale alla teleologia pragmatico-prudentiale, tutta interna al mondo empirico, in cui la ragione giudica dell'adeguatezza dei mezzi rispetto a fini determinati dalle inclinazioni; deve revocare la valenza morale anche di quelle concezioni che, incentrate sulla nozione di «perfezione», hanno a presupposto una struttura finalistica del reale, sulla quale la perfezione stessa possa misurarsi⁷⁰. Ora, una volta che questa sia stata privata di ogni fondazione di ordine teoretico-metafisico, i principi corrispondenti rivelano la loro origine empirica: in quanto intende una «materia della volontà», che si impone su questa e ne precede la determinazione secondo la legge morale, il «fine quale oggetto» ricade nell'eteronomia⁷¹.

65 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 521; tr. it. cit., p. 610.

66 Ivi, p. 520; tr. it. cit., p. 609.

67 Ivi, p. 521; tr. it. cit., p. 610.

68 PM, p. 131; tr. it., p. 92. Sull'ambiguità della nozione kantiana di libertà nell'ambito del «Canone», nonché sulle connesse difficoltà della «dimostrazione per esperienza» qui tentata, cfr. F. Gonnelli, *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 13-16.

69 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit. p. 62; tr. it. cit., p. 202.

70 Ma sullo sviluppo ulteriore cui il tema va incontro in particolare nella *Critica del giudizio*, cfr. G. Cunico, *Il millennio del filosofo: chiasmo e teleologia morale in Kant*, Ets, Pisa 2001, parte II (par. 3) e parte III. La teleologia morale è connessa col «fatto che lo scopo finale dell'uomo, inteso come sommo bene completo, deve includere non solo l'insieme delle intenzioni, degli atti interiori e degli effetti immediati della moralità, ma anche l'insieme dei suoi effetti mediati, riassumibili nel concetto di felicità»: Id., *Unità e concordanza teleologica del mondo in Kant*, in «Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy», 2/2015, pp. 115-127, qui p. 120. Cfr. anche Id., *Il mondo come totalità teleologica*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, cit., pp. 211-236.

71 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 41; tr. it. cit., p. 179. «L'assimilazione del principio della moralità a una legge, anziché a una regola empirica, richiedeva che l'oggetto della volontà buona non fosse un fine da realizzare, visto che questo avrebbe subordinato l'agire morale al giudizio sulle conseguenze empiriche dell'azione»: D. Tafani, *Il fine della volontà buona in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, cit., pp. 145-164, qui p. 149. Cfr. anche Ead., *Virtù e felicità in Kant*, Olschki, Firenze 2006.

D'altro canto, quanto più rileva la domanda di concrezione e effettività della morale, tanto più devono essere reintegrati nella dimensione morale contenuti che l'astrazione si è lasciata alle spalle. Viene così allo scoperto, ancora una volta, l'intrico di pensiero morale e processo sociale: dapprima, la sublimazione che Kant opera della morale corrente, secondo una esigenza di autonomia della ragione, che è al tempo stesso istanza di autofondazione e autoriflessività del pensiero, è spinta a punto tale che quella, resa quasi irriconoscibile, non riesce più a farsi forza di disciplinamento reale; si leva da qui il movimento di segno opposto, che si raccoglie nel plesso incentrato sulla nozione di «sommo bene», la cui trattazione culmina notoriamente nella dottrina dei postulati. Per Adorno, l'intero svolgimento attesta che «la sola legge morale non è sufficiente a muovere gli uomini alla condotta morale»⁷², giacché è lo stesso «appello alla ragione» quale principio di un'etica incentrata sull'autonomia che non pare in grado di determinare davvero la volontà – ne andrebbe, in tal senso, della problematizzazione, o comunque della rimodulazione, dell'«internalismo» kantiano⁷³. Per un verso, la configurazione puramente formale del principio pratico-morale deve metterlo al riparo da ogni contaminazione con l'empiria. Per l'altro, così 'depurato', esso appare inefficace. È l'attenuazione del momento esclusivamente formale che consente ai principi morali di recuperare la forza «di determinazione»⁷⁴. Il movimento teorico cui una simile attenuazione apre, opera, in prima battuta, una più complessa articolazione della dimensione morale, per sfociare poi però in esiti apertamente eteronomi. In ogni caso, in quanto interroga la forza motivazionale della legge morale, tale sviluppo della riflessione kantiana deve farsi carico di ciò che altrove – in particolare in certi luoghi della *Fondazione*, ma non mancano riferimenti analoghi nella *Critica della ragion pratica* – la ragione pura pratica consegue solo consegnandosi ai giudizi di una «ragione comune», ai quali si vuole contigua: deve farsi carico non solo della sua possibile effettività – per cui la legge morale deve poter imporsi alla volontà –, ma anche del fatto che in essa, malgrado ogni esercizio critico, ne va pur sempre di rendere conto, legittimandoli, di norme socialmente condivise e di complessi di pratiche date⁷⁵.

Con l'introduzione del «sommo bene» quale «oggetto della ragione pura pratica»⁷⁶, la rappresentazione della moralità va incontro a una sensibile rimodulazione, che non può non incidere sulla stessa struttura della motivazione morale⁷⁷: se, come Kant tiene a ribadire, la legge morale

72 PM, p. 129; tr. it., mod., p. 91.

73 Sull'«internalismo» costitutivo della riflessione kantiana, in quanto teoria dell'«agente morale ideale», cfr. S. Darwall, *Philosophical Ethics*, cit., cap. 14-15; sull'agire «per il motivo del dovere» e sulla divaricazione di moralità e perseguimento della felicità, cfr. ivi, pp. 148 ss., 168 ss. Per un iniziale riferimento, cfr. W.D. Falk, «Ought» and Motivation, in W. Sellars, J. Hospers (Eds.), *Readings in Ethical Theory*, Appleton, New York 1952, pp. 492-510, in particolare, sulla kantiana «concezione purista», radicalmente interna, della connessione di dovere e motivazione, p. 504. Per un bilancio della discussione successiva, cfr. D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge UP, Cambridge et al. 1989; *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2003. Una ripresa recente è in K. Ameriks, *Kant and Motivational Externalism*, in H.F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker (Hrsg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternative*, Meiner, Hamburg 2006, pp. 3-22.

74 Nell'ambito delle letture kantiane, quella proposta da Adorno rientrerebbe tra le posizioni nelle quali «la formalità della legge morale come unico motivo morale viene rivendicata contro il sommo bene come oggetto ed insieme motivo del volere morale; mentre, nella connessione di questa legge formale con il sommo bene, si vede una contraddizione»: K. Düsing, *Il problema del sommo bene nella filosofia pratica di Kant*, tr. it. in G. Tognini, *Introduzione alla morale di Kant*, cit., pp. 115-140, qui p. 132.

75 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 30; tr. it. cit., p. 60; Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp. 155 ss.; tr. it. cit., pp. 305 ss.

76 Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 108; tr. it. cit., p. 254.

77 Alla luce del «sommo bene», «la costituzione del movente morale viene alterata non di poco», il che equivale a

rimane «l'unico motivo determinante della volontà pura»⁷⁸, prioritaria rispetto al sommo bene, in quanto è essa stessa che muove la volontà a rappresentarsi il bene quale proprio oggetto, è però inevitabile che, secondo la medesima priorità, l'intera connessione – della legge morale e del sommo bene –, con la sua domanda di realizzazione, rientri nell'articolazione del motivo⁷⁹. Con ciò, però, si riapre la stessa questione della felicità⁸⁰. Nel «Canone» – al quale Adorno preferibilmente si riferisce, in quanto vi rinviene, maggiormente scoperte, le fraglie del pensiero morale kantiano, sulle quali peraltro questo nei suoi sviluppi inutilmente si affaticherebbe – è la «speranza» che dischiude una domanda di felicità, quale scaturisce da un certo «interesse della ragione», vincolata dunque alla condizione che il soggetto abbia operato in obbedienza alla legge morale – secondo la formula «Se ora faccio quel che debbo, che cosa allora posso sperare?»⁸¹. È fissato con ciò – tramite il riferimento al «merito», all'esser «degni» di divenire felici – il nesso di moralità e felicità: il primato della prima sulla seconda, ma anche l'irriducibilità della seconda alla prima, per cui la virtù, l'obbedienza alla legge morale, è parte del bene, ma non lo esaurisce. Rileva qui una nozione non empirica di felicità: se, in essa, la legge morale «astrae dalle inclinazioni e dai mezzi naturali per soddisfarle»⁸², contemplando unicamente «la libertà di un essere razionale e le condizioni necessarie alle quali quella si accorda con la distribuzione della felicità», non si tratta però del mero godimento della forza di determinazione con la quale la legge morale si impone alla volontà, quale senso di una libertà tutta interiore; essa rivendica piuttosto una dimensione di attuazione, dunque una «realtà» che non è solo quella, che Kant chiama «oggettiva»⁸³, esigenziale, della ragione, ma che implica la realizzazione di un fine e richiede con ciò una corrispondente disposizione delle grandezze mondane. Grazie alla messa a punto di una felicità quale «effetto nel mondo sensibile» è sciolta l'«antinomia della ragion pratica» – quella del legame necessario di virtù e felicità⁸⁴.

Nella lettura proposta da Adorno, l'espulsione del «bisogno di felicità»⁸⁵ dall'ambito del morale, mentre intende salvaguardare la purezza della ragione, costituisce anche, in qualche modo, la presa d'atto di come, in balia delle determinazioni empiriche, la felicità stessa sia degradata a autoconservazione: da questa l'etica kantiana prende le distanze, mentre ne replica – lo si è richiamato – il tratto repressivo. Ora, la riapertura della questione della felicità «segnala il problema»⁸⁶: messa al sicuro, in prima istanza, la possibilità, per la volontà, di determinarsi in ogni momento secondo la legge razionale, dunque l'inserzione possibile dell'elemento morale quale innesco del tutto originale, non empirico, di un agire il cui esito rimane nondimeno consegnato, insieme con i destini delle esistenze, alla concatenazione causale, Kant deve integrare

«rendere per lo meno insufficiente la concezione puramente formale della determinazione della volontà»: F. Gonnelli, *Guida alla lettura della Critica della ragion pratica*, cit., p. 163.

78 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 109; tr. it. cit., p. 255.

79 Ivi, pp. 109 s.; tr. it. cit., pp. 255 s.

80 Cfr. S. Landucci, *La Critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010, pp. 110 ss.

81 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 523; tr. it. cit., p. 612.

82 Ivi, p. 524; tr. it. cit., mod., p. 613.

83 Ivi, p. 525; tr. it. cit., p. 614.

84 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 115; tr. it. cit., p. 262; cfr. ivi, pp. 113 ss.; tr. it. cit., pp. 260 ss. Su come la nozione di sommo bene, così come è formulata nel «Canone», incentrata sul nesso di felicità e moralità, vada incontro nella seconda *Critica* ad una profonda riarticolazione, per cui esso «non appartiene più alla fondazione dell'etica, ma necessariamente ad una teoria delle determinazioni fondamentali e degli atti della coscienza morale», cfr. K. Düsing, *Il problema del sommo bene nella filosofia pratica di Kant*, cit., p. 135. Cfr. anche ivi, pp. 122 s., 130 ss.

85 PM, p. 108; tr. it., p. 77.

86 *Ibid.*

nella dinamica della determinazione morale della volontà la prospettiva di una unità della ragione e della pulsione appagata, evocando, quali condizioni della sua realizzazione, il darsi di «un'altra vita» e l'esistenza di Dio⁸⁷. Solo in tale modalità la moralità si libera del suo carattere repressivo-costrittivo, per proiettarsi a (ideale) forma di vita. Certo una simile unificazione rimane segnata da una forte unilateralità, in quanto non vuole intaccare la purezza della ragione ed eleva piuttosto al suo livello la pulsione, mentre lascia il mondo empirico, e la pulsione stessa così come si dà qui e ora, in balia della necessità naturale – in quanto non si risolve nel meccanismo cieco della natura, rimane al *Trieb* solo la prospettiva della trasfigurazione alla luce della ragione. Perciò, in quella che Kant chiama volontà «santa»⁸⁸, ragione e pulsione sono portate ad «unità»⁸⁹, non a riconciliazione. In ogni caso, Adorno vi riconosce un giudizio di valore sull'esistenza data: l'ammissione che, se non si dischiudesse, sia pure col rinvio all'immortalità, quindi in una dimensione di trascendenza, la prospettiva di una cessazione della repressione e al tempo stesso di una liberazione dai nessi della necessità naturale, «il mondo sarebbe un inferno»⁹⁰. Non è sufficiente che, nei fatti, prevalgano condotte conformi alla moralità ma eteronome, in quanto riconducibili a moventi empirici, o anche solo rispettose della razionalità seconda, derivata, del diritto – tanto l'effettività della morale corrente e quella delle norme giuridiche mantengono un che di 'inadeguato'. Per l'intera esistenza, più o meno martoriata, per la quale non si dà né concepisce via d'uscita, «ogni attimo nel quale viviamo», «assume tutto un altro aspetto, a seconda che questo» – il mondo della compiuta insensatezza – «sia davvero tutto o no»⁹¹. È l'ordine di considerazioni che accompagnano l'esplicitazione, nel pensiero adorniano più maturo, e segnatamente nelle "Meditazioni" conclusive di *Dialettica negativa*, del recupero di una intenzione critica al fondo della metafisica, per cui in questa non è del tutto assente il disagio di fronte al mondo che pure la rende possibile quale privilegio del pensiero e sanzione dell'esistente⁹². Perciò la dottrina dei postulati, col suo svolgimento nella tesi della «fede razionale», diviene il luogo di estrema tensione dell'etica kantiana, quello in cui si raccoglie tutta l'ambivalenza che Adorno vi legge. Sarà da chiedersi se proprio con tali plessi la riflessione del Francofortese non conservi una prossimità del tutto peculiare; se, quindi, non sia anche alla luce e nel corso di un confronto serrato con questi, che Adorno ritorna, nel corso degli anni Sessanta, su alcuni snodi inaugurali e costitutivi del suo pensiero, in primo luogo sulla ridefinizione dello statuto del teologico, così del complesso speranza-redenzione, in esperienza di pensiero, abbozzata nel *Kierkegaard* e richiamata nelle pagine conclusive di *Minima Moralia*. Rilevano momenti di affinità col kantiano «bisogno della ragione pratica»⁹³, una volta che alla ragione pura sia subentrata la nuova consapevolezza di una ragione 'impura', storico-naturale e storico-sociale, sofferente e solidale.

Vero è che il risolto critico-utopico della dottrina del sommo bene e soprattutto del suo sviluppo, la teoria dei postulati e dell'immortalità, rimane, nella interpretazione adorniana,

87 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 527; tr. it. cit., p. 617.

88 Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 32; tr. it. cit., p. 170.

89 PM, 108; tr. it., p. 77.

90 *Ibid.*

91 Ivi, p. 95; tr. it., mod., p. 68.

92 Vedi sopra, cap. III.

93 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 142; tr. it. cit., p. 292. Sull'evoluzione della problematica kantiana e la sua contestualizzazione entro il dibattito del tempo, cfr. L. Fonnesu, *Percorsi della fede in Kant*, in L. Illetterati e altri (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova UP, Padova 2020, pp. 227-243, qui in part. pp. 236 ss.

confinato ad un notevole livello di astrazione e, soprattutto, laterale rispetto agli esiti principali dello svolgimento cui tali motivi vanno incontro. In Kant, la concatenazione dei nessi di moralità e felicità, così anche di senso del dovere e aspettativa, è tale che, se non fosse ammesso «un creatore o reggitore sapiente», quale garante della realtà del mondo intelligibile, «considerato come futuro», le leggi morali rimarrebbero «vuote chimere»⁹⁴ – giacché la ragione connette con queste, necessariamente, una «conseguenza», che, in assenza di una simile prospettiva, «è destinata a cadere». Non solo viene alla luce qui la fragilità della legge morale in quanto motivo determinante la volontà – portato, nella lettura adorniana, del suo carattere astratto. È che il riferimento a «conseguenze proporzionate» rispetto all'adempimento del dovere in tanto diviene parte della forza motivazionale della legge morale, in quanto assume la fisionomia di «promesse e minacce»⁹⁵. Ora, così come Kant lo intende, l'ancoraggio dell'ordine delle conseguenze alla moralità – sullo sfondo del menzionato primato che la legge morale conserva, in sede di teoria della motivazione, rispetto al sommo bene – deve salvaguardare la volontà buona da una ricaduta nell'eteronomia. Lo stesso tema della punizione di Dio va incontro, nella *Critica della ragion pratica*, ad una netta precisazione, tendente a privarlo di ogni portata motivazionale⁹⁶. Di contro, Adorno vede imporsi qui un «momento autoritario»⁹⁷. Non è solo che il sistema di punizioni e premi – del tutto irriducibile alle idee di “redenzione” e “beatitudine” discusse sin dal *Kierkegaard* – rinvia alla matrice mitica del diritto. È il complesso dei contenuti proposti dai “postulati” che risulta «non eccessivamente distante» rispetto alla configurazione eteronoma propria della religione, «che ammonisce la povera contadinotta a non raccogliere neanche una patata che non le appartenga, pena le fiamme dell'inferno»⁹⁸: tanto più l'etica kantiana intende sancire la morale corrente – legittimandola e garantendone l'efficacia – quanto più essa si avvede del fatto che in verità la condotta degli individui non vi si conforma affatto pacificamente e senza opporre resistenza. Perciò essa deve mobilitare nuovamente, quale «forza ausiliaria», un quadro di matrice religiosa, nel quale l'evocazione delle virtù tradizionali del mondo rurale timorato di Dio trapassa, lungo il filo conduttore della ‘sacralità’ della proprietà privata, nella conferma della nuova «morale borghese» del lavoro e della sua disciplina. È l'ambiguità della secolarizzazione, che, precisamente in quanto manca il fondo storico-naturale – connesso con la caducità del vivente – della religione, ne riproduce il segno mitico. Poco importa la rassicurazione offerta dalla lettera del testo di Kant: sull'intera costruzione, tesa, malgrado ogni rimodulazione e attenuazione del carattere formale della moralità, a mantenere distinta la motivazione morale autonoma con i suoi «presupposti» – le *Voraussetzungen*, i «postulati» stessi – da moventi eteronomi dell'ordine delle «promesse» e delle «minacce» divine, si impone piuttosto l'orientamento complessivo di un'etica che sancisce da ultimo l'effettività della repressione rispetto alla precarietà dell'autonomia, l'accertabile conformità al dovere rispetto ad un dubbio agire in nome esclusivamente di quest'ultimo – è il ritorno del contenuto sociale sulla forma.

94 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 526; tr. it. cit., p. 616.

95 *Ibid.*

96 Se si desse intuizione intellettuale di Dio, l'intera struttura della motivazione morale risulterebbe alterata, «Dio e l'eternità, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente davanti agli occhi», sicché «da maggior parte delle azioni conformi alla legge avrebbe luogo per timore, poche soltanto per speranza, nessuna per dovere» (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 147; tr. it. cit., p. 297). In tal senso, «il sapere teoretico di Dio sopprimerebbe ogni moralità»: C. Esposito, *I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, cit., pp. 237-272, qui p. 259.

97 PM, p. 129; tr. it., p. 90.

98 Ivi, p. 130; tr. it., p. 91.

La dottrina kantiana della libertà che si leva «nel mezzo dell'elemento naturale»⁹⁹ coglie tanto la natura come intrico di nessi determinanti, necessari, in cui l'individuo è preso, in quanto rimane orientato al perseguimento di scopi immediati, quanto l'emergere del soggetto per «autoriflessione» (*Selbstbesinnung*), ripiegamento del vivente su di sé, che getta luce sulla vicenda naturale e perciò stesso lo scioglie dal suo irretimento. Si tratta di «apprendersi quale momento della connessione cieca e in tal modo sottrarvisi»¹⁰⁰: anche tale movimento Adorno rinviene al fondo dell'etica kantiana, presente «oggettivamente» e cioè in modo «non inteso» – senza che esso vi pervenga a consapevolezza¹⁰¹. L'intero percorso autoriflessivo è piuttosto equivocado: Kant ignora come in esso, nell'emergenza della soggettività, sia la natura stessa che si eleva a una nuova figura, tendendosi, in un certo modo, «oltre se stessa»¹⁰². È infatti in quanto parte della natura, in quanto si riconosce tale, nella propria trama naturale, che la soggettività si sottrae alla «connessione cieca». All'interno del mondo naturale essa dischiude un livello inedito di consapevolezza, nel quale insedia la propria libertà, come modo della natura e forma di esistenza – il peculiare livello, al quale, «nella nostra capacità di rappresentazione, nella nostra immaginazione, siamo in grado di operare variazioni con gli elementi della natura o dell'ente da noi portati a immagine, ponendoli in altre connessioni, differenti da quelle nelle quali li abbiamo esperiti»¹⁰³. Con ciò la stessa necessità naturale, sottratta a ogni ipostatizzazione, è restituita alla sua contingenza, e di entrambe, della necessità e della libertà, saranno da intendere piuttosto i nessi, i luoghi in cui l'una trapassa nell'altra – in ciò propriamente si dà una “storia della natura”, mentre i medesimi spessori di consapevolezza incrinano il prolungamento della vicenda naturale, la sua replica, cui dà luogo il decorso storico-sociale in balia dei nessi anonimi. I confini tra il vivente e l'umano si scoprono permeabili, in verità aperti, secondo una nuova solidarietà e un continuum che conosce soglie ma non scarti ontologici.

Ora, di tutto ciò «Kant non sa nulla»¹⁰⁴: il soggetto che pretende di riscattare se stesso ma non la natura non riesce a concepire il riscatto stesso se non come tesi – dimostrata o intuita – della propria originaria alterità rispetto alla «mera natura»: questa è consegnata alla connessione cieca, al mitico, mentre il soggetto sconta il fraintendimento della propria collocazione nella sanzione dell'elemento cieco che il dominio ha ‘importato’ nel mondo storico-sociale – mancando, da ultimo, lo stesso riscatto. Perciò, dopo aver colto nell'autoconservazione – nell'assoggettamento reale della natura – complessi di pratiche tutte interne al mondo empirico e così alla «connessione naturale», l'etica kantiana deve replicarle: in essa, «tutte le categorie non sono altro che quelle dell'autoconservazione» e l'imperativo categorico è «lo stesso principio di assoggettamento della natura, rivolto in dimensione normativa e elevato ad assoluto»¹⁰⁵. Kant pensa la morale «in quanto dominio».

99 PM, p. 153; tr. it., p. 108.

100 Ivi, p. 155; tr. it., mod., p. 109.

101 Si radicano qui, dove ne va della discontinuità della libertà, luoghi di affinità e distanza tra la lettura kantiana di Adorno e quella, di matrice heideggeriana e ontologica, offerta da Jean-Luc Nancy, che ugualmente trova un suo snodo nell'interpretazione del “fatto della libertà”: cfr. J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, pp. 21 s.; *L'esperienza della libertà*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000, pp. 10 s. Su questo, cfr. L. Scafoglio, *La lesione dell'immanenza. Teoria critica, ontologia, etica – tra Nancy e Adorno*, in “Shift. International Journal of Philosophical Studies”, 2/2021-1/2022, Jean-Luc Nancy. In memoriam, pp. 281-294.

102 Su come in Kant la libertà risulti deformata secondo una «struttura monadologica», cfr. anche ND, p. 212; tr. it., p. 190.

103 PM, p. 153; tr. it., p. 108.

104 Ivi, p. 155; tr. it., mod., p. 109.

105 *Ibid.* Per la formulazione che segue, ivi, p. 157; tr. it., p. 111.

4. Un'etica «rivolta verso l'interno»

Nella lettura proposta da Adorno, l'etica kantiana costituisce la «filosofia morale per eccellenza, in quanto tale», giacché solo nella misura in cui «mette a tacere l'empiria», in forza dell'«estrema separazione» che Kant opera «tra dimensione morale e natura» – per indicare la quale è ripresa la nozione, in uso presso i neokantiani, di *chorismos* – «è possibile una filosofia morale compiuta e conseguente»¹⁰⁶. In forza di tale divaricazione, di una radicalità del tutto inedita, tra soggetto morale e ordine del mondo, si dischiude qui, «per la prima volta», il campo della «filosofia morale» nel senso di «un'etica soggettiva in senso radicale», «radicalmente rivolta verso l'interno» (*radikal nach innen gerichteten*)¹⁰⁷.

L'«interiorizzazione del bene»¹⁰⁸ misura la profonda torsione cui il concetto antico di ragione va incontro: lì, in un quadro platonico-aristotelico, essa coincide con la coscienza di un ordine già dato oggettivamente, di cui costituisce il senso, e che, fissato per il genere, vale eventualmente replicare per l'individuo – ontologicamente assicurato, come ciò che «sussiste di fronte» agli uomini, è, a titolo esemplare, il «sommo bene». Nella riflessione kantiana, la ragione risulta invece dislocata tutta sul versante del soggetto e di ciò che questo può e deve realizzare. Essa assume un carattere esigenziale: dell'imperativo, o della *Aufforderung* – «invito», ma anche, secondo l'accentuazione adorniana, «intimazione»¹⁰⁹. Quale «attività» che deve produrre senso, «importare» il proprio ordine superiore nella realtà, essa dischiude «la possibilità di un retto ordinamento del mondo»¹¹⁰ – così come la consapevolezza che questo non è già, in sé, rettamente ordinato. Alla medesima «interiorizzazione» va incontro l'idea di un ordine finalistico-razionale del mondo, così come è riformulata, dopo il declino della tradizione scolastica, nelle cattedrali filosofiche del XVII secolo, e segnatamente nella costruzione leibniziana, in modo da riuscire sovraordinata al meccanicismo: «espulsa» dal mondo dei fenomeni scientificamente definito, la teleologia è raccolta nella ragione in quanto facoltà umana, dalla quale possa orientare il retto agire.

D'altra parte, l'etica soggettiva scade a «etica privata». In quanto circoscrive il problema morale al rapporto tra singolo individuo e norma, essa in parte ne ignora e occulta le premesse storico-sociali – che sono anche quelle della sua considerazione filosofica –, in parte le presuppone, in tal modo naturalizzandole. Ogni possibilità di conflitto tra legge morale e principio etico è neutralizzata in partenza. Solo in tal modo l'elemento morale consegue il «carattere ovvio»¹¹¹ che Kant gli attribuisce. Adorno si riferisce alla menzionata contiguità di ragione pura pratica e ragione comune, di teoria morale e intuizione morale, per cui la distinzione tra imperativo categorico e morale socialmente prevalente – la quale a sua volta riflette un certo stato dei rapporti tra gli uomini – rimane senza conseguenze: sia perché l'uno deve poggiarsi all'altra per conseguire effettività e «concretezza» di contenuto, sia per l'affinità che in qualche modo sussiste tra i due. In verità, ovvia può risultare la dimensione morale solo in quanto la rivendicazione di autonomia ha ceduto all'eteronomia. Alla fine, i due ambiti, il morale e il

106 Ivi, p. 158; tr. it., p. 111. Per la nozione di *chorismos*, cfr. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, p. 73; E. Cassirer, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, in M. Dessoir (Hrsg.), *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. 1, Berlin 1925, pp. 7-138, qui p. 29.

107 PM, p. 128; tr. it., mod., p. 90.

108 Ivi, p. 172; tr. it., p. 122.

109 Ivi, p. 170; tr. it., mod., p. 121. Sull'«invito», cfr. A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, pp. 82 ss.

110 PM, p. 171; tr. it., mod., p. 122. Si noti come, secondo l'accento di Adorno, tale dislocamento della nozione di «bene» sia avviato già col cristianesimo.

111 Ivi, p. 173; tr. it., mod., p. 123.

sociale, moralità e eticità, divengono indistinguibili. L'*ethos* in questione è quello borghese, dell'onesto commerciante, retto dal principio di scambio, secondo il quale ciascuna delle due parti dà e riceve quanto le spetta: «senza esagerare né in una direzione né nell'altra». Prende forma qui il calcolo in quanto modello dell'agire razionale¹¹²: tale è la «forma», alla quale quella dell'imperativo categorico si rivela affine.

Con la nozione di «etica privata» Adorno svolge la traccia – a sua volta di matrice hegeliana¹¹³ – formulata da Lukács: già in *Storia e coscienza di classe*, nella filosofia pratica kantiana è colta la delimitazione dell'etica *tout court*, riferita ad un «agire rivolto puramente verso l'interno», che dapprima si ritira sull'uomo come unico punto del mondo non soggetto alla necessità naturale, per poi prendere atto del fatto che la processualità meccanica investe anche il suo soggetto, l'uomo stesso. L'etica si rivela allora «meramente normativa e non realmente attiva», incapace cioè di penetrare la trama del reale, incidendovi, in tal senso «mero dover essere», «una mera istanza»¹¹⁴. Sullo sfondo sono le «antinomie della filosofia borghese»: quale pretesa di teoria pura, il pensiero moderno riproduce il punto cieco della produzione capitalistica, la reificazione, per così dire duplicandolo: questa compare allora come problema di metodo, scissione di forma (razionale) e contenuto (irrazionale)¹¹⁵. Ad un pensiero incapace di comprendersi come momento della prassi e farsi tale, l'«operare etico» rileva quale «riferirsi a se stesso del soggetto individuale», che rimane in balia della dualità insuperabile tra la pura forma, «che si genera da sé, ma che è rivolta puramente verso l'interno [...] e la realtà estranea all'intelletto»¹¹⁶. Poiché la scissione di fenomeno e noumeno ha penetrato la stessa soggettività, da un canto emerge un'«etica puramente formale, priva di contenuti», i quali riconducono al mondo empirico-naturale e quindi sono soggetti alle leggi della necessità; d'altro canto, quando una simile etica deve «mettere la propria validità alla prova dei singoli problemi concreti», dunque farsi essa stessa «concreta», è costretta a «prendere a prestito le determinazioni contenutistiche di queste azioni singole dal mondo dei fenomeni»¹¹⁷. Solo Hegel – secondo la ricostruzione lukácsiana – avvia il problema a soluzione, con la formulazione, che rimane però entro i confini del puro pensiero, del metodo dialettico: questo scioglie la contrapposizione rigida tra determinazioni del soggetto e dell'oggetto, in una processualità che per il momento assume i contorni «mistici» dell'assoluto, ma dietro la quale è adombrata l'attività pratico-umana con i suoi correlati e lo svolgimento delle sue forme¹¹⁸. Per questa via è messa a punto la categoria della «totalità», che poi viene in Marx a piena concrezione, quale medium della «autoconoscenza del proletariato», «punto di vista» a partire dal quale questo si afferma come «soggetto-oggetto identico del processo di sviluppo storico-sociale»¹¹⁹.

Alla luce dell'autocostituzione del proletariato in soggetto, che ne fa «partito», deve rilevare il carattere difettivo, così anche l'impotenza, dell'etico – o, secondo l'indicazione adorniana, del «morale» –, quale figura impropria della prassi, che Kant porterebbe a formulazione nel modo più conseguente: figura di un agire che in tanto può raccogliersi nell'individuo e nella sua interiorità, in quanto gli sfugge la trama sociale di cui è intessuto. Perciò esso non può porsi

112 Ivi, pp. 174 s.; tr. it., pp. 123 s.

113 Referenza eminente rimane la critica della *Moralität* svolta nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

114 G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, cit., p. 63; tr. it. cit., p. 50.

115 Ivi, pp. 117 s.; tr. it. cit., pp. 144 s.

116 Ivi, p. 127; tr. it. cit., p. 162.

117 Ivi, p. 128; tr. it. cit., p. 163.

118 Cfr. ivi, pp. 140 ss.; tr. it. cit., pp. 185 ss.

119 Ivi, p. 146; tr. it. cit., p. 197.

all'altezza della nuova unità di teoria e prassi così conseguita, la quale non tollera più alcuna artificiosa separazione dei due termini, «né come teoria 'pura' né come mera istanza, dover essere o mera norma dell'agire», giacché, nel proletariato costituitosi in soggetto, «anche l'istanza ha qui la sua realtà»¹²⁰. Tale è allora l'aporia al fondo delle teorie del dover essere: queste, da un canto, registrano l'insensatezza dell'empiria, «poiché il problema del dover essere non potrebbe neppure porsi in rapporto ad un essere dotato di significato»; d'altro canto, esse devono lasciare l'empiria stessa, così come si dà nella sua immediatezza, immodificata, conferendo al dover essere un carattere meramente soggettivo, oppure rinviare ad un principio trascendente, quale garante della possibilità che il dover essere incida sull'essere. Perciò, una volta che il processo reale complessivo sia stato spezzato nella contrapposizione rigida delle due dimensioni, lo stesso progresso all'infinito – così come poteva riproporsi in ambito neokantiano – non fa che «celare la natura del problema»¹²¹.

Al fondo della problematizzazione etica – per cui l'agire storico si presenti come agire eticamente qualificato – è una sostanziale incapacità, o impossibilità, di comprendere i processi reali: questa, riconducibile all'assunzione di un atteggiamento contemplativo, riflette a sua volta il «punto di vista» di un mondo sociale – il processo produttivo capitalistico – che può riprodursi solo moltiplicando i punti ciechi che ineriscono alla produzione stessa. Presupposto è non solo che il processo sociale possieda una struttura tale da dischiudere al tempo stesso una posizione dalla quale i momenti ciechi possano essere rischiarati e l'intero sviluppo riconfigurato; ma che l'intera dinamica 'spinga' gli uomini che occupano tale posizione, costituendoli in soggetto, a portare le possibilità di comprensione e riconfigurazione a realizzazione, convertendo sistematicamente riflessività metodologica e momenti di conoscenza in forme organizzative e in governo del processo; presupposto è, da ultimo, che tale movimento pratico-teorico abbia già avuto inizio e sia in atto. Perciò qualunque riproposizione del tema etico non può che recare carattere regressivo, non solo rispetto ai livelli di consapevolezza conseguiti lungo l'asse hegel-marxiano, ma alla luce dello stesso processo storico-sociale: l'attualità della rivoluzione proletaria.

È quanto accade, sempre seguendo l'argomentazione lukácsiana, nel kantismo di fine secolo e nei suoi sviluppi: in tutti deve riproporsi il «dilemma tra fatalismo delle leggi pure e etica della pura intenzione»¹²², secondo le diverse combinazioni e 'miscele' cui i due termini danno luogo. Queste comprendono anche gli esiti alla cui varietà si lascia ricondurre la produzione giovanile di Lukács, precedente l'elaborazione di *Storia e coscienza di classe*: accomunati in un «utopismo» a tinte redentive, nel quale l'elemento etico si tende a prospettare la «soppressione della realtà empirica ad opera di Dio nell'apocalissi»¹²³. In tal modo è indicato però anche quel complesso tematico, in cui si sedimentano insieme un kantismo teso e consumato in senso messianico e una certa ripresa kierkegaardiana, all'insegna della menzionata alternativa di «disperazione» e «salto», che, a partire dal giovane Lukács, si svolge poi nel messianismo riflesso e ripiegato in teoria, attorno alla cui messa a punto ha avuto luogo il confronto della prima riflessione di Adorno con Kracauer e con Benjamin.

L'intera costellazione, incisasi nelle elaborazioni giovanili, è richiamata nella ricerca adorniana più matura. Nelle lezioni sui «problemi della filosofia morale», non solo Adorno accentua ora già nel testo kantiano, nei rilievi attorno al postulato dell'immortalità, la via di fuga teologica.

120 Ivi, p. 65; tr. it. cit., p. 53.

121 Ivi, pp. 155 s.; tr. it. cit., pp. 212 s.

122 Ivi, p. 64; tr. it. cit., p. 51.

123 Ivi, p. 177; tr. it. cit., p. 252.

In tale inserzione vede raccogliersi la riserva nei confronti dell'esistente. Perciò la scansione tracciata da Lukács ritorna secondo una significativa inversione di segno. Anche qui esito della revisione del kantismo operata nell'ambito della filosofia classica tedesca e culminante con la sintesi hegeliana è la neutralizzazione dell'etico: una volta che i successori di Kant non reggono la tensione propria del dualismo, allentandolo o abbandonandolo, la costruzione filosofica di una sfera morale, della sfera del «morale» in filosofia, diviene impossibile. Cosa persegue l'idealismo assoluto, se non la «mediazione» tra i due ambiti? Solo che, proprio in questo punto, a confronto con le categorie della mediazione, il rigorismo kantiano si rivela «maggiormente critico», la sua opposizione all'esistente «maggiormente inconciliabile»¹²⁴.

5. Convinzione, responsabilità, beni, valori

All'interno del testo kantiano Adorno individua lo snodarsi di due direttrici. Accanto a quella prevalente, che più coerentemente risulta orientata nel senso della «radicale frattura tra interno e esterno»¹²⁵ e dunque dell'etica formale, sussisterebbe una linea di svolgimento incentrata sulla nozione di «bene», nel suo riferimento non al singolo ma al genere. Sarebbe la prospettiva dell'unificazione dell'ambito dell'empiria, dell'umanità empiricamente data con i suoi scopi, col principio puramente formale della legge morale, quale «mediazione tra ragione soggettiva e ragione oggettivamente valida»¹²⁶. L'idea della composizione dell'interesse del singolo individuo con quello di tutti gli altri e dunque dell'insieme conserverebbe qui un contenuto empirico: sarebbe in fondo radicata già nella formulazione dell'imperativo categorico che impone l'universalizzazione della massima, per cui essa «non si riferisca ai particolari scopi e interessi del singolo individuo o anche di tutti i singoli, ma comprenda in sé quelli di tutti gli uomini»¹²⁷. Essa passerebbe poi per considerazioni di diritto e di filosofia della storia, comprese tra la definizione di una libertà «esterna», con la sua reciproca limitazione tra gli individui, e la rappresentazione di uno stadio finale, nel quale gli antagonismi tra gli interessi individuali si risolvano nella realizzazione di ragione e libertà, una «società giusta [*gerechte*]», uno stato di giustizia quale «bene per il genere»¹²⁸. Ne risulterebbe un'etica 'di ordine secondo'¹²⁹ – quasi *Sittlichkeit* nell'accezione propria di Hegel –, che però nella prospettiva adorniana rischia di «feticizzare» l'esistente, presentandolo come la realizzazione finita, per quanto provvisoria, di un che di infinito, oppure deve risultare, al singolo, tanto irriducibile da non consentirgli di rendere conto della sua condotta.

Perciò del tutto prevalente e autentica acquisizione, teoreticamente feconda, dell'etica kantiana, deve rimanere la divaricazione tra momento soggettivo e momento oggettivo della morale¹³⁰. È come se il mancato trionfo della borghesia tedesca, il perdurante ruolo egemone delle forze feudali e assolutistiche, consenta l'innescare di un movimento autonomo del pensiero,

124 PM, p. 221; tr. it., p. 158. Cfr. ivi, p. 158; tr. it., p. 111.

125 Ivi, p. 228; tr. it., mod., p. 162.

126 Ivi, p. 210; tr. it., p. 150.

127 *Ibid.*

128 Ivi, p. 211; tr. it., p. 151.

129 Su come l'evoluzione della riflessione morale kantiana sia segnata dall'«emergere problematico di un'etica materiale» con al centro la «realizzazione della morale», che pratica uno spostamento rispetto alla prospettiva formale prevalente nella *Critica della ragion pratica* e nella *Fondazione*, cfr. L. Fonnese, *La filosofia pratica di Kant e la realizzazione della morale*, in Id., *Una moralità concreta*, cit., pp. 39-56, in particolare 53 ss.

130 PM, p. 213; tr. it., p. 152.

che radicalizza l'astrazione, elevandola ad un grado ulteriore: questa, l'astrazione nel pensiero, replica la movenza della prima – quella “reale”, la *Realabstraktion* –, rendendola al tempo stesso trasparente e in tal modo assoluta. Essa investe pertanto anche i contenuti da quella liberati, la nuova materialità delle attività borghesi, le quali, caduto anche il moderno sfondo teologico calvinista, degradano a mera processualità naturale. Con Marx, Adorno ripete che, in Germania, «il concetto era più avanti rispetto allo sviluppo reale», in tal modo però anche «rispetto ai paesi occidentali, più radicale»¹³¹. Ne risulta preclusa, in prima battuta, quella articolazione in termini di “fini” e “virtù”, che in ambito anglosassone si rivela in grado di fondare e orientare il nuovo ethos borghese¹³². Cos'altro incarna tale concettualità – di cui le formulazioni humane assumono per Adorno valenza esemplare – se non il convincimento che la condotta morale della persona singola sia in grado di determinare in modo decisivo la realtà “esterna”, empirico-sociale, al punto che quella può, in una certa misura, riconoscersi, riconoscerli (anche) la propria opera? In Kant nulla di tutto ciò – almeno secondo la linea più radicale del suo pensiero. Quanto più la realtà risulta in balia dello «strapotente meccanismo dell'esteriore», nel quale gli uomini sono «incastrati» (*verstrickt*), secondo un nesso di fungibilità universale¹³³, tanto più si afferma la tendenza dei soggetti a «ritrarsi in sé»: è la costruzione dell'interiorità nel senso di una «autocoscienza indescrivibilmente rafforzata»¹³⁴. Vi si sedimenta un momento di «reale impotenza» dell'individuo nei confronti della realtà esterna divenuta impenetrabile, alla luce del quale la configurazione del mondo è esclusa dalla considerazione dell'agire morale, giacché «sul mondo il soggetto non esercita influsso alcuno»¹³⁵. Quella kantiana si rivela una «estrema etica della convinzione [*Gesinnungsethik*]», «in opposizione all'etica dei beni [*Güterethik*] e all'etica della responsabilità [*Verantwortungsethik*]»¹³⁶: «il luogo del morale è dislocato nell'interiorità del soggetto», quest'ultima a sua volta distinta da ogni grandezza psicologica e ridotta piuttosto a «punto zero», «astratto punto di incidenza della ragione». È la ragione nel suo «puro essere presso di sé»: indipendente da tutto ciò che è esterno, ma anche incapace di «alienarsi», di portarsi fuori di sé e estrinsecarsi¹³⁷.

Nei suoi confronti deve farsi valere l'argomento hegeliano, così come ritorna, al tempo stesso messo in problema nel suo decorso progressivo, al centro di certi drammi di Brecht: in *Santa Giovanna dei Macelli* e ancora più in *L'anima buona di Sezuan*. Nel primo, l'opera di Giovanna Dark, volontaria dell'Esercito della salvezza, ispirata all'amore per il prossimo, torna a vantaggio di quei potenti – i magnati del cartello delle carni in scatola – che pure voleva contrastare. In nome del rifiuto della lotta – «non può esser buono quello che viene dalla violenza»¹³⁸ –, ella,

131 Ivi, p. 230; tr. it., p. 163. Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in “Deutsch-Französische Jahrbücher”, 1844, poi in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1957-1990, Bd. 1, pp. 378-391; *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *Un carteggio del 1843*, tr. it. di R. Panzieri, Edizioni Rinascita, Roma 1954, pp. 91-110.

132 La tesi secondo la quale la riflessione morale kantiana può essere meglio intesa in chiave di una peculiare etica della virtù è in R.B. Loudon, *Kant's Virtue Ethics*, in “Philosophy”, 61/1986, 238, pp. 473-489, e, più recentemente, in Id., *Moralische Stärke: Tugend als eine Pflicht gegen sich selbst*, in H.F. Klemme, M. Kuhn, D. Schönecker (Hrsg.), *Moralische Motivation*, cit., pp. 79-96.

133 PM, p. 228; tr. it., mod., p. 162.

134 Ivi, p. 226; tr. it., p. 161.

135 Ivi, p. 230; tr. it., mod., p. 163.

136 Ivi, pp. 218, 221; tr. it., pp. 156, 158.

137 Ivi, p. 219 s.; tr. it., p. 156.

138 B. Brecht, *Die heilige Johanna der Schlachthöfe* (1932), in Id., *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, hrsg. v. W. Hecht et al., Aufbau, Berlin, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989-1997, Bd. 3, *Stücke* 3, pp. 127-234; *Santa Giovanna*

che voleva «essere buona»¹³⁹, diviene, suo malgrado, complice, se non artefice, della sconfitta degli operai, con i quali pure aveva solidarizzato: dopo aver di fatto sabotato lo sciopero generale, troppo tardi, in punto di morte, comprende di essere stata «dannosa a chi soffriva» e «utile a chi faceva soffrire»¹⁴⁰. Nel secondo dramma, in un mondo in cui «miseria e disperazione»¹⁴¹ hanno ridotto gli uomini alla condizione di ipocriti approfittatori, davvero in competizione gli uni con gli altri per la *Selbsterhaltung* – che in più di un luogo sembra fare il verso a quello già «abbandonato dagli dei»¹⁴² –, Shen Te, ex prostituta, rivelandosi «anima buona» completamente dedita ad alleviare le sofferenze del prossimo, evita una rapida rovina, propria e altrui, solo in quanto assume regolarmente le sembianze del cugino, il pragmatico quanto cinico Shui Ta, che diviene uomo d'affari senza scrupoli. In questi, che mima le movenze dell'imprenditore modernizzatore, trasforma i locali adibiti a ricovero per senzatetto in una manifattura di tabacco, e in un territorio precapitalistico introduce il comando sul lavoro e la disciplina di fabbrica, l'ascesi intramondana, già missione al servizio di Dio, è messa a nudo quale mero perseguimento del *self-interest*: ché qui, con lo sdoppiamento della protagonista, le azioni dell'una e dell'altro non si lasciano ricomporre in un pur dubbio nesso di mezzi e fini e alle «buone intenzioni»¹⁴³ della donna, volte in ultima istanza alla realizzazione di un mondo senza miseria né sfruttati, si sovrappone la realizzazione, da parte del suo *alter ego*, di un più efficiente sistema di sfruttamento. Le lacerazioni che Brecht mette in scena, tra l'«essere buoni per se stessi» e l'esserlo «per gli altri» – operare a vantaggio proprio o altrui –, tra moralità e legalità, quest'ultima a sua volta piegata in arbitrio, si raccolgono nella divaricazione tra azione soggettiva e decorso oggettivo, tra agente morale e mondo. Riproposto entro una connessione sociale disperata, in cui «la mano tesa al mendicante viene da quello afferrata e divelta; sei perduto se aiuti il perduto», il nodo kantiano – «Perché la bontà è tanto duramente punita?»¹⁴⁴ –, rimane insoluto: né la convinzione riesce davvero a ignorare ogni considerazione delle conseguenze, né artificio alcuno, sia pure quello di una fede razionale, si rivela in grado di ricomporre moralità e felicità. Rimane l'atto d'accusa, rivolto al tempo stesso contro l'astrattezza del comandamento morale – «Sii buona e tutto diventerà buono!»¹⁴⁵ – e contro il corso del mondo: se il «destino feticizzato» è demistificato e «l'assenza di rapporti e la fungibilità dell'io» sono ricondotti alla loro radice storico-sociale, all'azione tragica subentra unicamente la nuova capacità di comprensione e decifrazione dei rapporti stessi¹⁴⁶. L'ambiguità dell'oppresso non risparmia in fondo neanche

dei Macelli, in Id., *Teatro*, a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino 1963, vol. 1, pp. 611-731, qui p. 696.

139 Ivi, p. 723.

140 Ivi, p. 722.

141 B. Brecht, *Der gute Mensch von Sezuan* (1953), in Id., *Werke*, cit., Bd. 6, *Stücke* 6, pp. 175-281; *L'anima buona del Sezuan. Parabola scenica*, in Id., *Teatro*, cit., vol. 3, pp. 5-121, qui p. 117.

142 La scena brechtiana culmina con la dipartita di dei che, rivelatisi del tutto incapaci di garantire al mondo una configurazione di giustizia, e anzi in un certo senso coinvolti nelle stesse sventure che hanno minacciato l'anima buona Shen Te, alla fine, dopo un breve peregrinare, se lo lasciano alle spalle, abbandonando al tempo stesso i protagonisti al loro destino: cfr. ivi, p. 119 ss.

143 Ivi, p. 117.

144 *Ibid.* Sull'ambiguità dell'oppresso, così come dell'agente volto al bene, nella scena brechtiana, cfr. P. Lia, *Santa Giovanna dei Macelli. Ambiguità dell'uomo ed etica brechtiana*, in L. Aimo (a cura di), *Il lavoro è di scena*. Santa Giovanna dei Macelli di B. Brecht per la regia di L. Ronconi, Educatt, Milano 2013, pp. 85 ss.

145 B. Brecht, *L'anima buona del Sezuan*, tr. it. cit., p. 119. «Dovremmo riconoscere che i nostri comandamenti sono micidiali?» si chiede uno degli dei, alla luce delle vicende dell'anima buona: ivi, p. 118.

146 C. Cases, *La Teoria del dramma moderno di Szondi*, in Id., *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 277-299, qui pp. 294 s. «Brecht è il grande teorico dell'alienazione, che può essere percepita solo attraverso la ragione»: Id., *Confessioni di un ottuagenario. Nuova edizione accresciuta di un capitolo su Kraus*,

L'«anima buona», nelle cui motivazioni si sovrappongono l'intenzione di «essere buona» e il sacrificio dell'innamorata per l'amato.

La dialettica del morale esplicita la matrice kantiana della polarizzazione di etica della convinzione e etica della responsabilità: proprio perché l'agire moralmente puro – le cui massime sono costituite dalle determinazioni puramente morali della volontà – si risolve nell'opposto di ciò che è inteso, sorge la problematica propria di un'etica della responsabilità, o dei beni. A sua volta, quest'ultima deve risultare confutata dalla prospettiva propria dell'etica kantiana, nella cui luce appare tutta interna all'esistenza empirica e orientata di fatto all'autoconservazione¹⁴⁷. Ora, una volta che tale linea di polarizzazione si è cristallizzata, le possibilità della filosofia morale appaiono comprese entro l'alternativa che ne risulta: tra l'impotenza – o, peggio, l'ipocrisia – della convinzione e il conformismo della responsabilità. È il bilancio che Adorno rinviene, questa volta, in Ibsen, riprendendone il dramma *L'anitra selvatica*¹⁴⁸: Gregor, figlio del vecchio Werle, rivela all'amico Hjalmar che la giovane che egli ritiene essere sua figlia è in realtà il frutto di una relazione precedentemente intrattenuta dalla donna che ha sposato; così che quello osteggia la fanciulla, la quale, caduta nella disperazione, si toglie la vita. La vicenda ha i contorni davvero di una «connessione di colpa», in cui tutti i personaggi sono presi, e culmina col sacrificio dell'innocente: è l'inganno ordito dallo stesso Werle, che, arricchendosi attraverso loschi affari, ha lasciato che il socio finisse in prigione, ne ha preso sotto tutela il figlio, Hjalmar appunto, per dargli poi in sposa la propria amante già incinta. Alla rovina conduce la pretesa – fedele al kantiano, categorico «non mentire» – di riportare la verità in un'esistenza familiare, quale «idillio di una vita piccolo borghese», edificata sulla menzogna e l'inconsapevolezza: l'«azione di purificazione morale», «il tentativo, da parte di un uomo integro, di purificare i rapporti», non solo è destinata al fallimento, ma si rovescia in un ulteriore «torto» (*Unrecht*) – esso reca solo sventura in un mondo che peraltro, dopo che quella si è consumata, inclina alla precedente «normalità»¹⁴⁹.

Col ritorno da Brecht a Ibsen, la dialettica hegeliana della morale si approfondisce, perdendo ogni carattere progressivo: il perseguimento della «morale astratta» arretra dinnanzi non ad una superiore concrezione dell'universale, ma al ritorno ad un'esistenza piatta e conformistica. Non la contraddizione sciolta viene qui a esposizione, ma il suo carattere insolubile¹⁵⁰, quale alternativa di convinzione e responsabilità: se Gregor «opera in modo irresponsabile» – che ignora ogni valutazione realistica delle conseguenze –, secondo una convinzione dietro alla quale sarà da sospettare più l'incidenza di un qualche condizionamento psicologico, dunque di un intento nascosto, che non quella dell'ideale razionale, non pare darsi altra «responsabilità» che il mero adattamento all'esistenza paludosa, altrettanto falsa, contro la quale quell'agire si era levato.

Perciò, quale approfondimento della dialettica della moralità, nel tema di Ibsen si lascia rinvenire una illustrazione della tesi formulata in *Minima Moralia* – discussa in precedenza –, secondo la quale «non si dà vita vera nella falsa»¹⁵¹. Nel nuovo svolgimento che Adorno ne opera nelle lezioni del '63, essa intende in prima battuta una lacuna della teoria, dunque della disciplina: in tanto «non si dà vita vera», in quanto né l'etica formale, né l'etica della responsabilità sono in grado di delinearne i contorni¹⁵². In primo piano è dapprima l'impossibilità di deter-

Lukács, *Brecht e altri "grandi maestri"*, Donzelli, Roma 2003, p. 182.

147 Cfr. PM, p. 217; tr. it., p. 155.

148 Cfr. H. Ibsen, *Vildanden*, 1884; *L'anitra selvatica*, tr. it. di P. Monaci, Rizzoli, Milano 1956.

149 PM, pp. 236-238; tr. it., pp. 168-170.

150 Ivi, p. 238; tr. it., p. 170.

151 Ivi, p. 241; tr. it., p. 172.

152 Ivi, pp. 246 s.; tr. it., pp. 175 s.

minare un quadro normativo non problematico: il movimento contraddittorio innescato dalla tendenza kantiana al feticismo, per cui pratiche sociali – tra le quali rientrano l'agire moralmente qualificato e la stessa qualificazione morale – ritornano 'irrigidite', da un lato in rapporti di mera necessità, dall'altro in inserzione di pura libertà, restituisce la convinzione e la responsabilità come i due poli, egualmente insostenibili, «falsi» appunto. In questi, riconducibili, in ultima istanza, a «rigorismo» e «cinismo», così come sono incarnati, nel dramma di Ibsen, rispettivamente, dal giovane Gregor e dal vecchio Werle, si fissa «l'antinomia della filosofia morale»: il punto di arrivo dello svolgimento di questa, in quanto 'punto morto'. Quello cui l'antinomia allude, senza riuscire a dominarlo, anzi fissandolo e a sua volta ipostatizzandolo, rimane «il problema centrale e attuale della filosofia morale»¹⁵³ – che è, al tempo stesso, la questione di come il pensiero morale non sia stato sinora in grado di chiarire il proprio nesso con la costellazione storico-sociale, quindi anche la matrice materiale dei nodi che nel medium filosofico pervengono a formulazione, nonché a deformazione. Nell'aver fissato la reciproca irriducibilità dei due poli, nella loro relazione antinomica, risiede però anche l'acquisizione dell'etica kantiana: tali 'estremizzazioni' della teoria restituiscono ugualmente momenti reali della prassi, giacché «ci si trova davvero in una situazione antinomica», esposti cioè alla divaricazione tra il rifiuto astratto del cattivo esistente e il cedimento alla sua logica; solo, nella "necessità" della natura e nella "libertà" della ragione devono potersi ora riconoscere, rispettivamente, il carattere costringente del nesso sociale e la possibilità – o attualità – della sua lesione, l'uno e l'altra intesi come grandezze e sedimenti empirici. In tal senso, è vero che «una vita vera non è concepibile, se non si tiene fermo, al tempo stesso, alla coscienza morale e alla responsabilità»¹⁵⁴, quali momenti della sua articolazione.

La rigorosa formulazione kantiana di un'etica formale, o della convinzione, coincide perciò con l'apertura della sua crisi: i rilievi adorniani offrono in tal modo una traccia riguardo al decorso dell'etica moderna, che richiama e rimodula una linea di polarizzazione – e in verità più di una – messa a punto nella cultura tedesca, in un'area di intersezione e sovrapposizione di neokantismo e storicismo, agli inizi del Novecento. Accanto alla referenza weberiana, evidentemente presente, che restituisce già uno stadio ulteriore e una accentuazione peculiare della discussione, una sua formulazione, nei termini di una fondamentale «antinomia tra soggettività e oggettività»¹⁵⁵, si lascia rinvenire, a titolo esemplare, nelle riflessioni di Ernst Troeltsch. Questi ha fissato, nell'ambito del pensiero morale della modernità, la distinzione tra due direttrici: da un canto, è un'etica «pensata prevalentemente dal punto di vista soggettivo e individuale», «come dottrina delle determinazioni soggettive della volontà agente», «necessarie, a priori»; dall'altro, la riflessione etica si volge a «determinare i valori e gli scopi oggettivi dell'agire», i quali sono «sociali» e rispondono al tempo stesso a esigenze razionali e sovraempiriche¹⁵⁶. È data pertanto la divaricazione tra un'«etica formale dell'apriori della ragione pratica», il cui punto elevato è rappresentato dal pensiero kantiano, e un'«etica dei beni oggettivi»¹⁵⁷, che prende invece forma a partire da Schleiermacher, orientandosi in senso storicistico, per risolversi in una «filosofia della

153 Ivi, p. 212; tr. it., mod., p. 151.

154 Ivi, p. 250; tr. it., mod., p. 178.

155 G. Cantillo, *Introduzione*, in E. Troeltsch, *Problemi fondamentali dell'etica*, tr. it. a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 2007, p. 17. Cfr. anche Id., *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli 1979, cap. 3, "Etica e storia".

156 E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik* (1902), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Mohr Siebeck, Tübingen 1913, pp. 552-672; *Problemi fondamentali dell'etica*, tr. it. cit., pp. 51-53.

157 Ivi, p. 53.

cultura dal punto di vista morale» – vale la pena di richiamare come Troeltsch si riferisca ai poli di tale opposizione in termini, rispettivamente, di «intuizionismo etico», o «etica degli imperativi», e «etica teleologica»¹⁵⁸. Anche alla luce di tali rilievi, si comprende come il testo adorniano consenta di ricondurre la distinzione weberiana tra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* – che, in sé, pretende di fissare, in prima istanza, non tanto differenti teorie morali, quando modalità alternative di determinazione e legittimazione morale dell'agire –, ad un più ampio complesso di tendenze che, di contro all'estrema divaricazione di soggetto e oggetto fissata dal kantismo, volta a consumare ogni finalità che non coincida con la forma stessa della ragione, si orientano secondo la nozione del «bene» o, meglio, dei «beni»: complessi di fini, sovraindividuali, più o meno istituzionalizzati, che rivendicano una superiore validità normativa di fronte ai soggetti singoli, ai quali si impongono al tempo stesso non come l'esito di un'opera comune, ma come un che di irriducibile e autonomo. Mentre offrono una legittimazione etica di ampi ambiti della connessione storico-sociale – in tensione o in parziale sovrapposizione con l'istanza di unificazione fatta valere dalla hegeliana *Sittlichkeit* quale snodo del movimento mediativo dell'idea –, tali tendenze teoriche riducono la riserva critica che il pensiero morale kantiano conservava nei confronti dell'esistente; devono recare pertanto, alla luce di quello stesso pensiero, un carattere eteronomo, che si fa esplicito nelle configurazioni più tarde. Rileva da qui la distinzione weberiana tra un'«etica dei principi», quale «etica assoluta», che «non si interroga sulle conseguenze», e l'«etica della responsabilità», che si orienta in base alle conseguenze prevedibili dell'agire – modello della prima, secondo la quale «il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio», è il Sermone della montagna. Come è noto, la distinzione weberiana si insedia nel quadro di una tipizzazione sociologico-religiosa, quale esito di decorsi differenti, dunque differenti «sublimazioni», dell'etica religiosa, che in un caso, quale asceti intramondana, si orienta alla trasformazione attiva del mondo, in qualche modo coordinata ai precetti di Dio, nell'altro avanza una pretesa «acosmica», in nome di questi stessi precetti opera un «rifiuto del mondo», negandone le condizioni e opponendosi alle sue leggi. Il problema attorno a cui gli opposti sviluppi si snodano è la definizione del valore etico di una azione, se cioè esso debba essere determinato «in base ai suoi risultati, o ad un valore intrinseco a quest'azione stessa», a sua volta da qualificare in qualche modo. Si tratterebbe di chiarire «se la responsabilità di chi agisce giustifichi i mezzi in vista dei risultati, o viceversa il valore della convinzione che sta dietro all'azione giustifica chi agisce a prescindere dai risultati, rifiutando di assumersene la responsabilità»¹⁵⁹. Sullo sfondo è la separazione di valori e mondo, lì dove entrambi i termini rivelano un che di cangiante: se infatti, in prima istanza, i valori «valgono», in quanto sono scelti, dunque quali correlato di una intenzione soggettiva, al tempo stesso, vi inerisce un momento di irriducibilità al soggettivo, in forza del quale si impongono quali «potenze impersonali»¹⁶⁰, del cui conflitto la vita del singolo, anche a prescindere da una assunzione consapevole, pare da sempre in balia – non a caso rileva qui il «destino», categoria mitica eminente, a designare già, implicitamente, l'imperio del «demone» cui l'esistenza del singolo è come assegnata, che

158 E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* (1894), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, cit., pp. 227-325, qui pp. 251 s., 254.

159 Cfr. M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Zwischenbetrachtungen*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., Bd. 1, pp. 536-573, qui pp. 543, 553 s.; *L'etica economica delle religioni universali. Osservazioni intermedie*, in Id., *Sociologia della religione*, cit., pp. 583-625, qui pp. 593, 602 ss., e Id., *Politik als Beruf* (1919), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. I/17, hrsg. v. W.J. Mommsen, W. Schluchter, Mohr, Tübingen 1992, pp. 235 ss.; *La politica come professione*, tr. it. di F. Tuccari, Mondadori, Milano 2006, pp. 74 ss.

160 Id., *Wissenschaft als Beruf* (1919), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. I/17, cit., pp. 49-111, qui p. 101; *La scienza come professione*, tr. it. a cura di L. Pellicani, Armando 1997, p. 67.

«regge le fila della sua vita», al quale dunque vale «obbedire»¹⁶¹, come rispondendo alla sua «chiamata». A sua volta, il «mondo» si dà a vedere, dapprima, come complessi di azioni e condizioni retti da leggi impersonali, come un insieme di meccanismi immutabili; poi, esso appare variamente penetrato dai valori, riferito a questi per il tramite dell'agire umano e caricato pertanto di un senso, per quanto frammentario. Unicamente su tale sfondo, la determinazione del contenuto etico dell'azione viene precisandosi come nesso problematico di mezzi e fini: come qualificazione morale di un agire posto al cospetto della violenza, intesa quale mezzo specifico della politica, o ingabbiato entro il «meccanismo» mercantile che regge la «spietata e cinica lotta economica per l'esistenza»¹⁶². Qui, una volta che certe pratiche sociali si sono irrigidite in «leggi del mondo», la concettualità weberiana delegittima ogni riserva che faccia valere la domanda di una compiuta giustizia di fronte agli ordinamenti esistenti: ricondotta alla mera «convinzione», essa è consegnata, secondo il suo svolgimento logicamente più coerente, quale sarebbe suggerito dall'ultimo Tolstoj, ad una dimensione interiore, di pura spiritualità. Oppure, in quanto pretende di farsi prassi, una simile riserva etico-politica appare sin da principio compromessa con i «principi di funzionamento» del mondo, ai quali in ultima istanza deve soccombere: i mezzi «eticamente più problematici» si impongono sulle finalità ideali, che pure dovrebbero giustificarvi il ricorso, ne svuotano la realizzazione, rovesciandole nel loro opposto. Si tratti del socialismo rivoluzionario, contro il quale è rivolta in primo luogo la polemica weberiana, o anche del pacifismo cristiano avverso alla guerra imperialista, l'etica – e ancora di più la politica – della convinzione è ridotta, quale pretesa di rapporto assoluto con l'assoluto (del valore), ad un agire irresponsabile, una sorta di demonia collettiva, peculiare patologia del raccordo di mezzi e fini, che rimarrebbe oscuro e in ultima istanza irrazionale¹⁶³. D'altra parte, dalla prospettiva della Teoria critica, non risulta difficile cogliere nell'alternativa “responsabile”, che Weber prospetta, il tentativo di un addomesticamento “razionale” dei valori a funzione di semantizzazione, quindi di giustificazione, di un mondo già apparso, nelle sue configurazioni economico-politiche, insensato¹⁶⁴.

Di contro alla concezione kantiana, il «bene», o, meglio, i «beni», devono alludere a qualcosa che è «in sé», irriducibile alla funzione soggettiva e dunque che rimane «di fronte al soggetto»: non è solo la pretesa di una *intentio recta*, di una pura prensione del bene, da parte sua estremamente problematica, che Adorno vede presupposta; questo deve risultare «oggettivato» (*vergegenständlicht*), «reificato» (*verdinglicht*), «un che di cosale» (*Dinghaftes*), di «eteronomo» – i termini kantiani dischiudono qui, ancora una volta, un momento di verità¹⁶⁵. Nella figura più tarda, l'etica materiale dei valori elaborata da Scheler, un simile carattere «cosale» per un verso si carica

161 Ivi, p. 111; tr. it. cit., p. 79.

162 Id., *Zwischen zwei Gesetzen* (1916), in Id., *Gesammelte politische Schriften*, dritte Auflage, hrsg. v. J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1971, pp. 142-145, qui p. 144; *Tra due leggi*, in Id., *Scritti politici*, tr. it. di A. Cariolato, E. Fongaro, intr. di A. Bolaffi, Donzelli, Roma 1998, pp. 37-42, qui p. 41.

163 Per una interpretazione in qualche modo affine, cfr. già N. De Feo, *Weber e Lukács*, De Donato, Bari 1971, in part. pp. 75 ss. Per una diversa lettura weberiana, e il rinvio ad un più ampio dibattito, cfr. E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli 2000. Su razionalizzazione e valori, vedi W.J. Mommsen, *Rationalisierung und Mythos bei Max Weber*, in K.H. Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, pp. 382-404, poi anche Id., *The Political and Social Theory of Max Weber. Collected Essays*, Polity, Cambridge 1989. Sul nodo del “politeismo” dei valori, vedi anche, più recentemente, H.H. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, New Expanded Edition, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 198 ss.

164 Cfr. H. Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, in O. Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Mohr, Tübingen 1965, pp. 161-180; *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 243-264.

165 PM, p. 221; tr. it., mod. p. 158.

di una valenza mitica, per l'altro si rivela finzione soggettiva. In quanto qualità assiologiche a priori, universali, accessibili ad una intuizione diretta, come tali distinte dai «beni», storicamente variabili, i valori rappresentano l'ennesimo tentativo di fissare una dimensione normativa vincolante. Nel loro «culto» dovrà cogliersi una reazione agli effetti di destrutturazione della società prodotti dalla modernizzazione capitalistica, che ha consumato le norme tradizionali, senza offrire peraltro agli individui reali spazi e modi di autodeterminazione, o svuotando quelli circoscritti, pure dischiusi dalla rivoluzione borghese. Non altro si sedimenta nei valori – è la conclusione di Adorno –, se non che le norme si giustificano sulla base non della ragione, ma di una «nostalgia di orientamento», quasi in una pretesa di *Sittlichkeit* «fuori tempo massimo»: da qui lo statuto ambiguo – messo a nudo già in Weber – per cui essi sono da un lato «arbitrariamente posti» dagli uomini, dall'altro evocati quale potenza in grado di «prenderli»¹⁶⁶.

6. Kant e le letture «occidentali»

Una certa rilevanza assume, nel quadro analitico adorniano, la differenziazione tra la direzione propria della «tradizione tedesca» e quanto accade nel «mondo occidentale e in primo luogo in quello anglosassone»¹⁶⁷: lì prevale la tendenza a identificare il principio morale con una dimensione di pura, astratta interiorità, quindi con la legge morale che scaturisce da quest'ultima, la cui dialettica alimenta poi l'intero sviluppo appena discusso; qui invece è la «norma dell'adattamento sociale» che vale sin da principio quale norma morale – come se, nei suoi principali orientamenti, in tale area culturale l'intera teoria morale moderna fosse orientata già dall'inizio nel senso di un'etica della responsabilità, e la stessa 'anomalia' kantiana non potesse riproporsi se non, estremamente depotenziata, su questo stesso terreno. In tal senso, «un anglosassone sta a Kant come Aristotele sta a Platone»¹⁶⁸: in entrambi i casi, il rigore del principio morale – si tratti dell'imperativo categorico o dell'idea del bene –, nella sua assolutezza nettamente distinto dallo stato del mondo empirico, va incontro a una attenuazione, arretra di fronte ad una considerazione che fa valere elementi di quello stesso mondo. Referenza aristotelica eminente è qui il luogo nel quale la considerazione «equa» prevale sul contenuto «giusto» della legge, in quanto ne circoscrive e determina, «correggendola», la «formulazione assoluta» (*katholon*), in relazione alla particolarità della situazione e della persona coinvolta, sicché «il decreto si adatta ai fatti»¹⁶⁹ – ciò che «sarebbe in Kant eteronomia». Certo la costellazione aristotelica restituisce già la «crisi dell'individualità» che segna gli inizi dell'Ellenismo, per certi versi affine nella prospettiva adorniana alla rovina tardo-moderna del borghese, che si trascina e approfondisce, dal tempo dei grandi monopoli, attraverso le formazioni autoritarie della prima metà del Novecento, sino al neocapitalismo delle società della Ricostruzione, e che si sedimenterebbe a sua volta nella progressiva 'normalizzazione' dell'anomalia' kantiana. A confronto, la direttrice anglosassone alluderebbe ad una diversa storia filosofica dell'individualità, che ignora sin da principio una rigida contrapposizione dei due mondi, di natura e ragione. Peraltro, per questa via è accennata (anche) in Adorno una ulteriore linea di contrapposizione: quella tra Aristotele e Kant, nella quale si raccoglie, a sua volta, la distanza che separa il tempo del declino dell'individuo politico della Grecia classica e quello di una rivoluzione borghese che 'impatta' sulle condizioni di

166 Ivi, p. 180; tr. it., p. 129. Sull'abbozzo di lettura adorniana di Scheler, vedi anche il cap. seguente, par. 3.

167 Ivi, p. 245; tr. it., p. 174.

168 Ivi, p. 184; tr. it., p. 132.

169 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1137b, 26-27, 31-32.

arretratezza proprie della società germanica della fine del XVIII secolo¹⁷⁰. Poi, nell'etica dei beni e della responsabilità, quale si impone progressivamente sul medesimo versante «tedesco», la 'legittima' problematizzazione della tematica kantiana connessa con l'etica formale rifluisce in un susseguirsi di soluzioni teoriche che sciolgono l'estrema tensione che attraversa la riflessione dello stesso Kant, facendola 'collassare' dal lato opposto, dell'adattamento all'esistente. Nell'ambito di una simile dialettica si colloca l'indicazione di una linea evolutiva del pensiero morale moderno nel senso della menzionata tendenza alla neutralizzazione del dualismo kantiano e del suo grado estremo di tensione che oppone "dover essere" e "essere", ragione pratica e empiria. Se referenza principale rimangono qui gli sviluppi cui il tema morale va incontro prima nell'ambito della filosofia classica tedesca e in particolare in Hegel, poi nelle etiche dei beni e dei valori post-hegeliane, nondimeno pare forse potersi rinvenire nell'esposizione di Adorno anche un accenno alle rielaborazioni che dell'etica dei principi sono proposte in area anglosassone. È che, più che altrove, la filosofia morale recherebbe qui un tratto «affermativo»: conserverebbe un più stretto riferimento alle norme socialmente condivise, tutte interne all'universo etico della borghesia liberale più avanzata.

La traccia abbozzata da Adorno, così come si raccoglie nella menzionata formulazione su Aristotele e Platone, pensiero anglosassone e Kant, consente di isolare il dislocamento che ha luogo quando l'etica delle regole abbandona o attenua il dualismo kantiano, con ciò anche il tema dell'"agire per il dovere", sia che ciò avvenga nel quadro antiascetico proprio dell'utilitarismo¹⁷¹, sia che si operi una reinterpretazione del kantismo in chiave (neo)utilitaristica o (neo)contrattualista. Adorno potrebbe inoltre aver presente una linea di ricostruzione e lettura che intende l'etica kantiana in termini «compatibilisti»¹⁷². In ogni caso, un riscontro di una simile considerazione è offerto, da una prospettiva teorica profondamente distante, da Elisabeth Anscombe, che, in un luogo usualmente poco richiamato del suo influente saggio del 1958 rileva, tra l'altro, il tratto «convenzionale» che caratterizza l'ampio tracciato della moderna filosofia morale di lingua inglese, da lei denominato «conseguenzialista» e comprendente nella sostanza l'utilitarismo nelle

170 Sul rapporto tra l'etica aristotelica e quella kantiana, discusso con specifico riferimento al diverso statuto della "prudenza", vedi P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1963; *La prudenza in Aristotele*, tr. it. di F. Fabbris, Studium, Roma 2018, in part. "Appendice III. La prudenza di Kant". Per una lettura che accentua un'ampia area di condivisione tra le concezioni morali di Aristotele e Kant, cfr. R.B. Louden, *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, Oxford UP, Oxford-New York 1992, pp. 7 ss., 16 ss., 34 s.

171 Cfr. J. Bentham, *Deontology. Together with a Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism* (1834), ed. by A. Goldworth, Clarendon, Oxford 1983, pp. 121, 253. Per la benthamiana «contrapposizione all'etica del sacrificio ed ascetica», cfr. E. Lecaldano, *L'utilitarismo contemporaneo e la morale*, in E. Lecaldano, S. Veca (a cura di), *Utilitarismo oggi*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 3-32, qui pp. 9 s. Su come venga consolidandosi in tale contesto una lettura dell'etica kantiana incentrata sull'agire morale «in senso ampio», o anche «debole», cioè «in conformità al dovere» invece che «per il dovere», cfr. S. Hollander, *Immanuel Kant and Utilitarian Ethics*, Routledge, London-New York 2022, pp. 149-152, "On Mill's 'Utilitarian' Reading of Kant", e 189 ss. Ma vedi anche H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., p. 386; tr. it. cit., p. 417, e E. Albee, *History of English Utilitarianism*, Collier Books, New York 1962, pp. 236 s., 355 s.

172 All'interno del dibattito anglosassone, "compatibilismo" intende la lettura che le condizioni che definiscono la responsabilità dell'agente non implicano la sua capacità di agire in deroga al principio di necessità causale: G. Tognini, *Azione e fenomeno. La dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Pantograf, Genova 1997, p. 13. Su come, nel quadro delle interpretazioni kantiane, una simile linea interpretativa, che alla tesi dei «due mondi» oppone quella dei «due punti di vista», trovi una prima formulazione nella ricostruzione proposta da Paton, cfr. ivi, pp. 187 ss., 196 ss. Vale la pena di rilevare che, in questa prospettiva, la distinzione dei «due mondi» restituirebbe solo la debolezza della strategia adottata da Kant all'altezza della *Fondazione*, che, con la tentata deduzione della moralità dalla libertà, non manterrebbe adeguatamente distinte la libertà trascendentale (in senso teoretico) e la libertà pratico-morale: cfr. H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London 1947, in particolare pp. 224 ss.

sue varie stagioni: ciascun filosofo andrebbe qui a cercare lo standard da cui muovere «tra i criteri vigenti nella sua società o nella sua cerchia», sicché «non c'è nulla, in quelli, che consenta di ribellarsi ai criteri convenzionali assunti dalle persone come loro»¹⁷³. Si può pensare all'individuo «ben educato», che compare ogni volta sia necessario sciogliere casi dubbi¹⁷⁴. La traccia proposta da Adorno deve risultare convergente con le interpretazioni che enfatizzano, dell'etica kantiana, il «contrasto con l'utilitarismo», in quanto quest'ultimo concepisce la moralità – il piano delle norme – come «strumentale in rapporto alla felicità»¹⁷⁵: mentre, nella concezione di Kant, intesa secondo il suo tracciato principale, la moralità pretende di trascendere l'intera sfera dell'interesse, individuale e collettivo, reca pertanto valore intrinseco, orientarsi al massimo benessere aggregato equivarrebbe a far valere, di contro all'autoconservazione dell'individuo, quella del genere. Ciò rende conto anche della distanza che separa il kantismo di Adorno da rilevanti letture kantiane proposte, in ambito anglosassone, nella seconda metà del Novecento, in particolare da Hare e da Rawls. Da un lato, gli sviluppi più tardi, in sede di teoria normativa, del «prescrittivismismo universale» intendono il kantismo morale in termini di esposizione delle proprietà formali e logiche dei termini morali; 'diluiscano' il «dualismo» nella distinzione (e coordinazione/collaborazione) tra i due «livelli di discorso», «intuitivo» e «riflessivo»; culminano in una formulazione del principio di universalizzazione che, ridefinito il soggetto morale kantiano nell'individuo portatore di preferenze, reintroduce nel ragionamento morale la considerazione delle conseguenze¹⁷⁶; pertanto, ridotte le distanze tra il concetto di «utilità di accettazione» e l'imperativo categorico, le scelte morali sono giustificate in base a contenuti di matrice empirica¹⁷⁷. Dall'altro lato, la teoria della giustizia di Rawls pretende di offrire una reinterpretazione dell'etica kantiana nel senso di una «teoria empirica», che ha rinunciato ai «dualismi» – o li ha radicalmente riformulati¹⁷⁸. Certo l'autonomia kantiana viene a coincidere qui con la condizione della persona razionale e libera che – nella «posizione originaria» – si è elevata al di sopra del condizionamento costituito dalle contingenze naturali e sociali, giudica pertanto prescindendo dagli interessi connessi con la propria collocazione nella società e col corredo delle doti naturali¹⁷⁹. Come tale, però, il soggetto morale rimane orientato nel senso del *self-interest* e operante secondo una razionalità di ordine economico¹⁸⁰. In entrambi i casi la

173 G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, tr. it. cit., p. 60.

174 W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, tr. it. cit., p. 51; ma vedi anche R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, tr. it. cit., cap. 8.

175 S. Darwall, *Philosophical Ethics*, cit., p. 148.

176 R.M. Hare, *Scegliere un'etica*, tr. it. cit., p. 98.

177 Cfr. Id., *Il pensiero morale*, tr. it. cit., pp. 35, 76, 83 s. La rimozione del noumenico è alla base delle argomentazioni che Hare sviluppa in *Scegliere un'etica*, cap. 8. Come è stato notato, Hare «ignores or rejects the requirements of Kantian rational autonomy, that go beyond consistency among our individual desider-based universal prescriptions»: Th.E. Hill Jr., *Kantian Autonomy and Contemporary Ideas of Autonomy*, in O. Sensen (Ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge UP, Cambridge et al. 2013, pp. 15-31, qui p. 22.

178 Su questo, vedi anche M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge UP, Cambridge 1982; *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 24, 36, mod.

179 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. cit., pp. 249, 252 s.

180 Cfr. ivi, cap. 3, par. 40. Nella sua ripresa kantiana, «Rawls departs fundamentally from Kant by relying on a solely instrumental conception of rationality. Justice constructed on this basis must seemingly consist of principles that Kant would have rejected as heteronomous»: O. O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge-New York 1989, p. 207. Decisiva per la lettura proceduralista di Kant sarebbe la rinuncia alla «metafisica della persona»: cfr. ivi, p. 210. Sulla persona nella «posizione originaria» come «soggetto di possesso, poiché nel possesso l'io si distanzia dai suoi fini senza staccarsene del tutto», vedi M.J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. cit., p. 67.

concettualità kantiana risulterebbe «indebolita»¹⁸¹, ridotta a strategia di universalizzazione, attraverso la quale un individuo empiricamente inteso, mentre rimane portatore di propri interessi e preferenze, si eleva alla formulazione/selezione di principi imparziali: una volta che il tema del noumeno e del “dovere per il dovere” – sul quale più si concentra l’attenzione di Adorno – sia stato espunto come residuo metafisico, tanto la massimizzazione del benessere aggregato quanto l’«equità» si lascerebbero intendere come differenti formulazioni di una medesima istanza di limitazione degli interessi individuali in nome della autoconservazione del genere – rimanendo immutata la struttura del dominio, il processo capitalistico entro il quadro liberaldemocratico.

181 Di una «strategia dell’indebolimento» alla base della riformulazione dei temi kantiani che, proprio a partire dalla pubblicazione di *A Theory of Justice*, orienta il «grande revival del pensiero di Kant», si dice in S. Veca, *Kant e il paradigma della teoria della giustizia*, in *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano 2001, poi in “Bollettino telematico di filosofia politica”, testo disponibile al sito <https://bfsp.unipi.it/art/kantsv.html>, ultima consultazione 4 novembre 2023. Centrale sarebbe, in una simile operazione, la rinuncia al kantiano «isolamento della capacità dell’agente morale come capacità non empirica» (*ibid.*).

VI. L'etica della resistenza

1. «Non essere complici»

Vale la pena di tornare sulle costellazioni di senso che la nozione di «filosofia morale» assume nella riflessione adorniana. In prima istanza, essa allude al pensiero morale della modernità, meglio, ad una sua direttrice specifica, che trova il proprio snodo nell'etica kantiana ed è segnata poi dallo svolgersi e approfondirsi del problema, nei termini in cui quella l'ha impostato, secondo un tracciato che procede da una peculiare declinazione dell'etica dei principi e della norma ad un'etica dei beni e dei valori: nel suo svolgimento, il pensiero morale, mentre consuma le pretese che il soggetto puramente razionale ha avanzato nei confronti di un mondo empirico livellato a natura, tenta (invano) di intravedere entro i rapporti oggettivi dati – lo Stato, la produzione retta dal capitale, la guerra – il riferimento ad un quadro assiologico sovra-individuale vincolante. In tal senso la *Moralphilosophie* rimane racchiusa entro i confini del pensiero identico e della sua rovina: essa designa un'«etica privata» – connessa con una società, quella individualistica, che non è più – e la vicenda del suo progressivo svuotamento. D'altra parte, con l'antinomia di necessità e libertà, oggettività e soggettività, essa fissa il «punto supremo», cui la problematica «si lascia elevare»¹.

Rileva da qui la distanza tra le concezioni che rimangono in balia dell'antinomia, secondo la sua formulazione deformante e irrigidita, e un modo della riflessione che ripensa l'antinomia stessa come condizione storico-sociale: per questa via, quella transita in una ulteriore figura della teoria, in cui la «questione delle categorie morali»², riguardante dunque possibilità e modi di una vita «vera», o «retta», è discussa in relazione a esistenze strette entro rapporti di assoggettamento e reificazione. È lo specifico livello di riflessività e consapevolezza che definisce lo stato della «filosofia morale oggi», alla luce del dislocamento cui sono esposte le nozioni e la stessa dimensione del «morale», così com'era stata dischiusa e perimetrata nel pensiero moderno. Mentre quest'ultimo rimane variamente vincolato alla società individualistica – il mondo liberale del XIX secolo –, alla sua illusione e al suo decorso, quella non può eludere la questione dell'attualità del dominio.

Snodo di una simile riflessione è il ritorno sulla tesi per cui «Non si dà vita vera» – o «retta» – «in quella falsa» – o «sbagliata» –, la quale, mentre trova conferma, va incontro a una rimodulazione, per lo più volta a trarne ulteriori implicazioni. Si tratta della critica della morale: in prima istanza, la riserva adorniana investe direttamente la pretesa di normatività interna alle forme di vita e al centro della loro diffusa autocomprensione – il piano delle prevalenti «ideologie morali»³, così come viene articolandosi nel discorso pubblico e ad opera delle agenzie

1 PM, p. 261; tr. it., p. 185.

2 Ivi, p. 15; tr. it., p. 12.

3 Ivi, p. 254; tr. it., p. 181.

di socializzazione –, sia quando questa opta per la semantica della realizzazione individuale o, più di rado, collettiva, sia quando ripropone una accentuazione della morale come codice. Di contro, «la vita stessa è così distorta e sfigurata che, fondamentalmente, nessun uomo è in grado di vivere, in sé, in modo retto»⁴. Ne consegue che «nel mondo amministrato non vi è etica alcuna»: non vi è modo, né per l'individuo, né per la teoria, di impegnare un orizzonte assiologico che possa valere come non problematico, né di delineare un «canone della vita retta», che prometta la realizzazione di una determinazione propria dell'essere umano. Tanto meno si lascia ricomporre un modello di *Sittlichkeit*, secondo il quale «nelle forme nelle quali la comunità esiste, sarebbe già data e attuale la possibilità di una vita giusta»⁵: sarebbe questa una rappresentazione della «sostanzialità» dei «costumi» dati, per cui pratiche socialmente condivise incarnano, di fronte all'individuo, un modello della «vita buona», o offrono almeno le condizioni per la sua realizzazione. In tali termini l'esposizione adorniana investe il tentativo di riproposizione di una eticità borghese, o, meglio, «post-borghese», dopo la tragedia cui quella è andata incontro tra la fine del XIX secolo e la metà del XX secolo – una tragedia, i cui primi avanzamenti sono stati registrati, nel mezzo della Grande Guerra, dal giovane Lukács. Se al centro della «fisiognomica» delineata in *Minima Moralia* sono modi di esistenza non tanto codificati quanto iscritti di fatto nella soggettività, che restituiscono però la metamorfosi dell'individuo e la rovina dell'*ethos* incentrato su di esso, alcuni luoghi della lezione del '63 tornano sulla persistenza di «forme di moralità imposte dall'esterno»⁶. Si tratta pur sempre dell'ideale ascetico, in particolare nei modi che hanno accompagnato l'insediamento del mondo borghese e che si rivelano ora come un che di meramente «positivo»: già sorgente di senso e principio di assoggettamento dell'individuo, in termini differenziati dell'operaio e del padrone, alla nuova disciplina del lavoro, rispondente – comunque entro rapporti di dominio – alle esigenze dello sviluppo della produzione, la «morale repressiva» raccoglie ormai solo, in periodiche ondate di «riarmo morale»⁷, il risentimento e l'aggressività socialmente diffusi, nonché l'ambivalenza – misto di desiderio e repulsione – nei confronti del piacere e delle figure che lo evocano, sedimentati in un ideale di purezza e identità, fortemente ostile nei confronti di chi «è altro», e pronto «in ogni momento a colpire e annientare ogni deviazione dalla norma» – poco importa che al lessico del codice risulti complementare, non da ultimo anche all'interno del «blocco orientale», del «socialismo realizzato», quello delle buone «figure esemplari» (*Leitbilder*)⁸, nelle quali la prescrizione appare soddisfatta e la pretesa etica realizzata. In ogni caso, è fissata qui, per ciò che riguarda più specificamente la società occidentale, la dialettica di morale repressiva e liberalizzazione dei costumi, e sono delimitate le aree di «crisi» tra codice e condotta, che si dilatano sotto l'impatto della modernizzazione capitalistica.

D'altro canto, risulta chiaro che, a fianco a plessi di natura descrittiva, riguardanti l'articolazione dei nessi di dominio e la loro incidenza sulla soggettività, l'adorniana critica della morale fa valere a sua volta considerazioni di ordine normativo, in modo tale, però, che «presupposto

4 Ivi, p. 248; tr. it., p. 178. Per la citazione successiva, vedi *ibid.*

5 Ivi, p. 22; tr. it., mod., p. 17.

6 Ivi, p. 252; tr. it., p. 180.

7 Ivi, p. 253; tr. it., p. 180.

8 Ivi, p. 254; tr. it., p. 181. Sul ruolo dei «modelli di identificazione» e dell'«emulazione organizzata» lungo l'asse di continuità tra la tarda etica 'occidentale' e quella 'orientale', cfr. H. Marcuse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Columbia UP, New York 1958, pp. 210 ss., 238; *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, tr. it. di A. Casaccia, Guanda, Parma 1968, pp. 179 ss., 202.

dell'etica è la critica al mondo amministrato⁹: la tesi sembra quasi suggerire l'intenzione di invertire la consueta relazione di "etica" e "critica", per la quale la seconda presupporrebbe un nucleo normativo già disponibile, offerto dalla prima; si tratterebbe, all'opposto, di intendere una qualche priorità della critica sull'etica. Questa si lascia comprendere solo nel senso che tanto la qualificazione morale di atti e modi di esistere, quanto la problematizzazione e perimetrazione di una dimensione normativa hanno luogo in relazione a rapporti di dominio. Una tale dimensione si sedimenta attorno all'idea di una «resistenza contro le forme di una vita cattiva»¹⁰. Alla consapevolezza, per così dire descrittiva, delle pratiche e degli effetti dell'assoggettamento sulla vita si lega un momento fortemente valutativo: la vita lesa in quanto assoggettata è vita "cattiva", privata della sua realizzazione, o della sua "floritura", e in un certo modo sofferente. Perciò dalla consapevolezza del dominio scaturisce l'imperativo, o la «norma», del «non prendere parte al gioco» (*nicht mitspielen*)¹¹, meglio, «non collaborare» col dominio, dunque, «non essere complice» (*nicht mitmachen*)¹². La formula allude a entrambi gli elementi: si tratta di un ritrarsi da nessi di complicità, che non è in grado di prospettare alcun rovesciamento complessivo dei rapporti, eppure «attivo», che non li lascia immutati, ma mira a praticarvi una 'lacuna'. Il tema è svolto secondo un duplice movimento: per un verso, è la convinzione che «la forza della resistenza risieda nel pensiero»¹³. Nel pensiero pare ritrarsi la dimensione morale: è come se la prassi si fosse «riversata nella teoria», la quale, a sua volta, è pur sempre una «forma del «condursi» (*Verhalten*)»¹⁴. In fondo, sembra suggerire Adorno, se la misura in cui ciascuno «prende parte» al dominio fosse portata a riflessione, se ci si facesse coscienti di come la propria condotta «collabori a ciò che è cattivo», già solo per questo, quanto compiamo risulterebbe «leggermente diverso da come sarebbe altrimenti»¹⁵ – la pervasività del dominio andrebbe incontro ad una (prima) limitazione. La consapevolezza ne risulta tesa oltre se stessa.

Per un altro verso, ad una simile consapevolezza è sottratta ogni autosufficienza, così come ogni statuto di surrogato: si tratterebbe pur sempre di «affidarsi senza remore, con tutta la forza della resistenza, al pensiero e alle sue conseguenze», per «vedere cosa ne viene fuori»¹⁶. Non è solo che la teoria deve conservare una qualche relazione con una prassi possibile; è che, perché si dia propriamente «agire morale», ad essa deve «sopravvenire», «aggiungersi» altro, un momento che non si esaurisce in consapevolezza, pur implicandola e rimanendo in rapporto con questa – un che di «ateorico»¹⁷. Il dominio è però «più forte»: perciò alla resistenza che assume carattere direttamente pratico inerisce un momento di «disperazione», riguardo sia alle prospettive di riuscita, alla probabilità di conseguire un risultato apprezzabile, sia ai rischi cui una condotta "resistente" espone colui che la assume. Ne risulta, in prima istanza, una accentuazione della "convinzione": a confronto con un'etica della responsabilità che pone in primo piano l'autoconservazione, l'agire morale deve apparire "irresponsabile". Vale qui la distinzione di principio di *Selbsterhaltung* e moralità, che Adorno ha rinvenuto e accentuato in Kant – al netto delle sovrapposizioni dei due termini che egli ha colto nello svolgimento del pensiero

9 PM, p. 261; tr. it., mod., p. 186.

10 Ivi, p. 249; tr. it., mod., p. 177.

11 Ivi, p. 250; tr. it., p. 178.

12 Ivi, p. 18; tr. it., p. 14.

13 Ivi, p. 13; tr. it., mod., p. 11.

14 *Ibid.*

15 Ivi, p. 250; tr. it., mod., p. 178.

16 Ivi, p. 13; tr. it., mod., p. 11.

17 Ivi, p. 18; tr. it., mod., p. 14.

kantiano –: alla luce del dominio imperante, rispetto alla pura tutela propria, dei propri interessi, di quelli dei propri cari anche, nelle forme predisposte dall'ordine sociale, dunque quale momento della riproduzione dei rapporti dati, l'agire morale deve introdurre un momento di discontinuità. Quale illustrazione dell'inserzione «sopravveniente» dell'«ateorico», vale il richiamo a Fabian von Schlabrendorff, giurista e ufficiale dell'esercito tedesco, tra i protagonisti del fallito attentato a Hitler del 20 luglio 1944, poi arrestato, torturato e scampato fortunosamente alla morte. Ad una conversazione tenuta con questi alla fine degli anni Quaranta Adorno fa risalire la formula: «ci sono situazioni così intollerabili [*unerträglich*] che non si può esserne ancora partecipi [*mitmachen*], a prescindere da ciò che ne verrà, e anche da ciò che ci accadrà qualora tentassimo di mutarle»¹⁸. Sarebbe la consapevolezza di colui che afferma: «Così non può continuare, non posso consentirlo, qualunque cosa ne sarà di me e di altri»¹⁹. Si tratta, in effetti, di uno degli uomini della resistenza al nazismo in Germania: non solo coinvolto nell'«Operazione Valchiria» e, ancor più direttamente, nel precedente tentativo di assassinare Hitler, nel marzo 1943, ma attivo in quei circoli di estrazione conservatrice e tra gli ambienti militari che hanno prima provato a ostacolare la presa hitleriana del potere, poi condotto contro di essa una strenua opposizione cospirativa, culminata nei due attentati. Malgrado i tratti 'estremi' della situazione – il grado di violenza e potere concentrato nel nazismo e 'personificato' nella figura del *Führer*, la ferocia della guerra e della repressione, nel cui contesto deve risultare 'ovvio' il ricorso alle armi da parte degli oppositori –, contro una prima apparenza, quello che Adorno rievoca non reca i caratteri di un atto puntuale, meramente testimoniale e 'esemplare'; si tratta piuttosto di una prassi politica di ampio respiro e lungo corso – che peraltro prende forma ben prima che il nazismo abbia avuto modo di dispiegare compiutamente la propria vocazione al terrore. Qui convinzione e responsabilità si compongono in una nuova figura: la forza della prima motiva un agire non esente dalla considerazione della seconda, una condotta che mette in conto la rinuncia a privilegi e un'esistenza rischiosa, costantemente esposta al rischio di sofferenze indicibili e della perdita della vita stessa, nondimeno una condotta orientata al perseguimento di un fine determinato, ambizioso, ma niente affatto irrealistico – il tutto si colloca in ultima analisi nel quadro dell'opposizione che parte della 'vecchia' classe dirigente tedesca ha condotto contro il nazionalsocialismo. La polarizzazione weberiana appare invertita, se non posta 'fuori circuito': l'accentuazione della convinzione impegna la responsabilità, spezzandone il vincolo all'autoconservazione e dunque alla conservazione dei rapporti dati. Non è forse del tutto assente nell'esposizione di Adorno lo spirito che anima un passaggio dell'autobiografia di Schlabrendorff: «Col tempo abbiamo dovuto riconoscere che il popolo tedesco poteva essere diviso in tre gruppi: nazisti, non nazisti e antinazisti. I non nazisti erano quasi peggio dei nazisti. La loro mancanza di carattere ci ha causato più problemi dell'arbitrarietà e della brutalità dei nazisti». L'oppositore lamenta qui la condotta di quanti, pur osteggiando il nazismo, vi si sono conformati «tatticamente», come «accettando il male minore, per evitare il presunto peggio». Essi, che hanno esitato e essenzialmente per quieto vivere non si sono opposti sin

18 Ivi, p. 19; tr. it., p. 15. Il nome di von Schlabrendorff, taciuto nel 1963, è menzionato nel testo redatto per la lezione "Probleme der Moralphilosophie" del 1956-1957: cfr. PM, p. 269, n.; tr. it., p. 15. Dopo una prima ricorrenza nel saggio su Schönberg (Th.W. Adorno, *Schönberg und der Fortschritt*, in Id., *Philosophie der neuen Musik*, Mohr, Tübingen 1949, poi in AGS, Bd. 12, pp. 36-126, qui p. 112; *Schönberg e il progresso* [1940-1941], tr. it. di G. Manzoni, in Id., *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 2002, pp. 33-130, qui p. 115), poi in *Dialettica dell'illuminismo* (DA, p. 242; tr. it., pp. 232 s., "Due mondi"), la nozione del *mitmachen* viene profilandosi più nettamente in *Minima Moralia*: MM, pp. 22, 27; tr. it., pp. 12, "Per Marcel Proust", 17, "Antitesi".

19 PM, p. 20; tr. it., mod., p. 15.

dall'inizio, «così sono finiti su un pendio scivoloso», per essere «da ultimo travolti dalla valanga del nazionalsocialismo»²⁰.

D'altra parte, la «situazione di costrizione»²¹ in cui si dispiega il neocapitalismo post-bellico, e in una certa misura già quello precedente il conflitto, è definita da pratiche differenziate di assoggettamento, secondo una violenza disseminata a livello «micrologico», 'diluata' e moltiplicata nelle sue forme più o meno «astratte», all'insegna di una mobilitazione autoritaria che segue logiche neocorporative o si affida all'«industria culturale» – una violenza peraltro pronta a farsi nuovamente diretta in aree, a seconda delle circostanze, più o meno circoscritte. Tale è il grado di integrazione tra le dimensioni del dominio, il livello della sua penetrazione nei nessi di vita, che la stessa condizione di «disperazione» propria della resistenza assume una connotazione differente, diviene difficoltà, se non quasi impossibilità, di sciogliersi da nessi, nei quali si è stretti nella ambigua condizione di soggetto-oggetto di assoggettamento, cui allude la nozione dell'«irretimento» (*Verstrickung*): al tempo stesso vittima e complice, se non carnefice, senza che peraltro vi corrisponda sovente una esplicita volontà di dominio – il «contesto di colpa» rivela in tal senso tutta la sua carica mitica e al tempo stesso effettuale. L'«adattamento» si disperde allora in una pluralità di atti, come «il più innocente andare al cinema», «di dimensioni infinitesimali ma con effetto cumulativo»²², ciascuno dei quali rappresenta in tal senso un «frammento di tradimento» nei confronti della «consapevolezza di ciò che è cattivo»²³, risultando pertanto moralmente rilevante. Ognuno rappresenterebbe un cedimento nei confronti del dominio, recherebbe un momento di complicità con questo – fosse pure nella modalità tutt'altro che peregrina dell'auto-ottundimento, in cui il nesso sociale oppressivo diviene oggetto di godimento. Perciò la «partecipazione al gioco» «non può essere compiutamente evitata da nessun essere umano che voglia sopravvivere»²⁴.

Vale però anche, in una certa misura, proseguendo lungo la traccia adorniana, l'opposto: dove non si tratta dell'immediata messa a repentaglio della propria esistenza, o dell'eliminazione fisica di un leader, senza il quale il potere estremamente concentrato non potrebbe reggersi, pure la «forza della resistenza» pare diluirsi e disseminarsi in una pluralità di atti, talvolta anch'essi di portata «infinitesimale» e «cumulativa», attorno ai quali si lascerebbe sedimentare una condotta: lì dove la coscienza del dominio all'opera «fuori» e «dentro» di sé è costantemente 'sotto pressione', drammaticamente tesa a farsi pratica di lotta, esposta al confronto con situazioni nelle quali può capitare che ne vada pur sempre della rinuncia a privilegi e livelli di benessere, a prospettive di vita 'garantite', e si impongano considerazioni di efficacia, riguardanti mete raggiungibili e complessi praticabili di azioni; e dove d'altro canto persiste il «disagio» del godimento del proprio, di fronte al dominio disvelato e alla considerazione delle conseguenze cui vanno comunque incontro altri, quanti si espongono nella prassi. Sono i termini nei quali il modello della resistenza al nazismo 'impatta' sulle nuove forme della vita assoggettata, rimodulandosi. Tale emergenza di soggettività – cui propriamente si riferisce il «sopravveniente», o l'«aggiuntivo», nell'accentuazione che la nozione assume in *Dialettica Negativa*²⁵ – prende il posto della dialettica regressiva della moralità quale figura della coscienza borghese, così come

20 F. v. Schlabrendorff, *Offiziere gegen Hitler*, Siedler, Berlin 1984 (I ed. 1946), p. 24.

21 PM, p. 248; tr. it., mod., p. 177.

22 Ivi, p. 249; tr. it., mod., p. 178.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 Cfr. ND, pp. 226 ss.; tr. it., pp. 203 ss.

compare nell'hegeliano movimento di «virtù e corso del mondo»²⁶ o nel peregrinare demoniaco dell'anima lukácsiana o, ancora, nelle figure abbozzate da Brecht. Non è solo la consapevolezza della trama storico-sociale, radicalmente contingente, della realtà «falsa» a segnare la distanza da quella dialettica; è che qui non si dà «interiorità» alcuna come assicurata, da opporre al «mondo esterno». Piuttosto, la resistenza si leva da uno spessore tutto storico e pare doversi esercitare innanzitutto nei confronti di «quanto il mondo ha fatto di noi e intende ancora fare, in misura infinitamente maggiore»²⁷: si tratterebbe di esperire e mettere a nudo il nesso di assoggettamento in quanto attraversa e struttura la propria stessa soggettività, definendone tratti di carattere, modi di esistenza e condotte, al punto tale da rinvenirsi in tal senso espropriati, nel medesimo tempo sperimentando, nella chiarificazione dei processi di modellamento, possibilità e frammenti di pratiche reali di liberazione. Qui, in quanto ne va, in ultima analisi, di una riconfigurazione del mondo, a partire dal governo della produzione, la questione della vita giusta diviene «questione della politica giusta»: è la proiezione politica della moralità, nonché l'esplicitazione delle condizioni politiche della sua emergenza²⁸.

Con l'intero complesso che ruota attorno alla «resistenza» sono indicati i tratti di una condotta che, senza poter avanzare la pretesa di realizzare o esaurire in sé una «vita vera», pare però impegnata a sperimentare modi di una esistenza – come è stato opportunamente formulato – «meno falsa»²⁹, non fosse altro in quanto elevata alla consapevolezza di sé. L'emergenza dei modi di una simile soggettività appare per un verso come 'data', come l'esito imprevedibile e ogni volta singolare di un addensarsi di situazioni e esperienze, di 'incontri'; per l'altro, come la meta sempre provvisoria di un lavoro di rielaborazione cosciente condotto a partire da queste stesse occorrenze, su di sé e su altri – quest'ultimo, il testo adorniano lascia per lo più al lettore esplicitarlo, si fa lavoro collettivo. In ogni caso, decisivo è che la conoscenza dei nessi di dominio e la decifrazione dei segni che esso incide nella vita si approfondiscano in una auto-localizzazione della soggettività: nella penetrazione dei modi nei quali essa è implicata nel nesso di oppressione e ne costituisce al tempo stesso l'oggetto. Da un canto, momento costitutivo di una simile consapevolezza è una prospettiva «alla prima persona»; questa, d'altro canto, si amplia, lungo le linee del nesso mediativo sociale, così come il momento teorico le porta alla coscienza.

Quale nucleo etico della soggettività «resistente», viene a concrezione il nesso solidale (del vivente) col vivente, solo lateralmente accennato nella lezione del '63, ma al centro della linea di riflessione che, snodatasi dal *Kierkegaard* attraverso alcuni aforismi di *Dialettica dell'illuminismo*, è ripresa in *Dialettica negativa* – quale modello di tale dimensione sorgiva dell'esperienza morale vale pur sempre la lesione della filosofia identica in un modo di pensiero storico-naturale. Ne va del carattere moralmente impegnativo, appellativo della sofferenza, svolto a partire dalla formula nietzscheana «Dice il dolore: passa!»³⁰. È l'appello – «che il dolore non deve esserci,

26 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 208 ss.; tr. it. cit., vol. 1, pp. 316 ss.

27 PM, p. 249; tr. it., mod., pp. 177 s.

28 Ivi, p. 262; tr. it., p. 186.

29 G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, cit., p. 209. La variante, diversamente accentuata, proposta da Fortini, «non si dà vera vita se non nella falsa», deve essere letta sullo sfondo di una discussione su modalità e luoghi del conflitto e in particolare su modo e opportunità della «partecipazione» ai processi della ristrutturazione neocapitalistica: cfr. F. Fortini, *Non si dà vera vita se non nella falsa*, in Id., *Contro l'industria culturale. Materiali per una strategia socialista*, Guaraldi, Bologna 1971, ora in «Il lavoro culturale», testo reperibile al sito <https://www.lavoroculturale.org/non-si-vita-vera-se-non-falsa/redazione-lc/2014/>, ultima consultazione 7 luglio 2024.

30 ND, p. 203; tr. it., mod., p. 183. Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883), in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1968, Bd. 6/1; *Così parlò Zarathustra*.

che deve andare diversamente» – che il momento corporeo, inteso come lo spessore in cui ne va dell'avvertimento del dolore, imponendosi alla coscienza e revocandone ogni pretesa di autosufficienza, rivolge alla conoscenza e all'agire; in tal modo, levandosi dal singolo vivente che soffre, esso si fa imperativo per il genere: per chiunque sia esposto al sofferente e per l'insieme degli esseri umani. D'altro canto, come la caducità naturale è intessuta sin da principio in una trama storico-sociale, presa entro un nesso di dominio che infligge sofferenza, così la solidarietà col vivente deve rivelare lo spessore di una piena consapevolezza etico-politica: quale «telos» dell'articolazione del nesso sociale e della prassi volta a realizzarlo, essa stabilisce «l'eliminazione della sofferenza sino a un grado non teoreticamente anticipabile né limitabile», «anche nell'ultimo dei suoi membri e nelle sue forme interiormente riflesse»³¹. Non a caso, di lì a poco la figura del *Widerstand*, dopo il cospiratore antinazista, investe i giovani protagonisti della nuova conflittualità sociale esplosa nella seconda metà degli anni Sessanta: in tali soggettività inquiete, strette, in particolare nella Repubblica Federale, ma non solo lì, tra il benessere della Ricostruzione e i prodromi del suo esaurirsi, tra la chiusura dell'universo sociale in un assetto neocorporativo privo di reale opposizione e le tendenze ad una riforma tecnocratica della formazione universitaria, dell'intera produzione e trasmissione dei saperi, Adorno rinviene i tratti, già moralmente qualificati, di una «resistenza contro il cieco adattamento, libertà per scopi razionalmente scelti, orrore del mondo come imbroglio e rappresentazione, pensiero della possibilità di un cambiamento»³². Sono le «tracce visibili di una tendenza opposta» a quella dominante, in una situazione nella quale l'«integrazione» – la capacità del nesso sociale di assorbire e neutralizzare ogni opposizione in senso classico – «si è trasformata in disintegrazione», nella atomizzazione e nella scomposizione degli stessi nessi individuali, dagli esiti distruttivi.

2. Teoria critica e teoria morale: sul negativismo

La riflessione adorniana predilige talvolta un lessico deontologico – a partire dall'imperativo del «non prendere parte al gioco» o del fare in modo «che Auschwitz non si ripeta»³³ –, come quello che meglio consente di accentuare la distanza che sussiste tra moralità e forme di vita prevalenti, tra la condotta morale e il benessere immediato, infine, la divaricazione «disperata» tra la determinazione soggettiva all'azione e l'effetto atteso o conseguito. Al tempo stesso, ne va della rimozione della cause sociali della sofferenza e della configurazione e edificazione di nessi di vita orientati alla sua minimizzazione: la finalità perseguita – insieme col complesso delle conseguenze – rimane determinante. Anche il 'minimo' mutamento di atteggiamento, quale può darsi in una mera presa di coscienza, è concepito pur sempre come una lesione della pervasività del dominio. Varrebbero pertanto i termini nei quali è stata intesa la nozione di «etica teleologica», relativamente ai rapporti possibili del «giusto» e del «buono»: qui il «giusto» non acquista autonomia alcuna rispetto al «buono» – al perseguimento dell'eliminazione della

Un libro per tutti e per nessuno, in Id., *Opere*, tr. it. a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. 6/1, p. 393.

31 ND, p. 203; tr. it., mod., p. 183.

32 Th. W. Adorno, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, in Id. (Hrsg.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Enke, Stuttgart 1969, poi in AGS, Bd. 8, pp. 354-370, qui p. 368; *Tardo capitalismo o società industriale?*, in Id., *Scritti sociologici*, tr. it. cit., pp. 324-330, qui p. 328.

33 ND, p. 258; tr. it., p. 328.

sofferenza socialmente rilevante –, rimanendovi piuttosto subordinato, e ricevendo da questo il suo contenuto³⁴.

D'altro canto, la considerazione delle “conseguenze” rimane strettamente connessa con quella delle qualità dei soggetti impegnati nell'agire. Di più: la riflessione adorniana non si lascia intendere in termini di teoria morale se non in quanto si colloca entro un'esperienza di pensiero, a sua volta moralmente qualificata e qualificante, nella quale sin da principio ne va di come debba condursi la vita – solo così ripensata, a partire dalla proiezione morale del pensiero, vale l'«etica come filosofia prima»³⁵. Essa non propone una teoria normativa se non in quanto auto-ricostruzione di un modo di esperienza nel quale la moralità rinviene la propria dimensione sorgiva: quale risposta alla carica appellativa, moralmente vincolante, della sofferenza. Perciò la teoria morale nel senso adorniano è parte della articolazione del movimento soggettivo sul quale essa riflette: si dischiude come momento di auto-rischiamento di una soggettività che viene emergendo attorno ad un certo modo di pensiero, nel quale forme della sofferenza, decifrate e avvertite come moralmente rilevanti, sono ricondotte a cause sociali e all'opposto nesso descrittivi, relativi ai rapporti di assoggettamento e ai loro effetti sulla vita, sono investiti da una qualificazione che vi rinviene una condizione “cattiva”³⁶. Nella nozione di “sofferenza” si addensano l'uno e l'altro spessore, descrittivo e valutativo, e quanto più il suo campo di applicazione si amplia e differenzia, tanto più si dilata l'ambito del “fatto morale”³⁷, che investe azioni, atteggiamenti e modi di essere, che attengono al rapporto con altri e con se stessi. Quale grandezza morale primaria, il soffrire rileva nella relazione tra i viventi, e tra la coscienza e la vita. La sua esperienza reca meno i tratti della diagnosi di uno stato ‘patologico’ in base alla rappresentazione oggettiva della condizione ‘sana’ – cui l'odierno lessico delle «patologie sociali» non può non rimandare –, che non quelli della decifrazione di segni di malessere, eventualmente o sovente inconsapevole, secondo la menzionata metaforica della «cicatrice» e della «smorfia», sul cui sfondo sarà però da riconoscere la semantica di matrice teologica, al tempo stesso altamente secolarizzata, del «lamento», e ancor di più del «lamento muto» della natura. Perciò, alla soggettività che esita e «si arresta» di fronte alla vita, trattenendosi dall'assoggettarla al concetto, appartiene un momento di ascolto, nel quale è il vivente stesso che pare pervenire alla manifestazione del proprio dolore – semmai, in luogo dell'incidenza di principi normativi, sarà da riconoscere la capacità di affinamento che scaturisce dall'articolazione di plessi di teoria sociale³⁸. Ne va dunque di un'esperienza nella quale la sofferenza, in primo luogo quella prodotta socialmente, rileva come ciò che deve essere eliminato – come l'indice dello stato cattivo. Ora, per un verso, essa pare alludere ad una singolarità della situazione, nella quale l'individuo sofferente e quello solidale sono in relazione; per l'altro, il momento prescrittivo-normativo che in essa si dischiude deve valere per l'insieme della vita stretta entro il nesso sociale di

34 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. cit., p. 49.

35 Vedi sopra, p. 114.

36 A indicare il movimento della emergente soggettività adorniana dal «per me» al «per ciascuno», Sell ha introdotto la nozione di «soggettivismo riflessivo»: M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, cit., p. 31. Su come in tale «esperienza contemplativa», che dischiude «il criterio di valutazione della prassi sociale» e «il fondamento normativo del filosofare» adorniano, emerga un modo di «riconoscimento» dell'oggetto alternativo alla linea di revisione che da Habermas conduce a Honneth, cfr. ivi, pp. 13, 36 ss.

37 Vedi sopra, p. 50.

38 Un simile affinamento sembra non poco distante dall'opera di sensibilizzazione verso il dolore altrui che Rorty attribuisce allo scrittore liberale, sia per l'estensione alquanto limitata della nozione di “crudeltà” di cui questi fa uso, che pare non contemplare forme di dominio e violenza “indiretti”, sia per la menzionata svalutazione cui va incontro il ruolo della teoria: cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it. cit., pp. 165 ss.

assoggettamento. Come nel singolo 'incontro' essa chiama in causa un sapere messo a punto in precedenti esperienze e teoricamente spesso, così essa si tende oltre quella occorrenza particolare, generalizzandosi lungo il duplice filo conduttore, storico-sociale e storico-naturale, del dominio e della caducità.

Quale tratto costitutivo della riflessione adorniana, in particolare nella sua direttrice morale, è stato sovente indicato il «negativismo», in quanto questa muove dalla «negatività propria di ciò che non deve essere [*des Nichtseinsollenden*], di ciò che è cattivo [*des Schlechten*]³⁹, dovendo al tempo stesso rendere conto del «criterio della critica»: dallo «stato negativo del mondo esistente» essa dovrebbe «trarre un che di positivo, che si lascia afferrare in termini normativi»⁴⁰. Poiché però irretite nel mondo, o piuttosto momento della sua articolazione, sono le stesse forme della conoscenza e della razionalità, l'inclinazione negativistica della teoria si fa radicale. L'idea è suggerita già dalla obiezione habermasiana, riguardo all'«autocritica totalizzante della ragione», che non riuscirebbe a indicare le risorse normative di cui si alimenta e che rimarrebbe pertanto «impigliata in una contraddizione performativa»⁴¹. O, in altri termini, «se si lasciasse indicare un principio, in base al quale ciò che dei rapporti dati non deve essere risultasse conoscibile, dovrebbe essere possibile richiamarsi in termini positivi, il che attenuerebbe la radicalità del negare»⁴². La via di fuga da un simile negativismo radicale sarebbe di ordine estetico (Habermas) o teologico (Theunissen). Non sorprende che nella letteratura sia venuta a prevalere la chiave di un negativismo 'temperato', quale si dispiegherebbe in una «filosofia morale negativa»⁴³. È la problematica specifica di un «procedimento negativistico in etica»⁴⁴, quella che inerisce alla riflessione francofortese, nella specifica declinazione adorniana, in quanto essa è insieme critica etico-morale dell'esistente, critica della morale (corrente, data) e critica della teoria morale: sebbene le determinazioni normative e specificamente morali possano risultare tanto «false» quanto il dominio nella cui trama sono coinvolte, la critica non può esimersi dall'«impegnare un criterio morale»⁴⁵.

Va rilevato, in primo luogo, che la centralità del «negativo» definisce lo statuto eminentemente etico della riflessione adorniana: non si tratta infatti di «negare» l'esistenza di qualcosa, del mondo stesso, ma di valutarlo, qualificarlo, così come esso si dà, nella sua configurazione storico-sociale, come ciò che è «cattivo». Questo si lascia intendere anche come «falso» solo perché il concetto di «non verità» qui all'opera è sin da principio «orientato sulla cattiva realtà»⁴⁶, inclinato in senso valutativo-morale. Il secondo luogo, in quanto «nucleo della critica della società falsa», l'«etica negativa»⁴⁷ dischiude nell'ambito della Teoria critica un proprio piano di analisi, connesso evidentemente con la teoria della società che si dice falsa/cattiva, ma a questa irriducibile. Ne va dunque di un rapporto problematico di negatività e normatività, che

39 M. Theunissen, *Negativität bei Adorno*, cit., p. 42.

40 Ivi, p. 47.

41 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. cit., p. 189.

42 R. Bubner, *Adornos negative Dialektik*, in L. v. Friedeburg, J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, cit., pp. 35-41, qui p. 38.

43 Cfr. G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, cit.

44 R. Jaeggi, «Il singolo non può nulla contro questo stato di cose», tr. it. cit., p. 52.

45 G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, cit., p. 202.

46 M. Theunissen, *Negativität bei Adorno*, cit., p. 42.

47 R. Klein, *Deutschland II: Philosophische plus politische Resonanz*, in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno Handbuch*, cit., pp. 554-568, qui p. 561.

non si pacifica in una semplice inversione – secondo la quale si «concepisce ciò che dovrebbe essere a partire da ciò che non dovrebbe essere»⁴⁸ –; si tratta piuttosto di sciogliere la peculiare relazione che intercorre tra i due termini – per cui ciascuno parrebbe al tempo stesso stabilire le condizioni di svolgimento del secondo e al tempo stesso minarlo –, chiarendo, a mo' di preliminare, cosa significhi propriamente “negare”, cosa venga “negato”, quale sia la portata della “negazione” e in nome di quale criterio essa abbia luogo.

Ora, la teoria adorniana non solo considera in termini critico-negativi strutture e dinamiche della “vita”, compresi i principi che ne orientano l'articolazione e la riproduzione in quanto regole e valori socialmente condivisi; essa mette in discussione i principali modelli filosofico-morali, i termini fondamentali e le alternative teoriche dell'etica moderna – e più in generale occidentale –, da ultimo «rifiutandosi di fissare in modo affermativo un principio morale, al fine di fondare la propria critica»⁴⁹. Si sovrappongono le diverse accezioni del “negare”, che significa, una prima volta, secondo un senso valutativo, “giudicare cattivo”; una seconda volta, con riferimento alle teorizzazioni etiche, “giudicare falso” nonché “illegittimo, ingiustificato”, riguardo alle rappresentazioni del “giusto” o del “bene” che ne risultano. Infine, con un'ulteriore dilatazione dello spettro del “negativo”, la critica si estende alla pretesa fondativa *tout court*, ad ogni istanza che pretenda di «fondare» in termini «discorsivi» il normativo: la prescrizione «che Auschwitz non si ripeta», che rimane una delle formulazioni eminenti del «criterio» della Teoria critica, è – si legge in *Dialettica negativa* – «recalcitrante alla fondazione», e «trattarla discorsivamente sarebbe empio»⁵⁰. Alle teorizzazioni del discorso etico-morale la riflessione adorniana rivolge pertanto una triplice contestazione: dapprima, esse risultano tutt'altro che auto-trasparenti e coerenti, piuttosto lacunose e aporetiche; ciò in quanto – tale il secondo argomento – rimangono connotate in senso idealistico e dipendenti dalla pretesa del pensiero identico; infine, nelle stesse zone di opacità, si lasciano smascherare le tracce del vincolo al rapporto di dominio, agli interessi particolari che vi si impongono, le tracce, dunque, della complicità con lo stato cattivo – vi deve rilevare la misura in cui i rapporti di assoggettamento siano stati costitutivi di tale modo di articolazione del pensiero. La critica scorre contestualmente lungo due direttrici: il pensiero – il suo modo prevalente – è giudicato “cattivo”, in quanto compenetrato dal dominio, e “falso”, in quanto solamente finge o s'illude di offrire la verità che esso promette. Il vincolo – incontrollato e inconsapevole – al dominio rende conto tanto della sua autocomprensione fallace e delle sue false promesse, quanto del suo esito aporetico. Da un lato, le prevalenti teorizzazioni morali non soddisfano gli standard di razionalità, in termini di coerenza e autoriflessività, che pure rivendicano; dall'altro, esse rimangono orientate all'idea di metodo e verità propria di quella che Horkheimer ha denominato «teoria tradizionale» e Adorno «pensiero identico»: vigerebbe in esse, per un verso, la pretesa della prensione diretta dell'oggetto, per l'altro, il modello di una «logica discorsiva»⁵¹ cui il pensiero vorrebbe affidarsi senza residui né remore, che procede per sussunzione e identificazione, dalle proposizioni più generali secondo sequenze deduttive, dove è essenziale che tutte le parti risultino connesse «senza che sussista contraddizione alcuna»⁵². Una medesima istanza di autosufficienza del

48 U.J. Wenzel, *Negativistische Ethik?*, in M. Hattstein et al. (Hrsg.), *Erfahrungen der Negativität: Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Olms, Hildesheim 1992, pp. 355-372, qui p. 358.

49 G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, cit., p. 16.

50 ND, p. 358; tr. it., p. 328.

51 Cfr. M. Horkheimer, *Kopula und Subsumption* [1939], in HGS, Bd. 12, pp. 69-74.

52 Id., *Traditionelle und kritische Theorie*, in ZfS, 6/1937, 2, poi in HGS, Bd. 4, pp. 162-216, qui p. 164; *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*, tr. it. cit., vol. 2, pp. 135-186, qui p. 137, mod.

pensiero si presenta ora come tesi metafisica sullo spirito che sovrasta la natura, ora come l'ideale riduzione di quello – lo spirito stesso – a «sistema di segni puramente matematico»⁵³. D'altro canto, poiché alla «volontà di verità» inerisce tanto il motivo genuino di rendere conto dell'oggetto, quanto il principio della sua manipolazione, la tendenza alla formalizzazione, che vi è intrecciata sin da principio, ora è come contrastata da una tendenza «dialettica», in cui è recepita la resistenza dell'esperienza e dei contenuti, ora invece, ai livelli di superiore razionalizzazione, domina incontrastata⁵⁴ – quando ciò accade, il momento di eccedenza che Adorno pure riconosce all'astrazione filosofica, rispetto ai procedimenti astrattivi direttamente tecnico-pratici, alla «metafisica» rispetto al «positivismo», viene meno.

Su queste basi la riflessione adorniana mette in discussione il potenziale cognitivo – e normativo – delle teorie morali prevalenti, in quanto discorsi di verità che pretendono di fondare rappresentazioni moralmente vincolanti, caratterizzate da validità incondizionata. Si apre qui un piano metanormativo, sul quale sono abbozzate questioni relative non solo al contenuto di verità e alle condizioni di validità di specifici complessi di pratiche o modelli etici, ma riguardanti la possibilità della teoria morale *tout court* e lo statuto della normatività stessa, che a loro volta rimandano alla domanda – di ordine «metaetico» – sull'uso adorniano del linguaggio morale, a partire dal significato che i termini morali assumono nella Teoria critica. Per Adorno – così come per Horkheimer⁵⁵ – la tesi che la sofferenza sia «cattiva» non richiede giustificazione alcuna: all'articolazione teorica, quale consapevolezza della fragilità del vivente e della realtà dell'assoggettamento, spetterà piuttosto la messa a nudo delle sue cause sociali – di contro ad un discorso prevalente che inclina a naturalizzarle –, nonché la decifrazione degli stati di disagio e di malessere. O, ancora, la teoria non può che limitarsi, in una sorta di auto-descrizione, a delineare i contorni del modo di soggettività cui la qualità morale della sofferenza ogni volta rileva, riconoscendone al fondo la più consapevole istanza (auto)critica di una ragione che ha messo in discussione la pretesa di identità e l'assoggettamento della natura quali propri tratti costitutivi, rinunciando alle forme di universalità che ne risultano; che ha inteso il proprio tessuto vivente e storico e ripensato pertanto la propria relazione con l'affettività e l'impulso. La pretesa di «validità» di cui una simile movenza della ragione è nondimeno portatrice è innanzitutto di ordine conoscitivo: è pretesa di verità e superiore riflessività, riguardo alla comprensione del sé, del mondo, della stessa teoria, istanza metodologicamente irriducibile a quella propria del «pensiero identico» e della «teoria tradizionale», piuttosto localizzata all'interno della «vita», tale da snodarsi attraverso momenti di costruzione e di mimesi, costantemente esposta a nuova concrezione e verifica.

Una simile articolazione della dimensione teorica – con la quale viene a identificazione la «teoria critica» – può ora riconoscersi accennata o implicata in modi di soggettività, atteggiamenti, pratiche (di «resistenza») già in atto, che quella porterebbe a esplicitazione e piena articolazione; ora essa può dare conto – in termini che nel pensiero «tradizionale» si direbbero «metacritici» o «gnoseologici» – di un certo modo di esposizione e riflessione, specificamente filosofico. Non è però solo quella conoscitiva l'unica dimensione di validità che la teoria critica rivendica: essa si qualifica in senso propriamente morale, 'tingendosi' in senso emozionale – rimanendo in movimento ancora una volta, tra il «teorico» e l'«ateorico», tra il piano della prescrizione, cui

53 *Ibid.*

54 «La «dialettica materialistica», o «logica dialettica» era concepita in primo luogo come alternativa al «nominalismo positivistico»: H.-J. Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994, p. 108.

55 Vedi sopra, p. 73.

appartiene il “non deve essere così”, e quello dell'affetto e della volizione, del “non voglio che sia così”⁵⁶. Solo nel corso di tale costante riferirsi di momenti conoscitivi e momenti affettivi le emozioni acquisiscono una valenza morale, rilevando soprattutto lì dove la consapevolezza si tende in azione⁵⁷. Gli enunciati della teoria critica paiono rientrare infatti tra quelli che hanno il senso di «pretendere dagli altri un determinato comportamento (azionare obblighi), di vincolare noi stessi ad un'azione (assumere obblighi)»⁵⁸. In tal modo, è avanzata ugualmente una pretesa di validità specificamente normativa⁵⁹: è la pretesa che i giudizi in questione, sia quelli valutativi (che giudicano del carattere «cattivo» di specifici modi di essere e di relazionarsi ad altri), sia quelli «rigorosamente normativi»⁶⁰ (che fissano in qualche modo il significato di «cattivo») valgano non solo per colui che li formula, ma anche per coloro ai quali questi si rivolge e, più in generale, per quanti condividono il medesimo contesto, che è quello della vita stessa – è la vita come «contesto», *Zusammenhang*. Non ci si potrà attendere però una «dimostrazione» della qualità “cattiva” della sofferenza e delle dinamiche che la producono. L'onere del giudizio ricade piuttosto su un modo della soggettività “resistente” – di cui il “pensiero” e la “teoria” sono figura eminente –, che non può dirsi in alcun modo “riuscito”, “felice” o “buono”, tale la propria precarietà e incompiutezza e la miseria dell'insieme: difficilmente compatibili con una condizione di “fioritura” rimangono sia il disagio per le situazioni nelle quali la ‘complicità col gioco’ (del dominio) si rivela inevitabile, o rinunciarvi troppo ‘costoso’; sia le conseguenze penose che invece la rinuncia reca con sé; infine, il lutto per la sofferenza passata, irrevocabile, e per quella che, malgrado la lotta e nel corso di questa, persiste. Nondimeno, in quanto si articola attorno alla messa in discussione dei nessi di (auto)assoggettamento, tale soggettività – in primo luogo di pensiero – rivendica un momento di verità. Pur rimanendo irriducibile ad un giudizio che rappresenti uno stato di cose, e portando piuttosto ad espressione un vincolo, la qualificazione morale rivendica una validità di un ordine superiore a quello della mera contingenza e della singolarità – una validità davvero «analoga alla verità» –, in quanto si leva da una soggettività a sua volta qualificata, portatrice di una superiore (auto)riflessività nel rapporto con se stessa e col mondo. Questo stesso rapporto, da parte sua, è conoscitivo e al tempo stesso pratico e come tale segnato moralmente. Verità e normatività risultano distinte eppure strette in un rapporto di co-implicazione. Allo stesso modo, l'assoggettamento (della natura) è (anche) autoillusione. Rilevante è – vi si è fatto cenno – che una simile soggettività deve il potenziale conoscitivo e normativo alla propria appartenenza al «contesto»⁶¹ – piuttosto che a una (dubbia) capacità di sciogliersene –, laddove si intenda che il contesto in questione non è un particolare complesso di valori e forme di vita determinate, portatrici di contenuto etico, in cui dovranno riconoscersi piuttosto specifiche modalità di ‘amministrazione’ e trasfigurazione del dominio, ma la trama stessa dell'assoggettamento e della vita che ne è presa, «contesto della

56 Sulla dimensione morale dell'emozione, vedi la figura dell'«indignazione per la vita insensatamente impoverita» imposta alla maggioranza degli uomini, in M. Horkheimer, *Zu Theodor Haeckers Der Christ und die Geschichte*, in ZfS, 5/1936, 3, pp. 372-383, poi in HGS, Bd. 4, pp. 89-101, qui p. 100; *A proposito di Der Christ und die Geschichte di Theodor Haecker*, in Id., *Teoria critica*, tr. it. cit., vol. 1, pp. 352-364, qui p. 363.

57 Sulla distinzione di principio tra piano delle emozioni e piano della prescrittività, cfr. R.M. Hare, *Il pensiero morale*, tr. it. cit., cap. 4, in particolare p. 108.

58 J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, tr. it. cit., p. 15.

59 Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. cit., cap. 3; sul «problema di definire in che senso giudizi e prese di posizione morali rivendichino oggi validità», cfr. Id., *L'inclusione dell'altro*, tr. it. cit., pp. 50-53.

60 Id., *Etica del discorso*, tr. it. cit., p. 115.

61 Su come solo nel quadro di tale ‘appartenenza’ sia da intendere il momento di «distanza» che pure Adorno assume, cfr. M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, cit., p. 13.

natura» e «della costrizione». Alla capacità di riconoscersene parte, portandolo al tempo stesso a riflessione, la soggettività “resistente” deve la propria pretesa di verità e moralità.

3. Una lettura non descrittivista: prescrittività e universalità

La possibilità di isolare la dimensione morale come specifica sfera di validità, irriducibile alla verità propria di una rappresentazione del mondo, o di uno stato di cose, designa – secondo il rilievo habermasiano – uno specifico livello di disincantamento, che nei termini propri di Adorno dovrà intendersi quale «rovina» dell'idealismo e autocritica della ragione. È che, entro un orizzonte metafisico, norme e valori sono giustificati «in termini onto-teologici», come «parte di un mondo ordinato secondo ragione»⁶²: solo su queste basi il contenuto cognitivo dei giudizi morali risulta assimilabile al significato delle proposizioni descrittive. Di contro, la crisi del senso rende tale assimilazione impraticabile: divenute problematiche, le strutture profonde del reale, razionalmente intese – quali le “idee” platoniche, le “essenze” aristoteliche, la “sostanza” all'interno dei grandi edifici metafisici della prima modernità o l'“idea” hegeliana – non possono più caricarsi di valenza immediatamente normativa.

Svolgendo la traccia ulteriormente, si può ritenere che una concezione «descrittivista» del linguaggio morale⁶³ presupponga un orizzonte di senso dato, cui i termini morali possano riferirsi primieramente, si tratti delle strutture proprie di una ragione interna alla natura e regolatrice delle sue dinamiche, oppure portatrice di un ordine superiore e a quella sovraordinata; o, in alternativa, di stati di coscienza, tra i quali il piacere occuperà una posizione eminente – ogni descrizione di “stati del mondo”, siano essi di ordine naturale o storico-sociale, che pretenda di esaurire il significato delle grandezze morali, deve rimandare, da ultimo, ad una di tali possibili declinazioni, o a una loro combinazione. In alternativa, oggetto di descrizione saranno proprietà “irreali” di ordine puramente assiologico. Ora, nei confronti di tali orientamenti di pensiero vale la riserva adorniana rivolta contro l'«idealismo» e il «positivismo», così come essa mobilita la critica kantiana delle forme di eteronomia di matrice tanto metafisica quanto empirica.

La nozione, alquanto ampia, di «positivismo», messa a punto da Horkheimer e Adorno comprende una direttrice che dall'empirismo moderno si snoda sino al positivismo logico novecentesco: istanze teoriche comprese tra l'irrigidimento dei contenuti sensibili della conoscenza, connessi col suo momento ricettivo, isolati e opposti, come un che di immediato e ‘primo’, rispetto all'elaborazione del soggetto, e l'illecita estrapolazione di segmenti della procedura dell'indagine sulla natura, che invece di essere portati ad autoriflessione – sul duplice piano del riferimento di verità e della collocazione storico-sociale – risultano ipostatizzati e generalizzati all'insieme del sapere. Nel «concetto astratto del dato o del fatto», così come è proposto dal nuovo modello di empiria, si raccoglie la pretesa di una «rinuncia al soggetto»⁶⁴. Ad un simile modello, cui è ricondotto l'ideale di una scienza universale matematica, deducibile dal minor numero possibile di assiomi e orientata alla previsione degli eventi, Horkheimer contesta

62 J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, tr. it. cit., mod., p. 50. Si accoglie qui il quadro categoriale nella delineaazione che ne ha offerto da Habermas, che ha il merito di coordinare la considerazione di momenti del dibattito anglosassone con quella di tracciati di matrice continentale, contesto metaetico e concezioni normative.

63 Cfr. R.M. Hare, *Il pensiero morale*, tr. it. cit., pp. 103 ss.

64 M. Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, in *ZfS*, 6/1937, 1, poi in HGS, Bd. 4, pp. 108-161; *Il più recente attacco alla metafisica*, in Id., *Teoria critica*, tr. it. cit., vol. 2, pp. 82-134. Cfr. ivi, pp. 123-125, 131; tr. it. pp. 97-98, 104.

l'assolutizzazione dell'articolazione concettuale e del metodo propri della scienza che la società ha sviluppato, nell'ambito del modo di produzione borghese, nel confronto con la natura⁶⁵. Adorno ne trae la conseguenza che il tentativo di emancipare il procedimento scientifico dal momento soggettivo reca una matrice ugualmente idealistica⁶⁶. Per entrambi, l'idea positivista di conoscenza non è in grado di decifrare l'incidenza del dominio, la nuova «costrizione», da ultimo la stessa vita «cattiva»⁶⁷.

Rilievo peculiare assume la critica che Adorno rivolge alla pretesa fenomenologica di delineare una dimensione di «idealità» nella quale si tengano insieme concretezza del vissuto e universalità del contenuto, irriducibile da un lato a mera funzione soggettiva, dall'altro ad una oggettività dogmaticamente intesa, una dimensione che risulti pertanto nettamente distinta dall'esistenza fattuale o «naturale», ma di consistenza ben diversa da quella dalle mere astrazioni del pensiero. Ne risulterebbe – già con la messa a punto, nella quinta delle husserliane *Ricerche logiche*, della nozione di «intuizione categoriale», di contro alle grandezze della «vecchia» metafisica, così come a quelle del neokantismo, contaminate in senso psicologico-fattuale e astratte – una sorta di idealismo «purificato»: un idealismo, che tiene fermo al suo *Ur-pseudos*, all'idea di un pensiero puro, da «mettere in salvo» di contro all'eterogeneità dell'esperienza e degli antagonismi che la attraversano, e che perciò soggiace alla divaricazione tra l'evidenza del «riempimento», della cosa «in carne e ossa», e il suo «carattere razionale», volto a garantirne la verità trans-soggettiva⁶⁸ – nel riferimento a tale impossibile tentativo di evasione dall'idealismo ricorre per la prima volta, vi si è fatto cenno, l'immagine del barone di Münchhausen. È il plesso argomentativo che orienta la critica degli esiti fenomenologici più tardi – che non a caso riprende alcune annotazioni di Kracauer, nelle quali compare anche il riferimento al bizzarro barone⁶⁹. In tale dimensione di senso, già precaria, con l'intento al tempo stesso di portarla a ulteriore concrezione lungo il tracciato di una «fenomenologia materiale», Scheler disloca i valori: «sulla base di una pura visione razionale dei contenuti storici e eterni», egli prova a costruire un «cielo di idee che rechi carattere normativo, riluca al di sopra dell'empirico rimanendo a questo permeabile»⁷⁰. Per un verso, rimane il sospetto che si tratti pur sempre della «assolutizzazione arbitraria di dati di fatto infrastorici», che «a fini ideologici dovrebbero ottenere il rango di valori eterni e universalmente validi»⁷¹; per l'altro, la divaricazione si ripropone a livelli

65 Ivi, p. 109; tr. it. cit., p. 83. Quella restituita dal concetto di «esperienza» proprio del nuovo positivismo sarebbe la «parvenza dei fatti senza soggetto» nella quale rimane ingabbiata la specifica «prassi», già reificata, del lavoro scientifico specializzato, andata ora incontro ad una ulteriore ipostatizzazione: cfr. Th. W. Adorno a M. Horkheimer, 28 novembre 1936, in HGS, Bd. 15, pp. 756-758.

66 «L'intero positivismo logico è idealismo»: Th. W. Adorno a M. Horkheimer, 23 aprile 1937, in HGS, Bd. 16, p. 125. Vedi anche M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* [1939], in HGS, Bd. 12, pp. 436-492; *Discussione sulla differenza tra positivismo e dialettica*, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *I seminari della scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, tr. it. cit., pp. 80-128.

67 M. Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, cit., pp. 128, 136; tr. it. cit., pp. 101, 109.

68 Th. W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, cit., p. 55.

69 Vedi sopra, p. 53. «Un Münchhausen, che si tira fuori dall'acqua per il proprio codino»: così Kracauer intende il fallimento dell'impresa fenomenologica scheleriana, il cui esito è una costante oscillazione tra cattolicesimo e relativismo. Qui, infatti, nelle «visioni di essenza», «opinioni condizionate soggettivamente mutano sottobanco in verità oggettive, che dovrebbero fondarsi nell'essere delle datità»: S. Kracauer, *Katholizismus und Relativismus. Zu Max Schellers Werk Vom Ewigen im Menschen*, in «Frankfurter Zeitung», 860, 19 novembre 1921, poi in KGS, Bd. 5/1, pp. 123-130, qui p. 127.

70 Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 348; tr. it. cit., p. 94. Cfr. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. cit.

71 Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 349; tr. it. cit., p. 94.

di maggiore complessità teorica, finché le «immagini delle verità sovrastoriche» vanno incontro a «confusione» e «disgregazione», sono condannate all'«impotenza»⁷², mentre l'ontologia in tali termini 'revisionata' inclina – nella scheleriana «metafisica dell'impulso», ma anche nell'analitica esistenziale di Heidegger – in senso vitalistico⁷³.

Anche alla luce di tali considerazioni, le riflessioni adorniane si lascerebbero ricondurre ad una prospettiva che pone in questione e respinge tanto il «naturalismo», nell'accezione più ristretta del termine, che riferisce il significato dei termini morali alle proprietà di un oggetto esistente nel senso delle scienze empirico-naturali⁷⁴, quanto le etiche «metafisiche», che definiscono le grandezze morali in base alla verità di ciò che è dotato di una «esistenza non naturale», propria di una qualche realtà sovratemporale e «sovrasensibile»⁷⁵. Posto in questione è anche il tentativo di assicurare un quadro assiologico in una dimensione distinta dal piano dell'esistenza e della realtà: è quella cui mirano esiti rilevanti dell'impresa fenomenologica, che Adorno menziona esplicitamente, così come confluiscono, in particolare, nell'etica materiale dei valori; ma anche gli «oggetti che non esistono»⁷⁶ dell'«intuizionismo», quale contenuto delle grandezze logiche o, per l'appunto, etiche⁷⁷.

Da un canto, la messa in discussione delle strutture «naturali», o «naturalistiche», «ideali» o «irreali», intese quali vere e proprie «finzioni», cui possa ancorarsi una concezione descrittivista⁷⁸, rimane connessa con la rivendicazione di un orizzonte di verità, dunque di un contenuto cognitivo dell'etica⁷⁹. Dall'altro, lo stesso gesto critico, che nega ai complessi di pratiche storico-sociali (e alle costruzioni teoriche che vi si riferiscono) ogni portata normativa, qualificandole piuttosto in termini di disvalore e mettendo in discussione criteri e principi socialmente condivisi, deve enfatizzare all'interno della riflessione adorniana il significato prescrittivo di termini e giudizi morali⁸⁰. La difficile questione del «negativismo» si lascerebbe intendere nel senso di una inclinazione adorniana ad una semantica morale «non descrittivista», piuttosto di segno «prescrittivistica»: il significato dei termini morali non pare esaurirsi nella descrizione di proprietà date, quanto investire queste ultime di una carica ulteriore, la quale a sua volta non mira semplicemente all'espressione soggettiva di un'emozione o di un desiderio – o ad una «presa di posizione», così come potrebbe raccogliersi in una *Weltanschauung* –, ma è la formulazione di

72 Id., *Die Aktualität der Philosophie*, cit., p. 328; tr. it. cit., p. 5.

73 Sulla matrice husserliana della problematica che si ripresenta in Scheler, cfr. anche Id., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, poi in AGS, Bd. 5, p. 191; *Metacritica della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, tr. it. di A. Burger Cori, Mimesis, Milano 2004, p. 194.

74 G.E. Moore, *Principia Ethica*, tr. it. cit., p. 93.

75 Ivi, p. 191; sui limiti dell'uso della nozione di «naturalismo» in Moore, in quanto non rende conto del fatto che «l'errore sarebbe sostanzialmente lo stesso anche scegliendo caratteristiche metafisiche o soprasensibili», cfr. R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, tr. it. cit., p. 81; cfr. S. Cremaschi, *Etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2005, cap. 2; per una ridefinizione di «naturalismo», vedi R.M. Hare, *Il pensiero morale*, tr. it. cit., pp. 104 s., sull'affinità di naturalismo e etica metafisica, ivi, pp. 112 s.

76 G.E. Moore, *Principia Ethica*, tr. it. cit., p. 191.

77 Sulla prossimità dell'«intuizionismo di Moore» e dell'etica materiale dei valori di Scheler quali «varianti della filosofia dei valori», cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, tr. it. cit., p. 63 n.

78 Si lascerebbero intendere in tal senso alcuni luoghi di *Dialettica negativa* che insistono sul carattere «reificante» della «descrizione» e della riduzione della dimensione morale a quella propria di «enti»: ND, pp. 211, 293; tr. it., pp. 189, 266.

79 Va rilevato come, in tutta evidenza, la nozione adorniana di «verità», quindi il cognitivo, non sia delimitata in termini descrittivi, ma intenda tanto la dimensione in senso stretto conoscitiva, quanto quella normativa – i due ordini di validità che Habermas poi distinguerà (vedi sopra, pp. 27 s.).

80 Vedi l'indicazione di Hare in tal senso, richiamata sopra, nel cap. 4.

una prescrizione, che si intende vincolante per “tutti” – giacché, entro i rapporti dati, nessuno può dirsi estraneo al «contesto della natura», al riparo da questo. Certo in Adorno i termini morali qualificano “stati del mondo”, sostanzialmente rapporti di assoggettamento o riconciliazione; questi assumono però una valenza morale solo in quanto soggettività viventi in relazione non possono riferirsi se non investendoli in tal senso – in quanto rilevano nell’ambito di una relazione che costituisce a tutti gli effetti una dimensione morale *statu nascendi*, nella quale un vivente in qualche modo manifesta una certa condizione come condizione di sofferenza, che per l’altro – che la decifra – risulta (moralmente) vincolante. Decisivo, in tale nesso, in cui alla sofferenza del primo corrisponde la solidarietà del secondo, è non tanto il mero desiderio che quella cessi, che il sofferente prova e che l’altro fa proprio, quanto la «sopravvenienza» della qualificazione morale, per cui la sofferenza diviene “ingiusta” o “cattiva”, pertanto “deve” cessare. Determinate caratteristiche della realtà sono qualificate nel senso che “non deve essere (più) così”. L’introduzione di un linguaggio morale, vale a dire il ricorso a termini quali “cattivo” o “falso” – quest’ultimo con le precisazioni discusse in precedenza – assume il senso di una sorta di ‘traduzione’, che per un verso intende la sofferenza cristallizzata nei segni del vivente, per l’altro le attribuisce – o le riconosce – un carattere appellativo: la dimensione morale si dischiude lì dove ha luogo la traduzione dell’affetto in vincolo.

Del resto – seguendo l’indicazione adorniana – il riconoscimento della sofferenza si carica di una valenza morale, in un mondo in cui essa risulta variamente «obliata»⁸¹: lì dove essa è da un lato misconosciuta, nel senso che certi stati di malessere e pena non sono riconosciuti come tali, sia in quanto risultano oggetto di pratiche di marginalizzazione o camuffamento, tali da impedirne la manifestazione o da renderli irriconoscibili, sia in quanto in individui «irrigiditi» le capacità di ricezione e accoglienza appaiono atrofizzate; dall’altro, si tratta, per l’insieme, di impedire che l’avvertimento del suo darsi si carichi in senso morale, convertendosi in responsabilizzazione degli uomini: essa è allora variamente “naturalizzata”, ricondotta a condizioni naturali o a processi anonimi, che a quelle sono assimilati, e quindi ritenuta inevitabile; oppure ‘messa sul conto’ delle stesse vittime; sovente strategie distanzianti di “disumanizzazione”, dirette verso certe categorie di oppressi – “neri”, “ebrei”, popolazioni “non civilizzate” al di fuori dell’Occidente – devono impedire l’attivarsi del vincolo morale; da ultimo, lì dove i rapporti si acuiscono, il dominio si realizza nelle sue forme più dirette e la realtà della sofferenza risulta ineludibile, subentrano strategie di giustificazione e criminalizzazione apertamente neo-mitologiche – concezioni suprematiste, teorie della razza –, mentre quelle di matrice universalistica e liberale risultano in misura crescente piegate a contenuti mitico-positivi⁸².

Nella prospettiva adorniana, la vita è “cattiva” in quanto è affetta da una condizione diffusa di sofferenza, che si riproduce nei viventi: tali le “ragioni” e il “criterio” che, in forza del nesso di carica prescrittiva e significato descrittivo, il giudizio morale è in grado di indicare. In tal modo, esso rivendica una portata ‘universale’, che si estende tanto quanto la situazione – l’insieme dei rapporti di assoggettamento⁸³. O, come pure si può forse sostenere, nella rap-

81 Sulla reificazione in quanto oblio, cfr. DA, p. 263; tr. it., p. 248, “*Le pris du progrès*”. Sull’oblio come tema chiave in Adorno, vedi E. Ferrarese, *La Fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, Ens Éditions, Paris 2018; *La fragilità della cura degli altri. Adorno e il care*, tr. it. di G. Prada, Castelvecchi, Roma 2023, in part. cap. 2.

82 A titolo esemplificativo, in riferimento alla guerra «umanitaria» – peraltro in una costellazione alquanto differente da quella attuale –, cfr. D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000, ed. ingl. ampliata, Continuum International, London-New York 2000.

83 Sulla universalizzabilità delle prescrizioni morali, cfr. R.M. Hare, *Il linguaggio della morale*, tr. it. cit., p. 118; Id., *Pensiero morale*, tr. it. cit., pp. 52, 75. Secondo il commento di F.P. Adorno, «L’avversario del particolarismo morale non è l’universalismo, ma la generalizzazione di giudizi che impedisce di cogliere la specificità delle diverse situazioni. In

presentazione della «connessione basata sulla costrizione», la prospettiva adorniana porterebbe a indifferenza universalità e contesto, una volta che la prima abbia perso il connotato della pura razionalità e il secondo quello della situazione particolaristica – non si tratta cioè di una situazione ‘qualunque’, ma di un rapporto di dominio globale. Solo in tal senso si darebbe una stretta connessione di prescrittività e universalità. Non si tratta però, qui, di derivare dalle proprietà logiche del linguaggio morale «un determinato metodo di pensiero morale normativo e sostanziale»⁸⁴. Decisivo è che, di contro a ogni autosufficienza della logica e dunque della razionalità formale che la governa, la stessa duplice pretesa, prescrittiva e insieme universale, si leva, quale esperienza sorgiva del morale, a partire da una certa (auto)comprensione dei rapporti della “vita”, della soggettività e della stessa teoria, quale tesi di un modo di pensiero, che assume una valenza esemplare. Per un altro verso, l’articolazione di tale modo della soggettività e del pensiero deve porre la riflessione adorniana al riparo dal rischio del «decisionismo» – in forza del quale il criterio che deve valere universalmente, non suscettibile di giustificazione, sarebbe stabilito in modo più o meno arbitrario, grazie a una scelta⁸⁵.

realtà, l’universalismo non può essere evitato, poiché qualunque descrizione, morale o no, deve essere fatta utilizzando termini universali» (*Introduzione alla metaetica*, cit., p. 11).

84 R.M. Hare, *Pensiero morale*, tr. it. cit., p. 51.

85 Per la critica del decisionismo (con riferimento al primo Hare), cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, tr. it. cit., p. 18; Id., *Etica del discorso*, tr. it. cit., p. 62.

VII. «Filosofia morale oggi»: una dialettica dell'illuminismo morale

1. I limiti della norma

Il testo adorniano consente di distinguere «morale» e «etica»: già su un piano prefilosofico, mentre la prima privilegia la dimensione del codice, che per ampia parte della cultura occidentale coincide con l'«ideale ascetico» e reca con sé il riferimento ad un che di costringitivo, la seconda, identificata con l'«eticità», allude alla realizzazione del valore nei modi di vita dati – entrambe costituiscono però dimensioni compiutamente ideologiche, in quanto riflettono, modellano, legittimano e occultano gli interessi del dominio sociale. La distanza tra i significati delle due nozioni si ripropone, per così dire ‘duplicandosi’, in ambito filosofico: è che la «filosofia morale», nell'accezione più ristretta e rigorosa del termine – intesa pertanto in primo luogo secondo la direttrice deontologica kantiana – tende a isolare la carica prescrittiva del «morale», come un che di irriducibile alla realtà. Di contro, della dimensione normativa l'etica filosofica accentua piuttosto l'effettualità della pratica sociale – secondo l'idea hegeliana di *Sittlichkeit* –; nelle sue figure più tarde, vi viene al centro la «costituzione dello stesso individuo»¹, per cui l'agire morale sarebbe assicurato alla semplice adesione del singolo a se stesso, a ciò che esso ‘veramente è’, cui alluderebbero le nozioni della «personalità» e della sua «cultura», secondo una direttrice che da certi esiti del dibattito fenomenologico – in particolare della riflessione scheleriana –, Adorno vede snodarsi sin nell'area dell'esistenzialismo, nonché enfatizzarsi nelle rispettive popolarizzazioni. In ogni caso, dovunque tali costrutti prevalgano, ha luogo un «divellamento della problematica della morale all'etica»². Nel primo modello, soggetto empirico e soggetto morale si divaricano – nella polarizzazione di egoismo psicologico e universalismo morale –, nel secondo si sovrappongono, almeno parzialmente. Da un canto, ciò rende conto del fatto che, per indicare l'interrogazione sui criteri normativi, Adorno preferisca ricorrere alla nozione di *Moralphilosophie*. D'altro canto, una volta portati a disincantamento, diviene possibile ricavare da hegelismo e kantismo, rispettivamente, la tesi “etica” della dipendenza della vita singolare da quella dell'insieme e la tesi “morale” che fissa la discontinuità e irriducibilità costitutive dell'esperienza del singolo. Distinte indicazioni di metodo si lascerebbero in tal modo ricomporre: in prima istanza, la “moralità” segnalerebbe la figura specifica cui dà luogo l'“eticità” borghese, quale articolazione e polarizzazione, cui va incontro nel mondo moderno il nesso di agire individuale e medium sociale, interesse del singolo e interesse generale, normatività e contesto. Pensata al di là dei confini borghesi, essa rinvierebbe poi alla questione dell'eccedenza possibile del momento individuale, da intendersi beninteso non come attivazione di risorse di

1 PM, pp. 23, 26; tr. it., mod. pp. 17 s., 20 s.

2 Ivi, p. 23; tr. it., mod., p. 17.

ordine ontologico – secondo un tracciato che da Kant conduce attraverso Kierkegaard all'esistenzialismo –, ma come l'esito dell'addensarsi e come 'allinearsi' di un contenuto storico, dell'esperienza stessa³. Al tempo stesso, attorno alla distinzione tra «filosofia morale» e «etica» si ricordano plessi analitici che, per un verso, consentono di determinare la collocazione del pensiero morale adorniano rispetto al dibattito etico di ampia parte del Novecento, mentre offrono, per un altro verso, strumenti concettuali per una lettura di alcune di queste stesse discussioni in chiave di Teoria critica.

La polarizzazione delle questioni di «giustizia» e di «vita buona», avviata dalla pubblicazione rawlsiana del 1971 e venuta a piena articolazione con l'apparizione del testo di MacIntyre, poi sfociata, tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, nella cristallizzazione di opposte concezioni *liberal* e *communitarian*, rappresenta una fase alquanto avanzata di un corso di riflessioni attorno alla peculiarità e complessità morale della modernità, al cui centro è la distinzione tra due modi di intendere il valore morale: in termini di «giusto» o di «buono», intesi, rispettivamente come «ciò che è vincolante o obbligatorio per un agente, quali che siano le sue volizioni [*wants*] e i suoi desideri», e come «ciò che l'agente vorrebbe se fosse sufficientemente informato su ciò che desidera»⁴. In effetti, rimanendo in ambito anglosassone, ben prima che Ross distinguesse due aree della vita morale, a seconda che si prendano in considerazione l'azione in sé o i motivi che ne sono alla base⁵, Sidgwick ha fissato le due nozioni, quali definizioni alternative dell'ideale morale, di ordine «imperativo» o «attraente». Vi ha colto inoltre il fulcro di opposte concezioni morali, a seconda di quale risulti prevalente sull'altra e tale da subordinarla a sé, ricondotte a loro volta a differenti costellazioni culturali: mentre al centro dell'etica delle scuole filosofiche dell'antica Grecia sarebbe il «bene», inteso come ciò che gli uomini desiderano per se stesso, secondo la propria natura, in quanto esseri razionali, nel pensiero moderno la centralità del «giusto» conferirebbe all'ideale morale il carattere di una «prescrizione autorevole»⁶. Nel primo caso, al centro della vita morale sarebbero gli interessi o la felicità dell'uomo, e rilevarebbe la virtù quale «qualità della condotta e del carattere che gli uomini lodano e ammirano»; nel secondo, determinante sarebbe il «dovere per il dovere», dunque le «regole generali» dell'azione giusta, «considerate come assolutamente vincolanti per tutti gli esseri umani, cui obbedire senza alcun riguardo per i propri interessi personali»⁸. Lo snodo del passaggio da una concezione all'altra sarebbe costituito dalla teologia cristiana e dalla tradizione giuridica romana, sicché risulterebbe comprensibile l'affinità che il «giusto» conserva con la legge. A partire dal menzionato saggio di Anscombe, la distinzione tra l'etica aristotelica delle virtù e la «concezione legalistica dell'etica»⁹ prevalente tra i moderni diviene un asse di polarizzazione del dibattito etico del secondo Novecento, non solo in ambito anglosassone. Da un lato, dall'abbozzo di Sidgwick è ripresa e svolta sia la matrice ebraico-cristiana delle moderne nozioni «moralì», sia l'affinità che esse conservano col «verdetto assoluto», col quale «si giudica

3 Su come la libertà sia da intendere, 'con Kant e oltre Kant', nel suo duplice carattere, «intrecciata» col processo storico-sociale e «discontinua» rispetto al suo orientamento prevalente, cfr. ND, p. 218; tr. it., p. 196.

4 Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge UP, Cambridge et al. 1996, p. 20.

5 Cfr. W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, tr. it. cit.

6 H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., pp. 105 s.; tr. it. cit., pp. 141 s.

7 Ivi, p. 106; tr. it. cit. p. 142.

8 H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, Macmillan, London-New York 1906 (I ed. 1886), p. 6; *Prime linee di una storia della morale*, tr. it. di Z. Zini, Paravia, Torino 1922, pp. 18 s., mod.

9 G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, tr. it. cit., p. 52.

l'innocenza o la colpevolezza di qualcuno»¹⁰. Il concetto di «dovere», che ne rimane al centro, è tanto «sopravvivenza» di un quadro teologico venuto meno, quanto depositario di «potere ipnotico»¹¹, in forza del quale esso va incontro, da Kant all'utilitarismo – o al «conseguenzialismo» – passando per le etiche contrattualistiche, a tentativi di risemantizzazione. Dall'altro, lato, in risposta all'insoddisfazione per tali esiti, è abbozzato il programma di una riformulazione del discorso etico attorno alle virtù, in un senso prossimo alla tradizione aristotelica¹², alla cui realizzazione dovrebbe essere preliminare una (nuova) descrizione della natura umana e di come potrebbe intendersi la “fioritura” dell'uomo.

La polarizzazione tra teorie delle regole o dei principi, della ragione quale loro sorgente¹³, e le dottrine della *Sittlichkeit* costituisce uno snodo centrale del tracciato adorniano riguardo al pensiero morale moderno: le prime risultano incentrate sul giudizio razionale-formale di un individuo elevato a principio di una normatività universale; valgono per le seconde, come depositari di un contenuto normativo sostantivo, il vincolo comunitario e i complessi di pratiche e istituzioni ogni volta determinate in cui questo si sedimenta. Mentre le une accentuano la distinzione di principio dell'agire morale-razionale – o, come potrebbe anche dirsi, del “giusto” – dal complesso degli interessi individuali quotidiani, sui quali quello ritorna con forza prescrittiva o deontologica, in ogni caso restrittiva, le altre intendono la “vita buona” come sempre già (almeno parzialmente) data, realizzata. Sono intesi, con ciò, i poli tra i quali si lascia svolgere la traccia di una dialettica dell'illuminismo morale: che colga, da un versante, le aporie (di fatto e norma, natura e legge) in cui rifluisce l'universalità formale-astratta costitutiva dell'etica della norma; dall'altro, il suo rivolgimento nella cattiva concrezione propria delle etiche del bene e della comunità.

La moderna concezione della moralità è stata intesa nei termini di un «sistema di norme volte a contenere l'interesse personale, la cui osservanza collettiva è mutualmente vantaggiosa»¹⁴. Come ha chiarito a suo tempo MacIntyre¹⁵, l'idea (in primo luogo) aristotelica di autorealizzazione presuppone il darsi di un numero limitato di modelli stabili di conduzione e pieno compimento della vita, i *bioi*, veri e propri ruoli sociali, quali la difesa della patria, l'esercizio del potere, sullo sfondo di rapporti proprietari che valorizzano il ruolo della famiglia – a partire da quello del capofamiglia – e della comunità politica – essenzialmente comunità di possidenti –, nel cui quadro gli stili di vita connessi con le attività economico-mercantili, la ricerca e il godimento di ricchezze rimangono sospetti, se non segnati da disvalore. Tali i vincoli comunitari che, dagli albori della modernità, il nascente capitalismo, a carattere prima mercantile, poi industriale, sottopone a tensione, da entrambi i versanti: in forza della competizione scatenata tra i nuovi soggetti economici e in quanto individualizza, all'insegna del consumo ‘privatizza’ e moltiplica i modi del godimento, interessi e desideri. Il nuovo modo di produzione richiede un disciplinamento delle condotte di vita, secondo le differenze di classe che lo caratterizzano: si tratta, da un lato, di contenere le attività competitive e «manipolative»¹⁶, affinché non minino la conservazione dell'intero complesso sociale; dall'altro, di fissare la disposizione al lavoro

10 Ivi, p. 51.

11 Ivi, p. 54.

12 Ivi, pp. 62 ss., 66.

13 PM, p. 184; tr. it., p. 132.

14 S. Darwall, *Philosophical Ethics*, cit., p. 83.

15 A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, tr. it. cit., p. 78.

16 Ivi, p. 37.

regolare e efficiente sotto padrone; di inibire, al tempo stesso, condotte dannose o 'disfunzionali' – dal dispendio di denaro a quello del tempo, all'"ozio". Una semantica della prescrizione e considerazioni di valore emergono quale risposta al problema della giustificazione, di cui necessitano tanto le richieste sociali, quanto le condotte individuali autoaffermative, orientate al *self-interest*. Insomma, per un verso, si tratta di conferire piena sanzione morale all'interesse del singolo individuo, e più specificamente all'orientamento al guadagno proprio degli esponenti della borghesia in ascesa, incanalandolo a sua volta in forme moralmente e giuridicamente legittime; di rendere conto, per l'altro verso, della rinuncia, imposta, in termini e con impatto su condizioni e stili di vita evidentemente differenti, a borghesi e proletari – dove risulta essenziale stabilire a cosa si deve rinunciare, e perché, in nome di cosa. Tale è la costellazione sociale segnata, nella prospettiva adorniana, dall'antagonismo del particolare e dell'universale. L'etica delle legge ne costituisce il sedimento più proprio, incentrata com'è sulla composizione degli interessi dell'individuo e quelli dell'insieme: come tale la restituisce, quale sua formulazione più compiuta e radicale, il pensiero kantiano – segnandone al tempo stesso i limiti e "trascendendola".

La moralità assume il carattere della legge in quanto «norma astratta» che si impone sull'individuo «naturale» dall'esterno, recando in sé pertanto un tratto «autoritario» e «violento»¹⁷: significa che, da un lato, una volta che la competizione generale sia stata assunta come principio di articolazione del nesso sociale, una volta che, in questo quadro, il senso dell'esistenza individuale sia stato ricondotto al perseguimento del *self-interest*, non è possibile all'individuo, in prima battuta, rinvenire 'in sé' risorse normative, ragioni che legittimino, quali momenti della sua realizzazione, tanto il contenimento dell'autoaffermazione perseguita anche a discapito degli altri, quanto la partecipazione al vincolo comunitario – una lunga tradizione, che passa non da ultimo per il luogo kantiano sul «caro io»¹⁸, rivela la pervasività del nuovo egoismo psicologico. Dall'altro, la stabilità e conservazione dell'insieme, da cui la realizzazione degli interessi individuali dipende, richiede che la concorrenza sia soggetta ad elementi di regolazione 'minima': a partire dalla rilevanza del "mantenere le promesse" quale premessa antropologica e morale della stabilizzazione dell'economia del contratto. Si richiede, più avanti, che la riproduzione della "totalità" sia messa al riparo dai contraccolpi della concorrenza scatenata. Di una simile esigenza di "universalità" – una universalità, nei termini adorniani, limitata e "cattiva", in quanto ampiamente riconducibile al (nuovo) dominio –, che non costituisce il semplice riproporsi dei 'vecchi' precetti morali¹⁹ e che rimane irrisolta al livello dell'esperienza immediata del singolo, si fanno carico il potere politico e il diritto positivo, le espressioni del nascente discorso pubblico e infine l'etica filosofica: i freni necessari e le condotte richieste assumono la forma della legge, la quale reca in sé il carattere dell'«oggettivazione»²⁰ – in essa, è la stessa prassi sociale, la cooperazione estraniata, che, resa irriconoscibile, ritorna sull'individuo. Rilevano qui, a partire dalla lettura adorniana, due tratti caratteristici delle etiche moderne, strettamente relativi l'uno all'altro. In primo luogo, difficilmente il significato funzionale delle regole – per cui il loro rispetto è richiesto in nome del mutuo vantaggio – perviene a quella trasparenza con la quale esse compariranno in seguito, a titolo esemplificativo, in Rawls: al riconoscimento della dimensione "strumentale" del normativo si affianca piuttosto un elemento di trasfigurazione, per cui quelle, le regole, al tempo stesso si "autonomizzano" di fronte agli individui e alla cooperazione

17 PM, p. 35; tr. it., pp. 26 s.

18 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 407; tr. it. cit., p. 64.

19 Diversamente da quanto ritiene A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, tr. it. cit., pp. 69 ss., 79 s.

20 PM, p. 35; tr. it., mod., p. 27 (si rivede qui la traduzione italiana, al fine di accentuare il senso del *vergegenständlich*).

stessa, tanto più, in quanto lo stesso “mutuo vantaggio” deve rivelarsi ambiguamente vincolato al rapporto di dominio e in balia di questo – il problema etico rimane pur sempre la formulazione distorta di un problema sociale. In secondo luogo, alla luce del primato della norma il pensiero morale moderno reinterpreta, legittimandoli e contenendoli, contenuti edonistici e eudemonistici, cui pure concede spazio. Entrambi gli aspetti sono discussi da Adorno, nei termini del rapporto di “autoconservazione e moralità” – il testo kantiano diviene una sorta di ‘sedimento’, alle cui ‘stratificazioni’ corrispondono la precedente formulazione della problematica moderna e la rielaborazione offertane dal filosofo di Königsberg.

Nel suo significato più specifico, l’«autoconservazione» designa l’appagamento dei bisogni umani, così come si dà nella figura socialmente determinata del *self-interest*, di cui è costitutivo l’orientamento al profitto²¹. Quale suo organo, la ragione – così come la intende il pensiero moderno – si fa «strumentale» o «soggettiva». Essa conserva al centro una duplice problematica: da un canto, si tratta di prospettare la stabilizzazione del sé «identico» attraverso il dominio della «natura interna»²², sottoponendo la dispersione degli impulsi e degli stati psicologici a organizzazione, introducendo pertanto un primo principio di «rinuncia pulsionale» e elevando in tal modo l’autoconservazione stessa a condotta di vita – o, come anche potrebbe dirsi, a «piano di vita», meglio a infrastruttura comune ai diversi piani di vita²³. D’altro canto, si impone l’esigenza di raccordare la conservazione dell’individuo con quella degli altri, meglio, dell’insieme e da ultimo del “genere”: appartiene non solo alla riflessione kantiana, ma anche al pensiero moderno precedente e successivo, la consapevolezza delle «conseguenze disastrose e contraddizioni» che ineriscono al carattere particolare proprio del perseguimento esclusivo dell’autoconservazione individuale. È quanto la traccia adorniana raccoglie attorno alla distinzione e connessione di natura e norma: momenti rilevanti del pensiero morale della modernità definiscono – intrecciando costantemente intenti descrittivi e normativi – il soggetto e la sua condotta di vita secondo una duplice strategia concettuale, di naturalizzazione e moralizzazione. Ne risulta, tra l’altro, il nodo della combinazione di elementi “teleologici”, a carattere prevalentemente edonistico – desideri, fini, beni – e elementi “deontologici”, articolati secondo una semantica della legge e dei doveri.

Tali nessi si lasciano ricostruire, quale illustrazione e ‘verifica’ della chiave di lettura adorniana, sul terreno offerto dal testo di Locke. Qui «natura» vale come la dimensione in cui trovano una prima legittimazione la ricerca del piacere e la fuga dal dolore, cui si lasciano ricondurre le determinazioni empiriche di «bene» e «male», la «conservazione di se stessi» e la «continuazione della specie»²⁴, quindi l’orientamento alla felicità²⁵, nei modi molteplici nei quali ognuno ricerca la «propria felicità»²⁶. Al tempo stesso, insieme con la distinzione e divaricazione di desiderio e volontà, bene del momento e «maggior bene», quindi «felicità», insieme col loro rapporto dinamico, è posta l’esigenza della stabilizzazione di modi di vita orientati, pur nella loro diversità, all’autoconservazione, di contro al cedimento alla gratificazione immediata. Una economia dei desideri e del calcolo dei beni, in cui si raccolgono libertà e razionalità²⁷, premia il determinarsi

21 Ivi, p. 140; tr. it., pp. 97 s.

22 Ivi, pp. 140, 193 s.; tr. it., pp. 98, 139 s.

23 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. cit.

24 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon, Oxford 1976 (I ed. 1690), book II, chap. 21, par. 34; *Saggio sull'intelletto umano*, tr. it. a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, p. 299.

25 Ivi, II, 21, 36; tr. it. cit., p. 301; II, 21, 42; tr. it. cit. p. 305.

26 Ivi, II, 21, 44; tr. it. cit., pp. 306 s.

27 Cfr. PM, p. 204; tr. it., p. 146.

di ciascuno secondo il giudizio e la debita considerazione²⁸, da ultimo il «perseguimento indefesso della felicità in generale» – dove sono abbozzati anche la distinzione e il raccordo tra la struttura razionale dell'autoconservazione e le differenti finalità perseguibili. Mentre la conservazione individuale rimane, in prima istanza, nell'ambito di una normatività ancora tutta interna alla natura, premorale, il raccordo tra gli interessi dei diversi individui presuppone il dischiudersi di una seconda dimensione, del tutto originale: la moralità, o «relazione morale» in quanto «conformità o disaccordo delle azioni volontarie degli uomini con una regola cui sono riferite e mediante la quale sono giudicate»²⁹ – la cui effettività e efficacia è garantita da diversi ordini di «ricompensa» e «castigo», vale a dire, di beni e mali divenuti «moral» in quanto fonti di piacere o dolore che accompagnano «per decreto del legislatore» il rispetto o la trasgressione della norma³⁰. Ora emerge che la preservazione e il benessere di ciascun individuo si lasciano raccordare alla preservazione e al benessere degli altri solo in quanto il loro stesso statuto va incontro a un dislocamento essenziale: da modi del 'funzionamento' naturale degli esseri viventi, più o meno corrispondenti ad un uso prudenziale dell'intelletto, divengono oggetto di prescrizione e come tali sono convertiti in grandezze morali. Essi sono sanciti dalla «legge» in un senso peculiare, per cui l'autoconservazione, prima di costituire un diritto, un oggetto di «protezione», reca il carattere del dovere: il divieto di «recar danno alla vita, alla salute, alla libertà e ai possessi di un altro» riposa sull'obbligo che scaturisce dalla «legge di natura» e dalla sua matrice divina, per cui «ognuno di noi è tenuto a preservare se stesso», così come «deve preservare il resto dell'umanità», beninteso, «quando ciò non è in competizione con la propria sopravvivenza»³¹. Peraltro, in Locke tale dovere di ciascuno verso di sé e gli altri – che poi trova risonanza in Kant³² – risulta a sua volta dalla condizione nella quale «gli uomini sono proprietà di colui che li ha creati»³³: il momento mitico-teologico dato dal rapporto del creatore con le creature è 'rifiuto' nel rapporto proprietario, sul modello delle cui prerogative sono intese la potestà divina e la prescrizione che ne risulta. Prima ancora che l'individuo, è Dio stesso che si fa proprietario³⁴.

Per questa via la moderna etica della *Selbsterhaltung* si riconfigura come un'inedita etica della norma: il perseguimento ordinato del *self-interest*, insieme con la rinuncia pulsionale che reca con sé, non dà luogo a una dimensione di autorealizzazione se non in quanto è primieramente sancito come obbligatorio, e nel medium del dovere esso viene a unificazione con le ragioni e gli interessi altrui. La risposta al problema circa le ragioni in nome delle quali gli uomini possono, meglio, devono elevarsi al di sopra del proprio interesse personale, sottoponendolo a limitazione, si articola in due passaggi: in primo luogo, ciò può avvenire solo per obbedienza ad una norma che impone una simile limitazione; d'altro canto, perché una norma siffatta possa darsi e pretendere efficacia, essa deve aver già investito il perseguimento del proprio interesse,

28 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cit., II, 21, 47 ss.; tr. it. cit., pp. 309 ss.

29 Ivi, II, 28, 4; tr. it. cit., p. 412.

30 Ivi, II, 28, 5; tr. it. cit., p. 413. Sulla portata teorico-morale della nozione lockiana di «legge» in quanto «comando sanzionato», cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 2017, pp. 116 ss. Sul momento edonistico qui presente, cfr. ivi, p. 115.

31 J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge UP, Cambridge 1967 (I ed. 1689), *Second Treatise*, chap. 2, par. 6; *Due trattati sul governo*, a cura di B. Casalini, Pisa UP, Pisa 2007, p. 191.

32 PM, p. 204; tr. it., pp. 146 s. Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 397 s.; tr. it. cit., pp. 53 s.

33 J. Locke, *Two Treatises of Government*, cit., *Second Treatise*, chap. 2, par. 6; tr. it. cit., p. 191. Cfr. G. Parry, *John Locke*, Allen & Unwin, London 1978, pp. 40 s.

34 Sulla fondazione lockiana della proprietà privata, cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, tr. it. cit., pp. 229 ss.

questo stesso deve aver assunto il carattere dell'obbedienza. Significa che la realizzazione individuale rimane sotto riserva: la ricerca della felicità non è fine a se stessa, o lo diventa solo in seconda battuta, in quanto ha già ritrovato le proprie condizioni di legittimità nella conformità ad una prescrizione, la cui origine si rivela mitico-sociale, secondo una figura teorica in cui la forma della proprietà privata, prima di proiettarsi sul 'microcosmo' del rapporto di ciascuno con il proprio corpo e i propri beni, è già dilatata sulla scala 'macrocosmica' propria del diritto di Dio³⁵.

2. Il disagio dell'astrazione: giustizia e vita buona

Nel primato della norma la lettura adorniana consente di riconoscere la radicale estraneazione dell'individuo, ciò che smaschera la sovranità che l'istanza sociale – da ultimo, l'astrazione, il principio della competizione universale – esercita sulle esistenze singolari. Risulta da qui la determinazione di valore dell'individuo in Locke, che è quello di una proprietà, meglio, il suo duplice statuto, quale proprietà-proprietario: prima proprietà di Dio, poi proprietario – quindi anche proprietà – di se stesso. Tale è il fondo mitico del giusnaturalismo, rispetto al quale il tratto della revisione kantiana è quello del disincantamento che scioglie la norma dall'origine divina così come dal contenuto dell'autoconservazione, per ipostatizzarla nella sua assenza di origine e contenuto: esso riduce il fondo mitico-teologico solo per convertire la norma stessa in grandezza mitica 'autosufficiente'. Qui – tra Locke e Kant – rileva anche l'ambiguità che caratterizza lo statuto della «legge» in quanto «legge dell'autoconservazione»³⁶, per cui fatto e norma si rovesciano continuamente l'uno nell'altra, finché rileva che, malgrado ogni pretesa distinzione di piani, «l'ideale di legge della natura è anche il modello dell'etica»³⁷: la molteplicità delle tendenze e inclinazioni naturali è presa in carico dalla ragione che, mentre si fissa in principio di rinuncia e repressione degli impulsi – in assoggettamento della natura, appunto –, riproduce, col «momento ciecamente coattivo della legge», la «coazione naturale» di cui vive il nesso sociale.

Attorno al tema della *Naturbeherrschung* la dialettica adorniana della norma radicalizza una linea di riflessione sull'«universalità astratta» che muove da Hegel ed è ulteriormente svolta in Marx. Quale punto di partenza vale la riserva hegeliana, che ricorre nelle trattazioni dedicate al «diritto astratto» e alla «società civile», riguardo all'«uguaglianza» quale «astratta identità dell'intelletto»: uguaglianza, che lascia fuori di sé il terreno della disuguaglianza effettiva³⁸ e di cui è costitutivo – secondo il commento di Marcuse – il disinteresse per le differenze tra gli individui³⁹. La ragione vi è all'opera nel suo uso ristretto, quale facoltà dell'«universalità formale», che «calcola», «compara», rapporta «mezzi» e «conseguenze»⁴⁰. Rimane esterna al contenuto, a sua volta abbandonato all'accidentalità – al gioco anonimo delle forze. In Marx, la critica dell'universalità astratta – del giuridico quale modello dell'etica della norma – perviene

35 Implicazioni e nodi connessi con lo statuto dell'essere umano in quanto «proprietà di Dio» e ugualmente di se stesso sono discussi, nel quadro di un resoconto della letteratura, in L. Sabbadini, *Property, Liberty, and Self-Ownership in Seventeenth-Century England*, McGill-Queen's UP, Montreal et al. 2020, pp. 197 ss.

36 PM, p. 204; tr. it., p. 146.

37 Ivi, p. 200; tr. it., p. 143.

38 Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., par. 49; tr. it. cit., p. 56.

39 H. Marcuse, *Reason and Revolution*, cit., p. 194; tr. it. cit., p. 225.

40 Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., par. 20; tr. it. cit., p. 37.

ad un ulteriore livello di articolazione: nel plesso concettuale che si snoda attorno alla separazione tra società civile e Stato, tra l'*homme*, meglio, il *bourgeois*, e il *citoyen*, caratteristica della società borghese. Al suo fondo è – la traccia è risultata preziosa per Adorno – il «conflitto tra l'interesse universale e l'interesse privato»⁴¹. Da un lato, l'uomo in quanto membro della società *civile* è «l'uomo egoista [...] l'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato, sul suo arbitrio privato e isolato dalla comunità»: «l'uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee»⁴². Tale – inteso nei termini di un egoismo descrittivo, psicologico-sociale, antropologico nel senso della horkheimeriana «antropologia dell' epoca borghese» –, è l'individuo «nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale»⁴³. Dall'altro lato, può riferirsi al soggetto morale quanto si sostiene per l'«uomo politico», solo, elevato ad un ulteriore livello di 'derealizzazione': è l'uomo «spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreale», «soltanto l'uomo astratto e artificiale» e «come persona *allegorica, morale*»⁴⁴ – qui lo stesso Marx pare suggerire l'affinità tra la figura morale e quella politica nel segno della ineffettualità e dell'impotenza. Esso vale, entro tali limiti di irrealtà – è l'obiezione marxiana ai diritti dell'uomo –, come «ente generico», si pone cioè al di là degli egoismi, e conduce una fantastica «vita di genere»⁴⁵, la quale non può che sottoporre a limitazione l'indipendenza che ognuno oppone all'altro, mentre ciò che li tiene insieme – al tempo stesso opponendoli – è solo il bisogno e l'interesse privato. Allo stesso modo della politica e già della religione, la moralità sovrasta la realtà degli interessi contrapposti «dovendo insieme riconoscerla, restaurarla e lasciarsi dominare da essa»⁴⁶, costretta com'è entro la contrapposizione tra l'«uomo reale» e l'«uomo vero»⁴⁷ – salvo che in luogo dello Stato si dà l'ideale morale, sicché «riconoscimento» e «restaurazione» conservano sullo sfondo una certa pressione sociale ma non la minaccia dell'uso della forza immediata. Quale esperienza prototipica, vale il nesso genealogico tra accumulazione originaria e diritto borghese: l'insediamento, in forza dell'appropriazione (e espropriazione) diretta, segnata dalla «violenza extraeconomica»⁴⁸, del mondo della differenza proprietaria come disuguaglianza originaria e rapporto di dominio, che l'uguaglianza formale deve sancire, 'eternare' e 'amministrare' – è il tema che torna poi nell'idea benjaminiana della divaricazione di giustizia e diritto, quest'ultimo inteso come esito, cristallizzazione e 'sublimazione' della violenza degli uomini, in fin dei conti riproduzione di quest'ultima.

Comuni alle etiche della legge, o, come anche possono intendersi, alla «morale della ragione» – nelle figure in cui questa si dà da Locke alle etiche liberali e utilitaristiche del secondo Novecento – sono due componenti. In primo luogo, legge è la forma che assumono le ragioni della preservazione dell'insieme in quanto impongono, dall'esterno, la limitazione del *self-interest*.

41 K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, cit., Bd. 1, pp. 347-377, qui p. 356; *Sulla questione ebraica*, in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, tr. it. a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma 2004, pp. 173-199, qui p. 184.

42 Ivi, pp. 355, 366; tr. it. cit., pp. 183 s., 195.

43 Ivi, p. 369; tr. it. cit., p. 199.

44 Ivi, pp. 355, 370; tr. it. cit., pp. 184, 199.

45 Ivi, p. 366; tr. it. cit., p. 195.

46 Ivi, p. 355; tr. it. cit., p. 184;

47 Ivi, p. 370; tr. it. cit., p. 199.

48 Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, cit., Bd. 23, pp. 741 ss.; *Il capitale. Libro primo*, tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1968, cap. 24, «La cosiddetta accumulazione originaria», pp. 777 ss.

Ora, poiché, proprio in forza di tale 'esteriorità', la giustificazione della norma, poi anche la motivazione dei soggetti a conformarvisi, rimangono precarie, quella tende a autonomizzarsi di fronte agli individui: assume un tratto «positivo», eventualmente rivestito di un involucro «mistico» (Marx), «mitico» (Benjamin, Adorno). In altri termini, tale è la distanza tra soggetto empirico e moralità, tra rapporto sociale e rapporto morale, che le etiche della norma non riescono davvero a rendere conto né delle ragioni per cui gli individui dovrebbero prestarvi obbedienza, né delle forze che li spingerebbero a farlo. In secondo luogo, in tanto la norma può rivendicare validità universale, può pretendere di valere per tutti, in quanto si presenta – trattandosi comunque di una condizione necessaria ma non sufficiente – come imparziale, basata cioè sull'assunzione di una "prospettiva generale", non vincolata agli interessi del singolo individuo, e tale piuttosto da trattare alla stessa maniera gli interessi di ciascuno⁴⁹. Una simile parità tra gli individui, però, pretendendo di prescindere dalle differenze, che sono state già instaurate prima che essa venga chiamata in causa, 'mette tra parentesi' anche i rapporti reali di forza e dominio, lasciandoli intatti e invero sancendoli. Di più: modellata com'è sul diritto di proprietà privata, per questa via sulla stessa *Realabstraktion*, la "forma" incorpora la differenza tra proprietari e non proprietari – quale disuguaglianza originaria al fondo del mondo borghese e del suo funzionamento –, rendendola, da questo momento in poi, in un certo modo, 'invisibile', tale che non possa più essere interrogata o discussa. Perciò essa può garantire l'autoconservazione dell'intero quale – sempre precaria – composizione degli interessi individuali nell'interesse del dominio.

Opererebbe al fondo delle etiche della norma – in particolare delle teorie liberali, che la lettura francofortese sembra conservare come referencia eminente – una precisa strategia di neutralizzazione: il rapporto proprietario, inteso – così come si configura nel mondo borghese, ma considerato insieme con la sua lunga 'preistoria' – quale radice e prototipo del dominio, è assegnato all'ambito dei mezzi, comuni e al tempo stesso indispensabili alla realizzazione della diversità delle concezioni del bene e dei «piani di vita» – l'ambito dei fini. Quelli, i mezzi, si presentano in tal modo come eticamente "neutri" – indipendenti da una specifica concezione del bene o della vita e tali da poter recare beneficio a tutti –, e massimamente funzionali – in grado cioè di garantire all'insieme sociale e a ciascuna delle posizioni al suo interno i livelli più elevati di autoconservazione. Cosa esprime la nozione di *Selbsterhaltung*, se non il preteso raccordo tra il complesso di attività economico-mercantili, compresi i meccanismi che le governano – il «sistema dei bisogni», il terreno originario dell'astrazione –, e i molteplici modi di realizzazione dell'individuo, e d'altro canto – secondo il contenuto critico insito nella nozione – la sistematica subordinazione, meglio, il livellamento dei secondi alle prime, dei fini ai mezzi? Qui la riserva francofortese investe la separazione tra questioni di "vita buona" e questioni di "giustizia", così come si è imposta nel dibattito etico del secondo Novecento: nell'assegnazione delle strutture economiche e dell'architettura politico-istituzionale corrispondente all'ambito della giustizia dovrà riconoscersi il tentativo di mettere al riparo l'infrastruttura delle moderne società liberaldemocratiche – i rapporti capitalistico-mercantili e lo Stato di diritto – da considerazioni di ordine sostantivo, per 'fonderle' sui principi di una «scelta razionale», tale nel senso di una razionalità formale ricavata dagli sviluppi dell'economia neoclassica (Rawls) – nella variante proposta da Habermas, è la codificazione del rapporto sociale in termini di «sistema» che lo neutralizza, lasciando che solo i suoi effetti di «colonizzazione» cadano nell'ambito di

49 Cfr. la comprensione della «imparzialità» offerta in J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. cit., p. 188; sull'universalità formale, ivi, p. 138.

riflessione di una razionalità argomentativa portatrice di implicazioni valoriali⁵⁰. Di contro, se considerazioni di giustizia e considerazioni di vita buona non si lasciano sciogliere le une dalle altre, ciò dipende dalla priorità storica e logica del rapporto capitalistico, che, in quanto rapporto di dominio tutt'altro che neutro, sottopone i piani di vita ad una pressione selettiva, escludendo quelli non compatibili con la sua riproduzione e 'penalizzando' quelli non pienamente funzionali a questa; modella in tal modo 'propri' modi di vita – varianti della *Lebensform* borghese, poi post-borghese –, dai quali i singoli «piani» non possono prescindere. Peraltro, nella teoria della giustizia, proprietà privata e mercato sono «dati per acquisiti»: risultano prima sedimentati nel livello «intuitivo», proprio dell'autocomprensione (prevalente) delle società liberaldemocratiche, dal quale Rawls prende le mosse, poi incorporati nella definizione delle «persone» chiamate a deliberare sui criteri di giustizia, la cui «razionalità» e il cui «*self-interest*» sarebbero pre-compresi, in termini adorniani, secondo la figura borghese dell'autoconservazione. In entrambi i casi, essi sono sottratti alla considerazione morale. Poi, lì dove sembrerebbero divenire oggetto di discussione, in quanto parte rilevante delle «istituzioni di base», appaiono «razionali» in quanto garanti di quell'«incentivo» che risulterebbe foriero di un benessere cui, alla luce del secondo principio di giustizia, dovrebbero partecipare tutte le parti, a partire da quanti occupano le posizioni sociali maggiormente «svantaggiate»⁵¹.

Nel libro del 1944-47 si rappresenta la liquidazione della moralità ad opera di una autoconservazione svelata nei suoi tratti irrazionali e nel suo fondo d'angoscia, rivelatasi impulso dunque, che gode della riduzione dell'umano a oggetto di organizzazione. Su questo sfondo prende forma la dialettica dell'illuminismo morale⁵², che definisce, in primo luogo, l'aporia dell'universalità astratta – la divaricazione e silente sovrapposizione di un contenuto che sovente assume veste «mitologica» e determinazioni formali – cui soggiace l'etica della norma, quindi l'intrico di mito e ragione rinvenuto al fondo delle concezioni di Locke e Kant. Si tratta, poi, delle vicende cui le nozioni morali sono esposte dall'instabilità del contenuto mitico, dall'ambiguo sovrapporsi di motivi di disincantamento e altri di reincantamento, quindi dalla dinamica di autoconservazione (individuale) e moralità (universale). La traccia di lettura che ne risulta consentirebbe di isolare tanto i percorsi della formalizzazione, alla luce dei quali si può intendere lo svolgimento, tutto interno al contrattualismo, da Locke a Rawls, quanto, al fondo della concezione utilitaristica, una ipostatizzazione dell'utilità che, autonomizzatasi rispetto agli interessi del singolo in nome della propria massimizzazione, si impone quale superiore istanza dell'autoconservazione dell'insieme.

Sull'altro versante, la dialettica dell'illuminismo nel pensiero morale apre all'evocazione di una moralità «concreta», all'opera nella vita «così com'è», incarnata nelle pratiche sociali e nei rapporti interpersonali, nonché nella costruzione dell'identità della persona, nella quale pratiche e rapporti si sedimentano. Sulla figura messa a punto da Adorno paiono potersi misurare quei complessi teorici che respingono la delimitazione del pensiero morale a considerazioni di

50 Sulla «neutralizzazione» cui va incontro in Habermas il lavoro – e lo stesso rapporto sociale che lo governa – vedi A. Honneth, *Critica del potere*, tr. it. cit., pp. 279-282. Vedi anche Id., *Das Andere der Gerechtigkeit*, cit., p. 105.

51 In breve, «Rawls thinks that capital can be rendered neutral as a lever of development»: J.P. Holt, *The Limits of the Egalitarian Ethos: G.A. Cohen's Critique of Rawlsian Liberalism*, in «Science & Society», 75/2011, 2, pp. 236-261, qui p. 253. Sull'incentivo e il *self-interest* come «criteri non morali», tali da rendere problematico lo statuto del principio rawlsiano di differenza, cfr. M. Ramsay, *What's Wrong With Liberalism?: A Radical Critique of Liberal Philosophy*, continuum, London-New York 1997, pp. 120 s.; per un resoconto della letteratura che coglie nel riferimento all'uomo moderno, occidentale, liberale e individualistico un «*bias* nella posizione originale», cfr. ivi, p. 114.

52 I cui termini in questa sede possono essere appena abbozzati, a mo' di ipotesi di lavoro.

giustizia, in nome di una “vita buona”, nella quale il valore acquista la determinatezza propria di elementi sostantivi: questa, data l'impossibilità di riproporre un universalismo pieno, ‘organico’ sul modello di quello hegeliano, riposa su ambiti più o meno circoscritti di pratiche di condivisione comunitaria, eventualmente inquadrati entro una cornice antropologica. Di fronte agli effetti reali di spersonalizzazione connessi con i processi di modernizzazione, così come di fronte alla autocomprensione liberale dello stesso mondo moderno, si tratterebbe, nelle etiche della comunità e della vita buona, di far valere un'eccedenza di risorse morali, rinvenute in rapporti tra gli uomini articolantisi attorno ad un bene condiviso e nei suoi membri, nella persona in quanto «carattere». È il valore che risiede in «dealtà e convinzioni» che in tanto risultano caricate di «forza morale», in quanto appaiono in grado di orientare la vita di «quelle particolari persone che siamo», «come membri di questa famiglia o comunità o nazione o popolo, come figli e figlie di quella rivoluzione, come cittadini di questa repubblica»⁵³. Sarebbe colmata la distanza che separa, nelle etiche delle regole, individuo reale e individuo morale, e, più radicalmente, fatto e norma⁵⁴.

In simili plessi teorici si lascerebbe riconoscere, nella chiave di lettura che può ricavarsi dalla traccia adorniana, una figura del ‘disagio dell'astrazione’: da un canto, essi registrano il moderno ‘sganciamento’ avvenuto tra relazioni sociali e esistenza singolare, l'autonomizzarsi e dilatarsi di un complesso di agire manipolativo-strumentale e un complementare svuotamento e dispersione del soggetto, ridotto a composizione instabile di affetti e preferenze⁵⁵; dall'altro, l'etica della modernità vi è rappresentata come consumata nella divaricazione e sovrapposizione di moralità impersonale – dei «diritti naturali» o dell'«utilità» – e arbitrio soggettivo⁵⁶. La riserva si svolge lungo una duplice direttrice: investe certi effetti del processo di modernizzazione e al tempo stesso segnala l'incapacità della moderna riflessione morale di rendere conto della moralità in atto. Costitutivo di tali teorie pare essere perciò un intreccio di momenti descrittivi e momenti normativi: se per un verso sono accentuati, di contro a nessi sociali spersonalizzanti e vuoti⁵⁷, i tratti propri di una comunità ‘ideale’, alternativa e ‘resistente’ rispetto ai principi di articolazione dell'agire prevalenti entro la società data – la condivisione del governo del bene comune, il vincolo solidale –, o comunque da edificare, per l'altro tali etiche sovente fanno appello a modi e relazioni «appropriati» che «esistono di già»⁵⁸ nelle comunità date: anche quando rivendica un contenuto «utopico», la comunità deve essere, in una certa misura, già data, se non vuole riprodurre il carattere “astratto” delle etiche della norma. Si avanza dunque un'esigenza di senso: si tratta di recuperare, di contro agli effetti di reificazione, da un canto una compiutezza di valore condiviso, dall'altro relazioni tra gli uomini fini e se stesse, non meramente strumentali rispetto al perseguimento dell'interesse del singolo, e propriamente interpersonali, relazioni dirette, non mediate dall'astrazione.

53 M.J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. cit., mod., p. 195 (si noti che la traduzione italiana omette il riferimento alla Rivoluzione americana, nella formula «sons and daughter of that revolution»: ed. orig., p. 179).

54 Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, tr. it. cit., p. 100.

55 Cfr. ivi, pp. 38 ss., 46 s.; M.J. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in “Political Theory”, 12/1984, 1, pp. 81-96, qui pp. 91, 94.

56 A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, tr. it. cit., pp. 52 ss., 308; M.J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. cit., pp. 194, 196.

57 Cfr. M.J. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, cit., p. 92.

58 Cfr. rispettivamente, A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, tr. it. cit., p. 313, e Id., *Animali razionali dipendenti*, tr. it. cit., pp. 141 s.

A confronto con la traccia adorniana, deve rilevare come la questione del dominio rimanga però inevasa. In quanto la comunità contesta il primato degli imperativi economico-mercantili e tecnico-strumentali, senza individuarne però la matrice nel moderno rapporto di classe, di cui l'astrazione è medium, in quanto non pone a tema il dominio come tale, né la sua capacità di mediare il nesso sociale, i valori cui essa fa appello finiscono sovente col 'rivestire' gerarchie di potere e rapporti di dipendenza, occultandoli o naturalizzandoli: che si rifaccia a aree della socializzazione circoscritte, relativamente 'protette' – quali la famiglia – o evochi più ampie identità locali o nazionali, la comunità stessa deve rivelarsi, alla luce dell'antagonismo che attraversa le une e le altre, in un certo modo, se misurata sulle sue pretese normative, fittizia, 'finta'⁵⁹. Ugualmente, la persona in quanto «carattere», con la sua storia già sempre in corso «che non evoco né controllo» e con i suoi «affetti costitutivi», «la persona che sono (già)»⁶⁰, si rivela figura dell'«essere così» che nondimeno rivendica sostanzialità etica. Altro è il tentativo di sottrarsi all'incidenza dei processi anonimi attraverso la sperimentazione di vincoli comunitari inediti, sul modello di quei cristiani che «si distolsero dal compito di puntellare l'imperium romano», al tempo del suo declino, per rivolgersi alla «costruzione di nuove forme di comunità entro cui la vita morale potesse essere sostenuta»⁶¹. Si prospetta qui «una qualche forma di comunità locale»⁶², tenuta insieme dalla pratica virtuosa della «giusta generosità» e della «deliberazione condivisa», entro la quale l'identificazione dei beni individuali abbia luogo sullo sfondo della definizione del bene comune, orientata, da ultimo, secondo «criteri utopici», al «rifiuto dei beni economici del capitalismo avanzato» e «nemica e in conflitto con la società dei consumi». Si tratterebbe di praticare un'inversione del rapporto di subordinazione di mezzi e fini, delle «valutazioni di carattere economico» e delle «considerazioni di carattere morale e sociale», la quale deve investire tanto l'esistenza individuale quanto quella della comunità: in tal modo, la prima risulta 'spezzata' tra assolvimento della funzione economica e partecipazione alla vita comunitaria; la seconda proiettata in una relazione antagonistica con i «mercati esterni», nei confronti delle cui pressioni essa deve esercitare un'opera di «protezione», e con lo Stato, dalle cui risorse essa nondimeno dipende⁶³.

Ora, è da chiedersi se un simile disegno non debba ricadere nella pretesa di condurre «una vita buona in quella cattiva»: se il progetto di delimitare lo spazio comunitario, retto da relazioni solidali, quale dimensione di realizzazione individuale e collettiva, all'interno del più ampio nesso sociale degli interessi in conflitto, si ponga all'altezza del rapporto di dominio, dell'astrazione e dei suoi «effetti di universalizzazione» – quelli, a titolo esemplificativo, che ricacciano la comunità nella competizione (eventualmente contro altre comunità) per le risorse statali. È che, nella prospettiva adorniana e più ampiamente francofortese, «pratiche», «tradizioni», «vincoli», tratti del «carattere» risultano moralmente rilevanti a patto che vengano articolandosi – in termini più o meno tematici – attorno alla decifrazione e messa in discussione di rapporti di dominio, quali pratiche e tradizioni degli oppressi, in una condizione nella quale ogni accenno

59 Per una demitologizzazione delle comunità 'realmente esistite' quale referenza ideale delle teorie comunitariste, svolta in chiave liberalista, vedi D.L. Phillips, *Looking Backwards. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton UP, Princeton 1993. Se ne considerino, esemplarmente, i seguenti passaggi: «Communitarian thinkers use the historical thesis that community was sustained in earlier historical periods to support their moral and political theories [...] It is, in fact, a crucial weakness of the communitarians' celebration of the past that they almost totally ignore the extent to which the rhetoric of the common good has tended to benefit those with wealth, power and privilege» (ivi, pp. 168-175).

60 M.J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. cit., p. 196.

61 A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, tr. it. cit., p. 313.

62 Id., *Animali razionali dipendenti*, tr. it. cit., p. 133.

63 Ivi, pp. 140-143.

di «fioritura» è arrestato dal senso di miseria universale e lutto. Il pensiero della comunità risulterebbe problematico sia nelle declinazioni che, alla maniera del secondo MacIntyre, riattivano una cornice antropologica di matrice aristotelico-tomistica, quale fondamento oggettivo di una dottrina delle virtù, sia in quelle di segno apertamente costruttivistico, che riconducono la realtà dei valori a quella delle pratiche da cui risultano. Prende forma, in quest'ultimo caso, un particolarismo che è tale solo in quanto ignora il nesso di dominio – mentre la proiezione 'universale' di quest'ultimo deve ripercuotersi sulla stessa risposta morale, ampliandone il contesto. Su un simile sfondo, rileva la peculiarità della prospettiva francofortese: una ontologia morale ai limiti del soggettivismo, attraversata da una forte tensione universalistica – nel senso appena inteso – e che confida non tanto nella razionalità di un procedimento più o meno formalizzato, ma – lo si è discusso – nella composizione di momenti affettivi e momenti cognitivi in un peculiare modo di esperienza.

3. Resistenza e cura

Di recente, una pluralità di riflessioni incentrate sulla nozione di *care* ha elevato la moralità femminile a principio di una critica intransigente del moderno individualismo liberale, dello smascheramento dei rapporti di dominio e della spersonalizzazione da questo sottesi, pervenendo alla formulazione di una prospettiva etico-politica volta a far valere nessi solidali tra gli esseri umani. Si tratta di un complesso almeno in parte – ma non compiutamente – riconducibile a sviluppi interni al pensiero femminista, rispetto al quale esso si è portato sul piano specifico della riflessione morale, proponendosi poi quale approfondimento e avanzamento di un dibattito teso tra il primato della «differenza» (femminile) o della «diversità» (tra donne)⁶⁴. Le aree di 'sovrapposizione', o di «confluenze»⁶⁵, con la Teoria critica non sono, in prima istanza, marginali. Quale principale termine polemico, l'«individualismo liberale» designa la concezione elaborata in primo luogo nell'ambito della teoria economica e politica del liberalismo, poi «importata nella teoria morale»⁶⁶, che intende la persona nei termini di un agente autonomo, razionale nel senso della massimizzazione del risultato, orientato al perseguimento del proprio interesse. Sarebbe, questa, una rappresentazione falsa della persona e della società – pretesa descrizione di uno stato di fatto e insieme proposta di un modello normativo –, secondo la quale individui originariamente separati gli uni dagli altri entrano in una relazione volontaria, finalizzata a incrementare i vantaggi di ciascuno. Una simile «finzione», mentre si impone nelle teorie morali dominanti – dal contrattualismo all'etica kantiana e all'utilitarismo –, presuppone e contribuisce a riprodurre una specifica struttura di potere e di disuguaglianza: quella che opera la marginalizzazione simbolica della dipendenza e del *care*, riversa il lavoro di cura su gruppi sociali discriminati e svantaggiati – in primo luogo le donne, poi le minoranze –, oscura quindi la portata dei bisogni di cura e mantiene coloro che la prestano in una condizione di esclusione⁶⁷.

64 Cfr. E.F. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1999; *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, tr. it. di S. Belluzzi, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 3 ss.; J.C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London 1993; *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, tr. it. a cura di A. Facchi, Diabasis, Parma 2013, pp. 16 ss., in part. p. 22.

65 Cfr. E. Ferrarese, *La fragilità della cura degli altri*, tr. it. cit., pp. 13 ss.

66 V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford UP, Oxford-New York 2006, p. 13.

67 J.C. Tronto, *Confini morali*, tr. it. cit., pp. 126-128; E.F. Kittay, *La cura dell'amore*, tr. it. cit., p. 50.

Sono colti in tal modo alcuni tratti dell'individuo in quanto «monade», in parte figura teorica, in parte forma della vita, le cui vicissitudini sono al centro delle ampie analisi francofortesi. È che – richiamandone le linee principali – il rapporto proprietario stabilisce l'individualizzazione come «indurimento» e fissa quale *Urgeschichte* del soggetto un complesso di pratiche di «immunizzazione»: esposto com'è all'angoscia di impotenza e annientamento, quindi all'autoconservazione come coazione, l'individuo nascente irrigidisce tanto di fronte al mondo che lo circonda, al quale aderisce come ad un ordine di lotta e sopraffazione, più o meno diretta o 'sublimata', quanto di fronte all'organico, in una partizione che è delimitazione del soggetto rispetto al vivente, sul quale quello ritorna come funzione di organizzazione. Tale è la «mimesi del morto»⁶⁸ quale primato dell'inorganico: l'astrazione introvertita e rivolta su di sé riduce affetti, sesso e piacere a oggetto di manipolazione⁶⁹. Si radica qui il «gelo», la freddezza del borghese che negli stadi più maturi dello sviluppo penetra compiutamente l'individuo: una diffusa «desensibilizzazione», con la quale il soggetto si insedia nella distanza dall'affetto, da sé e dagli altri. Essenziale al dominio su di sé è infatti il «divieto di lasciarsi dominare dai propri sentimenti e dalle proprie inclinazioni»⁷⁰: il processo sociale restituisce davvero l'agente «autonomo», «razionale» e «disinteressato» (nei confronti degli altri)⁷¹, che la teoria insedia quale soggetto morale. Si tratta però di una razionalità parziale e fittizia, incline alla paranoia. L'individuo che si vive – latentemente – sotto costante minaccia, intanto dà conferma della «tenuta» del sé, in quanto esorcizza la propria fragilità nel disprezzo per il debole: «dove il dominio della natura è la vera meta, l'inferiorità biologica rimane lo stigma per eccellenza, la debolezza impressa dalla natura la cicatrice che invita alla violenza»⁷². In tale immaginario, inerisce alla debolezza una prossimità alla natura, che il sé nella cui costituzione è inscritto il sacrificio avverte oscuramente come seduttiva – quale immagine di un'esistenza libera dal dominio dell'autoconservazione – e pertanto minacciosa. Esso la rinviene nelle donne, da un lato, dall'altro nei «pigri», a vario titolo «diversi» e outsider, nei «folli» e nei «selvaggi».

Sono le dinamiche che fondano l'autonomia del borghese, mentre ne limitano sin da principio la portata, avviandone la rovina. Vi appartiene un rapporto problematico col corpo, che l'idealismo svolge sino alle sue conseguenze ultime, quale 'depurazione' che scioglie l'umano dalla dipendenza propria del vivente, per raccogliarlo in «spirito puro», che, intatto e invulnerabile, ritorna sull'esistente quale funzione di verità e condizione di senso⁷³. Come tale l'uomo è isolato di contro a ciò che – secondo una convinzione che si fa tanto più esplicita e rigida a partire dagli albori della modernità – assume i contorni della «natura». Si dovrà intendere il tracciato idealistico del pensiero occidentale e in particolare moderno come una sorta di 'calco' del dominio, che si insedia come divisione sociale che separa, opponendo l'uno all'altro, il lavoro dal comando su di esso, la materialità del primo dalla potenza di organizzazione che inerisce al secondo: il borghese si fa soggetto in forza di una emancipazione dal corpo tanto fantastica quanto effettiva, poiché questa riproduce e semantizza l'atto di forza che riversa sull'operaio il peculiare lavoro del corpo quale attività «oggettiva» e «generica» (Marx), cioè soddisfacimento

68 DA, p. 76; tr. it., p. 64.

69 Ivi, p. 126; tr. it., p. 111.

70 Ivi, p. 114; tr. it., pp. 100 s.

71 Non può discutersi in questa sede quanto convincentemente Rawls chiarisca come la caratteristica per cui le persone nella «posizione originaria» sono «reciprocamente disinteressate» non le fa egoiste – il che attesta peraltro la persistenza del «fantasma» dell'egoismo nel pensiero liberale: J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. cit., pp. 32, 34.

72 DA, p. 286; tr. it., pp. 265 s., «Uomo e animale».

73 Th. W. Adorno u.a., *Wissenschaft und Krise*, cit., pp. 383 ss.; tr. it. cit., pp. 67 ss.

dei bisogni che passa per la produzione di “cose”. Una medesima movenza fissa pertanto una distanza irriducibile, ontologica, dell'uomo dall'animale non umano – quale mero corpo vivente, sulla cui mancanza di ragione quello eleva la propria «dignità»⁷⁴ – e opera la separazione dello spirito dal *proprio* corpo animale. Questa consegue tanto più nettamente, quanto più, nel moderno mondo del lavoro ‘libero’ secondo contratto, l'operaio è schiacciato sulla dimensione della forza bruta, della pena e della fatica, al tempo stesso chiamato a elevarvisi in quanto soggetto giuridico e morale. Vi corrisponde una precisa posizione di valore/disvalore, con la quale la gerarchia di spirito e corpo torna a farsi principio di classificazione tra i gruppi: «il corpo sfruttato doveva essere, per gli inferiori, ciò che è cattivo e deteriore, e lo spirito, a cui gli altri potevano dedicarsi, ciò che vi è di più alto»⁷⁵.

In una sovrapposizione di determinazioni di «classe», «razza» e «genere»⁷⁶ – che le analisi francofortesi non tematizzano ma implicano –, ciò che del corpo vivo malgrado tutto residua, «non ridotto»⁷⁷, se non reca lo stigma della «carne» e del vizio, conserva il carattere di una animalità fragile e bisognosa, attorno alla cui «cura» (*Sorge*) è perimetrata la sfera e l'identità femminile come di ciò che, prossimo alla natura, non producendo, «si prende cura [*pfllegt*] dei produttori»⁷⁸. La tensione tra apertura emancipativa e sigillo del dominio che affetta i momenti di ‘eccedenza’ dispersi all'interno della connessione sociale deve rivelarsi particolarmente acuta qui, dove tenerezza e attenzione, una gratuità estranea al principio dello scambio mercantile paiono raccogliersi in modo ‘concentrato’, a definire, in quanto qualità della cura, la peculiare dimensione relazionale propria del mondo femminile. Nella lettura francofortese, infatti, l'emergenza di tale relazionalità costituisce l'esito di una dinamica compiutamente storico-sociale – con tratti specificamente moderni e una genesi remota, che rinvia alle prime fasi della civilizzazione occidentale – e reca il sigillo della sconfitta e dell'assoggettamento, dell'iscrizione della donna entro l'«ordine patriarcale dei valori»⁷⁹: la comparsa della «cura» del vivente come ambito di pertinenza femminile di cui discute l'aforisma “Uomo e animale” rimanda ai luoghi dell'“Excursus su Odisseo” dedicati alla resa di Circe di fronte al naufrago avventuriero. Quale intrico di regime proprietario e patriarcato, il «saldo ordinamento della vita e del possesso», della cui instaurazione la vicenda della maga reca testimonianza, è imposizione e regolazione della «riproduzione»⁸⁰ come lavoro sulla vita. Le qualità che qui vengono emergendo, in quanto accennano ad un atteggiarsi «solidale» «di fronte alla morte», rientrano però ugualmente tra quei

74 DA, p. 283; tr. it., p. 263, “Uomo e animale”. La traccia è sviluppata in M. Maurizi, *Beyond Nature. Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, Brill, Leiden-Boston 2021.

75 DA, p. 266; tr. it., p. 250, “Interesse per il corpo”.

76 È l'intreccio al centro degli studi (e delle pratiche) “intersezionali”, che trovano uno dei momenti inaugurali in K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in “University of Chicago Legal Forum”, 8/1989, 1, pp. 139-167.

77 DA, p. 269; tr. it., p. 253, “Interesse per il corpo”.

78 Ivi, p. 285; tr. it., p. 265, “Uomo e animale”.

79 Ivi, p. 93; tr. it., p. 81.

80 In che misura sia mancata in tali luoghi la nozione di «lavoro riproduttivo» rimane da discutere. Per lo svolgimento di tale concetto, cfr. S. Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; *Il Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, tr. it. di L. Vicinelli, Mimesis, Milano-Udine 2004. Su come Adorno intenda l'assoggettamento della donna in termini di marginalizzazione rispetto al processo civilizzatore – in modo tale che le disposizioni morali che ne emergono non vi abbiano parte –, e di esclusione dal processo produttivo, conformemente alla distinzione marxiana di produzione e riproduzione, cfr. E. Ferrarese, *La fragilità della cura degli altri*, tr. it. cit., cap. 3. Ne conseguirebbe che una simile «soggettività femminile non costituisce un luogo possibile di resistenza. Non vi è verità alcuna in un percorso o in una voce femminile»: ivi, pp. 71 s.

momenti di una «conciliazione» che «cresce intorno alla sottomissione»⁸¹. In ogni caso, come per gli altri momenti di «eccedenza» dischiusi entro il mondo borghese classico, anche questi paiono coinvolti dalla modernizzazione più recente, che, con la generalizzazione dell'individuo (post)liberale, promette alle donne, a quante sono «ammesse alla produzione», la «rediviva», quindi anche 'spettrale', «autonomia dell'imprenditore»⁸².

Alla divisione sociale del lavoro del corpo si affianca sin da principio quella del lavoro *sul* corpo: alla riflessione sul *care* la prospettiva adorniana (e francofortese) offre la rappresentazione di una «storia sotterranea», nella quale le vicende della cura risultano intrecciate con quelle della produzione. Su questa «storia dell'origine» andrebbe 'misurata' la genealogia – proposta nell'ambito delle teorie della cura – del mondo moderno a partire dalla definizione di specifici *moral boundaries*, che hanno per effetto il confinamento delle donne entro la sfera domestica e l'assegnazione dei sentimenti morali al loro monopolio. In una simile prospettiva, l'instaurazione di un potere maschile si accompagna all'esigenza di preservare una riserva di pratiche e qualità – di «simpatia, benevolenza e umanità» – volte a compensare lo scatenamento degli interessi nella vita pubblica⁸³. Al tempo stesso, a partire da questo momento, la condizione di bisogno è percepita dall'individuo come una minaccia per l'autonomia⁸⁴. Non a caso la «passività»⁸⁵, che si fa valere, quale premessa dell'attenzione per gli altri, di contro alla diffusa desensibilizzazione prevalente nell'ambito delle relazioni d'interesse, richiama le figure adorniane del «mimetico» e dell'«arresto» del movimento del soggetto – l'arresto quindi tanto dell'agire orientato all'acquisizione, quanto di un pensiero volto all'appropriazione dell'oggetto e alla riduzione all'identità, quale condizione di emergenza di dimensioni «non identiche» dell'esperienza. La matrice idealistica dalla quale la Teoria critica vede snodarsi il pensiero occidentale potrà bene intendersi nel senso che «le questioni che hanno tradizionalmente occupato le vite di donne, servi, schiavi, operai non hanno riguardato se non marginalmente la filosofia»⁸⁶ – o piuttosto, ne hanno costituito l'«ombra», l'hanno riguardata nel senso di un termine di demarcazione, come ciò da cui il pensiero doveva prendere le distanze, ponendosi come puro spirito –; così come la riserva adorniana nei confronti della polarizzazione di «uomo sensibile» e «uomo intelligibile» deve trovare conferma nella considerazione che, in forza del carattere universalistico prevalente, «le teorie morali non sono generalmente progettate per notare le disuguaglianze di potere»⁸⁷, piuttosto per occultarle.

D'altra parte, proprio il nesso di produzione e cura – che ne riconduce le rispettive configurazioni storiche all'intronizzazione del dominio quale divisione sociale del lavoro, del lavoro

81 DA, p. 94; tr. it., p. 81. Il riferimento letterale qui è innanzitutto al rapporto tra i coniugi; la lettura incrociata dei due luoghi di *Dialettica dell'illuminismo* consente però di cogliervi il rimando privilegiato ad una presa in carico del vivente da parte del femminile.

82 Ivi, p. 127; tr. it., p. 113. Per la ricezione delle analisi francofortesi nell'ambito delle filosofie femministe, cfr. M. O'Neill (Ed.), *Adorno, Culture, and Feminism*, SAGE, London et al. 1999; in particolare, per una accentuazione dei temi adorniani del «non identico» e del carattere «non intenzionale» della verità nella prospettiva di una teoria e pratica femminista di resistenza e sovversione dell'identificazione, cfr. Ead. *Adorno and Women: Negative Dialectics, "Kulturkritik" and unintentional Thruth*, ivi, pp. 21-40; analogamente, per una ripresa della critica della logica dell'identità ai fini di una riconsiderazione del nodo «uguaglianza e differenza», cfr. R. Becker-Schmidt, *Critical Theory as a Critique of Society: Theodor W. Adorno's Significance for a Feminist Sociology*, ivi, pp. 104-118. Una discussione recente di tali temi è in K. Stögner, A. Colligs (Hrsg.), *Kritische Theorie und Feminismus*, Suhrkamp, Berlin 2022.

83 J.C. Tronto, *Confini morali*, tr. it. cit., p. 60; cfr. ivi, pp. 57 ss.

84 Ivi, p. 134.

85 Ivi, p. 147.

86 Ivi, p. 9.

87 Ivi, pp. 163 s.

del corpo e di quello sul corpo – va incontro nelle etiche del *care* a un'accoglienza parziale. Certo qui le menzionate grandezze del «genere», della «classe» e della «razza» devono rilevare in quanto aree di intersezione con il «prestare cura»⁸⁸; diviene possibile pertanto «percepire con forte evidenza dove esistono aree di potere e privilegio sociale», nonché gli esiti dello sviluppo capitalistico più recente, in quanto investono le politiche pubbliche⁸⁹, connessi come sono con l'espansione del mercato⁹⁰; da ultimo, è accennato il tema della distribuzione delle risorse su scala globale⁹¹. Talora la modalità in cui ha luogo la distribuzione delle attività di cura all'interno della società moderna rimanda a una più ampia divisione del lavoro – di ogni attività – secondo un primato dei «maschi bianchi della classe media»⁹², su cui paiono modellarsi la teoria e prassi dell'uguaglianza liberale. Nel complesso però, in assenza di un'articolazione complessiva di teoria sociale, di una teoria del potere o del dominio⁹³, i rapporti gerarchici e di valore che attraversano e strutturano il mondo della produzione, tali da rendere conto di rilevanti aspetti, strutturali e genealogici, anche del lavoro di cura, rimangono in ombra. Lo stesso apporto della Teoria critica, dove pure è richiamato, è equivocato nel senso di una critica del formalismo quale patologia della ragione, come se ne andasse non della forma come potenza sociale, ma solo di una questione di «adeguatezza del pensiero»⁹⁴.

4. L'«indifferenza dei privilegiati»

Statuto peculiare riveste, nelle riflessioni sul *care*, la nozione di «irresponsabilità dei privilegiati». In questi termini Joan Tronto intende, in primo luogo, la condizione di coloro che beneficiano di una distribuzione diseguale del lavoro di dipendenza, in quanto possono permettersi di riversare su altri l'onere della soddisfazione dei propri bisogni di cura: essi ignorano le difficoltà da cui sono messi al riparo e a cui vanno incontro invece i più svantaggiati, né se ne sentono responsabili⁹⁵. Lo stesso vale per quanti godono di una posizione privilegiata su base etnico-razziale⁹⁶ – in entrambi i casi si tratterebbe di cogliere una 'falla' dell'universalismo liberale. Elevata ad un ulteriore livello di complicazione e generalizzazione, la nozione porta però a formulazione la peculiare natura di rapporti di gerarchia e disuguaglianza che si snodano attraverso processi prevalentemente anonimi. Si intende la condizione degli «abitanti del primo mondo», in quanto «non sono in grado di vedere ogni giorno che le attività alimentate da un sistema capitalista globale hanno come risultato la morte di migliaia persone o

88 Ivi, p. 188.

89 Ivi, p. 193; cfr. ivi, pp. 179, 192.

90 V. Held, *The Ethics of Care*, cit., pp. 17 ss., 107 ss.

91 J.C. Tronto, *Confini morali*, tr. it. cit., pp. 157, 160.

92 E.F. Kittay, *La cura dell'amore*, tr. it. cit., p. 37; cfr. ivi, p. XXXVII.

93 Cfr. F.P. Adorno, *Gli obblighi della cura*, cit., p. 204.

94 J.C. Tronto, *Confini morali*, tr. it. cit., p. 149. Perciò alla Teoria critica, intesa sin nei suoi sviluppi habermasiani, Tronto può obiettare: «Nessun miglioramento del nostro modo di intendere la ragione o la comunicazione può dirigere l'attenzione delle persone» (*ibid.*).

95 «Quando colui che ha più potere accede a dei benefici ignorando gli effetti della relazione, in cui è coinvolto, su chi ha meno potere, la sua ignoranza lo avvantaggia»: J.C. Tronto, *Particularisme et responsabilité relationnelle en morale: une autre approche de l'éthique globale*, in C. Gilligan, A.R. Hochschild, J.C. Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care*, édité par P. Paperman et P. Molinier, Payot, Paris 2013, pp. 99-131, qui p. 121.

96 Ead., *Confini morali*, tr. it. cit., pp. 134 s.

la schiavitù sessuale in Thailandia»⁹⁷. Da una parte, Tronto la riconduce ai «problemi della distanza», connessi col dispiegamento del mercato quale sistema di relazioni che «accresce la nostra interdipendenza materiale e impersonale con gli altri, e al tempo stesso riduce la nostra dipendenza personale da altre persone particolari»⁹⁸. D'altra parte, qui, nella relazione tra abitanti di «mondi» diversi in senso geopolitico e in relazione gerarchica gli uni con gli altri, è colta una trama che si potrà riconoscere ugualmente operante all'interno della «metropoli»: la coappartenenza di divisione del lavoro, oppressione sociale e astrazione reale, quale principio del moderno modo di dominio – nella prospettiva francofortese, il nesso di scambio e assoggettamento. Su queste basi, il nesso sociale è divenuto davvero «contesto della colpa»: si tratta di scoprirsi «responsabili di qualcosa che non si è fatto né immaginato, nemmeno come conseguenza delle proprie azioni»⁹⁹ – giacché gli abitanti del Nord «“non conoscono” quali effetti producono sugli abitanti del Sud le azioni dei loro governi e delle multinazionali (delle quali forse hanno acquistato azioni, o di cui posseggono quote di partecipazione attraverso i fondi pensione)»¹⁰⁰, e d'altra parte «se i cittadini dei paesi del Nord sono membri di Stati e di istituzioni (come le imprese) che producono effetti dannosi in altre parti del mondo, ne sono allora, in una certa misura responsabili»¹⁰¹.

Tale è – come anche è stata formulata – l'«indifferenza dei privilegiati»: essa reca i segni di una «ignoranza» o «disattenzione», «implicita nella struttura sociale», che nondimeno danno luogo ad un «fallimento morale»¹⁰². Il prendere parte – vi si potrà riconoscere una figura del *mitmachen* e *mitspielen* adorniano –, traendone comunque beneficio, a una rete, dispiegata su ampia scala, finanche globale, di rapporti, largamente impersonali, di oppressione e disuguaglianza, reca i tratti di una estrema ambiguità, rimanendo (appena) al di sotto della consapevolezza, al confine tra la scelta e il «destino» nella sua concrezione sociale. Non a caso, attorno alla questione della giustificazione normativa di obblighi che investono gli abitanti dell'Occidente nei confronti delle popolazioni dei paesi più poveri del Sud del mondo – che gli scenari di guerra e sterminio in atto devono solo enfatizzare –, la concezione relazionale della responsabilità morale conosce un significativo ispessimento, che la proietta al di là dei rapporti di prossimità o di intimità così come dell'ambito circoscritto dei bisogni e delle attività di cura. In prima istanza, vale pur sempre che «il semplice fatto di essere vivi e la natura della vulnerabilità umana pongono ciascuno in relazione con gli altri e lo immergono immediatamente nel cuore di una rete di relazioni da cui derivano delle responsabilità»¹⁰³. Su un simile sfondo di dipendenza e vulnerabilità rileva poi un'ampia rete di relazioni, che riposano non solo «sulla biologia», ma anche «sulla storia»¹⁰⁴: è il caso delle relazioni coloniali e della loro 'attualità'¹⁰⁵.

La nozione di «responsabilità relazionale» deve consentire di ricondurre le questioni relative ai rapporti di dipendenza personale e quelle riguardanti la dipendenza geoeconomica, con i rispettivi vincoli morali, entro un quadro unitario – la misura in cui l'estensione alla considerazione dei rapporti di dominio su scala globale retroagisca sulle etiche del *care*, promuovendone

97 Ivi, p. 148.

98 Ivi, p. 149.

99 J.C. Tronto, *Particularisme et responsabilité relationnelle en morale*, cit., p. 120.

100 Ivi, p. 121.

101 Ivi, p. 119.

102 J.C. Tronto, *Confini morali*, tr. it. cit., p. 148.

103 Ead., *Particularisme et responsabilité relationnelle en morale*, cit., p. 111.

104 Ivi, p. 106; cfr. ivi p. 129.

105 Ivi, p. 123.

spostamenti teorici e sviluppi originali, richiede forse ancora una adeguata discussione. Centrale rimane, in ogni caso, il complesso dipendenza-vulnerabilità, col quale sono poste «le questioni della nascita, della mortalità, del bisogno umano di cura nel corso della crescita, della nascita e della morte»¹⁰⁶. Ne rileva l'affinità col nodo francofortese della «caducità». Questa, quale grandezza eminente della *Naturgeschichte*, restituisce il vincolo all'organico che grava sul vivente tutto – dunque anche sull'umano. È quanto l'interpretazione mitica raccoglie nella rappresentazione di un decorso inesorabile della natura, in cui «retribuzione» e «vendetta» divengono indistinguibili, giacché il vivente deve ripagare – con la lotta per la sopravvivenza, col lavoro, in ogni caso con la sofferenza – ogni istante di vita. In tal senso la riproduzione è «ordine retributivo del vivente»¹⁰⁷, che gli uomini stretti entro rapporti di dominio amministrano, fissandolo in primo luogo come rapporto tra i generi: distribuendone il peso in modo selettivo, secondo gerarchie e privilegi, istituendo aree di – pretesa, illusoria – indipendenza (dal vivente) e invulnerabilità (dello spirito).

Dal «contesto della colpa» così inteso non sembra troppo distante la struttura «creditizia», cui le riflessioni del *care* riconducono da ultimo i rapporti tra le persone in quanto segnati da un «debito» originario e inestinguibile¹⁰⁸: il debito del vivente col destino, il principio del nesso mitico, tornerebbe, 'disincantato', nel «debito contratto durante il periodo di dipendenza in cui abbiamo ricevuto benefici senza aver assunto oneri»¹⁰⁹, da cui scaturiscono da ultimo gli obblighi della cura. Senonché, l'affinità di debito e colpa allude piuttosto, nella prospettiva adorniana, all'elemento mitico che inerisce al rapporto creditizio che è già nel detto di Anassimandro e che il contratto ripete nel «diritto come forma di equivalenza del torto»¹¹⁰. Perciò la connessione della natura reca l'indice del negativo e l'obbligo di «resistenza» che si leva dalla solidarietà col vivente intende non la doverosa (quanto impossibile) restituzione di ciò di cui si è goduto, ma la revoca dell'intero nesso di debito e credito. Significherebbe sottrarre alla nuda concatenazione del processo organico ogni senso, tanto più normativo: quale frattura dello spirito sovrano, la flessione della soggettività sul vivente scioglie il debito – altrimenti non potrebbe intendersi la lesione della dimensione mitica –, mentre si fa carico del bisogno, in un modo di esperienza che reca al tempo stesso i tratti del lutto – per la sofferenza irrevocabile, che non ammette riscatto – e della «solidarietà con la creatura»¹¹¹. Da ultimo, la contrapposizione tra debito (involontario) e contratto (volontario), attorno a cui si polarizza l'obiezione del pensiero del *care* all'etica liberale, si lascerebbe ricondurre, nella prospettiva francofortese, ad un fondo comune, sicché nel primo rilevarebbe il nucleo mitico del secondo: il contratto si rivelerebbe in balia della costrizione che nel debito viene allo scoperto, mentre quest'ultimo accennerebbe già al primato dell'equivalenza costitutiva di quello.

In entrambi i plessi teorici – la Teoria critica e l'etica del *care* – la perimetrazione dell'area del lavoro al corpo come oggetto di spregio e il confinamento al suo interno come specifica modalità di oppressione devono restituire una figura dell'«assoggettamento della natura» caratteristico della diverse fasi delle società classiste dell'Occidente, e cui non sono estranee le

106 J.C. Tronto, *Confini morali*, tr. it. cit., p. 9.

107 DA, p. 94; tr. it., p. 81.

108 Cfr. F.P. Adorno, *Gli obblighi della cura*, cit., p. 139.

109 E.F. Kittay, *La cura dell'amore*, tr. it. cit., p. 166.

110 Th. W. Adorno, *Versuch über Wagner*, cit., p. 112.

111 Sui nessi, che qui si danno, tra una «ontologia corporea», opposta a quella «individualistica», e «ontologia sociale», cfr. J. Butler, *Frames of War*, cit., pp. 2 ss. Cfr. anche Ead., *Can One Lead a Good Life in a Bad Life?*, cit. Sulla distinzione tra «modello della dipendenza» e «modello della vulnerabilità», vedi anche E.F. Kittay, *La cura dell'amore*, tr. it. cit., pp. 103 ss.

movenze inaugurali e prevalenti del pensiero filosofico; di contro, la soddisfazione dei bisogni, a partire dai più elementari, la minimizzazione della sofferenza e l'accoglienza nei confronti del corpo assumono una valenza esplicitamente morale. Nella Teoria critica tali momenti, sedimentati al fondo della consapevolezza storico-naturale, si presentano meno incarnati in un certo ordine di pratiche interpersonali, d'aiuto, che nell'esigenza di una prassi volta alla riconfigurazione dei nessi sociali. Che «resistenza» e «cura» appaiano non immediatamente sovrapponibili, non dipende solo dalla condotta che funge da modello, in un caso conflitto, nell'altro relazione d'aiuto. Lotta e assistenza non paiono reciprocamente riducibili: l'agire esemplare di Schlabrendorff, richiamato da Adorno, ma anche, all'estremo opposto, il lavoro critico, etico-politico del pensiero, infine il *Klassenkampf* marxiano, che fa comunque loro da sfondo, sia pure per lo più *in absentia*, difficilmente potranno essere ricondotti alle pratiche di cura. Ciò che più preme alla Teoria critica è l'emergenza di rapporti solidali tra gli uomini – nonché tra animali umani e non umani – quale premessa, medium e meta di una disarticolazione del dominio. Una ristrutturazione del nesso sociale coinciderebbe, secondo la traccia marxiana, con una comune presa in carico del lavoro. I due momenti, solidarietà e conflitto, sono in una stretta connessione, che certo potrà comprendere anche complessi di pratiche «mutualistiche»¹¹², volte al soddisfacimento di bisogni e esigenze materiali degli individui, ma il cui baricentro rimane il rapporto tra la soggettività – singolare o collettiva – e il dominio, la determinazione e capacità della prima di «sabotare» i meccanismi di riproduzione del secondo. Lo si potrà intendere, l'intero complesso, come una «cura per l'oppresso» – «dentro» e «fuori» di sé, per se stessi e per l'altro, la comunità, l'umano, il vivente –, conferendo alla «cura» un'accentuazione che le filosofie che vi si rifanno non necessariamente saranno pronte a accogliere.

Tali considerazioni rimangono valide anche lì dove dal primato morale della cura si leva una prospettiva esplicitamente etico-politica, orientata anch'essa secondo una semantica della «resistenza». Nelle parole di Gilligan, si tratta di intendere «un'etica del *care*, fondata sulla voce e la relazione, come un'etica della resistenza nei confronti tanto dell'ingiustizia quanto dell'auto-silenziamento»¹¹³ – identificato, quest'ultimo, con la perdita, socialmente indotta, di intimità emozionale, della capacità di cura, della stessa «voce». La «resistenza» in questione è quella al patriarcato quale principio di «iniziazione», di socializzazione e costruzione di identità secondo gerarchie di genere. «Resistere» significa allora riattivare quelle dimensioni dalle quali è stata imposta una vera e propria «dissociazione»¹¹⁴, giacché «sia la voce, sia il desiderio di vivere in relazione sono immanenti alla nostra natura umana, insieme con la capacità di resistere alla falsa autorità»¹¹⁵. Tale momento conflittuale mira al tempo stesso ad un riassetto dei nessi sociali e istituzionali secondo il principio solidaristico per cui «siamo tutti figli»¹¹⁶, inteso in primo luogo come assunzione collettiva dell'onere della cura all'interno della società, e opposto alla spinta di espansione propria del mercato – all'«economia della disuguaglianza»¹¹⁷. Ora, non si tratta solo della menzionata ambiguità di fondo, propria di un complesso teorico che pretende di mettere in discussione il patriarcato ma non (necessariamente) il dominio classista. È – ciò che più conta – che «resistenza» e «cura» si compongono nella teoria critica adorniana e nella

112 Cfr. M.G. Meriggi, *Cooperazione e mutualismo: esperienze di integrazione e conflitto sociale in Europa tra Ottocento e Novecento*, Franco Angeli, Milano 2005.

113 C. Gilligan, *Joining the Resistance*, Polity Press, Cambridge 2011, p. 175.

114 Ivi, p. 7.

115 Ivi, p. 12.

116 E.F. Kittay, *La cura dell'amore*, tr. it. cit., pp. 11, 38, 91.

117 C. Gilligan, *Joining the Resistance*, cit., p. 173.

riflessione del *care* secondo strutture teorico-morali profondamente differenti. Nella seconda, decisiva è sovente una nozione di “natura umana” che diviene in qualche modo normativa¹¹⁸, non da ultimo in forza di una sovrapposizione tra il carattere evolucionistico-adattivo delle modalità relazionali *caring* e il loro primato morale¹¹⁹. L'etica rinviene qui le proprie risorse valoriali in una condizione originariamente costitutiva degli esseri umani, secondo la priorità evolutiva, che diventa normativa, della cooperazione sulla competizione¹²⁰, delle dimensioni di tenerezza, vulnerabilità, sensibilità emozionale – in breve, della «voce». Anche nelle versioni meno marcatamente essenzialistiche (o non essenzialistiche), ne va di una situazione costitutiva dell'umano – dunque di una antropologia incentrata sulla «relazione» – vincolante in sé, da cui emanano obblighi, ai quali il soggetto è chiamato a ottemperare. Ora, nella teoria critica adorniana, il vincolo morale si leva dall'intrico storico-naturale di caducità e dominio: non solo non si tratta di riattivare un sostrato originario della natura umana, in qualche modo ‘rimosso’; neanche sembra darsi riferimento alcuno a una “natura”, che non passi per il nodo del dominio e non si svolga sul terreno del rapporto con questo. Su tale movimento della soggettività, saturato di storia, piuttosto che sulla originaria condizione di dipendenza del vivente, grava tutto il peso dell'argomentazione morale.

Al confronto con la Teoria critica, l'etica della cura deve presentarsi come momento di autocomprensione di soggettività diffuse, che fa rilevare aree e modi di oppressione sovente trascurati, sia in quanto descrive strutture di potere nel loro oggettivo ‘funzionamento’ e nei loro effetti, sia in quanto fa valere le specifiche istanze morali che vi si levano contro; essa assolve entrambi i compiti nella misura in cui assume e elabora il particolare ‘punto di vista dell'oppresso’ che è proprio di *caregivers* e *caretakers*: quello delle donne e delle minoranze su cui per lo più ricade l'onere della cura e quello di coloro che ne dipendono per la soddisfazione dei bisogni più elementari – bambini, anziani, malati, persone disabili. Ne risulta una specifica concrezione del dominio: nessi di vita, così come vi si sono sovrapposti gli effetti della divisione del lavoro classista, nonché su base sessuale e secondo processi di razzializzazione, connessa con la moderna ristrutturazione capitalistica della produzione e riproduzione. Al tempo stesso, ad una teoria critica della cura spetterebbe di approfondire, delle pratiche del *care*, la costitutiva ambivalenza, in modo che esse rilevino quali momenti del nesso sociale di costrizione e al tempo stesso della sua lesione. Si tratterebbe, in ogni caso, di un intervento riflessivo ‘dall'interno’: condotto non solo ‘in nome delle’ soggettività implicate, ma ‘insieme con’ queste; che non sovrappone alle pratiche di cura un quadro preesistente e invariato di modelli sociali e morali, ma porta questi ultimi, nel confronto con quelle, a ulteriore «verifica» e «concrezione» – come dando seguito ad una indicazione di metodo formulata da Horkheimer e fatta propria da Adorno, per cui i plessi di teoria sociale sono costantemente verificati alla luce di quegli «specifici elementi» che possono essere solo appresi¹²¹. In tal modo rileverebbe, nel confronto tra etiche della cura e Teoria critica, una (nuova) figura della soggettività oppressa e resistente. D'altro canto, dalle etiche del *care* si lascia trarre l'indicazione che, nella misura in cui diviene principio di articolazione di soggettività collettive, la «resistenza» non può eludere problemi di cura: in qualche modo, la critica del dominio deve farsi carico dei modi del disagio e della vulnerabilità delle persone che i percorsi di lotta incrociano, o che li ‘attraversano’, o delle persone

118 Cfr. F.P. Adorno, *Gli obblighi della cura*, cit., p. 116.

119 C. Gilligan, *Résister à l'injustice: une éthique féministe du care*, in C. Gilligan, A.R. Hochschild, J.C. Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés*, cit., pp. 35-67, qui pp. 45 s.

120 Ivi, p. 48.

121 M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, cit., p. 199; tr. it. cit., vol. 2, p. 170.

oggetto di pratiche di esclusione, ponendo a tema e provando a superare la difficoltà ravvisata da Horkheimer, per cui «il riguardo per gli uomini vicini e lontani, l'aiuto dato al singolo e all'umanità sono quasi sempre in contraddizione»¹²².

Da ultimo, l'obiezione per cui, nella rappresentazione adorniana, le donne sono oggetto di dominio, ma non soggetto di riscatto – in tal senso non pervengono alla condizione di soggetto morale 'pieno' –, potrebbe segnalare, della riflessione morale francofortese, una più ampia difficoltà, che è insieme possibilità di svolgimento: è che l'oppresso rileva in primo luogo come il sofferente, da cui si leva l'appello e la cui «cicatrice» rimane in attesa di interpretazione – come tale, vi si dovrà cogliere un momento di protesta «muta». Per un verso sarebbe in ciò, nel suo lamento muto, un atto di resistenza. Per l'altro verso, l'oppresso stesso sembra rimanere altro dalla soggettività resistente: quest'ultima, sebbene emerga dalla lesione del nesso di (auto)assoggettamento e nella lesione di tale nesso rimanga costantemente impegnata, proprio in forza di una simile incrinatura, esprime una ulteriore consapevolezza, in forza della quale accede alla dimensione dell'interpretazione e della critica – della resistenza stessa, o a un suo livello più 'elevato', articolato. La soggettività critica e quella oppressa rischierebbero così di incarnare distinte figure storico-sociali, malgrado ogni ripiegamento solidale della prima sulla seconda e ogni rivendicazione di riscatto accennata dalla seconda in direzione della prima. In tal senso, come è stato obiettato da Judith Butler, la critica stessa, «le capacità critiche di pochi» tenderebbero a 'monopolizzare' la resistenza, «escludendo» i modi di una «resistenza popolare»¹²³, dal carattere inevitabilmente plurale. La stessa enfasi sull'autoassoggettamento e sulla complicità col dominio, quindi su un lavoro della critica ampiamente interno al sé, dovrebbe lasciare lo spazio dovuto alla considerazione di una soggettività, il cui movimento (auto)riflessivo si estroverte nella rivendicazione, 'alla prima persona', del «mio valore in quanto essere vivente», di contro ad un mondo che l'ha sottoposta a molteplici modi di «cancellazione»: la Teoria critica avrebbe da esporsi al «punto di vista», moralmente 'pieno', delle vite che si fanno «precarie», «non degne di lutto».

È vero che l'esperienza francofortese rileva da un contesto definito dalla rovina dell'individuo – del «borghese» e del «proletario» – e che le forme di sofferenza alle quali guarda prevalentemente sono forme di reificazione come «irrigidimento» e «farsi cosa». Perciò la nozione di «resistenza» comprende un lavoro sul sé e quello sull'altro, entrambi intesi come soggetto-oggetto di dominio, in una costellazione nella quale centrale è la nozione di auto-assoggettamento – il sacrificio di Odisseo. Entro un simile quadro è inteso un processo col quale l'individuo, da mero «oggetto di organizzazione», si fa soggetto di resistenza. Significa che la soggettività emerge quale soggetto morale ripiegandosi sulla vita, al tempo stesso propria e altrui: il «lamento muto» che essa raccoglie e cui dà voce è, non da ultimo, (anche) il proprio, quello del proprio corpo e del proprio impulso – in questa chiave Adorno può individuare nelle pratiche della contestazione studentesca, e già prima nella stessa «teoria critica», una figura dell'etica della resistenza. Sullo sfondo, la matrice teologica di tale soggettivazione morale – il nesso tra la lingua di Dio, quella dell'uomo e la lingua muta della natura – vale solo in quanto esposta a massima tensione, se qui il confine tra soggetto e natura deve risultare permeabile, il movimento dell'autotranscendersi della natura indefinitivamente aperto. In ogni caso, ai limiti della costellazione sono le vittime dell'oppressione estrema, quelle sistemicamente esposte all'annientamento – il folle, l'ebreo, il rifugiato, le minoranze razzializzate e i popoli massacrati

122 Id., *Materialismus und Moral*, in ZfS, 2/1933, 2, poi in HGS, Bd. 3, pp. 111-149, qui p. 146; *Materialismo e morale*, in Id., *Teoria critica*, tr. it. cit., vol. 1, pp. 71-109, qui 105.

123 J. Butler, *Can One Lead a Good Life in a Bad Life?*, cit., p. 17; tr. it. cit., p. 339.

di ogni tempo e di oggi –, su cui il dominio si abbatte in modo diretto, in tal senso davvero livellate a «natura muta». La figura del «mutismo» allude qui non tanto ad un'assenza di soggettività, di autocomprensione e articolazione morale, quanto alla condizione di impotenza, entro la quale la vittima è schiacciata – non da ultimo in forza di dispositivi discorsivi che le strappano ogni carica morale, secondo quella che è stata poi denominata «violenza epistemica»¹²⁴.

È nella riflessione adorniana certo atteso che la sofferenza si faccia consapevolezza, rivendicazione e conflitto; è inoltre lavoro della critica, affinché ciò accada sempre di nuovo: non significa, rispondere all'appello dell'oppresso, non da ultimo operare affinché questo, da mero oggetto di dominio, si faccia soggetto etico-politico? Perciò l'etica del *Widerstand* non può sottrarsi al confronto con modi di essere e di condursi che rivendicano già, a loro volta, una posizione di resistenza al dominio. Vi è poi forse anche un momento di esitazione: come se la Teoria critica stentasse talvolta a cogliere il rilievo morale di figure che vengono articolandosi attorno a pratiche collettive di lesione dell'assoggettamento, ad una elaborazione della «cicatrice» che si è fatta lotta e rivolta, la cui emergenza non si lascia però ricondurre al decorso della moderna individuazione, né intendere pertanto quale esito alternativo all'irrigidimento parossistico e alla disgregazione della monade – i termini nei quali la Teoria critica può intendere se stessa, una certa movenza intellettuale o anche dell'«intelligenza scientifica» (Krahl), quale il movimento degli studenti. Ciò vale certo, come è avvertito da parte femminista, per la soggettivazione femminile; vale però forse ancora di più per esperienze di rielaborazione della «cicatrice coloniale» e per quelle che muovono da sovrapposizioni di oppressione di «classe» e «razza»: si lascerebbe cogliere qui, nella riflessione francofortese, un difetto di concrezione, che lascia «fuori dalla visuale» momenti rilevanti della lotta anticoloniale, così come esperienze quali le lotte di liberazione dei neri negli Stati Uniti. Sullo sfondo sarebbe una genealogia della modernità largamente incentrata sulla dialettica di illuminismo e mito interna all'Occidente, che lascia in ombra la «conquista» quale modalità eminente della dilatazione del rapporto capitalistico di dominio in totalità non solo sociale, ma mondiale: lì dove si tratterebbe di cogliere ugualmente non la «nascita del soggetto» a partire dal «grido di terrore» levato di fronte alla natura esterna, quale sua interiorizzazione, ma il sedimentarsi di una soggettività specificamente moderna attorno a pratiche di terrore – di livellamento a «mera natura» quale assoggettamento, colonizzazione e sterminio – esercitate nei confronti dell'altro. Tali sarebbero i «confini» della «vita lesa», e della stessa Teoria critica, che vale ancora interrogare.

124 Per l'introduzione della nozione, cfr. G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Houndmills 1988, pp. 271-313.

Indice dei nomi

- Abbagnano, Marian: 171 n.
Abbagnano, Nicola: 171 n.
Achella, Stefania: 109 n.
Adorno, Francesco P.: 45 n., 46 n., 114 n., 164 n., 183 n., 185 n., 187 n.
Agamben, Giorgio: 73 n., 107 n.
Agazzi, Elena: 27 n.
Agazzi, Emilio: 27 n.
Aïmo, Laura: 139 n.
Albee, Ernest: 145 n.
Albert, Hans: 109 n.
Alberti, Leon Battista: 98, 119.
Allen, Amy: 47 n.
Ameriks, Karl: 129 n.
Amirante Pappalardo, Maria Giovanna: 69 n.
Anderson, Joel: 11 n.
Andrault, Raphaële: 124 n.
Anscombe, Gertrude Elizabeth M.: 145, 146 n., 168.
Aristotele: 108 e n., 144 e n., 145 e n.
Ascheri, Carlo: 93 n., 143 n.
Ascheri Osterlow, Heidi: 93 n.
Aubenque, Pierre: 145 n.

Backhaus, Giorgio: 12 n., 18 n., 102 n.
Bahbout, Ilana: 79 n.
Baldi, Massimo: 69 n., 72 n., 75 n.
Bassi, Lorenzo: 89 n.
Baudelaire, Charles: 72 n.
Bauer, Bruno: 174 n.
Bauman, Zygmunt: 22 n.
Becker-Schmidt, Regina: 182 n.
Belluzzi, Silvia: 179 n.
Benhabib, Seyla: 40 n.
Benjamin, Walter: 9, 11, 12, 15 n.17, 40, 54 e n., 57, 58, 61, 63, 64 n., 65-76, 79-84, 89 n., 96 n., 103 n., 105-107, 110, 120, 136, 175.
Bentham, Jeremy: 145 n.

Bernstein, Jay M.: 12 n., 44 n.
Berto, Graziella: 84 n.
Bidussa, David: 66 n.
Bobbio, Norberto: 172 n.
Bocchiola, Michele: 34 n.
Boella, Laura: 59 n., 60 n.
Bohrer, Karl Heinz: 143 n.
Bolaffi, Angelo: 143 n.
Bologna, Sergio: 58 n.
Boltanski, Luc: 36 e n.
Bonola, Gianfranco: 70 n., 71 n., 73 n., 75 n., 83 n.
Bonß, Wolfgang: 28 n., 40 n.
Boringhieri, Giulia: 24 n.
Bortoli Cappelletto, Silvia: 70 n.
Bortolotto, Mario: 86 n.
Borutti, Silvana: 96 n.
Brecht, Bertold: 138-140, 154.
Brede, Werner: 12 n.
Breuer, Stefan: 85 n.
Brink, David O.: 129 n.
Brumlik, Micha: 89 n.
Brunkhorst, Hauke: 40 n.
Bruun, Hans Henrik: 143 n.
Bruzzone, Attilio: 64 n.
Bubner, Rüdiger: 157 n.
Bürger Cori, Alba: 9, 163 n.
Butler, Judith: 19, 36 e n., 37 n., 45 e n., 50, 107 n., 110 n., 115 n., 185 n., 188 e n.

Calabrese, Anna Grazia: 62 n.
Calloni, Marina: 37 n.
Cammarota, Gian Paolo: 77 n., 80 n.
Cantillo, Giuseppe: 118 n., 141 n.
Cantimori, Delio: 174 n.
Capriolo, Paola: 43 n.
Carbone, Raffaele: 48 n., 124 n.
Cariolato, Alfonso: 143 n.

- Carnevale, Antonio: 30 n.
 Carrano, Antonio: 61 n.
 Carrino, Agostino: 22 n.
 Casalini, Brunella: 172 n.
 Cases, Cesare: 70 e n., 139 n.
 Casiccia, Alessandro: 150 n.
 Cassirer, Ernst: 134 n.
 Castellani, Emilio: 138 n.
 Cavallo, Tomaso: 104 n.
 Cavell, Stanley: 43, 44 e n.
 Ceppa, Leonardo: 29 n., 39 n.
 Ceri, Luciana: 46 n.
 Cerutti, Furio: 93 n.
 Césaire, Aimé: 103 n.
 Chiodi, Pietro: 119 n.
 Chiurazzi, Gaetano: 81 n.
 Claussen, Detlev: 89 n.
 Cohen, Hermann: 68 e n., 75-81, 83, 86.
 Colli, Giorgio: 154 n., 155 n.
 Colligs, Alexandra: 182 n.
 Cometa, Michele: 59 n., 61 n.
 Conradi, Peter: 50 n.
 Corchia, Luca: 27 n.
 Cortella, Lucio: 38 n., 40 n.
 Costanzo, Giovanna: 26 n.
 Cowling, Mark: 21 n.
 Crary, Alice: 43 n.
 Cremaschi, Sergio: 163 n.
 Crenshaw, Kimberle: 181 n.
 Cristin, Renato: 62 n.
 Cunico, Gerardo: 75 n. 79 n., 128 n.

 D'Amico, Savino: 146 n.
 D'Avenia, Marco: 44 n.
 Dahms, Hans-Joachim: 159 n.
 Dahrendorf, Ralf: 109 n.
 Darwall, Stephen: 43 n., 118 n., 129 n., 146 n., 169 n.
 De Feo, Nicola: 143 n.
 De Negri, Enrico: 117 n.
 De Ruggiero, Guido: 125 n.
 de Waal, Sabine: 89 n.
 Defoe, Daniel: 98.
 Deranty, Jean-Philippe: 35 n.
 Derrida, Jacques: 19 n., 81 n., 84 n., 115 n.

 Desideri, Fabrizio: 69 n., 72 n., 75 n., 107 n.
 Dessoir, Max: 134 n.
 Deuber-Mankowsky, Astrid: 83 n.
 Di Biase, Giuliana: 45 n.
 Di Cesare, Donatella: 102 n.
 Donatelli, Piergiorgio: 43 n.
 Dostoevskij, Fëdor: 59, 62.
 Dryer, D.P.: 108 n.
 Düsing, Klaus: 126 n., 129 n., 130 n.

 Eaglestone, Robert: 19 n.
 Eiland, Howard: 80 n.
 Esposito, Costantino: 132 n.
 Esposito, Roberto: 107 n.

 Facchi, Alessandra: 179 n.
 Falk, David W.: 129 n.
 Falomi, Matteo: 43 n.
 Faralli, Carla: 43 n.
 Farina, Mario: 51 n.
 Fazio, Giorgio: 11 n., 12 n., 33 n., 34 n., 42 n.
 Federici, Silvia: 181 n.
 Fehér, Ferenc: 21 n.
 Feifel, Herman: 74 n.
 Ferrara, Alessandro: 19 n., 37 n.,
 Ferrarese, Estelle: 164 n., 179 n., 181 n.
 Fichte, Johann Gottlieb: 61 n.
 Filippini, Enrico: 54 n.
 Finelli, Roberto: 42 n., 49 n.
 Finlayson, James G.: 28 n.
 Fongaro, Enrico: 143 n.
 Fonnesu, Luca: 121 n., 126 n., 128 n., 131 n., 132 n., 137 n.
 Fortini, Franco: 53 n., 154 n.
 Franco, Vittoria: 60 n.
 Frankena, William K.: 43 n., 125 n.
 Franklin, Benjamin: 99, 119.
 Fraser, Nancy: 16, 34 e n., 35 e n.
 Freundlieb, Dieter: 37 n.
 Freyenhagen, Fabian: 43 n.
 Friedeburg, Ludwig von: 41 n., 157 n.
 Fromm, Erich: 11 n.
 Furst, Henry: 98 n.

- Gajano, Alberto: 27 n.
 Galli, Carlo: 33 n.
 Gallino, Luciano: 99 n.
 Ganni, Enrico: 9, 96 n.
 Gebur, Thomas: 89 n.
 Gehlen, Arnold: 38 n.
 Gentile, Giovanni: 117 n.
 Gentili, Dario: 79 n.
 Geuna, Marco: 21 n.
 Giani Gallino, Tilde: 99 n.
 Gigliotti, Gianna: 77 n.
 Gilligan, Carol: 183 n., 186 e n., 187 n.
 Giovagnoli, Raffaella: 22 n.
 Gödde, Cristoph: 101 n.
 Goethe, Johann Wolfgang von: 66, 67, 70.
 Gonnelli, Filippo: 123 n., 128 n., 130 n.
 Grossberg, Lawrence: 189 n.
 Grossmann, Henrik: 11.
 Guccinelli, Roberta: 117 n.
 Guerra, Gabriele: 83 n.
- Habermas, Jürgen: 12, 16, 19 n., 21, 25-31, 33 e n., 34 e n., 37-41, 45, 52 n., 98, 156 n., 157 e n., 160 n., 161 n., 163 n., 165 n., 175, 176 n., 183 n.
 Hager, Frithjof: 89 n.
 Hare, Richard M.: 16, 46 n., 86 n., 111-114, 146 e n., 160 n., 161 n., 163-165.
 Hattstein, Markus: 158 n.
 Hayek, Friedrich August von: 18 n.
 Hecht, Werner: 138 n.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 38, 110 e n., 117 n., 118 n., 135, 137, 145, 154 n., 173 e n.
 Held, Virginia: 179 n., 183 n.
 Heller, Ágnes: 19-21, 25, 26 n., 34.
 Henrich, Dieter: 126 n., 127 n.
 Hirsch, Michael: 84 n.
 Hobsbawm, Erich: 20 n.
 Hochschild, Arlie Russel: 183 n., 187 n.
 Hofmannstahl, Hugo von: 70 n.
 Hollander, Samuel: 145 n.
 Holt, Justin P.: 176 n.
 Honneth, Axel: 11, 16, 22 n., 26, 28-30.
 Horkheimer, Max: 9, 11, 12, 18 n., 21 n., 27, 33, 38, 40, 51 n., 70 n., 74 n., 84 n., 94 e n., 101-105, 109 n., 110 n., 121 n., 158-162, 187 e n., 188.
 Hospers, John: 129 n.
 Hume, David: 18, 105, 124.
- Ibsen, Henrik: 140 e n., 141.
 Ikäheimo, Heikki: 37 n., 45 n.
 Illetterati, Luca: 131 n.
 Iltting, Karl-Heinz: 127 n.
 Izzo, Alberto: 110 n.
- Jaeggi, Rahel: 12 n., 13 n., 16, 26, 32 n., 36 n., 42 e n., 45, 47, 50 n., 97 n., 157 n.
 Jaerisch, Ursula: 85 n.
 Jameson, Fredric: 91 n.
 Jennings, Michael: 80 n.
 Jephcott, Edmund F.N.: 115 n.
- Kafka, Franz: 106 e n., 107 e n.
 Kajon, Irene: 76 n., 81 n.
 Kant, Immanuel: 18, 44, 117-138, 144-147, 151, 168 e n., 169, 170 n., 172 e n., 173, 176, 179.
 Kavoulakos, Konstantinos: 59 n., 61 n.
 Khatib, Sami: 83 n.
 Kierkegaard, Søren: 17, 53 e n., 60, 62 n., 64, 91, 105, 110, 168.
 Kirchheimer, Otto: 11.
 Kittay, Eva Feder: 179 n., 183 n., 185 n., 186 n.
 Klein, Richard: 89 n., 157 n.
 Kleist, Heinrich von: 60 e n.
 Klemme, Heiner F.: 129 n., 138 n.
 Knoll, Manuel: 19 n., 41 n., 88 n., 89 n., 114 e n.
 Koch, Traugott: 89 n.
 Kodalle, Klaus-Michael: 89 n.
 Kohlmann, Ulrich: 41 n.
 Kouvelakis, Stathis: 11 n., 49 n.
 Kracauer, Siegfried: 9, 17, 58, 60-70, 84, 85, 105 n., 114, 120, 136, 162 e n.
 Krahel, Hans-Jürgen: 89 n., 91, 92 n., 122 n., 189.
 Kreuzer, Johann: 89 n., 157 n.
 Kühn, Manfred: 129 n.

- La Guardia, Giovanni: 84 n.
 Landucci, Sergio: 130 n.
 Lærke, Mogens: 124 n.
 Larmore, Charles: 168 n.
 Laudani, Raffaele: 74 n.
 Lavaert, Sonja: 124 n.
 Lecaldano, Eugenio: 145 n.
 Leiter, Brian: 28 n.
 Lepold, Kristina: 37 n., 45 n.
 Lloyd, Moya: 36 n.
 Locke, John: 18, 171-174, 176.
 Lombardo Radice, Giuseppe: 117 n.
 Lonitz, Henri: 84 n., 101 n.
 Loriga, Vincenzo: 106 n.
 Losurdo, Domenico: 101 n.
 Louden, Robert B.: 138 n., 145 n.
 Löwy, Michael: 66 n., 73 n., 76 n., 81 n., 83 n.
 Lukács, György: 12 n., 38, 58-67, 70, 80, 84, 89 n., 96, 110, 135-137, 150.
 MacIntyre, Alasdair: 16, 43 n. 44 e n., 168-170, 177-179.
 Macpherson, Crawford Brough: 96 n., 172 n.
 Maffettone, Sebastiano: 19 n.
 Mainoldi, Carlo: 106 n.
 Maione, Francesco: 69 n.
 Mandara, Luca: 120 n.
 Manzoni, Giacomo: 121 n., 152 n.
 Marcuse, Herbert: 11, 25, 33, 40, 74 e n., 89 e n., 93 n., 99 e n., 103 n., 109 n., 110 e n., 120 n., 143 n., 150 n., 173 e n.
 Marietti Solmi, Anna: 12 n., 85 n., 109 n.
 Marramao, Giacomo: 80 n., 83 n.
 Marx, Karl: 20, 21, 25, 31, 38, 61, 91, 121, 13, 138 e n., 173-175, 180.
 Massimilla, Edoardo: 143 n.
 Masullo, Aldo: 134 n.
 Mathieu, Vittorio: 117 n.
 Matteucci, Giovanni: 94 n.
 Maurizi, Marco: 181 n.
 Maus, Heinz: 85 n.
 McCarney, Joseph: 19 n.
 McCarthy, Thomas: 40 n.
 McCole, John: 40 n.
 McDowell, John: 44 e n.
 Melden, Abraham Irving: 43 n.
 Melzer, Arthur M.: 25 n.
 Menke, Christoph: 42 n.
 Meriggi, Maria Grazia: 186 n.
 Mignolo, Walter D.: 26 n.
 Molinier, Pascale: 183 n.
 Mommsen, Wolfgang J.: 142 n., 143 n.
 Monaci, Piero: 140 n.
 Montanari Guldbrandsen, Kirsten: 53 n.
 Monti Bragadin, Stefano: 18 n.
 Montinari, Mazzino: 154 n., 155 n.
 Moore, George Edward: 40, 127 n., 163 n.
 Mordacci, Roberto: 33 n., 34 n., 111 n., 114 n.
 Moreau, Pierre-François: 124 n.
 Morelli, Emanuela: 34 n.
 Mori, Maurizio: 111 n., 125 n.
 Moroncini, Bruno: 83 n.
 Müllder-Bach, Inka: 9, 62 n.
 Müller, Vanessa Joan: 84 n.
 Müller-Doohm, Stephan: 27 n., 89 n., 157 n.
 Murdoch, Iris: 44, 45 n. 50 n., 111 n.
 Nancy, Jean-Luc: 133 n.
 Natali, Carlo: 108 n., 109 n.
 Natorp, Paul: 134 n.
 Nelson, Cary: 189 n.
 Nelson, Eric Sean: 45 n.
 Neumann, Franz: 11.
 Nietzsche, Friedrich: 25, 38, 154 n.
 Nussbaum, Martha: 38 n., 43 n., 48, 49.
 O'Neill, Maggie: 182 n.
 O'Neill, Onora: 146 n.
 Owetschkin, Dimitrij: 89 n.
 Pacchiani, Claudio: 29 n.
 Paperman, Patricia: 183 n.
 Pastore, Luigi: 89 n.
 Paton, Herbert James: 145 n.
 Pellicani, Luciano: 142 n.
 Peri, Francesco: 36 n.
 Petroni, Angelo: 18 n.

- Petrucciani, Stefano: 9, 28 n., 37 n., 40 n., 47 n., 89 n., 101 n.
 Pezzella, Mario: 83 n.
 Pfützte, Hermann: 89 n.
 Phillips, Derek L.: 178 n.
 Piana, Giovanni: 12 n., 59 n.
 Pianciola, Cesare: 110 n.
 Pippin, Robert B.: 41 n.
 Piromalli, Eleonora: 39 n., 42 n.
 Platone: 107 n., 108 e n., 144, 145.
 Pollock, Friedrich: 11.
 Poma, Andrea: 68 n., 81 n.
 Porcarelli, Franco: 52 n.
 Prada, Giulia: 164 n.
 Pulcini, Elena: 96 n.
 Pullega, Paolo: 59 n.

 Raciti, Andrea: 70 n.
 Raciti, Giuseppe: 58 n., 60 n.
 Rahola, Federico: 45 n.
 Ramsay, Maureen: 176 n.
 Ranchetti, Michele: 70 n.
 Rawls, John: 13 n., 16, 19 e n., 29, 31, 39, 98 n., 118 n., 146 e n., 156 n., 170, 171 n., 175 e n., 176 e n., 180 n.
 Reijen, Willem van: 84 n.
 Renault, Emmanuel: 16, 34-36.
 Reuß, Roland: 60 n.
 Reynolds, Paul: 21 n.
 Rho, Anita: 107 n.
 Riccio, Franco: 51 n.
 Riedel, Manfred: 127 n.
 Riediger, Hellmut: 9.
 Rigamonti, Gianlazzaro: 23 n., 29 n.
 Rolfes, Eugen: 108 n.
 Romani, Annalisa: 81 n.
 Rorty, Richard: 22-26, 29, 31, 32, 38, 156 n.
 Rosen, Michael: 28 n.
 Rosenzweig, Franz: 73 n., 81, 83 n.
 Ross, William David: 111 n., 146 n., 168 n.
 Rusconi, Gian Enrico: 26 n., 32 n.
 Russer, Achim: 36 n.
 Russo, Guido: 83 n.
 Russo, Paola: 91 n.

 Saba Sardi, Francesco: 60 n.
 Sabbadini, Lorenzo: 173 n.
 Sandel, Michael J.: 146 n., 177 n., 178 n.
 Sandrelli, Carlo: 30 n., 114 n.
 Sayre-McCord, Geoffrey: 44 n.
 Scafoglio, Luca: 48 n., 121 n., 133 n.
 Schafhausen, Nicolaus: 84 n.
 Scheler, Max: 117 n., 143, 144 n., 162 e n., 163 n.
 Schindler, Norbert: 28 n.
 Schlabrendorff, Fabian von: 152 e n., 153 n., 186.
 Schleiermacher, Friedrich: 141.
 Schluchter, Wolfgang: 142 n.
 Schmid Noerr, Gunzelin: 9.
 Schmidt, Alfred: 18 n., 32 n., 41 n.
 Scholem, Gershom: 9, 71 n., 83 e n.
 Schönecker, Dieter: 129 n., 138 n.
 Schrift, Alan D.: 19 n.
 Schröder, Thomas: 9.
 Schröder, Winfried: 124 n.
 Schutz, Walter: 127 n.
 Schweppenhäuser, Gerhard: 41 n., 89 n., 115 n., 154 n., 157 n., 158 n.
 Schweppenhäuser, Hermann: 9, 89 n.
 Schwibs, Bernd: 36 n.
 Sciacca, Maria Teresa: 32 n.
 Sebastiani, Chiara: 95 n.
 Seel, Martin: 42 n., 114 n., 156 n., 160 n.
 Segala, Anna Maria: 62 n.
 Sellars, Wilfrid: 129 n.
 Sensen, Oliver: 146 n.
 Shuster, Martin: 43 n., 44 n.
 Sidgwick, Henry: 111 n., 145 n., 168 e n.
 Slote, Michael: 43 n., 49 n., 111 n., 112 e n.
 Sofri, Adriano: 20 n.
 Solmi, Renato: 9, 15 n., 66 n., 70 e n., 92.
 Sombart, Werner: 98-100.
 Spinoza, Baruch: 18, 124.
 Spivak, Gayatri Chakravorty: 189 n.
 Spranger, Eduard: 97 e n.
 Staengle, Peter: 60 n.
 Stahl, Titus: 37 n., 45 n.
 Stammer, Otto: 143 n.
 Stögner, Karin: 182 n.

- Tafani, Daniela: 128 n.
 Tagliacozzo, Tamara: 75 n., 79 n., 81-83.
 Tarizzo, Davide: 133 n.
 Taylor, Charles: 38 n.
 Testa, Italo: 94 n.
 Theunissen, Michael: 41 n., 52 n., 88 n.,
 157 e n.
 Tiedemann, Rolf: 9, 54 n., 84 n., 101 n.
 Tognini, Giorgio: 127 n., 129 n., 145 n.
 Tormey, Simon: 19 n., 21 n.
 Townshend, Jules: 19 n.
 Trincia, Francesco Saverio: 89 n.
 Troeltsch, Ernst: 141 e n., 142 e n.
 Trom, Danny: 37 n.
 Tronto, Joan C.: 179 n., 182-185, 187 n.
 Tuccari, Francesco: 142 n.
 Türcke, Christoph: 48 n., 89 n., 103 n.
- Vattimo, Gianni: 127 n.
 Veca, Salvatore: 145 n., 147 n.
 Vegetti, Mario: 114 n.
 Vertone, Saverio: 22 n.
 Vicinelli, Luisa: 181 n.
 Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: 127 n.
 Volpi, Franco: 29 n.
- Walsh, Catherine E.: 26 n.
 Walzer, Michael: 22-25.
 Weber, Max: 95 n., 142-144.
 Weinberger, Jerry: 25 n.
 Wenzel, Uwe Justus: 158 n.
 Wesche, Tilo: 36 n.
 Whyman, Tom: 43 n.
 Wiggershaus, Rolf: 11 n.
 Wilde, Lawrence: 19 n.
 Williams, Bernard: 16, 43 n., 107 n.
 Wischke, Mirko: 41 n.
 Wissing, Egon: 101 n.
 Witte, Karsten: 9.
- Zanelli, Emiliano: 9.
 Zani, Stefano: 21 n.
 Zappino, Federico: 37 n.
 Zinman, M. Richard: 25 n.
 Zolo, Danilo: 164 n.
 Zuidervaat, Lambert: 41 n.

La teoria critica di Theodor W. Adorno intrattiene con la dimensione etica una triplice relazione. In primo luogo, essa svolge una critica morale del dominio capitalistico, contestando ciò che tale dominio ha fatto - e continua a fare - della vita, ridotta a una condizione cattiva, distorta, falsa. In secondo luogo, elabora una critica della morale borghese, fondata sulla figura dell'individuo proprietario e acquisitivo. In terzo luogo, ricostruisce le vicende della teoria morale moderna alla luce dell'intreccio fra ragione e assoggettamento - venendo così a confronto con le principali linee dell'etica contemporanea, dalla giustizia alla vita buona, fino all'etica della cura.

Vengono così tracciati i contorni di un'etica della resistenza, che si propone di incrinare la presa che il dominio sociale esercita sulle forme di vita e sulle stesse esistenze individuali. Ne è al fondo la capacità di dare voce al lamento muto dell'oppresso, nonché di rispondere all'appello di cui questo si carica: la vita sofferente vincola la soggettività critica che, portandola a articolazione, spera e lotta in suo nome.

Luca Scafoglio insegna Teorie morali contemporanee all'Università di Salerno. Principale oggetto delle sue ricerche è la teoria critica di Francoforte, cui ha dedicato tre monografie (*Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Manifestolibri 2009, *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica*, Manifestolibri 2013, *Il disagio dell'astrazione. Una lettura a partire da Adorno*, La Città del Sole 2021) e diversi articoli. Ha curato inoltre l'edizione italiana del manoscritto inedito di Horkheimer *Sul racket. Una teoria sociale dei rapporti di classe* (Epieikeia, 2025). Attualmente i suoi studi si concentrano su una rilettura della tradizione francofortese a confronto con le riflessioni decoloniali. È membro del comitato scientifico di "Shift. International Journal of Philosophical Studies".

www.ledizioni.it



€ 20,00