

Towards an Ethics of Mimesis: Body and Redemption in the Works of Th.W.

Adorno

Giulia Cervo

Giulia.Cervo@unimi.it

This article examines Adorno's non-identitarian thinking and the moral role of *mimesis*. On the one hand, Adorno criticises Kant's moral theory, revealing the heteronomy of morality and the untruth of subjective freedom, on the other he defends the utopistic urge of the "transcendental", moving from finitude and imperfection. Adorno opposes to the bourgeois personality neither a naïve return to nature, nor a getting rid of the subject, but the individual as differentiated coexistence of self and otherness, spirit and nature.

Keywords: Adorno, Mimesis, Kant, Moral Theory, Freedom

Per un'etica della mimesi: corpo e redenzione in Th.W. Adorno

di Giulia Cervo
giuliaroberta.cervo@unitn.it

This article examines Adorno's non-identity thinking and the moral role of *mimesis*. On the one hand, Adorno criticises Kant's moral theory, revealing the heteronomy of morality and the untruth of subjective freedom, on the other he defends the utopistic urge of the "transcendental", moving from finitude and imperfection. Adorno opposes to the bourgeois personality neither a naïve return to nature, nor a getting rid of the subject, but the individual as differentiated coexistence of self and otherness, spirit and nature.

«La pagliuzza nel tuo occhio è la
migliore lente d'ingrandimento»

Th. W. Adorno, *Minima moralia*¹

1. Morale come eteronomia e morale come utopia

Com'è noto, Adorno dedica alla critica della personalità alcune delle pagine più memorabili della *Dialettica dell'illuminismo*, smascherando nel capitolo sull'industria culturale l'istanza repressiva alla base del perfezionismo estetico e del culto della personalità a esso collegato, che veicolano un modello di uomo in cui di umano è rimasto ben poco: «denti bianchi, bocca fresca e libertà dal sudore e dalle emozioni»². La personalità borghese costituisce la reificazione del carattere trascendentale sul quale Kant fondava la ragione pratica, inevitabile fintanto che l'interesse particolare e quello universale non coincidono realmente in «una vita conciliata di liberi»³. L'imperativo categorico non è altro che la sanzione dell'impotenza dell'individuo, esprimendo, anziché l'autonomia della morale, la sua radicale

¹ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa* (1951), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 48.

² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 181.

³ Ivi, p. 246.

eteronomia: la «finzione della libertà positiva»⁴ e «la dottrina dogmatica del libero arbitrio»⁵ sono ideologie funzionali a coprire la verità, e cioè il fatto che la libertà non è ancora realizzata. In mancanza di una società e di uno scambio equi, infatti, «al singolo non resta altra moralità che [...] cercare di vivere in modo da poter credere di essere stato un buon animale»⁶.

Questa sentenza, quasi una parodia dell'imperativo categorico kantiano, scaturisce dalla difficoltà di immaginare una personalità che non sia «caricatura della libertà», un Sé che non sia inumano. Come vedremo, è allora paradossalmente nella vicinanza all'animale che resiste l'unico residuo possibile di umanità. In effetti Adorno rifiuta sia il modello hegeliano, sia quello kantiano, in quanto entrambi espressione di un'etica borghese e ideologica, che potremmo definire “della perfezione o del perfezionismo”: nel primo caso in quanto si afferma l'identità del reale e del razionale, nel secondo in quanto si muove dall'idea di un dover-essere normativo. Riconoscere, contro Kant, la strutturale eteronomia della morale, significa invece riabilitare l'alterità e la corporeità – e, dunque, l'imperfezione e la vulnerabilità⁷ – come momenti essenziali all'agire morale, imprescindibili condizioni di possibilità di esso. In questo senso, il marxismo critico di Adorno continua ad affondare le radici nel materialismo come nella sua base estetica.

⁴ Ivi, p. 206.

⁵ Ivi, p. 208.

⁶ Ivi, p. 267.

⁷ Com'è noto, la vulnerabilità è vista come punto di partenza per una fondazione alternativa dell'etica soprattutto in ambito femminista (cfr. J. Butler, *Vite precarie: contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004 e A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007): in questa prospettiva è – levinasianamente – l'appello dell'altro che ci costituisce come soggetti. Similmente, nell'ambito dei *post-colonial studies* Leela Gandhi si richiama, tra le altre fonti, ad Adorno e ai *Minima moralia* per promuovere quella che chiama un'etica dell'«imperfezione morale» (L. Gandhi, “An Ethic of Moral Imperfection”, in: Id., *The Common Cause. Postcolonial Ethics and the Practice of Democracy, 1900-1955*, University of Chicago Press, Chicago 2014), basata sulla riscoperta di una solidarietà che connette non solo l'uomo all'altro uomo, ma anche l'uomo all'animale, non essendo cartesianamente fondata sulla ragione, ma sull'empatia derivante dal riconoscimento di un comune sostrato sensibile, di quella comune radice patica già intuita da Bentham e poi ripresa da Derrida, per cui, nel momento in cui riconosco all'animale la capacità di soffrire, devo attribuirgli anche la prerogativa del volto, e dunque riconoscerlo come destinatario della morale e soggetto di diritto. È su queste premesse che la Gandhi basa il suo concetto di “comunità affettiva” (cfr. L. Gandhi, *Affective Communities: Anticolonial Thought, fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Duke University Press, Durham-London 2006).

Più di recente, Martha Nussbaum ha sostenuto con parole analoghe la necessità di contaminare ragione e passioni, affinché il pensiero torni a riscoprire la propria fragilità, la propria analogia con il vivente:

To be a good human being is to have a kind of openness to the world, an ability to trust uncertain things beyond your own control, that can lead you to be shattered in very extreme circumstances for which you were not to blame. That says something very important about ethical life: that it is based on a trust in the uncertainty, and on a willingness to be exposed. It is based on a being more like a plant than a jewel: something rather fragile, but whose very particular beauty is inseparable from that fragility.⁸

Nella contrapposizione tra la bellezza imperfetta ma viva della pianta e quella perfetta ma sterile del gioiello, riteniamo di rilevare la stessa differenza individuata da Adorno tra la mimesi artistica, “buona” in quanto fa da argine ai meccanismi identificanti del concetto, e la «mimesi del morto»⁹ in cui egli ravvisa, con Horkheimer, il tratto fondamentale della scienza illuministica e positivista. Com'è noto, quest'ultima è guidata secondo gli autori della *Dialettica dell'illuminismo* da una logica priva di pensiero, che finisce per negare l'esperienza reificando la soggettività e concependola sul modello dell'oggettività, per cui la massima auto-affermazione della ragione coincide di fatto, paradossalmente, con la sua auto-negazione: mentre il mito tendeva a vivificare le cose, l'illuminismo tende a reificare gli uomini, assimilando il vivente al non-vivente¹⁰.

⁸ M. Nussbaum, “Martha Nussbaum, Classicist and Philosopher”, Interview with Bill Moyers, in Bill Moyers (ed.), *A World of Ideas*, Doubleday, New York 1989, p. 448. Questa «disponibilità a essere esposti», a lasciarsi sconvolgere, ci sembra affine a quella «solidarietà degli scampati» in cui Patočka ravvisava la possibilità, rimasta inesplorata, di un'umanità migliore, di un nuovo concetto di comunità, fondato non su basi ideologiche e su una «biopolitica della morte», ma per così dire su una «biopolitica della vita» (R. Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 172), in grado di riconoscere, al di là delle differenze tra gli uomini, una vita comune e sovraindividuale: una «vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, benché non si confonda con nessun altro. Essenza singolare, una vita» (G. Deleuze, “L'immanenza: una vita...” [1995], tr. di F. Polidori, *Aut-Aut*, n. 271-272 [1996], p. 6). L'idea di una «*trust in the uncertainty*» ci sembra inoltre richiamare il concetto patočkiano di «problematicità», ovvero di «un senso che sia assoluto e allo stesso tempo accessibile all'umanità, proprio perché problematico» (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia* [1975], a cura di M. Carbone, tr. it. di D. Stimilli, Einaudi, Torino 2008, p. 84).

⁹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, p. 64.

¹⁰ Come si legge nell'aforisma “Mattatoio”, chiaramente riferito ad Auschwitz, «solo una umanità a cui la morte è divenuta non meno indifferente dei suoi membri, una umanità che

Per Adorno è nell'estetica che si radica la possibilità stessa dell'etica: è infatti nella sensibilità individuale che è ancora possibile scorgere il punto di partenza per un più giusto rapporto con la storia, come già lascia intuire l'affermazione secondo la quale «l'elemento storico nelle cose non è che l'espressione della loro sofferenza passata»¹¹. Pur senza pretendere di risolvere l'aporeticità del concetto adorniano di redenzione, riteniamo utile, al fine di comprendere il senso e la fecondità filosofica di tale concetto-limite¹², proporre una lettura che mostri come l'antitesi di teoria e prassi rimproverata a questo autore dal marxismo ortodosso sia soltanto apparente; come le due sfere – conoscitiva e pratica, teoretica ed etica – abbiano in realtà la loro comune origine nell'estetica, intesa come dimensione *presoggettiva* e *preoggettiva*. Non a caso è nell'arte che per Adorno si annuncia – pur senza realizzarsi¹³ – la conciliazione di storia e natura, ragione e realtà, io e non-io, ovvero tra i poli reificati dalla teoria della conoscenza.

Tener fermo all'utopia della redenzione significa essere moralisti; non tanto, kantianamente, in virtù di un dover-essere, quanto di un *poter essere altrimenti* che, in ultima analisi, costituisce la linfa vitale dello stesso imperativo kantiano. Se in *Dialettica negativa* Adorno critica la morale

è già morta in se stessa, la può impartire per via amministrativa a un numero illimitato di esseri umani» (Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit., p. 284).

¹¹ Ivi, p. 48.

¹² Pur non concordando con Habermas, che definisce la conciliazione «una metafora che finisce per cancellare se stessa» (una cosa è la conciliazione, un'altra la sua metafora: proprio il permanere della conciliazione al di là della metafora come il suo – irrealizzabile – contenuto di verità costituisce la provocazione del non-identico, ciò che fa della metafora l'immagine, in negativo, della giustizia), riconosciamo con lui che «il totalmente altro è solo indicabile come negazione indeterminata, mai conoscibile in termini concettuali» (J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano 2000, p. 146). La conoscenza infatti, passando per il concetto, non può che essere determinata. Proprio l'esigenza della verità richiede la rinuncia al suo possesso da parte della filosofia.

¹³ La promessa di felicità dell'arte, appartenendo quest'ultima al mondo dato, dal quale eredita mezzi e materiali, non può, costitutivamente, essere mantenuta: la realizzazione del desiderio sarebbe la morte dell'arte, proprio come, nella fiaba, la madre di Biancaneve muore dando alla luce la figlia tanto desiderata. Il paradosso dell'arte sta nel fatto che essa ha per fine un mondo conciliato, ma la conciliazione *significa* il suo tramonto, la realizzazione del fine la sua fine: «la prospettiva storica di un tramonto dell'arte è l'idea di qualunque singola opera. Non c'è opera d'arte la quale non prometta che il suo contenuto di verità, appena che esso semplicemente si manifesti in lei come esistente, si realizzerà e lascerà indietro l'opera d'arte, puro involucro, come predicono i terribili versi di Mignon» (Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, pp. 140-141).

kantiana, scorgendo nell'imperativo categorico la necessità del dominio introiettata dall'individuo e dunque l'espressione non dell'autonomia morale ma della radicale eteronomia che affligge la prassi del soggetto in quanto dialettica di libertà e illibertà, d'altra parte, come vedremo, egli intravede nella nozione del "trascendentale" un'istanza autenticamente illuminista¹⁴, volta alla negazione del sussistente e, dunque, al trascendimento del dominio e della sua radicale immanenza. Adorno rigetta cioè gli aspetti più sistematici del pensiero kantiano (le categorie, la nozione stessa di a priori e di un puro *io penso*), preservandone invece la vocazione utopistica (attestata dai postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima), consistente nel fatto che, diversamente da quanto accade nel modello etico hegeliano, viene salvaguardata la non coincidenza di moralità e realtà, condizione e premessa di ogni agire morale.

Se proprio bisogna indicare, come pretende Habermas, il fondamento normativo della critica dell'Illuminismo, questo va individuato a nostro avviso nell'utopia, nella salvaguardia stessa della *possibilità*, benché ciò significhi incorrere nel paradosso di una "possibilità normativa". La conciliazione non deve essere garantita, perché proprio la sua esigenza comporta il rifiuto della sua realizzazione: essa si dà esclusivamente come orizzonte della prassi, se si ritiene, per dirla con Heidegger, che «più in alto della realtà si trova la possibilità»¹⁵. Derrida ha formulato il concetto di questa possibilità iperbolica, più che meramente possibile, sostenendo che il *possibile* è tale, paradossalmente, solo come *impossibile*, secondo la "alogica" del *double bind*. Del resto, come ammonisce lo stesso Adorno, che qualcosa non sia mai stato non è una motivazione sufficiente perché non debba essere in futuro: «troppo poco è il bene che ha la capacità di affermarsi nel mondo, perché se ne debba enunciare il progresso in un giudizio predicativo, ma nessun bene né traccia di bene è senza progresso»¹⁶. Come egli afferma ancora nei *Minima moralia*, «che la cultura abbia finora fallito il suo

¹⁴ In quanto l'illuminismo «è in linea di principio opposto al dominio» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 48).

¹⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), a cura di F. Volpi, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2006, p. 54.

¹⁶ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici* (1969), tr. it. di M. Agrati, Sugarco, Milano 1974, p. 44.

compito non è una buona ragione per promuovere questo fallimento e fare come Caterinetta, che, dopo aver versato la birra, versa anche tutta la farina»¹⁷.

2. L'individuo come residuo e la metafisica desiderante

Adorno rintraccia l'oggetto del moralista nell'esperienza individuale¹⁸: in essa si radica quella mediazione di individuale e universale già indicata da Hegel. In un'epoca storica in cui l'universalità è quella falsa, la vera universalità non può essere cercata che a partire dall'individuo. Individualità e universalità non sono meri sostrati ai quali l'esser vero e l'esser falso ineriscano come predicati indifferenti. La verità, infatti, è storica; si dà sempre soltanto in una configurazione, in una costellazione determinata: «nell'epoca del suo disfacimento, l'esperienza che l'individuo ha di sé e di ciò che gli accade contribuisce di nuovo a una conoscenza a cui esso, viceversa, era di ostacolo finché si presentava – intatto e positivo – come categoria dominante»¹⁹. Denunciare l'individualismo della società di massa non significa opporgli un altrettanto vuoto e astratto collettivismo, bensì ripensare l'individuazione al di là della feticistica ipostatizzazione degli individui, recuperando la loro intima essenza sociale, se è vero che, hegelianamente, «il particolare esiste solo in quanto determinato e quindi *universalmente*, l'universale solo in quanto determinazione del particolare e quindi *particolarmente*»²⁰. Sulla scorta della meditazione adorniana, Judith Butler ha sottolineato, più di recente, la condizionatezza sociale dell'io e l'impossibilità, per quest'ultimo, di “dar conto di sé” partendo da se stesso²¹. Proprio l'esperienza della non-identità, del divergere di particolare e universale in una tensione dinamica, costituisce per Butler – come per

¹⁷ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit., p. 41.

¹⁸ Ivi, pp. 3-8.

¹⁹ Ivi, p. 6.

²⁰ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, cit., pp. 229-230.

²¹ Cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 16: «Quando l'“io” cerca di dar conto di sé può anche partire da sé, ma scoprirà che il suo sé è già implicato in una temporalità sociale che eccede le sue stesse capacità di narrazione. In realtà, quando l'“io” tenta di dar conto di sé, quando cioè tenta di restituire un racconto che includa le condizioni del suo stesso emergere, dovrà necessariamente diventare un teorico sociale».

Adorno – «l’esperienza inaugurale della moralità»²², che deve accadere come un racconto di sé in prima persona, un’appropriazione *vivente e riflessiva* delle norme esistenti (tralasciamo, qui, la questione posta da Butler circa il ruolo svolto dalle norme per la costituzione, a monte, della soggettività stessa²³).

L’individualità assume dunque una valenza eminentemente critica, fornendo il punto di vista privilegiato per la denuncia dell’etica come totalità falsa, rivelando il paradosso per cui alla massima impotenza dell’individuo fa da *pendant* la consolazione apparente di vivere in una “società di massa” composta di monadi isolate. La contraddizione tra il fine del progresso tecnologico (l’emancipazione degli uomini dalla schiavitù del lavoro), e la conflittualità regnante di fatto nella società, per cui al dominio di pochi si accompagna l’asservimento generalizzato alle esigenze produttive, se da un lato rivela la strumentalità dell’individuo, dall’altro mostra anche, *ex negativo*, il suo originario esser fine, ponendo le condizioni della sua liberazione. In ultima analisi, gli individui sono gli unici soggetti possibili della morale come resistenza al dominio: questa deve basarsi sulla speranza che essi non siano ancora del tutto annientati. Come afferma ancora Butler nel tentativo di ricostruire la posizione di Adorno, la morale non è né “un sintomo delle condizioni sociali cui inerisce, né un ambito a esse trascendente”, ma è invece “essenziale nel determinare l’agire dando una possibilità di speranza”²⁴.

Tali considerazioni ci portano ad avanzare l’ipotesi che la conciliazione di natura e storia, mito e illuminismo, non sia da ricercarsi in una prassi collettiva, né in una morale privata per anime belle, ma «in una teoria che si elevi tanto sulla società quanto sull’individualità sussistenti»²⁵ e che sia in

²² Ivi, p. 18.

²³ «Ma Adorno è consapevole del fatto che le norme decidono in anticipo anche chi diventerà o meno un soggetto? Ha preso in considerazione il ruolo decisivo delle norme nello stesso processo costitutivo del soggetto, nella stilizzazione della sua ontologia, nella sua collocazione legittima all’interno dell’ontologia sociale?» (*ibidem*). Com’è noto, la posizione di Butler è volta a sottolineare la cosiddetta “opacità del soggetto”, cioè il carattere costruito dell’identità e delle categorie di autointerpretazione soggettiva.

²⁴ Ivi, p. 33.

²⁵ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 253.

grado di «dirimere la dialettica d'individuo e specie»²⁶, anziché chiudersi nell'autonomia fittizia di un Super-io, di un soggetto astratto. In quest'idea, riassumibile nel concetto adorniano di «una solidarietà trasparente a se stessa e a ogni vivente»²⁷ – o, come si legge altrove, «comunicazione del differenziato»²⁸ – è possibile scorgere il recupero di una totalità marxianamente intesa come soppressione della sofferenza dei membri della società²⁹.

Con ciò si affaccia la questione della possibilità di una comunità indipendente dal dominio, che Adorno affronta, come al solito, dialetticamente. Pur denunciando la conflittualità sociale e il dominio come totalità falsa, infatti, egli suggerisce che nell'autoconservazione della società si esprime qualcosa di più della mera perpetuazione del dominio: «tutte le attività della specie rinviano alla sua sopravvivenza fisica, per quanto possano ignorarlo [...] e persino quei provvedimenti che la società prende per autodistruggersi sono al tempo stesso [...] azioni inconsapevoli contro la sofferenza»³⁰. Ci avviciniamo così al cuore di questa trattazione: il corpo come organo della morale, come condizione di possibilità di una morale non metafisica, universale ma non totalitaria. La libertà, intesa come liberazione, è infatti pensabile per Adorno solo dal materialismo, e in particolare da un materialismo esteso a tutta quanta la società, che si proponga di rimettere al centro dell'indagine filosofica i bisogni materiali. Da un lato Adorno ritiene, come Marx, che la morale sia ideologia e sovrastruttura³¹, dall'altro, pur riconoscendo la radicale eteronomia e falsità della morale – in quanto la pretesa morale universale non è altro che il

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Ivi, p. 183.

²⁸ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 214.

²⁹ Concordiamo con Jameson nel sostenere che l'accento posto sull'idea di totalità fa di Adorno ancora un pensatore marxista: «lo strumento critico della contraddizione è inseparabile dal concetto di totalità» (F. Jameson, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Manifestolibri, Roma 1994, p. 254), sebbene quest'ultimo venga adoperato in chiave non affermativa, ma critica e utopica.

³⁰ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 183.

³¹ «[...] Non c'è che dire: la morale degli schiavi è veramente cattiva, poiché è pur sempre la morale dei signori» (Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit., p. 222).

concetto borghese e particolaristico di moralità – egli sostiene il permanere della sua *esigenza*, foss'anche in una forma menomata e fragile.

Abbiamo accennato più sopra all'affinità tra messianismo adorniano e messianismo derridiano, tra il concetto aporetico di redenzione in Adorno e il possibile come impossibile in Derrida. Certamente tra i due pensatori permangono importanti differenze. Derrida concepisce la verità come un "che", come "différance", mentre Adorno rimane legato ad una concezione ancora referenziale della verità: il suo materialismo e la tesi materialistica del primato dell'oggetto impediscono di assimilare la dialettica negativa al decostruzionismo. Tuttavia ci sembra che le affinità superino le differenze: se non quantitativamente, almeno qualitativamente, nella misura in cui entrambi riportano al centro della riflessione filosofica i «freudiani scarti del mondo fenomenico», la sfera del «minuscolo» e del «disadorno»³², scorgendo nella «micrologia»³³ l'unico metodo filosofico ancora possibile. Solo apparentemente la seguente affermazione di Adorno sembra antitetica alla pratica decostruttiva: «se la metafisica non può risorgere [...], forse però *sorge*, se solo viene realizzato ciò che è pensato nel suo segno»³⁴ (ovvero il non-identico: l'Altro, il Diverso, l'Assoluto che, costituendo il suo eterno *desideratum*, è anche la causa del suo sorgere, ciò che la spinge a rinnovarsi superando ogni totalità conseguita). Com'è noto, anche per Derrida sussiste infatti un resto, un che di indecostruibile al fondo della metafisica. In effetti, all'idea adorniana della *redenzione* è forse possibile accostare l'istanza derridiana della *giustizia infinita* come di un indecostruibile. Se Adorno apprezza la funzione di memento svolta dalla kantiana cosa in sé che, rammentando allo spirito la propria finitezza, contemporaneamente lo spinge al trascendimento utopistico di questa nell'agire morale, Derrida afferma che la decostruzione è attraversata da un'«idea della giustizia infinita; infinita perché irriducibile, irriducibile perché dovuta all'altro. [...] La decostruzione è folle di questo tipo di giustizia. Folle di questo desiderio

³² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 361.

³³ Ivi, p. 365.

³⁴ *Ibidem*.

di giustizia»³⁵. Anche Adorno parla della *folia* come dell'unica possibile «forma della verità»³⁶ nel mondo dominato dalla falsa logica identitaria. Se la metafisica si identifica storicamente con il dominio, tuttavia essa, in quanto è esperienza della contraddizione o, per dirla con Derrida, in quanto si autodecostruisce, eccede tale forma storica. Ciò non significa parlare in nome dell'irrazionale o di una razionalità alternativa a quella illuministica, ma recuperare l'ideale stesso che è “il padre” della metafisica: quel bisogno, quel desiderio dell'oggetto che pro-voca il pensiero e lo costringe a uscire da sé e a compiere il movimento che va dal concetto verso l'oggetto. Il bisogno infatti «esige di essere negato dal pensiero, di svanire nel pensiero, se deve soddisfarsi realmente, e in questa negazione esso sopravvive, rappresenta nella cellula più interna del pensiero ciò che gli è eterogeneo»³⁷. Chiudendosi entro il perimetro, entro il cerchio magico dell'identità totalitaria, la metafisica è venuta meno alla propria vocazione, ha “mancato” l'oggetto e, dunque, ha mancato se stessa. La metafisica può allora sorgere, *proprio perché* non è ancora realizzata; come per la dialettica e per l'arte, la sua realizzazione significa al tempo stesso la sua fine.

Il materialismo di Adorno consiste, come si è accennato, nella tesi del primato dell'oggetto. Tale priorità, lungi dall'essere la riproposizione di un realismo ingenuo e dell'atteggiamento positivista, è «il correttivo della riduzione soggettiva, non il rinnegamento di una partecipazione soggettiva»³⁸. In altre parole, il soggetto è il limite della reificazione oggettiva e l'oggetto il limite dell'immanenza soggettiva³⁹. Allo stesso modo, «la verità al di là della coazione identitaria non sarebbe l'assolutamente altro da essa, bensì mediata da questa»⁴⁰. La mimesi è allora da intendersi non come alternativa positiva alla ragione e al concetto, quanto, piuttosto, come un correttivo del pensare e della falsa proiezione dell'identità; essa non intende negare *in toto* il momento concettuale in favore di un'adesione

³⁵ J. Derrida “Diritto alla giustizia” (1994), in J. Derrida e G. Vattimo (a cura di), *Diritto, giustizia e interpretazione*, Annuario filosofico europeo, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 35.

³⁶ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 362.

³⁷ Ivi, p. 365.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. Th.W. Adorno, *Parole chiave*, cit., pp. 224-227.

⁴⁰ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 267.

immediata all'oggetto, bensì rifletterlo mediante una negazione determinata: «non già nella certezza illesa dal pensiero, nell'unità preconcettuale di percezione e oggetto, ma nella loro antitesi riflessa si annuncia la possibilità della conciliazione»⁴¹.

3. Mimesi come negazione determinata: il soggetto tra norma ed espressione

Nell'aforisma "Sur l'eau", Adorno dipinge la giustizia, la pace differenziata, come uno stato di quiete assoluta («*rien faire comme une bête*»), riabilitando apparentemente l'indifferenziazione panica primordiale anteriore alla storia, alla ragione e al soggetto, in una sorta di ebrezza dionisiaca. L'impiego di tale paragone con l'animale per descrivere un fenomeno tipicamente umano come quello della giustizia può sembrare sconcertante: si invidia l'animale per la sua inerzia, quando il proprio dell'uomo dovrebbe essere l'azione, il libero agire in vista di fini razionali. Ogni equivoco è tuttavia fugato se si tiene presente quanto Adorno precisa altrove, e cioè che solo «finché il mondo è così com'è, tutte le immagini della conciliazione, della pace e della quiete, assomigliano a quella della morte»⁴². L'immagine scelta, per il fatto di essere negazione *determinata*⁴³ del sussistente, presentandosi come antitesi dei valori borghesi «del processo, dell'azione e del compimento»⁴⁴, ha la stessa valenza critica del privilegio accordato al punto di vista individuale come, in generale, a tutto ciò che non è dominante. In questo senso, «[...] gli animali appaiono non depositari di una saggezza superiore, ma metafore di un comportamento che, tradotto in termini umani, è incompatibile con la civiltà capitalistica e rappresenta implicitamente la sua condanna»⁴⁵. Solo in questi termini circoscritti,

⁴¹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 204.

⁴² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 342.

⁴³ Per una chiarificazione del concetto di negazione determinata e del suo lato "rivelativo-manifestativo", rimandiamo a: L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza: Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, pp. 33-36 e p. 54. Come nota Protti, «non si tratta di un confluire nel nulla e nell'indifferenziato. Si tratta piuttosto di riscoprire un'armonia dell'umano che non abbia bisogno, per affermarsi, di una lotta tra gli uomini». M. Protti, *Homo theoreticus. Saggio su Adorno*, FrancoAngeli, Milano 1978, p. 105.

⁴⁴ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit., p. 185.

⁴⁵ M. Vacatello, *Th.W. Adorno. Il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 123.

dunque, l'animale può apparire – come già si accennava all'inizio – il custode dell'umanità negata dagli uomini in se stessi.

Il perdersi nella natura non va confuso con una fuga dalla società, con l'irrazionalità contrapposta alla ragione. Esso non è nemmeno l'*amusement* fine a se stesso, obiettivo polemico del capitolo sull'industria culturale. Infatti ci si perde nella natura *per* ritrovarsi: l'esperienza per così dire "asoggettiva" della natura non è pensata da Adorno positivamente, *in alternativa* alla soggettività borghese. Essa costituisce piuttosto la *premessa* di una nuova soggettività, per il fatto di smascherare, proprio performandola, l'attuale depersonalizzazione degli individui, sgombrando il campo dal mito della (falsa) personalità.

La posizione di Adorno diventa più chiara se confrontata con la filosofia deleuziana che, com'è noto, va nella direzione di un superamento della nozione metafisica di individuo. Adorno imputa alla psicoanalisi proprio quella disgregazione del soggetto in concrezioni di desiderio che Deleuze le oppone, scorgendo nell'opera di Kafka la realizzazione letterale della freudiana «scepti verso l'io» per cui «la persona, da realtà sostanziale, diventa semplice principio organizzativo di impulsi somatici»⁴⁶. Egli rimprovera la psicoanalisi di essersi limitata alla distruzione della personalità ideologica, abbandonando l'io alle forze sociali e partecipando al fianco di queste all'annientamento pianificato dell'individuo, ridotto a un coacervo di tendenze parziali oggettivabili e reificate. In ciò possiamo ravvisare la distanza che separa il "protodecostruzionista" Adorno dal postmoderno e da Deleuze, la cui affermativa filosofia del divenire celebra nella schizofrenia l'alternativa positiva al dominio congiunto di capitalismo e psicoanalisi.

Come si legge in un passo di *Parole chiave*, vanno rigettate come entrambe false sia la prospettiva organicistica, che non distingue l'individuo dal tutto cui appartiene, sia la prospettiva (ontologia, nominalismo) che esalta l'individuo come monade e ipseità; ma, parimenti, nemmeno è accettabile una teoria che – alla Hume – riduca l'uomo a «un semplice fascio

⁴⁶ Th.W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 257.

di riflessi»⁴⁷: «se fosse un uomo autentico, egli non sarebbe più una personalità, ma nemmeno sarebbe inferiore e assoggettato ad essa [...]»; piuttosto, sarebbe «una terza realtà»⁴⁸. Questa non può essere ottenuta semplicemente volgendo a positivo ciò che è negativo, facendo della disgregazione un valore. In *Dialettica negativa*, Adorno afferma ancora: «dove, sotto il bando universale, gli uomini sembrano interiormente scampati al principio d'identità e quindi alle determinanti evidenti, essi per ora non sono superdeterminati, bensì *sottodeterminati*: come schizofrenia la libertà è qualcosa di distruttivo, che ancor più incorpora gli uomini nel bando della natura»⁴⁹. Nel “divenire animale” dei personaggi kafkiani si compie una regressione al mito e all'amorfo che rispecchia la disumanizzazione inflitta ai soggetti: l'ermetismo dei dialoghi è appunto espressione dell'alienazione totale del soggetto e la morte di Josef K. alla fine del *Processo*, così come quella di Gregor Samsa nella *Metamorfosi*, non è che il suggello dell'inutilità dell'individuo e del qualitativo nel contesto globale della produzione.

Ciò che Adorno intende per “schizofrenia” è una verità storicamente determinata, ovvero la separazione di natura e spirito all'interno dell'individuo, nonché la scissione delle facoltà umane derivante dalla divisione del lavoro. Se egli riconosce un valore alla critica antimetafisica della soggettività, è in quanto essa porta alla luce la verità che non c'è più soggettività alcuna, liberando il soggetto dalla sua identificazione coattiva e illusoria con il ruolo sociale, sgombrando il Sé dall'ipocrisia e dalla reificazione della personalità. Come momento storico determinato, tuttavia, la schizofrenia supera già se stessa: «la dissoluzione del soggetto è insieme l'immagine condannata ed effimera di un soggetto possibile»⁵⁰, veicolando l'oltrepassamento dell'individuo come dell'ultimo mito e conducendo potenzialmente a una «non identità del soggetto senza sacrificio»⁵¹. A dover essere oltrepassato non è il soggetto *tout court*, ma quello metafisico

⁴⁷ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, cit., pp. 74-75.

⁴⁸ Ivi, p. 75.

⁴⁹ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 216.

⁵⁰ Ivi, p. 251.

⁵¹ *Ibidem*.

dominante/dominato, e la non-identità cui si fa qui riferimento non è l'abolizione dell'identità (la qual cosa implicherebbe nuovamente il sacrificio che si vuole evitare), ma, piuttosto, la rinuncia all'ipseità come identificazione coattiva. Negli "Appunti su Kafka", Adorno afferma che «il *Processo* è il processo al processo»⁵², lotta contro il mito attraverso la sua riproduzione fedele. L'affinità formale tra arte e filosofia critica cui tale affermazione allude, il rovesciamento del dominio dell'identico tramite le sue stesse forze, non mette tuttavia capo a un'affermazione ingenua del non-identico.

Agli eccessi complementari di un intelletto vuoto e di un'intuizione cieca, di una ragione fredda e calcolatrice e di una natura tanto innocua quanto regressiva, Adorno sembra opporre il concetto kantiano del trascendentale; non in quanto tale, ma marxianamente corretto dalla mediazione sociale e dall'inclusione dell'elemento corporeo, ovvero di ciò che, lungi dall'essere semplicemente aggiuntivo, è più che mai essenziale alla struttura stessa dell'esperienza. La determinazione del mondo nell'io è quell'«estraniazione», quella «dedizione»⁵³ all'oggetto che sola consente al soggetto di recuperarsi come "io", contro il «Sé inumano»⁵⁴ cui la società lo condanna. Così intesa, la ragione «rappresenta nel singolo individuo la realtà, il non-io, altrettanto bene di quanto rappresenti l'individuo stesso»⁵⁵ e «soltanto perché l'individuo accoglie in sé la datità oggettiva e in un certo senso, cioè coscientemente, le si adegua, può organizzare la *resistenza* ad essa»⁵⁶.

Così modificata, la nozione di personalità e di individuo può allora costituire il ponte tra teoria e prassi, natura e morale, passività e attività e, più in generale, tra io e non-io, soggetto e mondo, realizzando quella dialettica di "espressione" e "normatività" che permette di evitare gli opposti complementari del «soggettivismo espressivo» e della «feticizzazione oggettiva del dato»⁵⁷. Se la libertà, per poter essere esercitata, abbisogna

⁵² Th.W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, cit., p. 278.

⁵³ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 73.

⁵⁴ Cfr. Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 266.

⁵⁵ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 74.

⁵⁶ *Ibidem*, corsivo mio.

⁵⁷ V. Rosito, *Espressione e normatività: soggettività e intersoggettività in Theodor W. Adorno*, Mimesis, Milano 2009, p. 213.

dell'elemento *corporeo*, quest'ultimo si rivela come qualcosa di più che non un'appendice o un neutro mezzo: non solo esso è almeno altrettanto originario della volontà, ma esercita anche quella resistenza che la stimola a trascendere l'empirico e, con esso, il «contesto di accecamento» del dominio⁵⁸. La libertà, come la moralità, sta *sulla soglia* tra il sensibile e l'intelligibile, è possibile solamente come tensione e, dunque, in virtù di una strutturale mancanza. Come si legge in *Dialettica dell'illuminismo*, «la natura *in sé* non è buona» (e qui sta tutta la differenza tra Adorno e il romanticismo del quale a torto lo si accusa): essa, anzi, «come modello e meta, rappresenta l'antispirito, la menzogna e la bestialità; *solo in quanto è conosciuta* diventa l'impulso dell'esistente alla propria pace, la coscienza che ha animato, fin dall'inizio, la resistenza inflessibile contro i capi e il collettivo»⁵⁹.

Pur giudicando anacronistico il concetto kantiano di personalità, dunque, Adorno propone di salvarne il carattere intelligibile, non però pensato come l'aspetto personale degli individui, la cui essenza viene tautologicamente fatta coincidere con l'autoconservazione dell'esistenza (come avviene nel personalismo borghese o nell'esistenzialismo⁶⁰), bensì, al contrario, come «ciò che li distingue dalla loro esistenza»⁶¹, costituendo, proprio in quanto irreali, il richiamo a un altrimenti, la possibilità di divenire migliori di ciò che si è. Infatti, «c'è motivo di sospettare che in ciò che non deve più essere, perché finora non è potuto né può essere, si celi il potenziale di un qualcosa di migliore»⁶².

A fare dell'uomo una *persona* è allora, paradossalmente, proprio il non-identico in lui, «quel Sé che sarebbe redento dall'io»⁶³ e che si mantiene libero solo fintantoché non diventa realtà. Ciò che va salvato dell'intelligibile kantiano è «l'*impulso* di agire giustamente»⁶⁴, «la possibilità

⁵⁸ Sull'affinità del «non-identico» con la kantiana «cosa in sé», cfr. L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza: Adorno e il programma di una dialettica negativa*, cit., p. 96.

⁵⁹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 272, corsivo mio.

⁶⁰ Com'è noto, nell'indeterminatezza dell'Esserci Adorno vede l'ipostatizzazione teorica – l'«ontologizzazione dell'ontico» (Th.W. Adorno, *Gergo dell'autenticità* [1964], Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 87) – di quella falsa individualità che fa da contraltare alla falsa totalità.

⁶¹ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 248.

⁶² Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, p. 73.

⁶³ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 248.

⁶⁴ Ivi, p. 265, corsivo mio.

di essere altro da come si è». Il trascendentale – lasciato indeterminato da Kant – è esso stesso in divenire perché non è un ente spirituale autonomo, ma è preso all'interno della ineliminabile dialettica di natura e spirito, identità e non identità; si svolge come questa stessa dialettica, essendo contemporaneamente «apriori formale» e «momento di tutti i singoli contenuti del soggetto»⁶⁵, unità degli impulsi che non precede, anzi presuppone ciò che sublima. Esso è tanto condizionato quanto l'io empirico, al quale deve la propria concretezza. Non a caso, Adorno scorge nell'immaginazione ciò che consente di risolvere l'opposizione reificata di soggettività e oggettività propria della teoria della conoscenza che rinchiude il soggetto nella gabbia del categoriale, nel perimetro della scienza aprioricamente e solipsisticamente fondata, precludendogli l'esperienza vivente: «il soggetto come forza immaginativa produttiva, appercezione pura, infine libera azione fattiva, simbolizza quell'attività in cui realmente si riproduce la vita degli uomini, e anticipa in essa, a ragione, la libertà»⁶⁶.

Se, da un lato, Kant eleva l'*io penso* a legislatore della natura, dall'altro, attraverso il richiamo alle antinomie della ragione e ai postulati della morale, egli riconosce l'imperfezione rispettivamente conoscitiva e morale del soggetto, la sua finitezza, il suo stato di costitutiva mancanza. In questo senso, la dialettica trascendentale kantiana è più vicina di quella hegeliana alla dialettica negativa teorizzata da Adorno⁶⁷: sottolineare, come fa Kant, il carattere *apparente* della dialettica significa infatti riconoscere implicitamente la finitezza e l'inadeguatezza del concetto, che nelle antinomie fa esperienza del persistere, nell'oggetto, di un nucleo irriducibile all'identità prescrittagli dalla soggettività. La dialettica negativa è appunto il tentativo da parte di quest'ultima di «risarcire il non identico di ciò che gli ha inferto»⁶⁸, giungendo a comprendere «l'apparenza del proprio assoluto essere per sé»⁶⁹. Essa «mira al Diverso»⁷⁰, che si schiude soltanto nella

⁶⁵ Ivi, p. 262.

⁶⁶ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 227.

⁶⁷ Cfr. A. Cicatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th.W. Adorno*, Il Melangolo, Genova 2001, e E. Tavani, *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 29.

⁶⁸ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 132.

⁶⁹ *Ibidem*.

comprensione dell'inadeguatezza strutturale di pensiero e cosa⁷¹; inadeguatezza che è offerta al pensiero dalla cosa nell'esperienza: è l'eterogeneità irriducibile dell'oggetto, infatti, a provocare la dialettica.

Quest'ultima, perciò, è molto più che contraddizione immanente al pensiero (secondo il modello hegeliano), ma rimanda al "non-identico" come a ciò che l'ha provocata: la contraddizione è appunto l'esperienza dell'alterità dell'oggetto. La dialettica ha insomma il suo contenuto di esperienza non nel concetto, ma nella resistenza dell'Altro all'identificazione. In questo senso Adorno rivendica, kantianamente, la contraddittorietà come «categoria della riflessione», «confronto pensante di concetto e cosa»⁷², sostenendo l'esigenza del "salvataggio dell'apparenza" (cioè della dialettica nel suo senso meramente *apparente*, di contro all'ipostatizzazione hegeliana per cui essa sarebbe l'essenza del reale), con la motivazione che quest'ultima possiede un'«incomparabile rilevanza metafisica»⁷³.

Jameson suggerisce giustamente di interpretare il non-identico come «alterità» e «novità», piuttosto che «nei termini convenzionali di reale o di referente, che ricondurrebbero tutto a un dualismo»⁷⁴. Proprio tale insistenza sulla novità è ciò che impedisce di considerare la mimesi alla stregua di una mera regressione naturale: per Adorno non è possibile richiamarsi a una nozione di natura pura e costante e, in ultima analisi, lo stesso rinvio della prassi è motivato proprio dalla constatazione che l'umanità, alienata nella storia e soggetto della redenzione, non è già *data* come suppongono surrettiziamente il marxismo ortodosso e la tradizione metafisica, guidati dall'«illusione di un'umanità già esistente, in accordo con se stessa ed uniforme, che si muove verso l'alto»⁷⁵: l'umanità realizzata, se davvero esistesse come totalità, sarebbe la negazione del proprio concetto.

Vogliamo allora concludere con l'invito di Adorno a «sperare irragionevolmente»⁷⁶ – in cui riecheggia quello nietzscheano a «vivere

⁷⁰ Ivi, p. 139.

⁷¹ Ivi, p. 138.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, p. 353.

⁷⁴ F. Jameson, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, cit., p. 25.

⁷⁵ Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 40.

⁷⁶ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 346.

pericolosamente» – e ad attingere dalla filosofia di Kant «l'inconcepibilità della disperazione»⁷⁷, imitando il gesto del filosofo di Königsberg, che ha saputo avere il coraggio di una «grandiosa ambiguità»⁷⁸, lasciando aperta la propria filosofia: se, da un lato, il sistema trascendentale istituisce una sorta di «blocco» dell'esperienza, reificando il soggetto nell'apparato categoriale⁷⁹, dall'altro esso fornisce anche gli strumenti per superarlo. Ciò che Adorno propone non è né un'anacronistica restaurazione della soggettività metafisico-borghese, né l'annientamento di ogni forma di soggettività in una indifferenziazione mimetica con l'alterità.

Andando oltre Adorno, ci sembra che quella «terza realtà» cui egli rifiuta di dare un nome possa essere identificata con la *persona*, distinta sia dalla personalità ideologica, sia dall'animalità: la persona nella sua versione non caricaturale, intesa non come realtà sostanziale, ma come l'intrecciarsi dialettico di natura e ragione, dello spirituale e del corporeo nel problematico esercizio della libertà⁸⁰. Il recupero dell'elemento sensibile e delle determinazioni sociali e oggettive all'interno dell'astratta morale kantiana è volto a realizzare quell'anamnesi della natura rimossa nel soggetto – per cui «l'anima stessa non è che l'anelito dell'inanimato alla salvezza»⁸¹ – che è anche lo scopo della *Dialettica dell'illuminismo*, e che prende le mosse da un ideale di libertà come tensione della liberazione, nonché da una rielaborazione e da un'attualizzazione della lezione kantiana sul sublime. In questo senso, il confronto con la natura costituisce un'esperienza unica di elevazione, una perdita del falso Sé che veicola la riconquista di un Sé libero e autenticamente razionale. Per concludere con le parole di Adorno, «solo la pretesa dell'incondizionato, il salto sulla propria ombra, rende giustizia al relativo. Assumendo su di sé la falsità, conduce alla soglia della verità nella concreta consapevolezza del condizionamento dell'umana conoscenza»⁸².

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ Ivi, pp. 345-350.

⁸⁰ In ultima analisi, come afferma Ricoeur, «se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali». P. Ricoeur, «Muore il personalismo, ritorna la persona», *Esprit*, I, 1983, p. 113.

⁸¹ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit., p. 201.

⁸² Ivi, p. 149.