

La questione adorniana del fallimento della Kultur nell'antinomia tra la razionalità strumentale e la barbarie della cultura risorta

di *Leonardo V. Distaso**

Abstract

The text offers an interpretation of the antinomies of culture that emerged in Adorno's reflections after the catastrophe of Auschwitz. Faced with the failure of traditional culture and metaphysics, Adorno proposes the outlines of an 'other reason' that is capable of thinking against itself and intervening in the transformation of the real world through philosophy and art.

Reason, Auschwitz, Kultur, Failure, Progress

1. *Lo scritto sulla cultura risorta.* Lo storico dell'arte tedesco Hans Belting ha scritto che nella Germania uscita dalla catastrofe del 1945 non fu presa la via dell'autocoscienza che "avrebbe dovuto condurre all'ammissione del fallimento della natura tedesca e avrebbe potuto offrire la possibilità di liberarsi finalmente da stereotipi falsi"¹. Il movimento antimoderno che si era diffuso nella prima metà del XX secolo non solo aveva recuperato vecchie mitologie, ma aveva istituito la contrapposizione tra Moderno e Occidente che fu mantenuta fino alla fine della II Guerra Mondiale, fornendo alla cultura tedesca l'argomento per un falso rinnovamento senza autocritica.

* Università degli Studi di Napoli Federico II, leonardo.distaso@unina.it

1 H. Belting, *L'Occidente come via d'uscita*, in *I tedeschi e la loro arte. Un'eredità difficile*, Il Castoro, Milano 2005, p. 54.

Se il Moderno era stato considerato un tradimento nei confronti dell'Occidente, causandone l'ipotetico tramonto, la catastrofe della II Guerra segnò in Germania il tramonto del Moderno e il risorgere dell'idea di Occidente. Scrive Belting: "Nella lotta contro la modernità, come nella rinnovata ricerca dei tedeschi di una loro identità, l'Occidente divenne un mito adatto ai tempi presenti, erede del mito della nazione divenuto oramai inattuale"². La categoria di 'Occidente' forniva alla Germania post-bellica una difesa contro sentimenti di impotenza e di vergogna, in conformità alla fissazione tedesca della ricerca di un *ideale* che potesse essere in grado di correggere la storia appena passata e intergrare la Germania nel consesso del mondo uscito dalla catastrofe. Così il dibattito sull'Occidente, continua Belting, "offriva l'occasione buona per rimuovere il passato e risparmiarsi gli interrogativi sulle proprie colpe. Qui la catastrofe si preannunciava inevitabile: non come catastrofe della follia nazionale ma come catastrofe di una modernità disorientata"³. La mancata rielaborazione del passato fece tutt'uno con il rinato mito dell'Occidente e con il disorientamento nei confronti di una Modernità considerata come declino della spiritualità cristiana e della conseguente fine dell'arte. Qui il discorso di Belting si concentra, inevitabilmente, sulla storia e sulla critica d'arte focalizzando sulla rapida tendenza di queste a riabilitare quell'arte che le infamie culturali commesse dai nazisti avevano bollato come degenerata: "Gli artisti messi al bando dai nazisti sembravano rappresentare la continuità interrotta dell'arte moderna. Nel momento in cui li si riabilitava, si voleva cancellare la macchia delle infamie culturali commesse dai nazisti"⁴. Tuttavia – e sono considerazioni di Belting – la storiografia artistica dell'immediato dopoguerra non si limitava a ritrovare quell'*elemento barbarico* proprio dell'espressionismo e che aveva prefigurato una possibile risposta alle domande che la borghe-

2 *Ibid.*

3 *Ivi*, p. 55.

4 *Ivi*, p. 56.

sia liberale poneva di fronte all'annoso quesito di "che cosa sia tedesco nell'arte" (per questo dobbiamo aspettare il movimento dei *Neue Wilde* degli anni Ottanta): essa (la storiografia) si concentrava, invece, sul *mito dell'Occidente cristiano* per attaccare di nuovo la degenerazione dell'arte moderna in nome di una prospettiva di rinnovamento nel segno di un recupero della tradizione, che rimettesse al centro il carattere sovranazionale del Medioevo. Il dibattito tra Hans Sedlmayr (*Verlust der Mitte*, 1948) che sosteneva questa posizione, e Werner Haftmann (*Deutsche Abstrakte Maler*, 1953 e *Malerai in Zwanzigsten Jahrhundert*, 1954) quale sostenitore della Modernità (e del Modernismo), costituisce un paradigma del confronto tra continuatori senza autocritica e critici senza conciliazione che è giunto fino ai nostri giorni.

In questo quadro appena abbozzato dell'ambiente culturale tedesco immediatamente post-bellico, delineato dal punto di vista della storiografia artistica, si inserisce il ritorno in Germania di Adorno nel novembre 1949. Dopo poco più di dieci anni di esilio negli Stati Uniti Adorno tornò in Germania inviato da Horkheimer come rappresentante dell'Institute of Social Research per valutare la possibilità di riaprire l'Istituto in terra tedesca. In questa occasione Adorno scrisse un testo intitolato *Auferstehung der Kultur in Deutschland*, pubblicato poi nelle *Gesammelte Schriften* con il titolo *Die auferstandene Kultur*, disponibile anche in italiano⁵. In questo scritto Adorno presenta la situazione spirituale tedesca dell'immediato dopoguerra come caratterizzata da un'apparente generale spiritualizzazione che si declinava in termini di *cultura risorta*. Tale apparente rinascita, spinta da un fervore intellettuale che reagiva all'isolamento imposto dalla barbarie nazista, era tuttavia caratterizzata da un'ambigua cifra consolatoria e da un deciso

5 Th. W. Adorno, *Die auferstandene Kultur*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.2 *Vermischte Schriften II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2016, pp. 453-464; trad. it di A. Iadicicco, a cura di L.V. Distaso, *La cultura risorta*, in *MicroMega*, 8/2017, pp. 155-173. D'ora in poi verranno riportate le pagine dell'originale e in parentesi quelle della traduzione italiana.

tratto anacronistico, tipici degli ambienti provinciali. L'impressione è quella che "il barbaro regime hitleriano abbia lasciato la barbarie dietro di sé"⁶, la cui impotenza di fronte all'apatia ricorda quella della Repubblica di Weimar che non è riuscita a mobilitare le masse e a risvegliarle di fronte all'ascesa della sciagura hitleriana. Ciò che Adorno registrava in questo scritto era che la passione intellettuale visibile nel 1949 stava rinascendo su un terreno privato centrato sull'interiorizzazione: l'interesse per la politica era smorzato e l'amministrazione dell'industria culturale non aveva ancora fatto presa sugli ambienti sociali e accademici. La spiritualizzazione delle élite accademiche mostrava tratti di intensa partecipazione a questioni di estrema sottigliezza ma prive di qualsiasi utilità pratica: esse andavano di pari passo con la *serietà* con la quale venivano aperte discussioni nei circoli intellettuali più diversi, una serietà quale tratto del privilegio che quegli intellettuali continuavano a coltivare invano⁷. In tutto ciò la volontaria reazione alla criminalizzazione della riflessione imposta dal regime nazista era evidente. Allo stesso modo la ricerca di un personale isolamento rispondeva alla pressione della collettivizzazione e alla radicale organizzazione della società totale appena vissuta. Gli sembrava che l'integrazione totale voluta dal regime nazista non fosse riuscita a sradicare l'individuale ricerca di interiorità che richiede la tradizionale intellettualità borghese. E qui Adorno registra il tratto anacronistico di quella fase della vicenda culturale tedesca:

Non si è ancora sparsa la voce che la cultura in senso tradizionale è morta – che nel mondo essa si è trasformata in un am-

6 Ivi, p. 453, (p. 163).

7 Nel 1944 Adorno aveva scritto: "In quanto si concedono ancora il lusso del pensiero contro la nuda riproduzione dell'esistenza, [gli intellettuali] si comportano come privilegiati; arrestandosi al pensiero, dichiarano la nullità del loro privilegio"; Th. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1979, p. 19.

masso di beni catalogati, consegnati ai consumatori, abbandonati al consumo, cui si rifiuta appunto quella serietà che in Germania, oggi come sempre, viene tributata alla cultura.⁸

La serietà borghese indossata come una maschera si manifestava nelle dinamiche culturali che assumevano la cifra di un *pericoloso e ambiguo conforto*; un conforto che di per sé che andava sminuito né tantomeno deriso, ma che a ben vedere faceva emergere il tratto peculiare del momento: “La non-simultaneità dello sviluppo storico nei diversi paesi è un’espressione della condizione sociale nel suo complesso tanto quanto lo è la grande tendenza che si impone”⁹. In questo senso la rinascita della cultura e la tendenza spirituale del momento garantivano sia la trasfigurazione romantica di ciò che era irrimediabilmente perduto, sia la conservazione di qualcosa da conservare e portare in un futuro migliore. Ma in ciò Adorno rinveniva evidenti tratti di falsità nel momento in cui ciò che risultava innocente nel passato si riaffacciava al presente come il meno peggio possibile: in questo modo si faceva avanti proprio ciò da cui ci si voleva allontanare: «Chi oggi volesse richiamarsi agli eterni valori della cultura, già correrebbe il pericolo di farne una specie di nuovo “sangue e suolo”»¹⁰. Va detto che anni dopo (1967) Adorno chiarirà come tale pericoloso e ambiguo conforto non avesse più ragione d’essere nel momento in cui la cultura, e l’arte, sono riemerse dalle ceneri di Auschwitz. Riferendosi al prologo del *Wallenstein* di Schiller, che si concludeva con le parole: “Seria è la vita, serena è l’arte”, Adorno ha definito *la serenità dell’arte* nel suo insieme “non il suo contenuto ma il suo atteggiamento, l’astrazione, il suo essere in generale arte e il suo albeggiare su ciò della cui violenza al tempo stes-

8 Th. W. Adorno, *Die auferstandene Kultur*, (*La cultura risorta*), cit., p. 465, (p. 165).

9 Th. W. Adorno, *Die auferstandene Kultur*, (*La cultura risorta*), cit., p. 456, (p. 166).

10 *Ibid.*

so rende testimonianza”¹¹. Tale serenità, figlia dell’astrazione, della promessa di felicità e la finalità senza scopi, non è più possibile dopo quanto accaduto ad Auschwitz:

Il dire che dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie non ha validità assoluta, è però certo che dopo Auschwitz, poiché esso è stato possibile e resta possibile per un tempo imprevedibile, non ci si può più immaginare un’arte serena. Essa degenera obiettivamente in cinismo, per quanto prenda in prestito la bontà dell’umano comprendere.¹²

Il tema del cinismo come risvolto della serenità perduta e della freddezza nei confronti della realtà sono presenti sia nella *Dialettica negativa*:

perciò sarà stata un errore la frase che dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie. Non è invece sbagliata la domanda meno culturale se dopo Auschwitz ci si possa lasciar vivere, se ciò in fondo sia lecito a chi è scampato per caso e di norma avrebbe dovuto essere ucciso. Per sopravvivere egli ha già bisogno della freddezza, il principio basilare della società borghese, senza cui Auschwitz non sarebbe stato possibile: questa è la colpa drastica di chi è stato risparmiato,¹³

sia nella *Teoria estetica* e proprio in riferimento alla questione della cultura risorta:

Nella cultura risorta dopo la catastrofe l’arte assume pienamente con la propria pura esistenza, prima di ogni contenu-

11 Th. W. Adorno, *È serena l’arte?*, in *Note per la letteratura 1961-1968*, trad. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1979, p. 274. Per una lettura del tema dell’arte dopo Auschwitz mi permetto di rimandare al mio *Opera incerta e opera disperata*, in L. V. Distaso, R. Taradel, *Musica per l’abisso*, Mimesis, Milano 2014, pp. 89-163.

12 Ivi, pp. 603-604 (p. 277).

13 Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di S. Petruciani, Einaudi, Torino 2004, p. 326.

to interno e complessivo, un tratto ideologico. La sua sproporzione nei confronti dell'orrore accaduto e imminente la condanna al cinismo; si allontana da esso anche quando vi si consegna. La sua obiettivazione implica freddezza nei confronti della realtà. Ciò la degrada a complice della medesima barbarie.¹⁴

Di fronte alla richiesta di un riorientamento spirituale ciò che mancava, secondo Adorno, era una *critica* finalizzata alla comprensione delle condizioni che fecero maturare la catastrofe appena trascorsa, così come mancava un'analisi delle concrete possibilità di realizzare quella libertà che era stata a lungo oppressa: "l'odierna passione spirituale ha evidentemente ben poco a che fare con le autentiche questioni in base alle quali un simile riorientamento potrebbe affermarsi"¹⁵. Come in preda a una *malia spirituale*, a uno sterile gioco dello spirito con sé stesso, nessuno si era avvicinato "a ciò che preme e brucia, a ciò di cui, pure, in verità tutti sanno"¹⁶, come se mancanza di libertà e fede nell'autorità fossero penetrate a tal punto nella coscienza da non lasciare spazio a un distanziamento critico, in una sorta di vitalità votata alla rinuncia. Un paragone con il radicalismo presente nel primo dopoguerra (con le avanguardie e con l'espressionismo negli anni Venti) fa dire a Adorno (egli cita Klee, Kafka e Schönberg) che l'arte che si stava affacciando al secondo dopoguerra, già al suo apparire, risultava epigonale e insieme sprovveduta, chiusa in un tradizionalismo spettrale che stava riemergendo attraverso concetti anacronistici (contegno, impegno, uomo soldatesco) quali feticci "sciolti dalla finalità politica a cui devono la loro dubbia origine"¹⁷. Ma il discorso è più ampio e coinvolge molto di più:

14 Th. W. Adorno *Teoria estetica*, trad. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 314.

15 Th. W. Adorno, *Die auferstandene Kultur*, (*La cultura risorta*), cit., p. 457, (p. 166).

16 *Ibid.*, (p. 167).

17 *Ivi*, p. 459, (p. 168).

Le forme estetiche tradizionali, il linguaggio tradizionale, il materiale tramandato nella musica, e anzi perfino il mondo concettuale filosofico dell'epoca tra le due guerre non hanno davvero più alcuna forza. Vengono tutti smentiti dalla catastrofe di quella società da cui provenivano. Perciò la coscienza di un riparo tende a riuscire così poco come, d'altra parte, di tale riparo la coscienza angosciata non vorrebbe fare a meno.¹⁸

Tra le conseguenze di queste analisi v'è che, per Adorno, la disperata volontà di cultura presente nella Germania post-bellica manifestava una netta frattura tra coloro che producevano cultura e coloro che vi si abbandonavano consumando quelle riserve culturali conservate fino ad annientare proprio ciò in cui professano di avere fede. La vitale rinascita della cultura aveva perciò come risultato la sua *neutralizzazione*: “in quanto sfera isolata dell'esistenza, priva di un rapporto con la realtà sociale diverso da quello di un'astratta e generica necessità dell'epoca”¹⁹, essa poteva evitare solo in apparenza una ricaduta nella barbarie, limitandosi a esaltare i *prodotti culturali* del passato pre-nazional-socialista in una forma di consumo obbligato, di reificazione di ciò che era stato possibile salvare e che veniva offerto di nuovo sotto un diverso regime di autorità. Prodotti culturali che si riaffacciavano rendendosi di nuovo disponibili sotto la nuova legittimità del dominio, privi tuttavia della comprensione critica di quest'ultimo e dei motivi che li avevano un tempo sottomessi. La neutralizzazione, così, non faceva che offuscare ogni pretesa di comprensione. Erano lontani quei tempi in cui – guardando di nuovo all'espressionismo dopo la I Guerra come “segno della speranza in un socialismo da realizzare immediatamente”²⁰ – arte e politica si erano incontrati sul terreno di un realismo che era stato in grado di far tremare la superficie della struttura sociale. Era evidente la possibilità

18 *Ibid.*, (p. 169).

19 *Ivi*, p. 460, (p. 169).

20 *Ibid.*, (p. 170).

che le condizioni date potessero essere cambiate senza bisogno di adeguarvisi “perché si sapeva che in quel momento le cose avrebbero potuto essere completamente diverse, che lo spettro dei rapporti fossilizzati poteva essere spazzato via”²¹. In quell’attimo sociale l’anticonformismo fu sufficiente a negare il consenso al dominio totalitario. Ma ciò non si stava ripetendo nel secondo dopoguerra: il vago giocare dello spirito con sé stesso scaturiva piuttosto da una necessità oggettiva che schiacciava gli individui sotto il peso di una potenza straordinaria rendendoli a sua volta impotenti e condannati all’isolamento. Le regole con cui lo spirito giocava con sé stesso erano le stesse di Don Chisciotte: la neutralizzazione risultava questione dello spirito oggettivo e non della cattiva volontà dell’individuo per cui lo spirito soggettivo veniva abbandonato a oscillare pericolosamente tra l’obbligo ad adeguarsi o la condanna all’impotenza e all’isolamento. La cultura era stata ridotta in macerie, ma le macerie erano state sgomberate e con esse seppellita la possibilità di una diversa società: là dove sussistono ancora macerie “si direbbe che ci siano venerabili rovine”²². Tra queste vi è lo *spirito*. Ancora incatenato all’idea di essere idealisticamente spirito assoluto – il cui concetto è in sé stesso fondato e fonda la realtà – Adorno ne sottolineava la sopravvivenza in un momento in cui sarebbe stato opportuno riportare al centro lo spirito produttivo con la sua vocazione politica manifesta nelle grandi opere d’arte:

Anche i suoi annunci sublimi, anche le sue più delicate figure dell’Eros, perfino le più aeree costruzioni teoretiche inclini a una conciliazione dello spirito con il mondo alienato hanno vissuto del fatto che nel senso loro proprio era insito un riferimento alla trasformazione della realtà sociale. [...].²³

21 *Ibid.*

22 *Ivi* p. 461, (p. 171).

23 *Ivi*, p. 462, (p. 171).

Il richiamo a uno spirito in grado di intervenire nella trasformazione della realtà e non più nella mera conciliazione poggiava sul ruolo e sulla posizione sociale dell'arte e del pensiero produttivo quali motori della trasformazione. Così si esprime Adorno in un passaggio decisivo:

La luce dell'indistruttibile che brilla nelle grandi opere d'arte e nei testi filosofici non sta tanto in ciò che è antico e che si ritiene eterno, il quale a sua volta sembra votato alla distruzione, bensì piuttosto in ciò che è futuro. Tutto ciò che è spirituale ha la sua verità nella forza dell'utopia che brilla attraverso di esso.²⁴

Il richiamo all'utopia come spinta verso un futuro da inventare fa tutt'uno con la parola d'ordine che toglie ogni rigidità al vecchio concetto di spirito. Nel ritornare dopo dieci anni in Germania dagli Stati Uniti Adorno si rende conto che il fascismo tedesco, quale fase ultima del tentativo della Germania di essere un soggetto politico come Stato nazionale – precisamente con soggetto sfruttatore mondiale – si è rivelato come una fase epigonale di un'epoca in cui le forze produttive spirituali e materiali hanno già cancellato l'incarnazione dello spirito nella nazione. L'essersi lasciati alle spalle il concetto di soggetto politico quale Stato nazionale ha prodotto quella paralisi della produttività spirituale e quella spaccatura della prassi politica che causano la sterilità del nuovo stile contrassegnato dalla conformità “alla grande costellazione di potere e si crede che solo rassegnandosi a quella limitata sfera culturale si possa salvare qualcosa come un tipo particolare”²⁵. L'esperienza americana è prepotente dietro queste considerazioni, così come gli esiti teorici che essa ha prodotto. Il richiamo a Hölderlin che scrive: “poveri di azione e immersi nel pensiero” diventa la condanna di un pensiero in rovina che potrebbe trovare il suo riscatto non

24 Ivi, pp. 462-463, (pp. 171-172).

25 Ivi, p. 463, (p. 172).

più in una società delle nazioni che domina processi al di sopra delle teste degli individui, ma in una condizione politica in cui gli esseri umani siano in grado di determinare il loro destino divenendo in tal modo realmente soggetti. In questo senso Adorno prefigura un diverso dialogo tra pensiero e realtà che superi la rigidità imposta dallo spirito assoluto e che al suo stadio finale ha prodotto un processo storico “in cui gli uomini hanno trasformato gli uomini negli ingranaggi di un macchinario impenetrabile”²⁶. L’utopia adorniana di fronte alla Germania e all’Europa post-bellica si materializza nel convertire il pensiero in uno sguardo che riesca a penetrare questo macchinario fino a dissolverne la rigidità per far tornare alla luce quei rapporti umani nascosti dietro l’inumanità della storia recente.

2. *L’influenza di Horkheimer*. Mi sono soffermato su questo scritto d’occasione di Adorno per descrivere il clima storico ed esperienziale con il quale si confrontano le sue considerazioni sulla cultura fallita. È questo il clima in cui matura un focus di istanze filosofiche che egli svilupperà nel corso degli anni. Il terreno filosofico in cui si innestano tali considerazioni è quello lavorato da Horkheimer, in particolare con i saggi *Lo Stato autoritario*, (1940) e *Ragione e autoconservazione*, (1941-‘42); essi sono la base della riflessione sul rapporto tra ragione e progresso che condurranno Horkheimer a sviluppare la critica della ragione strumentale e il concetto di società amministrata esposti nel testo *Eclisse della ragione*, (1944). La centralità di questi saggi nella riflessione di Adorno è marcata. Il saggio sullo stato autoritario è scritto influenzato dagli studi di Pollock, a partire da *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise* del 1933 fino a *Möglichkeiten und Grenzen des Staatskapitalismus* che uscirà nel 1941; in essi Pollock delinea lo sviluppo del capitalismo di Stato come fase successiva a quella del capitalismo monopolistico. Per Horkheimer, il capitalismo di Stato rap-

26 Ivi, p. 464, (p. 173).

presenta la base economica dello Stato autoritario dell'epoca il cui esempio più coerente è lo statalismo integrale pianificato o socialismo di Stato – a fronte del quale i paesi fascisti offrono una forma mista tra controllo statale del capitale e intervento massiccio dei magnati dell'industria e dei latifondisti²⁷. Con il capitalismo di Stato la burocrazia riprende il controllo del meccanismo economico “sfuggito alla borghesia e al suo principio di puro profitto”²⁸, ponendo fine a ogni forma di lotta tra fazioni attrarso la loro integrazione nel tutto amministrato, autorizzando così il controllo totale di questa totalità da parte della stessa borghesia. Tuttavia, seguendo la massima per cui “lo spirito oggettivo è ogni volta il prodotto dell'adeguamento del potere alle sue condizioni di esistenza”²⁹, Horkheimer sostiene che “l'eterno sistema dello Stato autoritario, per quanto terrificante sia la sua minaccia, non è più reale dell'eterna armonia dell'economia di mercato”³⁰. In tal modo il fascismo, che dal canto suo ne cerca la sintesi, costituisce un elemento storico regressivo tendente alla conservazione delle forme di dominio attraverso la nuova alleanza repressiva tra borghesia e capitale. L'unico elemento di speranza che Horkheimer intravede in questo scenario si basa su un implicito richiamo al messianismo che egli recupera dalle *Tesi sul concetto di storia* di Walter Benjamin – salvate a Parigi da Hannah Arendt e consegnate a New York a Adorno pochi mesi prima – che egli immette nell'impianto della teoria critica esposto nel 1937 con il saggio *Teoria tradizionale e teoria critica*³¹. Ciò vuol dire che la fine dello sfruttamen-

27 M. Horkheimer, *Lo Stato autoritario*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, trad. it a cura di N. Pirillo, Savelli, Roma 1978, p. 70.

28 Ivi, p. 81.

29 Ivi, p. 80

30 Ivi, p. 82.

31 M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica II, Scritti 1932-1941*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, pp. 135-195. Su questo punto Habermas ha nutrito molte perplessità, anche se riconosce che l'ulteriore sviluppo in direzione dell'evasione dal

to operato da entrambe le forme di dominio capitalistico non può operare secondo un'accelerazione del progresso nell'ambito della storia concepita come sviluppo senza soluzioni di continuità³², ma attraverso un *salto qualitativo al di là del progresso*, un salto che non permette la piena deducibilità di ciò che è razionale nella storia e nella società. Questo slancio utopico si accompagna alle possibilità di azione del singolo individuo che può ancora ritenersi non integrato sotto le forme di dominio proprio a causa del suo isolamento. Tuttavia, non si tratta di un ripiegamento interiore: l'individuo isolato che 'dice no' può realizzare la libertà sciogliendola da quella condizione di indifferenza in cui essa è caduta proprio a causa della pretesa inarrestabilità della marcia del progresso, ma non ha nulla a che vedere con l'isolamento monadico in un'interiorità astratta e sentimentale che di quella marcia si è fatta complice. La necessità di evadere dal *continuum* della storia attraverso il benjaminiano *salto qualitativo al di là del progresso* spinge Horkheimer all'esigenza di una critica radicale della ragione che spieghi le condizioni per cui nella società borghese la ragione oggettiva regredisca a ragione soggettiva riducendo il suo stesso concetto a quello di *autoconservazione* e, di seguito, a quello di ragione strumentale. Alla strumentalizzazione della ragione corrisponde il monadico egoismo borghese. Il fascismo e lo stalinismo integrale attaccano proprio questa concezione liberale della ragione non distruggendola, come si può pensare: il fascismo non è un fenomeno irrazionale ma, al contrario, esso si impossessa della ragione togliendo all'individuo la sua idea di autonomia per poi consegnarlo al grande capitale stalinizzato. In una lettera a Marcuse del 26 novembre del 1941 Horkheimer scrive:

continuum della storia conduce alla critica radicale del dominio come ciò che ha preso in gestione il progresso della forma della ragione strumentale. In J. Habermas, *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it. di E. Rocca, Laterza, Roma 1993, p. 101.

32 M. Horkheimer, *Lo Stato autoritario*, cit., p. 75.

Nel fascismo la ragione appare screditata. Ma non è vero. Esso ha solamente spazzato via le categorie metafisiche che erano connesse al razionalismo. La ragione è sempre stata l'organo dell'autoconservazione. Su di essa, nel senso più brutale del termine, è fondato il fascismo. Ma nel fascismo cade l'ultima illusione razionalistica, cade l'Io organizzato per tutta la sua vita, cade l'unità sintetica della persona. Vi è un processo d'involuzione dell'Io. Questa tendenza involutiva si identifica col processo di espropriazione della media borghesia.³³

La prospettiva di rovesciare l'autoconservazione individuale in solidarietà universale segna il mantenimento horkheimeriano dell'utopia sociale spiegata dal riverbero benjaminiano, così come dall'intensificarsi della collaborazione con Adorno nella stesura della *Dialettica dell'illuminismo*³⁴.

Un'altra idea di ragione collocata su un terreno di radicale immanenza è, appunto, il programma del saggio *Ragione e autoconservazione* del 1941. Programma che prende avvio dalla contrapposizione tra teoria tradizionale e teoria critica per approdare là dove è possibile tracciare le linee di una *ragione altra* rispetto alla ragione borghese. Quest'ultima si è definita sulla base dell'autoconservazione individuale rispetto alla totalità: l'idea stessa di civilizzazione scaturisce dalla conoscenza

33 Citata in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, trad. it. di P. Amari e E. Gallo, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 308.

34 Ha scritto in proposito Stefano Petrucciani: «la lettura di Habermas non ci appare del tutto convincente: la critica di una ragione che si riduce a strumento di dominio, che non sa più interrogarsi sui fini mentre si serve spietatamente di tutti i mezzi, non ha certo di mira una liquidazione negativistica della ragione, ma si indirizza piuttosto verso la ricerca di una ragione che non tradisca e non sopprima se stessa, che non sia strumento brutalmente naturalistico di autoconservazione, violenza e sopraffazione, ma che si ponga invece al servizio dei veri fini umani, dell'emancipazione dello spirito dalla cieca natura, dell'autorealizzazione nella solidarietà e non nella spietata lotta per l'esistenza»; in *Max Horkheimer e l'idea di teoria critica*, introduzione a M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2003, pp. XXIII-XXIV.

dell'interesse individuale che fa violenza a sé stesso nella società divisa in classi. In tal modo la solidarietà che scaturisce dalla conciliazione tra autonomia e universalità si afferma sempre per vie violente e distruttive, secondo la tesi che “la crescente universalità formale della ragione borghese non significa la coscienza crescente della universale solidarietà”³⁵. Alla violenza insita nell'autoconservazione dell'universalità borghese corrisponde l'integrazione che mantiene inalterate le differenze sociali e la conservazione dei privilegi: distinzione, contegno, decenza e cortesia sono forme abituali di adattamento degli individui alla situazione sociale di una realtà che si sperimenta senza qualità: nel reciproco adattarsi di nominalismo e formalismo domina un generico conformismo che riduce le pluralità a ideologia. Poiché il potere deve apparire eterno, la borghesia che si è affacciata a prenderne parte si è trasformata nei suoi predecessori feudali lasciando che l'aristocrazia diventasse modello del fine della loro emancipazione³⁶. La stessa aristocrazia si è mostrata solidale coi dominati nel momento stesso in cui questi hanno continuato a riconoscerla come tale fino a imitarne la distinzione. La borghesia non ha fatto altro, così, che congiungersi alla tradizione nell'autoaffermazione totale la quale si è rivolta contro l'individuo legittimando un universale proclamatosi come idea metafisica: la sua solidarietà con le classi dominanti coincideva con il ritiro dall'esercizio del potere. In questo modo ‘Dio, Patria e Famiglia’, attraverso la *proprietà* e la *razionalità etica del sacrificio*, sono trapassate di generazione in generazione riproducendosi con continuità. Diverso il discorso per i poveri e gli anticonvenzionali: per loro la *costrizione al sacrificio* è passata per la giustizia punitiva, terrena e celeste, o per la follia. Così i loro bisogni materiali sono stati trasformati in esigenze spirituali adattate alle richieste materiali dei proprietari e per fare dei contadini e degli operai strumenti sui quali

35 M. Horkheimer, *Ragione e autoconservazione*, in *Filosofia e teoria critica*, cit., p. 96.

36 Una ricostruzione storica di ciò è contenuta nel mirabile libro di A.J. Mayer, *Il potere dell'ancien régime fino alla Prima guerra mondiale*, trad. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma 1983.

basare la civilizzazione moderna. La spiritualizzazione delle esigenze materiali (prima fra tutte quella operata dalla riforma protestante) si armonizzava, pertanto, con le esigenze autoconservative della ragione nel porre i suoi scopi. Tra questi, la fondazione di un'individualità fredda e razionale subordinata a scopi lontani – fino all'ideale mistico-estetico della contemplazione – insieme all'educazione delle masse alla dura coerenza degli scopi dell'esistente. Ciò ha comportato la produzione di strumenti atti all'appropriazione del lavoro e dello spazio vitale: l'opera per l'opera, il profitto per il profitto, il dominio per amore del dominio, l'amore della beatitudine, riducendo così il mondo a mero materiale dominato da una *ratio* meccanica e docilmente solidale a cui è corrisposto un soggetto la cui autonomia morale è quella dell'obbedienza volontaria del soggetto internalizzato, quale forma razionale dell'autoconservazione³⁷.

Un processo analogo è accaduto nel legame tra capitalismo monopolistico e fascismo. La fine del primo capitalismo liberale ha liberato quelle tendenze economiche monopolistiche dai limiti dell'umano fino a far emergere, oltre questi limiti, una forma di dominio che è stata capace di strappare dall'individuo libero il velo delle sue garanzie e dei suoi diritti. Il nuovo ordine rappresentato dal nazionalsocialismo ha trasformato il dominio borghese in dominio immediato come continuazione di quello svincolato dai suoi legacci protettivi. Per prima cosa esso ha liberato quelle forze economiche in grado sia di pianificare su larga scala, sia di attentare all'umanità, riconoscendo come il tutto dell'ordine sociale dovesse continuare a essere rigidamente organizzato in base all'efficienza e all'affidabilità: "colui che viene chiamato non può più portare in sé nessuna traccia di ciò che la ragione nella sua autocritica ha negato. Deve incarnare invece l'autoconservazione della cattiva totalità che fa tutt'uno con la distruzione dell'umano"³⁸. In secondo luogo, ha reso possibile l'annulla-

37 M. Horkheimer, *Ragione e autoconservazione*, in *Filosofia e teoria critica*, cit., p.101.

38 Ivi, p. 103.

mento dei soggetti, apparentemente autonomi, determinando il crollo della categoria di individuo imponendo quella della ragione strumentale in luogo della ragione emancipatrice. L'individuo si è contratto nell'amministrazione pianificata fino al dileguarsi di ogni sintesi delle esperienze individuali nell'adattamento a compiti e funzioni automatizzate: "Con la scomparsa delle esistenze autonome nell'economia svanisce anche il soggetto come unità sintetica"³⁹. In questo modo ogni forma di teoria perde il suo significato di fronte al processo di autoconservazione: se la cultura ha avuto il merito di essere un tentativo di domare il principio barbarico della forza fisica come violenza immediata, e se ha proclamato la calma ponderazione delle differenti possibilità nella libertà di scelta, ora l'apparato autoconservatore pianifica illimitatamente fino a costituire una forma totale di immediatezza: "Col tramonto dell'Io e della sua ragione riflettente le relazioni umane si avvicinano a un limite dove il dominio di tutti i rapporti personali attraverso quelli economici, l'universale mediazione della vita sociale attraverso la merce, si rovescia in un nuovo tipo di immediatezza"⁴⁰. Con ciò il contenuto mitico del nazional-socialismo consacra "l'opera di annientamento che la cultura ha compiuto nel corso dei secoli"⁴¹, mettendo in ridicolo la ragione di fronte all'orrore della tortura e della violenza dei campi di concentramento. Se le torture superano ogni forma della loro rappresentazione e pensabilità, scrive Horkheimer, lo stesso pensiero che tenta di seguirle si irrigidisce di fronte all'orrore fino a diventare impotente: la potenza concentrata del capitale e l'impotenza dell'individuo, nel diventare incomensurabili, rendono difficile svelare l'origine umana della sua miseria⁴². Da qui la caparbia immanenza della macchina infernale che tiene il mondo sotto la sua amministrazione, collocando la storia sotto la cupola del mito e fagocitando le coscienze nella fatale accettazione della catastrofe. In tal

39 Ivi, p. 105.

40 Ivi, p. 108.

41 Ivi, p. 113.

42 Ivi, p. 114.

modo si impara a stare al mondo come se esso non potesse andare diversamente da come va, nello spingere l'autoconservazione fino ai suoi limiti oltre i quali non è più la morte a essere temuta, ma la vita che resiste all'integrazione assoluta. Tale resistenza fa tutt'uno con la sospetta follia irragionevole che, sottraendosi al nuovo ordine della ragione strumentale, rimane baluardo di quella ragione non alienata in grado di riconoscere ancora l'ingiustizia e la verità. Se "il nuovo ordine fascista è la ragione, nella quale la ragione stessa si disvela come non ragione"⁴³; se tale disvelamento consiste nel perseverare dell'autoconservazione; se essa si rovescia nella sua forma di dominio in grado di perpetuare la sua esistenza nell'orrore, deve essere possibile far conto su una *ragione altra* che, senza elevarsi al di sopra della storia, guardi in faccia il mondo e lo riconosca per quello che è. Non si tratta di dominare il mondo, ma di comprenderlo grazie a un contro-movimento della ragione in grado di sciogliere l'autoconservazione che mette gli uomini l'uno contro l'altro: sarebbe *l'inizio di una nuova storia* e la fuoriscita dalla barbarie, il movimento della ragione *contro se stessa* e contro il dominio in cui si è trasformata: "Alla fine del progresso della ragione che toglie se stessa non le resta che l'alternativa tra la ricaduta nella barbarie e l'inizio della storia"⁴⁴.

3. *Critica e fallimento della Kultur. La posizione di Adorno.* Questo importante testo di Horkheimer è stato decisivo nel determinare i termini della collaborazione con Adorno nella stesura della *Dialettica dell'illuminismo*. Ma Adorno reagisce alle conclusioni di Horkheimer con maggiore radicalità. Di fronte alla questione di come la critica della ragione possa riferirsi a sé stessa senza lasciare indenni i propri criteri, Horkheimer teme che anche l'atto stesso della conoscenza rischiaratrice possa essere affetto dal diagnosticato processo di autodistruzione, perdendo quell'effetto liberatorio proprio

43 Ivi, p. 118.

44 Ivi, p. 119.

della ragione emancipata ancora pensata come (nuovo) rischiaramento (*Aufklärung*)⁴⁵. Horkheimer non rinuncia alla fiducia che l'illuminismo possa prendere coscienza di sé fino a trascendere sé stesso, "se non si vuole che gli uomini siano completamente traditi"⁴⁶. A questo risultato Horkheimer giunge risolutamente ne *L'eclisse della ragione* del 1946, nel momento in cui definisce la diagnosi di 'malattia della ragione' (l'essere nata dal bisogno di dominare la natura umana ed extraumana) e ne traccia la cura ("la ragione può diventare ragionevole solo riflettendo sul male del mondo così come è prodotto e riprodotto dall'uomo; in questa autocritica la ragione rimarrà nello stesso tempo fedele a se stessa, riaffermando e applicando senza nessun secondo fine quel principio di verità che dobbiamo alla ragione soltanto"⁴⁷). Tuttavia l'aporia di una critica autoreferenziale della ragione, come l'ha definita Habermas, che rischia di liquidare anche il suo recupero resta nel disegno complessivo horkheimeriano come un elemento di difficoltà che condurrà il filosofo francofortese, nella sua tarda filosofia, a ripensare il tema della religione come campo grazie al quale dare un senso alla vita che trascenda la mera autoconservazione, a fronte dell'impasse che la critica filosofica ha mostrato nei confronti del totalmente altro. Più radicale è, invece, il piano di Adorno. Egli ha già compreso, attraverso l'esperienza dei lunghi anni Trenta e Quaranta, che non è sufficiente la sola forza richiaratrice della critica della ragione, chiusasi nei paradossi di un pensiero dell'identità che smentisce sé stesso⁴⁸. L'estetica e la riflessione sull'arte moderna gli hanno aperto un campo di comprensione che, in parallelo allo sviluppo della teoria critica, gli consentono di manovrare il contenuto utopico di uscita dall'autoconservazione con gli strumenti della critica estetica.

45 J. Habermas, *Testi filosofici e contesti storici*, cit., pp. 104-105.

46 Th. W. Adorno-M. Horkheimer, *Premessa alla Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966, p. 7.

47 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, trad. it. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino 1969, p. 152.

48 J. Habermas, *Testi filosofici e contesti storici*, cit., p. 105.

Tra questi, come suggerisce lo stesso Habermas, c'è la mimesi, come “potenziale irragionevole di una ragione già trascorsa” in grado di far esplodere la totalità negativa e dare spazio all'utopia⁴⁹. Il saggio su Schönberg del 1940 testimonia questa posizione nell'anticipare i caratteri del lato adorniano della *Dialettica dell'illuminismo*⁵⁰. Chiarire la specificità della posizione adorniana rispetto a quella di Horkheimer è utile per tornare al tema di partenza. Nel 1949, lo stesso anno del suo ritorno in Germania e della stesura degli appunti sulla cultura risorta, Adorno scrive il saggio *Kulturkritik und Gesellschaft*. Adorno vede nella critica della cultura, da un lato una *critica della cultura di massa* come forma regressiva che travolge la soggettività nell'epoca della società industriale massificata; dall'altro è un'interrogazione su ciò che è diventata la cultura 'alta' in tale epoca. Il ragionamento di Adorno segue, com'è noto, questo doppio binario. Al moderno critico della cultura Adorno imputa il passaggio dalla competenza al conformismo, la cui obiettività non è che obiettività dello spirito dominante: quella libertà spirituale propria della società borghese mostra la sua dialettica nel momento in cui la progressiva socializzazione ha sostituito al controllo teologico-feudale un insieme di condizioni materiali che ne condizionano altrettanto l'esistenza. La singola coscienza risulta preformata e l'apparenza di libertà impedisce la presa di coscienza della propria non libertà⁵¹. Solo la critica che obbedisce alla cultura attraverso il *non obbedire* evita quella complicità che la schiaccia nella *preformazione* e nella *conformazione*. Il non obbedire della critica eviterebbe di trasformare la cultura nel feticcio di sé stessa e nelle categorie che la immobilizzano nelle condizioni vigenti, categorie che oggettivizzano la cultura irrigidendola nei concetti di 'bene culturale' e di 'valore culturale'.

49 Ivi, p. 106.

50 Per un'analisi in questa direzione del saggio su Schönberg rimando al mio *Il riscatto di Marsia. Studi su musica e società*, Guida, Napoli 2025, in part. i capp. II, III, IV e V.

51 Th. W. Adorno, *Critica della cultura e società*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. it di C. Mainoldi, Einaudi, Torino 2018, p. 5.

Per Adorno il problema è comprendere che “nessuna autentica opera d’arte e nessuna vera filosofia si è mai esaurita in sé stessa secondo il suo senso, secondo il suo essere in sé. Sempre esse sono state in rapporto col reale processo della vita della società, da cui si separavano”⁵². È un punto cruciale della riflessione adorniana: l’isolamento delle opere dalla realtà sociale, irrigidite in beni culturali, mostra il loro carattere di feticcio e la loro discesa nel mondo della merce che li schiaccia sul modello dominante conformandole e neutralizzandole. A questo processo corrisponde il processo di *feticizzazione della cultura in quanto tale*: nel suo ritrarsi in sé stessa, rifiutando come colpevole il nesso con la vita che riproduce sé stessa, sperando di non aver a che fare con la realtà empirica e col predominio dell’economia, la cultura si è fatta cultura di sé stessa e con ciò, in quanto neutralizzata e reificata, si lascia idolatrare fino a tendere alla mitologia. In questo modo essa si rende di nuovo disponibile sotto la nuova legittimità del dominio e si rovescia appiattendosi in ciò che avrebbe voluto evitare. La cultura degenera a mera ideologia poiché ha radicalmente mutato la sua funzione rispetto alla prassi materiale *rinunciando a intervenire* su di essa. Il pervenire a sé stessa della cultura mostra allora la cecità della sua critica: nel ribellarsi all’integrazione, portando a termine il processo di feticizzazione della cultura, la critica mostra il suo irrazionalismo:

al critico della cultura è precluso il riconoscere che la reificazione della vita stessa non riposa tanto su un eccesso, bensì su un difetto di rischiaramento (*Aufklärung*) e che le mutilazioni che all’umanità vengono inferte dall’attuale razionalità particolaristica [la ragione soggettiva così come pensata da Horkheimer] altro non sono che i marchi d’infamia dell’irrazionalità totale.⁵³

52 Ivi, p. 8.

53 Ivi, p. 9.

La conclusione del ragionamento è che la critica della cultura si nutre della *mitologia della cultura* che pretende un pieno distacco dalla realtà sociale corrispondente alla pretesa del predominio economico di far rinunciare ai beni materiali in nome dell'enfatico mondo spirituale, artistico e culturale. La separazione tra lavoro fisico e lavoro spirituale, proprio del mondo borghese, è alla base della cultura che si reifica in ideologia: "ben venga la fine di tutto, piuttosto che l'umanità ponga fine alla reificazione"⁵⁴. La portata del ragionamento di Adorno è chiara: la creazione di una cultura fine a sé stessa e sottratta alle pratiche dominanti della società (il modello borghese di cultura) si oppone a queste stesse pratiche; ma nello stesso tempo, così facendo, le riafferma poiché, autonomizzandosi in una sfera separata dalla società, si pone accanto a essa e si impedisce di comprenderla e di cambiarla. In tal modo perde la sua autentica vocazione critica diventando anch'essa bene di consumo e oggetto integrato nell'industria e nel turismo culturale. È così che la cultura 'alta' si neutralizza enfatizzando la sua posizione separata invece di colpire col suo potenziale critico il sempre-uguale della cultura di massa e le strutture sociali a essa sottese miranti al feticismo delle merci e alla manipolazione delle coscienze. Invece di separarsi dalla società la cultura, e la sua critica, dovrebbero giungere a comprendere la loro condizione dialettica di *non separazione* dalla società per evitare l'accecamento e l'attestazione della loro inconciliabilità. L'antagonismo della cultura non sta nel suo distanziamento dalla società – movimento che è, invece, a servizio dell'ideologia che conferma le condizioni della barbarie civilizzata – ma nella critica permanente fornita dalla *teoria dialettica della critica* che "ha il dovere di accogliere in sé la critica della cultura, la quale è vera in quanto porta la non-verità alla coscienza di sé"⁵⁵. Ma una tale *conversione dialettica della critica della cultura* non è possibile senza una critica delle ideologie che smascheri il relativismo. Per fare ciò la critica

54 *Ibid.*

55 *Ivi*, p. 14.

dell'ideologia deve caratterizzarsi come *critica dell'ideologia della reificazione* che si oppone alla *critica trascendente della cultura*. L'ideologia della reificazione trasforma la critica della cultura in fisiognomica sociale, schiacciata su una totalità vigente in quanto *apparenza socialmente necessaria*: la *società come fenomeno*. La critica trascendente, da par suo, aggredisce la totalità reificata dall'esterno e, quindi, ne afferma la riuscita così come la separazione, ma tale scelta di sottrarsi al dominio ponendosi in un punto archimedeo al di fuori della totalità, è puramente fittizia. Solo la conversione dialettica della critica della cultura può essere in grado di manifestare intransigenza nei confronti della reificazione feticistica: attraverso tale conversione la critica si fa *immanente* smascherando sia la pretesa dell'ideologia di corrispondere alla totalità della società reale, sia la cultura come epifenomeno. Fare una *critica immanente* delle configurazioni spirituali significa, per Adorno, “cogliere nell'analisi della loro forma e del loro senso la contraddizione tra la loro idea obiettiva e quella pretesa, e dare un nome a quanto la consistenza e inconsistenza delle configurazioni in sé esprime circa la struttura effettiva dell'esistenza”⁵⁶. La *critica immanente*, pertanto, si rivolge alla cultura volgendo lo sguardo direttamente all'inconciliabilità dei momenti costituenti l'oggetto, lasciandoli inconciliati. Tale sguardo verso l'oggetto inconciliato registra l'impossibilità dello spirito di risolvere le sue contraddizioni di fronte al mondo amministrato contro il quale fallisce il compito della riflessione: non c'è niente che possa essere salvato dall'autoconservazione dello spirito “nella prigione all'aria aperta che il mondo sta diventando”⁵⁷. Per questo anche la critica immanente corre il rischio di essere trascinata nell'abisso dal suo stesso oggetto: per resistere, essa deve riconoscere il fallimento della cultura tradizionale e resistere al suo stesso movimento di autoconservazione. La cultura tradizionale, in quanto neutralizzata e preordinata, è il terreno su cui si legittima la società totale che

56 Ivi, p. 18.

57 Ivi, p. 20.

tanto più è tale quanto più lo spirito è reificato. Goffo è ogni tentativo di svincolarsi dalla reificazione da parte dello spirito se non realizza che l'inconciliabilità dei momenti parziali che costituiscono l'oggetto conduce alla sua matura considerazione. Si apre, così, la strada verso la futura dialettica negativa che Adorno prefigura nel momento in cui scrive: "il metodo dialettico [...] è tenuto a non dimenticare mai la duplicità dei momenti: a riferire la consapevolezza della società come totalità, e dell'intrecciarsi dello spirito con essa, all'esigenza dell'oggetto di essere riconosciuto come tale in base al suo specifico contenuto"⁵⁸. Di fronte all'ultimo stadio della dialettica tra cultura e barbarie offerto dall'esperienza di Auschwitz, la critica della cultura è possibile solo se riuscirà a superare l'impasse della reificazione assoluta impedendo allo spirito di non contemplarsi nella soddisfazione di sé: gesto possibile solo se la critica immanente riesca a evadere dal *continuum* della storia con un salto qualitativo al di là del progresso.

4. *Cultura fallita e cultura risorta: il pensare contro sé stesso*. L'ampiezza del tema ci costringe a volgere verso una pausa, ma non prima di aver messo un punto seppur provvisorio. Facciamo un salto al 1963, tempo in cui Adorno è ormai tornato definitivamente in Germania e occupa una cattedra di filosofia a Francoforte. Quell'anno tiene una conferenza per la Internationale Rundfunkuniversität tra marzo e aprile dal titolo *Resumé über Kulturindustrie*. Si tratta di una riattualizzazione, a distanza di quasi vent'anni, delle tesi contenute nel capitolo sull'industria culturale della *Dialettica dell'illuminismo*. Sintetizzo alcune tesi lì esposte da Adorno. L'industria culturale ha operato un'unione forzata tra arte superiore e arte inferiore: la prima ha perso così la sua serietà; la seconda ha perso la sua *indomabile forza di opposizione*⁵⁹ a causa del totale controllo sociale e dell'incivilimento che l'ha addomesticata. Di conseguenza il consumatore non

58 Ivi, p. 19.

59 *Das ungebändig Widerstehende* può anche essere tradotto con 'indomabile resistenza' o 'ribelle opposizione'.

è il soggetto dell'industria culturale, ma il suo oggetto: essa si prodiga per le masse al fine di consolidare l'immutabilità della mentalità dominante e fare fuori ogni ipotesi di cambiamento: "le masse non sono il criterio a cui si ipira l'industria culturale, bensì [...] la sua ideologia"⁶⁰. La cultura, che nella sua accezione più vera, non si è limitata a obbedire agli uomini, ma ha anche protestato contro le forme irrigidite nelle quali essi hanno vissuto, si è ora adattata totalmente a tali forme integrandosi in esse e degradando ulteriormente gli stessi uomini che in essa confidano. In questo modo "i prodotti dello spirito stilizzati dall'industria culturale non sono *anche* merci, ma sono, ormai, merci da cima a fondo"⁶¹. Ciò ha cancellato quell'elemento di protesta che la cultura ha sempre generato e per mezzo della quale ha evitato di cadere nella retorica e nell'adeguamento alla mera esistenza, per affermare il principio di adattamento allo *status quo* – adattamento a ciò che immediatamente è – che rafforza l'irrazionalità dell'autorità senza prendere in considerazione i reali bisogni e interessi degli uomini. Ora, se dipendenza e asserimento sono l'obiettivo dell'industria culturale e se la razionalità strumentale mette ordine e certifica i fini e i mezzi del suo operare, allora la trasformazione della ragione emancipatrice in dominio è cosa fatta: "l'effetto globale dell'industria culturale è quello di un antiilluminismo"⁶². Nelle parole di Adorno si vede in controluce che l'utopia di una ragione emancipatrice non è mai venuta meno: si tratta di capire dove si trova e in che direzione indirizzarla. Nel richiamare ancora una volta il motto dal cardinal Carafa "*mundus vult decipi*" – gli uomini vogliono essere ingannati, vogliono l'inganno che essi stessi intuiscono perché, anche senza ammetterlo, ritengono che la loro vita diventerebbe insopportabile se cessassero di aggrapparsi alle vane soddisfazioni – Ador-

60 Th. W. Adorno, *Ricapitolazione sull'industria culturale*, in *Parva Aesthetica. Saggi 1958-1967*, trad. it. di E. Franchetti, Feltrinelli, Milano 1979, p. 59.

61 Ivi, p. 60.

62 Ivi, p. 68.

no fa emergere la possibilità di una ragione emancipatrice ancora in grado di cogliere le sue possibilità alternative e, probabilmente, più vere: “è l’industria culturale che disprezza le masse e impedisce loro quell’emancipazione per la quale gli individui sarebbero maturi nella misura concessa dallo sviluppo delle forze produttive”⁶³.

Nel quadro di una possibile apertura a una ragione che si emancipi da sé stessa e dalla sua strumentalità, e nella sua incessante e non conclusa ricerca della dialettica all’interno di uno spazio autonomo della riflessione filosofica, Adorno in quegli anni matura la sua *Dialettica negativa*. Nel farlo, concentra alcune decisive riflessioni in un corso all’Università di Francoforte del semestre estivo 1965 dedicato alla metafisica. Il pensiero di Adorno in merito alla metafisica che emerge da queste lezioni, e che confuirà nel grande lavoro del 1966, non suppone un superamento della metafisica, ma una presa di posizione nei suoi confronti nel momento in cui essa sta cadendo. Come scrive Stefano Petrucciani, l’esperienza della metafisica, per Adorno, è caratterizzata dallo spingersi fino ai limiti più estremi per cogliere le ‘questioni ultime’ in un senso non affermativo e contrapposto al suo senso tradizionale: “è un pensiero che recupera la questione metafisica proprio nel momento in cui essa non può più venir affrontata nei modi che furono propri della tradizione dominante della metafisica occidentale”⁶⁴. Ciò che Adorno critica non è solo il cammino disincantato e demitizzante della ragione illuministica all’interno della storia della metafisica, quanto la *restaurazione degli immutabili* all’interno di un tale pensiero disincantato, che pur essendo insieme critico e conservativo, tenta di salvare ciò che il concetto stesso minaccia di distruggere. Oggetto della critica radicale di Adorno è, perciò, la metafisica tradizionale, ossia l’impianto generale della metafisica così come è stato tramandato, fondato sulla dottrina del ‘pensiero

63 *Ibid.*

64 Th. W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi*, Introduzione di S. Petrucciani dal titolo *Adorno, ovvero del pensare aperto*, Einaudi, Torino 2006, p. XIV.

di pensiero', ossia: "il primato della forma, del concetto, del permanente, rispetto a ciò che è materiale e mutevole"⁶⁵. Nell'ambito di tale impianto consegue che l'elemento spirituale e intellettuale viene assunto a unica e vera realtà, fino a cristallizzarsi nel primato dello spirito e della soggettività imposti dall'idealismo tedesco. La dialettica, per Adorno, diventa proprio la messa in crisi di questo primato che conduce a drammatiche conseguenze nell'ordine sociale: la critica immanente del primato del concetto si declina nella critica immanente di quella gerarchia spirituale che mette al primo posto il lavoro intellettuale rispetto a quello materiale stabilendo così l'ordine della gerarchia sociale. Per minare questo ordine del pensiero Adorno ha bisogno di una dialettica che mostri come articolare la mediazione tra idealismo e realismo partendo dalla considerazione che, nella mediazione, il pensare ha sempre bisogno del pensato: l'esito di ciò è la non-ipostatizzazione del pensare e del pensato (del soggetto e dell'oggetto), così come la non-ipostatizzazione della stessa mediazione. In questo modo il processo dialettico così definito da Adorno giunge alla conclusione che la tesi del 'pensiero di pensiero' cade di fronte al carattere mediato e non assoluto delle stesse forme del pensiero, tale che "il pensiero stesso, in quanto è qualcosa di condizionato e di intessuto nella condizionatezza, non può essere trasformato da parte sua nell'Assoluto di cui ha sempre svolto la funzione nella metafisica tradizionale"⁶⁶. Si tratta, perciò, di mutare il contenuto della metafisica, di pensare la metafisica come *costellazione di forme e contenuti* entro la quale accogliere quella *rilevanza dell'intra-temporale* che consente di *pensare contro* quelle stesse forme e contenuti⁶⁷. Ed è qui che ritorna il tema di Auschwitz come banco di prova per la critica immanente della metafisica. Lascio la parola direttamente a Adorno:

65 Ivi, p. XVIII.

66 Ivi, p. 121.

67 Ivi, p. 122.

con Auschwitz il concetto di metafisica è effettivamente cambiato nel più profondo. E chi continua a coltivare la metafisica di vecchio stile senza preoccuparsene e considera ciò che successo, al pari di tutto ciò che è semplicemente terrestre e umano, come qualcosa che sta al di sotto della dignità della metafisica, e quindi lo allontana da sé, costui si rivela un non-uomo; e la disumanità che necessariamente si cela in un simile atteggiamento deve certamente anche contagiare il concetto stesso della metafisica che così procede. [...] Dopo Auschwitz è impossibile sollecitare la positività di un senso dell'essere. [...] L'affermazione di un'esistenza o di un essere, concepito come in sé dotato di senso e ordinato al principio divino, sarebbe, come tutti i principi del vero, del bello e del buono che i filosofi hanno concepito, soltanto un puro scherzo rispetto alle vittime e all'immensità del loro supplizio.⁶⁸

Questo lungo passo evidenzia come per Adorno “il mondo *dopo* Auschwitz, il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non può più essere lo stesso di quello di prima”⁶⁹. I timori della prima ora avuti durante il suo ritorno in Germania non solo non sono dissipati, ma sono certamente più consapevoli. Se Auschwitz è stato possibile, allora può ancora essere possibile e la trasformazione della metafisica in ideologia costituisce non solo una vuota consolazione, ma un pericolo. Nel cuore della metafisica tradizionale è caduta a pezzi la sua compatibilità con l'esperienza intramondana e la pretesa di conciliazione. I tentativi di ristabilire sotto altre spoglie questa pretesa sono falsi e ingannevoli: tale tentativo non è che la dannosa presunzione di ristabilire una forma di adattamento assoluto al vigente, la stessa che ha condotto, tramite la totale controllabilità degli individui, alla distruzione di massa. Quell'Io che si è assunto il compito della conciliazione, in quanto incarnazione del principio di autoconservazione, è ora incapsulato nella dialettica tra sé e la sua liquidazione. La Shoah appare come l'esperienza della morte

68 Ivi, p. 123.

69 Ivi, p. 125.

dell'esemplare, non più dell'individuo, e come la realizzazione dell'integrazione assoluta nella quale la pura identità degli uomini corrisponde all'unità degli individui all'interno di una totalità sotto il principio dell'autoconservazione. In tal modo la Shoa è stata possibile proprio nell'antinomia tra un individuo che deve riconoscere un senso nel non-senso del mondo – in quanto mezzo per il fine della sua autoconservazione – e il riconoscimento che tale senso è soltanto feticizzato in un fine. Antinomia, questa, tra la liquidazione dell'individuo e il riconoscimento che l'individuo non è nient'altro che questa liquidazione: perciò è stato possibile Auschwitz⁷⁰. Pertanto, dopo Auschwitz non può esserci una cultura risorta sulle ceneri della metafisica tradizionale. Non è proprio corretto dire che dopo Auschwitz non si possano scrivere poesie, anzi: si debbono scrivere poesie nel senso che “finché tra gli uomini c'è una coscienza del dolore, ci deve essere appunto anche l'arte come forma oggettiva di questa coscienza”, e Adorno aggiunge: “i miei impulsi in questa antinomia sono molto precisamente dalla parte dell'arte”⁷¹. L'arte sollecita la filosofia affinché il mondo non vada semplicemente rispecchiato o meramente compreso, ma vada compreso nella sua banalità per poter essere trasformato e per poterne modificare gli assetti e i rapporti. D'altronde è proprio nella banalità, che si annida la forma di coscienza e dello spirito che si adeguano al mondo, avviluppandosi nel male. Il male non è banale, scrive Adorno, ma *il banale è male*, rovesciando la tesi di Hannah Arendt. Contro questo banale Adorno fa un passo avanti nella direzione proposta dalla *Dialettica dell'illuminismo* sostenendo la capacità del pensiero di *pensare contro sé stesso* spingendo fino all'estremo il processo di autoriflessione, fino al misurarsi con l'estremo, con l'impensabile, “per avere in genere ancora un diritto in quanto pensiero”⁷². L'arte – una certa arte, l'arte ancipite – può aiutare la filosofia a guardare in faccia quell'orrore da cui scappa attraverso la restaurazione del pen-

70 Ivi, pp. 132-133.

71 Ivi, p. 133.

72 Ivi, p. 139.

siero puro e astratto: gli esempi di Beckett e Brecht sono lì a testimoniare. Sta ora alla filosofia, scrive Adorno, rendersi conto fino in fondo che con Auschwitz e con il mondo di Auschwitz “la civiltà è fallita fin nel più profondo”⁷³. Il fallimento della *Kultur* sta nel fatto che essa non si è più rivolta a pensare agli uomini, ma a sé stessa: il suo apparente momento di verità si è rovesciato nella falsità che fraintende lo stesso operare dello spirito. Non si tratta di riadattare la *Kultur* agli uomini, ma di potenziare il punto di vista critico dinnanzi allo spirito oggettivo per non cadere nelle antinomie della *cultura risorta*. Qui Adorno fa riferimento allo scritto del 1949 da cui siamo partiti: la cultura risorta (*die auferstandene Kultur*) somiglia alle macerie che essa stessa vuole rimuovere e sulle quali si è nuovamente e miseramente installata, trasformandosi nel *tutto* dell’ideologia della vuota consolazione e ristabilendo la vecchia gerarchia tra lavoro intellettuale e lavoro fisico. La cultura risorta si trova irriducibile in un’antinomia:

chi si batte in favore della conservazione di questo tipo di civiltà si rende complice della sua falsità e dell’apparenza ideologica in genere; ma chi non lo fa e chi esige che si faccia tabula rasa favorisce molto direttamente la barbarie sulla quale certamente la civiltà si era elevata e che era stata appunto mitigata dagli interventi della civiltà.⁷⁴

Di fronte a questa antinomia Adorno rigetta ogni ipotesi cinica e barbarica: la dimensione dialettica che egli sta delineando dovrebbe sciogliere tale antinomia nella direzione opposta a quella della ricaduta nell’errore della tradizione. Non si tratta né di restaurare il passato, né di cancellarlo, ma di ripensare il momento mimetico della conoscenza insistendo criticamente sui momenti qualitativi dell’oggetto per esperire nella cosa la stessa inadeguatezza del pensiero soggettivo. In un certo senso è necessario che la cultura fallisca e che scopra

73 Ivi, p. 142.

74 Ivi, p. 144.

i suoi inganni per poter ritrovare la positività autoriflessiva della ragione *pensando contro sé stessa e, insieme, oltre se stessa*, nell'aperto all'impensato che è proprio di un pensiero non addomesticato e schiacciato sulle ovvietà⁷⁵. Certo, il rischio c'è sempre, così come lo aveva compreso il tardo Hegel nel momento in cui falliva la completa risoluzione di ogni oggettività di fronte alla presenza assoluta della soggettività anche in ciò che esso non è⁷⁶, ma la fallibilità è proprio la condizione di ogni possibile pensiero metafisico: *l'immagine dialettica* del fallimento della cultura e della necessità del suo momento oggettivo. Per questo "come autocritica della filosofia il movimento dialettico resta filosofico"⁷⁷, come compito a cui il pensiero viene assegnato quando è in grado di *pensare contro sé stesso*, senza rinunciare a sé stesso.

75 Ivi, p. 82.

76 Ivi, p. 173.

77 Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 139.