

Mario Signore

PER UNA TEORIA CRITICA DELLA MORALE.
IL CASO ADORNO

Com'è universalmente risaputo, uno dei temi centrali del pensiero di Adorno è la dialettica, che egli agita contro la fenomenologia e l'esistenzialismo da un lato e contro il neopositivismo e il logicismo dall'altro.

In *Tre studi su Hegel* e in *Dialettica negativa* difende la funzione primaria della dialettica come strumento di comprensione del reale. E', naturalmente, appena il caso di ricordare che in questo caso non si tratta della dialettica dello Hegel sistematico, della sintesi e della conciliazione, bensì la dialettica *negativa*, che mettendo in discussione l'identità di ragione e realtà, svela la *disarmonia* e le *contraddizioni non conciliate*, che caratterizzano il mondo in cui viviamo.

Come affermerà in *Dialettica negativa*: «Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura!»¹. I filosofi, infatti, anziché criticare la realtà si sono per lo più dedicati ad elogiarla, sforzandosi di darne una spiegazione coerente e globale. Per questo sono stati costretti a razionalizzare l'irrazionale, a unificare il diverso, ad armonizzare il disarmonico, mediante un'operazione chiaramente mistificatrice, culminata, con l'hegelismo, in un'illusoria fagocitazione dell'oggetto nel sog-

¹ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1966; tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 330.

getto. Come ripete in *Tre studi su Hegel*, «il soggetto-oggetto hegeliano è soggetto»².

A questa filosofia idealistica, che ingabbia il mondo in una totalità auto-referenziale di concetti astratti («la grande filosofia fu accompagnata da uno zelo paranoico di non tollerare nient'altro che se stessa» ripeterà Adorno) e che assume un atteggiamento giustificazionista verso la realtà presente, Adorno contrappone una *filosofia materialistica* che, partendo dal presupposto secondo cui «l'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane sempre, nei suoi confronti, un Altro»³, insiste sul non-identico, sul contraddittorio, sul disarmonico e sul particolare, rinunciando al mito della "totalità pacificata".

La filosofia sul dopo-Auschwitz assume, nello scenario storico-politico contemporaneo, un ruolo *centrale* e programmaticamente *rivoluzionario*. Ruolo connesso alla missione utopico critica, consistente nel tentativo di attuare l'incognita equazione tra ragione e realtà: «la filosofia che una volta sembrò superata, si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione»⁴. Con questi presupposti concettuali, che diventano, o possono divenire, opzioni pratiche e politiche, si possono interpretare gli altri temi adorniani: 1) l'industria culturale e l'alienazione odierna del fruitore; 2) la polemica contro la *sociologia empirica* (coinvolge anche Habermas), a cui contrappone l'ideale di una *sociologia critica*, di stampo dialettico. Non mi soffermo su questi punti, pur importanti, per altro affidati alle cure di relatori più esperti. Mi confronto, invece, col mio tema (che è quello di un'ipotesi di teoria critica della morale), partendo da un punto di osservazione, forse non immediatamente compatibile, ma sicuramente non eccentrico per l'impostazione adorniana del problema.

Parto da una breve riflessione sull'arte e sull'estetico. Ne parlo per la loro valenza filosofica, proprio all'interno del pensiero filosofico di Adorno, il quale ritiene che l'arte del XX secolo possa svolgere un'importante funzione culturale e sociale, poiché da un lato si pone come "denuncia della negatività disarmonica del mondo" e dall'altro come "immagine anticipatrice di conciliazione". Per il primo aspetto l'arte contemporanea, rotti i canoni classici della bellezza in quanto armonia, perfezione, compiutezza, si pone come documento e denuncia della disarmonia e frammentarietà del

² TH.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1963; tr. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 22.

³ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 165.

⁴ Ivi, p. 5.

nostro mondo, e come “segnale” della non avvenuta conciliazione fra soggetto e oggetto, fra io e società (come sintomo?). Ciò è chiaramente testimoniato dalla musica contemporanea, in cui la dissonanza ha un ruolo decisivo, che finisce per eliminare la consonanza.

A differenza di Lukàcs, Adorno difende l'astrattismo e l'espressionismo, valorizzando autori come Kafka e Beckett e schierandosi a favore di Schönberg e Mahler contro Strawinsky. Ma proprio perché esprime “la soggettività repressa”, la sofferenza per la mancanza di libertà e la verità sulla mostruosità dominante⁵ e proprio perché «riflette senza concessioni e porta alla superficie tutto ciò che vorrebbe dimenticare»⁶, l'arte riesce a far parlare “ciò che l'ideologia nasconde”⁷, ponendosi, per ciò stesso, come desiderio e anticipazione utopica di un mondo a misura d'uomo. Per cui, all'*estetizzazione della politica* perseguita dal fascismo, Adorno, come Walter Benjamin, contrappone l'idea di una politicizzazione dell'arte, vista appunto come messaggio e speranza di liberazione.

Ma questo itinerario adorniano pretende, a questo punto, uno sforzo in più, alla ricerca di quei precedenti ineludibili, capaci di rendere più comprensibili e, per così dire, giustificate, alcune acquisizioni del pensare, che per essere adeguatamente comprese vanno in qualche modo contestualizzate. Il pensiero procede certo per connessioni, ma anche, a volte essenzialmente, per rotture, per scissioni: qui la dialettica di Hegel, come quella negativa di Adorno, non è solo la chiave di lettura, un'ermeneutica, ma l'essenza stessa della realtà: almeno come pretesa!

Il precedente illustre, che mi pare di dover immettere nel mio discorso, è certamente Nietzsche, da cui tutto sembra dipartire.

Nietzsche filosofo radicale, che riporta alla radice del pensiero del nostro tempo, nel quale smaschera l'evento più drammatico, quasi un nuovo inizio, una nuova creazione: la morte di Dio! E Nietzsche ha preso sul serio la “morte” di Dio, che se produce la suprema autoesaltazione dell'uomo, si conclude nel decentramento cosmico (l'uomo gettato verso la x) e nel nichilismo. «La grandezza di questa azione non è troppo grande per noi?

⁵ Cfr. TH.W. ADORNO, *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1967; tr. it. di E. Fianchetti, *Parva aesthetica. Saggi 1958-1967*, Feltrinelli, Milano 1979.

⁶ TH.W. ADORNO, *Philosophie der neuen Musik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1949; tr. it. G. Manzoni, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 19.

⁷ Cfr. TH.W. ADORNO, *Noten zur Literatur I-III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1957, 1961, 1965; tr. it. di E. De Angelis et al., *Note per la letteratura*, 2 voll., Einaudi, Torino 1979.

Non dobbiamo diventare degli dei noi stessi per mostrarci degni di essa?»⁸, sono le domande ch'egli fa porre all'"uomo folle" che interviene nella *Gaia scienza*. La risposta alla incommensurabile "grandezza di questa azione" crea la vertigine. Di certo la problematicità che in essa si esprime è rilevante per tutti, e non possiamo sottrarci, invocando la nostra estranietà di pensatori non responsabili.

D'altra parte, il processo di demolizione prefigurato da Nietzsche ha coinvolto e travolto l'uomo del nostro secolo. Ne sono drammaticamente avvertiti gli intellettuali del calibro, appunto, di Adorno, che ha potuto avere sotto gli occhi, fare esperienza delle patologie del nostro tempo e ha dovuto «cercare di dar conto del fatto che con l'emancipazione del soggetto moderno non solo diventa insensato il concetto di un qualunque ambito normativo ed ontologico, bensì comincia a dileguare anche il soggetto stesso. La scienza della morale "intristisce", si fa "triste scienza", perché non solo il suo oggetto, il *nomos* obiettivo, ma anche i suoi destinatari ed agenti sono stati liquidati»⁹.

Adorno, come Nietzsche, e non solo lui in verità, pone al centro della coscienza un evento (anch'egli come Nietzsche), che è un evento storico a cui fa costante riferimento. In *Dialettica negativa* evidenzia come Auschwitz (ecco l'evento) non dimostri soltanto «inconfutabilmente il fallimento di una cultura»¹⁰, bensì anche «l'indifferenza della vita di ogni singolo»¹¹, l'universale fungibilità e quindi l'eliminabilità di tutti gli essere umani.

Per Adorno, Auschwitz fu possibile perché la freddezza, il gelo del soggetto costituitosi per dominare sulla natura, indurendo gli individui a monadi asimpatetiche, si era a tal punto esteso da impedire lo svilupparsi di un agire solidale su ampia scala. E' qui, innanzitutto, la radice profonda dell'idea adorniana che l'epoca della tradizionale dottrina della "vita giusta" sia tramontata irrevocabilmente. Continuare a parlare di "vita giusta" dopo il crollo di civiltà costituito da Auschwitz, non significa altro se non rimuovere e irridere le vittime: «Milioni di ebrei sono stati assassinati e

⁸ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Ab.+ V2, parag. 343, Berlin 1973, p. 256; tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1991, p. 130.

⁹ U. KOHLMANN, *Il bisogno etico. Problemi e compiti di una filosofia morale critica*, in "Fenomenologia e società", n. 3, 1998, p. 78.

¹⁰ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 330.

¹¹ Ivi, p. 326.

questo dovrebbe essere un semplice intermezzo, e non la catastrofe stessa. Che cosa aspetta ancora questa cultura?»¹².

Il fallimento catastrofico del soggetto moderno, però, non è una ragione sufficiente, secondo Adorno, per abbandonare la questione e rivolgersi ad altri problemi. Egli stesso si impegnerà, infatti, in un'analisi del soggetto moderno e in indagini, anche empiriche, sulla *personalità autoritaria*, quasi a dimostrazione che la comprensione di una situazione storica determinata non significa assolutamente ritrarsi rassegnati, o sdegnati, lontani dal mondo dell'agire. Al fondo di questo impegno va vista l'assunzione gnoseologica, fondamentale per Adorno, secondo cui «la perfetta negatività, non appena fissata in volto si converte nella cifra del suo opposto»¹³ in cui tra l'altro si indica come “compito del pensiero”, di realizzare la prospettiva della “redenzione” senza arbitrio e violenza, o come dirà altrove, «la filosofia si mantiene in vita in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione»¹⁴. La filosofia è chiamata a nulla di meno che a una “autoriflessione critica”, che non coinvolge solo l'ontologia, la metafisica, la filosofia della storia, ma anche l'etica spingendola ad una critica immanente, e quindi ad un confronto con se stessa. Operazione aperta da Nietzsche, ma spinta fino in fondo da Adorno che nel suo corso di lezioni del semestre invernale 1956/1957 sosteneva: «In una vera critica della morale, che è al tempo stesso positiva, in quanto nella sua stessa negazione è racchiuso un rimando al meglio, non ci si può arrestare alla semplice liquidazione della morale, alla sua demolizione, mettendo qualcos'altro al suo posto, bensì è necessario confrontarla con il suo proprio concetto, e chiedere: è morale la Morale, risponde ai criteri che racchiude in se stessa?»¹⁵.

«Una morale sistematica, con assiomi e corollari, coerenza ferrea e sicura applicazione a ogni dilemma morale è ciò che si pretende dai filosofi. Essi hanno soddisfatto, in generale, all'aspettativa. [...] Basta che la dottrina sia generale, sicura, universale e imperativa. Intollerabile è il tentativo di sottrarsi all'alternativa, la diffidenza verso il principio astratto,

¹² TH.W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1951; tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, Aforisma 33, p. 55.

¹³ Ivi, p. 304.

¹⁴ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 5.

¹⁵ Cfr. TH.W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie*, in ID. *Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie* (Wintersemester 1957/1958), Junius-Drucke, Frankfurt a.M. 1972.

l'inflessibilità senza dottrina»¹⁶. L'etica, per i filosofi, non può fare a meno del sistema, se non vuole cessare di esistere e di fornire determinazioni su come agire. In quanto indicazione teoretica di una prassi giusta, l'etica è l'interiorizzazione del dominio che il soggetto esercita su se stesso, quanto del dominio "esterno" esercitato sugli altri¹⁷. Un recente esempio di questa provenienza (che ha ascendenze nel *Menone* platonico, che definisce l'etica come *dominio*, "capacità di comandare agli uomini") è certamente la *Diskurstheorie* habermasiana, con la sua pretesa "coazione non coattiva da parte dell'argomento migliore". Il ricorso, essenziale per l'etica di Habermas, alla "competenza comunicativa", deve sistematicamente escludere gruppi di interessi, incapacità di abilità linguistiche, in particolare i portatori di handicap mentali, psichici e l'intera sfera nel mondo animale.

In fondo a questa impostazione c'è l'inaccettabilità della tesi, accolta in definitiva da Kant, di un'identità di ragione ed eticità. Al fondo c'è il rifiuto di una *etica della ragione soggettiva*, sostanzialmente irresponsabile rispetto all'urgenza di soluzioni immediatamente disponibili, per così dire, a portata di mano. Ad esempio, se è scomparsa la possibilità di una donazione di senso al dolore, legittimandolo come funzionale all'interno del migliore dei mondi possibili, al suo posto subentra la prospettiva progressista di una possibile eliminazione o quanto meno di una illimitata diminuzione del dolore, affidata, in modo indeterminato, allo sviluppo tecnologico, all'autonomia di una forma di razionalità, la razionalità tecnica, disimpegnante nei riguardi dell'impegno morale dell'uomo buono, chiamato ad agire moralmente e quindi a procurare all'altro una sofferenza sempre minore. Ad esempio, di fronte alle non soddisfatte promesse della modernità, quelle di un'etica universalistica fondata su una razionalità orgogliosa dell'inflessibilità del suo rigore interno e della sua paradigmaticità e quella di una ragione tecnica che non si appella ormai più alla morale, occorre proporre una "filosofia critica della prassi umana", che si distingue da una critica semplicemente moralistica delle attuali condizioni della vita sociale, come pure che ci liberi dalla convinzione che sia possibile una critica anche senza che si avverta nel critico un interesse morale per un'umanità liberata dal dolore e dalla sofferenza.

¹⁶ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 255.

¹⁷ Cfr. U. KOHLMANN, *Il bisogno etico*, cit., p. 81 e sgg.

Qui si propone alla riflessione, una filosofia morale che non si accontenti (anzi respinga la pretesa) di una riduzione della complessità morale, ma tenda all'assunzione di una consapevolezza e, conseguentemente, di una responsabilità piene, corrispondenti ai dati complicati del reale. Un'etica che prenda sul serio il suo compito, senza chiudere gli occhi di fronte alla dispiegata complessità delle situazioni reali che esigono decisioni.

Abbiamo cercato di ricostruire un quadro concettuale/culturale come operazione prioritaria e imprescindibile, in grado di farci collocare nell'orizzonte più adeguato le sfide del nostro tempo, non escluso quell'heideggeriano destino della tecnicizzazione dell'agire umano che pare come la risposta sbagliata di fronte all'intristarsi dell'etica, sostenuta per altro dalla pretesa continuità con il pensiero moderno.

In questo quadro vanno inserite e comprese le sfide della tecnica che certo non vanno sospese né rallentate le contraddizioni del nostro tempo. L'uomo non può sottrarsi all'impegno coraggioso di lanciare le sue sfide, contro la fame, l'ingiustizia, l'emarginazione, le forme di alienazione, e quindi la malattia, il dolore, la morte, attraverso il rigoroso *scire per causas*, l'anamnesi che gli rende sempre più chiara l'origine del male e sempre più percorribile la via terapeutica. Ma non può farlo in modo irrelato, senza alcun riferimento a regole e principi, senza cercarsi un *paradigma di riferimento* che funzioni da riserva ultimativa del discernimento morale, integrando l'istanza universale orientata all'inclusione di tutti gli uomini all'interno della "comunità ideale", con l'istanza particolare orientata al compimento di tutto l'uomo (alla felicità!) tipica di una fondazione finalistica dell'etica¹⁸.

Di contro a questa ineludibile istanza ciò che un tempo valeva come la sostanza stessa della filosofia e della morale, *la dottrina della retta vita*, adesso è ridotto a triste scienza, a scienza impossibile. Adorno dice proprio *traurige Wissenschaft*.

Trauer (afflizione, rimpianto) è per Adorno l'unica forma ancora possibile della saggezza come memoria storica. Nella definizione adorniana di *traurige Wissenschaft*, triste scienza, sembrano implicite due indicazioni. Prima di tutto che l'etica è morta, o meglio è defunta la forma arcaica e felice di essa quale saggezza filosofica. In secondo luogo, che all'etica è sopravvissuto un soggetto del lutto e dell'afflizione, che rimpiange quella

¹⁸ Cfr. D. GRACIA, *Fondamenti di Bioetica. Sviluppo storico e metodo*, S. Paolo, Milano 1993.

morte e se ne fa un problema. Non va nutrito “disprezzo intellettuale” verso chi si attarda nel rimpianto e nella nostalgia: la perdita dell’antica etica ha minacciato ma non ucciso il soggetto, proprio perché capace di lutto, quindi di riflessione, autoriferimento e linguaggio – l’etica defunta potrebbe rinascere in una forma trasfigurata. Tutto dipende dalla scoperta di nuove vie con cui raggiungere la vecchia idea, ossia la facoltà dell’uomo di riferirsi al bene e all’assoluto.

Dalle forme storiche dell’etica il discorso si trasferisce allora sul destino dell’uomo, sulla sua capacità di sopravvivere e rinascere, per così dire, a se stesso. Filosoficamente questo significa attivare la riflessione dialettica di chi insiste a pretendere dal futuro l’esaudimento delle antiche promesse. Il difficile è salvare in forma nuova l’identità del soggetto, ossia trasformare il trauma della perdita in occasione di recupero e non di rimozione¹⁹.

Per concludere c’è anche un’estetica che bussava alle porte del futuro, per costringerlo a onorare le sue promesse, quasi in sintonia (e non in contrapposizione) con le conclusioni adorniane sull’etica: come la *traurige Wissenschaft* non chiude le porte alla responsabilità morale, così l’arte non può fare a meno di aprirsi all’*Aufklärung*.

Non solo non c’è scissione tra etica ed estetica (un’etica è possibile solo sul piano... estetico!), ma non è sostenibile nemmeno la scissione, l’opposizione, sostiene Adorno, tra ragione, *Aufklärung* ed arte: «L’ideologia conservatrice che mette *Aufklärung* ed arte in semplice opposizione è falsa anche perché misconosce il momento di *Aufklärung* nella genesi del bello. L’*Aufklärung* non si limita a dissolvere tutte le qualità a cui inerisce il bello, ma pone nello stesso tempo, e per la prima volta, la qualità del bello. Il piacere disinteressato, che, secondo Kant, suscitano le opere d’arte, può essere compreso solo alla luce dell’antinomia storica che vibra ancora in ogni oggetto estetico. Piacevole è ciò che è contemplato senza interesse, proprio perché, un tempo, pretendeva per sé il massimo interesse, e si sottraeva così alla contemplazione. Quest’ultima è un trionfo di autodisciplina razionale. [...] La beatitudine della contemplazione consiste nell’incanto disincantato. Ciò che scintilla, è la conciliazione del mito»²⁰.

E ci piace concludere con l’ultima parte dell’aforisma 128 del già citato *Minima moralia*, significativo per la sua efficacia espressiva e per la densi-

¹⁹ Cfr. L. CEPPA, *Introduzione a TH.W. ADORNO, Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., pp. IX-XI.

²⁰ Ivi, Aforisma 144, pp. 272-273.

tà delle conclusioni che bene si adattano all'obiettivo della mia riflessione. «Fin quando cominciai a riflettere, mi rese felice la canzone che comincia con le parole “tra il monte e la profonda valle”: la storia di due lepri che mentre si sollazzano sull'erba sono abbattute dal cacciatore, e, quando si rendono conto di essere ancora in vita, scappano via. Ma solo più tardi ho compreso il monito contenuto in quella storia: la ragione può resistere solo nella disperazione e nell'eccesso; occorre l'assurdo per non soccombere alla follia oggettiva. Bisognerebbe fare come le due lepri; quando cala il colpo, cadere follemente, come morti, raccogliersi e riprendere coscienza, e, se si è ancora in grado di respirare, scappare a tutta forza. La forza dell'angoscia e della felicità sono la stessa cosa: la stessa apertura illimitata – intensificata fino al sacrificio del sé – all'esperienza, in cui il soccombere si ritrova. Che cosa sarebbe una felicità che non si commisurasse all'incommensurabile tristezza di ciò che è? Il corso del mondo è sconvolto. Chi vi si adatta con prudenza, si rende partecipe della follia, mentre solo l'eccentrico sarebbe in grado di resistere e di imporre un alt all'assurdo. Egli solo potrebbe capacitarsi dell'apparenza del male, dell'“irrealtà della disperazione”, e rendersi conto, non solo di vivere ancora, ma dell'esservi ancora vita. L'astuzia delle lepri impotenti riscatta – con le lepri – anche il cacciatore, a cui invola la sua colpa»²¹.

Ecco, nel momento del maggior pericolo, può originarsi il bisogno in-trascendibile della salvezza. Forse siamo proprio a questo punto, che non è, però, un punto di non ritorno. Le lepri sono attonite, ma non morte; non è tutto spento il coraggio dell'“eccentricità”, che si rivela nel coraggio della relazione all'universale della norma morale, che ci fa capaci, finalmente, di considerare “l'altro” con quella tensione alla trascendenza, che costituisce il vero fondamento dello “sguardo” oltre il proprio soggettivismo autoreferenziale, e ci si sottrae ad ogni semplicistica prova di “efficienza”.

Si può e si deve reagire, rispondendo alle sfide della tecnica, con una coraggiosa e rigorosa etica della responsabilità!

²¹ Ivi, Aforisma 128, pp. 240-241.