

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero
1-2 | 2020



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 | 2020

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma "Tor Vergata"), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2021

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. I-II | 2020. ISSN (print) 1824-4750 - ISSN (online) 2724-0991

Copyright © 2020 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 2020

Sommario

AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Editoriale</i>	11

MONOGRAFICO
Forme e spazi della Teoria critica
a cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio

LUCA CORCHIA, WALTER PRIVITERA E AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Presentazione</i>	17

Sezione prima
FORME DELLA TEORIA CRITICA

AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'illuminismo</i>	29

LUCIO CORTELLA	
<i>Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno</i>	49

STEFAN MÜLLER-DOOHM	
<i>Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica</i>	67

VIRGINIO MARZOCCHI	
<i>La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale</i>	91

MATTEO BIANCHIN	
<i>Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere</i>	109

LORENZO BRUNI		
<i>Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale</i>		129
ELEONORA PIROMALLI		
<i>La teoria critica di Rahel Jaeggi. A partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?</i>		151
GIORGIO FAZIO		
<i>Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Harmut Rosa</i>		169
FRANCO CRESPI		
<i>Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale</i>		191
Sezione seconda		
HABERMAS E LA "SCUOLA DI FRANCOFORTE"		
MARINA CALLONI		
<i>La divergente unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte</i>		209
JÜRGEN HABERMAS		
<i>Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte</i>		229
JÜRGEN HABERMAS		
<i>La Teoria critica e l'Università di Francoforte</i>		237
JÜRGEN HABERMAS		
<i>Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo</i>		247
JÜRGEN HABERMAS		
<i>Una generazione separata da Adorno</i>		269
Sezione terza		
SFERA PUBBLICA E TEORIA SOCIALE IN HABERMA		
ROMAN YOS		
<i>Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica</i>		281

WILLIAM OUTHWAITE	
<i>La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale</i>	303
BERNHARD PETERS	
<i>La semantica del termine "sfera pubblica"</i>	323
ANTONIO FLORIDIA	
<i>Habermas e la democrazia deliberativa</i>	341
OLIMPIA AFFUSO	
<i>Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo</i>	367
LUCA CORCHIA, ROBERTA BRACCIALE	
<i>La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research</i>	391
STEFAN MÜLLER-DOOHM	
<i>L'Europa di fronte al capitalismo globale</i>	423
MASSIMO PENDENZA	
<i>Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo</i>	441
LEONARDO CEPPA	
<i>La rinascita delle religioni all'interno della democrazia</i>	463
PAOLO JEDLOWSKI	
<i>Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei "luoghi terzi"</i>	481
WALTER PRIVITERA	
<i>Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali</i>	501

Sezione quarta
DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO

ANDREA BORGHINI	
<i>Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico</i>	521
BARBARA HENRY	
<i>Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)</i>	543
VINCENZO ROMANIA	
<i>Lebenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills</i>	559
PIER LUIGI LECIS	
<i>Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità</i>	577
LAURA LEONARDI	
<i>Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla "Terza via". La diagnosi del mutamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi</i>	597
ROBERTA IANNONE, ILARIA IANNUZZI	
<i>La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Sennett e Habermas</i>	623
LIDIA LO SCHIAVO	
<i>Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità</i>	647
MASSIMO CERULO	
<i>Sfera pubblica e opinione pubblica. Habermas e Bourdieu. Una comparazione</i>	669
PAOLO COSTA	
<i>Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità</i>	681
ALESSANDRO FERRARA	
<i>Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela</i>	699

ANTONIO DE SIMONE
Oltre il "Grand Hotel Abisso". Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour 713

MAURO PIRAS
Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls) 735

CORRISPONDENZE

FRANCO CRESPI, LUCIO CORTELLA
Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas 759

LIBRI IN DISCUSSIONE

ENRICO CANIGLIA
Alain Ehrenberg, La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società, Einaudi, Torino, 2019, 342 pp. 771

RUGGERO D'ALESSANDRO
Edmond Goblot, La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna, a cura di Francesco Pirone, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp. 777

ANGELA PERULLI
Sonia Floriani, Paola Rebughini (a cura di), Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp. 781

CORRADO PIRODDI
Matteo Santarelli, La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp. 787

Elenco dei revisori permanenti 793
Avvertenze per Curatori e Autori 795

MONOGRAFIA

Forme e spazi della Teoria critica

A cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio



Sezione prima
FORME DELLA TEORIA CRITICA



LUCIO CORTELLA

Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno

Nell'epoca del suo disfacimento, l'esperienza che l'individuo ha di sé e di ciò che gli accade contribuisce di nuovo ad una conoscenza di cui esso, viceversa, era di ostacolo finché si presentava – intatto e positivo – come la categoria dominante. Di fronte all'unanimità totalitaria, che fa passare immediatamente per significato l'eliminazione della differenza, può darsi persino che qualcosa della forza sociale liberante si sia ritirato – temporaneamente – nella sfera dell'individuale. In essa «si sofferma» la teoria critica.

[Adorno 1951, tr. it. 1994, 6-7].

Introduzione

In questo passo dell'introduzione ai *Minima moralia* Adorno descrive l'età contemporanea non come l'epoca della libertà e dell'autonomia individuale ma come quella del suo disfacimento. Contro l'immagine dominante che dipinge la modernità come l'epoca della massima espressione della soggettività, egli ci presenta un quadro in cui l'espansione incontrollata dell'organizzazione burocratico-amministrativa della vita ha finito per distruggere gli ultimi baluardi che ancora difendevano la sfera individuale¹. Famiglia, proprietà privata e individualità autonoma avevano infatti costituito, nella fase iniziale della modernità, un sistema solidale che aveva in una qualche misura "arginato" la spinta invasiva della società nei confronti della sfera individuale. Saltata quella mediazione, ora

1. Una delle chiavi di lettura del mondo contemporaneo usate dalla Scuola di Francoforte è la nozione di *verwaltete Welt* (mondo amministrato), con la quale si indicano gli effetti totalitari del processo di razionalizzazione già teorizzato da Weber [1922, tr. it. 1995], un tema ripreso poi da Habermas negli anni Ottanta con la tesi della *colonizzazione del mondo vitale*, operata dalla logica sistemica nei confronti della sfera comunicativa e quotidiana della nostra esistenza [1981, tr. it. 1986].

la società entra direttamente con i suoi imperativi su di un individuo ormai privo di difese. Di esso si è impossessata la sfera sociale, facendone un “prodotto” pubblico. Ciò spiega l’uso adorniano dell’espressione “unanimità totalitaria”: si tratta infatti di un processo totalizzante che si fa vanto di aver eliminato ogni differenza (“che fa passare per significato l’eliminazione della differenza”). Finita l’autonomia dell’individuo, è finita la sua specificità, cioè la “differenza” dagli altri: tutti uguali, tutti socializzati allo stesso modo, tutti omologati.

Per Adorno il problema fondamentale della società contemporanea non è più quello della disuguaglianza ma è, paradossalmente, l’appiattimento sociale, la scomparsa della “differenza”. Infatti, nonostante le perduranti disuguaglianze economiche, ha finito per affermarsi una sorta di “uguaglianza culturale” che si è impadronita dello spirito degli uomini. Per questo – egli scrive – “nei centocinquant’anni che sono trascorsi da Hegel ad oggi, molto della violenza della protesta è passato di nuovo all’individuo”, tanto che in quella sfera si trova la nuova “forza sociale liberante” [ivi, p. 6]. E sempre per questo motivo *il tema fondamentale della teoria critica* viene da lui ravvisato nel problema dell’individualità.

1. *Il pensiero identificante*

Anche nella sua opera teoretica principale, *Dialettica negativa*, quella in cui egli si propone di fornire i fondamenti della teoria critica, Adorno torna sul conflitto che oppone individualità e uniformazione sociale. In essa egli elabora un nuovo concetto, nel quale trova piena espressione il fenomeno della riduzione dell’individuo alla totalità: la nozione di *pensiero identificante* (*Identitätsdenken* o *identifizierendes Denken*)². Con questa mossa teorica Adorno radica la dissoluzione contemporanea dell’individuo nelle strutture concettuali originarie sulle quali

2. L’ultima traduzione della *Dialettica negativa* [Adorno 1966, tr. it. 2004] rende l’espressione adorniana *Identitätsdenken* con la parola italiana «pensiero identico», suggerendo non solo una sorta di affinità – fuorviante – con la nozione di «pensiero unico», ma anche l’idea che si tratti di un pensiero identico con se stesso, mentre invece l’identità è la sua prestazione specifica nei confronti delle cose cui esso si riferisce. Essendo la sua un’opera di identificazione, era preferibile la traduzione letterale «pensiero d’identità» oppure quella di «pensiero

si è formata la civiltà occidentale. Egli infatti sostiene che all'interno della natura stessa del pensiero vive l'istanza dell'identificazione, cioè la spinta a "definire" le cose, a "determinarle", a "fissarle" in un significato univoco. La tendenza all'identificazione è cioè connaturata alle caratteristiche stesse del pensare³.

In essa si fa valere una *duplice esigenza*. In *primo* luogo un bisogno d'*ordine*, il bisogno razionale che le cose non si confondano le une con le altre, che i significati non collassino l'uno sull'altro. E, in *secondo* luogo, un'esigenza pratica di *controllo* sul mondo: solo se le cose vengono distinte accuratamente, catalogate, enumerate, "identificate", potranno essere usate, trasformate, manipolate. In altri termini il pensiero identificante è la condizione di base per la tecnica e per la pianificazione amministrativa del mondo. Esso attraversa la storia dell'intera civiltà occidentale – cioè quella vicenda che Horkheimer e Adorno [1947, tr. it. 1992] avevano definito come "illuminismo" – e l'istanza fondamentale che la caratterizza: il controllo dell'altro, la sottomissione del diverso, la riduzione dell'estraneo al proprio.

Ma che rapporto sussiste fra pensiero d'identità e dissoluzione dell'individuo? Esso consiste nel fatto che quel pensiero ha caratteri uniformanti, omologanti, negatori delle differenze. Solo *apparentemente* esso intende conferire un'identità, una specificità ai suoi oggetti. *In realtà* esso trasferisce sulle cose il suo proprio marchio, cioè il sigillo dell'identità, della catalogazione, dell'appartenenza a una classe. Il pensiero identificante non lascia le cose nella loro naturale differenza, nella loro spontanea variabilità, ma le costringe a esser una sola cosa. Invece che "esprimere" il mondo, esso "imprime" su di esso la propria logica, la traccia di sé:

Il pensiero d'identità dice ciò sotto cui [la cosa] cade, di che cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. Il pensiero d'identità si allontana dall'identità del suo oggetto quanto più gli viene addosso senza riguardo [Adorno 1966, tr. it. 2004, 135].

identificante». Pertanto, d'ora in poi, nelle citazioni che faremo della *Dialettica negativa* sostituiremo sempre la parola «pensiero identico» con l'espressione «pensiero d'identità».

3. «L'apparenza d'identità è inerente anche al pensiero in base alla sua sola forma. *Pensare significa identificare*» [Adorno 1966, tr. it. 2004, 7 – *corsivo nostro*].

L'istanza fondamentale del pensiero identificante è dunque un'istanza di dominio, un'istanza repressiva. Esso non tollera ciò che non si piega alla logica dell'identificazione. La non-identità, cioè l'apertura originaria delle cose, dei viventi e degli esseri umani, viene così soffocata sotto il marchio dell'identità.

2. *La dialettica come modello di teoria critica*

Il compito della teoria critica consiste nel combattere il pensiero d'identità, nel dare la parola alla non-identità, consentendole di venire alla luce, nel rompere il muro eretto attorno ad essa dalla logica uniformante. Solo in tal modo l'individuo potrà essere salvato. La *dialettica* è lo strumento specifico cui Adorno affida un tale compito. Benché anch'essa sia pensiero, logica, concetto, è tuttavia in grado di superarne i limiti, forzando il pensiero a pensare contro se stesso. La dialettica è infatti la logica che ammette le *contraddizioni*, che non arretra di fronte ad esse ma le prende sul serio come la conseguenza inevitabile dalla violenza esercitata sulle cose dal principio d'identità. La differenza tra il pensiero identificante e quello dialettico sta proprio nel diverso rapporto con la contraddizione: mentre il primo distoglie lo sguardo da essa, ritenendola un mero errore, una parvenza e qualcosa da evitare, il secondo prende sul serio il negativo⁴, rivelando la natura contraddittoria della società reificata. *La dialettica è la logica critica del sistema dell'identità.*

4. Il richiamo è alla celebre affermazione hegeliana secondo cui «lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui» [Hegel 1807, tr. it. 1960, 25]. Di contro a questo atteggiamento coraggioso, che ritiene la contraddizione una verità profonda da valorizzare, sta invece il modo ordinario di guardare ad essa, e che la considera solo una parvenza o una mera confusione di concetti: «La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice apparenza di contraddizioni, cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente» [1830, tr. it. 1984, 96]. Di contro a questo «modo ordinario» (che Hegel chiama intellettualistico e che Adorno chiamerebbe identificante) Hegel ritiene invece la dialettica lo svelamento della verità della cosa, seguito in ciò da Adorno, per il quale solo la considerazione dialettica della realtà è in grado di aprirci la strada verso la verità "non-identica" della realtà.

Si tratta tuttavia di una logica che non presume di avere un punto di vista alternativo a quel sistema, ma che si limita, invece, a “mostrare” le conseguenze contraddittorie di esso. La critica all'identico non avviene a partire da una prospettiva esterna ma emerge *dall'interno* dello stesso contesto identitario. “Il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi” [Adorno 1951, tr. it. 1994, 177]. Il modello seguito da Adorno è infatti quello della *negazione determinata* teorizzata da Hegel, ovvero un modello di *critica immanente* in cui è lo stesso oggetto criticato a esser costretto ad autocriticarsi [1807, tr. it. 1960, 71-77; 1812-16, tr. it. 1968, 36-37].

La dialettica è dunque una *logica mimetica*: aderisce all'oggetto da criticare, si fa uguale ad esso (e in effetti anch'essa è pensiero, proprio come il suo antagonista) per poterlo criticare meglio:

La dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata ad esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario per rivoltargliela contro [Adorno 1966, tr. it. 2004, 364].

Essa non contrappone al dominio una verità trascendente ma si limita a mostrare la distorsione che esso opera sulle cose. Costringendo i rapporti sociali (che identici non sono) dentro le coordinate dell'identità concettuale, il pensiero identificante produce infatti la loro reazione sotto forma di contraddizione: “L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa” [ivi, 129]. L'identità genera paradossalmente il suo opposto e la dialettica si limita a registrarlo: “La dialettica è la coscienza conseguente della non-identità. Essa non assume sin dall'inizio un punto di vista. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato” [ivi, 7].

Ecco, nelle contraddizioni il pensiero paga una sorta di debito: contraddicendosi mostra le sue colpe, ammette il suo atto di violenza verso le cose e quindi apre al “pensato”, cioè all'oggetto, alla cosa nella sua irriducibile non-identità. Nelle contraddizioni appare, come in filigrana, il non-identico. Certo, questo non si manifesta come tale (non potrebbe, perché è pur sempre un mostrarsi all'interno del pensiero), ma si limita ad apparire solo come contraddittorio:

Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità; finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità. La dialettica rinfaccia questo alla coscienza come una contraddizione [...]. La contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge da cui è affetto anche il non identico [ivi, 7-8].

Il non identico – e quindi anche l'individuo – è destinato a rimanere sotto il “bando” della legge dell'identità anche quando diventa oggetto del pensiero dialettico. Perciò l'unico modo in cui può rendersi presente e far sentire la propria voce rimane la contraddizione, il suo grido di dolore, la testimonianza della violenza subita.

La teoria critica ricostruisce la storia della sua repressione ma, pensandolo dialetticamente, spezza al tempo stesso il guscio in cui era rimasto cristallizzato. Infatti solo dall'interno del pensiero dialettico potrà emergere l'idea di una individualità liberata.

3. La repressione a l'antagonismo

L'individuo moderno nasce sotto le condizioni del pensiero identificante. La sua natura è anticipata potentemente dal mito di Odisseo. Come viene mostrato nella *Dialettica dell'Illuminismo*, l'eroe greco forma il suo carattere grazie alla rinuncia, alla repressione degli istinti, alla resistenza contro il richiamo dell'amorfo. Celebre è, in questo contesto, l'episodio delle Sirene, quando Odisseo – non volendo rinunciare al loro canto – si fa legare all'albero della nave per poter ascoltare quel richiamo irresistibile senza dover soccombere al loro appello di morte [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 1992, 39-42]. È in tal modo che si forma il carattere impositivo e represso dell'individuo moderno, l'origine dell'autocontrollo e della freddezza borghese.

L'ideologia moderna tende ad enfatizzare l'immagine di un individuo autonomo, autocostituito, capace di costruire da sé il proprio destino, così autosufficiente da non aver bisogno né di aiuto né di solidarietà. In realtà quell'individuo

autonomo, quella monade priva di porte e di finestre, è un prodotto sociale e la sua autonomia è del tutto illusoria⁵. La durezza del suo carattere e la sua capacità di imporsi sono lo specifico prodotto della repressione esercitata su di lui dalla totalità sociale. Egli infatti riproduce al proprio interno la medesima istanza repressiva originariamente indirizzata verso di lui, rivolgendola stavolta verso i propri istinti, la natura esterna, gli altri individui.

Nasce in questo contesto quello specifico fenomeno sociale che Adorno qualifica come “antagonismo”. Va subito chiarito che questa nozione non ha nulla a che vedere con le rivolte sociali o con la lotta delle classi oppresse, ma piuttosto col contrasto e con la competizione fra individui, col carattere di “guerra permanente” che caratterizza la società borghese. Qui l'originalità della lettura adorniana sta nel mostrare come tale concorrenza competitiva abbia la sua origine fondante nell'antagonismo esercitato dalla totalità sociale nei confronti di ogni singolo individuo. L'antagonismo è quindi prima di tutto un'azione repressiva, la costrizione che la totalità sociale esercita sui differenti individui uniformandoli secondo il principio d'identità e predisponendoli ad esser, a loro volta, antagonisti, cioè conflittuali con i loro simili, concorrenziali, prevaricatori:

La brutalità verso gli uomini si riproduce in loro; gli scorticati non vengono educati, bensì regrediscono, vengono ribarbarizzati [...]. Chi è stato educato con violenza canalizza la propria aggressività, identificandosi con la violenza, per trasmetterla e liberarsene [Adorno 1966, tr. it. 2004, 301].

La figura dell'“egoista razionale” ha qui la sua origine. Ma si tratta di una figura ideologica perché essa è la radicale negazione di ciò che l'individuo è veramente in sé stesso: “la società è sia un insieme di soggetti che la loro negazione: in essa i soggetti sono irriconoscibili e spodestati” [ivi, 12].

L'individualismo malato della società borghese, al pari della conflittualità concorrenziale fra i soggetti, è figlio della repressione sociale, il prodotto dell'antagonismo che contrappone la totalità alla vera individualità. Quella conflittualità, infatti, lungi dal disgregare il tutto, finisce per confermarlo e rafforzarlo:

5. «Ciò che appare come entità originaria, come monade, non è che il risultato di una separazione sociale dal processo sociale. Proprio come assoluto, l'individuo è un semplice riflesso dei rapporti di proprietà» [Adorno 1951, tr. it. 1994, 181].

La società si mantiene in vita non malgrado, ma per mezzo del suo antagonismo; l'interesse al profitto e quindi il rapporto di classe sono oggettivamente il motore del processo di produzione da cui dipende la vita di tutti [ivi, 286].

Confliggendo tra loro gli individui credono illusoriamente di promuovere la loro propria individualità, mentre – al contrario – ribadiscono il dominio della totalità sociale su loro stessi, riaffermando il primato dell'identità e quindi subendo la costruzione di un'individualità falsa, deformata e reificata. Quanto più l'individuo si individualizza, esasperando il suo egoismo e l'opposizione all'altro, tanto più perde la sua autonomia, tanto più diventa eteronomo, dipendente dalla logica totalizzante del pensiero d'identità, omologato all'universale.

Paradossalmente *torna ad aver ragione Hegel* quando teorizzava la priorità del momento sociale-oggettivo-universale rispetto alla volontà soggettivo-particolare. Solo che per Hegel è *giusto* che la realizzazione del singolo stia nell'universale. Per lui infatti la verità consiste nello spirito, cioè nel superamento della dimensione puramente individuale. Ma in tal modo egli scambia la dominazione del tutto sul particolare per qualcosa di positivo, trasformando l'esperienza negativa dei soggetti, sottomessi alla totalità, nella superiore verità dello spirito. Nelle sue mani “la coazione si trasforma in senso” [ivi, 282]. Questa è la magia dell'idealismo, il suo gioco di prestigio. In effetti noi viviamo in un “sistema” come quello hegeliano, cioè in una totalità organica che ha saputo ridurre a sé la molteplicità delle differenze. E tuttavia “il sistema non è quello dello spirito assoluto, ma quello dello spirito altamente condizionato di coloro che ne dispongono e che non possono nemmeno sapere che è il loro” [ivi, 12]. La “totalità” hegeliana non è un'idea metafisica ma la realtà concreta della nostra esistenza quotidiana: “lo spirito universale c'è, ma non è tale, non è spirito, bensì è proprio quel negativo che Hegel fece rotolare su coloro che devono obbedirgli” [ivi, 271].

4. Individualità e solidarietà: la mimesis

La dialettica mostra il groviglio di contraddizioni che irretiscono l'individuo sottoposto al dominio del pensiero identificante, ma non ha la presunzione di

delineare i contorni della vera individualità. Questa è stata invece la pretesa delle filosofie dell'autenticità (da Kierkegaard a Heidegger, passando per Nietzsche). Esse vanno comprese come tentativi di reagire al dominio della totalità sociale ma, alla fine, non hanno saputo fare altro che contrapporvi un individuo monadico, la singolarità nel suo isolamento esistenziale:

I tentativi, come quello di Kierkegaard, di entrare in possesso della propria ricchezza attraverso il ripiegamento del singolo nella propria singolarità, si sono risolti nel sacrificio del singolo e nella stessa astrattezza che Kierkegaard rimproverava ai sistemi idealistici [Adorno 1951, tr. it. 1994, 181-182].

Se la ricerca dell'autenticità si conclude con "l'ostinato e caparbio attaccamento alla forma monadica", essa non fa che ribadire "l'oppressione sociale" che la totalità "imprime sugli uomini" [ivi, 182]. Individualità isolata e totalità sociale non sono che due facce della stessa medaglia. Il difficile percorso verso la ricostruzione dell'individuo deve perciò muovere dalle contraddizioni di una soggettività omologata e sostanzialmente liquidata. È in esse che si manifesta l'aspirazione a un'*individualità non identica*, che vada al di là della falsa alternativa fra universalità omologante e singolarità monadica, fra collettivismo e individualismo:

Quando si dice che l'individuo viene liquidato dalla testa ai piedi, si è ancora troppo ottimisti. La sua negazione rigorosa, la liquidazione della monade attraverso la solidarietà, sarebbe nello stesso tempo la salvezza del singolo, che diventerebbe un particolare solo e proprio nel suo rapporto con l'universale [ivi, 157].

Questo passaggio dall'individuo monadico a quello solidale apre a un'individualità emancipata, liberata dal pensiero identificante. La sua non-identità implica l'*apertura* all'altro, alla differenza, all'ulteriorità, alla "trascendenza" da sé stessa:

Secondo il risultato più duraturo della logica hegeliana esso [il singolo esistente] non è assolutamente per sé, bensì è internamente il suo Altro e collegato ad Altro. L'ente è *più* dell'ente. Questo *più* non gli viene imposto, ma gli resta immanente in quanto il suo rimosso [Adorno 1966, tr. it. 2004, 146 – *corsivi nostri*].

L'identità del singolo è collocata sempre al di là delle sue identificazioni⁶. Egli sta oltre sé stesso. L'altro non gli è esterno ma interno e a lui immanente. Di ciò l'individuo sembra dimenticarsi, ma quel "rimosso" rimane come la sua identità profonda e preservata. Egli si è costituito grazie all'altro e all'apporto di ciò che gli era apparentemente estraneo. Il suo processo di formazione avviene attraverso un rapporto con l'altro che Adorno definisce *mimetico* e che costituisce la vera alternativa all'atteggiamento *proiettivo* che caratterizza il pensiero d'identità:

Se la mimesi si assimila all'ambiente, la falsa proiezione assimila l'ambiente a sé. Se per quella l'esterno è il modello a cui l'interno aderisce e si adegua, e l'estraneo diventa familiare, questa traspone all'esterno l'interno pronto a scattare e configura anche ciò che è più familiare come nemico [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 1992, 201].

Il pensiero identificante è *proiettivo*, imprime la sua immagine sulle cose e le conforma a sé, perché per lui tutto ciò che è altro è ostile, nemico, oggetto di conquista. La *mimesis* è invece pensiero *imitativo*, perché per essa la centralità non sta nel soggetto ma nell'oggetto, perché per essa è l'altro ciò che bisogna far valere. La vera risorsa per l'individuo non sta dentro ma fuori di lui.

L'atteggiamento mimetico significa perciò *decentramento del soggetto*, vedere se stesso dal di fuori, dal punto di vista dell'altro. L'indebolimento dell'individuo e lo smantellamento del suo carattere coattivo sono perciò la condizione per la sua salvezza e per il superamento dell'antagonismo.

E se si obietterà all'atteggiamento mimetico il pericolo di un appiattimento sull'altro e l'annullamento della propria specificità – in una sorta di mera ripetizione imitatrice dell'esterno – in realtà in quell'atteggiamento è racchiuso tutto il processo di formazione dell'identità individuale che avviene proprio apprendendo dall'altro e considerandolo una risorsa per il sé. Contro la rigidità monadica che ripone l'essenza dell'umano nella chiusura del sé, Adorno scrive che "l'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini" [Adorno 1951, tr. it. 1994, 182]. È grazie alla *mimesis* che si forma l'individualità: la vera identità non sta nel respingere l'altro ma nell'accoglierlo in sé, nell'imparare da lui. Del resto – continua Adorno – l'imitazione è "la forma elementare dell'amo-

6. «Il non identico sarebbe l'identità propria della cosa contro le sue identificazioni» [Adorno 1966, tr. it. 2004, 146].

re” [*Ibidem*]: quando si ama qualcuno la sua alterità non è un pericolo per la nostra individualità ma è una risorsa, una ricchezza, l’occasione che può rafforzare la nostra stessa autonomia⁷. Certo, amando si finisce per dipendere dall’altro ma in quella dipendenza c’è la base per la nostra crescita, per la migliore comprensione di noi stessi e l’occasione – imperdibile – di superare la nostra supposta centralità, l’autoriferimento compiaciuto.

Esaminata sotto questa luce, la *mimesis* adorniana appare come la modalità originaria in cui sono strutturati i *rapporti di riconoscimento* che caratterizzano le nostre interazioni intersoggettive [cfr. Salonia 2007]. Riconoscere qualcuno significa infatti riconoscerne il valore e rispettarne la dignità, significa cioè attribuirgli lo stesso rilievo che attribuiamo a noi stessi. E nell’imitazione è implicito proprio il riconoscimento del valore dell’altro. Benché Adorno non usi la parola “riconoscimento”, è in realtà a questa medesima disposizione pratica che egli tuttavia si riferisce quando delinea la forma autentica in cui si potrebbe immaginare la comunicazione intersoggettiva:

Se fosse lecita la speculazione sullo stato della salvezza, in essa non ci si potrebbe immaginare né l’indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antitetività: piuttosto la *comunicazione del differenziato*. Allora soltanto il concetto di comunicazione, in quanto concetto oggettivo, perverrebbe al suo giusto posto [Adorno 1969, tr. it. 1974, 214 – *corsivo nostro*].

In una tale relazione intersoggettiva i differenziati rimarrebbero tali pur partecipando l’uno dell’altro, superando al tempo stesso sia l’omologazione sia l’antagonismo. Nell’altro non si vedrebbe né una minaccia da cui difendersi e da respingere, né qualcosa da annettere e da dominare. Viene qui delineato un percorso che va al di là sia del totalitarismo uniformante sia del particolarismo

7. Le basi di questa teoria si trovano in Hegel, per il quale la «libertà concreta» si realizza solo quando il sé «nella sua limitazione, in questo altro, sia presso se stesso», il che accade «nell’amicizia e amore». In tale condizione non si rimane «unilaterali entro sé», chiusi al rapporto con l’altro, «bensì ci si limita di buon grado in relazione a un che d’altro», ovvero ognuno «sa se stesso in questa limitazione come se stesso» [1821, *Aggiunta* al § 7, tr. it. 1999, 287]. Questa tesi hegeliana è stata poi ripresa da Honneth nel quadro di una teoria della libertà fondata sul riconoscimento intersoggettivo [2001, tr. it. 2003, 52-53].

monadico, una via intuita – secondo Adorno – dalle parole con cui il poeta Eichendorff indica il superamento della concezione romantica:

Oltre il romanticismo, che si percepiva come dolore cosmico, sofferenza per l'estraneazione, si eleva la parola di Eichendorff "bella estraneità" (*schöne Fremde*). La condizione conciliata non annetterebbe l'estraneo con imperialismo filosofico, ma troverebbe la sua felicità se esso pur nella vicinanza tutelata restasse lontano e diverso, oltre l'eterogeneo e il proprio [Adorno 1966, tr. it. 2004, 172].

La bella estraneità è l'esperienza in cui il diverso viene vissuto nella bellezza e nella gioia, superando perciò quella sofferenza per l'alterità, che si manifesta quando essa viene percepita come perdita dell'autonomia e della propria specificità. Essa è una condizione in cui non si prova dolore di fronte all'oggettività e alla sua indipendenza.

5. *La razionalità della mimesis*

La nozione di *mimesis* ha in Adorno una pluralità di significati. Come abbiamo visto, essa indica, *prima* di tutto, la modalità con cui la dialettica si rapporta alla totalità reificata: imitandola e riproducendola, essa ne mostra le contraddizioni, riportando alla luce ciò che il pensiero identificante tenderebbe ad occultare. In *secondo* luogo essa esprime una relazione intersoggettiva sottratta al principio d'identità, in cui il rapporto con l'altro va al di là dell'alternativa fra sottomissione e dominio, presentandosi invece come un'autentica relazione di libertà, in cui i diversi soggetti si riconoscono l'un l'altro come reciprocamente dipendenti e al tempo stesso indipendenti e diversi. In *terzo* luogo essa intende presentarsi come una *teoria epistemologica* [cfr. Di Lorenzo Ajello 2014]: la vera conoscenza delle cose si realizza quando le lasciamo essere, quando l'altro rimane nella sua differenza e distanza rispetto al nostro pensiero concettuale.

Il modello di riferimento è costituito per Adorno dalla conoscenza estetica, ovvero da un rapporto con l'oggetto che non conduce né a una definizione né a una classificazione ma lascia l'oggetto nella sua indeterminabilità. Nel giu-

dizio estetico non è in gioco la verità dell'oggetto, la sua determinazione esatta e precisa, ma la fruizione della sua bellezza. Questa particolare tipologia di rapporto perciò evita proprio l'identificazione, lasciando l'oggetto nella sua originaria apertura, disponibile a infinite interpretazioni [cfr. Seel 2005]. La sua non-identità viene qui salvaguardata e presa sul serio.

In un rapporto mimetico – cioè non proiettivo – con l'oggetto prende forma un *rispetto per l'alterità* analogo a quello che si realizza nel rapporto intersoggettivo. Solo che in questo caso tale rispetto avviene non nei confronti degli altri individui ma nei confronti dell'intera oggettività, e in particolare della natura. La specificità della proposta adorniana della *mimesis* consiste quindi nel delineare un'analogia fra i rapporti intersoggettivi e quelli con gli oggetti. Per poter istituire un rapporto mimetico è infatti necessario abbandonare ogni pretesa di oggettivazione-identificazione ed entrare in una *relazione empatica* con le cose, un'empatia che può realizzarsi solo quando la relazione soggetto-oggetto venga compresa nei termini di una *comunità di partecipazione*. In una tale comunità l'altro non è più visto come mera oggettività ontica ma valorizzato come una risorsa per la nostra stessa individualità. Solo in una comunità di partecipazione noi siamo disposti a indebolire il nostro sé a favore dell'altro, mostrando la necessaria apertura a lasciarci trasformare dall'altro, a diventare "altro", a vedere l'altro come una componente essenziale del sé.

La salvezza dell'individuo passa non soltanto attraverso una modificazione dei rapporti intersoggettivi ma anche attraverso una trasformazione della nostra generale relazione col mondo: si tratta di superare le ormai consolidate relazioni reificanti con gli oggetti trasformandole in relazioni empatiche, affettive, non conflittuali, non proiettive. La relazione di riconoscimento diventa così la cifra generale della nostra esistenza, la condizione per superare il contesto della reificazione [Honneth 2005, tr. it. 2007] e per far emergere l'alterità in tutta la sua ricchezza.

La teoria adorniana della *mimesis* è perciò tutt'altro che un ritorno alla natura e all'atteggiamento mimetico animale⁸, ma si rivela una *teoria normativa della*

8. È in questi termini che invece la interpreta Habermas, vedendo in ciò la conferma del rifiuto adorniano nei confronti della ragione: «Come luogotenente di questa ragione originaria, sviata dalla sua intenzione di verità, Horkheimer e Adorno proclamano una facoltà, la mi-

conoscenza che va al di là dei limiti “identitari” in cui si realizza il nostro rapporto col mondo. Ma come abbiamo già osservato, Adorno non ha mai inteso proporre un’alternativa alla condizione antagonistica e reificata della totalità sociale. Il suo resta un approccio critico rigorosamente immanente. Sotto questo profilo la sua teoria della *mimesis* va piuttosto intesa come un *correttivo critico* dei nostri rapporti col mondo, ovvero dei rapporti istituiti con la natura interna ed esterna. In una tale condizione Adorno vedeva la realizzazione utopica di uno stato pacificato del mondo: “la pace è lo stato di una differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell’altro” [Adorno 1969, tr. it. 1974, 214]. È a questa capacità di avvicinare il distante senza dominarlo né temerlo che Adorno affida le residue possibilità di una salvazione dell’individuo.

mesi, sulla quale essi però, sotto il bando della ragione strumentale, possono parlare come di un pezzo non penetrato di natura. Essi chiamano “impulso” la facoltà mimetica, nella quale una natura strumentalizzata solleva il proprio muto lamento» [1981, tr. it. 1986, 509]. Sulla stessa linea si muove la critica di Albrecht Wellmer, per il quale la *mimesis* adorniana è una sorta di «extraterritorialità del pensiero concettuale» e di «altro dalla razionalità». Perciò solo una traduzione di tale nozione nei termini linguistico-intersoggettivi consentirebbe di salvarla, ripensandola come «intersoggettività illesa (*unversehrte*)» e «comunanza non violenta dei molti» [1985, tr. it. 1987, 94]. Ma in tal modo viene persa proprio la pretesa universalistica del concetto adorniano di *mimesis*, riducendolo entro la ridotta dei rapporti interindividuali.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1951, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino, 1994.

1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.

1969, *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano, 1974.

DI LORENZO AJELLO, F.,

2014, *Esperire mimetico e razionalità nel modello adorniano di rapporto mente-mondo*, in "Giornale di Metafisica", 36(1), pp. 235-248.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

HEGEL, G.W.F.,

1807, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.

1812-1816, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1968.

1821, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

1830, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari, 1984.

HONNETH, A.,

2001, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, manifestolibri, Roma, 2003.

2005, *Reificazione*, Meltemi, Roma, 2007.

HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,

1947, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1992.

SALONIA, M.,

2007, *Il paradigma della mimesi. Per sviluppare un'idea di Th. W. Adorno*, in M. Ophälders (a cura di), *Etica della filosofia. Studi su Theodor W. Adorno*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 107-135.

SEEL, M.,
2005, *Conoscenza come riconoscimento. Una teoria normativa dell'uso dei concetti*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma, 2005, pp. 225-241.

WEBER, M.,
1922, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.

WELLMER, A.,
1985, *La dialettica moderno-postmoderno*, Unicopli, Milano, 1987.

Lucio Cortella

Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno

La critica in Adorno è critica immanente. Non presuppone un punto di vista esterno, ma muove dalle contraddizioni interne all'oggetto da criticare. E le contraddizioni del mondo moderno mostrano il dominio del pensiero d'identità, un pensiero che uniforma l'esistente, sopprime la molteplicità del diverso e conduce l'individuo alla sua sostanziale liquidazione. Dando la parola a quelle contraddizioni il pensiero critico riesce a rivelare – come in filigrana – la non-identità delle cose e la vera natura dell'individualità. La soggettività umana si costituisce solo nella relazione con l'altro, in un rapporto mimetico di partecipazione e di riconoscimento reciproco.

Parole chiave

Individuo, non-identico, mimesis

Lucio Cortella è Professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e presidente della Società Italiana di Teoria Critica. Studioso di Hegel e del pensiero filosofico contemporaneo, si occupa in particolare di teoria critica, dialettica, ermeneutica, filosofia pratica, teoria del riconoscimento. Ha pubblicato saggi e monografie su Hegel, la Scuola di Francoforte (da Horkheimer e Adorno fino a Habermas e Honneth), temi e autori della tradizione filosofica occidentale.