

Pietro Lauro

## Theodor W. Adorno: Per la dottrina della libertà<sup>1</sup>

**Abstract:** The Author considers the section of *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (joined then to *Negative Dialektik*) where Adorno refuses Kantian's thesis that liberty is following a rule of reason. The Kantian thesis is developed by idealist theorists who identify liberty and duty while Adorno's point is that reason becomes practical one only if it recovers that somatic impulse that the reflection process has at first rejected. This analysis should improve our understanding of Adorno's vision of liberty.

**Keywords:** Adorno, *Negative Dialectics*, liberty, practical reason

### Il bando

Nelle *Lezioni*<sup>2</sup> a differenza che in *Dialettica negativa*<sup>3</sup> accade che il tema della libertà segua, anziché preceda, l'esposizione della concezione della storia. Perciò non deve sorprendere che Adorno cerchi i termini di un passaggio dalle considerazioni filosofiche sulla storia al tema della libertà. Egli lo individua nella categoria del *Bann*, che fondamentale significa l'esclusione, la scomunica di qualcuno o qualcosa dalla società degli uomini. Il bandito è colui che è stato colpito da un "bando", che proclama nei suoi confronti la sospensione del diritto, oggi si direbbe una *fatwa*. Si può tradurre anche "sortilegio" o, perché no?, "incantesimo", come nelle favole. Il sortilegio è una situazione d'illibertà per effetto di presunti poteri magici che vietano materialmente che si compiano determinate azioni che normalmente sono possibili. L'illibertà del sortilegio è dunque l'impedimento a compiere determinate azioni. Ma qual è il bando che esercita la civiltà sugli uomini, secondo Horkheimer e Adorno? Il bando è l'equivalente soggettivo della necessità del lavoro: «La norma storico-naturale dell'adattamento, che anche Hegel approva con l'espressione da osteria che bisogna rompersi le corna, è, proprio come in lui, lo schema dello spirito universale in quanto bando». <sup>4</sup> La necessità del lavoro, che è stata sempre motivata con il fatto che non vi sarebbero mezzi di sostentamento per tutti, si traduce nella psicologia degli individui come spinta all'adattamento, come pulsione di autoconservazione:

«Poiché l'autoconservazione durante gli eoni è stata difficile e precaria, le pulsioni dell'io, strumento di essa, continuano ad avere una violenza quasi irresistibile, anche dopo che l'autoconservazione grazie alla tecnica è divenuta virtualmente facile; ancora maggiore delle pulsioni oggettuali, cosa che il loro specialista, Freud, non riconobbe. La fatica, che è superflua in base al

---

<sup>1</sup> Il testo, che qui si pubblica, costituisce il IV capitolo della seconda parte della mia tesi di dottorato di ricerca in Filosofia, discussa presso la facoltà di Scienze della formazione dell'Università di Palermo il 26.4.2010. Esso rielabora criticamente la seconda parte delle Lezioni universitarie di Th. W. Adorno – "Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit" – intorno al tema della libertà, le quali poi confluiranno nel I capitolo della parte terza di "Dialettica negativa", dal titolo "Per la metacritica della ragion pratica". La lettura di queste pagine può contribuire in modo rilevante alla migliore comprensione del relativo capitolo di "Dialettica negativa". In modo particolare Adorno respinge la prospettiva kantiana che la libertà consista nel seguire una regola della ragione, una tesi che nell'idealismo successivo ha portato a identificare la libertà con il dovere. La sua tesi è che la ragione possa divenire pratica, solo se essa riflette la riflessione ovvero solo se recupera in funzione critica quell'impulso somatico, che la prima riflessione aveva frettolosamente scartato.

<sup>2</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, in *Nachgelassene Schriften*, Sezione IV, Volume 13, Frankfurt 2001.

<sup>3</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in GS, Vol. 6 Frankfurt 1973 [1966] tr. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>4</sup> Ivi, p. 341 (tr. it. p. 312).

grado di sviluppo delle forze produttive, diventa oggettivamente irrazionale, perciò il bando è la metafisica realmente dominante».<sup>5</sup>

Psicologicamente l'adattamento è la regola imposta a tutti dalla società per sopravvivere. Questo è il bando: è vietato, anche psicologicamente, sottrarsi all'obbligo di inserirsi nella società, di adattarsi alla sua legge. E questo è il modo in cui gli uomini interiorizzano la necessità del lavoro, che poi è in realtà l'elemento primario. Si lavora per procurarsi da vivere, questo si sa. C'è uno stato basilare d'indigenza che spinge gli uomini a lavorare e che rende il lavoro non libero. Non si è mai lavorato nella storia per scelta. Però, dice Adorno, oggi c'è una nuova possibilità che è offerta dalla tecnica.

L'argomento che non ci sono mezzi di sostentamento per tutti nell'epoca della tecnica è diventato obsoleto. Sarebbe possibile sfamare tutti gli uomini della terra, se solo non si sperperassero risorse negli armamenti o in logiche di dominio: «D'altra parte, dico io, ciò che oggi è radicalmente cambiato è il fatto che il livello di sviluppo della tecnica consentirebbe la soddisfazione dei bisogni umani al punto che effettivamente non dovrebbe esserci più indigenza».<sup>6</sup> Ma evidentemente ci sono delle forze che mantengono gli uomini nello stato di repressione e di illibertà, che oggi, da quando esiste la possibilità tecnica di produrre mezzi di sostentamento per tutti, assume un tratto apertamente irrazionale. Così sulla base di queste considerazioni, che non a caso richiamano quei complessi rapporti tra economia e politica che abbiamo trattato nel precedente capitolo, è stato costruito un collegamento tra la dottrina della storia e quella della libertà. Infatti la libertà esiste nella storia non come un positivo, se è vero che il lavoro è non libero, ma come una tendenza a uscire dal bando cioè dalla condizione in cui gli uomini sentono di non potersi liberare dalla pressione della società:

«Vi vorrei qui ricordare che abbiamo definito la libertà come l'uscita o il tirarsi fuori dal bando; dunque se vogliamo più come una tendenza che come una datità, quale che sia il suo tipo. Lo si può dire anche così: non esiste una determinazione positiva della libertà, non c'è in senso stretto qualcosa come la libertà, piuttosto la libertà è qualcosa da produrre o che si produce».<sup>7</sup>

Ci sono stati nella storia dei tentativi di liberazione dall'oppressione del lavoro. I libri di storia ricordano la rivolta di Spartaco a Roma, il movimento dei contadini nella Germania riformata e la congiura di Babeuf ai tempi del direttorio in Francia. Tutti episodi condannati all'insuccesso, perché, si dice, non c'erano le condizioni storiche di una vittoria. Ma come si fa a sapere prima, se ci sono o non ci sono le condizioni, affinché un'insurrezione abbia successo? Poiché, dice Adorno, il successo o meno di un'azione politica si può valutare solo dopo che questa è avvenuta, in realtà ogni momento è buono per intraprenderla, mentre quelli che dicono di aspettare condizioni migliori in realtà non vogliono fare niente. Ritorna qui la polemica contro l'immobilismo della II Internazionale, che però contraddice tutto quel che sappiamo sul comportamento politico di Adorno: che la riconquistata libertà politica in Germania potrebbe essere compromessa da un estremismo di piazza, che potrebbe far rinascere tendenze autoritarie. Prendiamo comunque nota di questa dissonanza tra un decisionismo teorico e il comportamento pratico molto più prudente, addirittura timoroso, che Adorno ha sempre manifestato. Quindi sulla base di quanto è stato detto si può dire conclusivamente che nel mondo del lavoro la libertà non esiste, ma che non di meno esiste ed è sempre esistita come una caratteristica specificamente umana la tendenza ad uscire da questa illibertà. E' tipica della natura umana la tendenza a migliorare se stessa, che rivela una presenza ideale della libertà. Non per questo tuttavia la libertà può essere ridotta a una dimensione puramente interiore, perché ciò svuoterebbe la libertà della sua sostanzialità e ne farebbe un concetto del tutto vuoto:

«Comunque il concetto di libertà non è salvabile in altro modo – ovvero come una imperdibile qualità interiore degli uomini, come hanno cercato di fare gli esistenzialisti francesi, primo fra tutti Sartre. Altrimenti essa non solo resta indeterminata, ma diventa addirittura, come mi sembra che accada in Sartre, una mera illusione».<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Ivi, p.342s (tr. it. p. 313).

<sup>6</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 252.

<sup>7</sup> Ivi, p. 244.

<sup>8</sup> Ivi, p.251.

## La libertà del volere

Terminato il collegamento con la filosofia della storia si deve indicare qual è propriamente il tema di queste *lezioni* sul concetto di libertà.<sup>9</sup> Le *lezioni*, come anche il testo pubblicato di *Dialettica negativa*, affrontano la questione tradizionale, se il soggetto che prende le decisioni sia internamente libero oppure no. La questione circa un condizionamento esterno non viene dapprima considerata, perché, se lo si ammettesse, non avrebbe nemmeno senso parlare di libertà. Quindi la prima questione suona: è la volontà internamente libera o no? La seconda questione è, invece, se sia sostenibile un modello di volontà libera basato sulla separazione interno/esterno ovvero su una struttura monadologica dell'Io. Per quanto riguarda la prima domanda Adorno si tiene sulla linea della prima *Critica* di Kant. Dal punto di vista della prima *Critica* kantiana il problema della esistenza o meno di una volontà libera è un problema mal posto, un falso problema; non però nel senso in cui il positivismo logico ha usato questa espressione, che è quello di un divieto a usare termini a cui non corrisponde nella realtà niente di definito. L'espressione "falso problema" nel significato kantiano è la figura di un problema non decidibile attraverso l'esperienza, ma che continua ad assillare l'uomo, nella misura in cui la metafisica è in lui una disposizione naturale (*eine Naturanlage*). Non si tratta allora di tagliare certe questioni, ma semplicemente di ammettere la loro indecidibilità con i mezzi del nostro intelletto, fatta salva la loro insopprimibilità per l'uomo. In base alla terza antinomia della *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* la controversia intorno a libertà o determinismo sarebbe decidibile, solo se a noi uomini fosse dato di avere in una sensazione o l'intera catena causale dei fenomeni (principio del determinismo), o l'atto di una causalità libera che avrebbe dato origine, senza esserne condizionata, alla catena causale (*creatio ex nihilo*). Ma poiché a noi uomini non è dato di avere né l'una, né l'altra evidenza, la domanda, se il volere sia libero o no, almeno sul piano metafisico non può avere risposta. Questo è il kantiano *non liquet*, che vuol dire: non è lecito rispondere a un certo tipo di domande. Ciò comunque non impedisce, secondo Adorno, che la volontà possa fungere da momento unificante di singoli impulsi o di singole esperienze, proprio come nella percezione la cosa si mantiene identica pur nella diversità dei suoi adombramenti.<sup>10</sup> Perciò si può definire la volontà «come l'unità tipica di tutti gli impulsi, che si mostrano al tempo stesso come spontanei e determinati dalla ragione».<sup>11</sup> Compare in questa definizione la ragione come quarto elemento dopo volontà, impulso e libertà, perché in base alla *Critica della ragion pratica* solo gli impulsi che sono determinati dalla ragione, ovvero subordinati all'imperativo, sono liberi. L'equivalenza così fissata tra volontà e ragione, se da un lato assicura una fondazione autonoma della morale, dall'altro crea uno iato tra mondo intellegibile e mondo naturale, che la terza critica e poi l'idealismo cercheranno di colmare. Per quanto riguarda la seconda domanda bisogna dire che, se si restringe il tema della libertà del volere alla questione della libertà interiore di un soggetto che prende decisioni, allora si presuppone qualcosa come una struttura monadologica dell'Io. In base ad essa l'Io è contrapposto al mondo esterno, rispetto al quale rivendica come sua specifica qualità quella di essere interiormente libero. Ma a ben vedere una tale interiore libertà è mediata proprio da ciò da cui essa si distingue. A un'attenta analisi non sfugge, secondo Adorno, che la durezza e impenetrabilità della volontà ricalca l'impenetrabilità degli oggetti del mondo esterno. Volontà contrarie si respingono proprio come la realtà di regola frustra le attese di felicità dell'individuo. Richiamandosi alla concezione psicoanalitica, Adorno sostiene che l'Io è uno strumento del singolo uomo in quanto essere biologico, affinché attraverso un "esame di realtà" si conservi all'interno di una natura strapotente. È la concezione dell'io come istanza di mediazione tra i desideri, le pulsioni affioranti del soggetto e il mondo esterno, affinché da un lato vengano selezionati quei movimenti dell'animo che

---

<sup>9</sup> Per una esposizione dell'interpretazione adorniana della filosofia morale kantiana, condotta, come dice l'autore, da punti di vista sistematici, anziché meramente ricostruttivi, cfr. G. SCHWEPPEHÄUSER, *Ethik nach Auschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, Argument Verlag, Hamburg 1993. Nel cap. III la problematica kantiana della libertà viene ricostruita seguendo questo ordine: antinomia della libertà, legge morale, dottrina dei postulati, carattere intellegibile.

<sup>10</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 261: «Anche se non è possibile indicare la volontà o la libertà come se fossero enti, ciò non esclude affatto che, analogamente alla semplice gnoseologia predialettica, singoli impulsi o esperienze si lascino sintetizzare sotto concetti, ai quali non corrisponde alcun sostrato solido, ma che unificano quegli impulsi o esperienze proprio come l'oggetto kantiano fa con i suoi fenomeni». Cfr. anche p. 264.

<sup>11</sup> Ivi, p. 262; TH. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 212 (tr. it., p. 190).

hanno nella realtà una prospettiva di realizzazione, cioè di raggiungere il loro oggetto, e dall'altro vengano repressi gli altri che propriamente sono senza oggetto. Dunque senza il non-Io, da cui l'io interiormente libero si separa e che lo costringe a tante rinunzie secondo l'esame di realtà, non ci sarebbe alcun Io. Se questa conclusione è corretta, allora viene da sé che il soggetto è oggetto.<sup>12</sup>

Tuttavia, dice Adorno, questa auto-riflessione del soggetto non si può fare, se prima la soggettività non si è storicamente costituita. Allora si rendono necessarie delle considerazioni di carattere storico-culturale intorno all'origine della libertà. Non c'è dubbio che c'è un nesso tra la libertà e l'emancipazione della borghesia all'inizio dell'era moderna. L'interesse della borghesia per la libertà è innanzitutto un interesse vitale nel senso che essa chiede la soppressione di quelle limitazioni di origine feudale che erano di impedimento al nascere della manifattura. Da qui poi però è nato il bisogno di giustificare filosoficamente la libertà, ricercandone il fondamento nell'essenza della natura umana. La questione era: a quale disciplina affidare il compito di una tale giustificazione, alla psicologia o alla filosofia? La psicologia a quei tempi non era ancora sviluppata, ma soprattutto aveva un indirizzo deterministico. Così Kant la mette da parte, dando inizio alla sua stigmatizzazione che dura fino al '900. Egli parteggia piuttosto per la metafisica speculativa che conservava l'idea, come abbiamo già visto, di un inizio incondizionato di tutte le cose e quindi libero. Ma la borghesia ha un atteggiamento ambivalente verso la libertà: la vuole, per espandere i suoi traffici, ma ha timore che la libertà realizzata, ben oltre i limiti strettamente formali che le sono stati dati, possa portare all'anarchia. Per placare questa paura nasce il bisogno di reprimere. In particolare il diritto penale ha bisogno di una fondazione della libertà, perché solo a uomini liberi può essere imputata la violazione di una qualche norma. Se sono liberi, che vengano pure premiati o puniti a seconda dei casi, come già insegnava Platone nel *Protagora*.<sup>13</sup> Ma non che gli uomini debbano essere liberi, perché altrimenti non li si potrebbe punire. Questo non solo non è una prova, ma soprattutto è un tradimento della libertà, che viene messa al servizio della repressione: «La libertà intellegibile degli individui viene apprezzata, affinché senza inibizioni si possano inchiodare quelli empirici alle loro responsabilità e li si possa tener meglio a freno, prospettando una punizione metafisicamente giustificata».<sup>14</sup> Tra una filosofia che tradisce la libertà e la tentazione di affidarla ad una scienza che non ne è all'altezza, per Adorno la libertà è una terza cosa.<sup>15</sup>

### Illibertà

Domandiamoci adesso con Adorno qual è la figura dell'illibertà nella società tedesca del dopoguerra, che, nonostante i problemi della ricostruzione e l'eredità pesante di una nazione politicamente divisa, è riuscita attraverso la sua economia sociale di mercato a garantire ai suoi abitanti un benessere economico tra i più alti in Europa. Questa società, dice Adorno, in un senso radicale è non libera. L'illibertà diventa tangibile nella sproporzione tra la responsabilità morale e la possibilità di determinare realmente ciò di cui siamo responsabili. Infatti è chiaro che una persona può sentirsi responsabile solo nella misura in cui ha la possibilità di incidere effettivamente sui rapporti che stanno sotto la sua competenza e direzione:

«La responsabilità, che potrebbe riguardarci, è lo stesso che avere la possibilità di influire realmente. Noi possiamo ritenerci responsabili solo nella misura in cui abbiamo la possibilità di determinare effettivamente i rapporti che stanno nell'ambito della nostra responsabilità».<sup>16</sup>

Ora chiunque abbia ricoperto un ruolo direttivo avrà fatto l'esperienza, che gli è stata affidata per un qualunque motivo istituzionale una responsabilità, senza che egli possieda istituzionalmente o in base alle sole circostanze reali l'autorità per dirigere secondo la sua volontà ciò che gli è stato affidato. Gli uomini vengono chiamati a rendere conto alla propria coscienza e alla società di qualcosa che essi oggettivamente non sono in grado di controllare. Dal professore di educazione fisica che non ha la palestra per i suoi alunni, all'elettore che, deponendo la scheda nell'urna, pensa che tanto non cambia niente, tutti devono rispondere di qualcosa che essi fanno in cuor loro di non potere governare. Questo

<sup>12</sup> Ivi, p.266.

<sup>13</sup> Platone, *Protagora* 324 a,b, in *Opere*, Vol. I, Bari 1967.

<sup>14</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 214 (tr. it. p.192).

<sup>15</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, pp. 274s.

<sup>16</sup> Ivi, p.281.

provoca la sensazione di essere oggettivamente inadeguati, il tedesco dice *Überforderung*, ovvero che viene richiesto più di quanto gli uomini ragionevolmente possono corrispondere e a cui però non si possono sottrarre. Che si debba stare in questa morsa è la figura attuale dell'illibertà ed è il male, che non è da confondere con il fatto che ci siano troppe incombenze burocratiche nella propria attività o troppe cose da leggere, se si è studenti. Il male è che si senta questa cronica inadeguatezza oggettiva a dover rispondere di cose che oggettivamente non sono controllabili. Il fatto comunque che sia rimasto il senso di questa inadeguatezza ci dice che per fortuna sopravvive ancora il senso della moralità. Capovolgendo il discorso, è vero che, solo se vi fosse una misura tra la responsabilità e la possibilità di determinare ciò di cui si deve rispondere, si sarebbe liberi. Solo una società libera potrebbe rendere gli uomini pienamente morali e quindi responsabili. «La libertà nel senso di una responsabilità morale potrebbe esserci solo in una società libera»<sup>17</sup>. In una non libera invece non ci sono colpevoli, ma solo collusi. Collusi con l'illibertà reale che viene cercata più della libertà solamente possibile, ma non reale. Sono soltanto dei collusi per Adorno anche i carnefici di Auschwitz<sup>18</sup>, che si discolpano dicendo che non potevano sottrarsi agli ordini, mentre se fossero stati uomini liberi, e non servi, certamente non avrebbero agito così. Tuttavia, per quanto Adorno addossi all'intero della società responsabilità, che si potrebbero pensare come individuali, egli afferma d'altra parte che l'idea di una società libera, di una vita "retta", come dice nei *Minima Moralia*,<sup>19</sup> non poteva non nascere che dalla mente di un individuo. Questi nella sua libertà interiore, ottenuta anche a prezzo di una estraneazione sociale, può innalzarsi all'idea di una libertà che oltrepassi tanto una libertà puramente interiore, quanto una condizione di vita anteriore alla riflessione, dove il soggetto e il mondo secondo una rappresentazione romantica costituiscono ancora una unità indivisa. *Die sinnerfüllten Zeiten*, le epoche piene di senso di lukacsiana memoria, anteriori all'epoca della riflessione o della modernità, erano verosimilmente epoche di repressione brutale, che non aveva la forza nemmeno di esprimersi, e non mitiche età dell'oro.

### **Il momento corporeo**

Per Adorno la libertà non è qualcosa a cui ci si possa riferire come se fosse esistente, non è un dato. La libertà invece è una tendenza: c'è stata nella storia tanta libertà, quanta volontà di essere liberi. Ma la tesi che l'uomo non possa riferirsi alla libertà come a una datità originaria incontra forti resistenze, e non solo da parte del diritto penale. Tutto ciò che ricorda all'uomo la sua origine animale viene percepito immediatamente come un'offesa alla sua dignità. Esiste qualcosa come un interesse narcisistico alla libertà da parte della specie uomo. Grazie alla propria interiore libertà essa sa di innalzarsi sul mondo animale, al quale quella appunto non viene riconosciuta. Dal Platone del *Protagora* sino al Kant della filosofia morale la superiorità dell'uomo sul regno animale sta nel fatto che egli ha una natura perfettibile, che lo libera dalla schiavitù dell'istinto. Dal punto di vista genetico acquisire il controllo delle proprie pulsioni o della propria natura interna deve essere stato uno sforzo non indifferente. Pertanto è comprensibile il rifiuto di rivedere qualcosa che è stato acquisito con fatica. Kant stesso, lo dice un Adorno che sa comunque di fare un torto a Kant, tradisce di avere un interesse narcisistico per la libertà in un passo della *Fondazione della metafisica dei costumi*, dove si legge che anche un malvagio crede di essere una persona migliore, «quando si pone al posto di membro del mondo intellegibile, al quale lo costringe, suo malgrado, l'idea di libertà, cioè d'indipendenza da cause determinate del mondo sensibile...».<sup>20</sup> Sarebbe quindi ancora una volta un interesse narcisistico, il movente empirico di essere "una persona migliore", ciò che spinge l'uomo a comportarsi come un essere morale. Tuttavia accanto a questo interesse ne esiste un altro, uguale e contrario, che è un interesse a negare la libertà. Da dove nasce questo interesse? Esso è il risultato dell'espandersi della

---

<sup>17</sup>Ivi, p. 280.

<sup>18</sup> Ivi, p. 279: «I misfatti di Auschwitz sono possibili solamente in primo luogo in un sistema politico che reprime completamente la libertà; poi però anche in una costituzione sociale che permette tutto questo; e infine e in modo particolare, perché gli uomini che hanno commesso questo e che hanno potuto commetterlo in base alla loro composizione interna non sono dei liberi, ma proprio dei servi che si discolpano con la scusa di aver eseguito un ordine». Cfr. anche TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, pp. 282s (tr. it. pp. 255s).

<sup>19</sup> TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, in GS Vol.4, Frankfurt 1980 [1951], tr. it., *Minima Moralia*, Torino 1954, p. 13 (tr. it., p. 3).

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Vol. IV, 1911, tr. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Firenze 1968, p. 454 (tr. it., p.108).

socializzazione, del prevalere dell'elemento della organizzazione sulla spontaneità individuale. L'uomo ha ormai la sensazione di non vivere più nella natura, ma nella società che costituisce sin dalla nascita il suo orizzonte di vita. Pertanto il suo interesse primario è quello di adattarsi al suo ambiente sociale, al di fuori del quale lo attende solo un destino di solitudine e di condanna. Si può dire che l'uomo preferisce la protezione sociale offerta dal modello di *welfare state*, che abbiamo conosciuto in Europa dopo la seconda guerra mondiale, a una libertà che nei periodi di disoccupazione viene percepita come una libertà di morire di fame:

«L'indifferenza per la libertà, per il suo concetto e per la cosa stessa è maturata dall'integrazione sociale che i soggetti subiscono come se fosse irresistibile. Il loro interesse a essere garantiti ha paralizzato quello per una libertà che essi temono come mancanza di protezione».<sup>21</sup>

Si capisce allora che in questo contesto di socializzazione crescente, che vede il contemporaneo decadere dell'individuo quale intestatario di una libertà interiore, le doti richieste non sono più l'audacia, l'intraprendenza o lo spirito di autonomia, ma la capacità di chinare la testa, la disponibilità al compromesso, la flessibilità dei comportamenti, lo spirito conformista.

In questo contesto profondamente mutato anche l'idea stessa di libertà non è più la stessa. C'è tutta una tradizione di pensiero, che da Spinoza arriva fino a Kant, che identifica il comportamento libero con il comportamento razionale. Per Kant, come è noto, il comportamento è libero, quando, anziché seguire l'inclinazione naturale, segue il dettato della ragione, che si esprime sotto forma di imperativi morali. Ma qual è la premessa di questo modo di concepire la libertà? La premessa è che l'uomo non si è ancora emancipato dallo stato di soggezione naturale che lo rende schiavo dei suoi istinti. È questo che gli fa apparire persino attraente la subordinazione dei suoi comportamenti agli imperativi morali. Ma in un contesto<sup>22</sup> in cui l'etica del dovere non ha più niente di eroico, di tremendamente difficile, ma si confonde con la necessità di essere all'altezza di ciò che socialmente viene richiesto, la libertà secondo Adorno ha bisogno di un'aggiunta irrazionale, per non confondersi con la *routine*, con ciò che è richiesto sul luogo del lavoro. La tesi di Adorno è che l'impulso, un momento somatico, corporeo, è un momento imprescindibile della libertà. Senza questo momento la volontà si riduce alla sola subordinazione degli impulsi sotto l'unità di ragione ed è perciò non libera. Il coinvolgere l'impulso all'interno della concezione della libertà implica un momento irrazionale, che è ravvisabile nel fatto che la sua caratteristica è l'involontarietà. Si è involontariamente attratti verso qualcosa di extramentale che supera le barriere psicologiche e anche costringe a rivedere i comportamenti razionali, che comunque permangono. Anche il linguaggio sembra confermare questa prospettiva di libertà. Quando si dice di una persona che "si è comportata in modo spontaneo" s'intende appunto che nel suo comportamento c'è stato qualcosa che ha oltrepassato l'ambito di ciò che era prevedibile, che è affiorata una dimensione vitale, importante, che normalmente è assorbita dalla dimensione razionale, anche se non coincide con essa.

### **Experimenta crucis**

La questione relativa alla componente di origine corporea della nostra libertà viene approfondita nella lezione XXIV, dove vengono discussi i cosiddetti *experimenta crucis* della libertà. Il primo, di origine medioevale, è quello del cosiddetto "asino di Buridano", dal nome del rettore dell'università di Parigi Jean Buridan nella prima metà del XIV secolo. Gli altri due si trovano invece nella *Critica della Ragion pratica* e in essi compaiono la figura del falso accusatore e del baro. Cosa sono gli esperimenti cruciali? Sono esperimenti mentali attraverso cui si dovrebbe dirimere in modo univoco la questione, se la volontà sia libera oppure no. Buridano, nei cui scritti non si trova l'asino a cui egli dà il nome, ha

---

<sup>21</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 215 (tr. it. p. 193); cfr, anche TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 277.

<sup>22</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p.294: «Quanto più l'io comanda su se stesso – e quanto più comanda sulla natura, tanto meglio comanda su stesso – tanto più gli è problematica la sua libertà, appunto nella misura in cui essa in quanto caotica è un reagire arcaico, incontrollato, non guidato. Si potrebbe quasi dire che, se è solo con lo sviluppo della coscienza che diviene possibile la libertà, esso contemporaneamente ricaccia sempre più la libertà nel momento arcaico-mimetico».

comunque posto le premesse teoriche per la comprensione del problema.<sup>23</sup> Nell'esperimento si suppone che un asino, posto davanti a due fasci di fieno assolutamente uguali, non sappia decidere quale scegliere, finché stremato muore di stenti. Buridano aveva insegnato che la volontà segue la ragione. Se però questa giudica due oggetti assolutamente uguali, allora viene meno alla volontà il motivo di scelta (*libertas indifferentiae*), sicché poi, a meno di fare la fine dell'asino, deve subentrare un motivo non razionale di scelta per uscire dall'*impasse*. Il problema di esperimenti mentali di questo tipo è che essi, cercando di ridurre ad un minimo le determinanti empiriche, per studiarle per così dire nella loro purezza, si allontanano irrimediabilmente dalla realtà. Esperimenti di questo tipo, secondo Adorno, o contengono troppo poco per essere assimilati alle situazioni in cui gli uomini realmente vivono e decidono oppure, se in essi si fanno entrare altri motivi determinanti di scelta, allora includono i motivi esterni di scelta, che vanificano la possibilità di stabilire qualcosa intorno alla libertà interiore dell'individuo.

Per quanto riguarda gli esempi kantiani, questi dovrebbero mostrare la possibilità della legge morale. Colui che, sotto la minaccia di morte, viene invitato dal principe a deporre una falsa testimonianza, al fine di eliminare un uomo onesto, ma sgradito al principe, può, per quanto grande sia il suo amore per la vita, decidere di preferire la morte, anziché deporre una falsa testimonianza. Così Kant. Ma è questa decisione la prova di una libertà interiore? Lo è, ma solo se si presuppone la validità della legge morale kantiana. Se ci si pone invece sul piano empirico si dirà che non si può affatto prevedere come i singoli agirebbero in una simile circostanza. Alcuni preferiscono sacrificare la vita, come ce ne sono stati tanti nel *Terzo Reich*, che non hanno tradito gli ebrei. Altri invece per interesse personale potrebbero scegliere di salvare se stessi. Nei primi prevale un super-Io forte che renderebbe intollerabile il senso di colpa, nei secondi invece un freddo calcolo razionale. Sul terreno empirico, vuole dirci Adorno, non c'è nulla che faccia pensare a una data libertà. Ci sono solo moventi diversi di natura psicologica. Quindi la questione qual è? O la legge morale ha una validità in sé, ma allora deve dichiarare contemporaneamente la sua non applicabilità nel mondo empirico, oppure, essa vale nel mondo empirico, dove però prevalgono come moventi dell'azione cause di ordine non razionale, come ad esempio la coercizione che esercita il Super-Io o la pulsione di autoconservazione. Si delinea così l'impianto meta-critico di questa dottrina della libertà adorniana. Senza negare i risultati della filosofia kantiana della moralità che prescrive all'agire umano norme universali, quindi moventi non empirici, bisogna ammettere che i moventi empirici ritornano in seconda riflessione all'interno di una costruzione intellettualistica della morale quale è quella kantiana. Legittima è la tesi kantiana dell'apriorità del volere in quanto emancipazione dalla soggezione alla natura, ma irrinunciabile è all'interno della costruzione kantiana il recupero dei moventi empirici dell'agire umano come riconoscimento della dimensione animale nell'uomo, che le morali del passato hanno soltanto represso e che poi ritornava come una minaccia. Quindi in conclusione l'asino di Buridano è un modello positivo di ciò che Adorno intende come un agire morale corretto: fare valere moventi empirici all'interno di un'etica razionale.

### L'impulso

Questa concezione metacritica dell'etica non coincide né con un'etica razionale, né con una etica volontaristica alla Buridano, ma le abbraccia entrambe, senza coincidere con nessuna di esse. Secondo Adorno ogni atto volontario è sempre un atto cosciente, ma non è vero che ogni forma di coscienza includa un atto di volontà. Questo vuol dire: la volontà, quando non segue una inclinazione

---

<sup>23</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, pp. 222s (tr. it., pp. 199s): «Che la coscienza con il ricorso alla sua esperienza personale possa appurare ben poco intorno alla libertà, lo testimoniano gli *experimenta crucis* dell'introspezione. Il più popolare di essi non a caso viene assegnato a un asino. Il suo schema è seguito ancora da Kant, quando tenta di dimostrare la libertà con la decisione, pertinente nei pezzi di Beckett, di alzarsi dalla sedia. Per lasciar decidere in modo stringente, per così dire empirico, se la volontà sia libera, le situazioni devono essere depurate rigorosamente dal loro contenuto empirico; si devono produrre condizioni da esperimento mentale in cui vi siano meno determinanti che sia possibile. Ogni paradigma meno clownesco contiene motivi razionali per il soggetto decisionale che potrebbero contare come determinanti; a condannare gli *experimenta* all'inefficacia è il principio in base a cui devono decidere e ciò svaluta la decisione. Situazioni pure alla Buridano non dovrebbero capitare in linea di principio, tranne quando vengono concepite o prodotte per provare la libertà. Persino se si reperisse qualcosa del genere, sarebbe irrilevante per la vita di qualunque uomo e quindi *adiaphoron* per la libertà».

sensibile, è mossa da un principio razionale e precisamente, quando questo accade, si ha la sensazione che il comportamento è libero. Kantianamente la libertà consiste quindi nel fatto che si ha la possibilità di controllare i propri impulsi, nell'esempio kantiano di non cedere all'impulso di accusare un innocente per salvare se stesso, dando così inizio a una nuova serie di motivazioni, che è diversa da quella di una causalità empirica: «Solo la coscienza sarebbe in grado, aggiungendo altre serie di motivazioni, di modificare la direzione della sequenza causale».<sup>24</sup> Che l'Io eserciti un controllo sulle pulsioni, è vero anche per Freud, sebbene egli non faccia riferimento alla legge morale quale movente dell'agire, ma solo a un calcolo di tipo utilitaristico: si può essere scoperti, il rischio è troppo alto ecc. Non c'è dubbio che nel compiere un atto moralmente giustificabile, quindi quando si compie il proprio dovere, si ha la sensazione di essere liberi. Come casi di atti non liberi, che la coscienza valuta tali, si possono invece addurre le nevrosi ossessivo-compulsive, che consistono nell'impulso impellente a mettere in atto determinati rituali, come il lavarsi continuamente le mani o disporre le cose in un certo modo prima di addormentarsi, che assolvono alla funzione di una riduzione dell'ansia.<sup>25</sup> Qui si ha la sensazione del non-essere-se-stesso, qui l'emotività prevale sulla funzione di controllo dell'io, che perciò è non libero. Che gli atti consapevoli della volontà siano liberi, Adorno non osa contestarlo, nonostante la sua teoria antinomica della libertà. Ciò che egli contesta è che la decisione di agire possa essere una semplice conseguenza della visione razionale circa ciò che sia giusto fare. Questo è ciò che egli bolla come intellettualistico:

«Tuttavia all'inizio dell'autoriflessione del moderno soggetto dell'emancipazione, in Amleto, è invece tracciata in modo paradigmatico la divergenza tra visione (*Einsicht*) e azione. Quanto più il soggetto diventa un ente per sé e si distanzia dall'armonia senza fratture con l'ordine preesistente, tanto meno azione e coscienza costituiscono un'unità».<sup>26</sup>

Amleto, il principe danese dell'omonima tragedia di Shakespeare, è un personaggio che sta emblematicamente per il divorzio consumato all'inizio dell'epoca moderna della volontà dalla ragione. Egli sa perfettamente cosa è giusto fare nella sua situazione, in cui l'assassino di suo padre, lo zio, divide il letto con sua madre, ma è incapace di tradurre in atto i suoi propositi. Dal suo punto di vista, quello del moderno soggetto borghese che attraverso la riflessione ha imparato a contrapporsi alla natura, oggettivata come sostanza estesa, ogni tentativo di tradurre in atto un qualche proposito è un salto nel buio. Non c'è niente nell'ordine delle motivazioni razionali che possa giustificare questo passaggio.

Questo lo aveva già capito il nominalismo medioevale, che però si era ancora mantenuto all'interno dell'*ordo*, mentre con la Riforma di Lutero la rottura tra l'agire del cristiano e la sua giustificazione razionale finalmente diviene palese. C'è quindi bisogno che dal di fuori delle motivazioni razionali sopraggiunga un momento irrazionale, che propriamente appartiene a una fase della storia dell'Io in cui quella frattura tra interno e esterno non si era ancora consumata, affinché Amleto possa realizzare quell'azione che a lungo ha solo razionalmente pensato. Così avviene nell'ultima scena, che Amleto dopo essere stato ferito riesca ad assecondare un impulso improvviso, quel suo montare in collera che gli permette di concludere l'opera, per la quale non si sentiva mai pronto. La grandezza di quest'opera d'arte, dell'Amleto, sta nel fatto che il suo autore ha descritto esattamente questa componente essenziale della libertà umana che è costituita da quel qualcosa d'irrazionale che comunque viene solo sempre dopo una lunga riflessione, perché altrimenti è natura selvaggia, e che ha una origine diversa da quella razionale. Esattamente in questo senso l'impulso morale è per Adorno "al tempo stesso mentale e somatico" oppure "spontaneo e determinato dalla ragione": «L'impulso, che è mentale e somatico insieme, oltrepassa la sfera della coscienza, alla quale però anche appartiene. Con esso la libertà entra nell'esperienza; ciò anima il suo concetto quale quello di una condizione che non potrebbe essere né la natura cieca, né quella repressa».<sup>27</sup> La libertà in senso proprio, dice Adorno, diviene reale ogni qualvolta l'impulso riesce a sopraffare l'ordine delle motivazioni, che invece agisce sugli impulsi, come vedremo,<sup>28</sup> in un senso solo repressivo. Ma oggi, nell'epoca della pianificazione e della razionalità,

<sup>24</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 318.

<sup>25</sup> Ivi, p. 302.

<sup>26</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 227 (tr. it. p. 204).

<sup>27</sup> Ivi, p. 228 (tr. it. p., 205).

<sup>28</sup> *Infra*, p. 10.



che fine fa quest'impulso,<sup>29</sup> in cui si annida quello che è rimasto della nostra libertà? Sicuramente è minacciato. Oggi il comportamento umano minaccia di regredire allo stadio della semplice reazione. Mentre il comportamento morale è impulsivo nel senso che è stato detto, il comportamento dei consumatori è reattivo.<sup>30</sup> Devono rispondere agli stimoli pubblicitari, proprio come il cane di Pavlov al suono del campanello. La hostess seduta sulla fiancata di una automobile nuova fiammante è messa lì per indurre nel consumatore la stessa reazione alla vista della macchina che produce normalmente la vista di una donna. Siamo proprio al livello di un cieco determinismo, che ha delle ragioni economiche certo, ma su cui nessuno dice mai nulla. Essere condizionati ma felici, questo sembra essere ciò che il consumatore vuole o che è indotto a volere. Fortunatamente l'Io, che pure ha una origine non libera, se è vero che esso è energia libidica deviata dalla sua meta primaria, si è reso autonomo rispetto a questa, cosa che gli permette di esercitare il suo potere di controllo.

### La libertà repressiva

In sostanza, sembra dirci Adorno, il limite maggiore della filosofia morale kantiana sta nel fatto che essa non lascia spazio per il sopraggiungere<sup>31</sup> di quell'impulso attraverso cui la morale diviene pratica. Era questo impulso ciò che impediva a un poeta dell'espressionismo come Peter Altenberg di stare a guardare passivamente come un cavallo veniva maltrattato fisicamente da un cocchiere nelle strade di Vienna. E sempre lo stesso impulso sarà stato quello che ha motivato il fallito attentato a Hitler del 20 luglio 1944 da parte di alcuni generali, per i quali la situazione della Germania era diventata ormai così intollerabile da preferire la peggiore delle morti. In Kant non è previsto che possa essere morale assecondare un certo genere di impulsi e che solo quando questo avviene la morale diviene *praxis*. Ma come si immagina il Kant della filosofia morale il necessario rapporto di mediazione tra le idee morali e la realtà empirica? Egli afferma che la ragione si procura realtà attraverso la volontà. Quest'ultima è detta essere la capacità di determinarsi all'azione in conformità alla rappresentazione di certe leggi. Questo significa che l'uomo è libero dalla coazione degli impulsi solo nella misura in cui si sottomette alla costrizione della legge morale: «Ma poiché la ragione in Kant non è altro che la facoltà di pensare secondo leggi, appunto perciò la libertà viene sottomessa alla legalità».<sup>32</sup> L'unico modo in cui gli oggetti morali, come il dire la verità o l'onestà nel gioco, per restare agli esempi kantiani, si ripercuotono nell'empiria è un modo repressivo: «Tutti quei concetti, che nella *Critica della ragion pratica* devono colmare, in onore della libertà, l'abisso tra gli uomini e l'imperativo, sono repressivi: la legge, la costrizione, il rispetto, il dovere. La causalità per libertà fa degenerare la libertà in obbedienza».<sup>33</sup> Per avere il nobile sentimento di appartenere a un mondo diverso dalla natura non esiste per Kant altra scelta che reprimere questa stessa natura. Per fortuna esiste la possibilità di trasgredire la legge morale. Se non ci fosse questa possibilità, in quanto esseri non solo morali, ma anche animali, non ci sarebbe scampo. Ritorna questo nella distinzione kantiana tra la volontà buona e la volontà santa. Santa è quella volontà che vuole la legge senza entrare in conflitto con la sfera corporea del nostro essere. Ma proprio per questo gli uomini non sono dotati di una volontà santa, ma solo di una buona ovvero di una che può costringere gli impulsi, ma più spesso non lo fa. Kant non è sfiorato dalla idea che l'impulso, oltre a essere espressione della nostra natura animale, possa anche essere per così dire portatore di moralità come quando si manifesta come intolleranza alla illegalità o alla ingiustizia. Un genere d'impulso che

---

<sup>29</sup> GUNZELIN SCHMID NOERR, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt – Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, p. 150: «Un altro nome per quest'impulso è Paggiuntivo (*das Hinzutretende*): Adorno intende con questo termine ciò che per la ragione è irrazionale, che deve aggiungersi alla coscienza teorica e alla volontà razionale, per spingere il soggetto al comportamento corretto». Correttamente l'autore individua altre tre figure: la mimesi, l'impulso pre-egotico e in campo artistico l'idiosincrasia dell'artista, che è intuitivamente certo che certe cose "non vanno più bene", come luoghi dell'eterogeneo che Adorno mette in gioco come correttivo della razionalità.

<sup>30</sup> Cfr. TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, pp. 216s (tr. it. pp. 194s); anche in TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 327.

<sup>31</sup> Cfr. il pur elementare saggio di E. GOEBEL, *Das Hinzutretende – Ein Kommentar zu den Seiten 226 bis 230 der Negativen Dialektik* in "Frankfurter Adorno Blätter", IV (1995), pp.109-116.

<sup>32</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p.344.

<sup>33</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 231 (tr. it. p. 208); cfr. anche 2001, p.343.

non andrebbe represso. La logica kantiana invece è dicotomica: chi asseconda gli impulsi è animale, chi li reprime è cristiano.

«Da ciò è nata l'intollerabile ipoteca della filosofia post-kantiana, che la libertà senza legge non è tale; che essa consisterebbe solo nell'identificarsi con questa. Attraverso l'idealismo tedesco ciò è stato ereditato da Engels con imprevedibili conseguenze politiche: è l'origine teoretica della falsa conciliazione».<sup>34</sup>

“La libertà è il riconoscimento della necessità” scrive Engels, facendo riferimento a Hegel. “Si è liberi, solo se si ubbidisce alle leggi dello Stato” si diceva ai tempi di Fichte e di Hegel, gli autori dello stato etico. A nessuno è venuto in mente che la libertà potrebbe essere qualcosa di diverso da un comportamento conforme a una legge:

«Dunque per Kant la libertà non significa in particolare, che io non agisco secondo leggi, che io non sono assoggettato a leggi, ma solo che queste leggi devono essere identiche con quelle della mia ragione...la legalità della coscienza in Kant sorprendentemente non è una limitazione della libertà, bensì ciò che la fa essere».<sup>35</sup>

Noi oggi possiamo pensare con Adorno che la libertà sia qualcosa di diverso di un comportamento conforme a leggi, solo perché non stiamo più sotto la minaccia o sotto la paura di ricadere nella natura. L'agire secondo una regola si è così incarnato in noi da potere permetterci il lusso di pensare alla libertà come un impulso. Se la facoltà del discernimento qui non ci abbandona, si può forse dire che questa è una conquista della modernità: pensare la libertà non come un adeguarsi a una legge superiore, ma come la capacità di assecondare quegli impulsi che sono morali. Ritorna qui la questione delle radici storiche della nostra idea di libertà. Non solo la nostra idea di libertà è diversa da quella kantiana, ma Kant aveva un concetto di libertà che nelle epoche che lo hanno preceduto era assente.

### **Rammemorare la natura nel soggetto**

Interessante è che la volontà, il non oggettivabile per eccellenza, ciò che ha la facoltà di trascendere continuamente se stesso, si pensi all'Io fichtiano, venga al tempo stesso oggettivato come carattere. Una persona che ha carattere, determinazione, è una persona che ha una volontà forte, così almeno dice il linguaggio:

«Si può parlare di una volontà autonoma e quindi anche oggettiva, siccome di un io forte oppure, in un linguaggio più obsoleto, di carattere; anche al di là della costruzione kantiana esso è quel *medium* tra la natura e il *mundus intelligibilis* che Benjamin oppone al destino».<sup>36</sup>

Ora in che senso il carattere sarebbe, secondo Adorno, un *medium* (*ein Mittleres*) tra la natura e il mondo intellegibile? Lo è nel senso che in quanto unità accentratrice di tutti gli impulsi ha il controllo sulla emotività, senza il quale la legge morale non può divenire pratica. Allo stesso tempo però non appartiene al mondo intellegibile, essendosi affermata geneticamente solo come oggettivazione degli impulsi primari. Avendo un'origine psichica, il carattere o volontà, se da un lato rende possibile che la legge morale venga all'esistenza, dall'altro anche la limita. Infatti un soggetto psichico ha anche dei bisogni che non possono essere soddisfatti dalla mera osservanza a una legge. Gli autori borghesi, anche se appartenenti a scuole contrapposte, sono stati sempre concordi nell'esaltare la virtù dell'autocontrollo e hanno invece stigmatizzato nella figura del *Don Giovanni* colui che non ha il controllo sui propri istinti, il dissoluto. È bene, dice Adorno, celebrare l'unità dell'Io quale istanza che governa la natura interna diffusa, ma questo non basta. È necessario riflettere la riflessione ovvero compiere la critica della critica, che è la dialettica. E cosa dice la dialettica? Essa dice che l'Io non deve dimenticarsi, se non vuole ricadere nella natura, di essere *anche* natura. Vero è che l'Io si è emancipato

<sup>34</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 246 (tr. it. p. 222).

<sup>35</sup> TH. W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p.345.

<sup>36</sup> TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, pp. 236s (tr. it., pp. 213s).

dalla natura, dai suoi bassi istinti; ma emanciparsi dalle sue basse origini non vuol dire dimenticarsene completamente, non vuol dire contrapporsi semplicemente alla natura. L'emancipazione è completa, solo se include l'origine, ossia la natura, come un momento della sua libertà:

«Che la ragione sia altro dalla natura e, tuttavia, un suo momento è la sua preistoria divenuta determinazione immanente. Essa è naturale in quanto energia psichica deviata a scopi di autoconservazione; ma una volta scissa e in contrasto con la natura, la ragione diventa anche altro da essa. Sporgendo dalla natura in modo effimero, la ragione è identica e non identica a essa, è dialettica in base al suo stesso concetto. Ma quanto meno la ragione si fa scrupoli all'interno di quella dialettica a porsi come l'antitesi assoluta della natura, dimenticando d'averla al suo interno, tanto più essa, l'autoconservazione ribarbarizzata, regredisce a natura; solo riflettendola la ragione potrebbe essere più che natura».<sup>37</sup>

Fa questo Kant? Niente affatto. La sua è una teoria intellettualistica della morale che esclude le determinazioni empiriche, contenutistiche del bene, come se fossero bucce da buttare. La sua opposizione a ogni forma di *eudaimonia*, ovvero a ogni etica aristotelica della felicità, lo spinge a cercare le determinazioni del bene nella sola forma delle azioni morali, indipendentemente da qualsiasi qualità empirica o determinazione particolare. In ciò si vede che Kant è ancora troppo dipendente da ciò di cui si vuole liberare, per liberarsi davvero. Egli sa di non potere includere il non identico all'interno della forma di razionalità, che lui ha predisposto, e perciò non gli resta che inveire contro coloro che dubitano della validità assoluta della legge morale, che vogliono contaminarla con momenti che ne comprometterebbero la non contraddittorietà. C'è una paura della contraddizione; che non si riescano a tenere insieme determinazioni contraddittorie, che è invece l'arte della dialettica. E non c'è invece la libertà per l'oggetto ovvero la condizione che permette di aprirsi all'altro. Questo non vuol dire che non vi siano dei momenti positivi anche nel formalismo kantiano: in un mondo, dove la forma è sostanza, chiedere di uscire da questa forma in nome di una differenza reale o immaginata è una forma subdola, per cercare di sfondare il sistema di uguali garanzie, di uguali diritti.

### **Dell'incertezza**

Ci avviciniamo a una sia pur provvisoria conclusione. Abbiamo cercato di articolare la dialettica tra la ragione e la volontà, che è costitutiva di una riflessione sulla morale. Abbiamo anche visto che l'intellettualismo kantiano ha la tendenza a sciogliere l'elemento volontaristico, che propriamente è involontario, nella ragione. Ma la risoluzione senza residuo di ciascuno di questi elementi nell'altro non fa bene né alla ragione, né alla volontà. La volontà senza la teoria che la frena e le indica una strada fa presto ad assumere il volto del decisionismo. Una teoria che non vuole il bene diviene invece soltanto strumentale. L'espulsione della volontà dalla teoria è appunto il prezzo che la ragione ha da pagare per divenire fungibile, per farsi strumento. Ma prima di concludere questo capitolo fermiamoci ancora un istante a esaminare una concezione opposta all'intellettualismo kantiano, cioè l'irrazionalismo della volontà. Questa concezione è stata inaugurata da Fichte, al quale Adorno attribuisce il detto, non attestato nei suoi scritti, che la moralità sarebbe una cosa ovvia (*sich von selbst verstehe*), e viene poi ripresa da Hegel nella forma di una eticità sostanziale della società o dello stato. Essa escluderebbe la riflessione dalla dimensione etica, sostituita dal comune senso del dovere che l'uomo apprenderebbe dalla nascita senza un apporto della riflessione individuale. Ciò che è moralmente lecito s'identificherebbe con ciò che viene socialmente approvato, con i doveri socialmente imposti. È questa la condizione di una coscienza reificata, alla quale non sono presenti le ragioni per cui certi comportamenti vengono richiesti, mentre altri no. L'assunzione di una volontà irriflessa implica naturalmente la repressione. Infatti l'individuo secondo questa concezione ha da vivere in funzione della società di appartenenza che gli permette di sopravvivere in cambio di tutte le sue energie. Se non che all'interno di una società repressiva la natura interna, tenuta a freno entro un codice stabilito di doveri sociali, può rivoltarsi contro se stessa e ritornare in forma distruttiva. Perciò è stata a ragione temuta come un qualcosa di demoniaco. Ma anche nel corso del Novecento le cose non sono andate molto diversamente. Come nella tesi dell'eticità sostanziale o dell'ovvietà del senso morale non ha senso

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 285 (tr. it., p. 258).

chiedere, perché si deve fare una certa cosa, così durante il nazi-fascismo viene richiesto all'individuo di dare la vita per la sua comunità, senza domandare, se la comunità meriti il suo sacrificio. L'irrazionalismo della volontà è quanto di più lontano secondo Adorno ci sia dal senso morale. Non riflettere sulle norme etiche, assumerne la validità incondizionata rivela la propria falsità nella difformità tra ciò che si proclama e i comportamenti realmente praticati. Sono noti dal *Nuovo Testamento* i farisei come un genere d'individui che si caratterizzavano per il rispetto formale della legge, a cui però non corrispondevano comportamenti concreti. Da allora il comportamento farisaico è diventato sinonimo d'ipocrisia, bigottismo ecc.. È opportuno a questo punto, per non cadere in un irrazionalismo, dubitare del moralmente indubitabile: l'imperativo morale di Kant. Anch'esso può essere l'origine del male, se non si prevedono le conseguenze che l'azione può produrre, ma si guarda solo alla sua intenzione. Ne *L'anitra selvatica* Ibsen<sup>38</sup> racconta una storia drammatica, dove una persona in nome del principio etico di non mentire, manda involontariamente in rovina una famiglia. In questa vi è una figlia adolescente, che ama teneramente il padre, senza però che né il padre né la figlia sappiano che il vero padre è un altro. Un giorno qualcuno scopre la verità e decide per un malinteso senso del dovere di far uscire la famiglia dalla menzogna, nella quale sino ad ora era felicemente vissuta. Il padre, venuto a conoscenza di non esserlo veramente, si mostra tuttavia incapace di accettare la verità e inizia a respingere la figlia, che, non essendo più corrisposta dell'amore per il genitore, di cui pure ha bisogno, si toglie la vita. La morale di questa storia, se ne ha una, è che la certezza soggettiva di agire moralmente, quale è quella che si crede di avere, quando si segue un imperativo, in questo caso quello di non mentire, non è sufficiente come criterio dell'azione. Anche quando soggettivamente siamo animati dalle migliori intenzioni possiamo oggettivamente sbagliare. Non c'è comportamento morale che non sia soggetto all'errore. Perciò chi ha una qualche certezza morale è in senso stretto fuori dalla moralità. La frase "non c'è vera vita nella falsa"<sup>39</sup> intende proprio l'etica. Insegna infatti Adorno: «Nella seconda natura, nella dipendenza di tutti da tutti in cui ci troviamo, non c'è alcuna libertà; e non c'è perciò nel mondo amministrato alcuna etica; e quindi il presupposto dell'etica è la critica al mondo amministrato».<sup>40</sup> Come è possibile un'etica in un mondo in cui tutto ciò che viene fatto per promuovere il meglio viene ripagato con mancanza di gratitudine, cattiveria, difficoltà di ogni genere? Alcuni ne traggono la conclusione che sia etico incrociare le braccia, non fare niente. Ma anche questo comportamento in quanto partecipazione passiva alla vita falsa non è etico, ma cinico: aspettare sempre che gli altri compiano il primo passo, prima di decidere come comportarsi, agire solo di rimessa, senza prendere mai una iniziativa, perché ci si espone, ci si può bruciare. L'etica non è questo, però se alla fine ci si decide a praticarla, a provarci, ci si accorge che non ce la si può fare, che si frappongono mille ostacoli, finché non ci si chiede: ma chi me lo fa fare? Questa è l'antinomia della coscienza morale oggi: è tanto poco possibile fare qualcosa che non fare niente. Si sente il bisogno di fare, ma ci si accorge che non ci è concesso. Allora si decide di non fare, ma si capisce che questo è un modo di dare il proprio assenso a ciò che non piace o che non è giusto, e così ritorna la voglia di fare qualcosa. Questo è il vicolo cieco, il *cul de sac*, del comportamento etico oggi. L'unico comportamento corretto potrebbe essere quello che oltrepassa i limiti della coscienza individuale, per farsi politico. Ma ci vorrebbe una politica seria, che per ora non è all'orizzonte:

«Il significato che la parola "morale" oggi potrebbe avere, trapassa nella domanda intorno alla organizzazione del mondo – si potrebbe dire: la domanda intorno a una vita retta potrebbe essere lo stesso che la domanda intorno ad una politica corretta, se oggi una tale politica corretta stesse nell'ambito delle cose realizzabili».<sup>41</sup>

## Bibliografia

<sup>38</sup> Cfr. TH. W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie*, in *Nachgelassene Schriften*, Sezione IV, Vol. 10, Frankfurt 1996, pp.234-242.

<sup>39</sup> TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, p.43 (tr. it., p.29).

<sup>40</sup> TH. W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie*, p. 261.

<sup>41</sup> Ivi, p.262.

ADORNO TH. W., *Minima Moralia*, in GS Vol. IV, Frankfurt 1980, tr. it. *Minima Moralia*, Torino 1954 [1951].

ADORNO TH. W., *Negative Dialektik*, in GS 1973, Vol.6 Frankfurt, tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004 [1966].

ADORNO TH. W., *Probleme der Moralphilosophie*, in *Nachgelassene Schriften*, Sezione IV, Volume 10, Frankfurt 1996.

ADORNO TH. W., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* in *Nachgelassene Schriften*, Sezione IV, Volume 13, Frankfurt 2001.

KANT IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Vol. IV, 1911, tr. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Firenze 1968.

PLATONE, *Protagora*, in *Opere*, Vol. I, Bari 1967.

SCHMID NOERR GUNZELIN, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt – Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1990.

SCHWEPPENHÄUSER G., *Ethik nach Auschwitz*, Argument, Hamburg 1993.

SCHWEPPENHÄUSER G., *Th.W. Adorno - zur Einführung*, Hamburg, Junius, Hamburg 2000.