

ETICA E CONOSCENZA NEL PENSIERO DI THEODOR W. ADORNO  
SOLIDARIETA', VERITA' E PROGRESSO MORALE\*

I

*Premessa: sulla possibilità di pensare contro la normatività del pensiero stesso.*

L'iscrizione nella grammatica del nostro pensare e del nostro conoscere di una imprescindibile dimensione normativa viene esplicitandosi nella prospettiva adorniana ove essa viene, per un verso, denunciando l'intrinseca inerenza al nostro pensare e al nostro conoscere di una costitutiva "coazione identificante" e in pari tempo "accennando" alla possibilità per essi di sfuggirle riuscendo ad esprimere il differenziato.

"Il *desideratum* morale, che il soggetto possa piegarsi al suo eterogeneo, grazie all'evidenza che la cosa è proprio quella sua" – scrive Adorno in *Dialettica negativa* – "è permesso" dall'immanenza della "sintesi" al pensiero come suo "compito a priori". E' quanto per il teorico francofortese troverebbe espressione già nella terminologia, nel significato, ad esempio, della copula ove questa dice che "è così, non altrimenti". "L'atto della sintesi per il quale la copula sta" manifesterebbe infatti, per lui, "che non deve essere altrimenti, sennò non verrebbe compiuta"<sup>1</sup>.

Ribadendo innanzitutto quanto ci è noto fin dalla "confutazione (*élenchos*)" aristotelica dello scettico e cioè l'inaggrabilità della "coazione" del principio di non contraddizione anche per lo scettico in quanto "costitutivo" di ogni attività cognitiva e linguistica, Adorno esplicita anche, in una prospettiva dialettica e negativa, il significato ideologico di una tale normatività. La grammatica del pensare "identificante" e del parlare teso alla "definizione dei concetti"<sup>2</sup> è per lui ideologica in quanto la normatività in essa inscritta vuole indurre l'individuo all'adattamento alla realtà data: "l'identità – sostiene – è la forma originaria di ideologia. Essa viene goduta come adeguazione alla cosa in essa repressa; l'adeguazione è stata sempre anche soggiogamento a fini di dominio"<sup>3</sup>.

E senza alcuna concessione all'ingenua aspettativa che si possa fare a meno della "coazione identificante" del concetto, teorizza la possibilità del pensiero dialettico, ove capace di porre in relazione gli stessi concetti, di sfuggire alle loro pretese identificanti, pensando con ciò "contro la propria normatività". Riferendosi espressamente al modello

---

\* Questo saggio è una versione riveduta, aggiornata ed ampliata della relazione presentata al convegno internazionale su "Theodor W. Adorno 1903-2003. L'estetica. L'etica", a cura di Elena Tafani e Elio Matassi, Roma 16-18 ottobre 2003, pubblicata negli Atti in "Cultura tedesca", Roma, agosto 2004, Donzelli.

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966; trad. it. a c. di S. Petrucciani, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p.134

<sup>2</sup> Sulla continua polemica adorniana contro la definizione vedi, ad esempio, Id., *Der Begriff der Philosophie*, Frankfurt 1973; trad. it. di S. Petrucciani, *Il concetto di filosofia*, Manifesto libri, Roma, p. 6. Ivi Adorno sottolinea come "si operi nel quadro di definizioni rigide e precostituite [...] dove è in primo piano il concetto di definizione" e come quest'ultima, mera enumerazione di caratteristiche, che "presuppone che tutto quanto è naturalmente dato possa essere classificato" "non renda giustizia all'oggetto".

<sup>3</sup> Id., *Negative Dialektik* cit., p. 134

del linguaggio<sup>4</sup>, ove questo si presenta come “descrizione (*Darstellung*)” e, piuttosto che “definire i concetti”, “li pone tra loro in relazione, centrandoli attorno ad una cosa” dando così loro oggettività<sup>5</sup>, egli viene prefigurando una diversa modalità conoscitiva di tipo micrologico-costellativo<sup>6</sup> che lavorando su ciò che è anomalo e incoerente rispetto agli schemi di spiegazione accettati, si spinge fino a coglierlo nella connessione in cui sta con gli altri elementi, con ciò sottraendolo al suo isolamento: “Solo le costellazioni – scrive Adorno – rappresentano da fuori quel che il concetto ha reciso all’interno, quel più che esso tanto vuole, quanto non può essere. Raccogliendosi intorno alla cosa da conoscere, i concetti determinano potenzialmente il suo interno, raggiungono pensando ciò che il pensiero ha espulso necessariamente da sé”<sup>7</sup>.

La grammatica della micrologia da Adorno proposta è di natura certamente etica, perché il particolare, il “rifiuto del mondo fenomenico (*Abhub der Erscheinungswelt*)”, che è per lui ciò che rompe con “la bella superficie fenomenica”, con l’ideologia totale dell’apparenza (*Erscheinung*) che appare (*scheint*) mascherandosi, è “il vinto (*das Besiegte*)”, “ciò che non è entrato (*nicht hineinpasst*) nelle leggi del movimento storico”. E per il molto benjaminiano Adorno è proprio quanto non è entrato in tali leggi che solo “trascende la società dominante”<sup>8</sup>. Perciò egli vi vede “la sola cellula di guarigione”<sup>9</sup>, sostenendo in particolare che l’incapacità di vedere oltre la cortina delle apparenze, al di là dei fatti, coincide senz’altro, com’egli scrive nell’apofteuismo *Wishful thinking* dei *Minima Moralia*, “con l’insufficienza morale, con la mancanza di autonomia e responsabilità”<sup>10</sup>.

Perciò in Adorno l’attenzione micrologica ai particolari anomali si propone come atto etico, in quanto mira “al loro salvataggio” – come anche egli scrive – in contrapposizione all’umanità che egli rimprovera, oltre che al loro isolamento o alla loro “sussunzione sotto l’universale”, anche a quella loro riduzione a “momenti, punti di passaggio” che egli indica come propria dell’idealismo per il suo “tacito riconoscimento di un privilegio all’universale rispetto al particolare”. All’idealismo egli rimprovera come inumanità il fatto che “non appena si impadronisce del particolare, subito lo riduce a momento, a punto di passaggio” sottolineando altresì come, con ciò, esso “venga troppo presto a compromesso col dolore e con la morte in nome della conciliazione presente solo nel pensiero”, attribuendogli in ultima istanza quella “freddezza borghese, che sottoscrive troppo volentieri all’inevitabile”<sup>11</sup>.

Mentre il momento gnoseologico della costellazione, che è quello che egli pone, più specificamente, sul modello del linguaggio quando esso si presenta come “descrizione

---

<sup>4</sup> Il tema del rapporto tra dialettica e linguaggio è al centro del recente saggio di Lucio Cortella dal titolo *Comunicare le cose. Adorno e il linguaggio*, in Aa. Vv., *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire* ( a c. di M. Ruggenini e G. L. Paltrinieri), Donzelli, Roma 2003, pp. 65-75.

<sup>5</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* cit., p. 147. Vedi anche Id., *Der Begriff der Philosophie* cit., p. 65: “La descrizione – egli scrive – presenta tutta la ricchezza della cosa, di contro alla definizione che non tenendo conto del *tóde ti* rappresenta una semplificazione, una riduzione. Richiamandosi soltanto ad un rapporto di differenza tra la cosa e il *genus proximum*, la definizione non è attinta dalla cosa stessa, ha un carattere meramente ordinante”.

<sup>6</sup> Di una tale modalità conoscitiva, cui qui ci limitiamo a riferirci dandola per scontata, abbiamo in altra sede proposto una ricostruzione analitica (cfr. F. Di Lorenzo Ajello, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma 2001, pp. 127-149).

<sup>7</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* cit., p. 147

<sup>8</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1951; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994<sup>3</sup>, p. 147

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 76: “Una volta che ha riconosciuto per malato l’universale dominante [...] vede la sola cellula di guarigione in ciò che, commisurato a quell’ordine, appare malato, eccentrico, paranoide o addirittura folle; ed è vero oggi, come nel Medioevo, che solo i pazzi dicono la verità al dominio”.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 238

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 77

(*Darstellung*)”, come quello in cui anche l’elemento più insignificante trova la sua collocazione armonica, si propone come momento etico di “inclusione ” e solidarietà<sup>12</sup> .

## II

*Solidarietà ed inclusione “non assimilatoria” del “non identico”: sull’origine dell’antisemitismo nelle analisi di Adorno e Rorty.*

Emerge innanzitutto da tali prioritarie istanze del pensiero adorniano la loro profonda ispirazione ad un’etica della responsabilità e dell’autonomia strettamente connessa ad un’etica della solidarietà. Esplicitamente del resto egli richiama ad una responsabilità cosmopolita, potremmo dire rifacendoci all’ultimo libro di Thomas Pogge<sup>13</sup>, nei confronti di tutti i mendicanti del mondo e della sofferenza fin dell’ultimo dei membri del genere umano.

In *Dialettica negativa* scrive che non si dà società che sia veramente tale ove essa non sia in grado di realizzare il proprio *télos*, che egli esplicita come quello della “negazione della sofferenza fisica anche dell’ultimo dei suoi membri e delle forme interiori di riflessione di tale sofferenza”. Proprio nella cessazione di tale sofferenza egli indica “l’interesse di tutti” sostenendone la realizzabilità “solo e unicamente tramite una solidarietà trasparente a se stessa e ad ogni vivente”<sup>14</sup>. E mostra così di credere, come molti teorici del neoliberalismo contemporaneo, da Richard Rorty a John Rawls, che il progresso morale vada in direzione di una maggiore solidarietà umana, consapevolmente condivisa e cosmopoliticamente partecipata.

E’ il dovere cui egli sempre viene anche implicitamente richiamando e che è sotteso alla sua critica alla tendenza all’emarginazione di ciò che è diverso quale origine dello stesso antisemitismo. La denuncia costante di una tale tendenza e delle sue intrinseche interconnessioni con la trappola costituita dal meccanismo di esclusione insito nella razionalità identificante rinvia, infatti, al contrapposto dovere di un’inclusione “non assimilatoria” dell’altro e cioè in definitiva di una solidarietà capace di non disconoscere le differenze ma piuttosto in grado di dar loro valore all’interno di nuove armoniche costellazioni in cui esse possano trovare la loro giusta collocazione.

E’ possibile esprimere una tale idea di solidarietà, come nell’opera adorniana ci pare debba essere interpretata sullo sfondo o anche in stretta connessione col nuovo paradigma conoscitivo di tipo micrologico-costellativo che egli è venuto delineando, attraverso la suggestiva immagine con la quale Françoise Collin ha tentato di esprimere l’ideale di un pensiero teso alla rivendicazione di differenze non devalorizzate, che è quello di un loro ingresso “a voci eguali nel concerto perché risuoni, si moltiplichi

---

<sup>12</sup>“Il pensiero dialettico si oppone alla reificazione anche nel senso che si rifiuta di confermare alcunchè di singolo nel suo isolamento e nella sua separazione: e determina proprio l’isolamento come prodotto dell’universale” (*Ibid.* p. 74).

<sup>13</sup> Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2002

<sup>14</sup> *Negative Dialektik* cit., p.183. Adorno vi fa espressamente riferimento ai limiti e alle difficoltà della realizzazione di quella diversa organizzazione sociale che egli sostiene richiesta dallo “scopo per cui solo la società è società”. Sostiene infatti che per quanto la sua possibilità sia effettivamente dischiusa “qui ed ora” dalle forze produttive, contro di essa esercitano una tenace opposizione i rapporti di produzione sia in Occidente che in Oriente.

Sulla rilevanza, nella prospettiva etica adorniana, dell’“esperienza irriducibile della sofferenza” quale esperienza su cui si fonderebbe il comportamento morale cfr. M. Wischke, *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. Main 1993, p. 5. Sul più generale interesse della letteratura critica più recente per la prospettiva etica adorniana cfr. M. Knoll, *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, W. Fink Verlag, Bonn 2002.

inesauribilmente il piacere” per esse in quanto “ricchezza e pienezza”<sup>15</sup>. E’ un ideale che riecheggia nel principale teorema positivo dell’utopia della conoscenza prefigurata dal pensatore francofortese, significativamente modellata sull’idea, propria della musica atonale, di una dissonanza emancipata dal predominio dispotico della sequenza tonale e che è dato dall’ideale di un “recupero del molteplice non più ostile”. E un tale ideale non può non comprendere in sé anche quell’ideale di *eudaimonia* come completa fioritura umana, completa autorealizzazione dell’individuo nella sua autonomia e nella sua natura di *zoón politikón*, al cui “tradimento” rinviano le costanti denunce adorniane della “dissoluzione dell’individuo” da lui attribuita alla “regia della prassi della collettivizzazione radicale”<sup>16</sup>.

Qui a noi pare che le posizioni adorniane, che per certi versi sembrerebbero concordare con posizioni del neoliberalismo contemporaneo come quelle di John Rawls e Richard Rorty per la centralità che anche nella sua prospettiva viene ad assumere sia la condanna della crudeltà come il peggior misfatto che si possa compiere sia il riconoscimento della solidarietà come sentimento/dovere morale fondamentale nei confronti degli “oppressi”, mostrino la loro principale divergenza dagli esiti del pensiero di Richard Rorty<sup>17</sup>.

Anche Rorty, a distanza di qualche decennio, non diversamente da Adorno, ha proposto un’analisi del fenomeno della crudeltà dei recenti campi di concentramento antisemiti che ne rintraccia la matrice nell’incapacità di provare un qualsivoglia senso di partecipazione nei confronti delle vittime, in quanto viste come completamente diverse da noi. Ha, più specificamente, espresso la convinzione che la “differenza da noi” rende l’altro “non umano” e che è la percezione di tale “differenza” a consentire l’indifferenza verso ogni crudeltà e atrocità gli sia rivolta. Ha sostenuto che nel periodo in cui i treni correvano verso Auschwitz i Belgi, a differenza degli Italiani e dei Danesi, non tentavano di nascondere i loro vicini ebrei perché, “per probabili, precise ragioni storico-sociologiche” tra di essi era “relativamente raro che si parlasse degli ebrei in termini che potevano ispirare un senso di partecipazione”<sup>18</sup>.

Rorty sembra così riecheggiare l’aforisma di *Minima Moralia*, *Gli uomini ti guardano*, ove Adorno per spiegare le atrocità del *pogrom* avanza l’ipotesi che “lo schema sociale della percezione presso gli antisemiti è fatto in modo che essi non vedono gli ebrei come uomini”. Indica espressamente la chiave del *pogrom* nell’“affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie”. Nota infatti che “le atrocità sollevano un’indignazione minore, quanto più le vittime sono dissimili dai normali lettori, quanto più sono “more”, “sudice”, dago (termine spregiativo

---

<sup>15</sup> F. Collin, *Au revoir*, in “Les cahiers du Grif”, 23/24, 1979

<sup>16</sup> Th. W. Adorno, *Nachschrift*, in *Soziologische Schriften*, Frankfurt 1972; trad. it. di A. M. Solmi, *Poscritto*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 82; vedi pure, sul tema della “mutilazione” e della “dimidiazione” dell’esistenza e della sua incompatibilità con l’esistenza nella società borghese e tardocapitalistica, Id., *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, in *Soziologische Schriften*, cit.; trad. it. *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, in *Scritti sociologici* cit., p. 61

<sup>16</sup> Sulla interpretazione rortiana degli esiti della *Dialettica dell’illuminismo* vedi R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge 1989; trad. it. di G. Boringhieri, *Filosofia e postfilosofia*, Laterza, Bari 1989, pp. 71 sgg. Opportunamente il filosofo angloamericano vi sottolinea la correttezza della tesi fondamentale di quest’opera, e cioè che “la forza dissolvente dell’illuminismo avrebbe leso le stesse concezioni illuministe facendo crollare le idee di razionalità e di natura umana che il XVIII secolo dava per scontate”. Considera invece “un errore” la conclusione che i due autori ne trassero in merito al fallimento del liberalismo. Pur sembrandoci condivisibili entrambe queste tesi, non ci pare però di poter concordare sulla tesi che Adorno non abbia da dare “consigli agli amici del progresso”. Quel che stiamo infatti tentando di mostrare è come, per quanto egli esplicitamente abbia sostenuto la necessità di non darne, di fatto però ne emergano, sia pur indirettamente, in continuazione dalla sua stessa critica.

<sup>18</sup> R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity* cit., pp. 217 sgg.

dello slang americano per indicare gli italiani, gli iberici, gli ibero-americani)”<sup>19</sup>. Anche Adorno vi sostiene la tesi che l’incapacità di vedere la somiglianza degli ebrei con noi stessi, che l’accentuazione della loro somiglianza ad animali piuttosto che ad altri esseri umani, sia all’origine della mancata indignazione per le atrocità perpetrate nei loro confronti.

Per Adorno però la peculiare conformazione dell’occhio dell’antisemita che lo porterebbe a non vedere l’ebreo come uomo non sarebbe che un’espressione di quella generale conformazione dello “schema sociale della percezione” di cui egli non ha mai smesso di mettere in evidenza l’incapacità di vedere le *nuances*, le differenze e più in generale quel che nel suo vocabolario si prefigura come “scarto del mondo fenomenico (*Abhub der Erscheinungswelt*)”. Anch’egli perciò sa bene, come dirà espressamente Rorty, che “il nostro sentimento di solidarietà è più forte quando colui cui è rivolto è considerato ‘uno di noi’” e che il ‘noi’ avrebbe “una valenza contrappositiva, nel senso che si contrappone ad un ‘loro’ fatto anch’esso di esseri umani...quelli sbagliati”<sup>20</sup>.

Ma mentre Rorty sembra adeguarsi a tale costitutiva tendenza assimilatoria quando, invitando ad andare avanti nella direzione della inclusione nel ‘noi’ di tutti i ‘loro’, sostiene che “dovremmo cercare di notare le nostre somiglianze con loro”, “saper togliere importanza a più e più differenze [...] in confronto alla somiglianza nel dolore e nell’umiliazione”<sup>21</sup>, per Adorno si tratterebbe piuttosto di dar valore alle differenze e alle “non identità”, cambiando la nostra prevalente attitudine assimilatoria in una nuova diversa “apertura” alle diversità che ne consenta il porsi come ricchezza e pienezza all’interno di nuove armoniche costellazioni. Da un punto di vista adorniano si potrebbe attribuire a Rorty l’ideale di una società futura in cui le differenze non contino più<sup>22</sup> mentre quel cui egli mira è una società in cui “il molteplice, non più ostile”, possa trovare tutto lo spazio per il suo recupero e il suo riconoscimento<sup>23</sup>.

A ciò egli mira quando, contro l’incapacità di vedere *nuances* e particolari, ha indicato delle modalità di penetrazione nel particolare, una modalità micrologica di conoscenza capace di “sprofondare” proprio in ciò che è unico ed irripetibile fino a quando il suo isolamento non si spezza ed una modalità costellativa in grado di coglierlo nella connessione con gli altri elementi grazie ad un ribaltamento gestaltico che consente di vedere in modo nuovo, in nuove connessioni, i dati della realtà.

### III

#### *Etica e linguaggio*

Una siffatta istanza di cambiamento, potremmo anche dire, della conformazione del nostro occhio per vedere il microscopico e gli scarti, come anche della nostra logica e

---

<sup>19</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia* cit., p. 117

<sup>19</sup> R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity* cit., p. 219

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 221

<sup>22</sup> Su tale posizione rortiana che si esplicita nella diretta attestazione della sua speranza di perdere la propria identità culturale, in quanto riconosciuta nella sua contingenza, cfr. anche R. Rorty, *Heidegger, Kundera e Dickens*, in S. Morini (a c.), *Noi e loro. Dialogo sulla diversità culturale*, Il Saggiatore, Milano 2001. Sulla criticabilità di tale prospettiva anche dal punto di vista della riflessione femminista sul tema della “differenza” rinviamo al dibattito tra Rorty e Adriana Cavarero pubblicato in “Micromega” (1/97, pp. 145-179) ed in particolare alla replica della pensatrice femminista al saggio del filosofo anglo-americano dal titolo *Femminismo e pragmatismo (ibidem e pure*, in edizione originale col titolo *Feminism and Pragmatism in The Tanner Lectures on human values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994, vol. 13 e in R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge U. P., Cambridge 1998; trad. it. di G. Rigamonti, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano 2003).

<sup>23</sup> “Oltre l’identità e la contraddizione l’utopia sarebbe la coesistenza del diverso” (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* cit., p. 136)

dei nostri schemi di semplificazione della realtà, è connessa nella prospettiva adorniana con la specifica richiesta di “rifiutare obbedienza alle esigenze linguistiche e teoretiche” del nostro tempo come “*conditio sine qua* non per riuscire a mettere a nudo la depravazione data dalla trasformazione del pensiero in merce”<sup>24</sup>. Notando come farebbe parte della situazione senza vie di uscita del suo tempo che “anche il *reformer* più onesto, che raccomanda il rinnovamento in una lingua consunta dall’uso, rafforzi, facendo proprio un apparato categoriale prefabbricato e la cattiva filosofia che gli sta dietro, la potenza di ciò che esiste, quella stessa che vorrebbe spezzare”<sup>25</sup> egli viene in pari tempo riconoscendo il ruolo del linguaggio quale “veicolo” di “versioni del mondo”. Lungi dal rilevarne il carattere di ricettacolo di saggezza lo identifica come strumento di dominio e di potere sociale.

Adorno tocca così uno dei punti cruciali dell’attuale dibattito sul ruolo del linguaggio nel preconfezionamento dello spazio logico entro cui prendiamo le nostre decisioni ed esprimiamo le nostre idee. E quel che egli fa è di porre in luce quanto, potremmo dire utilizzando un’espressione wittgensteiniana, i limiti del linguaggio possano impedire ad una nuova visione del mondo, nuova e diversa rispetto a quella che esso esprime, di trovare adeguata espressione, diventando così strumento di velamento e mascheramento del senso nuovo che si intendeva dare ai concetti utilizzati.

Potremmo perciò, alla luce di tali posizioni adorniane, sostenere che l’indiscusso riconoscimento dell’influsso del linguaggio, ben noto da Locke, a Wittgenstein e a Searle, sul nostro incontro percettivo con il mondo, felicemente espresso nella nota tesi wittgensteiniana che i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo non è negata dall’idea adorniana che contro Wittgenstein bisogna parlare di ciò che non si può dire<sup>26</sup>, e cioè di quel che non è dicibile nel linguaggio che si parla, ma piuttosto può prefigurarsi come una esplicitazione delle implicazioni critiche e “storiciste” di tali acquisizioni wittgensteiniane.

Potremmo anche dire, in altri termini, che il riconoscimento dell’influsso del linguaggio e con esso di una data versione del mondo sul nostro incontro percettivo con il mondo non può non condurre Adorno, sulla linea di Hegel, a denunciare le pretese assolutizzanti ed identificanti dell’apparato concettuale e categoriale del nostro linguaggio. Convinto che l’oggetto non è risolvibile nel concetto, lungi dal rassegnarsi, come Wittgenstein, di fronte ad una siffatta “indissolubilità” oppure commettere la *hybris* di considerare cancellato ciò che non rientra nel concetto, egli indica al pensiero il compito di continuare a sforzarsi di “catturare ciò che a rigore non si può”.

E per tutto ciò ci pare ancora attuale il richiamo adorniano al coraggio della verità come coraggio di allontanarsi dai fatti in quanto “fin dalla loro percezione... già schematicamente preformati dalle usanze dominanti nella scienza, negli affari e nella politica”. Potremmo anche dire, in termini wittgensteiniani e searleani, che anche per lui è lo Sfondo delle pratiche sociali, cognitive, economiche, biologiche a far sì che qualcosa si dia a noi come fatto, e cioè che quel che noi consideriamo fatto è il risultato della “schematica preformazione della realtà” che gli “usi” di una determinata forma di vita

---

<sup>24</sup> Th. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1944; trad. it. di L. Vinci, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1971 3, p.19

<sup>25</sup> *Ibid.* pp. 14-6

<sup>26</sup> In *Negative Dialektik* (cit., p. 9), dopo aver scritto che “contro Wittgenstein si dovrebbe dire ciò che non si può dire”, sostiene che “la contraddizione secca di questa richiesta è quella della filosofia stessa: la qualifica come dialettica, ancora prima di involversi nelle sue contraddizioni singole. Il lavoro della autoriflessione filosofica consiste nell’articolazione di quel paradosso”. Su tale posizione antiwittgensteiniana vedi anche *Philosophische Terminologie, Zur Einleitung*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1967; trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, II, p. 379 e n. Anche qui egli scrive: “Il compito della filosofia [...] è esattamente l’opposto di quel che è postulato nel famoso detto con cui Wittgenstein conclude il suo *Tractatus*: ‘Di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere’”.

operano. Ma contro il rischio di esiti quietistici di tali comuni acquisizioni della filosofia contemporanea Adorno può ben ricordare che “la paura di allontanarsi dai fatti fa tutt’uno con la paura della deviazione sociale”<sup>27</sup> e che il coraggio della verità non può che essere coraggio del nuovo, della creatività e dell’anticonformismo.

#### IV

##### *Verità e giustificazione.*

Le imprescindibili connessioni tra etica e conoscenza che sono forse fin qui venute esplicitandosi all’interno della prospettiva adorniana trovano ora ulteriore e ancor più chiara espressione nella centralità che al valore della solidarietà Adorno attribuisce anche quale valore rispetto al quale la conoscenza si giustifica e si legittima. In *Minima Moralia*, negli anni del dopo Auschwitz, anch’egli, non diversamente dall’esule amico Thomas Mann, avvertiva l’urgenza di un pensiero capace di porsi in una relazione di responsabilità nei confronti del dolore e della sofferenza degli uomini e cioè delle sue conseguenze sulla vita degli uomini e sulla realtà storica. Così egli vi scriveva: “La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi (*wie sie...noch zu verantworten ist*) al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che quella che emana dalla redenzione del mondo”<sup>28</sup>.

Proponeva così un criterio per la giustificazione delle nostre posizioni teoriche che non si limita, come avviene in alcuni usi contemporanei del concetto di giustificazione, alla richiesta che siano corrette le procedure attraverso le quali si giunge alla conoscenza ma esige altresì l’accettabilità delle sue conseguenze sulla vita degli uomini, nel convincimento, che avrebbe spesso continuato ad esprimere che “l’idea di verità scientifica non può essere dissociata da quella di una società vera”<sup>29</sup>.

Si colloca così all’interno di quella svolta pragmatica della filosofia contemporanea, che in lui è certamente radicata nell’istanza, di matrice marxiana, di una conoscenza che abbia quale suo “fattore costitutivo” “la volontà pratica di cambiare le cose (*der praktische Wille zur Veraenderung*)” e che è venuta esprimendosi nell’idea che la nostra conoscenza è un’attività guidata, come qualsiasi attività che emerge oltre l’abitudine o il semplice seguire un’inclinazione o un’ossessione - secondo l’espressione di Hilary Putnam - dalla nostra idea del bene”. Opponendosi radicalmente ad ogni idea di neutralità e di avalutatività cognitiva, mostra in pari tempo di non essere disposto ad accettare la posizione relativista per la quale sarebbe valida qualunque teoria come anche, potremmo dire sempre con Putnam, “qualsiasi ideale di fioritura umana”.

Anch’egli, come l’amico Mann<sup>30</sup>, prendeva posizione contro una filosofia e una conoscenza intesa come “*art pour l’art*”, come gioco sganciato dalla realtà, indifferente

---

<sup>27</sup> Th. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* cit., p. 6.

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia* cit., p. 304

<sup>29</sup> Id., *Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie»*, in *Soziologische Schriften* cit.; trad. it. di A. M. Solmi *Introduzione a «Dialettica e positivismo»*, in *Scritti sociologici* cit. p. 268 (e in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972).

<sup>30</sup> Negli anni dell’esilio americano, quando Adorno diventò per lui un vero “consigliere segreto” per la stesura del *Doctor Faustus*, Thomas Mann non esitava a contrapporre “l’alto pragmatismo che colloca lo spirito e il pensiero in una relazione di responsabilità nei confronti della vita degli uomini e delle conseguenze del pensiero sulla vita e la realtà” all’incapacità tipica dello “spirito tedesco” di tener conto degli “effetti” del proprio pensiero “in termini di realizzazione politica” (Th. Mann, *Pensiero e vita*, in “Panta”, 2003, n. 2, p. 586).

Ci pare non inutile sottolineare come l’ipotesi di una compenetrazione anche adorniana di un tale “alto pragmatismo” nell’idea stessa di una conoscenza “trasformatrice”, capace di guidare una prassi emancipativa, non sia, nella nostra prospettiva di lettura, falsificata dalla continua polemica adorniana alla

ai suoi esiti e ai suoi effetti, avanzando un'istanza di criticabilità delle nostre conoscenze sotto l'aspetto dell'accettabilità, potremmo dire con Habermas, delle sue conseguenze per gli oppressi e per gli esclusi.

Con ciò a noi pare Adorno non solo fornisca delle risposte ancor oggi interessanti al tema sempre scottante delle responsabilità della conoscenza, che è venuto configurandosi nel dibattito contemporaneo nei termini del nesso tra verità e giustificazione, ma fornisce anche valide indicazioni in grado di far emergere i limiti della risposta che a tale tema viene dato da filosofi a noi contemporanei come McDowell.

Ponendo come ineludibile il problema di come debba essere concepito il rapporto mente-mondo perché si possa rendere conto della necessità, che McDowell correttamente pone come un fatto, di giustificare e non semplicemente spiegare le nostre conoscenze, anche per McDowell come per Adorno acquista rilevanza la polemica contro il Mito del Dato e la connessa teorizzazione del rapporto tra linguaggio e categorizzazione della realtà.

Per un verso così le posizioni adorniane sembrerebbero su questo punto convergere con quelle mcdowelliane. Ed è certamente facile anche sul piano storiografico dare ragione di una tale convergenza alla luce della condivisione, da parte del filosofo francofortese come anche dei filosofi di Pittsburgh, di un comune influsso hegeliano.

E' noto infatti come Adorno non abbia mancato di sottolineare come conseguenza dell'interpretazione hegeliana di ogni "essenteci" come anche "spirituale" (interpretazione che egli lega all'intento hegeliano di eliminare la separazione kantiana tra forma e contenuto) il fatto che per Hegel "le cosiddette impressioni sensibili, alle quali la più antica teoria riportava ogni sapere, erano esse stesse pure costruzioni e che esse non si presentavano affatto pure, come tali, nella coscienza vivente"<sup>31</sup>. Adorno espressamente sottolinea come perciò anche per Hegel "fuori dalle condizioni apprestate in laboratorio ed estranee alla vivente coscienza, non viene percepito nessun rosso elementare dal quale si verrebbero poi componendo le cosiddette sintesi superiori"<sup>32</sup>. Non aveva dubbi che anche per Hegel "le presunte qualità elementari dell'immediatezza compaiono sempre come già formate categorialmente né è possibile operarvi la delicata separazione dei momenti sensibile e categoriale come 'strati distinguibili'. 'L'empiria – sapeva già bene Hegel e Adorno lo ricorda nel ricollegarvisi - non è mero osservare, udire, sentire e così via, percepire il singolo elemento; bensì procedere essenzialmente a trovare generi, l'universale, leggi"<sup>33</sup>.

Di una tale acquisizione hegeliana, di "questa veduta antipositivista, propria di Hegel", egli riconosce l'importanza anche per la scienza moderna riconducendo il merito di avergliene consentito il raggiungimento alla teoria della *Gestalt*. Per quanto egli non abbia mancato di rimproverarle di "non aver scosso il primato della Datività rispetto all'apporto soggettivo", le riconosce però il merito di aver messo in chiaro "che non si dà mai il sensibile isolato e non qualificato, ma che esso è sempre già strutturato"<sup>34</sup>

Né meno espressamente riconosciuto è il debito dei filosofi di Pittsburgh nei confronti di Hegel, ove McDowell ha espressamente dichiarato che gli piacerebbe pensare a *Mente e*

---

predominante mentalità pragmatista che farebbe della prassi "un timbro di censura per ogni teoria dotata di peso", che certamente si riferisce agli abusi e agli eccessi che portano alla censura di ogni pensiero che non sia in grado di rispondere alla domanda "a che serve".

<sup>31</sup> Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963; trad. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 77

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.* Adorno espressamente richiama questo passo hegeliano citando le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Stuttgart 1927; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Nuova Italia, Firenze 1944, vol. III.2, p. 21)

<sup>34</sup> *Ibid.*



*mondo* come uno studio preliminare alla lettura della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*.<sup>35</sup>

Ma al di là di tale convergenza è possibile scorgere, all'interno del quadro teorico del pensiero critico-negativo adorniano, i peculiari connotati di tipo etico-politico che la polemica adorniana contro il "Mito del Dato" viene ad assumere rispetto alle più recenti critiche a tale Mito espresse da altri filosofi contemporanei come Sellars e McDowell, non estranei anch'essi, come Adorno, all'influsso di Hegel.

Se McDowell ha l'indubbio merito di aver compreso che non avrebbe senso considerarsi responsabili di quel che si crede e di quel che si percepisce e in grado di dare ragioni e non semplicemente discolpe per quel che si crede e che si percepisce, ove ci si limitasse a concepire il rapporto mente mondo nei termini di impatti causali del mondo nella sua presunta datità sui propri organi di senso<sup>36</sup>, egli invece non propone alcun criterio che permetta di distinguere tra buone ragioni, in grado di giustificare, e semplici ragioni in grado di farci solo comprendere.

Alla luce del particolare significato etico-politico che la critica al Mito del Dato assume in Adorno, in quanto connessa con la critica che egli pure rivolge all'ideologicità dei fatti, è facile scorgere la matrice di tale mancata distinzione in McDowell. Lungi dall'essere casuale ne è rintracciabile la genesi proprio nel fatto che alla polemica contro il Mito della Datità non si connette nel filosofo di Pittsburgh alcuna polemica contro gli apparati categoriali che attraverso il linguaggio ci fanno percepire certe Datità.

Considerando quale caratteristica veramente importante del linguaggio, al di là di quella di "veicolo del pensiero" e di "strumento di comunicazione", quella di "ricettacolo della tradizione"<sup>37</sup> e nel dire come "attraverso il linguaggio noi veniamo introdotti in qualcosa che già incorpora connessioni presuntivamente razionali tra concetti, presuntivamente costitutivi dello "spazio delle ragioni" egli in definitiva ne parla con termini dalle chiare connotazioni positive, come "un magazzino della saggezza accumulatasi nel corso della storia su cosa è una ragione per cosa"<sup>38</sup>. E non sembra distinguere tra ragione e buona ragione mostrando così di accettare, contro Adorno, ma d'accordo con Gadamer<sup>39</sup> cui proprio su questo terreno, come è noto, si rivolgono le

---

<sup>35</sup> Cfr. J. McDowell, *Mind and world*, Harvard 1994; trad. it. di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999, p. IX (ove McDowell sottolinea, più precisamente, la presenza, nella sua opera, di segni rilevanti dell'influenza di Brandom, e più in particolare di un effetto diffuso del suo "illuminante seminario sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel") e Id., *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in Aa.Vv., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea* (a c. di L. Ruggiu e I. Testa), Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 451-477. Vedi anche, nello stesso volume il saggio di Robert Brandom dal titolo *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, pp. 247-289. Ma a questo volume rinviamo, più in generale, per una ricostruzione, quale ci pare che in esso venga proposta anche dal punto di vista storiografico, dei rapporti tra idealismo e pragmatismo in grado di metter effettivamente capo ad una rilettura in senso pragmatista, linguistico ed intersoggettivista del pensiero di Hegel.

Sulla consapevolezza adorniana del rapporto tra idealismo e pragmatismo con specifico riferimento alle origini di quest'ultimo ed in particolare a John Dewey cfr. Th. W. Adorno, *Drei Studien* cit., p.179 ove il filosofo francofortese, nel proporre al lettore di Hegel l'atteggiamento dello "sperimentalismo" di Dewey, si riferisce a lui come ad un "pensatore contemporaneo il quale, malgrado il suo positivismo, è più vicino ad Hegel di quanto lascino intravedere le loro presunte diverse posizioni".

<sup>36</sup> J. McDowell, *Mind and world* cit., p. 8

<sup>37</sup> *Ibid.* pp. 136- 137. Scrive esattamente McDowell: "Dummett si concentra su due "funzioni principali" del linguaggio: come "strumento di comunicazione" e come "veicolo del pensiero". La sua conclusione è che non dovremmo considerare nessuna delle due primaria...Nella concezione che propongo, entrambe sono secondarie. Piuttosto, la caratteristica davvero importante del linguaggio è questa: che un linguaggio naturale, il linguaggio cui gli esseri umani sono dapprima iniziati, serve come ricettacolo della tradizione..."

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 137

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 137 n.

critiche anche di altri teorici di Francoforte, la tradizione come, almeno prioritariamente, sinonimo di saggezza accumulatasi nel corso della storia.

Nella prospettiva critico-negativa adorniana, invece, l'istanza di un nuovo ed alternativo modo di vedere il mondo in grado di giustificare il nostro conoscere di fronte alla "disperazione" degli "oppressi" e degli "esclusi" non può non significare la richiesta per le nostre credenze come per le nostre parole che esse siano accettabili in tutte le loro conseguenze anche per i più svantaggiati. Non sarebbe sufficiente, da un punto di vista adorniano, che si abbiano "titoli (*entitlements*)"<sup>40</sup> per pensare e dire quel che si pensa e si dice, ma sarebbe per lui altresì necessario che, oltre ad avere ragione di dirlo e pensarlo, potremmo dire parafrasando John Austin, si abbia anche ragione *nel* pensarlo e *nel* dirlo.

---

<sup>40</sup> Cfr. su questa posizione, R.B. Brandom, *Making it explicit*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994 e Id., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard 2000; trad. it. di C. Nizzo, *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2002.