



Adorno e la storia naturale della morale

di

MARIO FARINA

ABSTRACT: *Adorno and the Natural History of Morality.* The aim of this paper is to investigate in what terms it is possible to talk about a moral theory in Adorno's thought. In his thought, in fact, there is no explicit reference to a set of commonly shared values and there is also a lack of a univocal definition of the principle of freedom, i.e. two important prerequisites for the development of a moral theory. The proposal of this paper is to read the moral question in Adorno in the light of a genealogical reconstruction of his founding assumptions, an operation that takes on the features of a natural history of morality, according to the meaning that Adorno himself assigns to this concept.

KEYWORDS: Th. W. Adorno, Dialectics, Genealogy, Morality, Natural History

ABSTRACT: L'obiettivo di questo intervento è di indagare in che termini è possibile parlare di una teoria morale nel pensiero di Adorno. Nel suo pensiero, manca infatti un esplicito riferimento a un insieme di valori comunemente accettati e manca, inoltre, una definizione univoca del principio della libertà, vale a dire due importanti presupposti per una teoria morale. La proposta di questo intervento è quella di leggere la questione morale in Adorno alla luce di una ricostruzione genealogica dei suoi presupposti fondativi, operazione questa che assume i tratti di una storia naturale della morale, secondo il significato che Adorno stesso assegna a questo concetto.

KEYWORDS: Th. W. Adorno, storia naturale, morale, dialettica, genealogia

È un tardivo prodotto di quella letteratura di massime e considerazioni socio-psico-filosofiche molto in auge nel periodo «weimariano» («considerazioni marginali, sfoggio di 'eleganza sovrana', di buon gusto e di delicatezza nervosa, di interpreta-

zioni ‘profonde’, che da un particolare deducono un fatto o un fenomeno generale, ecc.»)¹.

Così si esprimeva nel 1952 Delio Cantimori nella sua relazione al comitato editoriale Einaudi con cui sconsigliava la pubblicazione della prima traduzione italiana dei *Minima moralia*. Sebbene si sia col tempo attestato tra le opere più significative del secondo Novecento, nel nostro Paese il testo ha avuto una vicenda editoriale travagliata², a testimonianza di una difficoltà marcata a recepirne i contenuti fondamentali³. Lo spaesamento dimostrato da Delio Cantimori di fronte al libro adorniano di aforismi non era allora un caso isolato, ma testimonia la reazione perplessa al cospetto di una teoria morale (che sarebbe forse più corretto chiamare discorso morale) nella quale l’autore non offre nulla che assomigli a una effettiva posizione valoriale. Piuttosto, Adorno illustra esempi, racconta aneddoti, commenta storielle popolari e si sofferma sui comportamenti apparentemente meno rilevanti della vita, componendo una sorta di psicopatologia della morale quotidiana nella quale la vita associata risulta destituita di ogni pretesa di effettivo vincolo etico.

La filosofia morale, o come si esprime sarcasticamente Adorno «la dottrina della retta vita», è definita come una «triste scienza» (*MM*, p. 13 [3]) che non può più essere espressione di norme e descrizione di valori consolidati. Nel contesto della tarda modernità, ogni presa di posizione nei confronti di un dover essere si rivela infatti falsa coscienza, dal momento che non fa altro che isolare un modello astratto costantemente smentito dalla realtà, a sua volta immagine concreta del non dover essere. Ciononostante, e su questo Adorno sarà sempre chiaro, non è nemmeno pensabile una filosofia che rinunci alla morale. Su questa

¹ T. Munari (ed.), *I verbali del mercoledì. Riunioni editoriali Einaudi 1943-1952*, Einaudi, Torino 2011, p. 416.

² È noto che la prima edizione Einaudi del testo (1954) fosse emendata di trentotto aforismi, rispetto ai quali il curatore (Renato Solmi) non si preoccupa di fare chiarimenti. Ventidue anni dopo, Giovanni Carchia appronta per la editrice L’Erba voglio una versione degli aforismi tralasciati, curando un volume dal titolo Th. W. Adorno, *Minima imMoralia. Aforismi “tralasciati” nell’edizione italiana* (Einaudi, 1954), trad. it. di G. Carchia, L’Erba voglio, Milano 1976; la prima edizione completa del testo sarà edita, sempre per Einaudi, nel 1979 a cura di Leonardo Ceppa.

³ Sulla prima edizione del testo e sul ruolo di rottura che ha rivestito nel panorama politico italiano, segnalato fin da subito da un autore del calibro di Cesare Cases, si veda R. D’Alessandro, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, manifestolibri, Roma 2003, pp. 31-59.

tensione, quella tra l'impossibilità di un'etica positiva e la necessità di valutare la vita⁴, si giocano le possibilità di parlare di una teoria morale nel pensiero di Adorno.

Proposta di questo intervento è quella di concepire la filosofia morale di Adorno alla luce del suo intento genealogico. L'esito dei *Minima moralia*, infatti, rappresenta ciò che può assomigliare alla versione adorniana del kantiano fatto della ragione: ciò che viene riconosciuto per vero e su cui è possibile costruire qualcosa che assomigli a una morale. Se però una morale positiva non è in grado di esprimere la posizione del soggetto all'interno della realtà sociale, l'unica via che resta al pensiero è quella di mostrare le ragioni di questa inadeguatezza. Precisamente questo è l'intento genealogico di Adorno e trova la propria espressione più compiuta nell'idea di una storia naturale della morale, per come cercherò di tratteggiarla in questo intervento. Sappiamo che Adorno, prima di morire, progettava di scrivere un'opera di argomento morale. Di quest'opera, però, non è restata traccia. Anziché tentare un'improbabile ricostruzione ipotetica dei suoi contenuti, sembra più interessante vagliarne i presupposti teorici. A partire dai *Minima moralia* cercherò dunque di tratteggiare i possibili contorni di una morale in senso adorniano. Ciò di cui si tratta, però, non può essere pensato come una nuova scienza del retto vivere, bensì come la dimostrazione che la morale, l'esercizio della libertà, è un terreno che deve essere riconquistato da zero, a partire da una ricostruzione dei suoi presupposti fondativi.

1. *La vita offesa*

Minima moralia non è un testo di teoria morale. Istruttiva, a questo proposito, è la breve *Dedica* iniziale, che contrariamente al resto del volume ha un tono decisamente saggistico e programmatico. Presupposto

⁴ Senza che sia necessario scomodare passaggi notevoli di opere adorniane, è sufficiente citare l'esempio della riflessione su Auschwitz per comprendere in che senso l'avalutatività non possa far parte del pensiero di Adorno. A esempio, si può citare un passaggio della sezione conclusiva della *Dialettica negativa*: «la collera che insorge, dopo Auschwitz, contro ogni affermazione di positività dell'esistenza in quanto bigottismo, ingiustizia nei confronti delle vittime, contro il fatto che si estraiga un senso sia pur assai sbiadito dal loro destino, ha il suo momento oggettivo, dopo che sono accadute cose che fanno oltraggio alla costruzione di un senso immanente irradiato da una trascendenza posta affermativamente» (ND 354 [325]).

generale di queste poche pagine, che offrono una sorta di prefazione a un testo che per sua natura ne è privo, è l'idea che la morale, in quanto scienza del retto vivere, si fondi sull'esistenza di una vita vera, vale a dire di un insieme di elementi che possano essere riconosciuti come sensati, attribuendo un valore alle azioni compiute quotidianamente dagli esseri umani. Detto nel modo più sbrigativo possibile, la legittimità dell'enunciato "rubare è moralmente condannabile" deriva da una serie di presupposti, dei quali quello fondamentale – stando all'impostazione illuminista del problema – consiste nella spontaneità autonoma del soggetto agente. Questa è la vita per come la intende Adorno, la presenza di un nucleo capace di attribuire valore normativo alle singole azioni. La natura a-morale di un gatto che gioca con il corpo mezzo morto di un topo e quella morale della medesima azione compiuta da un essere umano deriva, precisamente, da quel presupposto.

Ciò che è accaduto nel tardo capitalismo, però, ha storicamente modificato questa condizione. «Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita», scrive infatti Adorno, «si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria» (MM, 13 [3]). In un passaggio di orientamento più marxiano di quanto Adorno abbia genericamente abituato il pubblico, viene levata legittimità al presupposto sul quale è possibile fondare una morale, vale a dire l'autonomia delle azioni umane vincolata alla spontaneità soggettiva. Pensare a una teoria morale, oggi, sarebbe perciò un'operazione non solo contraria alla realtà dei fatti, ma persino ideologica, nel senso di un'operazione volta all'occultamento della realtà. Avrebbe la funzione, dice Adorno, che hanno quei romanzi nei quali i personaggi agiscono come se ancora fossero soggetti, cioè come agivano nel contesto del romanzo classico, riducendosi al *kitsch*. «Lo sguardo aperto sulla vita» si legge «è trapassato nell'ideologia, che nasconde il fatto che non c'è più vita alcuna» (MM, 13 [3]).

Il riconoscimento di questa condizione non deve però sfociare in una forma di disfattismo intellettuale. Al *rinvio della prassi* che da sempre è stato rimproverato, anche giustamente⁵, ad Adorno non corrisponde un rinvio della teoria. Piuttosto, proprio in nome dell'identità di prassi e teoria, la paralisi a cui storicamente va incontro la

⁵ È questa, infatti, l'espressione che Marzio Vacatello usa come titolo della sua monografia su Adorno, pionieristica per gli studi italiani, sulla quale tornerò più avanti: M. Vacatello, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

prima impone alla seconda di rivedere i propri presupposti. I *Minima moralia*, allora, corrispondono esattamente al tentativo di revisione dei presupposti sui quali si fonda la vita morale. Se il vecchio soggetto a cui aspirava l'Illuminismo è andato incontro a una dissoluzione «senza che un nuovo soggetto sia nato nel frattempo dal suo grembo» (MM 14 [4]), ciò che il pensiero può fare è preparare il terreno a questo nuovo soggetto, inteso come possibile base costitutiva di una teoria morale, tracciando la fisionomia di quella dissoluzione.

Il testo dei *Minima moralia* corrisponde dunque a questo, a una fisionomia della «vita falsa» inadatta a ospitare quella giusta (MM 43 [35]), tesi con cui polemizzava a inizio degli anni Settanta Franco Fortini, forse anche per via di un fraintendimento dovuto alla traduzione della celebre frase di Adorno⁶. La costruzione aforistica del testo si presenta dunque come il tentativo di mettere la vita falsa di fronte alla propria falsità, aspirando a essere «la sabbia al posto dell'olio in un meccanismo» qual è diventato quello sociale, come diceva Rüdiger Bubner⁷. Interessante, a questo proposito, è un confronto con un altro testo frammentario pubblicato pochi anni dopo il libro di Adorno. Scritti fra il 1954 e il 1956, dunque dieci anni dopo i *Minima moralia*, i *Miti d'oggi* di Roland Barthes, che trattano un materiale simile, muovono da un presupposto preciso: la demistificazione della presunta naturalità della società borghese avviene tramite l'analisi semiotica di singoli fenomeni culturali, mostrando il prodursi di una dicotomia tra significante e significato, laddove (detto grossolanamente) il primo vale come copertura ideologica del secondo⁸. Nel capitoletto dedicato ai *Giocattoli* Barthes mostra con chiarezza questa dinamica. Il giocattolo per bambini corrisponde sostanzialmente alla miniaturizzazione del mondo adulto e questo indica che il giocattolo «significa sempre qualcosa»; di conseguenza:

il fatto che i giocattoli francesi prefigurino letteralmente l'universo delle funzioni adulte può solo, evidentemente, preparare

⁶ «Es gibt kein richtiges Leben im falschen» è reso da Solmi come «non si dà vera vita nella falsa», mentre il lessico adorniano (*richtiges Leben*) ha a che fare con la giustezza, o se si vuole la rettitudine, della vita morale, non con la sua verofalsità.

⁷ R. Bubner, *Adorno als Klassiker*, «Philosophische Rundschau» 50 (2003); trad. it. A. Rossi, *Adorno come classico*, in L. Cortella-M. Ruggerini-A. Bellan (eds.), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, p. 337.

⁸ R. Barthes, *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris 1957 (trad. it. di L. Lonzi, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 2005, pp. xix-xx).

il bambino ad accettarle tutte, costituendogli, prima ancora che possa ragionare, l'alibi di una natura che da sempre ha creato soldati, "vespe" e impiegati postali⁹.

In Adorno, un intento simile è perseguito con un metodo del tutto differente. Si tratta, come si legge nelle pagine iniziali (*MM* 14-16 [4-6]), di un rovesciamento della prospettiva hegeliana. Adorno accetta la realtà della figura hegeliana dell'intero, pensato come totalità sociale sistematica, ma nega che possa avere un portato conciliativo per l'individuo, secondo il celebre adagio per cui «il tutto è il non vero» (*MM* 55 [48])¹⁰. La totalità sociale, al contrario, opprime e snatura l'individuo, levandogli a questo l'autonomia che lo renderebbe soggetto, e il compito del pensiero è proprio quello di mettere in risalto questa dinamica oppressiva. E a farlo non può essere una teoria omnicomprensiva e positiva, bensì può essere la pratica aforistica, nella cui attenzione micrologica al particolare si può scorgere la debole resistenza che questo ancora offre alla totalità.

La struttura compositiva dell'aforisma assomiglia allora maggiormente alla prassi interpretativa della costellazione di cui parlava Benjamin, oppure alla «costruzione» che il tardo Freud faceva coincidere con l'analisi. Nel saggio su *L'origine del Trauerspiel tedesco* Benjamin descrive l'idea del *Trauerspiel* come una costellazione, cioè come una collezione di singole opere che sono tenute assieme non da un concetto o da una norma che le raccolga astrattamente, ma dal fatto di offrire una risposta alla medesima domanda, domanda che per Benjamin coincide con la loro origine¹¹. Qualcosa di analogo è descritto da Freud in un saggio del 1937, *Costruzioni nell'analisi*, in cui il lavoro dell'analista è pensato alla stregua di quello dell'archeologo, che raccoglie frammenti (in questo caso, grazie al lavoro di interpretazione onirica) per poi costru-

⁹ Ivi, p. 51.

¹⁰ Solmi traduce con un'espressione di certa efficacia quale «il tutto è il falso»; preferisco, però, mantenere il gioco linguistico grazie al quale Adorno, con il suo «das Ganze ist das Unwahre», allude allo hegeliano «das Wahre ist das Ganze», reso con «il tutto è il vero»: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in W. Bonsiepen-R. Heede (eds.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980 (trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 15).

¹¹ Per questo, si veda la *Premessa gnoseologica* del libro sul *Trauerspiel*, in particolare: W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in R. Tiedemann-H. Schweppenhäuser (eds.), *Gesammelte Schriften*, Bd. I.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974 (trad. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, pp. 9-11).

irli in modelli, in «ipotesi in attesa di verifica»¹². Per Adorno, i *Minima moralia* sono una costellazione, una costruzione, di frammenti che ha come scopo quello di offrire, tramite l'accostamento, un'immagine della società dalla quale questi frammenti sono tratti. Particolarmente illustrativo è l'apofisma che Adorno, nella prima parte del volume, dedica al dono, o meglio alla decadenza a cui è andata incontro la pratica del dono. Violazione del principio borghese dello scambio degli equivalenti, la misera condizione a cui la società ha ridotto il dono «si esprime nella penosa invenzione degli articoli da regalo, che presuppongono già che non si sappia cosa regalare, perché, in realtà, non si ha nessuna voglia di farlo» (MM 47 [39]). Esattamente come l'apofisma stesso nei confronti del tutto formato, la necessità del dono nel bel mezzo del libero scambio rappresenta la necessità di una resistenza contro l'omologazione, poiché «colui in cui la logica della coerenza paralizza questa facoltà, si trasforma in cosa e congela» (MM 47 [39]).

Ho detto in precedenza che i *Minima moralia*, anziché formare direttamente la teoria morale di Adorno, costituiscono l'individuazione del fondamento sul quale la teoria morale può essere costruita. Nella *Prefazione alla Critica della ragion pratica* Kant afferma che «siccome la realtà della libertà è provata da una legge apodittica della ragion pura», cioè dal fatto della ragione, «la libertà costituisce la *chiave di volta* di tutto l'edificio di un sistema della ragion pura», e prosegue poco più avanti sostenendo che «la libertà è anche l'unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui *conosciamo* a priori la possibilità, senza esperirla, perché essa è la condizione della legge morale di cui abbiamo conoscenza»¹³. Detto concisamente, condizione di possibilità di una specificazione della legge morale è il fatto della ragione, la cui manifestazione è costituita dalla libertà non gnoseologicamente esperita, bensì auto-intuita. Se in Kant, dunque, il fatto della ragione espresso dalla libertà fonda la possibilità di una morale, in Adorno questo ruolo è rivestito dall'esito dei *Minima moralia*, vale a dire dal riconoscimento della illibertà dell'uomo. Se esiste un "fatto" sul quale si può fondare una morale nel senso di Adorno, questo fatto è

¹² S. Freud, *Konstruktionen in der Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Imago, London 1950 (trad. it. di R. Colorni, *Costruzioni nell'analisi*, in C. L. Musatti (ed.), *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino 1989, p. 549).

¹³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1913 (trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, UTET, Torino 1995, p. 136).

costituito dall'immagine frammentata, dalla costellazione, del comportamento umano come non libero, come non autonomo e come alienato rispetto alla propria soggettività individuale.

2. La legittimità della morale

Per Kant, la teoria morale è possibile in quanto specificazione della legge morale, il cui fondamento è la libertà. Per Adorno, una teoria morale normativa è impossibile per una ragione analoga: perché manca il fondamento positivo sul quale potrebbe essere costruita, e cioè proprio la libertà come fatto della ragione. Il discorso di Adorno, però, non va in direzione di una sorta di nichilismo morale secondo il quale la negazione della libertà umana comporterebbe l'impossibilità di offrire una valutazione della realtà. Dopo aver scritto che «la morale, l'autonomia fondata sulla purezza di sé, e la stessa coscienza [Gewissen], sono pure apparenza» (MM 281 [302]), infatti, Adorno chiude il volume con un aforisma intitolato *Per finire*, nel quale sbarra la strada a ogni forma di disfattismo morale. Si tratta di un aforisma nel quale la teoria dialettica e critica della società fa proprie numerose istanze della teoria messianica, teoria che Adorno aveva derivato dalla prospettiva benjaminiana. Oltre ai noti rapporti tra i due filosofi a cavallo tra gli anni Venti e Trenta del Novecento, proseguiti poi per via epistolare dopo che Adorno è riuscito a lasciare l'Europa, bisogna registrare l'avventuroso invio *in extremis* da parte di Benjamin delle tesi *Sul concetto di storia*, che hanno raggiunto Adorno negli Stati Uniti, tramite Hannah Arendt, successivamente alla morte del loro autore¹⁴. Le *Tesi* rendono esplicita l'idea messianica alla base della filosofia della storia di Benjamin che Adorno, lettore e poi editore dello scritto dell'amico¹⁵, recepisce in una chiave che

¹⁴ Come riporta la più recente, e con tutta probabilità vista la mole definitiva, biografia di Benjamin, il manoscritto contenente le tesi *Sul concetto di storia* era stato affidato ad Arendt, per essere portato a New York ad Adorno, e a George Bataille, su questo si veda H. Eiland-M. W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2014 (trad. it. di A. La Rocca, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2015, p. 620). L'affidamento del manoscritto a Hannah Arendt a Marsiglia trova riscontro anche in G. Bonola-M. Ranchetti, *Sulla vicenda delle tesi «sul concetto di storia»*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola-M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 12.

¹⁵ Sono due le edizioni delle tesi a cui Adorno ha contribuito: la prima è uscita in forma semi privata dallo *Institute for Social Research* a Los Angeles nel 1942 in un

sembra alludere all'applicazione della teleologia kantiana alla storia.

«La conoscenza» scrive Adorno nell'ultimo aforisma del testo «non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo» e dunque ciò che il filosofo può fare una volta raccolti i frammenti di mondo alienato come accade nei *Minima moralia* è «stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica». L'analogia con la prospettiva teleologica di Kant si può riconoscere, infine, nelle ultime battute dell'aforisma, nel quale Adorno precisa che «rispetto all'esigenza che così gli [al pensiero] si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente» (*MM* 283 [304]). Il principio di finalità storico, che ha nell'armonia della redenzione il proprio indirizzo e nella sensazione che esso garantisce ai fatti la propria coerenza, prescinde tanto dalla realtà affettiva dell'evento messianico, quanto dalla fede individuale in esso. La redenzione è un'esigenza del pensiero che, in questo modo, può trovare una collocazione morale ai frammenti alienati, cioè pensando la loro alienazione come conforme alla loro riconciliazione.

Da un lato, dunque, il mondo smentisce quotidianamente la libertà, l'autonomia e la spontaneità umana su cui sole si può fondare una teoria della legge morale; dall'altro, il pensiero è spinto a riconoscere valore morale ai singoli atti che si verificano nel mondo. Pertanto, questa conformità a scopi che viene riconosciuta, se non dalla libertà attuale, può pervenire solamente dal presupposto di una liberazione futura, presupposto – pensato qui in chiave messianica – la cui realtà effettiva va concepita come indifferente.

Stando così le cose, la legittimità della morale, che deriva dal presupposto messianico, non le conferisce uno statuto di scienza normativa, quanto piuttosto di scienza di tipo genealogico. Ciò che si può fare all'interno dell'orizzonte etico è ricostruire le condizioni di possibilità e l'origine della normatività morale, tenendo fermo il presupposto della finalità storica come conformità alla redenzione del rapporto tra particolare e universale. Tenendo presente questa prospettiva, è allora possibile comprendere a quale modello guardi Adorno quando pensa all'ambito della morale. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche si rivolge contro l'idea di una fondazione della morale come scienza dichiarandosi favorevole, piuttosto, alla descrizione dei suoi presupposti genealogici:

volume dal titolo *Walter Benjamin zum Gedächtnis*; la seconda, di cui Adorno è ufficialmente editore, è comparsa nel 1950 nel numero LVI della «Neue Rundschau».

La raccolta del materiale, la formulazione e organizzazione concettuale di un regno sterminato di delicati sentimenti e differenziazioni di valore che vivono, si sviluppano, generano e periscono [...] quale preparazione di una *tipologia* della morale¹⁶.

Operare un discorso morale non significa, nell'ottica di Nietzsche, dar voce ai valori comunemente accettati ricostruendone poi una fondazione che li legittimi, come hanno fatto i filosofi della morale che si sono limitati a dare per scontata la «moralità del loro ambiente, del loro ceto, della loro Chiesa, della loro epoca, del clima e del paese loro»¹⁷; bensì, significa comprendere le ragioni, e le costrizioni della libertà, che hanno di volta in volta prodotto i valori morali per comprendere la necessità di una loro transvalutazione. «*La morale*» afferma infatti Nietzsche «è oggi in Europa una morale d'armento [...] nient'altro che un solo tipo di morale umana, accanto, avanti, e dopo la quale molte altre, soprattutto morali *superiori*, sono o debbono essere possibili»¹⁸.

La speranza di Nietzsche, quantomeno alla metà degli anni Ottanta del Diciannovesimo secolo, è quella nei «*nuovi filosofi*», negli «spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e transvalutare, capovolgere “valori eterni”»¹⁹. Ma la possibilità di concepire quella transvalutazione gli è datata dalla descrizione, e dalla critica, della morale sedimentata, cioè da quella operazione di ricostruzione genealogica delle condizioni di possibilità del valore morale che in *Al di là del bene e del male* definisce con un'espressione che Adorno fa sua in più di una occasione: *Storia naturale della morale*. La morale non può essere, o quantomeno non po' ancora essere, una definizione dei valori giusti che prescrivono il retto vivere, bensì deve essere una ricostruzione naturalistica del modo in cui l'umanità ha di volta in volta legittimato i valori del ceto dominante. E questa storia è una storia naturale proprio perché non si tratta di una storia del dispiegamento della libertà umana nella sua autonomia, bensì di una storia delle costrizioni umane che hanno dato luogo all'imposizione di valori differenti in epoche differenti.

I *Minima moralia*, dunque, come testo morale, si inseriscono all'in-

¹⁶ F. Nietzsche, *Jenseits vom Gut und Böse*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, G. Colli-M. Montinari (eds.), De Gruyter, Berlin-New York 1988 (trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1989, p. 83).

¹⁷ Ivi, pp. 83-84.

¹⁸ Ivi, p. 101.

¹⁹ Ivi, p. 103.

terno di questa tradizione, il cui punto di riferimento è Nietzsche. Questo però non va inteso nel senso di una adesione di Adorno alla prospettiva morale nietzschiana *tout court*. Se Vacatello ha potuto dire che «Adorno è stato, tra l'altro, l'ultimo grande rappresentante di quella scuola di moralisti classici che va da Montaigne a Nietzsche»²⁰, di cui lo considera epigono, non è solamente per via della forma aforistica che accomuna i due autori. A tenerli assieme è anche l'atteggiamento nei confronti di una morale presente, la cui funzione è quella di copertura e giustificazione dell'esistente e rispetto alla quale occorre ricostruire la genealogia. A distanziare Adorno da Nietzsche, semmai, è l'atteggiamento nei confronti della morale futura. Laddove il secondo sprona l'umanità a una transvalutazione e un rovesciamento dei valori dominanti, il primo intende proseguirne la storia naturale. Come si legge nell'ultimo aforisma dei *Minima moralia*:

Stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti e si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe [...]. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e senza violenza, dal semplice contatto con gli oggetti [...]. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, poiché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza. (MM 283 [304])

3. La storia naturale della libertà

La formulazione adorniana del concetto di storia naturale risale a una conferenza giovanile del 1932 e ritorna, poco mutata, nella *Dialettica negativa*, pubblicata trentaquattro anni dopo²¹. Il modo in cui è esposta nella sua prima versione assegna alla storia naturale il compito di

comprendere l'essere storico nella sua determinatezza storica esteriore, là dove esso è maggiormente storico, a sua volta come un essere naturale, oppure comprendere la natura, là dove essa apparentemente persiste nel modo più profondo in quanto natura, come un essere storico. (IdN 355 [69])

²⁰ M. Vacatello, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, cit., p. 94.

²¹ Rimando al mio articolo: M. Farina, *Adorno e l'idea della storia naturale*, «Intersezioni» 38/2 (2018), pp. 209-234.

Al di là della problematicità di questa formulazione, su cui la critica è spesso tornata²², l'idea della storia naturale dice essenzialmente questo: né da un lato i prodotti storici (cioè quelli attribuibili alla libertà umana) sono auto-trasparenti a loro stessi, ma rimandano bensì a un lato naturale (e cioè estraneo all'autonomia dell'uomo), né dall'altro ciò che appare come estraneo e naturale nella storia è interamente tale, vale a dire eterno e fisso e definitivo, ma è bensì storico e quindi potenzialmente transitorio. L'idea della storia naturale (*Naturgeschichte*) invita perciò dapprima a pensare la storia come se avesse al proprio fondamento qualcosa che non dipende dalla libertà umana, ma al contempo dice che questo fondamento non è un fondamento extramondano, ma è anch'esso sottoposto al cambiamento.

È in quest'ottica che va intesa la chiusa dei *Minima moralia* secondo cui comprendere i comportamenti morali alla luce della redenzione «è la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, poiché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza». Una storia naturale della morale è allora la ricostruzione dei presupposti della libertà, senza poter però indicare una effettiva realizzazione dell'agire moralmente libero.

Ponendo in altri termini la questione, Adorno considera in una certa misura come esaurita la fonte che offre legittimazione ai valori morali, pertanto compito della morale non può essere quello di prescrivere norme. D'altro canto, nemmeno un discorso metaetico è direttamente affrontabile, dal momento che la domanda sullo statuto dei valori morali è sospesa e rimandata alla prospettiva messianica, secondo le particolari caratteristiche in cui Adorno le ascrive. Assumendo questa condizione, l'oggetto di studio in cui ricade la morale (la libertà umana, o più precisamente le sue determinazioni) va visto all'interno della sua storia naturale perché da un lato l'individuo si trova come in un «cerchio magico» che dà l'impressione di essere indipendente dalla sua volontà (come fosse naturale), dall'altro questa sua naturalità può essere spezzata, o meglio è necessario presupporre che lo sia.

²² Ad esempio, M. Pinsky, *Natural History: The Life and Afterlife of a Concept in Adorno*, «Critical Horizons» 5 (2004), p. 227; S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Harvester Press, Hassocks (Sussex) 1977, p. 53 e R. Hullot-Kentor, *Introduction to T. W. Adorno's "The Idea of Natural History"*, in *Things Beyond Resemblance*, Columbia University Press, New York 2006, p. 238.

Letto in questo modo, si comprende in che misura Adorno consideri il suo discorso morale come nato dalla scuola di Hegel. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che peraltro Adorno cita nei *Minima moralia* (MM 282 [302]), Hegel compone una teoria etica nella quale la morale è esposta solamente in vista di una sua critica: il soggettivismo, la concezione astratta dell'individuo (sia essa kantiana o fichtiana), la normatività intellettuale costituiscono le lacune di una posizione etica fondata sul soggetto come fonte autonoma di valore e sede del principio della libertà. A fronte di questa prospettiva, Hegel oppone la realtà storica del mondo delle istituzioni statali e sociali, le quali riassorbono l'individuo offrendo a quest'ultimo determinazione e valore²³. In Adorno, accade qualcosa di simile, con la differenza che le medesime istituzioni, anziché riassorbire pacificamente l'individuo, sono storicamente mutate e, da seconda natura che concilia l'individuo con la realtà oggettiva, si sono trasformate in «un calvario costellato di putrefatte interiorità»²⁴, per usare le parole della *Teoria del romanzo* che Adorno cita nella conferenza sulla storia naturale (*IdN* 357 [71]). Se le cose stavano così nel 1932, l'esperienza del fascismo, dell'emigrazione e la verità sui campi di concentramento nazisti non ha fatto altro che rafforzare, in Adorno, l'impressione che l'integrazione dell'individuo nelle istituzioni, anziché smentire la concezione astratta della morale poiché la rendono superflua, mette in luce il lato ideologico e consolatorio di una realtà oppressiva.

Vi è dunque una differenza nella valutazione del concetto di seconda natura, conciliativo in Hegel e oppositivo in Adorno²⁵, che si innesta su una analoga percezione dell'ineffettualità della morale prescrittiva. Se Hegel rimedia a questo dato determinando l'individuo nelle istituzioni storiche e oggettive, Adorno vede in questa dinamica una forma di oppressione, nel cui contesto la morale è pensabile solo nella prospettiva di futura conciliazione e dunque, stando a quello che ho detto, nella sua storia naturale. In questa prospettiva, i *Minima moralia* non possono essere considerati come il punto d'arrivo della morale di Adorno e a testimoniarlo c'è l'intenzione, espressa negli ultimi anni di

²³ Si veda in proposito quello che dice F. Menegoni, *La morale*, in C. Cesa (ed.), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 123-155.

²⁴ G. Lukács, *Theorie des Romans* (1920), Luchterhand, Neuwied-Berlin 1984 (trad. it di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, Se, Milano 2004, p. 56).

²⁵ V. Verra, *Storia e seconda natura in Hegel*, in C. Cesa (ed.), *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007, p. 81.

vita, di dedicare un'opera a questo tema. I *Minima moralia* si limitano a esprimere l'esigenza di una genealogia della libertà nei termini di una storia naturale della morale, senza però attuarla a tutti gli effetti. L'ultimo passaggio di questo intervento è dedicato, allora, a immaginare come potrebbe essere costituita questa storia naturale della morale, indicando elementi concreti che, nel pensiero di Adorno, vadano in quella direzione.

Adorno è decisamente restio a riscontrare un genuino spazio di espressione della libertà nel contesto del tardo capitalismo, al punto che il modo che ha prodotto i campi di sterminio e l'industria culturale sembra, di fatto, incapace di ospitare l'esercizio autonomo della libertà che è prerogativa della morale. Di fronte a ciò, esiste però quantomeno un ambito nel quale la libertà viene esercitata concretamente. In un saggio scritto nella seconda metà degli anni Sessanta Adorno isola un fenomeno culturale preciso e lo definisce come «libertà nel mezzo dell'illibertà» (*NzL* 600 [II, 274]); il saggio si intitola *È serena l'arte?* e il fenomeno a cui allude è, appunto, il prodotto dell'attività artistica. Nell'opera d'arte, che nel contesto di un'estetica oggettiva di orientamento hegeliano quale è quella di Adorno corrisponde a una concretizzazione formale del momento storico, viene espressa la libertà, in un modo che ancora deve essere chiarito. Se è vero che «le forme dell'arte registrano la storia dell'umanità più esattamente dei documenti» (*PnM* 47 [47]), e se è vero che il momento storico nel quale sorgono, quello del capitalismo avanzato, è caratterizzato dall'illibertà fatta a sistema, non è infatti facile comprendere in che modo l'opera possa essere espressione della libertà.

La chiave, secondo Adorno, sta tutta nella determinazione che più di ogni altra descrive l'arte come prodotto estetico e questa determinazione è quella della forma. A dispetto del supposto carattere contenutistico di una estetica oggettiva, Adorno sbilancia decisamente l'attenzione sul lato della forma che è, precisamente, «ciò che distingue l'arte» (*ÄT* 2II [188]). La forma artistica, dunque, è quella determinazione che fa dell'opera un'opera d'arte proprio in virtù della propria coesione interna; la forma artistica dispone di una legge di coesione interna che è in grado di organizzare gli impulsi che provengono dalla società e, senza negarli, di esprimerli all'interno di una rappresentazione coerente. Lo specifico dell'arte è dunque quello di essere sì una cristallizzazione delle contraddizioni sociali, cioè dell'elemento caratteristico della propria epoca, ma di non arrestarsi a questo. Grazie alla legge che le è immanente, l'opera restituisce queste contraddizioni, ma lo fa

raccogliendole in una forma estetica che, sebbene le mantenga nella loro contraddittorietà, le presenta come fra di loro armonizzate. Come se non bastasse, assorbendo le contraddizioni in una forma conciliata, l'opera è in grado di mostrare per contrasto la loro inconciliatazza sociale²⁶. Grazie allo strumento della mimesi e dell'espressione estetica, l'opera d'arte si pone dunque come muto giudizio nei confronti della realtà, dal momento che concilia ciò che in essa resta inconciliato.

Questa constatazione, senza indugiare troppo sulle questioni estetiche che sono lontane dagli interessi di questo intervento, dice qualcosa sul modo in cui Adorno è in grado di pensare la libertà e, con questa, la morale. La legittimità del discorso morale, infatti, è data dal riconoscimento dell'esistenza di uno spazio di realizzazione della libertà e questo spazio, secondo Adorno, è esemplificato dall'opera d'arte. L'ultimo aforisma dei *Minima moralia*, muovendo dal quale è stata abbozzata l'idea di una storia naturale della morale, richiedeva che si verificasse la coincidenza di due stati contraddittori: il riconoscimento dell'integrazione dell'individuo nel «cerchio magico» dell'esistente, che nega per principio l'esercizio della libertà, e la possibilità che l'individuo fosse sottratto «sia pure di un soffio» all'integrazione. Questa coincidenza è espressa dall'opera d'arte. Una storia naturale della morale – vale a dire il modo con cui questo intervento ha ricostruito il possibile contenuto del discorso morale in Adorno – è allora effettivamente pensabile. Questo significherebbe muovere dall'esito dei *Minima moralia* come fatto morale, cioè dall'impossibilità attuale di un esercizio individuale della libertà, passare per la constatazione dell'esistenza di ambiti, come quello artistico, in cui la libertà è espressa, per poi ricostruire i presupposti storici di questa esistenza.

Se è dunque vero che non sappiamo come sarebbe stata costruita l'opera che Adorno voleva dedicare alla morale, è altrettanto vero che è possibile stabilire i suoi contorni concettuali. Una volta risolta la diagnosi della condizione attuale – l'inesistenza effettiva di uno spazio della libertà – si sarebbe trattato di definire le condizioni di possibilità di quello spazio, che come insegna l'opera d'arte sarebbe stato quello di una integrazione non normativa nella vita sociale. La morale di Adorno è quindi una morale che non invita a pensare un modo alternativo di esercitare la libertà individuale, ma che, alla luce della dissoluzione di quest'ultima e alla luce dell'esistenza di forme

²⁶ Su questa questione, rimando al mio lavoro M. Farina, *La dissoluzione dell'estetico. Adorno e la teoria letteraria dell'arte*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 168 ss.

di libertà differenti, impone di ridefinire i presupposti stessi della libertà a partire dalla loro genealogia.

Università Iuav di Venezia
mario.farina@iuav.it