

ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

trimestrale

ANNO III NUMERO 9 NOVEMBRE 2014

minima animalia

un bestiario per Theodor W. Adorno

Novalogos

ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

TRIMESTRALE

9/2014 – Minima animalia. Un bestiario per Theodor W. Adorno

numero a cura di Serena Contardi

Direttore responsabile

Costanza Troini

Direttore editoriale

Roberto Marchesini

Comitato scientifico

Ralph R. Acampora (Hofstra University)

Carol Adams (Southern Methodist University)

Matthew Calarco (California State University Fullerton)

Felice Cimatti (Università della Calabria)

Enrico Giannetto (Università degli studi di Bergamo)

Oscar Horta (Universidade de Santiago de Compostela)

Andrew Linzey (University of Oxford)

Peter Singer (Princeton University)

Tzachi Zamir (The Hebrew University of Jerusalem)

Redazione

Eleonora Adorni, Matteo Andreozzi, Alessandro Arrigoni,

Laura Caponetto, Serena Contardi, Maria Giovanna De-

ve-tag, Claudia Ghislanzoni, Nausicaa Guerini, Alessandro Lan-

franchi, Marco Maurizi, Antonio Volpe, Lucia Zaietta

ISSN 2281-2288

ISBN 978-88-97339-38-X

Reg. Trib. Roma n. 232 del 27/7/2012

© 2014 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop.

via Aldo Moro, 43/D - 04011 Aprilia

www.novalogos.it • info@novalogos.it

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI NOVEMBRE 2014

a cura di PDE Promozione S.r.l.

presso lo stabilimento di Legodigit S.r.l. Lavis (TN)

Sommario

- 5 *Editoriale*
In memoria di Alessandro Bellan
Serena Contardi
- 7 *Ein gutes Tier gewesen zu sein. Riflessioni a partire da Adorno*
di Erika Benini
- 17 La ferita del serpente. Arte e natura nel pensiero di Adorno
di Enrico Cerasi
- 29 Una tigre vegetariana. Bambino, natura, animale in Adorno
di Raffaele Mantegazza
- 42 Dall'autonomia all'automazione. Animali, Umani e Macchine in Adorno
di Marco Maurizi
- 49 Coscienza morale e dominio della natura
di Manuela Barbarossa
- 56 Corporeità e animalità nella (e dalla) filosofia dialettica
Un personale report della giornata di studi tenutasi a "La Sapienza"
di Daniele Taurino
- 68 I protocolli perduti
di Massimo Filippi

Editoriale

In memoria di Alessandro Bellan

di Serena Contardi

Ho appreso della prematura scomparsa di Alessandro Bellan, il 15 settembre scorso, nello stesso luogo dove l'ho scoperto: *Prismi. Pensieri filosofici*, il piccolo blog da lui generosamente fondato e gestito insieme ad alcuni colleghi e amici. Nella febbrile ricerca immediatamente intrapresa per trovare conferma della notizia, per me incredibile ed inaccettabile, sono incorsa nel denso ricordo di Lucio Cortella, che, nel ripercorrerne la vicenda intellettuale e umana, con ragione ha definito questa morte come una grave perdita per la filosofia italiana.

Eppure, forse per affezione, non mi riesce di trovare pensiero più giusto di quello condiviso da Paolo Masini su *Prismi*: la morte di Alessandro Bellan «ci consegna a un mondo impoverito». Tutto il mondo è vedovo, per ribaltare un intenso verso di Amelia Rosselli, dacché la malattia se lo è portato via, perché ciò che Alessandro ha introdotto nel regno delle cose che esistono non si riduce alla sua importante collezione di studi su Hegel e la Scuola di Francoforte. Come ben sa la redazione di questa rivista, cui Bellan ha contribuito con il saggio *Antispecismo, teoria critica e le ragioni di un'etica riconoscitiva dell'ambiente* comparso sul numero VII, la sua squisita gentilezza faceva tutt'uno con il suo "tarlo" per il tema dell'alterità, un interesse che lo legò da sempre ad Adorno, sicuramente l'autore più amato. Non è un caso che l'ultimo post pubblicato su *Prismi* solo una ventina di giorni prima della sua morte e intitolato *Adorno: riconoscimento e indifferenza* sia la voce del filosofo francofortese che scandisce il celebre passo sulla «freddezza che penetra ogni cosa» nella società contemporanea, un freddo contro cui può aiutare «soltanto il dare luogo, nell'ambito personale, a delle possibilità che gli si contrappongono».

Per cultura e per sensibilità, Bellan aveva capito che umani e animali sono legati da un destino comune, che nessun "caldo" sarà mai possibile tra gli uomini fintanto che la riuscita reificazione-rimozione dell'animale continuerà a plasmare il nostro modo di vivere. Pur provando orrore per il diffuso rigorismo etico vegetariano e animalista, Bellan era serenamente vegetariano, e lavorava con dedizione a sviluppare le numerose intuizioni aspeciste di cui l'opera adorniana è disseminata. Fino all'ultimo: avrebbe dovuto tenersi il 21 ottobre, all'interno del seminario di Teoria Critica dell'Università Ca' Foscari di Venezia, la giornata *Nuovi paradigmi*

critici: liberazione animale ed etica dell'ambiente, da lui organizzata e a cui la nostra redazione era stata invitata.

Nel ringraziarlo per il cortese invito, e per aver incrociato con passo leggero le nostre esistenze, vogliamo dedicargli questo numero, incentrato su una convinzione comune: gli animali che fanno insistentemente capolino dalle pagine di Adorno non sono esempi, non sono meri elementi dello sfondo, ma, come i briganti di Benjamin, presenze che invadono le nostre vite e che non possono più essere ignorate.

Ein gutes Tier gewesen zu sein
Riflessioni a partire da Adorno
di Erika Benini

La permanente *reductio ad hominem* di tutto il fenomenico predispone la conoscenza secondo scopi di dominio interno ed esterno.

T.W. Adorno

A conclusione del capitolo *La libertà. Per la metacritica della ragion pratica* della *Dialettica Negativa* (2004a, pp. 189-267), T.W. Adorno afferma: «[...] al singolo non resta altra moralità che ciò che la teoria morale kantiana, che ha per gli animali inclinazione, ma non rispetto, non fa che disprezzare: cercare di vivere in modo da poter credere di essere stato un buon animale [*ein gutes Tier gewesen zu sein*]». (p. 267). Questo è l'*imperativo morale* della dialettica adorniana, la sua esplicita presa di distanza da Kant che aveva diviso in modo netto l'ambito razionale-morale da quello dell'animalità.¹ Come giustamente è stato notato, Adorno critica l'idea che la *personalità idealistica kantiana*² porta con sé: un soggetto identitario, formale e

¹ Nella *Critica della ragion pratica* (2001), infatti, Kant afferma a p. 347: «[...] come tutto ciò la cui considerazione produce soggettivamente una coscienza dell'armonia delle nostre facoltà rappresentative, e in cui sentiamo fortificata l'intera nostra facoltà di conoscere (intelletto e immaginazione), produce un piacere che si può anche comunicare agli altri, benché l'esistenza dell'oggetto ci lasci indifferenti, perché esso viene considerato soltanto l'occasione per scoprire in noi l'indizio di talenti superiori all'animalità». Cfr. anche I. Kant (1971), pag. 273: «Per quel che riguarda gli animali, essendo dei semplici mezzi, privi di una coscienza in sé, e l'uomo essendo invece il fine, per cui non si può porre la domanda al contrario lecita nei riguardi degli animali, non vi sono verso di essi doveri diretti, ma solo doveri che sono doveri indiretti verso l'umanità. Poiché gli animali posseggono una natura analoga a quella degli uomini, osservando dei doveri verso di essi osserviamo dei doveri verso l'umanità, promuovendo con ciò i doveri che la riguardano».

² Cfr. E. Göbel (1995), p. 111: «Die auf den ersten Blick erstaunliche Nähe zwischen Kant und Adorno besteht darin, daß letzterer die Konzeption einer bestimmten *sensuellen* Erfahrung von Freiheit in einer Zeit übernimmt, da die idealistische Vorstellung von der ›Persönlichkeit‹, in der sich ein “von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbar[en]” sollte, hinfällig geworden ist. Indem bei Adorno das ›Hinzutretende‹ die ›Achtung‹ ersetzt, unternimmt er den Versuch einer Rettung Kantischen Denkens im nachidealistischen Zeitalter: Das ›gute Tier‹ ist der legitime Erbe der idealistischen ›Persönlichkeit‹» [*La vicinanza a un primo sguardo sorprendente tra Kant e Adorno consiste nel fatto che quest'ultimo assume la concezione*

astorico, la cui razionalità priva di contraddizioni lo distanzia in modo netto dal mondo sensibile degli altri esseri viventi, e che quindi è prototipo di un atteggiamento di superiorità nei confronti del mondo naturale. Criticando Kant, Adorno vuole confrontarsi con il pensiero occidentale *tout court* e mettere al centro della sua riflessione la questione del soggetto morale. La dimensione dell'*animale* è il tabù della storia occidentale, la dimensione che questa rifiuta e mutila: l'*essere animale* è il tentativo, quindi, di ripartire dall'«anamnesi della natura nel soggetto» (Adorno & Horkheimer 1997; p. 48).

Claussen sottolinea il fatto che la critica di Adorno a Kant prende le distanze da due forme di dominio del soggetto razionale, quello *interno* nei confronti del soggetto stesso e quello *esterno* nei confronti del mondo: «Solidarietà con gli animali, allargata alla solidarietà con tutti gli esseri viventi, ricorda la repressione della natura interna e esterna, il dominio – un concetto che nel marxismo tradizionale con la priorità della critica economica ha perso di plasticità».³ L'argomentazione che segue riflette su questo duplice carattere della repressione. Prima di procedere con i due punti centrali, si approfondisce il senso del discorso sulla *natura*, o meglio sulla dialettica tra natura e società, nella filosofia adorniana. Qui si mette in evidenza come questo discorso non sia altro che una critica al capitalismo (1). In seguito viene analizzato il carattere di *repressione interna*, mostrando in che senso si deve comprendere il rapporto tra razionalità e dimensione naturale nel soggetto morale e riportando brevemente i passaggi più importanti della critica adorniana a Kant. La tesi sostenuta in questa sezione è la centralità della dimensione corporea (2). Nell'ultima sezione si affronta la tesi dell'animalità all'interno di un discorso sulla società. Qui viene portata avanti la tesi secondo cui l'argomentazione adorniana, che teorizza una consapevolezza del dolore della *repressione esterna* e un sentirsi parte del mondo, contrariamente a un'interpretazione classica che nega una dimensione collettiva all'interno del pensiero adorniano (cfr. per esempio Honneth 2002; pp. 115-158), apre a spazi per una possibile solidarietà sociale e pone le basi per un ripensamento radicale dell'idea di umanità (3).

dell'esperienza della libertà determinata da un punto di vista sensibile in un tempo in cui è diventata inconsistente la nozione idealistica di «personalità», in cui si doveva manifestare «una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero sensibile» [Cfr. I. Kant, Critica della ragion pratica (2001), A 289, p. 353]. Sostituendo l'aggettivo al rispetto, Adorno tenta di salvare il pensiero kantiano nell'epoca postidealista: il «buon animale» è l'erede legittimo della «personalità» idealistica].

³ Cfr. D. Claussen (2003), pp. 297-298: «Solidarität mit den Tieren, erweitert zur Solidarität mit allem Lebendigen, erinnert an die Unterdrückung der inneren und äußeren Natur, an Herrschaft – ein Begriff, der im traditionellen Marxismus mit dem Vorrang der Ökonomiekritik an Plastizität verloren hat».

La natura nella filosofia adorniana

L'argomentazione adorniana non implica un rifiuto della ragione umana o la creazione di un nuovo paradigma che semplicisticamente venga definito come animalità. In gioco c'è la responsabilità morale dell'uomo nei confronti di se stesso e del mondo, e non una regressione *romantica* dal regno della ragione al regno della natura.

Il discorso è più complesso: la natura non rappresenta direttamente la dimensione dell'alterità della ragione, piuttosto questa si presenta nell'immediato come regno della fatalità e dell'eteronomia. Hegel spiega che l'uomo, nell'Eticità dello stato, si emancipa dalla dimensione naturale, negandola dialetticamente in una *seconda natura*, in un regno della ragione che riesce ad uscire dall'immediatezza del regno *animale* della prima natura. Il regno della seconda natura è quindi, secondo questa argomentazione, il regno della realizzazione della libertà umana. Così Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: «Lo stato è con ciò l'oggetto più specificamente determinato della universale storia del mondo, quello in cui la libertà acquista la sua oggettività e vive nel godimento di essa. Giacché la legge è l'oggettività dello spirito e la volontà nella sua verità; e solo la volontà che ubbidisce alla legge è libera: ubbidisce infatti a se stessa [...] e dunque è libera [...] Ma l'eticità è il dovere, il diritto sostanziale, la seconda natura, com'è stata chiamata con ragione: chè la prima natura dell'uomo è il suo essere immediato, animale» (1967; pp. 109-110).

L'argomentazione di Adorno, rifacendosi in parte a quella lukácsiana⁴, rovescia la dialettica hegeliana. Nonostante la razionalità occidentale avanzi da sempre pretese di superiorità, non solo non si è riuscita ad emancipare dalla condizione naturale, ma, secondo Adorno, ha riprodotto e raddoppiato quella stessa fatalità. La razionalità calcolante ha creato una fatalità artificiale che rende l'uomo di gran lunga peggiore dell'animale, in quanto storicamente responsabile di una *seconda natura* che ricade sull'uomo stesso come su tutti gli esseri viventi. Gli uomini, infatti, vivono, proprio come il resto degli animali, questa realtà come una condizione naturale le cui dinamiche non possono essere modificate e devono essere accettate come inevitabili. «In questo mondo liberato dall'apparenza, [...] gli uomini, perduta la riflessione, sono ridiventati animali più intelligenti che sottomettono il resto dell'universo, salvo dilaniare se stessi» (Adorno & Horkheimer 1997; p. 271).

La critica di Adorno non è, tuttavia, alla razionalità *tout court*, quanto allo sviluppo storico occidentale della ragione. Rispetto agli altri animali, l'uomo ha,

⁴ Per un approfondimento della concezione adorniana della *seconda natura* si rimanda al mio libro (Benini 2012), dove a pp. 52-57 approfondisco il ruolo di Hegel e Lukács nell'argomentazione sviluppata da Adorno sulla *seconda natura*.

infatti, sia la colpa storica di aver creato quel mondo, quella *seconda natura* che nel suo sviluppo ultimo coincide con il tardo capitalismo, sia, allo stesso tempo, la possibilità di poter invertire la rotta della storia. Solo l'uomo, solo la ragione umana, può porre fine a questa situazione. Per questo è una necessità filosofica ripensare l'atteggiamento razionale nei confronti della natura. La libertà sarebbe, infatti, l'emancipazione *della* (e non *dalla*) natura, della dimensione reale e concreta, dalla logica della società capitalistica. L'imperativo adorno va ben oltre un semplice obbligo di rispettare il mondo naturale: in senso forte si tratta di capirlo e realizzarlo nelle sue potenzialità *storicamente negate* dal dominio della razionalità. In questa accezione la natura è *utopica*. In una lezione di estetica del 1961 Adorno spiega cosa intende per natura in questi termini: «Dovete sempre, quando parlo della natura, essere memori del fatto che prima di tutto questa categoria della natura non è immediata ma storicamente mediata, e poi che non si richiama all'oggetto della natura ma a qualcos'altro, e precisamente a ciò che io ho tentato di mostrare quando ho detto che l'arte non imita la natura ma il linguaggio della natura, che tenta cioè, con i mezzi del dominio della natura, di dire ciò che la natura in un modo enigmatico dice e non dice» (1961; Vo 6903).⁵

Detto in altre parole: non esiste un regno naturale in sé, ma una dialettica tra natura e società, una realtà cioè in cui si mescolano, senza una distinzione netta, elementi naturali e sociali. La morte, la malattia, le calamità naturali – per prendere alcuni esempi considerati comunemente *naturali* – sono spesso, se non sempre, causa di un intreccio di fattori naturali e interventi – o non interventi – sociali. Criticare gli esiti storici della razionalità umana, significa criticare questa dialettica e smascherarla come artificiale. Solo una dialettica diversa tra natura e ragione – tra natura e storia – può cambiare le sorti degli esseri viventi.

Soggetto razionale kantiano versus soggetto corporeo adorniano⁶

Torniamo ora alla critica adorniana a Kant. Anche per Adorno quindi, come per Kant, la coercizione appartiene alla realtà naturale. Adorno, come si è detto, ri-

⁵ Lezione inedita, in traduzione dell'autrice. Nell'originale tedesco: «Sie müssen also immer, wenn ich hier von Natur rede, dabei dessen eingedenk sein, erstens daß diese Naturkategorie nicht unmittelbar sondern geschichtlich vermittelt ist, und dann, daß sie sich überhaupt nicht auf Naturobjekte bezieht, sondern auf ein anderes, eben auf jenes, das ich versucht habe, einstweilen Ihnen so auszudrücken, daß ich sagte, daß Kunst nicht die Natur nachahme, sondern die Sprache der Natur, daß sie versuche, mit Mitteln der Naturbeherrschung das zu sagen, was Natur auf eine rätselhafte Weise sagt zugleich und nicht sagt».

⁶ Anche per l'argomentazione che segue, si rimanda al mio libro (Benini 2012), e in particolare al paragrafo «Kant: l'*Hinzutretende* e la creazione corporea», pp. 188-196.

definisce però sia la realtà naturale sia il rapporto che il soggetto ha con questa. Per prima cosa la realtà non è un *a posteriori* rispetto al soggetto morale. Quest'ultimo – la sua volontà e la sua possibilità di libertà – è risultato di un intreccio con la realtà stessa e non è pensabile separatamente da questa: «Detto più rigorosamente, e anche più kantianamente, il soggetto empirico che prende le decisioni – e solo uno empirico le può prendere, l'io penso di trascendentale purezza non potrebbe avere impulsi – è esso stesso momento del mondo “esteriore”, spazio-temporale e non ha su di esso alcuna priorità ontologica; perciò naufraga il tentativo di localizzare in lui la questione del libero arbitrio» (Adorno 2004; p. 191). Inoltre, la realtà non è un dato statico e ontologicamente sempre uguale a se stesso, ma, in quanto *seconda natura*, un risultato determinato storicamente. In altri termini è il rapporto tra il singolo e la società capitalista che interessa ad Adorno per ridefinire criticamente la morale.

Intendendo la realtà come realtà capitalista e mostrando il rapporto tra soggetto e realtà come risultato storico, Adorno non cerca di superare semplicisticamente Kant, quanto, invece, di comprenderlo criticamente e di tentarne un'ulteriore analisi dall'interno. Il soggetto trascendentale deve recuperare, nella sua riflessione e comprensione di se stesso, il *fattuale*, quella dimensione da cui la coscienza del soggetto di stampo kantiano è alienata e che invece le permette di pensarsi come esistente e di relazionarsi al mondo. Il *fattuale* viene da Adorno definito in termini di *corporeità*.

Ma procediamo per gradi. Da un punto di vista teoretico l'astrazione della soggettività mutila la possibilità della conoscenza a due livelli: da una parte rende il soggetto incapace di riconoscere le sue parti non strettamente razionali, quegli aspetti imprevedibili e involontari che pure lo costituiscono in quanto essere vivente; dall'altra distanza l'essere umano dal mondo che lo circonda e non gli permette di averne esperienza. Questi due momenti sono spiegati da Adorno come complementari attraverso l'argomentazione sul *momento sensibile*. Affinché il soggetto trascendentale arrivi al suo altro è necessario che egli, nella sua esperienza e comprensione di se stesso, arrivi a recuperare il suo momento sensibile come qualcosa che non è totalmente estraneo rispetto alla sua conoscenza e rappresentazione del mondo: «Infatti a qualcosa che fosse puro da ogni sensorialità non competerebbe nulla di sensibile; un soggetto che fosse sottratto, e sia pure per astrazione, al *continuum* spazio-temporale non avrebbe intuizioni [...] Il *michi* che il dato di necessità esige, è il soggetto come qualcosa di determinato sensibilmente, un qualcosa che può vedere e udire, e appunto questo è negato ad un soggetto trascendentale o puro» (Adorno 2004b; pp. 161-162).

Kant aveva eliminato le sensazioni dalla teoria della conoscenza, in quanto momenti eteronomi e materiali che non dovevano influenzare la formalità e au-

tonomia della conoscenza universale.⁷ Ora Adorno argomenta in senso opposto. Il soggetto trascendentale kantiano ha bisogno, per funzionare, del contro-polo della materia: «D'altra parte se la forma, il soggetto trascendentale, per funzionare, e dunque per giudicare validamente, avesse bisogno rigorosamente della sensazione [*Empfindung*], allora potrebbe essere fissato, quasi ontologicamente, non solo all'appercezione pura, ma anche al suo contro-polo, alla sua materia. Questo basterebbe a sconvolgere quell'intera dottrina della costituzione soggettiva, alla quale la materia, secondo Kant, non è riconducibile» (Adorno 2004a; p. 125). Le sensazioni sono quei momenti involontari e non intenzionali, risultato del rapporto del soggetto con la realtà. Nelle sensazioni entra in gioco un *qualcosa* che non è riconducibile esclusivamente all'intelletto umano, e questo *qualcosa* è il carattere somatico che nasce nel momento in cui ci si relaziona al mondo. Comprendendo il suo momento della sensibilità, il soggetto comprende la sua impossibilità di costituirsi come identità formale. La sua dimensione corporea lo reinserisce nella dimensione storica della realtà e gli permette di conoscerla al di là dei suoi schemi predefiniti razionalmente.

Questa *scoperta* non ha un valore meramente teoretico-conoscitivo, ma è il nodo cruciale della critica adorniana alla morale occidentale. Il discorso di Adorno rispetto a Kant mette in evidenza come da un punto di vista pratico – e qui con Adorno si intende la praticità nella sua realizzabilità e non semplicemente l'accezione kantiana astratta di riflessione sulla validità morale di un'azione –, l'astrazione del soggetto come individuo razionale comporta un'impossibilità dell'azione morale, in quanto distanzia il soggetto in modo così netto, da rendere le sue leggi perfette solo nel suo mondo intelligibile e fallimentari ogni volta che queste leggi vengono messe in relazione con la realtà (pp. 199-202). Se, infatti, il soggetto morale è il soggetto libero che realizza la sua volontà, Adorno argomenta che questa volontà non solo non è slegata dalla materialità come vorrebbe Kant, ma anzi può agire liberamente solo se tiene conto anche dei suoi momenti corporei. La dimensione soggettiva, infatti, e quindi la costituzione della volontà nell'azione morale, non è solo razionale, ma ha una serie di momenti che trascendono l'arbitrio di

⁷ Kant, infatti, aveva parlato di *sensazione*, nell'*Estetica trascendentale*, come del momento empirico e materiale del fenomeno, e aveva poi ribadito il suo carattere *a posteriori* nell'Introduzione della *Logica trascendentale*, distinguendola dalle fonti della conoscenza a priori. Cfr. I. Kant (1996), B 74 – A 50; p. 91: «Intuizione e concetti costituiscono pertanto gli elementi di ogni nostra conoscenza [...] Entrambi gli elementi sono puri o empirici. Sono empirici quando è contenuta in essi una sensazione (che presuppone la presenza reale dell'oggetto); sono puri, invece, quando alla rappresentazione non si mescola alcuna sensazione. La sensazione può essere detta materia della conoscenza sensibile. L'intuizione pura contiene quindi esclusivamente la forma in cui qualcosa è intuita, mentre il concetto puro contiene esclusivamente la forma del pensiero d'un oggetto in generale».

una coscienza pura. Non c'è un *a priori* intelligibile e un *a posteriori* fattuale, ma una dimensione dialettica in cui gli elementi autonomi si mescolano e vengono determinati da quelli eteronomi. «La prassi vera, modello di quelle azioni che potrebbero soddisfare l'idea di libertà, ha certo bisogno della piena coscienza teorica. Il decisionismo, che cancella la ragione passando all'azione, la consegna all'automatismo del dominio: la libertà irriflessa, che il decisionismo si arroga, diventa schiava dell'illibertà totale. [...] Ma la prassi ha bisogno anche d'altro che non si esaurisce nella coscienza, del corporeo che è razionalmente mediato e qualitativamente diverso dalla ragione» (p. 205).

In conclusione questo è, secondo la mia lettura, il primo significato di un discorso sul recupero dell'animalità da parte del soggetto all'interno del discorso adorniano: un recupero della *corporeità* che permetta un'esperienza di se stessi e del mondo non più in termini di astrazione, e comprenda la propria esistenza come una parte di quel mondo. Solo tale recupero può guidare un atteggiamento pratico nei confronti del mondo non a prioristico e distanziato, ma legato alle esigenze *fattuali* della situazione storica.

Dolore, natura, società, umanità

Dopo aver messo in evidenza, con Adorno, come la natura non sia il semplicemente altro della ragione, spiegando come la ragione abbia creato storicamente con questo dualismo una società che è una *seconda natura*, e come la definizione di uomo razionale abbia mutilato le parti naturali e corporee dell'essere umano che gli permettono una sintonia con il mondo, vorrei argomentare come queste premesse mettano in crisi in modo radicale l'idea di umanità che fonda la nostra società.

Interessante a questo proposito un aneddoto riportato da Habermas, secondo cui in una lezione Adorno fa derivare il discorso sull'*umanità* dalla reazione contro il dolore provocato dall'atto di violenza nei confronti dei cavalli addestrati. «Nemmeno un anno fa Adorno tenne una conferenza davanti alla corporazione dei filosofi. Mi è rimasta in mente soprattutto la citazione di una pagina di Peter Altenberg (tratta dall'edizione di Karl Kraus), dove si parla di "umanità" a partire dal maltrattamento quotidiano dei cavalli. Questi casi di maltrattamento "non cesseranno mai finché, di fronte a essi, i passanti non saranno diventati così decadenti e così poco padroni di sé da commettere essi stessi, nella loro sensibilità irritata, un delitto rabbioso e disperato sparando direttamente al vetturino vigliacco. La semplice incapacità a reggere oltre la vista del maltrattamento sarebbe l'azione più significativa che spetta all'uomo-del-futuro, decadente e debole di nervi! Finora infatti gli uomini hanno sempre avuto la forza di ritenere queste faccende come

insignificanti e estranee» (Habermas 2000; p. 129). Capire il dolore significa in questa argomentazione coglierlo non in quanto condizione esistenziale del singolo essere vivente, ma come condizione storica da denunciare e smascherare. Il recupero della dimensione dell'animalità, il recupero cioè del rapporto di vicinanza nei confronti della natura, sviluppa una forma di sensibilità che porta *in primis* a sentire il *dolore* provocato dal nostro mondo, a reagire a questo dolore, a non rimanere indifferenti di fronte a sofferenze insensate. Così Adorno: «La minima traccia di sofferenza insensata nel mondo vissuto sconfessa l'intera filosofia dell'identità, che vorrebbe trovare scusanti per l'esperienza di essa [...] Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente» (2004a; pp. 182-183).

Il discorso non riguarda solo il rapporto tra uomo e natura: a partire da questo, Adorno sviluppa un'argomentazione critica sul rapporto tra uomo e uomo. Kohlmann commenta così la dialettica morale adorniana: «La negazione morale, la critica, è possibile solo nella misura in cui il "momento corporeo" del dolore sia messo all'indice come "inumano". La morale non si lascia concretizzare senza soggetto pensante, ma senza l'aspetto fisico sarebbe semplicemente nulla» (1996, p. 103).⁸ Proprio a partire dal fatto che il dolore *inumano* è creato dalla *società umana*, a partire, cioè, dal rifiuto del dolore come condizione storica e dalla capacità sensibile di comprendere il dolore del mondo, mi sembra si possano pensare una solidarietà e una società impostate diversamente. Il discorso sull'animalità è, infatti, utilizzato dal filosofo di Francoforte per condannare nella storia l'atteggiamento screditante, per cui una ragione autodefinitasi come alterità della natura ha dato l'etichetta di "natura" a tutto ciò che non reputava degno di essere rispettato. Questo ha giustificato e giustifica storicamente il razzismo e altre forme di violenza, in quanto – a seconda dell'epoca storica – ci sono popoli che non vengono considerati dello stesso valore di altri e che in base a questo schema possono essere gerarchicamente considerati inferiori. In un frammento di *Minima moralia* si parla di *animalità* proprio per indicare la condizione che, all'interno del mondo umano, giustifica il diverso valore tra gli esseri umani: «L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del pogrom» (Adorno 1994; p. 117).

Una nuova idea di umanità deve porre le basi quindi per un nuovo rapporto sociale, ridefinire l'umano come diversità, o meglio rifiutare qualsiasi definizione identitaria, che potenzialmente o fattualmente giustifica violenze e repressioni. Ancora

⁸ Traduzione dell'autrice dall'originale tedesco: «Freilich, was Adorno erkenntnistheoretisch als "Vorrang des Objekts" bestimmt, hat auch moralphilosophisch sein Äquivalent. Moralische Negation, Kritik ist möglich, insofern das "leibhafte Moment" Leiden als das "Unmenschliche" indiziert. Moral ließe sich ohne denkendes Subjekt nicht konkretisieren, aber ohne Physis wäre sie schlechthin nicht».

Adorno: «Nella società repressiva il concetto stesso dell'uomo è la parodia dell'uguaglianza di tutto ciò che è fatto ad immagine di Dio. Fa parte del meccanismo della "proiezione morbosa" che i detentori del potere avvertano come uomo solo la propria immagine, anziché riflettere l'umano proprio come il diverso» (*ibidem*).

Conclusioni

Crederci di essere stato un buon animale implica, quindi, una sintonia con la realtà non compresa da una logica di dominio formale. Qui Adorno si esprime al passato (*essere stato*) in quanto, è bene sottolinearlo ancora una volta, questa sintonia presuppone una attività razionale, un lavoro di riflessione e consapevolezza della dimensione naturale a cui si appartiene. Solo in questa mediazione, in questa trasformazione critica della razionalità umana, può essere pensato un nuovo modo di essere e di lasciar essere gli altri. La ragione che mette in crisi se stessa e rifiuta di relazionarsi alla realtà da una posizione di superiorità può potenziarsi in animalità in un senso nuovo, sfruttando al massimo le sue potenzialità linguistico-concettuali, e non riproducendo quella povertà della cieca natura che oggi la società perpetua. In questo senso non si tratta solo di *recuperare un'umanità nei confronti degli animali*, ma più radicalmente di *sviluppare una forma di animalità nei confronti degli umani e della natura*.

Adorno non crede in una possibilità concreta di un cambiamento di paradigma della morale. A suo avviso non è realizzabile, in quanto ci si trova in un circolo vizioso. Da una parte l'arbitrio del singolo, come è stato detto in precedenza, non ha valore se isolato dal contesto, quindi un'azione potrebbe essere effettiva solo in un mondo pronto a ricevere questa azione. Dall'altra una società liberata sarebbe possibile solo se questa fosse realizzabile da parte di individui liberi.⁹

Rimane aperto, e ad oggi non ancora smentito dalla realtà, se la posizione adorniana sull'impossibilità di realizzazione sia superabile. Tuttavia, a prescindere da ciò, resta importante sottolineare del discorso adorniano il fatto che la responsabilità morale sia tanto *disperata* quanto *necessaria* soprattutto nel nostro mondo *falso*. L'obbligo del singolo è quello di essere espressione nel presente di ciò che un futuro giusto dovrebbe significare. Questo futuro sarebbe la capacità di pensare la realizzazione di se stessi e delle altre vite. A conclusione del suo corso del

⁹ Cfr quanto Adorno afferma in una lezione inedita (1956-1957), Vo 1476. Traduzione dell'autrice dall'originale tedesco: «La libertà individuale non si dà probabilmente solo per l'individuo ma esiste solo come libertà della società: non c'è nessuna vita vera in una falsa» [Individuelle Freiheit gibt es wahrscheinlich nicht bloss für das Individuum, sondern es kann sie überhaupt nur geben als Freiheit der Gesellschaft: es gibt kein richtiges Leben im falschen].

1957, Adorno esprime così l'obbligo morale: «Si dovrebbe, per quanto possibile, vivere come si crede si debba vivere in un mondo liberato, con tutte le inevitabili contraddizioni e i conflitti che ciò comporta, tentare di anticipare una forma di esistenza che sarebbe realmente vera» (1956-1957; Vo 1519).¹⁰

Letteratura

- Adorno T.W. , M. Horkheimer (1997), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Adorno T.W. (1994), *Minima moralia*, Einaudi, Torino.
- Adorno T.W. (2004a), *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino.
- Adorno T.W. (2004b) , *Metacritica della teoria della conoscenza*, Mimesis, Milano.
- Adorno T.W. (1956-1957), *Probleme der Moralphilosophie*, Corso inedito, *T.W. Adorno Archiv*, Vo 1289-1891.
- Adorno T.W. (1961), *Ästhetik II*, Corso inedito, *T.W. Adorno Archiv*, Vo 6831-7523.
- Benini E. (2012), *Mimesi e corporeità. Saggio su Adorno*, Stamen, Roma.
- Claussen D. (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, S. Fischer, Frankfurt am Main.
- Kant I. (1971), *Lezioni di etica*, Laterza, Bari.
- Kant I. (1996), *Critica della ragion pura*, Tea, Milano.
- Kant I. (2001), *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari.
- Kohlmann U. *Selbstreflexion der Ethik*, 'Zeitschrift für kritische Theorie', n. 2, 1996, pp. 87-109.
- Göbel E. (1995), *Das Hinzutretende*, in *Frankfurter Adorno Blätter IV*, edition text + kritik, München, pp. 109-116.
- Habermas H. (2000), *T.W. Adorno. Un intellettuale prestato alla filosofia*, in *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Lowith, Arendt*, Guerini e Associati, Milano.
- Hegel G.W.F. (1967), *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, La Nuova Italia, Firenze.
- Honneth A. (2002), *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari.

¹⁰ *Ivi*, traduzione dell'autrice dall'originale tedesco: «Man sollte nun, soweit es nur irgend möglich ist, so leben, wie man in einer befreiten Welt glaubt leben zu sollen, gleichsam durch die Form der eigenen Existenz, mit all den unvermeidbaren Widersprüchen, und Konflikten, die das nach sich zieht, versuchen, die Existenzform vorwegzunehmen, die die eigentlich richtig wäre».