



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)  
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

\* [Archivio articoli](#) \*

Marco Maurizi

L'animale dialettico: la critica del domino nella Scuola di Francoforte[\*]

## 1. Perché la Scuola di Francoforte?

L'interesse per la Scuola di Francoforte oggi, a dispetto di necrologi frettolosi e compiaciuti, va ridestandosi. Siamo ancora ben lontani dalla pubblicità e dalla circolazione – per altro parziali e ambigue[1] – che i temi del pensiero francofortese ha conosciuto negli anni '60 e '70 ma si può dire che la rimozione ideologica che il postmodernismo aveva provocato negli anni '80 ha subito qualche scossone. Anche in ambito animalista si registra una qualche sensibilità alle figure dei francofortesi e in particolare di Theodor W. Adorno – seppure ancora in forma strumentale e ideologica.[2] Con questo intervento vorrei specificare perché e in che senso si debba guardare oggi al pensiero di Adorno, Horkheimer e Marcuse come l'indispensabile fonte di ispirazione *teorica* per ripensare il rapporto uomo-natura o, per essere più precisi, il rapporto che l'uomo ha con l'animale e, di conseguenza, anche con se stesso.

In particolare, mi sembra di straordinario interesse il fatto che la "teoria critica" della Scuola di Francoforte ci permetta di aggirare l'annoso problema del *riduzionismo*, che affligge pressoché tutta la letteratura scientifica ed etica che tratta la questione del rapporto uomo-animale. In poche parole, si tratta di sottrarsi alla duplice cieca alternativa tra il porre una *differenza assoluta* che separerebbe l'uomo dal regno animale oppure il predicare un'*identità assoluta* tra l'animale umano e quello non-umano. Nel primo caso, all'uomo vengono attribuite "qualità" che lo distinguerebbero dagli animali, qualità che possono essere variamente identificate (linguaggio simbolico, razionalità etc.) ma che ne fanno, in ogni caso, un *unicum*. Nel secondo caso, l'uomo non avrebbe *nulla* che lo differenzerebbe qualitativamente dagli altri animali ed egli dovrebbe essere studiato in base alle semplici leggi dell'etologia. Ciò che è in gioco in questa battaglia apparentemente accademica è un problema cruciale che non può e non deve essere sottovalutato, quello, cioè, del rapporto tra *libertà* e

*necessità*. Tutti i tentativi di salvare la specificità dell'uomo rispetto all'animale obbediscono infatti all'impulso di non veder sacrificare la libertà umana (comunque la si concepisca), laddove tra coloro che tendono a fare dell'uomo un animale *sic et simpliciter*, è forte la tentazione di spiegare il comportamento individuale e sociale umano in base a programmi biologici relativamente rigidi, con tutto ciò che ne consegue rispetto alle sue pretese emancipative. L'esempio, *demodé* ma non del tutto sopito, della "sociobiologia" è paradigmatico.[3] Non pochi tra quelli che si preoccupano del destino dei non umani vedono di buon occhio tutto ciò che può *annullare* ogni differenza tra uomo e animale, convinti che su tali differenze si basino i pregiudizi antropocentrici a giustificazione dell'oppressione e dello sfruttamento della natura.

È un fatto che in questa battaglia ci si trovi di fronte all'alternativa tra il dover sacrificare l'animale per salvare l'uomo[4], o il dover sacrificare l'uomo per salvare l'animale[5]. La Scuola di Francoforte offre gli strumenti teorici per mostrare che questa alternativa è *falsa* e che possiamo sottrarci a questo duplice sacrificio rituale.

La concezione dell'animale per i francofortesi, in particolare nel pensiero di Adorno e Horkheimer, può ben essere definita *antropopoietica*: in tale prospettiva l'animale è essenziale per concepire il *farsi dell'uomo* e l' "Uomo" si produce e si definisce solo in rapporto all' "Animale". Ciò non va però inteso nel senso semplicemente empirico, darwiniano, secondo cui saremmo "creati dagli animali"[6], senso che, nella sua irrefutabile evidenza, lascia scoperto e inspiegato l'effetto che la *differenza* tra uomo e animale ha nel costituirsi dell'opposizione natura/cultura; e nemmeno si dovrebbe tentare di spiegare questo effetto di "antropopoiesi" nel senso generico della cosiddetta "zooantropologia"[7], che si limita a riconoscere l'importanza "simbolica" dell'animale nelle culture umane. La concezione di Adorno e Horkheimer, espressa soprattutto nella loro ricostruzione critica dell'illuminismo [*Aufklärung*][8], intende invece questo rapporto in un senso molto determinato, che coniuga e trasforma questi due aspetti, cioè in una teoria *dialettica* dell'animale. Essa concepisce il farsi dell'uomo come *negazione* dell'animale. Nel rapporto tra umano e non-umano, cioè, il "non" è concepito come un'alterità *generativa dell'umano* e del *senso* della sua *esperienza*: esso genera il *Sé* dell'uomo attraverso l'*attiva negazione* dell'*altro-da-sé*, una negazione che è al tempo stesso simbolica e reale, legata al dominio sulla natura. Nel seguito si mostrerà concretamente in che cosa consista questo paradossale rapporto di negazione/generazione.

## **2. La struttura del dominio**

La *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer è un testo che ricostruisce l'intera storia della civiltà come storia del *dominio*

[*Herrschaft*]. La storia umana, a partire al più tardi dalle prime società stanziali, si svolgerebbe in altre parole in un *circolo*, poiché non sarebbe altro che il continuo perpetuarsi, sotto forme fenomeniche diverse, di determinati rapporti di dominio che strutturano queste società umane. Il dominio è inteso da Adorno e Horkheimer in modo essenzialmente triplice:

1. Il *dominio sulla natura*, che si articola in
  - (a) dominio sulla natura esterna all'uomo;
  - (b) dominio sulla natura interna dell'uomo;
2. Il dominio sull'uomo stesso, ovvero il *dominio di classe*;
3. La *divisione tra lavoro spirituale e lavoro materiale* (tra lavoro intellettuale e fisico etc.)[9].

Si può far risalire il dominio sulla natura esterna, appunto, al sorgere delle prime società stanziali che praticarono l'*allevamento di animali e l'agricoltura* [1a]. È qui che, fuoriscendo dall'universo di riproduzione semplice delle società nomadiche di raccolta e caccia, comincia ad esercitarsi un controllo sulle risorse naturali che assume la forma dell'asservimento dei cicli naturali ad un'istanza ad essa, in qualche modo, esterna. Ma il dominio sulla natura esterna non è scindibile da quello sulla natura interna all'uomo, ovvero al sorgere di un'*istanza di controllo degli istinti e dei moti interiori* [1b]: già la disciplina del lavoro imposta dal passaggio da un'economia di raccolta ad un'economia agricola è segno di una maggiore coercizione che l'uomo esercitò su di sé. A questa trasformazione, per così dire, "economica", si accompagna una trasformazione "politica", cioè il *gerarchizzarsi delle società umane* [2], la nascita di strati sociali dediti ad attività non immediatamente volte alla riproduzione materiale (élite politiche e religiose: [3]). È in questo senso che Adorno e Horkheimer possono scrivere: "nel dominio sulla natura è incluso il dominio sull'uomo. Ogni soggetto non solo deve cooperare con gli altri per soggiogare la natura esterna, umana e non umana, ma per fare questo deve soggiogare la natura dentro di sé".[10]

La struttura del dominio è cioè essenzialmente *circolare* e a *spirale*: è vero che il dominio sulla natura ha reso possibile l'accumulo del "surplus sociale" necessario alla nascita della gerarchia politica e della schiavitù, ma è altresì vero che la divisione sociale del lavoro (tra sacerdoti e popolo prima, tra intellettuali e lavoratori poi) ha reso possibile l'elaborazione del sapere necessario ad un *sempre più intenso sfruttamento della natura*. Estraneazione *dalla natura* e dominio *sulla natura* fanno qui tutt'uno ("gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui lo esercitano"[11]) e ad essa corrisponde una *struttura cognitiva dell'oggettività* che è, per così dire, il portato logico-concettuale del dominio di classe: "il distacco del

soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, è fondato nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servitore".[12] In quest'ottica, non esiste un "peccato originale", un atto di dominio originario e sovraordinato rispetto agli altri: dominio sugli animali, dominio di classe, coercizione al lavoro, spiritualizzazione ed estraneazione dalla natura etc. sono tutti fenomeni tra loro strettamente intrecciati.

È però vero che il salto storico qualitativo è qui dato dal passaggio dalle società nomadi dedite alla raccolta e caccia – chiuse nel loro universo magico e mimetico, in cui la natura e l'uomo sono ancora visti come attraversati da forze numinose - alle società stanziali agricole, che si dotano progressivamente di una religione centralizzata e, col passaggio dalle religioni notturne e matriarcali alle religioni solari e patriarcali, sanciscono il dominio sulla natura e sull'uomo come opera di uno spirito progressivamente autonomo e dominatore. In tal senso, Adorno afferma che il concetto "enfatico" di società – ovvero il concetto in senso pregnante del termine – si può applicare solo alle società in cui la vita del singolo è avviluppata e determinata da questo processo di "socializzazione" [*Vergesellschaftung*].[13]

Nelle prime fasi, ancora nomadi, i membri della tribù prendono ancora parte autonoma all'azione esercitata sul corso naturale. Gli uomini scovano la selvaggina, le donne svolgono il lavoro che può aver luogo senza un rigido comando. Quanta violenza abbia preceduto l'assefuazione anche a un ordine così semplice, è impossibile stabilire. Già in esso il corso naturale è elevato a norma che esige sottomissione. Ma se il selvaggio nomade, nonostante ogni sottomissione, prendeva ancora parte all'incantesimo che la delimitava, e si travestiva da selvaggina per sorprenderla, in epoche successive il commercio con gli spiriti e la sottomissione sono ripartiti tra classi diverse dell'umanità: il potere da un parte, l'obbedienza dall'altra. I processi naturali, eternamente uguali e ricorrenti, vengono inculcati ai sudditi – da tribù straniere o dalle proprie cricche dirigenti – come tempo o cadenza lavorativa, al ritmo della clava e del randello, che risuona in ogni tamburo barbarico, in ogni monotono rituale.[14]

Si potrebbe dire che il mondo della magia e del nomadismo è un mondo in cui regnano rapporti *orizzontali* sia in senso *sociale* (tendenziale egualitarismo economico e politico), sia nel rapporto con la *natura esterna* (ricambio organico società/natura senza asservimento dei cicli naturali ai bisogni umani) sia, come diremo, nel rapporto con la *natura*

*interna*. Ciò si manifesta a livello *simbolico*: l'elemento "spirituale" è qui, per così dire, ancora fuso e trasfuso in una natura animata e vivente in cui ogni confine è labile, ogni trasformazione possibile. La simbiosi con l'animale è totale, anche nel senso di un'identificazione mistica con esso[15]. L'uomo non può porsi come dominatore dell'altro-da-sé in un mondo in cui egli di fatto non vede, né può pensare questo altro-da-sé. È appunto la posizione di questo *altro* che è costitutivo delle culture delle società stanziali che inaugurano meccanismi di controllo sulla natura e aprono la strada alle società di classe. Qui si inaugurano, a tutti i livelli, rapporti che possiamo definire, in contrapposizione a quanto osservato finora, *verticali*, cioè *gerarchizzati*. Qui, nel regno delle prime società classiste che è anche il regno delle prime mitologie e delle prime religioni istituzionali, si pone quella capacità di *distinzione* che è il riflesso simbolico di una *forza* che opera nella *realtà* dei rapporti naturali e sociali e li coarta in senso verticistico. La scissione e la progressiva contrapposizione tra uomo e animale è cioè il riflesso ideologico di una scissione e contrapposizione che ha la sua base reale nel dominio sui processi naturali e nella progressiva gerarchizzazione dei rapporti sociali.

### **3. L'animale dialettico**

#### **3.1. "Il trionfo e il fallimento della cultura"**

Il dominio sulla natura e sull'uomo si impone da questo momento in poi come *legge naturale* della società e i singoli sono costretti ad adeguarvisi, pena l'esclusione. L'immagine dell'uomo dominatore diventa l'idolo a cui si sacrifica tutto: rapporto con la natura, con i propri simili e con se stessi. Il dominio su di sé cui l'essere umano viene addomesticato in ogni società è la *conditio sine qua non* del suo essere "sociale", il presupposto del dominio sull'altro che la società umana esercita come totalità.

L'estraneazione degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso. Il singolo si riduce a un nodo o crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. L'esistenza naturale, animale e vegetativa, era per la civiltà l'assoluto pericolo. Il ricordo vivo della preistoria, già delle fasi nomadi, e tanto più delle fasi propriamente prepatriarcali, è stato estirpato dalla coscienza degli uomini, in tutti i millenni, con le pene più tremende. L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse

il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia.[16]

La reificazione [*Ver-dinglichung*], cioè la riduzione a "cosa" [*Ding*], a oggetto disponibile, possedibile e manipolabile, di ogni rapporto vivente include anche *il rapporto di ognuno con l'animale che egli stesso è*. La reificazione del Sé è il processo che accompagna tutta la storia della civiltà come un'ombra e che, al tempo stesso, ne accelera la potenza distruttiva nei confronti della natura. La pietra angolare della reificazione del Sé è, per Adorno e Horkheimer, proprio la violenza sull'animale che è sempre, anche, implicita violenza dell'uomo sull'animale umano. Scrive Adorno nella *Dialettica negativa*: "un proprietario di albergo, di nome Adamo, uccideva con un bastone i topi che uscivano da fori nel cortile davanti agli occhi del figlio, che gli voleva bene; a sua immagine il bambino si è fatta quella degli altri uomini. Il fatto che ciò venga dimenticato, che non si capisca più quel che si è provato un tempo davanti alla macchina dell'accalappiacani, è il trionfo, e il fallimento, della cultura".[17]

È importante che si comprenda bene questo rapporto che è, ancora una volta dialettico, cioè fondato su un *processo antinomico* e che può essere espresso logicamente solo in forma contraddittoria: l'affermazione del Sé è determinata dalla negazione dell'altro-da-sé e questo processo – che accompagna e sostiene, a un tempo, il processo di civilizzazione in senso ontogenetico e filogenetico – deve essere letto come *trionfo e fallimento* della cultura. Laddove questa infatti riesce ad estirpare ogni ricordo della natura da cui proviene, la cultura trionfa. Ma proprio in quanto rimuove – in senso psicoanalitico – il ricordo di ciò che essa, nonostante tutto, *ancora è*, fallisce il suo scopo: la costruzione di una società "umana", laddove l'umano ha qui il senso di "civile", cioè "non bestiale". Proprio nel rapporto con la natura e, in particolare, con gli animali la società umana dimostra di non essersi affatto emancipata dal contesto di "bestialità" cui ideologicamente si contrappone.

### **3.2. Le false alternative della civiltà**

Sulla base di questa lettura della storia della civiltà, si comprende in che senso Adorno e Horkheimer possano scrivere:

L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli antenati del pensiero borghese – antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa – e poi attraverso il Medioevo e l'età moderna, che appartiene ormai, come poche altre

idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale. Essa è ammessa anche oggi. I behavioristi [cioè coloro che studiano la psicologia umana in modo "etologico", cioè osservando i comportamenti esterni senza ricorrere ad ipotesi sull'interiorità umana, M.M.] se ne sono scordati solo in apparenza. Che essi applichino agli uomini le stesse formule e i risultati che essi stessi, liberi da catene, ottengono, nei loro orrendi laboratori fisiologici, da animali indifesi, conferma la differenza in forma particolarmente malvagia. La conclusione che essi traggono dai corpi mutilati degli animali non si adatta all'animale in libertà, ma all'uomo odierno. Egli prova, facendo violenza all'animale, che egli, ed egli solo in tutta la creazione, funziona – liberamente e di sua propria volontà – con la stessa cieca e automatica meccanicità dei guizzi convulsi delle vittime incatenate che il tecnico utilizza ai propri scopi. Il professore alla tavola anatomica li definisce scientificamente riflessi, l'aruspice all'altare li aveva stamburati come segni degli dei.[18]

È possibile leggere la storia della civiltà grazie a questo schema concettuale perché esso non è semplicemente uno "schema" ma deriva da strutture di dominio storiche che hanno avuto un'origine nel processo evolutivo e che *ancora oggi* determinano le strutture politiche, economiche e culturali delle società umane classiste e speciste. Esse diventano oggi talmente scoperte ed evidenti da permettere di leggere come un *tutto* la storia passata e qualificarla come storia *del dominio*. Il riferimento all'identità tra la vivisezione e il sacrificio dell'aruspice appare perciò perfettamente giustificato dal punto di vista della storia del dominio e *non è affatto una boutade* o uno scherzo di cattivo gusto, come qualcuno ha pensato. Si tratta, oggi come allora, di esercitare un *controllo sul vivente* ai fini dell'uomo. L'asettica verità di cui va fiera la scienza, la definizione formalmente ineccepibile del soggetto e dell'oggetto di un esperimento, è solo un altro modo di dire l'estraneazione tra uomo e natura che è la quintessenza ideologica del dominio che il primo esercita sulla seconda. Cambia, è vero, la forma di questo dominio: esso non è più esercitato dal sacerdote per conto di una divinità trascendente, ma è totalmente nelle mani dell'uomo-scientziato che si dichiara magari – oltre al danno la beffa! – un essere *interamente naturale*, guidato da una visione del mondo *materialista*, emancipato dalla trascendenza teologica etc. Ma questa immanentizzazione del dominio ripete, in forma particolarmente malvagia e con la falsa coscienza di un sapere "neutrale" e "disinteressato", il dominio di sempre, solo in forma più perfetta e con meno scrupoli.

Nella magia la sostituibilità è specifica. Ciò che accade

alla lancia del nemico, ai suoi capelli, al suo nome, è fatto anche alla persona; la vittima sacrificale viene massacrata al posto del dio. La sostituzione nel sacrificio è un progresso verso la logica discorsiva. Anche se la cerva che bisognava sacrificare per la figlia, o l'agnello che bisognava offrire per il primo nato, dovevano avere ancora qualità specifiche, rappresentavano però già la specie, avevano già l'accidentalità arbitraria del campione. Ma il carattere sacro dell'*hic et nunc*, l'unicità dell'eletto, che anche il sostituto viene ad assumere, lo distingue radicalmente, lo rende, anche nello scambio, insostituibile. A ciò mette fine la scienza. Non c'è, in essa, sostituibilità specifica: vittime sì, ma nessun dio. La sostituibilità si rovescia in fungibilità universale. Un atomo non è disgregato in sostituzione, ma come *specimen* della materia, e non è in luogo, o in rappresentanza, ma frainteso come mero esemplare, che il coniglio percorre la *via crucis* del laboratorio.[19]

Lo spirito, e tutto ciò che vi è di buono, è – nella sua origine e nella sua esistenza – irretito senza scampo in questo orrore. Il siero che il medico somministra al bambino malato, è dovuto all'aggressione ad una creatura inerme.[20]

Sia chiaro: la rottura dell'incanto magico e l'imporsi della distinzione concettuale, del Sé stabile etc. sono senz'altro delle forme di progresso cui Adorno e Horkheimer non intendono rinunciare, né essi intendono equiparare astrattamente il sapere magico e il sapere scientifico e annullare così ogni idea di sviluppo nella conoscenza naturale. Essi però non intendono nemmeno rinunciare alla possibilità di leggere questo processo *anche* come processo di distruzione. Ciò che mettono assolutamente in discussione è la *filosofia della storia* implicita nell'*ideologia del progresso*, ovvero il fatto che i rapporti di dominio (sull'uomo e sull'animale) vengano filosoficamente giustificati in nome di una astratta metafisica che dispone il tempo storico in una linearità orientata "verso il meglio". Essi non negano che questa linearità *ci sia*, poiché è effetto della *circularità* che abbiamo visto all'inizio: tutte le società che realizzano il dominio sulla natura e quello sull'uomo tendono a svilupparsi *in forza* di questo dominio, allargandone sempre più il potere. Negano però che la civiltà muova inesorabilmente verso "il meglio". Proprio la consapevolezza materialistica di ciò che agisce nascostamente nel processo di civilizzazione permette loro infatti di sbugiardare l'ideologia ufficiale della "civiltà": "non c'è una storia universale che conduca dal selvaggio all'umanità, ma certo una che porta dalla fionda alla bomba atomica".[21]



Si rinfaccia solitamente ad Adorno e Horkheimer una "contraddizione", poiché essi criticerebbero la ragione senza voler rinunciare alla ragione. [22] Ma qui si vede bene come i critici ragionino con un concetto statico e unilaterale di ragione, laddove i francofortesi articolando il rapporto tra ragione e natura ne mostrano l'implicazione reciproca e la storicità immanente. La contraddizione è qui *oggettiva*, è intrinseca al rapporto ragione/natura e non può essere certo attribuita a chi cerca di padroneggiarla concettualmente e di indicarne le possibili soluzioni. Le obiezioni di "irrazionalismo" rivolte alla Scuola di Francoforte echeggiano - non a caso - quelle rivolte solitamente a chi afferma di non poter sopportare lo sterminio insensato di animali per la ricerca scientifica: "ma *allora* sei contro il progresso della scienza!". La razionalità che si è costruita nella storia e che trionfa (apparentemente) nelle società opulente, sembra essere un processo totalmente oggettivo, cui non è più possibile sottrarsi e su cui non si può intervenire attivamente. La logica di questa forza inarrestabile che trascina gli individui e su cui essi non hanno, di fatto, alcun potere è interamente binaria: sì/no, ragione/follia, progresso/reazione, scienza/magia. Chi tentenna di fronte alle sue alternative, chi prova a interrogarsi sulla *genesì* di queste alternative è automaticamente scomunicato ed espulso dalla cerchia delle persone (ben) pensanti. Ciò assomiglia molto al "benpensiero", cioè al linguaggio - immaginato da Orwell in *1984* - che non permette di pensare e dire ciò che si contrappone al sistema vigente, piuttosto che ad un processo argomentativo razionale.

Non meno unilaterali sono le accuse che i veri irrazionalisti e apocalittici rivolgono alle pretese francofortesi di leggere attraverso il concetto la dialettica della civiltà, di vedere in questa non una semplice "caduta" dall'età dell'oro, quanto un processo *ancora in corso* che esprime, anche nella lacerazione e nell'orrore, delle potenzialità e delle speranze che si tratta di realizzare e non negare astrattamente. Anche quella degli irrazionalisti è una visione fatta di false alternative, come quella tra uomo o natura. Essa si iscrive così nella stessa logica della civiltà che pretende criticare, in quanto nasce come negazione astratta di questa, come un rifiuto unilaterale che non comprende la legge di sviluppo interno della civiltà stessa. Predicare il rifiuto della civiltà o, magari, l'estinzione dell'umanità significa riproporre in forma opposta ma specularmente l'idea di una "trascendenza" dell'uomo rispetto al cosmo, giacché se la natura avesse commesso un "errore" facendo sorgere la specie *homo*, occorrerebbe anche spiegare come ciò sia stato possibile. E allora delle due l'una: o l'effetto distruttivo della civiltà è spiegabile in termini di processi naturali - e, dunque, l'uomo non solo non può essere definito un errore della natura ma tutto ciò che fa è *interno* ad essa - oppure esso è una deviazione dal corso naturale - e, dunque, l'uomo è sì un caso innaturale ma che abbisogna di un principio di spiegazione posto *al di là* della natura.

Adorno e Horkheimer avevano per altro chiaro già negli anni '40 che

tali alternative "ineluttabili" sono in realtà parte stessa del problema ed espressione della malattia sociale che affligge la ragione. "I fronti sono chiaramente segnati; chi lotta contro Hearst e Göring è con Pavlov e per la vivisezione; chi esita è un bersaglio per entrambe le parti"[23]. Come vedremo fra breve, la prospettiva francofortese riesce a decostruire sia le alternative ineluttabili del progresso, sia le contraddizioni dell'idea reazionaria di natura.

#### 4. Il materialismo solidale

La ricostruzione della *Dialettica dell'illuminismo* vuole essere una *teoria materialistica della cultura* che tenta di ricondurre le false opposizioni e le false alternative ideologiche della civiltà alla loro base reale, ovvero allo sfruttamento del vivente umano e non umano ai fini della riproduzione della società. L'ideologia scienziata del "Progresso" appare qui come l'altra faccia di un pensiero metafisico e reazionario con cui condividerebbe l'idea di un'indipendenza del pensiero dal suo sostrato sociale e naturale, cioè dal dominio.

La "ragione totale" come "principio dell'umanità", scrive Adorno, è fondata sul dominio della natura che si esprime "nella tradizione di sfruttamento e maltrattamento degli animali".[24] L'animale funge qui da *Shibboleth* di ogni spiritualismo suprematista: "per il sistema idealistico gli animali hanno virtualmente lo stesso ruolo degli ebrei per quello fascista".[25] L'accoglimento dell'animale nel progetto di liberazione umana costituisce il tratto caratteristico del materialismo francofortese che lo distingue tanto dal naturalismo positivista (che riconosce l'animalità dell'uomo ma non intende affatto accogliere l'animale nell'ambito della considerazione etica), quanto dallo spiritualismo (che anche laddove mostra "pietà" verso gli animali nega la natura animale dell'uomo stesso). Solo riconoscendo il ruolo di *medizione* (simbolica e reale) che l'animale ha nel rapporto tra l'uomo e la natura si guadagna il punto di vista corretto per intendere la dialettica della civiltà. Laddove ciò non accade lo sguardo sulla civiltà sarà necessariamente sfuocato e la cattiva coscienza dell'osservatore lo porterà ad ogni sorta di confusioni. Non è un caso, dunque, che il pensiero francofortese sia stato così spesso frainteso e rifiutato, accusato al tempo stesso da parti opposte di irrazionalismo e di razionalismo, di materialismo e idealismo etc.

Anche in campo marxista i fraintendimenti non furono pochi. È infatti alla luce di un possibile diverso rapporto con l'animale – basato sulla compassione e sulla solidarietà con il vivente che soffre – che Adorno, Horkheimer e Marcuse hanno potuto ravvisare i tratti "idealistici" nel materialismo marxiano, da essi, peraltro, assunto pienamente come unica possibile analisi critica del capitalismo. Storicamente, a Marx mancava l'esperienza degli sviluppi alienanti e distruttivi che il dominio dell'uomo sulla natura mostra nella società attuale. Ma la fiducia

incrollabile di Marx ed Engels nella sostanziale bontà e razionalità di tale dominio svela anche un'incapacità teorica di concepire il *limite* intrinseco dell'appropriazione umana della natura, limite che li avrebbe costretti a riconoscere anche alla natura lo status di *soggetto*.

Ciò era loro precluso dall'idea che proprio spezzando il legame *mistico*, il "cordone ombelicale" [26] con la natura – che si esprime a livello simbolico e ideologico in una serie di proiezioni antropomorfe – l'uomo potesse emanciparsi. Come mostra la *Dialettica dell'illuminismo*, tale squalificazione dell'animale e la sua riduzione ad oggetto è parte integrante del processo emancipativo dell'uomo; condotto, tuttavia, oltre un certo segno, tale processo si è rivolto contro l'uomo stesso e la *de-antropomorfizzazione* del mondo si è rovesciata nello stato della *disumanità* assoluta: essa ha prodotto, nelle società iperrazionalizzate del '900, la barbarie nazista, il totalitarismo e il "mondo amministrato". Nell'idea che consegue al dominio incessante sulla natura da parte dell'uomo, Marx ed Engels hanno passivamente accettato quella circolarità del progresso che caratterizza la storia della civiltà come storia del dominio. In ciò avrebbero tradito l'ispirazione materialista del proprio pensiero. Scrive Marcuse in *Contro-rivoluzione e rivolta*:

Nel concetto marxiano dell'appropriazione umana della natura c'è un residuo di *hybris* della dominazione: la 'appropriazione', per quanto umana, resta appropriazione di un oggetto (vivente) da parte di un soggetto. Si offende ciò che è essenzialmente altro dal soggetto che si appropria, e che esiste in proprio come oggetto autonomo, cioè come soggetto! Esso può essere ostile all'uomo, e allora il rapporto è di lotta; ma la lotta può anche aver termine e lasciar posto alla pace, alla tranquillità, alla realizzazione. In questo caso il rapporto di non sfruttamento sarebbe non l'appropriazione ma il suo contrario: cedimento, permissività, accettazione. Il cedimento urta contro l'impenetrabile resistenza della materia; la natura non è manifestazione dello spirito, ne è piuttosto il *limite* fondamentale.[27]

Il limite che l'uomo incontra nella sua azione trasformativa non è costitutivo della natura in quanto *oggetto*, bensì appunto della natura in quanto *soggetto*. È quindi un limite che implica una torsione dell'uomo su se stesso a riscoprire *la natura che egli stesso è*. L'uomo non trova questo limite come qualcosa di esterno, ma lo riconosce empaticamente come *proprio* limite. L'uomo – in quanto natura - riconosce nella natura un limite alla propria volontà di dominio. È poiché l'uomo emancipatosi dalla natura appartiene sempre ancora *interamente* ad essa che il suo volere riconosce una volontà esterna che al tempo stesso parla

attraverso di lui. Nell'empatia dell'uomo verso la natura è la natura stessa che gli chiede di deporre le armi. Ciò avviene però solo *per il tramite dell'animale*. L'ideale di una riconciliazione con la natura non viene qui inteso, come in Ernst Bloch (amico di Adorno e vicino alla Scuola di Francoforte), nel senso di un "Soggetto assoluto che si media con se stesso"[28], ma nel senso di un incontro *tra soggetti*. Ciò è reso possibile solo restituendo all'animale la sua soggettività negata, riconoscendolo come alter ego naturale del soggetto umano. Non c'è qui alcun ritorno ad una *Naturphilosophie* romantica: non si parte da un "principio ultimo dell'essere autogenerantesi"[29] ma da una natura darwinianamente intesa – molteplice e aleatoria – fatta di scontri e incontri, in cui la soggettività umana trova se stessa in forma aliena nella natura non-umana.

Non avendo riconosciuto questo limite della natura *in quanto soggetto* il marxismo tradizionale manifesta un *deficit di materialismo* che solo la liberazione animale può colmare. È alla luce di questa tensione materialistica che Marcuse scriveva: "non possiamo immaginare una società libera che non coordini gli sforzi, sotto l'idea regolativa di ragione, per ridurre conseguentemente la sofferenza che l'uomo infligge al mondo animale".[30] Tale atto di solidarietà della natura umana con la natura non umana costituirebbe la chiusura del cerchio di un *materialismo integrale*, il superamento reale dell'idealismo di cui è intrisa tutta la cultura del dominio.

Apparentemente, in Marx ed Engels, tutto questo è *già detto*, fino *alla lettera*: "l'identità di natura e uomo emerge anche in ciò, che il comportamento limitato degli uomini verso la natura condiziona il comportamento limitato fra uomini e uomini, e il comportamento limitato fra uomini e uomini condiziona i loro rapporti con la natura, appunto perché la natura è stata ancora limitata storicamente".[31] Eppure manca il passaggio decisivo, il *ritorno dall'uomo alla natura* che permetterebbe di superare questo limite storico e la circolarità cui il dominio costringe il progresso storico. Ponendo la natura come mero *sostrato* del dominio, rifiutandosi di vedere anche in essa un soggetto (dunque qualcosa di *attivo, vitale* con cui l'uomo entra in un rapporto anche di *comprensione*[32]), Marx ed Engels finirono per abbandonare la dialettica materialistica[33], dimenticando, tra l'altro, la centrale lezione del maestro Hegel sul rapporto signoria-servitù. Commentando il celebre passo hegeliano, George Bataille era giunto a intuizioni molto vicine a quelle di *Dialettica dell'illuminismo*: "colui che sottomette non modifica solo l'elemento sottomesso, ma ne è a sua volta modificato. La natura diventa la proprietà dell'uomo ma cessa di essergli immanente: è sua a condizione di essergli preclusa".[34]

Sebastiano Timpanaro scriveva nel suo famoso saggio *Sul materialismo*: "il materialismo è ben più che una teoria gnoseologica: è il riconoscimento dell'animalità dell'uomo (superata, *ma non*

*interamente*, dalla sua specifica socialità), è radicale negazione dell'antropocentrismo e del provvidenzialismo di qualsiasi specie, è assoluto ateismo, dunque presa di posizione che si riferisce al posto dell'uomo nel mondo, al 'rapporto di potere' attuale e futuro tra uomo e natura, ai bisogni dell'uomo e alla sua esigenza di felicità".[35] È curioso che - come la maggioranza dei marxisti - Timpanaro non tragga alcuna conseguenza *pratica* dalla constatazione della natura "animale" dell'uomo e determini la relazione tra le specie sempre nei termini di un rapporto di potere, orientato unicamente ai *nostri* bisogni e alla *nostra* felicità. La Scuola di Francoforte ha, di contro, sottolineato come il fondamento di un'etica materialistica non possa che essere la *solidarietà* del vivente nella comune sofferenza, nel dolore e nella morte. Così si esprime Horkheimer in *Materialismo e morale*:

Gli uomini possono combattere in comune le loro sofferenze e le loro malattie - è impossibile prevedere cosa potrà realizzare la medicina liberata dagli attuali ceppi sociali - ma nella natura continua ancora a dominare la sofferenza e la morte. Tuttavia la solidarietà degli uomini è parte della solidarietà della vita in genere. Il progresso nella realizzazione della prima rafforzerà anche il senso per la seconda. Gli animali hanno bisogno degli uomini.[36]

Nel 1933 Horkheimer proponeva la famosa metafora del "grattacielo" per descrivere la struttura della società capitalistica:

Su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi - suddivise in singoli strati - le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capiufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti gli altri, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati. Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e

coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo. [ ] In India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i coolie della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali. ... Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato.[37]

Si può ben dire che Timpanaro e tutti i marxisti che non colgano la struttura intrinsecamente idealistica/spiritualistica del dominio, anche laddove riconoscano l'animalità dell'uomo, se ne stanno comodamente seduti nella cattedrale. Non viene loro in mente di scendere negli abissi dell'orrore animale: da ciò l'angustia e la contraddittorietà di un punto di vista "materialistico" che non indaghi la *genesis* del rapporto di alterità tra uomo e animale ma si limiti a constatarlo come un "fatto".

## **5. Una nuova "dialettica della natura"**

I francofortesi si spingono a pensare la *dialettica della natura* ben al di là di quanto aveva fatto Engels, il quale riconosceva sì il posto dell'uomo nell'ordine naturale, ma vedeva nell'azione umana comunque sempre e solo una volontà di *dominio*.

Nessuna preordinata azione di nessun animale è riuscita a imprimere sulla terra il sigillo della sua volontà. Ciò doveva essere proprio dell'uomo. Insomma, l'animale si limita a *usufruire* della natura esterna, e apporta ad essa modificazioni solo con la sua presenza; l'uomo la rende utilizzabile per i suoi scopi modificandola: la *domina*. Non aduliamoci troppo tuttavia per la nostra vittoria umana sulla natura. La natura si vendica di ogni nostra vittoria. Ogni vittoria ha infatti, in prima istanza, le conseguenze sulle quali avevamo fatto assegnamento; ma in seconda e terza istanza ha effetti del tutto diversi, impreveduti, che troppo spesso annullano a loro volta le prime conseguenze. Ad ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina il popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature,

di conoscere le sue leggi e di impiegarle nel modo più appropriato. Ma quanto più ciò accade, tanto più gli uomini non solo sentiranno, ma anche capiranno, di formare un'unità con la natura, e tanto più insostenibile si farà il concetto, assurdo e innaturale, di una contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo, che è penetrato in Europa dopo il crollo del mondo dell'antichità classica e che ha raggiunto il suo massimo sviluppo nel cristianesimo.[38]

Adorno, Horkheimer e Marcuse sostengono più radicalmente che proprio dischiudendo la possibilità di un rapporto diverso della volontà umana con la natura quest'ultima si mostra in sé stessa *dialettica*. Una concezione non dialettica della natura è quella che la concepisce come un ordine statico ed invariabile, mentre il materialismo sposa un'idea di natura *in divenire*, essenzialmente *storica*. [39] Qui Engels sembra invece presupporre che la storia naturale dell'uomo sia destinata a ripetersi uguale a se stessa. La società umana liberata, in una simile prospettiva, non potrà essere che una gigantesca "società per azioni per lo sfruttamento della natura" [40]. La Scuola di Francoforte, proprio pensando la cultura umana come parte della storia naturale, chiarisce come sia invece possibile un *diverso* rapporto con l'ambiente e gli animali che sottragga la società umana al destino di un *eterno ritorno dell'identico*.

### 5.1. La natura come ricordo

L'identico che ritorna nella storia della civiltà, ciò che fa sì che il progresso si muova in senso circolare, è *la natura stessa*. Concependo la storia della civiltà come *prosecuzione* della storia naturale, infatti, la cultura umana si mostra come *doppiamente falsa*, poiché essa afferma di essere altro da un meccanismo di violenza che invece eredita dalla natura.

Tutto il sofisticato meccanismo della società industriale moderna è solo natura che si dilania. La natura in sé non è buona, come voleva l'antico romanticismo, né nobile, come pretende il nuovo [cioè il fascismo M.M.]. Come modello e mèta, rappresenta l'antispirito, la menzogna e la bestialità; solo in quanto è conosciuta diventa l'impulso dell'esistente alla propria pace, la coscienza che ha animato, fin dall'inizio, la resistenza inflessibile contro i capi e il collettivo. Ciò che minaccia la prassi dominante e le sue alternative ineluttabili, non è certo la natura, con cui essa piuttosto coincide, ma che la natura venga ricordata. [41]

La funzione di tale ricordo è, contrariamente ad ogni mito fascista dell'origine, *progressiva*, non regressiva: "il ricordare non è. reminiscenza di un'età aurea (mai esistita), dell'innocenza infantile, dell'uomo primitivo, ecc. In quanto facoltà epistemologica, il ricordare è piuttosto sintesi, riconnessione delle briciole e dei frammenti rintracciabili nella distorta umanità e nella distorta natura".[42] Il ricordo della natura è il ricordo della bestialità umana occultata nel meccanismo della civiltà. Solo attraverso il ricordo della natura che esso stesso è, lo spirito umano può risolvere gli antagonismi che lo dilanano e che lo contrappongono al resto del vivente. Questo "Nella coscienza che lo spirito ha di sé come natura in sé scissa, è la natura che invoca se stessa".[43] Questo perché "il mondo della natura è un mondo di oppressione, crudeltà e dolore, com'è il mondo umano; come quest'ultimo, esso aspetta la sua liberazione".[44]

## **5.2. La liberazione della natura**

La liberazione *della* natura è il fulcro della dialettica della natura insegnata dai francofortesi. Essa va però intesa nei due sensi del genitivo (soggettivo e oggettivo) e dunque vista come (1) emancipazione *dell'uomo dalla natura* e come (2) emancipazione *della natura stessa*.

### **5.2.1. L'emancipazione *dalla* natura**

Nel primo senso si può parlare di *emancipazione dell'uomo* dalla natura, ovvero dai rapporti naturali intesi come cieca necessità e, dunque, realizzazione di ciò che la civiltà umana ha sempre promesso tramite la menzogna dello "spirito" (giustizia, unità, armonia etc.) e mai veramente realizzato. La redenzione della natura sarebbe in prima istanza la liberazione della cultura umana dal giogo dell'egoismo naturale che ancora la opprime e la irretisce. Gli schemi binari, le false alternative della civiltà sono riproposizioni sul piano simbolico di un meccanismo di violenza che l'animale umano apprende dal corso naturale della vita, dalla lotta per l'esistenza.

Il mondo penetrato e dominato dal *mana*, e anche quello del mito indiano e greco, sono eternamente uguali e senza uscita. Ogni nascita è pagata con la morte, ogni felicità con la disgrazia. Colpa ed espiazione, felicità e sventura, sono così, per la giustizia mitica come per quella razionale, i membri di un'equazione. Lo sciamano esorcizza l'essere pericoloso con la sua stessa immagine. Il suo strumento è l'uguaglianza. Quella stessa uguaglianza che regola, nella civiltà, la pena e il merito.



Anche le rappresentazioni mitiche si possono ricondurre a rapporti naturali...Il passaggio dal caos alla civiltà, dove i rapporti naturali non esercitano più direttamente il loro potere, ma attraverso la coscienza degli uomini, nulla ha mutato al principio di uguaglianza...La benda sugli occhi della giustizia non significa solo che non bisogna interferire sul suo corso, ma che il diritto non nasce dalla libertà.[45]

L'orrore della morte, che l'uomo aborre, è non solo la sublimazione dell'istinto alla fuga ma anche la consapevolezza di un male che è insito nelle cose, nella sofferenza del caduco, nella malattia che attanaglia il vivente. La redenzione dell'uomo sarebbe in prima istanza redenzione *dalla natura*: metamorfosi di un essere naturale che potrebbe farsi carico della *sofferenza universale* in una forma che il mondo animale non conosce. Non che non esistano istanze "etiche" o di "rispetto per l'altro" in natura, ma esse non assumono la forma dell'universalità che è propria del *concetto*.

"Giustizia", "spirito", "libertà" e tutti i concetti dell'armamentario spiritualista, segnalano perciò un'alterità rispetto alla natura che *ancora non si è realizzata*. Ciò conduce ad una ridefinizione tanto della Ragione, quanto della Natura. Se la ragione infatti *aiutasse* la natura invece di opprimerla uscirebbe, con questo semplice atto, dal cerchio della necessità, *nascerebbe* come Ragione, producendo con ciò un *salto qualitativo* (che, come diremo a breve, è un salto nella/della Natura stessa). A questo proposito nell'*Uomo a una dimensione* Marcuse scrisse che "il maltrattamento degli animali [è] opera di una società umana la cui razionalità è ancora l'irrazionale".[46] È solo nel rapporto dialettico con la Natura che la Ragione (la forma che il principio di autoconservazione assume nella cultura umana) può determinarsi come "razionale" o "irrazionale". Il rapporto uomo-animale diviene qui *criterio di misura* di una razionalità che si sia emancipata dalla violenza e dall'oppressione, poiché solo l'*impotenza radicale* degli animali non umani rende possibile alla ragione scatenata quel *passo indietro* che realizza la *distanza* nei confronti dell'*altro* necessaria a farlo apparire e manifestarsi nella sua alterità. È proprio a partire da questo rapporto possibile con l'altro che l'essenza dell'umano *si realizza e si supera* a un tempo: poiché è solo a partire da un mutato rapporto con l'animale che l'alterità dell'uomo dal contesto di violenza naturale *si realizzerebbe davvero*. Esso sarebbe il salto dal *regno della necessità* al *regno della libertà*. Tale atto di solidarietà mostrerebbe la falsità dell'illusione spirituale mentre ne realizzerebbe le promesse mancate: la storia della solidarietà con la natura smentirebbe la storia del dominio sulla natura, realizzando quell'alterità che non c'è mai stata. Questa consapevolezza critica muta organicamente *tutta* la costellazione ragione/natura e prepara il rovesciamento dialettico che permette di parlare di redenzione

della natura come opera *della natura stessa*.

### 5.2.2. L'emancipazione *della natura*

Nel secondo senso dell'espressione "redenzione della natura", infatti, si può parlare di *emancipazione della natura* stessa dall'*egoismo animale* che giunge nell'uomo all'assurdo di un dominio universale e totalitario sul vivente. Nel momento stesso in cui l'ordine sociale umano liberato dal dominio potesse dare spazio a questo *altro* che esso ha invece sempre represso o annichilito, esso istituirebbe appunto un "salto qualitativo" della natura stessa che determinerebbe l'idea di una *cooperazione* e di una *solidarietà tra le specie* ben al di là di quanto i meccanismi selettivi possano aver prodotto nel corso dell'evoluzione. La natura stessa inaugurerebbe, attraverso l'opera dell'uomo, un concetto di "pace universale".

L'immagine della natura come "matrigna" è infatti ancor sempre l'immagine ideologica di una realtà *altra* dall'uomo che gli si contrappone minacciosa. Essa è la faccia truce che l'uomo assume per contrapporsi al vivente con cui compete per la vita; dismessa la maschera di guerra, anche la natura apparirebbe attraverso l'uomo come un ordine in cui la giustizia è *finalmente possibile*. Come la Ragione, come l'Uomo *non sono* ancora, ma rimangono possibilità inesprese di cui il dolore nella storia è la traccia negativa e la speranza, così pure la *Natura* attende la propria realizzazione e chiama l'uomo a porre in essere una modalità di rapporto con l'altro che è fatta di cura, di ascolto e rispetto.

La storia dell'umanità è, dunque, un arco teso tra il terrore animale – la paura del ritorno all'indifferenziato – e lo stato di conciliazione tra diversi. È in un ordine siffatto – frutto di un travaglio millenario, fatto di violenza e dominio ma anche di potenzialità inesprese e finalmente liberate – che il rapporto tra identità e differenza potrebbe trovare il proprio equilibrio e trovare la propria conciliazione.[47]

### 5.3 La natura conciliata

Qui si mostra come la natura non sia "sostanza" ma "rapporto". L'essenza relazionale della natura si mostra nell'*empatia*, è fondato sulla capacità mimetica. Per questo il rapporto uomo/animale ha bisogno di manifestarsi nell'*espressione* (rapporto intersoggettivo) e non nell'*intenzionalità* (rapporto oggettuale). Adorno è giunto particolarmente vicino a questa visione cosmico-storica in cui la dialettica della natura accoglie in sé anche il momento della *emancipazione della natura stessa* nelle sue analisi sul "bello naturale". Nell'ultima opera, incompiuta, la *Teoria estetica*, Adorno scrive che non solo l'uomo, ma la natura stessa *non c'è ancora*.

L'immagine di ciò che c'è di più antico nella natura è, vista dall'altra faccia, il codice cifrato di ciò che ancora non c'è, del possibile...Il confine rispetto al feticismo della natura, rispetto alla fuga panteistica...viene tracciato dal fatto che la natura, muovendosi dolce e mortale nella sua bellezza non c'è ancora affatto...Il bello nella natura è altro sia dal principio che domina, sia dalla diffusa frammentazione; eguale ad esso sarebbe il conciliato.[48]

Ciò significa che anche la natura, come noi la conosciamo, ospita potenzialità che attendono di essere liberate. Liberazione dell'uomo e liberazione della natura sono momenti di un medesimo processo: esso non va però, alla Roussau, in direzione di una liberazione della natura incontaminata oppressa dalla civiltà, poiché – come si è detto – la civiltà non è altro che "natura che si dilania in se stessa". La natura ci appare come un "ricordo", un "sogno perduto" poiché essa evoca in noi l'immagine di ciò potremmo realizzare ascoltando la sua voce sofferente. Nel primo caso avremo la "fuga panteistica", ovvero la negazione della storia naturale dell'uomo come "errore"; nel secondo, invece, potremmo leggere questa storia come un tentativo – tremendo e allucinatorio – di lenire il dolore del mondo.

Solo in un ordine *conciliato*, pacificato, ovvero in un ordine che ha *superato dialetticamente* l'antitesi tra natura e cultura, il rapporto tra umano e non umano può articolarsi al di là della falsa alternativa tra identità e differenza assolute, cioè tra riduzionismo biologista e spiritualismo. "La pace" scrive infatti Adorno "è lo stato di differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell'altro".[49] Il "differenziato" è ciò che si sottrae al "principio che domina" (l'identico) e alla "diffusa frammentazione" (la differenza): esso appare solo laddove l'identità e la differenza assolute si aprono e lasciano spazio all'alterità nella forma della reciproca comunicazione e comprensione. Un tale stato presuppone l'intera storia della civiltà ma al tempo stesso la nega nel momento in cui ne realizza la promessa di felicità.

Se il rapporto tra umano e non umano, tra ragione e natura è definibile non in termini astratti, statici, biologici e ontologici ma solo *concretamente*, come *rapporto* tra soggettività, ecco che la questione del "riduzionismo" e tante altre che affollano i dibattiti scientifici e bioetici ci appaiono in una luce diversa. Il rapporto uomo-animale è costretto infatti a rimanere una questione scolastica e a dibattersi tra false alternative finché viene posta su un piano meramente scientifico, invece che compreso e agito coscientemente nel suo significato pratico-politico. La Scuola di Francoforte ci insegna a pensare il rapporto uomo/animale come rapporto reale, sottraendolo all'astrazione cui la vogliono condannare tanto il piatto naturalismo, quanto la trascendenza metafisica. Essa ci insegna che è solo con un *atto di solidarietà* che

l'uomo può decidere cosa ne è di sé e del suo altro; è solo *praticamente* che la questione di ciò che l'essere umano "è" può venir *decisa*.

## Note

\* Le citazioni sono tratte da: Theodor. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 e sgg.; Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt a.M. 1985 e sgg.; Herbert Marcuse, *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978 e sgg.

1. Cfr. R. D'alessandro, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*; manifestolibri, Roma 2003.

2. Cfr. la campagna PeTA "L'olocausto sul vostro piatto" che usò a fini puramente agitatori una frase di Adorno inventata da Ch. Patterson in *Eterna Treblinka*, Editori Riuniti, Roma 2003. Su questo cfr. S. Witt-Stahl, "Auschwitz non sta sul vostro piatto", in *Liberazioni.org*.

Si veda invece il recente contributo, edito sempre da Witt-Stahl, che raccoglie gli atti di un congresso tenuto ad Amburgo nel 2006 e che rappresenta il primo organico tentativo di rielaborazione delle tematiche antispeciste in una prospettiva teorica di ascendenza francofortese: S. Witt-Stahl (a cura di), *Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen. Beiträge zu einer kritischen Theorie für die Befreiung der Tiere*, Alibri, Aschaffenburg 2007.

3. L'opera seminale della sociobiologia è E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975. Sul dibattito attorno alla sociobiologia cfr. L. Giorello (a cura di), *Sociobiologia e natura umana*, Einaudi, Torino 1980. Per una critica della sociobiologia cfr. R. C. Lewontin, *Biologia come ideologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 61 e sgg.

4. Cfr. ad es., Cartesio: "Se mai [gli animali] pensassero come noi, avrebbero un'anima immortale". R. Descartes, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1994, vol. II, p. 453.

5. Cfr. ad es., l'uso spregiudicato che Singer ha fatto della sociobiologia in P. Singer, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione, cooperazione*, Edizioni Comunità, Torino 2000.

6. J. Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

7. R. Marchesini (a cura di), *Zooantropologia. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Red edizioni, Como 1999 e C. Tugnoli (a cura di), *Zooantropologia. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, Franco Angeli, Milano 2003.

8. Il termine tedesco *Aufklärung* non coincide con "il secolo dei lumi" ma indica il processo di "rischiaramento" che è proprio della storia della civiltà dai suoi albori e di cui l'illuminismo storico costituisce un punto di volta decisivo; quest'ultimo inaugura infatti un inedito progetto politico-scientifico in base al quale è la sola *ragione* cui è delegato il compito di decidere l'organizzazione della società e dei suoi

membri. Misurando gli esiti del “pensiero illuminista” con le sue premesse, Adorno e Horkheimer compiono una critica dell’*Aufklärung* che vuole essere – in buona sostanza, ma non solo – una continuazione della “critica dell’ideologia borghese” marxiana.

**9.** Per visualizzare in modo completo la struttura del dominio a ciò andrebbero aggiunti, per lo meno, l’oppressione dell’individuo ad opera del collettivo (cui si accenna nel seguito di questo testo a proposito del fenomeno della “socializzazione”) e l’oppressione di genere. Entrambi hanno la propria specificità che non può essere trattata qui adeguatamente.

**10.** M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 84. [tr. it. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 84].

**11.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 25 [tr. it. *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1994, p. 17].

**12.** Ivi.

**13.** Th. W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 54 e sgg.

**14.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 37-38 [pp. 28-29].

**15.** L. Lévy-Bruhl, *L’anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 55.

**16.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 25-50 [pp. 17-41].

**17.** Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 359 [tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, p. 331].

**18.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 283 [p. 263].

**19.** Ibid., p. 26 [p. 18].

**20.** Ibid., p. 254 [p. 240]

**21.** Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 324 [p. 287 trad. modificata].

**22.** Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1991<sup>3</sup>

**23.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 291-292 [p. 271].

**24.** Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 215.

**25.** Th. W. Adorno, *Beethoven*, fr.202. “Forse lo schema sociale della percezione presso gli antisemiti è fatto in modo che essi non vedono gli ebrei come uomini. L’affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del pogrom. Della cui possibilità si decide nell’istante in cui l’occhio di un animale ferito a morte colpisce l’uomo. L’ostinazione con cui egli devia da sé quello sguardo – ‘non è che un animale’ – si ripete incessantemente nelle crudeltà commesse sugli uomini, in cui gli

esecutori devono sempre di nuovo confermare a se stessi il ‘non è che un animale’, a cui non risucivano a credere neppure nel caso dell’animale”. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, [*Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, p. 117].

**26.** F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, MEW, Bd. 21, p. 97 [tr. it. *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Newton, Roma, 2006, p. 125.

**27.** H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, p. 72 [*Controrivoluzione e rivolta*, Mondadori, Milano 1973, p. 84].

**28.** A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969, p. 151.

**29.** Ibid., p. 152. Cfr. B. Noske, *Humans and Other Animals*, Pluto Press 1989, p. 191n.

**30.** H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, cit., p. 72 [pp. 83-84]. Anche A. Schmidt coltiva la (“vaga”) speranza che “la protezione degli animali in una società giusta non passi più per una sorta di bizzarria privata”. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, cit., p. 148. Di “tratti eccentrici” a proposito della difesa schopenhaueriana degli animali parla anche Adorno nelle lezioni su Kant, per altro senza alcuna ironia e considerandoli invece centrali per la comprensione del fallimento dell’etica kantiana. Cfr. Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 215. La trattazione critica della filosofia morale in *Dialettica negativa* termina non a caso con l’accusa che proprio nell’animalità umana – disprezzata da Kant – starebbe l’unica possibilità etica per l’agire individuale in una società bloccata. Cfr. anche Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 176-177 [p. 185].

**31.** K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlino 1972, Bd. 3, p. 31 [tr. it. *L’ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma 2000<sup>5</sup>, p. 21n.]

**32.** Horkheimer ha osservato come ciò che sia in gioco nella storia della civiltà non sia la possibilità di dominare la natura quanto di “comprenderla” [*begreifen*]. M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in *Traditionelle und kritische Theorie*, p. 259. Nel termine “comprendere” andrebbe però sottolineato l’aspetto *interrelazionale*.

**33.** Non per nulla, “l’assoluto *diritto di appropriazione* dell’uomo su ogni cosa” è, per Hegel, la prova provata della verità dell’idealismo in grado di confutare tanto il realismo che il kantismo: “c’è una sedicente filosofia che attribuisce realtà nel senso dell’autonomia e del vero essere-per-sé ed entro-sé alle singole cose immediate, a ciò che è impersonale. Un’altra filosofia, poi, asserisce che lo spirito non può conoscere la Verità e non può sapere che cosa sia la cosa-*in-sé*. Ora, tali posizioni vengono immediatamente confutate dal comportamento che la volontà assume verso queste cose. Infatti, se per la coscienza, per l’intuizione e la rappresentazione, le cosiddette *cose esterne* hanno la

parvenza dell'autonomia, la volontà libera costituisce invece l'idealismo, la verità di tale realtà". G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1998 (2° ed.), §44, p. 139 (trad. modificata).

**34.** G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 38.

**35.** S. Timpanaro, *Sul materialismo*, terza ed. riveduta e ampliata, Unicopli, Milano 1997, pp. 214-215.

**36.** M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, [tr. it. *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 96].

**37.** M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 2, pp. 379-380 [tr. it. *Crepuscolo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 68-70].

**38.** F. Engels, *Dialektik der Natur*, , MEW, Bd. 20, pp. 451-453 [tr. it. *Dialettica della natura*, Editori riuniti, Roma 1978<sup>4</sup>, p. 192].

**39.** Contro l'ideologia che assume sempre i rapporti di dominio come *invarianti*, coprendoli attraverso il concetto di "rapporto naturale", non è necessario un *antiessenzialismo* che "la fa finita con l'idea di natura", quanto un'analisi critica che scioglie l'indurimenti di quei rapporti mostrandoli come *divenuti, storici* e, dunque, *superabili*. Sulla prospettiva antiessenzialistica cfr. Y. Bonnardel, "Farla finita con l'idea di natura, riallacciarsi all'etica e alla politica", in «Liberazioni.org».

**40.** Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 216.

**41.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 292 [pp. 271-272].

**42.** H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, cit., p. 73 [p. 85].

**43.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 57 [p. 47].

**44.** H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, cit., pp. 144-145 [p. 189].

**45.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 32-33 [p. 24].

**46.** H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, p. 248 [tr. it. *L'uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino 1991<sup>2</sup>, p. 247].

**47.** Non si tratta qui di una "pace" già esistente in natura e che cesserebbe solo laddove il vivente si mette in lotta per la sopravvivenza a scapito del suo prossimo e che dunque riguarderebbe solo un "pezzo" limitato di natura. Il concetto di emancipazione della natura dalla violenza naturale non viene contraddetto dall'esistenza di una vita "autotrofa" che, a differenza di quella "eterotrofa", non opprimerebbe il resto del vivente. L'esistenza della vita autotrofa è essa stessa perennemente minacciata dagli instabili equilibri naturali, di cui la natura come totalità e nelle sue singole parti non si cura affatto e lascia perire con assoluta non curanza. Nell'uomo potrebbe agire nella storia naturale una *forza materiale cosciente* che si preoccuperebbe per

l'esistenza dell'altro senza alcun interesse che non fosse il sentire comune e l'empatia verso la sofferenza altrui. Si badi inoltre: Adorno e Horkheimer sono perfettamente coscienti del fatto che l'uomo *non possa fattualmente* annullare il dolore universale della natura. Ma l'impossibilità di impedire *ogni* male non significa che non si possa fare *nulla*.

**48.** Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 115 [tr. it. *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, pp. 125-126 tr. modificata].

**49.** Th. W. Adorno, *Stichworte*, p. 746 [tr. it. *Parole chiave*, SugarCo, Milano 1974, p. 214].



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)