

## **CAPÍTOL 3**

### **N.3. NEGATIVITAT I CRÍTICA SOCIAL**

El nou IC inclou en la seva formulació que s'adreça als que viuen en un estat d'absència de llibertat, i sembla així mirar-nos provocativament a l'espera que el rebutgem per contradictori. No hauria de ser la llibertat de l'individu la primera condició per poder adreçar-li una norma moral? Però el seu creador (que de fet no afirma crear-lo, sinó rebre'l) no es guia per la lògica, sinó per la dialèctica, de manera que és legítim preguntar-nos com es deixa complir. De tal problema ens ocupem en aquesta part de la tesi: com dins d'una societat que ha forjat un estadi d'esclavitud pot emergir un individu suficientment lliure com per complir l'imperatiu moral. De fet, la riquesa de l'IC adorna rau en incloure la més furibunda crítica a la societat del seu temps i posar tanmateix la més elevada exigència moral.<sup>1</sup> De l'apartat N.3.1. al N.3.4. resseguirem la descripció adorniana d'aquesta societat mancada de llibertat en els seus diferents aspectes, i tot seguit examinarem com aconsegueix Adorno dibuixar una mínima expressió de llibertat que dóna sentit a l'ètica. La solució no és altra que la categoria de negativitat.

---

<sup>1</sup> Si bé alguns estudiosos jutjaran la crítica adorniana excessivament catastrofista, o li retrauran que una crítica tan radical a la societat no permet salvar l'individu, d'altres valoraran la lucidesa amb què Adorno examina la impotència i la fragilitat de l'individu actual abans de determinar quines són les possibilitats de l'acció moral. Diu JOSÉ ZAMORA, "Adorno y la praxis necesaria", 29-30: "Adorno exige pues del sujeto moral una praxis consciente de sus límites y de su complicidad con el status quo. Haciendo percibir al individuo su falta de libertad, Adorno pretende recordarle la libertad misma, que la filosofía moral le atribuye como una propiedad indefectible, cuando en realidad todavía está por ser alcanzada. (...) El comportamiento individual puede establecer modelos de vida justa sólo a condición de una conciencia agudizada de su propia precariedad y problematicidad."

### N.3.1. SOCIETAT I INDIVIDU

#### a) LA DESAPARICIÓ DE L'INDIVIDU

En la seva teoria epistemològica ha denunciat Adorno la mala totalitat i proclamat com a ideal de coneixement la recerca del concret, una tasca en la qual resulta imprescindible el paper actiu d'un subjecte, encara més, d'un individu que aporta la seva individualitat per poder comprendre el més petit de la realitat. De la dificultat extrema de realitzar aquest programa de coneixement dóna raó la teoria de la societat d'Adorno, centrada justament en la denúncia de la progressiva i aparentment irremissible desaparició de l'individu. Aquesta totalitat de la qual el coneixement s'ha d'alliberar per fer justícia a la realitat, existeix, però, com a totalitat social impeding justament la individualitat. La totalitat, de la qual Adorno insisteix que és el no vertader, existeix encarnada en la societat.

Totalitat és el concepte que determina la societat contemporània i la causa de l'esclavitud dels seus membres, de manera que podem identificar totalitat amb desaparició de la llibertat, i entendre que, per a Adorno, la humanitat alliberada en la utopia deixaria de ser una totalitat.<sup>2</sup> Perquè totalitat, en el sentit fort en què l'autor la comprèn i l'empra no és evidentment la suma dels individus, el seu agrupament, el resultat d'una trobada i d'un pacte, sinó una estructura fabricada de violència i poder que constitueix els individus mateixos i els relega a la impotència.<sup>3</sup> I això dóna raó a l'idealisme: **“Übrig bleibt vom Idealismus, dass die objektive Determinante des Geistes, Gesellschaft, ebenso ein Inbegriff von Subjekten ist wie deren Negation. Sie sind unkenntlich in ihr und entmächtigt.”** [ND, 22] (DN, 19)

Adorno recorre a Kafka, on creu trobar un dels escassos autors que han reeixit a expressar aquesta totalitat sense concessions, en la seva màxima cruesa: **“Kafka nimmt die Schmutzspuren unter die Lupe, welche von den Fingern der Macht in der Prachtausgabe des Lebensbuchs zurückbleiben.**

---

<sup>2</sup> Consulteu al respecte MARTIN JAY, *Adorno*, 91-92.

<sup>3</sup> Aquesta concepció de la societat actual com a totalitat rep la mateixa crítica que, com recollíem més amunt, es formula contra la seva concepció de la història. Mentre que Adorno denuncia el tot com el no vertader i prohibeix a la raó de tancar la realitat en totalitats, alguns crítics li retreuen que és ell qui forja una totalitat que no existeix justament amb la seva pretensió de fer una crítica de la societat a partir d'un únic concepte.

Denn keine Welt könnte einheitlicher sein als die beklemmende, die er durchs Mittel der Kleinbürgerangst zur Totalität zusammenpresst; geschlossen logisch durch und durch und des Sinnes bar wie jegliches System. (...) Systeme des Gedankens und der Politik wollen nichts, was ihnen nicht gleicht. Je mehr sie sich jedoch verstärken, je mehr sie was ist gleichnamig machen, desto mehr unterdrücken sie es zugleich, desto weiter entfernen sie sich davon. Deshalb gerade wird ihnen die geringste "Abweichung" als Bedrohung des gesamten Prinzips so untragbar, wie den Mächten bei Kafka Fremde und Einzelgänger es sind. Integration ist Desintegration, und in ihr findet der mythische Bann mit der herrschaftlichen Rationalität sich zusammen."<sup>4</sup> [PR, 268-269] (PR, 274-275)

Així descriu Adorno la societat del seu temps, d'origen burgès però que ha deixat enrere la burgesia i amb ella els seus moments de llibertat, on ja no regna el capitalisme sinó el que s'anomena capitalisme tardà (Spätkapitalismus). Es tracta d'un sistema tancat, aturat i desproveït de sentit, purament abstracte i formal, que alhora iguala, sotmet i oblida els individus que el constitueixen.

Les estructures abstractes de la societat no permeten el desenvolupament de l'individu, que queda esgotat com a treballador, com a peça de la maquinària. Els individus s'han convertit en mers treballadors: **"die in der Welt wenig zu sagen haben ; die ihrerseits zu Anhängseln der sozialen Maschinerie (...) geworden sind."** [SW, 745] (CN, 146) Ja no són més que membres anònims del sistema. L'abstracta racionalitat de l'intercanvi que regeix la societat ha deformat fins a tal punt els individus que la mateixa individualitat no arriba a existir : **"Das vorgeblich Evidenteste, das empirische Subjekt, müsste eigentlich als ein noch gar nicht Existentes betrachtet werden."** [SW, 745] (CN, 147) I un Adorno irònic ens assegura que el subjecte

---

<sup>4</sup> No és als sociòlegs a qui Adorno s'adreça en busca d'una descripció d'aquesta societat falsa, sinó als escriptors. Diu KURT LENK, *Soziologie und Spätkapitalismus*, 134, que la filosofia d'Adorno **"lebt von der Überzeugung, dass in authentischen Werken wie denen Kafkas oder Becketts an Erkenntnis über den inneren Zustand unserer Welt möglich wird, was von einer arbeitsteilig-spezialisierten Wissenschaft nicht mehr geleistet werden kann."** És cert que Adorno reconeix que aquesta societat és cada cop més difícil de descriure, advertència que retrobarem al llarg d'aquest treball, i per això cal la lucidesa extrema i el talent de Kafka per mostrar el seu totalitarisme, o el geni de Beckett per descriure la deshumanització de l'ésser humà. (op. cit., 140)

transcendental de Kant, aliè a la temporalitat i al canvi, desproveït de corporalitat i sentiments, que ell tant ha criticat, és tan sols el reflex de la realitat, de la cosificació de l'individu real : **“Der lebendige Einzelmensch (...) ist als verkörperter homo oeconomicus eher das transzendente Subjekt denn der lebendige Einzelne, für den er sich doch unmittelbar halten muss.”** [SW, 745] (CN, 146) La doctrina del subjecte transcendental, que dóna primacia al racional i abstracte per sobre del determinat i concret, es revela com la veritat de la grisa realitat on vivim.

Fins a tal punt impedeix la societat el desenvolupament de l'individu, que viure en ella no es distingeix de viure en una presó : **“Die absolute Einsamkeit, die gewaltsame Rückverweisung auf das eigene Selbst, dessen ganzes Sein in der Bewältigung von Material besteht, inn monotonen Rhythmus der Arbeit, umreißen als Schreckgespenst die Existenz des Menschen in der modernen Welt. Radikale Isolierung und radikale Reduktion auf stets dasselbe hoffnungslose Nichts sind identisch. Der Mensch inn Zuchthaus ist das virtuelle Bild des bürgerlichen Typus, zu dem er sich in der Wirklichkeit erst machen soll. Denen es draussen nicht gelingt, wird es drinnen in furchtbarer Reinheit angetan. (...) (Les presons) sind das Bild der zu Ende gedachten bürgerlichen Arbeitswelt.”** [DA, 258] (DI, 270)

Aquesta manca de llibertat en la qual viu l'individu l'anomenarà Adorno senzillament esclavitud i l'analitzarà emprant aquest concepte, com podem veure en el seu estudi sobre el temps lliure a CN. Precisament en l'existència de “temps lliure” reconeix una prova més de la realitat de l'esclavitud humana ; tan sols a l'esclau se li concedeix al final de la jornada de treball temps lliure. Aquesta concessió d'una mica de llibertat, que només s'empra per recuperar forces abans de reincorporar-se a la feina, implica ja que els individus no disposen d'ells mateixos. És la societat qui els dicta les regles de l'existència, i Adorno insisteix en aquesta fórmula : no regles de comportament, sinó regles de l'existència mateixa.

L'almoïna del temps lliure conté tota la perversitat de la societat, per tal com no tan sols el seu límit ja està establert, sinó també el seu contingut. **“Selbst wo der Bann sich lockert und die Menschen wenigstens subjektiv überzeugt sind, nach eigenem Willen zu handeln, dieser Wille gemoldet ist**

**von eben dem, was sie in den Stunden ohne Arbeit loswerden wollen.”** [SW, 645] (CN, 54) Quan busca activitats o llocs en els quals sentir-se lliure, és la societat qui li gestiona l'accés : **“Bedürfnis nach Freiheit wird funktionalisiert, vom Geschäft erweitert reproduziert.”** [SW, 648] (CN, 57) Ja no pot ni escapar a la natura, on espera el càmping, ni retirar-se a la vida bohèmia, per a la qual existeixen cursos i seminaris. És el mateix mercat qui ven formes de llibertat. La conseqüència final no serà sinó l'avorriment, que acabarà de desgastar l'individu i li impossibilitarà recuperar vertaderes energies com per introduir el més mínim dels canvis.

La pèrdua de llibertat condueix a la impotència, un dels conceptes amb què Adorno expressa un pessimisme que tan poc sembla correspondre amb la seva exigència ètica. El totalitarisme de la societat **“lässt dem einzelnen Bewusstsein immer weniger Ausweichraum, präformiert es immer gründlicher, schneidet ihm a priori gleichsam die Möglichkeit der Differenz ab.”** [PR, 13] (PR, 12) A l'individu gairebé no li queden ni espai ni forces per emprendre res pel seu compte, per fer altra cosa que reproduir els dictats de la societat.

Contra els teòrics optimistes que no ho volen veure, cerca Adorno el suport d'autors radicalment pessimistes, com el polèmic Oswald Spengler, autor de *La decadència d'Occident*, un simpatitzant del nazisme que va oferir una terrible i catastròfica imatge d'un futur sense llibertat que, tot i que ell predeia per a la democràcia, després es va realitzar en la dictadura nazi, de la qual va endevinar el pitjor. Per molt que quan les va escriure semblaven exagerades, li reconeix Adorno el mèrit que moltes de les seves prognosis s'han realitzat ; que va anunciar la progressiva pèrdua de poder de l'individu sota la violència política, la tendència de la democràcia a constituir-se en dictadura, o la igualació de tothom amb els mitjans de comunicació de masses.

Si els autors d'esperit humanista, precisament per la seva confiança en la humanitat, van romandre cecs davant el progrés envers l'esclavitud, la unió del menyspreu que Spengler sentia envers la massa que es deixa dominar i la seva afinitat amb els dominadors (una simpatia envers els nazis que es manifesta en el seu llenguatge ple de terminologia feixista, de sang, terra i raça i l'ordre del cosmos) li va regalar la lucidesa alhora de preveure el que

vindria i d'analitzar amb tanta agudesesa el procés de pèrdua de la individualitat.

Si l'esclavització de l'individu arriba fins i tot a deformat els seus somnis de llibertat, hauríem d'esperar trobar-lo completament infeliç. I tanmateix no ho és : d'això se n'ocupa l'adaptació. L'individu de la societat totalitària s'ha adaptat completament a ella, i així ni tan sols percep el dolor que li causa, el qual no pot, per tant, actuar de revulsiu.

Si l'individu vol sortir-se'n el millor possible en aquesta societat, sap que li cal adaptar-se, fer-se discret i petit, convertir-se realment en una peça del mecanisme, i acceptar les condicions de vida. **“Es ist sehr schwer, ein starkes Ich gleichsam zu predigen in einer Welt, in der das Ich es so viel leichter hat, wenn es nicht so stark ist, sondern hübsch wendig einmal so und einmal so ist, wenn es jene Art der Integration nicht hat. Auch das Ich tendiert in seiner eigenen Zusammensetzung dazu, nach der Linie des geringsten Widerstandes sich zu formen.”** [PT I, 205] (TF I, 156)

Contra aquesta feblesa del jo és la filosofia qui pot aportar esperances, en tant és l'antònim de l'adaptació ; l'autoreflexió que ella proporciona, que ella ensenya a emprar, pot enfortir el jo i redescobrir-li les seves possibilitats. Tanmateix són les esperances d'Adorno ben modestes i cautes : **“Diese Art Selbstbesinnung, durch die seine Verhaltensweise jener nicht gleicht, bildet die Festigkeit des Ichs. Nicht etwa die haben das feste Ich, die unreflektiert nach aussen schlagen, nach aussen sich betätigen und nach aussen ihre Interessen verfolgen, sondern die, die von der Situation so unabhängig sind, dass sie dabei ihrer eigenen Relativität, der Relativität ihrer eigenen Zwecke und Interessen innewerden. Gerade in dieser Negation des eigenen unmittelbaren Interesses, des eigenen Subjekts, besteht das, was ich mit Festigkeit des Ichs meine. Dazu gehört selbstverständlich auch die Aufgeschlossenheit gegenüber Erfahrungen in dem Sinn, dass man Blick für Implikationen des Getriebes hat. Auch das ist von Erfahrung also übrig, dass einem an den Dingen etwas aufgehen kann. Auch das dürfte Ihnen zunächst wieder harmlos und einfach genug vorkommen, aber auch hier liegt der Akzent in Wirklichkeit darauf, dass eine solche scheinbar so plausible und**

**einleuchtende Haltung und heute prohibitiv erschwert ist.” [PT I, 207] (TF I, 157)**

I tan difícil, perquè la mateixa societat posa a disposició de l'individu sistemes de pseudo-autoreflexió adreçats a reforçar l'adaptació. Aquesta és la funció que se li atorga a la psicologia. La psicologia, que es va desenvolupar alhora que la burgesia, i va contribuir com ella a formar l'individu, ofereix avui les estratègies per dominar-lo en nom dels interessos socials.<sup>5</sup> **“Das Ich, ihre leitende Idee und ihr apriorischer Gegenstand (de la psicologia), ist unter ihrem Blick stets zugleich schon zum Nicht-Existenten geworden. Indem Psychologie sich darauf stützen konnte, dass das Subjekt in der Tauschgesellschaft keines ist, sondern in der Tat deren Objekt, konnte sie ihr die Waffen liefern, es erst recht zu einem solchen zu machen und unten zu halten.” [MM, 69] (MM, 61)**

**“Am Ende wird die Weisheit der Psychoanalytiker wirklich zu dem, wofür das faschistische Unbewusste der Schauer Magazine sie hält, zur Technik eines Spezialrackets unter anderen, leidende und hilflose Menschen unwiderruflich an sich zu fesseln, sie zu kommandieren und auszubeuten. Suggestion und Hypnose, die sie als apokryph ablehnt, der marktschreierische Zauberer vor der Schaubude, kehrt in ihrem grandiosen System wieder wie inn Grossflim der Kintopp.” [MM, 70] (MM, 62)**

I tanmateix, aquesta societat que ha reduït l'ésser humà a una mera peça dins **“die anonyme Maschinerie, welche das Individuum abschafft.” [PR, 32] (PR, 31)**, i que l'ha forçat a una adaptació tal, que l'ha encabit de tal manera dins la massa que ni li queda espai per distanciar-se i adonar-se de la injustícia

---

<sup>5</sup> GERHARD SCHWEPPEHÄUSER recorre el paper de la psicoanàlisi en la filosofia adorniana a *Theodor W. Adorno*, 89. Adorno reconeix a la psicoanàlisi aportacions fonamentals per al coneixement de l'individu, però també li retreu com ha anat cedint a la societat i convertint-se en un instrument seu, per acabar esdevenint senzillament el taller de reparacions on s'envia els individus amb conflictes per tal que siguin recuperables per al treball: **“Freud entdeckt die innere Nichtidentität des Individuums und das Leiden, das entsteht, weil keine rationale Identität des Ichs existiert. Aber der Versuch, diese herzustellen, lässt die Psychoanalyse, so meint Adorno, hinter ihre eigene Einsicht zurückfallen. Der unversöhnliche Charakter der Psychoanalyse soll gegen alle Versuche verteidigt werden, ihr die Spitzen abzubrechen, um sie zu einer handhabbaren Therapieform zurückzustufen. Diese würde nämlich nicht mehr radikal an der Triebnatur der Menschen und den Aporien einer Vergesellschaftung ansetzen, die jene nicht befriedigen kann, sondern faule Kompromisse schliessen, um die leidende Menschen wieder funktionsfähig zu machen, indem sie ihnen zwar das schmerzhaftes Bewusstsein des Leidens nimmt, nicht aber dieses selbst.”**

que se li realitza, encara és capaç de fabricar l'aparença d'individualitat. Ho aconsegueix ressaltant aspectes que diferencien els individus, en realitat aspectes més que secundaris escollits de manera arbitrària, trets del tot inessencials, per crear la il·lusió de diferència i pluralitat i fingir que tracta a cadascú segons la seva personalitat. Com més s'anihila l'individu, més es parla de personalitat.

**“Mitten unter den standardisierten und verwalteten Menscheneinheiten west das Individuum fort. Es steht sogar unter Schutz und gewinnt Monopolwert. Aber es ist in Wahrheit bloss noch die Funktion seiner eigenen Einzigkeit, ein Ausstellungsstück wie die Missgeburten, welche einstmals von Kindern bestaunt und belacht wurden.”** [MM, 151] (MM, 134-135) I hi ha sempre qui es presta al joc, qui ofereix la seva personalitat multicolor per ser contemplada i amb la seva aparent diferència fan oblidar als altres dolçament que cap d'ells no és ja un individu: **“Ihre “Originalität”, wäre es auch nur besondere Hässlichkeit, selbst ihr Kauderwelsch verwerten das Menschliche als Clownskostüm. (...) So stürzen sie sich passioniert ins Privileg ihres Selbst und übertreiben sich dermassen, dass sie vollends ausrotten, wofür sie gelten.”** [MM, 152] (MM, 135)

I tanmateix, per molt que Adorno consideri que **“die Personalisierung falsch darüber tröstet, dass es im anonymen Getriebe auf keinen Einzelnen mehr ankommt.”** [SW, 772] (CN, 171), aquesta aconsegueix enganyar a més d'un teòric, com ara Mannheim, incapaç de descobrir com rere les categories que ordenen els individus ja no queden individus reals: **“Die individualistische Fassade der Gesellschaft verdeckt für Mannheim, dass sie ihr Wesen gerade darin hat, Formen zu entwickeln, die sich sedimentieren und die Individuen zu blossen Agenten der objektiven Tendenz herabsetzen. Der desillusionierte Attitüde zum Trotz gehört die Wissenssoziologie auf einen vor-Hegelschen Standpunkt. (...) Setzt eine Übereinstimmung von gesellschaftlichem und individuellem Sein gewissermassen transzendental voraus, deren Nichtexistenz einen der vordringlichsten Gegenstände der Kritischen Theorie bildet. Sie ist nur insoweit die Lehre von den Beziehungen der Menschen, wie sie auch die Lehre von der Unmenschlichkeit ihrer Beziehungen ist.”** [PR, 36] (PR, 38)

Així doncs, la situació de la qual Adorno parteix, per a la qual pensarà la seva teoria ètica, és la d'una societat que està produint la desaparició de l'individu ple i lliure, que és just l'únic a qui es pot adreçar una ètica i per a qui l'ètica pot tenir sentit. Comprendre aquesta impotència de l'individu és el pas de Kant a Hegel, és el salt d'un filòsof que confià encara en la llibertat i l'autonomia individuals, a un autor que denuncia que no és l'individu qui pot canviar la realitat, sinó que la societat el determina a ell, i que consegüentment dissol l'ètica en la política. Però Adorno, tot i acceptant les ensenyances de Hegel, i també de Marx, no pensarà pas en dissoldre l'ètica. Les possibilitats que li queden són ben minses, però és en aquestes reduïdes possibilitats que cal confiar-hi.

Adorno encara extrema més el seu pessimisme en tant assegura que la desaparició actual de l'individu no és tan sorprenent; després de tot, l'individu no és pas una entitat eterna. Va tenir un inici, es va anar desenvolupant al llarg d'unes determinades etapes històriques, però abans no existia, i per tant pot tornar a desaparèixer. L'individu no és més que un fet històric que arribà a la seva culminació amb la burgesia, tan ben representada per Kant, però que poc després començava a albirar la seva anihilació sota la mirada de Hegel. I és que *l'individu no és un ens en si, sinó un producte social*.

**“Der Wille, durch Versenkung in die je eigene Individualität anstatt durch deren gesellschaftliche Erkenntnis auf das unbedingt Feste, aufs Sein des Seienden zu stossen, führt in eben die schlechte Unendlichkeit, welche seit Kierkegaard der Begriff der Echtheit exorzieren soll.”** [MM, 172] (MM, 153) I qui millor se n'ha adonat és Schopenhauer, qui comprèn l'individu com a fenomen i no pas com a cosa en si. En conseqüència, per a ell, submergir-se en la interioritat tan sols condueix al buit. La possibilitat de l'individu de desenvolupar-se com a tal i donar el millor de si, no la guarda indestructible dins seu, sinó que es troba fora, en la societat.

Schopenhauer **“hat damit den mythischen Trug der reinen Selbst als nichtig beim Namen gerufen. Es ist eine Abstraktion. Was als ursprüngliche Entität, als Monade auftritt, resultiert erst aus einer gesellschaftlichen Trennung vom gesellschaftlichen Prozess. Gerade als Absolutes ist das Individuum blosse Reflexionsform der Eigentumsverhältnisse. In ihm wird**

der fiktive Anspruch erhoben, das biologisch Eine gehe dem Sinne nach dem gesellschaftlichen Ganzen voran, aus dem nur Gewalt es isoliert, und seine Zufälligkeit wird fürs Mass der Wahrheit ausgegeben. Nicht bloss ist das Ich in die Gesellschaft verflochten, sondern verdankt ihr sein Dasein inn wörtlichsten Sinn. All sein Inhalt kommt aus ihr, oder schlechterdings aus der Beziehung zum Objekt. Es wird um so reicher, je freier es in dieser sich entfaltet und sie zurückspiegelt, während seine Abgrenzung und Verhärtung, die es als Ursprung reklamiert, eben damit es beschränkt, verarmen lässt und reduziert." [MM, 173] (MM, 153-154)

El burgès creu veure en l'individu quelcom autèntic, però quan s'explora el mateix concepte d'autenticitat, se'l descobreix com una mera abstracció fruit del mercat. L'autenticitat no és pas quelcom vàlid en ell mateix anterior a les relacions socials, sinó el fruit d'aquestes relacions. **"Der Trug der Echtheit geht zurück auf die bürgerliche Verblendung dem Tauschvorgang gegenüber. Echt erscheint, worauf die Waren und anderen Tauschmittel reduziert werden, Gold zumal. Wie das Gold aber wird die von seinem Feingehalt abstrahierte Echtheit zum Fetisch. Beide werden behandelt, als wären sie das Substrat, das doch in Wahrheit ein gesellschaftliches Verhältnis ist, während Gold und Echtheit gerade nur Fungibilität, die Vergleichbarkeit der Sachen ausdrücken; gerade sie sind nicht an sich, sondern für anderes."** [MM, 175] (MM, 155)

L'individu no és una entitat eterna, existent per ella mateixa, sinó un producte d'un determinat tipus de societat i d'estructura econòmica. Per molt que sembli que l'individu neix oposant-se a les forces socials, és tan sols el seu producte, el resultat d'una economia que necessita de l'individu independent i emprenedor, que necessita de l'individu actiu en el mercat. Per molt que ho pugui semblar, i a la societat així li interessa, l'individu no és el protagonista de la història, sinó el resultat de forces objectives. **"Allgemein ist das Individuum nicht bloss das biologische Substrat, sondern zugleich die Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses, und sein Bewusstsein von sich selbst als einem an sich Seienden jener Schein, dessen es zur Steigerung der Leistungsfähigkeit bedarf, während der Individuierte in der modernen Wirtschaft als blosser Agent des Wertgesetzes fungiert. Die innere**

**Komposition des Individuums an sich, nicht bloss dessen gesellschaftliche Rolle wäre daraus abzuleiten.”<sup>6</sup> [MM, 259] (MM, 231)**

Adorno és taxatiu : tant el millor dels individus, la seva humanitat, o el pitjor d’ells, fins la seva desaparició, prové de la societat. **“Die Gesellschaft wird dabei als das unmittelbare Zusammenleben von Menschen angesprochen, aus deren Haltung gleichsam das Ganze folgt, anstatt als ein System, das sie nicht bloss umklammert und deformiert, sondern noch in jene Humanität hinabreicht, die sie einmal als Individuen bestimmte.”** [MM, 167] (MM, 149)

Així, ni es pot esperar de l’individu aïllat, per ell mateix, la introducció de justícia en la societat injusta ; ni tampoc se’l pot acusar de la seva creixent impotència, del seu deixar-se dominar. Adorno ha descrit la creixent impotència de l’individu, l’amenaça de la seva desaparició, però això és, com el seu naixement, resultat de les mateixes forces objectives ; la culpa no rau pas en l’individu. Adorno adverteix que els crítics reaccionaris de la societat actual sovint comprenen lúcidament la seva decadència, però cometem un error : carreguen la responsabilitat sobre l’individu mateix i li recriminen que es ven a la societat. Però això no és pas culpa dels individus, sinó de com la societat els determina.

**“Die geläufige Rede von der “Mechanisierung” des Menschen ist trügend, weil sie diesen als ein Statisches denkt, das durch “Beeinflussung” von aussen, Anpassung an ihm äusserliche Produktionsbedingungen gewissen Deformationen unterliege. Aber es gibt kein Substrat solcher “Deformationen”, kein ontisch Innerliches, auf welches gesellschaftliche Mechanismen von aussen bloss einwirkten: die Deformation ist keine Krankheit an den Menschen, sondern die der Gesellschaft, die ihre Kinder so zeugt, wie der Biologismus auf die Natur es projiziert: sie “erblich belastet”.”<sup>7</sup> [MM, 260] (MM, 231)**

---

<sup>6</sup> Com assenyala CARL FRIEDRICH GEYER, *Teoría Crítica*, 47-49, fins i tot l’estructura temporal de la promesa, que concebem com a fonament de la identitat particular i de la moral, s’origina en un moment on econòmicament és imprescindible, ja que sustenta els pactes entre burgesos. Però en el model socio-econòmic actual no és el contracte la forma de relació entre els individus, sinó l’estructura vertical de qui mana i qui obeeix, cosa que resta importància a la promesa i amb ella a la individualitat.

<sup>7</sup> El veredicte adornià de la desaparició de l’individu a causa dels canvis socials ha despertat una línia de crítica formulada per diversos autors i que comparteixo plenament, consistent a

## b) LA SOLUCIÓ NO ESTÀ EN ELS DOMINATS

Reconèixer la societat com un tot que determina l'individu i denunciar així com a il·lusió l'autonomia i llibertat plenes de l'individu és el pas de Kant a Hegel. Però la denúncia del tot com a injust i la recerca d'una manera de trencar-lo és el pas de Hegel a Marx.

Com Adorno exposa a TF II, per a Hegel, l'Estat com a forma perfecta de la totalitat social és la figura objectiva que supera tots els antagonismes, tots els anteriors moments de lluita. L'Estat és la síntesi final del llarg procés que finalment harmonitza tots els seus moments, que supera el seu enfrontament i salva el contingut de cadascun d'ells. És Marx, però, qui adverteix que el procés continua dins de l'Estat, el procés de la lluita de classes. L'Estat no és pas una veritable síntesi de tots els moments, perquè el tot no abraça, sinó que s'imposa ; el tot no és mai de veritat universal, sinó producte d'uns interessos concrets d'un sector determinat. Aquesta és una

---

invertir l'argumentació adorniana : no és que la burgesia fos la societat que generés l'individu i aquest fos condemnat per l'estructura del capitalisme tardà, sinó que la concepció adorniana de l'individu es tanca sobre el model burgès incapaç d'acceptar un individu no burgès, de manera que la desaparició de la burgesia comporta per a ell la mort de l'individu.

RUDOLF ZUR LIPPE, l'editor de la TE, que s'havia habilitat amb Adorno, denuncia a *Geist gegen den Zeitgeist*, 117, que Adorno no es va preguntar mai per altres concepcions de l'individu, que no va cercar mai ni en altres cultures, ni en el passat, ni tampoc va arribar a fer l'esforç de qüestionar-se el tipus d'individu de la societat actual, condemnat de bell antuvi. La mateixa crítica comparteix GÜNTHER MENSCHING, *Hamburger Adorno-Symposium*, 27, qui denuncia que no és que Adorno entengui l'individu com un fenomen històric, sinó que jutja tota la història des de les categories de la burgesia, que han esdevingut per a ell l'únic model vàlid. HEINZ STEINERT, *Adorno in Wien*, 162, afirma que un Adorno que només com a burgès entén l'artista o el filòsof és incapaç d'imaginar un individu crític, un intel·lectual, que emergeixi del proletariat, classe que mai no va comprendre. Més enllà dels límits de la classe burgesa hi ha sols la totalitat, ja sigui la nazi, ja sigui la de la cultura de masses. MARTIN JAY aventura a *Adorno*, 84, una possible explicació, si més no, un element a tenir en compte. Afirma que la concepció adorniana de l'individu provenia de la psicoanàlisi, d'on havia après que l'únic individu que es pot oposar a la totalitat social és l'individu masculí autònom educat en una família burgesa. Només en la burgesia, sobretot en l'estructura familiar i l'espai de privacitat en contraposició a la vida pública, podia l'individu trobar les forces per resistir el totalitarisme, al qual avui dia s'acaba rendint.

Resulta, si més no, una important pèrdua per a la fertilitat del pensament adornià que un autor que ha posat en l'individu les poques esperances de llibertat que no va tenir mai en la classe, es limiti a un concepte tan reduït d'individualitat i es negui a acceptar la continuïtat de l'individu en la societat del seu temps.

convicció que Adorno mantindrà al llarg de tota la seva obra, i que farà per tant que denunciï el tot com a injust i desitgi la seva dissolució.

Adorno exposa com té lloc la denúncia marxista. Els liberals, Ricardo i Smith, creien que l'intercanvi lliure i just permetia construir un món harmònic. Ja no es tracta de les ordenacions antigues, on tot té el seu lloc fix en un ordre jeràrquic, sinó que són l'equivalència, la traducció de la qualitat a la quantitat que permet intercanviar-ho tot, la igualtat d'oportunitats entre els individus i la llibertat del mercat, és a dir, un sistema en permanent moviment i ordenat per equivalències, el que garanteix la justícia. Una justícia així merament formal. Sense que ningú ho controli, les relacions entre els membres del mercat s'organitzen de tal manera, que el sistema funciona sense ruptures.

Marx no es limita a denunciar aquesta descripció com a mentida. **“Sondern er sagt: wir wollen, um überhaupt diesen ungeheuren Apparat zu verändern, ihn aus seiner eigenen Kraft heraus in Bewegung setzen. So hat schon Hegel an einer Stelle der subjektiven Logik formuliert, dass es die Aufgabe der Dialektik sei, die Kraft des Gegners in die eigene Argumentation hineinzunehmen und gegen ihn zu wenden. Dieses Hegelsche Prinzip ist von Marx ausserordentlich beherzigt und ausserordentlich ernst genommen worden. Anstatt den Anspruch der bürgerlichen Gesellschaft, Harmonie zu leisten, einfach zu verwerfen, nimmt er ihn ganz ernst und fragt: Ist die Gesellschaft, die ihr lebt, wirklich identisch mit ihrem Begriff? Entspricht eurer Welt des freien und gerechten Tausches wirklich, wie ihr behauptet, eine freie und gerechte Gesellschaft?”** [PT II, 261] (TF II, 195)

I aquesta és la pregunta central, que també Adorno continuarà analitzant : és l'intercanvi lliure i just la garantia d'una societat lliure i justa ? No és aquest intercanvi universal, en realitat, més que el triomf del principi d'identitat que tot ho iguala ? Aquesta serà la línia en la qual Adorno examinarà la pregunta que hereta de Marx, tal com veurem en els propers apartats.

Pel que fa a la resposta de Marx, aquest analitza la societat i comprova que, malgrat que tot succeeix com és degut, i l'intercanvi té lloc tal com procedeix, s'origina una injustícia. El cost de reproducció de la força de treball

social invertida pels treballadors és menor que la força de treball calculada en hores laborals que el treballador gasta en l'aparell de producció; aquesta descompensació, la plusvàlua, és el guany que extreu l'empresari, la classe dominant. La plusvàlua és formalment justa, però materialment injusta. I aquesta injustícia que genera un profit esdevé el motor del desenvolupament econòmic de la societat, que és així impulsat d'arrel no pas per la voluntat de satisfer les necessitats humanes, sinó pel benefici injust.<sup>8</sup> De manera que el sistema burgès capitalista, en tant funciona com ha de funcionar, en tant compleix la seva llei, genera desigualtats que no deixen d'augmentar. I això, a la llarga, ha de fer explotar el sistema. La seva mateixa llei l'ha de conduir a l'autodestrucció.

**“Man kann dementsprechend das Marxische System ein negatives oder ein kritisches System nennen, eine durchaus kritische Theorie. Die Welt ist zwar ein System, aber sie ist das System, das den Menschen heteronom auferlegt ist als ein ihnen fremdes; sie ist ein System als Schein und hat nichts mit ihrer Freiheit zu tun. Das ist ein System als Ideologie, und das Ganze, das bei Hegel die Wahrheit sein soll, das wäre innerhalb der Marxischen Theorie ein Unwahres.”** [PT II, 262-263] (TF II, 196)

Adorno considera una de les grans troballes de Marx la manera com critica immanentment el sistema burgès, el sistema legitimat per Hegel, a qui retreu que la seva llei de la identitat ocasiona desigualtat. Aquesta és la idea que Adorno hereta. El principi d'identitat, traduït en el mercat en principi d'intercanvi, crea desigualtat econòmica, produeix de manera necessària l'opressió de la majoria d'individus, dels treballadors. Aquest és l'instrument de què disposa Adorno per denunciar la totalitat social: revelar els antagonismes i les contradiccions irreconciliables que s'oculten en el teixit social, i que no són superables sinó suprimint la totalitat mateixa. Aquest és el vertader coneixement de la totalitat, el que desemboca en l'exigència de posar-hi fi, el que desautoritza la totalitat com a categoria positiva i només permet usar-la com a crítica per a la societat falsa.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Veieu la clara exposició de la concepció adorniana en GERHARD SCHWEPPEHÄUSER, *Theodor W. Adorno*, 74.

<sup>9</sup> Veieu al respecte l'anàlisi de GUOMU TONG, *Dialektik der Freiheit als Negation bei Adorno*, 28 i ss.

Ara bé, un cop admesa aquesta denúncia, el camí d'Adorno s'allunya del de Marx. Marx entén l'antagonisme com a lluita de classes i confia que dita lluita serà capaç de conduir a la revolució i a un sistema just. En entendre el proletariat com a subjecte inconscient de la història, Marx afirma que els que dins del sistema injust són oprimits conduiran finalment a la llibertat. I aquesta és la idea que en Adorno desapareix sense remissió. Adorno no contempla mai, al llarg de la seva obra, la possibilitat que el proletariat pugui conduir a la revolució. De fet, gairebé no parla mai del proletariat com a classe. El pessimisme d'Adorno és encara més greu, en tant ja no confia que les víctimes de la injustícia puguin menar la societat a la justícia.<sup>10</sup> Al contrari, per a ell, la força de la societat és tal, que deforma els individus fins al punt de fer-los a tots ells, i més encara als més oprimits, propagadors del sistema opressor. Els dominats no conserven l'esperança, perquè estan completament deformats pel domini. Aquest pessimisme és el pas de Marx a Nietzsche.

Per a Adorno, els membres de la societat s'han adaptat de tal forma a la injustícia per tal de sobreviure en ella, que esdevenen propagadors del sistema que els fa impotents : **“Im Stillen ist eine Menschheit herangereift, die nach dem Zwang und der Beschränkung hungert, welche der widersinnige Fortbestand der Herrschaft ihr auferlegt.”** [MM, 138] (MM, 123)

I mentre tots s'adapten, els que més fortament ho fan són els que viuen a sota. Aquells que més cops reben de la societat no conserven pas les bones virtuts que ens donarien esperança : no alimenten pas un sentit de la justícia que els desperti el desig de lluita i puguin així respondre a la crida a la revolució, o que, com s'afirma des de cercles cristians, els permeti en el seu àmbit unes relacions basades en el compartir i la generositat que generarien petites comunitats justes com a illes dins de la societat, sinó que són els que més s'embraceixen. Perquè més els costa i més han de lluitar per sobreviure, s'omplen de rancúnia, d'enveja, de ressentiment. De sentiments que els embruten, els extreuen les forces, els fan encara més impotents i els

---

<sup>10</sup> Adorno no es limita per tant a unir Hegel i Marx com havia fet LUKÁCS en el seu *Història i consciència de classe*, que tant havia influït l'Institut d'Investigacions Socials en els seus inicis, i on l'autor hongarès confiava que quan el proletariat prengués consciència de la societat com una totalitat, guiaria la revolució. Tant per a Adorno com per a Lukács és fonamental desemmascarar la societat com a totalitat, però si Lukács cerca la presa de consciència del proletariat, Adorno cerca la de l'intel·lectual.

impedeixen conduir mai a un canvi. Les víctimes no són millors que la societat que les converteix en víctimes, sinó que reflecteixen el pitjor d'ella. Aquesta darrera esperança desapareix. [MM, 29-30] (MM, 24-25)

Fins i tot la mateixa violència, la injustícia més explícita de la societat, s'executa sovint a través dels individus més oprimits: **“Zu den stumpfsinnigen Leistungen, welche die herrschaftliche Kultur von den Unterklassen verlangt, werden diese fähig allein durch permanente Regression. Gerade das Ungeformte an ihnen ist Produkt der gesellschaftliche Form. Die Erzeugung von Barbaren durch die Kultur ist aber stets von dieser dazu ausgenutzt worden, ihr eigenes barbarisches Wesen am Leben zu erhalten. Herrschaft delegiert die physische Gewalt, auf der sie beruht, an Beherrschte. Während diesen die Genugtuung zuteil wird, ihre verborgenen Instinkte als das kollektiv Rechte und Billige auszutoben, lernen sie zu verüben, wessen die Edlen bedürfen, damit sie es sich leisten können, edel zu bleiben. (...) Von den Dienstboten und Gouvernanten (...) über die Beamten und Angestellten, die sie Schlange stehen lassen, die Unteroffiziere, die sie treten, geht es schnurstracks zu den Folterknechten der Gestapo und den Bürokraten der Gaskammern. (...) Die feinen Leute zieht es zu den unfeinen, deren Roheit trügend ihnen verheisst, worum die eigene Kultur sie bringt. Sie wissen nicht, dass das Unfeine, das ihnen anarchische Natur dünkt, nichts ist als der Reflex auf den Zwang, gegen den sie sich sträuben.”** [MM, 206] (MM, 183)

Les víctimes esdevenen per tant portadores de violència i d'injustícia. Tampoc no els concedeix Adorno que puguin conservar un punt de vista més lúcid : també la intel·ligència se'ls pren : **“Verdummung wird aber nicht durch die Unterdrückten bewirkt, sondern Unterdrückung macht dumm”** [PR, 35] (PR, 35), diu Adorno en criticar la decadència i massificació de la cultura. Fins i tot el llenguatge dels oprimits queda deformat per l'opressió : **“In der Sprache der Unterworfenen aber hat einzig Herrschaft ihren Ausdruck hinterlassen und sie noch der Gerechtigkeit beraubt, die das unverstümmelte, autonome Wort all denen verheisst, die frei genug sind, ohne Rancune es zu sagen. Die proletarische Sprache ist vom Hunger diktiert. (...) Er schändet den Sprachleib, den sie ihn nicht lieben lassen, und wiederholt mit ohnmächtiger Stärke die Schande, die ihm selber angetan ward.”** [MM, 113] (MM, 101)

La conseqüència és que, si Adorno vol mantenir l'esperança d'una possible societat justa, l'haurà de cercar d'una manera radicalment diferent de la que proposa el marxisme, i és així el moment de la seva divergència.

La denúncia que Adorno fa de la totalitat en tant converteix als individus no sols en víctimes de la seva injustícia sinó encara més, en vehicles d'ella, aquest pas que va més enllà de Marx, es deixa comprovar de manera paradigmàtica en la totalitat del camp de concentració, la realitat brutal a la qual fa referència el nou IC. **“Bettelheims Beobachtung von der Identifikation der Opfer mit den Henkern der Nazilager enthält das Urteil über die gehobenen Pflanzstätten der Kultur, die englische Public School, die deutsche Kadettenanstalt. Der Widersinn wird durch sich selbst perpetuiert : Herrschaft erbt sich fort durch die Beherrschten hindurch.”** [MM, 206] (MM, 184) Identificació, doncs, que és la previsible conseqüència d'un procés que s'inicia molt abans.

El mateix trobem en algunes narracions sobre els camps de concentració. La mirada de Jorge Semprún sobre els camps és la d'un marxista, en el sentit que ell continua discernint a dins la lluita de classes, la lluita per la llibertat. L'existència a Buchenwald d'una xarxa del partit comunista i les seves accions de sabotatge en les fàbriques d'armament per a les quals treballen, li permeten construir un relat del camp on els dominats conserven les forces per oposar-s'hi al sistema, on lluny de la resignació de ser víctimes té lloc la continuació de la lluita. I això és el que fa que en els relats de Semprún l'esperança, posada afirmativament per uns individus que lluiten per realitzar-la, no desaparegui.<sup>11</sup>

Però en els llibres de Levi trobem quelcom ja molt diferent. El mateix títol de *Si això és un home* ho anomena. A Auschwitz, les víctimes propaguen el mal les unes contra les altres. Allà, la injustícia de la totalitat es fa perfecta, en tant destrueix la justícia en les seves víctimes, disposades sovint a participar de l'eliminació dels companys per continuar vivint, i pagant per tant la supervivència amb la pèrdua de la humanitat que el títol denuncia.

---

<sup>11</sup> Veieu JORGE SEMPRÚN, *La escritura o la vida* i *Aquel domingo*.

Aquesta possibilitat extrema que es realitza en els camps d'extermini és la que Adorno tem i denuncia contínuament. I el que fa que no pugui confiar en les víctimes per mantenir l'esperança de llibertat.

### c) LA SOLUCIÓ NO ÉS EN LA INTERIORITAT DE L'INDIVIDU. DIALÈCTICA INDIVIDU-SOCIETAT

Si els pensadors d'esquerres posaven l'esperança en el proletariat, en la classe, certs corrents conservadors o religiosos han cercat l'esperança no en una classe, sinó en l'individu, i no en la seva exterioritat i participació pública, sinó en el seu interior, on han cregut descobrir un moment indestructible, un lloc de puresa que cal rescatar, on romanen les forces per permetre el canvi. Enmig de la violència social cerquen dins de l'individu un feu indestructible, un moment on el pitjor de la societat no pot arribar, que conserva el millor de la humanitat per molt que a fora sigui destruït. L'individu apareix així com a darrer refugi de la humanitat quan la societat es descobreix com a injusta.

Però la convicció adorniana és la inexistència d'un tal refugi purament interior, independent de la societat. Per a ell, justícia o llibertat són tan sols possibles en l'exterior, en la societat, i mai de manera independent en els abismes de la subjectivitat. Cal comprendre "**dass die moralischen Kategorien des Individuums mehr als nur individuell sind.**" [ND, 277] (DN, 279)

L'interior de l'individu no existeix en independència de la societat, sinó que està en estreta dependència, i si la societat és injusta, no existeix cap moment allà dins que es pugui refugiar contra ella. Perquè l'individu es pugui desenvolupar com un ens plenament moral, cal que la societat ho sigui. Per això, dins d'una mala societat no existeixen éssers humans justos que puguin canviar-la. "**Das Substantielle, das nach jener Ideologie der Person ihre Würde verleiht, existiert nicht. Die Menschen, keiner ausgenommen, sind überhaupt noch nicht sie selbst.**" [ND, 274] (DN, 275) L'individu arribarà a ser un veritable individu, lliure i just, quan la societat ho sigui, i no en independència d'ella. "**Das Individuum, das, schuldig aus Not, sich zum Letzten und Absoluten wird, verfällt dabei seinerseits dem Schein der individualistischen Gesellschaft, und verkennt sich.**" [ND, 278] (DN, 280)

Si aquesta il·lusòria confiança en les forces de l'individu es veu reforçada actualment, és senzillament perquè la societat que l'elimina provoca alhora una aparent individualització; sotmet l'individu a l'engany de comprendre'l com a entitat eterna just quan l'està fent desaparèixer: **“Der Zustand, in dem das Individuum verschwindet, ist zugleich der fessellos individualistische, in dem “alles möglich” ist. (...) Dass die Freisetzung des Individuums durch die ausgehöhlte Polis nicht etwa den Widerstand stärkt, sondern ihn, ja die Individualität selber eliminiert, wie es dann in Diktaturstaaten sich vollendet, ist das Modell eines der zentralen Widersprüche, die vom neunzehnten Jahrhundert in den Faschismus trieben.”** [MM, 168] (MM, 149)

L'afirmació de la individualitat, la seva exaltació, va de la mà de la seva anihilació. Adorno exposa que la música de Beethoven, que recull l'individu de forma ascètica i es concentra en reflectir les lluites socials, extreu de l'ascetisme la força per expressar un individu real, finit i ple. Mentre que Richard Strauss l'exalta explícitament, l'afirma amb totes les seves forces, i en el fons l'està reduint a un mer objecte de mercat.

L'afirmació social de l'individu és una estratègia que beneficia la societat. Si se li assegura a aquest que és lliure, no cercarà la seva llibertat; si se'l concep com a absolut, no li caldrà lluitar contra la societat. Si se li fa creure que es independent de la societat no farà el menor moviment per guanyar-se el petit moment de distància que li és possible. **“Innerhalb der repressiven Gesellschaft kommt die Emanzipation des Individuums diesem nicht bloss zugute, sondern tut ihm Eintrag. Freiheit von der Gesellschaft beraubt es der Kraft zur Freiheit. Denn so real es in seiner Beziehung zu anderen sein mag, es ist, als Absolutes betrachtet, eine blosse Abstraktion. Es hat keinerlei Inhalt, der nicht gesellschaftlich konstituiert, keine über die Gesellschaft hinausgehende Regung, die nicht darauf gerichtet wäre, dass der gesellschaftliche Zustand über sich selber hinausgeht.”** [MM, 168-169] (MM, 149-150) Si queda alguna força per salvar en l'individu, no se la troba pas en la seva exaltació: **“Wenn heute die Spur des Menschlichen einzig am Individuum als dem untergehenden zu haften scheint, so mahnt sie, jener Fatalität ein Ende zu machen, welche die Menschen individuiert, einzig, um**

**sie in ihrer Vereinzelung vollkommen brechen zu können.”** [MM, 169] (MM, 150)

Un cop hem seguit la crítica adorniana a una excessiva confiança en l'individu, i l'advertència de fins a quin punt és l'individu producte del teixit social, hem de matisar, però, que la crítica adorniana no arriba fins al punt d'impossibilitar l'ètica. Adorno continua pensant en termes ètics, i continua adreçant-li a l'individu el nou IC, de manera que manté una mínima confiança en les seves capacitats. L'individu té forces i és responsable èticament i és el subjecte de l'ètica, tal com és el subjecte del coneixement. Tanmateix, cal modificar la nostra concepció de l'individu per evitar de caure en falses il·lusions, per no esperar d'ell més del que pot aportar i acusar-lo després del que no cau sota la seva responsabilitat.

Per rescatar les minses capacitats de què encara disposa l'individu, cal treballar amb dues idees : d'una banda, contra l'exaltació de l'individu aïllat i la seva interioritat, la idea que l'individu només es desenvolupa com a tal en relació amb la societat, quan es vessa en l'exterior, millor dit, en la seva relació dialèctica amb l'exterior. I d'altra banda, contra l'exaltació de la individualitat, la idea que només se'l pot comprendre en termes negatius, ascèticament, com ho fa la música de Beethoven. Anem a veure una mica més aquestes dues idees.

Adorno ens descobrirà com tot allò que es creia que emergia del fons de la interioritat subjectiva, dels abismes on l'individu es troba sol amb ell mateix, com ara la creativitat (ja sigui artística o filosòfica), prové en realitat de la relació amb el món ; mentre que si l'individu s'entrega a la solitud i la independència en busca de l'originalitat, només obté l'atrofia de les seves capacitats. **“Wer in der Emigration gewesen ist wie ich, der weiss davon ein Liedchen zu singen, wie sehr das Zurückgeworfensein auf sich selbst und auch auf seine sehr kleine Gruppe von ganz wenigen Menschen, wo die Möglichkeit der Entäusserung, der Wirkung abgeschnitten ist, ich möchte schon sagen, zu Deformationen führt. Sogar das, was man sich so im allgemeinen als die Produktivität von Menschen vorstellt, wird beeinträchtigt; selbst sie ist nicht etwas rein Individuelles, das rein dem einzelnen Menschen zukommt. Noch in der Produktivität steckt immer auch,**

**selbst wenn man gar nicht eine Wirkung sucht, selbst wenn man in gar keiner Weise darauf ausgeht, Menschen zu gewinnen oder sie in irgendeiner Weise zu beeinflussen, in jeder theoretischen Tätigkeit ein Moment von Praxis, sei es noch so sublimiert. Jeder kann das etwa erfahren, der als sogenannter produktiver Mensch an sich beobachtet hat, wie oft Anstöße für Konzeptionen, die sich dann recht autonom und recht selbständig darstellen, von aussen kommen, indem etwas von einem gefordert oder man zu etwas angeregt wird. (...) Es gibt keine Entfaltung des Ich dadurch, dass das Ich sich selber wie eine Pflanze hegt und pflegt und mit Wasser begiesst und sich darüber freut, wenn es schön zur Blüte kommt, sondern eben nur durch das, was Goethe und Hegel, die gerade darin eines Sinnes waren, als Entäusserung bezeichnet haben. Entäusserung bedeutet nicht etwa, dass man sich in Anpassung aufgibt und der Welt gleichmacht. Man muss vielmehr das, was man nun einmal so ist, die Zufälligkeit des Soseins der eigenen Existenz, der Dialektik mit dem Nicht-Ich exponieren."** [PT II, 235-236] (TF II, 175)

El jo només es desenvolupa en la dialèctica amb el que ell no és, es realitza en l'exterior. Qui únicament es proposa autoconservar-se, mantenir la pròpia integritat, sense aventurar-se en el que ell no és, no pot ni desenvolupar-se ni donar sortida a la seva creativitat. *La plenitud de l'individu es troba en la plenitud de la seva experiència del món.*

El mateix afirmarà Adorno d'un altre dels atributs que normalment apliquem a l'individu en la confiança que és d'ell d'on prové: la llibertat. Tampoc la llibertat s'origina en l'individu, sinó que es desenvolupa en la societat i d'ella la rep. Sovint tendim a distingir entre una llibertat metafísica o espiritual, essencial a l'ésser humà, inherent a la seva natura i que li permet gaudir d'una llibertat interior, passi el que passi fora d'ell, i d'altra banda una llibertat social fruit dels reglaments contingents de la comunitat, variable en cada col·lectiu. Però per a Adorno, l'anomenada llibertat metafísica o espiritual és en realitat fruit de la llibertat social. La societat és l'únic lloc on la llibertat s'origina i on es pot desenvolupar fins fer-se plena.

Els individus acostumen a entendre la seva llibertat com un poder lluitar per fins propis oposant-se a la societat, com un negar-se a identificar-se amb ella, és a dir, entenen la llibertat com a equivalent al principi

d'individuació i com a enfrontament al col·lectiu. Aquest és l'ideal burgès, però aquest mateix ideal és un producte de la societat, que necessitava d'individus que se sentissin lliures com a membres actius del mercat. El funcionament de l'economia capitalista requeria d'un subjecte que se sentís autònom i que lluités pels seus interessos, i és d'aquí d'on prové l'ideal individualista de llibertat, era un requisit pel bon funcionament del mercat.

Llibertat era en el mercat competir amb els altres, intentar imposar-s'hi, obrir-se pas amb els colzes i arriscar-se. Però aquest mateix individu que s'entregava així al mercat sentint-se lliure, quedava del tot desprotegit. La societat deixa que cadascú pateixi els atzars del mercat com si fossin els perills de la vida salvatge. Que cada individu concret obtingui èxit o el seu negoci faci fallida, això li és del tot indiferent a la societat, perquè el mercat funciona per sobre dels guanys i pèrdues de cadascú. Naturalment, el que li succeeix a cada individu concret no és important per al sistema; guanyadors o perdedors són tan sols peces d'un engranatge. **“Belastet die These von der Willensfreiheit die abhängigen Individuen mit dem gesellschaftlichen Unrecht, über das sie nichts vermögen, und demütigt sie unablässig mit Desideraten, vor denen sie versagen müssen.”** [ND, 260-261] (DN, 262)

Tot i que la solució no seria pas una societat que proclamés la inexistència de la llibertat, perquè l'afirmació del determinisme només serveix per humiliar els individus : **“So verlängert demgegenüber die These von der Unfreiheit die Vormacht des Gegebenen metaphysisch, erklärt sich als unveränderlich und animiert den Einzelnen, wofern er nicht ohnehin dazu bereit ist, zu kuschen, da ihm ja doch nichts anderes übrigbleibe. Determinismus verhält sich, als wäre Entmenschlichung, der zur Totalität entfaltete Warencharakter von Arbeitskraft, das menschliche Wesen schlechthin.”** [ND, 260-261] (DN, 262)

Així, cal prendre consciència que només comprenent el seu origen social s'entén la llibertat, i només en el marc de la societat és realitzable. **“Die Frage nach der Freiheit des Willens ist wahrscheinlich überhaupt nicht abstrakt, nämlich von Idealkonstruktionen des Individuums und seines rein für sich seienden Charakters her zu lösen, sondern nur im Bewusstsein der Dialektik von Individuum und Gesellschaft. Freiheit, auch die des Willens,**

wäre erst zu verwirklichen, darf nicht als positiv gegeben supponiert werden." [EN, 548] (IN, 108)

La llibertat no es realitzarà mai per a l'individu sol, dins de si. L'individu només serà lliure si la societat ho és, Adorno hi insisteix contínuament: **"Sicherlich erst in einer freien Gesellschaft (wären) die Einzelnen frei."** [ND,261] (DN, 262) **"Die Freiheit, auf die es für sich hoffen muss, könnte nicht bloss seine eigene, sie müsste die des Ganzen sein."** [ND, 271] (DN, 273) **"Keine Emazipation ohne die der Gesellschaft."** [MM, 195] (MM, 174) És doncs en el col·lectiu que cal cercar aquesta llibertat que avui no existeix. **"Der Widerspruch aber, in den die Philosophie sich verwickelt : dass ohne die Idee von Freiheit Humanität nicht gedacht werden kann, dass aber die realen Menschen unfrei sind und von innen und aussen her, ist real motiviert, kein Versagen spekulativer Metaphysik sondern Schuld der Gesellschaft, die auch zur inneren Unfreiheit sie verhält. Gesellschaft ist die wahre Determinante und ihre Einrichtung das Potential von Freiheit zugleich."** [EN, 549] (IN, 109)

Cal sobretot evitar d'exaltar com a existent una llibertat encara no realitzada, igual que l'individu. Per comprendre'ls, cal pensar-los negativament: **"Lebt inn Zeitalter universaler gesellschaftlicher Unterdrückung nur in den Zügen des geschundenen oder zermalnten Individuums das Bild von Freiheit gegen die Gesellschaft. Wo jene geschichtlich jeweils unterschlüpft, lässt nicht ein für allemal sich dekretieren. Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression : inn Widerstand gegen diese. Soviel Freiheit des Willens war, wie Menschen sich befreien wollten."** [ND, 262] (DN, 263)

#### d) DEMOCRÀCIA

Hem vist ja com Adorno no va confiar mai en la possibilitat d'una revolució que inaugurés una societat nova i en aquest sentit s'allunya del marxisme. Les seves esperances polítiques apunten cap a la democràcia. I la confiança en ella la va guanyar Adorno gràcies a la seva estada als Estats Units, just quan fugia de la dictadura a Alemanya. Allà es va adonar de fins a quin punt l'estructura político-social era diferent entre el vell i el nou

continent, i de com aquestes diferències polítiques es nodrien de profundes diferències culturals.

Adorno es va convèncer que als Estats Units la democràcia havia arrelat amb una força desconeguda a Europa, tot i que això anava íntimament lligat al fet que el mercat, l'economia, s'estenia a tots els àmbits socials, sense conèixer límits. La vida al nou continent està radicalment determinada per l'economia, tot es mesura en el mercat, i fora d'ell res no té valor. Al contrari, a Europa l'esfera econòmica no ha cobert tots els àmbits, hi ha zones on no arribarà mai, perquè, de fet, la societat europea conserva les restes d'estructures socials anteriors al capitalisme, restes del món feudal que no es deixen absorbir per l'intercanvi ; però el preu de mantenir aquests límits contra el mercat, contra la dissolució del valor en si de les coses en les relacions d'equivalència, és que també romanen fortes restes antidemocràtiques que impedeixen que la societat acabi de fer veritablement seva aquesta forma de convivència.

En un text titulat "Què significa renovar el passat ?", on Adorno evoca el record del feixisme i es pregunta què n'han de fer les futures generacions amb aquest passat, exposa Adorno la seva consternació pel fet que Alemanya encara no ha assumit la democràcia, una mancança per a la qual troba tres raons : el fet que Alemanya la va descobrir molt tard, tant en comparació amb altres països europeus com sobretot amb els Estats Units<sup>12</sup> ; el fet que la seva adopció no va coincidir amb el liberalisme econòmic, pel qual teòricament ha d'anar acompanyada ; i el fet que Alemanya no la va adoptar per decisió popular, sinó que li va ser imposada pels guanyadors després de perdre la guerra.

I aquest és un fet que m'agradaria remarcar, per tal com marca profundament la concepció alemanya de la democràcia. Existeix un fet paradigmàtic. El dia nacional alemany és des del final de la segona guerra mundial el 20 de juliol, triat en commemoració de l'acte amb què el Graf von Stauffenberg i altres membres de la cúpula militar alemanya van atemptar contra la vida de Hitler, en una conspiració fracassada per la qual se'ls va

---

<sup>12</sup> Cal recordar que quan els Estats Units signen la Declaració d'Independència l'any 1776, instaurant-se com un sistema democràtic que exalta les llibertats i pronuncia una innovadora declaració dels drets humans, Europa viu encara en l'Antic Règim, i l'intent de revolució a França troba el seu final, després de deu anys de Terror, amb el govern de Napoleó.

condemnar a mort. Però cal recordar que aquest va ser només un dels diversos intents d'assassinar Hitler que provenien dels diferents moviments en què es ramificava l'àmplia resistència estesa per Alemanya durant els anys de la dictadura. D'atemptats en van produir grups d'orientacions diverses i fins i tot algun individu aïllat, i tots van fracassar, però d'entre tots ells, és el del 20 de juliol l'escollit per representar "l'esperit alemany".

Si ens acostem a examinar en detall l'acte d'aquest grup d'alts càrrecs de l'exèrcit, ens trobem que no tan sols havien preparat un atemptat contra la vida de Hitler, sinó un cop d'estat, i que estaven perfectament preparats per assumir el poder i imposar una dictadura militar. El programa que havien dissenyat per al temps immediatament posterior a la presa de poder i les planificades directrius de govern dissenyen una Alemanya tancada en un règim militar de to gairebé feudal. La democràcia queda descartada per principi, se la menysprea i se l'associa amb el mateix nazisme, mentre que es busca el model en el passat, en una societat estamental i fortament jeràrquica. És cert que es proposen acabar amb l'antisemitisme i el terror, i entregar a la justícia els que hagin aprofitat la persecució de jueus per enriquir-se, però els valors defensats són d'un to brutalment conservador, en una exaltació de la pàtria, la Cristiandat i el poder de l'església.<sup>13</sup>

Adorno defensa la tesi que el poble alemany accepta la democràcia per criteris exclusivament pràctics, perquè funciona ; mentre que teòricament la considera com un sistema més al costat de la monarquia, el comunisme o el feixisme, entre els quals cal escollir el que s'avingui més a cada situació. Se l'accepta per criteris operatius, sense arribar a entendre el que significa : assumir la majoria d'edat, cercar la unitat dels interessos individuals en l'interès comú, la responsabilitat compartida en la direcció en què avança una comunitat.

I aquesta acceptació a mitges de la democràcia va de la mà d'un altre fet que Adorno rescata del passat, per revelar també rancúnies i desconfiances del poble alemany respecte a la democràcia. Adorno evoca els sentiments d'orgull

---

<sup>13</sup> La declaració de govern, llesta per ser presentada al poble alemany després del cop d'estat, redactada per Carl Friedrich Gerdeler i Ludwig Beck, es pot llegir a l'exposició permanent de la Gedenkstätte Deutscher Widerstand de Berlín, o bé a través de la seva plana a internet : [www.gdw-berlin.de](http://www.gdw-berlin.de)

i de narcisisme que el totalitarisme va despertar en els alemanys. Aquell sistema que va matar milions de persones va saber alhora seduir milers d'alemanys que trobaren en ell un sentiment de col·lectivitat, de treball en comú i d'orgull nacional tan fort que encara dorm en el fons de les consciències. El nazisme va voler la destrucció total de tots aquells que no considerava dignes de formar part de la comunitat, però alhora enfortia aquesta comunitat amb llaços de solidaritat, fraternitat, i l'orgull de ser-ne membre. **“Überdies ist es eine Illusion, dass das nationalsozialistische Regime nichts bedeutet hätte als Angst und Leiden, obwohl es das auch für viele der eigenen Anhänger bedeutete. Ungezählten ist es unterm Faschismus gar nicht schlecht gegangen. Die Terrorspitze hat sich nur gegen wenige und relativ genau definierte Gruppen gerichtet. (...) Gegenüber dem laissez faire beschützte die Hitlerwelt tatsächlich bis zu einem gewissen Grade die Ihren vor den Naturkatastrophen der Gesellschaft, denen die Menschen überlassen waren. (...) Die viel berufene Integration, die organisatorische Verdichtung des gesellschaftlichen Netzes, das alles einfieng, gewährte auch Schutz gegen die universale Angst, durch die Maschen durchzufallen und abzusinken. Ungezählten schien die Kälte des entfremdeten Zustands abgeschafft durch die wie immer auch manipulierte und angedrehte Wärme des Miteinander.”** [EN, 562] (IN, 124-125)

El nazisme semblava la realització del vell somni de treballar junts per un projecte comú, de germanor, però tan maligne era el somni, que dit projecte apuntava només a la destrucció. El que construïen tots plegats no era un país, sinó un exèrcit ; la millora econòmica dels primers anys de dictadura, que els salvava de la terrible recessió dels anys de la República de Weimar, es devia a la indústria de guerra que ja preparava la catàstrofe. I encara que els alemanys van anar prenent consciència d'aquest fet, els sentiments que els va despertar el nazisme encara viuen : **“Nach der subjektiven Seite, in der Psyche der Menschen, steigerte der Nationalsozialismus den kollektiven Narzissmus, schlicht gesagt : die nationale Eitelkeit ins Ungemessene. Die narzisstischen Triebregungen der Einzelnen, denen die verhärtete Welt immer weniger Befriedigung verspricht und die doch ungemindert fortbestehen, solange die**

**Zivilisation ihnen sonst so viel versagt, finden Ersatzbefriedigung in der Identifikation mit dem Ganzen.” [EN, 563] (IN, 126)**

I aquesta identificació amb el tot roman encara ara, i la seva persistència impossibilita al poble alemany desenvolupar una bona relació amb la seva història : **“Noch angesichts der offenbaren Katastrophe hat das durch Hitler integrierte Kollektiv zusammengehalten und an schimärische Hoffnungen wie jene Geheimwaffen sich geklammert, die doch in Wahrheit die anderen besaßen. Sozialpsychologisch wäre daran die Erwartung anzuschließen, dass der beschädigte kollektive Narzissmus darauf lauert, repariert zu werden, und nach allem greift, was zunächst im Bewusstsein die Vergangenheit in Übereinstimmung mit den narzisstischen Wünschen bringt, dann aber womöglich auch noch die Realität so modelt, dass jene Schädigung ungeschehen gemacht wird.” [EN, 564] (IN, 126-127)**

Adorno adverteix del perill d'aquesta identificació amb un col·lectiu nacional, d'aquest afirmar la totalitat en una comunitat determinada, per tal com alhora que debilita l'individu, impossibilita l'aparició de la humanitat. Les consciències col·lectives nacionals, explica a “Sobre la pregunta : què és alemany?”, són producte de la consciència cosificadora, que tanca el món en esquemes, que classifica la realitat; ni pot trobar l'individu real en dites classificacions, ni pot entendre la humanitat que els uneix a tots. És fruit de la cosificació, que és el contrari de l'experiència; de l'afirmació d'uns límits contingents i rígids contra la relació oberta a l'exterior. La identificació amb un col·lectiu és una altra forma del principi d'identitat, que posa la totalitat sobre un número limitat d'individus. A ells se'ls iguala, mentre que els que queden fora passen a ser l'enemic. Adorno enuncia una sèrie d'idees que permetrien emprendre el camí contrari :

- El millor de cada col·lectiu mai no es pot copsar en l'afirmació, l'exaltació de les seves virtuts : **“Das Wahre und Bessere in jedem Volk ist wohl vielmehr, was dem Kollektivsubjekt nicht sich einfügt, womöglich ihm widersteht.” [SW, 691] (CN, 96)**
- Per comprendre's, qualsevol col·lectiu necessita adreçar-se contínuament una forta autocrítica.

- Contra la supremacia del grup, cal la responsabilitat de l'individu racional que ha de jutjar per ell mateix, com Kant ens ensenyà.
- I tanmateix, aquestes mesures han d'anar adreçades a una finalitat darrera : dissoldre tot col·lectiu que exclogui algú. I com que tot col·lectiu nacional és per definició exclouent, cal passar de pensar en termes de nació a pensar en termes d'humanitat : **“In der Treue zur Idee, dass, wie es ist, nicht das letzte sein sollte - nicht in hoffnungslosen Versuchen, festzustellen, was das Deutsche nun einmal sei, ist der Sinn zu vermuten, den dieser Begriff noch behaupten mag : im Übergang zur Menschheit.”** [SW, 701] (CN, 106)

Aquest dissoldre les nacionalitats per donar pas a la humanitat va de la mà de la democràcia, no tan sols com a mera forma de govern, sinó com a manera d'entendre la convivència. Adorno recorda que als Estats Units va aprendre el que és treballar dins d'un esperit democràtic, que regnava també a la universitat i marcava el treball acadèmic i les relacions entre els companys. Va observar que la democràcia es vivia, una experiència que no és possible encara a Europa. Mentre que a Alemanya la democràcia són meres regles formals, als Estats Units, Adorno va veure que les estructures democràtiques **“in Amerika ins Leben eingesickert sind.”** [SW, 735] (CN, 136)

I cal assumir-la per realitzar el pas a la humanitat : **“Drüben lernte ich ein Potential realer Humanität kennen, das im alten Europa so kaum vorfindlich ist. Die politische Form der Demokratie ist den Menschen unendlich viel näher. Dem amerikanischen Leben eignet, trotz der vielbeklagten Hast, ein Moment von Friedlichkeit, Gutartigkeit und Grosszügigkeit, das von der aufgestauten Bosheit und dem aufgestauten Neid, wie er in den Jahren 1933 bis 1945 in Deutschland explodierte, aufs äusserste sich abhebt.”** [SW, 735] (CN, 136-137) I Adorno remarca encara que és en aquesta vivència de la democràcia on hi ha la resistència contra el feixisme, just aquella que cal per complir amb el nou IC.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> CARSTEN SCHLÜTER-KNAUER s'ha dedicat a estudiar el paper de la democràcia en el pensament adornià i defensa que, tot i que l'autor s'hi refereix poc explícitament, duu l'ideal democràtic en els fonaments de la seva teoria. En l'aportació d'aquest autor a *Soziologie und Spätkapitalismus*, 69 i ss, mostra com de la crítica adorniana al principi d'identitat i a la totalitat es dedueix la forta defensa d'un concepte crític de pluralisme i de democràcia. Per a l'autor, la constel·lació de conceptes adornians : no identitat, llibertat, pluralitat i crítica, tal com

Tot seguit continuarem analitzant altres aspectes de la impotència dels individus dins de la societat contemporània, per passar finalment a analitzar les propostes adornianes.

---

apareixen ja a AF, no són altra cosa que els elements que conformen la democràcia. Adorno, per tant, no l'hauria defensada tan sols a partir de la seva experiència als USA, sinó que dita defensa es deixaria deduir de la seva teoria ja en la seva expressió més temprana. Schlüter exposa seguidament la tesi que la transformació de l'IC de Kant en el nou IC és profundament política.

L'autor ens remet (op. cit., 85) a dues cites d'Adorno procedents d'un breu text titulat "Kritik"; "**Kritik ist aller Demokratie wesentlich**" i Demokratie wird "**durch Kritik geradezu definiert**". (G.S. 10.2., 785)

Atès que el concepte de crítica és un dels eixos vertebradors del pensament adornià, si es tira d'aquelles afirmacions per interpretar-la en clau política, es pot llegir l'obra adorniana, efectivament, com una defensa de la democràcia.

### N.3.2. DEFORMACIONS DEL LLENGUATGE I EL DIÀLEG EN LA SOCIETAT CONTEMPORÀNIA

#### a) EMPOBRIMENT DEL LLENGUATGE

La desaparició progressiva de l'individu, la seva reducció a un membre indiferenciable dels altres dins d'una societat que els anul·la és paral·lela a una pèrdua de capacitat expressiva del llenguatge. Llenguatge i individu s'enfonsen plegats. Quan l'individu ja no sap fer servir la seva individualitat per experimentar el món en comptes de perdre'l en l'abstracció, ni amb la seva concreció sap conèixer i expressar el concret, i mostrar la seva perspectiva particular, el llenguatge perd també la seva finesa i lucidesa. Adorno ho adverteix especialment a IN, un recull d'assajos on ja el prefaci denuncia la decadència de l'expressió i on en un dels textos, "Filosofia i mestres", rememora les seves experiències amb els estudiants de filosofia.

Adorno lamenta que cada cop hi ha menys cura del llenguatge: es desatenen les normes sintàctiques, es perd la capacitat de diferenciació entre paraules que es distingeixen per matisos, disminueix la precisió, i sobretot la sensibilitat lingüística, el saber vessar en paraules la realitat. Adorno denuncia a més un problema típic alemany, la barreja d'alemany culte i dialecte, la incapacitat per saber distingir entre els diferents estils de llenguatge i quan són apropiats cadascun. I Adorno troba en aquesta confusió un reflex de l'estructura social. De fet, tots els defectes en què cau l'ús del llenguatge són el reflex de problemes socials, i concretament la mala relació entre alemany culte i dialectal revela la mala relació entre cultura i natura.

El dialecte tal com era propi als pobles, proper a la terra i a la vida al camp, tenia la seva bellesa, tot i que també, adverteix Adorno, és una llengua més grossera i bàrbara, menys fina; de manera que si un es vol dedicar a la cultura, aleshores ha d'optar per l'alemany culte i tenir clara la separació entre tots dos. Tanmateix, el que Adorno detecta entre els estudiants és que, en barrejar-les, les empobreixen. Del dialecte conserven el més grosser i perden la seva proximitat a la vida natural, i del llenguatge culte no arriben a saber

aprofitar la seva riquesa. De tota manera, val la pena assenyalar que Adorno tendeix al menyspreu de les formes dialectals i sobretot de les que provenen del camp, i quan finalment ofereix un moment de tolerància, es refereix al dialecte vienès, que no té evidentment res a veure amb el camp : **“Ich meine nicht, Bildung bestehe darin, dass jeder Anklang des Dialekts in einer erbarmungslosen Hochsprache ausgemerzt würde. Die einfachste Erfahrung etwa der Wiener Tönung belehrt darüber, wie sehr sprachliche Humanität gerade in solchen Anklängen sich verwirklicht.”** [EN, 488] (IN, 40)

El problema arriba al seu punt màxim quan, en aquesta mala barreja, el llenguatge culte intenta imposar-se a l'altre violentament, sotmetre'l a cops. I de la mateixa manera com la natura sotmesa per la cultura reapareix aleshores deformada i capaç de retornar la violència rebuda, així passa amb el dialecte, que és la forma de llenguatge propera a la natura. Ell també reapareix amb violència destruint el llenguatge culte.

Cada cop pitjor emprat, el llenguatge s'allunya també progressivament de les coses sobre les quals creu parlar. **“Sprache, die sich verselbständigt gegenüber dem, was die wechselnden Sachen verlangen, ist kein Stil.”** [EN, 457] (IN, 7) Perd els objectes, ja no sap anar-los a buscar i portar-los al llenguatge, es fa rígid i idèntic davant de la pluralitat de la realitat. I els individus s'arriben a acostumar fins a tal punt a aquest llenguatge independent de la realitat, o encara més, indiferent a la realitat descrita, que ja no perceben quan parlen de coses conegudes i quan no, i tendeixen sovint a parlar de coses que se'ls escapen, perquè les paraules els semblen suficient per conèixer : **“die Neigung zu Wörtern, die ausserhalb des Erfahrungshorizonts der Sprecher liegen, und die deshalb aus ihrem Munde so herauskommen, als wären sie (...) Fremdwörter.”** [EN, 488] (IN, 40) I allunyar-se de la realitat és evidentment allunyar-se del sentit : **“Der Sprache widerfährt ihr Unheil nicht bloss in ihren einzelnen Worten und ihrem syntaktischen Gefüge. Viele Wörter backen im Sog der Kommunikation, vor allem Sinn und wider ihn, in Klumpen sich zusammen.”** [EN, 457] (IN, 7)

Però no es tracta senzillament que el llenguatge ja no pugui expressar l'experiència, ja no neixi del contacte amb el món, **“dass die Sprache nichts mehr zu sagen erlaubt, wie es erfahren ist”** [PR, 213] (PR, 218), sinó que ell

mateix acaba obstaculitzant aquesta experiència, en tant els individus cauen en l'engany que conèixer es un procés immanent al llenguatge, que basten els conceptes. I així obliden el món, i fins i tot a ells mateixos. El llenguatge que parlen els impedeix conèixer-se. Si l'experiència d'un mateix és sobretot l'experiència dels conflictes, els antagonismes i les tensions en què es mou la pluralitat d'impulsos, la manera d'evitar d'entrar en contacte amb ells i ocultar el seu caràcter problemàtic és fingir un ordre amb una mera classificació lingüística: **“Der Schrecken vorm Abgrund des Ichs wird weggenommen durch das Bewusstsein, dass es sich dabei um gar nicht so viel anderes als um Arthritis oder Sinus troubles handle. Dadurch verlieren die Konflikte das Drohende. Sie werden akzeptiert ; keineswegs aber geheilt, sondern bloss in die Oberfläche des genormten Lebens als unumgängliches Bestandteil hineinmontiert.”** [MM, 71] (MM, 63) I el fet de disposar d'un nom pel conflicte que es pateix, no tan sols posa en ordre el propi interior, sinó que permet classificar-se un mateix dins de la societat: **“Tritt der Lustgewinn, in der eigenen Schwäche auch ein Exemplar der Majorität zu sein und damit nicht sowohl, wie ehemals die Sanatoriumsinsassen, das Prestige des interessanten pathologischen Falls zu gewinnen. (...) Das Reich der Verdinglichung und Normierung wird auf diese Weise bis in seinen äussersten Widerspruch hinein, das vorgeblich Abnorme und Chaotische, ausgedehnt. Das Inkommensurable wird gerade als solches kommensurabel gemacht, und das Individuum ist kaum einer Regung mehr fähig, die es nicht als Beispiel dieser oder jener öffentlich anerkannten Konstellation benennen könnte.”** [MM, 72] (MM, 63)

Quan s'arriba a aquest extrem, l'empobriment del llenguatge empobreix alhora el pensament: **“Entweder ist die verdinglichte und banale von Warenzeichen und fälscht vorweg den Gedanken. Oder sie installiert sich selber, feierlich ohne Feier, ermächtigt ohne Macht, bestätigt auf eigene Faust. (...) Sie verweigert sich vollends dem Gegenstand in einer Gesellschaft, in der die Gewalt der Fakten solches Entsetzen annimmt, dass noch das wahre Wort wie Spott klingt.”** [PR, 213] (PR, 218-219) Així ens ho explica Adorno en un text sobre Hofmannsthal i George, on justifica l'histrionisme de la *Carta a Lord Chandos* del primer perquè conté la lucidesa d'haver sabut percebre com

la possibilitat d'expressar el que som ens la pren un llenguatge incapaç de donar-li forma.

## b) LA DESAPARICIÓ DEL DIÀLEG

I si la pobresa del llenguatge empobreix el pensament, redueix alhora el diàleg entre els individus gairebé fins a la seva completa absència. **“Die Fähigkeit miteinander zu sprechen erstickt. Sie setzte mitteilenswerte Erfahrung, Freiheit zum Ausdruck, Unabhängigkeit zugleich und Beziehung voraus. In allumgreifenden System wird Gespräch zur Bauchredneri. (...) Insgesamt werden die Worte den Formeln gleich, die ehemals der Begrüßung und dem Abschied vorbehalten waren. (...) Die Beziehung zwischen Sache und Ausdruck ist durchschnitten, und wie die Begriffe der Positivisten bloss noch Spielmarken sein sollen, so sind die der positivistischen Menschheit buchstäblich zu Münzen geworden.”** [MM, 153-154] (MM, 136-137) Quan el llenguatge s'uniforma en fórmules intercanviables, deixa de ser el lloc de trobada entre dos individus que poden compartir les seves experiències. I això, el fet que ja no es puguin explicar els uns als altres el que succeeix, afecta el nucli més íntim de la humanitat: **“Nichts wird der Menschheit nur von aussen angetan : das Verstummen ist der objektive Geist.”** [MM, 155] (MM, 137)

Aquesta impossibilitat cada cop més gran del diàleg ve motivada també per la mateixa estructura social que aïlla els individus. La mateixa estructura de les oficines, on els individus passen la major part del dia treballant, és tal que impedeix crear petits cercles íntims on el diàleg sigui possible i tingui continuïtat. I el mateix es fa palès en el fet que l'avenç dels mitjans de comunicació impedeix la comunicació mateixa. Quan ja no es viatja en tren, els seus compartiments ja no ofereixen la sorpresa de conèixer viatgers procedents d'altres terres que despertin la nostra curiositat, i al que viatja sol en el seu cotxe només li queda com a possibilitat de trobada amb un desconegut el sospitós autostopista. En l'era que tothom viatja, tots es traslladen rigorosament aïllats. Però aquest aïllament impedeix justament el bon desenvolupament de la pluralitat. Aïllats, tots són idèntics. Separats, tots són el mateix. *La solitud condemna a la repetició.* Adorno constata sobre els

individus de la societat contemporània : **“dass sie mit zunehmender Isolierung einander immer ähnlicher geworden sind. Die Kommunikation besorgt die Angleichung der Menschen durch ihre Vereinzelung.”** [DA, 252] (DI, 265)

I així, mentre el diàleg es fa impossible, pren el seu lloc un mer intercanvi d'informació pràctica, incapaç de generar un espai compartit, d'apropar els individus els uns als altres : **“Dass sie, anstatt den Hut zu ziehen, mit dem Hallo der vertrauten Gleichgültigkeit sich begrüßen, dass sie anstatt von Briefen sich anrede- und unterschriftslose Inter office communications schicken, sind beliebige Symptome einer Erkrankung des Kontakts.”** [MM, 45] (MM, 38)

Però alhora que ja no hi ha diàleg que uneixi els individus, tampoc no hi ha diàleg que posi distància entre ells. La mateixa societat que aïlla impedeix el veritable espai d'intimitat i impedeix la separació : **“Wie man heutzutage Häuserwände aus einem Stück giesst, so wird der Kitt zwischen den Menschen ersetzt durch den Druck, der sie zusammenhält.”** [MM, 45] (MM, 39) I el llenguatge no és capaç d'obrir la distància del respecte entre ells. El diàleg va directe a la cosa que cal comunicar, i ja no sap fer entrades suaus en l'esfera de l'altre, o perdre el temps xerrant sobre petites coses i creant un breu espai d'humanitat. El llenguatge va directe al tema, ràpid, sense perdre temps en establir ponts amb l'altre. **“Das direkte Wort, das ohne Weiterungen, ohne Zögern, ohne Reflexion dem andern die Sache ins Gesicht sagt, hat bereits Form und Klang des Kommandos, das unterm Faschismus von Stummen an Schweigende ergeht.”** [MM, 46] (MM, 39)

Així, tot el diàleg que té lloc en la nostra societat, és fals : **“Alles, was heutzutage Kommunikation heisst, ausnahmslos, ist nur der Lärm, der die Stummheit der Gebannten übertönt.”** [ND, 341] (DN, 346)

La nostra societat fingeix amb hipocresia l'existència del diàleg, fins i tot d'un diàleg amable i cordial on tothom pot parlar amb tothom; però participar-hi, acceptar el joc que el diàleg és possible és fer-se còmplice de la injustícia. És fàcil deixar-se seduir, intercanviar quatre frases amb un desconegut i creure que la calidesa encara sobreviu en el llenguatge ; Adorno adverteix amb totes les seves forces que cal resistir-se a caure en l'engany, que

cal aprendre a veure la fredor que tot ho omple, i com la conversa s'ha fet impossible. **“Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe ist blosser Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen. Einig sein soll man mit dem Leiden der Menschen: der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin ist einer zur Verhärtung des Leidens.”**<sup>15</sup> [MM, 27] (MM, 22)

El llenguatge inventa fins i tot noves formes de fredor, de mostrar-li a l'altre indiferència. Això ho il·lustra Adorno amb el nou rol que juga la mentida, quan la mentida ja no té la funció clara i neta de negar un fet, guiada per certs interessos, sinó que constitueix una nova forma d'immoralitat, que no té res més a veure amb la realitat i sí amb aquell a qui va dirigida: **“Gelogen wird nur, um dem andern zu verstehen zu geben, dass einem nichts an ihm liegt, dass man seiner nicht bedarf, dass einem gleichgültig ist, was er über einen denkt. Die Lüge, einmal ein liberales Mittel der Kommunikation, ist heute zu einer der Techniken der Unverschämtheit geworden, mit deren Hilfe jeder Einzelne die Kälte um sich verbreitet, in deren Schutz er gedeihen kann.”** [MM, 32] (MM, 27)

Adorno repren aquest emmudir de la societat com un dels temes centrals quan s'ocupa del problema de com se la pot mostrar en una obra d'art. Reflectir la nostra societat tal com és exigeix sobretot descriure l'empobriment del llenguatge i la inexistència de diàleg. I enfront d'un repte tal, considera Adorno que no són precisament els autors realistes els que han reeixit en transmetre la realitat. Des del pensament d'esquerres es valora com el bon art, és a dir, l'art crític, el que aporten els autors de talent realista i naturalista, però per a Adorno no són suficientment crítics. Tot i que és cert que denuncien injustícies socials, treballen des d'una certa ingenuïtat que no els permet de comprendre fins a quin punt aquesta societat està reduint els individus, de manera que en narrar-la, vessen sobre ella una aparença d'humanitat que no es correspon amb la realitat. **“Die anderen** (els naturalistes i realistes) **stellen**

---

<sup>15</sup> La intransigència adorniana no limitava la seva manifestació a la teoria. ALFRED SCHMIDT, que havia estat assistent d'Adorno, recorda a *Geist gegen den Zeitgeist*, 39-40, que si bé Adorno era correcte amb tothom, es mantenia sempre tancat i seriós, fins i tot amb els més íntims; no reia mai, i li molestava que els amics el saludessin amb un somriure pel carrer. No volia fingir una comunicació que no existeix i accentuava la distància i la serietat quan s'adreçava als altres.

**die kapitalistische Gesellschaft dar, aber lassen die Menschen fiktiv so reden, als ob sie noch miteinander reden könnten. Die ästhetische Fiktionen sprechen den wahrhaften Monolog, den die kommunikative Rede bloss verdeckt. Die anderen erzählen Begebenheiten, als ob vom Kapitalismus sich noch erzählen liesse."** [PR, 235] (PR, 241)

El mèrit d'haver comprés la decadència de la nostra societat correspon als autors conservadors, que posen el llistó molt més alt en les seves exigències de com hauria de ser i no es deixen enganyar per aparences de cordialitat entre els individus. Així reconeix Adorno a PR l'encert d'Aldous Huxley i el seu *Un món feliç*. Mentre que per altres raons és aquest un text que rebrà, com hem vist i veurem de nou més endavant, en l'apartat N.4.4., fortes crítiques per part d'Adorno, rep també l'elogi d'haver sabut plasmar, en una fantasmagòrica societat futura, la nostra realitat de la impossibilitat del diàleg, que es deixa substituir per la *small talk*, la decent i breu conversa indiferent al seu propi contingut i que no interessa ni als que la mantenen, sinó que només té lloc per poder afirmar la mentida que la comunicació existeix.

Huxley aconsegueix reflectir com el caràcter il·lusori de la parla és degut a què cau en la mateixa identitat regnant en la societat. El sentit del diàleg, en certa mesura parent de la dialèctica, és introduir el diferent, generar el nou, el que encara no existeix. L'intercanvi de llenguatge amb l'altre és el que dóna lloc a la innovació. Però quan la societat esdevé idèntica i es tanca en la totalitat, el nou ja no pot emergir i per tant el diàleg decau fins esdevenir una mera successió de judicis analítics.

Aquest mateix emmudir l'aconsegueixen expressar, d'altra banda, autors acusats de conservadors i aristòcrates, de qui no s'espera precisament una actitud crítica : George i Hofmannsthal. Però Adorno afirma que són ells qui mostren, sense contemplacions, la situació tal com és. Ells no fingeixen fals diàlegs amb els seus personatges : **"Die Sprache ihnen rauben, der Kommunikation sich versagen, ist besser als Anpassung."** [PR, 237] (PR, 242) El que els permet ser tan crítics és que no es queden enganxats al present com els realistes, sinó que continuen tenint l'esperança d'una felicitat molt alta, mai coneguda encara, i aquest desig i aquesta esperança de plenitud els fa ser

molt més intransigents amb el present del que ho pot ser un realista. **“Die Utopie des Ästhetizismus kündigt dem Glück den Gesellschaftsvertrag.”** [PR, 237] (PR, 243)

Amb aquestes reflexions ens apropem al problema que ens ocuparà al final d'aquest treball : *la dificultat de narrar la desaparició de la humanitat i de fer-ho amb el mateix llenguatge que desapareix*. Adorno advertirà que l'augment de dolor i l'enfonsament del vell món és cada cop menys narrable, que la segona guerra mundial s'escapa al seu ser posada en paraules, i més encara el nazisme i els camps de concentració. Però com hem vist, aquí ja apuntava Adorno que la mera quotidianitat en la societat actual ja no és tampoc gairebé traduïble a paraules.<sup>16</sup>

### c) COMUNICACIÓ I SOLITUD

Però de fet, la crítica d'Adorno apunta encara més lluny. No es tracta tan sols que en la mala societat el diàleg s'empobreixi. De fet, la mateixa comunicació com a tal està sempre sota la sospita de perdre l'expressió de la cosa ; les exigències de comunicació sovint es posen per sobre de les exigències de comprendre i expressar la cosa de la qual es tracta, i aleshores la mateixa comunicació deforma ja el llenguatge i impedeix arribar a les coses. **“Kein Gedanke ist immun gegen seine Kommunikation, und es genügt bereits, ihn an falscher Stelle und in falschem Einverständnis zu sagen, um seine Wahrheit zu unterhöhlen.”** [MM, 26] (MM, 22) **“Denn Kommunikation ist die Anpassung des Geistes an das Nützliche, durch welche er sich unter die Waren einreihet.”**<sup>17</sup> [ÄT, 115] (TE, 102) Afirmació aquesta darrera que anticipa el tema que abordarem en els propers apartats.

És en el mateix sentit que Adorno desconfia de la pedagogia, de què quan la preocupació se centra en saber ensenyar, en ser pedagògic, es desatén

---

<sup>16</sup> Sobre l'anàlisi adorniana dels esforços dels escriptors per treballar amb una llengua cada cop més abstracta i cosificada, i intentar amb ella reflectir el pitjor de la societat, veieu SYLVELIE ADAMZIK, *Soziologie im Spätkapitalismus*, 185 i ss.

<sup>17</sup> Com afirma GERARD VILAR, *Composición : Adorno y el lenguaje de la filosofía*, 197-198, **“La auténtica comunicación es la que se daría en una sociedad pacificada, en la que la dominación de la naturaleza y de los hombres hubiese sido substituida por la reconciliación entendida ésta no como la indiferenciada unidad de sujeto y objeto, sino como la comunicación de lo diferente, un estado, pues, de diferenciación sin sojuzgamiento en el que**

el contingut mateix que s'hauria d'ensenyar. Com explica a "Tabús relatius a la professió d'ensenyar", de CN, la pedagogia té en ella quelcom de fals, en tant impedeix l'objectivitat de la cosa, la qual retalla a la mesura del receptor. Un rebuig a la reflexió merament metodològica en pedagogia que no impedeix una sincera preocupació per l'educació, com deixen clar altres capítols de CN.

De manera que aquesta sospita de què el llenguatge tendeix a perdre el contingut que vol transmetre no s'esgota en la nostra societat contemporània, sinó que es refereix ja a la comunicació com a tal, tot i que evidentment les condicions actuals l'agreugen. Així, no resulta inesperat que Adorno ens digui a les primeres planes de MM, des de l'experiència de tants diàlegs tallats amb l'adveniment de la dictadura i l'exili, que val més que l'intel·lectual es mantingui en una certa solitud, i no que s'esforci a participar en diàlegs que no ho són. **"Für den Intellektuellen ist unverbrüchliche Einsamkeit die einzige Gestalt, in der er Solidarität etwa noch zu bewähren vermag."** [MM, 27] (MM, 22)

Tanmateix, Adorno ens sorprèn aquí amb una confiança no tan sols teòrica, sinó posada en pràctica al llarg de la seva vida, que malgrat tot encara és possible el treball en comú i que aquest treball compartit és justament l'únic refugi que queda per al diàleg i la humanitat.<sup>18</sup> Només el treball amb l'altre, la producció compartida, impedeix alhora de perdre's en l'abisme de la interioritat i la solitud, sense vendre's tampoc a la societat, com ens diu al mateix MM: **"Jene, die weder dem Individualismus der geistigen Produktion ungebrochen sich überlassen, noch dem Kollektivismus der egalitär-menschenverachtenden Vertretbarkeit kopfüber sich verschreiben möchten,**

---

**lo diferente es compartido. Entre tanto no llegue la paz, toda exigencia de comunicabilidad es reaccionaria."**

<sup>18</sup> Cal tenir present que una elevada proporció de la producció adorniana, al menys en comparació amb el que és típic en filosofia, és fruit del treball en equip:

Amb HORKHEIMER, la DI i *Sociològica*

Amb PIERRE FRANCASTEL i altres *L'art en la era industrial*

Amb HANS EISLER *El cinema i la música*

Amb WALTER DIRKS *Freud en l'actualitat*

Amb ELSE FRENKEL-BRUNSWIK i altres *Estudi sobre el caràcter autoritari*

Amb diversos autors *La disputa del positivisme en la sociologia alemanya* i *El teatre i la seva crisi actual*

**sind auf freie und solidarische Zusammenarbeit unter gemeinsamer Verantwortung angewiesen.**" [MM, 145] (MM, 129) I Adorno ho afirma justament als MM, el llibre que escriu tot sol a l'exili, després d'haver creat una de les seves millors obres en un treball compartit amb Horkheimer, la DI. I aquesta aposta pel treball compartit la subratlla Adorno justament ara que les circumstàncies l'han portat a treballar sol : **"Möchte solche Askese (de la forma) etwas von dem Unrecht wieder gutmachen, dass einer allein an dem weiterarbeitete, was doch nur von beiden vollbracht werden kann, und wovon wir nicht ablassen."** [MM, 17] (MM, 13) Un treball en comú il.luminat potser pels records de la infància, quan crear una obra en un treball compartit consistia a tocar el piano a quatre mans.<sup>19</sup>

---

I cal també tenir present que és dels pocs autors que durant tota la vida va pertànyer a una institució que representava un corrent filosòfic, i que va acceptar des del principi de treballar en el que era un projecte compartit.

<sup>19</sup> Veieu el capítol dedicat a la infància d'Adorno per HARTMUT SCHEIBLE, *T. W. Adorno*.

### N.3.3. PRINCIPI D'INTERCANVI I PRINCIPI DE SUBSTITUCIÓ

#### a) PRINCIPI D'INTERCANVI

El principi d'identitat genera com a derivat seu el principi d'intercanvi. Conseqüència lògica i inevitable del fet que tot és igualat, de la inexistència de diferències, més enllà de les merament quantitatives, és que tot resulta commensurable i per tant intercanviable. La característica final d'un sistema regit per la identitat i el principi d'intercanvi, és que res no val per ell mateix, sinó en funció del valor quantitatiu pel qual se'l pot canviar per altres coses ; res no conserva ja un sentit ni té un lloc que li correspon de manera essencial, sinó que tot es dissol en una xarxa de relacions i comparacions quantitatives : el mercat, que no és sinó la realitat definitiva d'una societat de la identitat.

Adorno formula aquest principi seguint Marx : *la imposició de l'intercanvi és en realitat la desaparició del canvi com a introducció de diferència.* Marx **“führt alles auf den Tauschvorgang oder vielmehr auf die Gestalt der Abstraktion, die in dem Tauschvorgang selber liegt zurück, da im Tausch das qualitativ Verschiedene auf einen gemeinsamen Nenner, auf die Äquivalenzform, wie es bei Marx heisst, gebracht wird. In Gestalt dieses Abstraktionsvorganges, dass Verschiedenes auf einen gemeinsamen Nenner gebracht wird, ist in der gesellschaftlichen Realität das subjektive Moment von Reflexion enthalten; selbst in dem objektiven, wenn Sie wollen, materiellen Gesetz des Tausches, das Marx zufolge die Realität beherrscht.”** [PT II, 215] (TF II, 160)

L'element que Adorno subratlla en el seu desenvolupament del sentit d'aquest principi, és que en absolut representa una caiguda en el materialisme, sinó que es produeix en un *menyspreu de la materialitat de les coses*. És en la materialitat de les coses on rau la seva diferència respecte de les altres, i només l'abstracció del sensible que realitza la raó és capaç de cobrir-la amb la identitat. El principi d'intercanvi és doncs una abstracció racional, un oblit del caràcter corpori i efímer dels objectes, *una categoria de tipus “espiritual”*. Adorno contraposa el valor d'ús de les coses, que tan sols es deixa descobrir en tenir

experiència d'elles, en treballar amb elles, en el contacte físic, al valor de canvi, per al qual la finalitat d'un objecte resulta indiferent i només compta el seu valor en les relacions de mercat.

Tot això no és més que una aplicació de la concepció adorniana de la identitat i la diferència tal com ja les hem analitzades. Mentre que és la matèria qui salvaguarda el diferent, el plural, l'irreductible a conceptes, és la raó qui ho cobreix amb el vel de la identitat, qui arriba a deslligar-se fins a tal punt de les característiques físiques dels objectes que els redueix a un valor numèric.

Però la crítica adorniana no comporta en cap moment l'exigència d'abolir l'estructura de mercat; anul·lar-lo ens faria recaure en la injustícia d'estadis anteriors regits per la violència, on la propietat de les coses la determina la força. Situat històricament, l'intercanvi es descobreix com un pacte capaç de generar una convivència que posi fi a la barbàrie anterior, i quan el contemplem des d'aquesta perspectiva, comprenem que apunta encara molt més lluny del que ja ha aconseguit en el present. *El mercat conté una promesa, un moment utòpic*: la possibilitat d'un intercanvi lliure i just que elimini completament tota forma de violència. En aquest sentit justifica i accepta Adorno l'existència del mercat i de l'intercanvi, i ens deixa entreveure que el que lamenta d'ell és l'oblit de la materialitat de les coses i la indiferència respecte a elles que comporta. És aquesta una matisació que em sembla molt important ressaltar i que no es té gaire en compte en els estudis sobre Adorno.

En entendre els objectes com a mercaderia, com a peça del mercat, la nostra relació amb ells, si bé ha perdut en violència, perd també en respecte i en cura, alhora que els cosifica i fetitxitzava. Ja no es té una vertadera experiència de les coses ni es crea una vinculació del subjecte amb elles. A la cosificació dels objectes li correspon una progressiva cosificació de les consciències, que ja no saben relacionar-se amb allò que existeix en l'exterior. **“Die Dinge verhärten sich als Bruchstücke dessen, was unterjocht ward; seine Errettung meint die Liebe zu den Dingen. Aus der Dialektik des Bestehenden ist nicht auszuschneiden, was das Bewusstsein als dinghaft fremd erfährt: negativ Zwang und Heteronomie, doch auch die verunstaltete Figur dessen, was zu**

**lieben wäre und was zu lieben der Bann, die Endogamie des Bewusstseins nicht gestattet.” [ND, 191-192] (DN, 192)**

Adorno contempla sempre el tracte que el subjecte dóna als objectes com un anticipi del tracte que donarà als altres subjectes. La indiferència, la manca de respecte i de cura amb els objectes de la vida quotidiana, que es maltracten, es fan malbé, anuncia el menyspreu envers els individus. I així adverteix Adorno que **“Gleichgültigkeit für die Dinge, die als reine Mittel eingeschätzt und aufs Subjekt reduziert werden, Humanität abtragen half.”** [ND, 192] (DN, 193)

Ens toca ara preguntar-nos de quina manera apareix en aquest discurs la categoria que estem analitzant : la negativitat. La llei del mercat és absolutament afirmativa, és la commensurabilitat universal on es dissolen totes les coses. Quan Adorno cerca una forma de relació amb els objectes que, sense anul·lar el mercat, salvi un moment de respecte, pensa en una relació negativa : *un objecte que no es pot canviar per cap altre*, que es vol per ell mateix com a objecte particular i no a canvi d’una altra cosa. Adorno exposa aquesta possibilitat en un fragment de MM titulat “No s’admeten canvis”, [MM, 46-47] (MM, 39-41) i la figura que analitza i defensa és la del regal. Regalar és una relació d’un individu amb un altre mitjançant un objecte, on aquest no ha de tenir un valor de canvi, sinó un valor particular. Regalar implica triar un objecte rebutjant tots els altres que tenen un similar valor econòmic, escollir-ne un perquè significa alguna cosa en especial, perquè té algun sentit en la relació entre qui regala i qui el rep.

Regalar implica cercar i triar un objecte en referència concreta a un individu determinat amb el qual es té una relació particular en un joc de diversos sentiments ; la tria exigeix tenir tot això en compte i buscar l’objecte més adient. És un exercici de coneixement de l’altre i del que l’altre significa per a un mateix, i de cercar allò que li agradarà, que significarà per a ell quelcom particular. Regalar significa sobretot conèixer el concret, diferenciar, retrobar en un objecte el gust de l’altre. Per això diu Adorno del regal que és un objecte que se sostrau a l’intercanvi ; qui regala vol donar aquell i no qualsevol altre, i qui el rep no pot pensar en bescanviar-lo.

Però és un símptoma de l'extensió del mercat molt més enllà d'on li és propi, el fet que aquest espai del regal desapareix. Avui en dia és gairebé la frase que acompanya tot regal el "si no t'agrada pots canviar-lo", i s'imposa el costum de regalar diners o vals de compra, que destrueixen la diferència que regalar salvava.

En la nostra societat, el regal ha deixat de jugar un paper important i ha desaparegut fins al punt que la seva persistència només genera suspicàcies : **"Die Menschen verlernen das Schenken. Der Verletzung des Tauschprinzips haftet etwas Widersinniges und Unglaubwürdiges an ; da und dort mustern selbst Kinder misstrauisch den Geber, als wäre das Geschenk nur ein Trick, um ihnen Bürsten oder Seife zu verkaufen."** [MM, 46] (MM, 39)

Tampoc per a una altra forma de donació, de generositat, com és la caritat, queda lloc en el mercat. L'administració se l'ha fet seva i la distribueix segons criteris d'utilitat i rendiment, curant de forma planificada i superficial les ferides que ella mateixa produeix, en una activitat programada i mecanitzada on ja no cap la humanitat que el seu sentit implica. La caritat, el gest d'ajudar aquell que té mancances, és una altra forma de donar que en principi hauria de quedar fora de l'intercanvi, en tant és *un donar que no esperes*, és purament unilateral. Però també ha estat engolit pel càlcul de guanys i pèrdues que regeix totes les transaccions.

Producte de l'hegemonia de l'intercanvi seria el mètode, l'estratègia de coneixement que ja havíem vist que Adorno rebutjava i que ara podem acabar d'examinar, ja que el pressupòsit del mètode és justament la intercanviabilitat dels fenòmens sota la seva vara de mesurar. El mètode no tan sols permet que un mateix experiment sigui repetit arreu per diferents investigadors i doni idèntics resultats, sinó que pel seu caràcter bàsicament formal permet aplicar estratègies idèntiques en l'estudi de fenòmens completament diferents, en tant oblida el seu caràcter material i els redueix quantificant-los. La seva estructura és just la contrària de l'experiència, que trenca la intercanviabilitat i ofereix cada cas com a particular, diferent.

Un exemple de procedir metòdic el trobem justament en un company de treball d'Adorno als USA, Paul Lazarsfeld, un sociòleg d'origen austríac proper al Cercle de Viena i fascinat des de la joventut pels mètodes de recerca

estadístics. Encara a Viena, Lazarsfeld s'havia dedicat a l'estudi del procés pel qual un individu pren la decisió de votar un determinat partit polític, coneixement que volia aplicar per afavorir un guany de l'esquerra, i per poder-ho investigar empíricament va adoptar un mètode provenint dels estudis de mercat americans, concretament d'un estudi sobre els motius que condueixen un consumidor a adquirir una determinada marca de sabó. Per a ell, metodològicament, es tractava de problemes equivalents.<sup>20</sup>

La crítica d'Adorno al procedir de Lazarsfeld, amb el qual va treballar als USA, no es deixa esperar : el mètode és tan aliè a l'objecte que estudia com al subjecte, i impedeix que tingui lloc la trobada que només l'experiència fa possible. Els problemes de coneixement no es poden intercanviar sota la il·lusió de mantenir un mètode idèntic.<sup>21</sup> Però és aquest el tipus de coneixement que genera l'estructura de mercat quan s'apodera de la manera de pensar. Adorno es trobà davant l'hegemonia del mètode quan va treballar al país on el mercat s'ha estès fins abraçar-ho i determinar-ho tot, els USA. Especialment la primera etapa, a Nova York, va representar per a Adorno l'enfrontament amb els mètodes estadístics que els altres investigadors empraven. Si bé per a Adorno l'estadística que redueix tot fenomen a una expressió quantitativa no serveix a la veritat objectiva, sinó al mercat, els companys d'Adorno es preguntaven d'on volia ell sinó obtenir l'objectivitat. Rebutjaven la concepció adorniana que és l'especulació del subjecte qui s'eleva a l'objectivitat, i l'acusaren d'arrogant i dogmàtic en afirmar tesis que no podia demostrar quantitativament. Els informes dels investigadors que van col·laborar amb ell deixen clara la incomprensió i la tensió que devia regnar

---

<sup>20</sup> Veieu HARTMUT SCHEIBLE, *T. W. Adorno*, 98-99, i 131 i ss.

<sup>21</sup> HANS ERNST SCHILLER reconstrueix en la seva contribució a *Soziologie im Spätkapitalismus*, 207-208, la crítica adorniana: "**Die Zubereitung des Gegenstandes auf wiederholbare Beobachtung isoliert ihn und reisst ihn aus seinen objektiven Zusammenhängen. (...) Aus dem Ganzen, in dem er lebt, herausgelöst und damit abgeschnitten sowohl von seinem Gewordensein wie von seinen Entwicklungsmöglichkeiten.**" I continua, 213: "**Adornos Erfahrungsbegriff bezieht sich auf das Konkrete, in seiner Individualität qualitativ bestimmte Subjekt als Moment der Selbstreflexion der Wissenschaft. Gemeint ist eine Erfahrung, die gleicherweise des Individuellen, Irreduziblen, Nichtidentischen wie der Vermittlung durch die Totalität, und darin des Widerspruchs, innewird. Wissenschaftliche Erfahrung ist ein methodischer Prozess, der sich von der Methode nicht terrorisieren lässt, sondern sich fürs Neue offenthält.**" En aquest sentit, continua l'autor, les experiències quotidianes del subjecte que coneix no són un llast del qual cal desprendre's, sinó part necessària del seu procés de reflexió. Les experiències personals, i sobretot les que provenen de la infància, són centrals per al procés de coneixement del subjecte.

en el treball conjunt i que van acabar provocant el tancament del projecte i el trasllat d'Adorno fora de Nova York.<sup>22</sup>

#### b) L'ACUMULACIÓ DE RIQUESA NO PERMET SORTIR DEL MERCAT

Adorno recull per refutar-la la creença que el que permet alliberar-se de l'intercanvi és una acumulació tal de riquesa que ella mateixa generi la independència respecte de les relacions econòmiques. És una concepció popular que qui disposa d'una quantitat enorme de diners deixa enrere tant les necessitats bàsiques com les ànsies de continuar augmentant els guanys, i això li genera autonomia, li permet prendre distància de les lluites del mercat i superar-lo. **“Zu den eleganten Leuten zieht die Erwartung, sie seien privat frei von der Gier nach Vorteil, der ihnen durch ihre Position sowieso zufließt, und von der sturen Befangenheit in nächsten Verhältnissen, die selber von deren Enge bewirkt wird. Man traut ihnen Abenteuerlust des Gedankens, Souveränität gegenüber der eigenen Interessenlage, Verfeinerung der Reaktionsformen zu und meint, ihre Empfindlichkeit wende sich wenigstens inn Geist gegen die Brutalität, von der ihr Privileg selbst abhängt.”** [MM, 211] (MM, 187-188)

Es confia per tant que és la sobreabundància de béns i recursos qui possibilita el desinterès i la distància que alliberen de les ànsies que determinen el joc del mercat. Però aquest és un error produït per la mateixa lògica de l'intercanvi, que només jutja mesurant quantitats. Adorno assenyala que l'observació detallada de la forma de vida d'aquests individus defrauda qualsevol esperança i fa palès que l'augment quantitatiu no pot mai trencar amb l'estructura del mercat. **“Die society ist auch subjektiv so durch und durch von dem ökonomischen Prinzip geprägt, dessen Art Rationalität aufs Ganze geht, dass ihr die Emanzipation vom Interesse, wäre es auch bloss als intellektueller Luxus, versagt ist.”** [MM, 211] (MM, 188)

Les classes que viuen preses en l'intercanvi troben envejable la bellesa que creuen albirar en les classes alliberades, però que no és altra que **“einer vom Tausch reinen, gleichsam vegetabilischen Schönheit.”** [MM, 214] (MM, 190). Que el seu alliberament no és de veritat s'evidencia en què són incapaços

---

<sup>22</sup> HARTMUT SCHEIBLE, *T.W.Adorno*, 94-103.

de crear res des d'ell, es limiten a continuar existint. **“Dass das sich selbst veranstaltende Leben nicht das Mehr als Leben sei, kommt zutage an der Langeweile der Cocktail Parties und der Weekend-Einladungen auf dem Lande, des für die ganze Sphäre symbolischen Golfs un der Organisation von Social Affairs - Privilegien, an denen keiner rechten Spass hat und mit denen die Privilegierten nur noch sich darüber betrügen, wie sehr es inn glücklosen Ganzen auch ihnen an der Möglichkeit von Freude mangelt.”** [MM, 214] (MM, 190) La suposada vida bella és únicament ostentació i ja en ella mentida. **“Die Oberschicht, deren Bosheiten ohnehin unaufhaltsam demokratisiert werden, lässt krass erkennen, was längst für die Gesellschaft gilt: Leben ist zur Ideologie seiner eigenen Absenz geworden.”** [MM, 214] (MM, 191)

### c) MERCAT VERSUS FEUDALISME

Però si l'acumulació de riquesa que a alguns individus els genera el mercat no permet alliberar-se d'ell, Adorno troba moments de llibertat en la supervivència en la nostra societat de moments anteriors a la seva implantació.

El feudalisme era un sistema d'organització del tot contrari al principi d'intercanvi, en tant descrivia un ordre jeràrquic i fix tant d'individus com de coses ; tot tenia un sentit determinat i un lloc que era el seu lloc propi, i aquestes separacions i diferències de valor impediè justament l'intercanvi. En els països anglosaxons, on la Il·lustració es va obrir pas contra l'antic règim sense conservar residus feudals, el principi d'intercanvi s'estén sense que res pugui limitar-lo. El cas límit són els Estats Units, on la mesura universal és la quantitativa i no deixa espai per a cap altra. L'ordre de mercat és l'ordre burgès, on l'ideal d'igualtat està guiat per l'interès pràctic de la commensurabilitat. [PT II, 31] (TF II, 25) La burgesia i els seus ideals socials : capitalisme, mercat i democràcia són el **“Triumph jener subjektiven Vernunft, die ein an sich verpflichtend Wahres nicht einmal zu denken vermag und es einzig als für andere Seiendes, Austauschbares wahrnimmt.”** [MM, 221] (MM, 196-197) Mentre que Adorno considera que en països on ha sobreviscut un moment feudal, sobreviscu amb ell un menyspreu per a les relacions mercantils i un rebuig a l'intercanvi, un comprendre que les coses i els individus valen

per ells mateixos i són diferents dels altres. **“Wohl ist Vornehmheit, die selber von nichts Besserem stammt als dem Bodenmonopol, Ideologie. Aber sie war doch in die Charaktere tief genug eingedrungen, um ihnen den Nacken gegen den Markt zu stärken. Die deutsche herrschende Schicht hat Geld anders als durch Privilegien oder Kontrolle über die Produktion zu verdienen bis tief ins zwanzigste Jahrhundert hinein verpönt. Was an den Künstlern oder Gelehrten für anrühig galt, war, wogegen diese selber am meisten rebellieren, die Remuneration.”** [MM, 220] (MM, 196)

Segons Adorno, la classe alta europea mantenia viu el dubte que l'ésser humà hagués estat creat per al diner i pogués mesurar el món i la seva relació amb ell, l'èxit o el fracàs, en termes econòmics. I caldria conservar aquesta consciència per tal com l'establiment del mercat i la democràcia sense límits generen el més antidemocràtic : la injustícia econòmica.

Em sorprèn i no pas gratament que Adorno hagi de cercar la diferència en una estructura on la diferència és vertical i per tant va íntimament lligada a la injustícia. És cert que Adorno no defensa el feudalisme com a tal i menys un retorn a ell, sinó tan sols un cert moment seu, un cop ha estat deixat enrere, i com a crítica del mercat ; i en aquesta direcció es podria trobar una certa justificació a l'estratègia adorniana. Atès que mai no es permet una descripció positiva de la societat justa, per criticar la societat del present ha de recórrer a les altres que han existit, ha de cercar en els successius intents d'ordenació social de la història, no sols els sistemes que es van realitzar, sinó també els seus somnis i promeses, que són un lloc des d'on adreçar la crítica. I també podem entendre millor les motivacions adornianes si tenim en compte la seva voluntat d'il·lustrar com la història no avança en un progrés rectilini, sinó en una complexa ziga-zaga on una nova etapa mai no és del tot millor que l'anterior i per tant cal continuar mirant al passat en busca d'idees. Però tot i així, que Adorno triï el feudalisme i cap altre moment anterior per criticar el present revela també la seva admiració per l'aristocràcia i el seu elitisme, que tan difícilment encaixen amb la seva teoria ètica, però que conviuen sempre de manera estranya amb la seva formació marxista.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> La sèrie d'entrevistes amb antics alumnes i col·laboradors d'Adorno amb què JOSEF FRÜCHTL i MARIA CALLONI, *Geist gegen den Zeitgeist*, pretenen oferir un retrat de la

#### d) LA SUBSTITUCIÓ

El mateix que els passa als objectes els acaba passant als éssers humans ; aquesta és una regla de la interpretació adorniana de la realitat i que en aquest àmbit li sembla més evident que mai. També els individus esdevenen commensurables, cauen sota el domini del principi d'equivalència: **“Die universale Herrschaft des Tauscherts über die Menschen, die den Subjekten a priori versagt, Subjekte zu sein, Subjektivität selber zum blossen Objekt erniedrigt, relegiert jenes Allgemeinheitprinzip, das behauptet, es stifte die Vorherrschaft des Subjekts, zur Unwahrheit.”** [ND, 180] (DN, 180)

Aquesta commensurabilitat dels individus, guiada per interessos pràctics, és una de les cares de l'ideal d'igualtat que va establir la Il·lustració. Si bé es cert que la societat capitalista ja no diferencia els individus pel seu origen social, la contrapartida és que no els diferencia en absolut, que expulsa la diferència de la definició del membre de la societat. La igualtat se'ns ofereix com a garantia de justícia, per tal com significa igualtat davant la llei, drets iguals per a tothom, règims polítics on tots els ciutadans compten el mateix, però Adorno no vol oblidar que alhora permet el funcionament més eficaç del mercat i l'explotació dels treballadors. Adorno denuncia que té lloc **“der Triumph der repressiven Egalität, die Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen.”** [DA, 29] (DI, 68) I que finalment **“Gerechtigkeit geht unter in Recht. (...) Gleichheit ist sein Mittel.”** [DA, 33] (DI, 71)

---

personalitat del nostre autor, mostren la coincidència de diversos dels entrevistats en recordar en Adorno una profunda admiració pel món aristocràtic. PETER VON HASELBERG, 21, que és el més contundent al respecte, defineix Adorno com un elitista similar als deixebles de George, com una figura anacrònica que semblava procedir de la Wien del Kaiser (tot i que hagués estat igual d'anacrònic en qualsevol altra època) i se sentia com a casa a Àustria, a les terres on Hofmannsthal tenia un castell. A Frankfurt freqüentava la companyia de les dames de l'alta societat i es deixava convidar als salons de la noblesa. ALFRED SCHMIDT, 41, recorda també una admiració per l'aristocràcia que semblava justificar per raons estètiques, i explica que al seu seminari assistien alguns nobles, al que ell acostumava a anomenar pel títol. MICHAEL GIELEN, 138, troba un sorprenent contrast entre la lucidesa del pensament adornià i una certa ingenuïtat en la vida, a la qual responsabilitza tant de l'admiració per la noblesa, com del coqueteig amb les dames de l'alta societat, volent justificar així que els motius no eren polítics sinó merament estètics. REGINA BECKER-SCHMIDT, 211, aporta el relat més desagradable, en tant ofereix el contrast entre dita actitud i el cert rebuig que Adorno mostrava contra estudiants de classe baixa que s'expressaven incorrectament o no gaudien de bona formació. En aquests casos el seu elitisme era evident.

L'establiment de la igualtat no seria una finalitat en ella mateixa, sinó un mitjà per a un altre fi : permetre la substitució d'uns individus per altres, i és en aquesta direcció que s'encamina des de l'inici de la història. Adorno segueix el seu desenvolupament i diferencia tres etapes en la formació d'un concepte d'igualtat que permet la substitució.

La primera etapa és la màgica. En les comunitats primitives regnava la creença religiosa en un tipus de substitució que mantenia l'especificitat d'un individu: se'l considerava substituïble pels objectes que el pertanyien o que tenien alguna relació amb ell, en el sentit que maltractar els seus objectes implicava maltractar-lo a ell: **"In der Magie gibt es spezifische Vertretbarkeit. Was dem Speer des Feindes, seinem Haar, seinem Namen geschieht, werde zugleich der Person angetan."** [DA, 26] (DI, 65)

La segona etapa se centra en la figura del sacrifici (sobre la qual tornarem en la segona part de la tesi), amb la qual neix l'element més perillós i injust de la substitució. **"Die Substitution beim Opfer bezeichnet einen Schritt zur diskursiven Logik hin. Wenn auch die Hirschkuh, die für die Tochter, das Lamm, das für den Erstgeborenen darzubringen war, noch eigene Qualitäten haben mussten, stellten sie doch bereits die Gattung vor. Sie trugen die Beliebigkeit des Exemplars in sich."** [DA, 26] (DI, 65) L'individu triat com a víctima no és escollit per qualitats personals que el diferencien dels altres, no és escollit per la seva individualitat. El que cal és que representi el grup, que en ell es realitzi el sacrifici del qual participa la comunitat, i per tant en triar-lo com a víctima se'l converteix en un mer representant. I en aquest sentit, seria el mateix que la seva funció la realitzés qualsevol altre. En la seva mort, *també mor la seva individualitat*, ja que se'l mata com un membre qualsevol del seu grup. Tanmateix, el caràcter religiós del sacrifici impedeix que aquesta anul·lació de la individualitat sigui completa : **"Aber die Heiligkeit des hic et nunc, die Einmaligkeit des Erwählten, in die das Stellvertretende eingeht, unterscheidet es radikal, mach es inn Austausch unaustauschbar."** [DA, 26] (DI, 65)

Desaparegut el culte, capaç encara de mantenir un moment d'insubstituïbilitat, el principi de substitució es desenvolupa plenament en una tercera etapa, la de la Il·lustració. **"Dem bereitet die Wissenschaft ein**

**Ende. In ihr gibt es keine spezifische Vertretbarkeit : wenn schon Opfertiere so doch keinen Gott. Vertretbarkeit schlägt um in universale Fungibilität. (...) Das Kaninchen geht nicht in Stellvertretung sondern verkannt als blosses Exemplar durch die Passion des Laboratoriums."** [DA, 26] (DI, 65) Si un pensament màgic o religiós no gosava anul·lar del tot les diferències, és la raó qui finalment dóna el triomf a la substituïbilitat de tots per tots. La racionalització del món, la seva desacralització, comporta l'anonimat, que s'ha descobert com un dels instruments més eficients per mantenir l'ordre social. És sobretot en l'esfera del treball on s'ha desenvolupat fins ser el principi dominant.

El món fortament jeràrquic on l'ofici s'heretava, aquell món feudal del que de tant en tant s'enyora Adorno, amb minses possibilitats d'interrompre la tradició familiar, de manera que un element determinant de la identitat es rebia des del passat com a imposició, ha quedat sepultat pel nou món de la competència i el lliure mercat on tothom pot triar qualsevol feina. Un dels més amargs motius de decepció d'Adorno respecte de la societat moderna és que la **"Fungibilität aller Leistungen und Menschen und der daraus abgeleitete Glaube, alle müssten alles tun können, erweisen sich innerhalb des Bestehenden als Fessel."** [MM, 144] (MM, 128) Perquè ben lluny de convertir-se en la porta oberta a la mobilitat social i fomentar la desaparició de les classes, l'únic que aquesta estructura aporta és la pèrdua de sentit de tot tipus de mobilitat. *Quan es considera que tots els individus estan en disposició de realitzar qualsevol feina, aleshores és indiferent a qui s'assigna cada lloc en la xarxa del món del treball.* El càrrec de cadascú ja no dependrà de qualitats personals o del mèrit, un ja no podrà pensar que un cert tipus de feina li és més adient al seu caràcter, li és més afí que no altres feines, o que ell la desenvolupa millor que els que voldrien competir per ella. Al mateix temps, el mercat s'allibera de les diferències que els individus podien introduir en la producció com a reflex de les seves qualitats personals. Quan cada treballador pot ser substituït per qualsevol altre, les diferències entre els individus es dissolen deixant pas a un corrent de successions que gairebé ni es perceben, *mentre el càrrec va adquirint una substancialitat que ja no es recorda que un cop va pertànyer als individus.* Així queda garantit que un canvi de personal no deixa cap rastre en la producció.

El concepte de substitució esdevé una burla a la pluralitat que li arrenca qualsevol sentit. Pluralitat ja no vol dir diferències, sinó tenir *molt del mateix*, disposar de recanvis tots iguals perquè quan una peça es faci malbé, es pugui reemplaçar sense que es vegi alterat el ritme de producció.<sup>24</sup> És la falsa riquesa que no mancaran treballador per al mercat.<sup>25</sup>

I això no succeeix exclusivament amb el treball físic: l'activitat espiritual no queda pas alliberada del mercat, i per tant, de la substitució. **“Das ist die auf den Hund gekommene Lehre von der universitas literarum, von der Gleichheit aller in der Republik der Wissenschaften, die einen jeglichen nicht bloss als Kontrolleur des anderen anstellt, sondern auch ihn befähigen soll, ebensogut zu tun, was der andere tut. Vertretbarkeit unterwirft die Gedanken derselben Prozedur wie der Tausch die Dinge. Das Inkommensurable wird ausgeschieden.”** [MM, 144-145] (MM, 128) **“Dient Vertretbarkeit der Apparatur dazu, dort noch sich fortzusetzen, wo ihr objektiver Gegensatz läge. Unvertretbarkeit allein könnte der Eingliederung des Geistes in die Angestelltenschaft Einhalt tun.”** [MM, 144-145] (MM, 128)

---

<sup>24</sup> REINHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 103-104, exposa en la seva anàlisi d'aquest principi que només la substitució ha estat capaç de constituir la societat en una totalitat. Kager explica que quan existien tipus de treball molt diferenciats i passar d'uns als altres era pràcticament impossible, existia una multiplicitat dins de la societat; però l'abstracció de les qualitats personals que és la condició de la mobilitat total tanca la societat en una mala totalitat.

<sup>25</sup> Un diagnòstic equivalent és el que ofereix ERNST JÜNGER al seu text *La movilització total*, 89 i ss, però portant el discurs a un àmbit que, estranyament, Adorno no aborda, quan és significatiu per a les seves tesis. La denúncia del principi de substitució que converteix als individus en peces reemplaçables al peu de la cadena de muntatge, arriba al seu clímax quan se l'aplica a l'exèrcit, i Jünger crea el concepte de “movilització total” per designar la idea generada durant la primera guerra mundial, que tothom era un membre potencial de l'exèrcit. L'anàlisi històrica de Jünger conclou que mentre una monarquia tan sols emprava una movilització parcial perquè calcula la quantitat d'homes i diners que inverteix en la guerra, quan es dissol la societat estamental, i la desaparició de les classes i de la “casta guerrera” deixa pas a la democràcia i la igualtat, *tothom és un soldat potencial*. En la primera guerra mundial hi col·laborà tothom, ja fos al front, ja fos a la indústria d'armament o d'avitallament. I aquesta movilització, un cop s'ha creat per a la guerra, prossegueix en el període de pau. Les llibertats es veuen retallades en tant tota activitat és concebuda com una funció realitzada per a l'Estat; els esforços de tots i cadascú són dirigits en un projecte únic de l'Estat; i qualsevol individu ha d'estar disponible a la seva crida. **“Más que ser ejecutada, la movilitzación se ejecuta a sí misma; ella es tanto en la guerra como en la paz la expresión de la exigencia misteriosa y coercitiva a que nos somete esta vida en la edad de las masas y las máquinas. Y así ocurre que cada vida individual se convierte cada vez más en una vida de trabajador.”** (op. cit., 101) Però prosseguint amb l'experiència de la guerra, cal afegir que si en l'era de la movilització total, tots són soldats, també són tots víctimes potencials. **“Tenemos ya a nuestras espaldas la edad del tiro de precisión, del tiro disparado a un blanco individual. El jefe de una escuadrilla aérea que desde las alturas da la orden de efectuar un ataque con bombas no conoce ya ninguna distinción.”** (op. cit., 100)

Aquesta indiferència respecte a qui realitza cada feina es manifesta també com a indiferència envers qui aconsegueix l'èxit o fracassa dins del mercat. Guanyar o perdre ja no depèn de qualitats personals, dels esforços o les estratègies, de saber-se moure en busca de contactes. No té la seva causa en l'individu, i per consegüent no és un mèrit. L'èxit depèn més que mai de l'atzar. L'èxit o la fallida del propi negoci en el mercat, o l'èxit de l'artista que arriba a ser la primera figura, no són necessaris, sinó que resulten tan contingents com el fer-se ric jugant a la loteria. I aquí es revela la doble injustícia de la substitució. Alhora que crea l'anonimat i els iguala a tots, reforça la injustícia de qui perd en diferència de qui guanya. Malgrat que tots són iguals, qui perd no troba mai el camí per ascendir, no està en les seves mans.

**“Nur eine kann das grosse Los ziehen, nur einer ist prominent, und haben selbst mathematisch alle gleiche Aussicht, so ist sie doch für jeden Einzelnen so minimal, dass er sie am besten gleich abschreibt und sich am Glück des anderen freut, der er ebensogut selber sein könnte und dennoch niemals selber ist. (...) Jetzt sind die Glücklichen auf der Leinwand Exemplare derselben Gattung wie jeder aus dem Publikum, aber in solcher Gleichheit ist die unüberwindliche Trennung der menschlichen Elemente gesetzt. Die vollendete Ähnlichkeit ist der absolute Unterschied. Die Identität der Gattung verbietet die der Fälle. Die Kulturindustrie hat den Menschen als Gattungswesen hämisch verwirklicht. Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann : fungibel, ein Exemplar. Er selbst, als Individuum, ist das absolute Ersetzbare, das reine Nichts.”** [DA, 168] (DI, 190)

En el regne de la indiferència tot és producte de l'atzar, un atzar que no permet pas la llibertat que la determinació de l'ordre feudal prohibia. *Un atzar absolut com aquest impedeix la llibertat i homogeneïtza els individus de la mateixa manera que una estricta planificació*: **“Im Grunde erkennen alle den Zufall, durch den einer sein Glück macht, als die andere Seite der Planung. Eben weil die Kräfte der Gesellschaft schon so weit zur Rationalität entfaltet sind, dass jeder einen Ingenieur und Manager abgeben könnte, ist es vollends irrational geworden, in wen die Gesellschaft Vorbildung oder Vertrauen für solche Funktionen investiert. Zufall und Planung werden identisch, weil angesichts**

**der Gleichheit der Menschen Glück und Unglück des Einzelnen bis hinauf zu den Spitzen jede ökonomische Bedeutung verliert." [DA, 168-169] (DI, 191)**

I aquesta estructura no tan sols determina les relacions de treball, sinó que la trobem igualment en la vida afectiva dels individus. En un enrevessat fragment [MM, 86-88] (MM, 76-77) ens descriu Adorno un dels seus efectes. En qualsevol relació afectiva experimenta l'individu el temor de perdre-la en el futur, un temor que en la nostra societat pren la forma del risc de ser substituït per un altre. Davant d'aquesta por, l'individu tendeix a convertir l'altre en una possessió, per tal d'assegurar-se que no el perdrà. Però concebre l'altre com a possessió és un pas cap a l'abstracció que contempla tots els individus com a iguals i intercanviables. Així, *l'individu intenta posseir per no ser substituït, i és així com fa l'altre substituïble.*

Però en aquesta estratègia es produeix el següent : com que la incertesa la provoca el futur obert, la possibilitat que aparegui una tercera persona que trenqui l'ordre afectiu existent, aleshores la relació present esdevé el criteri. El que ja és, és justificat contra tot el que pugui aparèixer després ; i aquest és un pas a l'abstracció que estableix com a criteri, per sobre de les diferències reals entre els individus, una justificació de qui ja hi és i un rebuig de qui arriba després, una fórmula que Adorno estén per explicar fenòmens de tot tipus, des de les relacions laborals, fins el nacionalisme ;<sup>26</sup> el mateix principi genera el menyspreu respecte del nouvingut en la feina, del nou germà, del nou amic. L'ordre temporal d'aparició dels individus, que tan sols depèn de l'atzar, esdevé un criteri autoritari per decidir a qui oferim el nostre afecte i a qui no.

Però la millor exposició de fins a quin extrem la substitució pot transformar la concepció de l'individu, l'ofereix Adorno en un fragment dels MM, on afirma que ha estat capaç de modificar el sentit de la mort. Quan la individualitat com a tal encara tenia sentit, la mort tenia un caràcter absolut, suposava una separació radical entre els individus, i ens ensenyava que cada pèrdua era insuperable, perquè cada individu era irrepètible, únic. Cada mort deixava una esquerda permanent en la societat, una absència que no es podia

---

<sup>26</sup> HANS MAGNUS ENZENSBERGER exposa l'arbitrarietat d'aquest criteri en la formació de comunitats nacionals al seu *La gran migración*. Per cert, que el crític literari MARTIN LÜDKE afirma a *Geist gegen den Zeitgeist*, 200, que Enzensberger és l'autor que tant en la seva obra literària com assagística es revela més influenciat per l'estètica adorniana.

cobrir ni oblidar. "Seine Würde (de la mort) glich der des Individuums. Dessen ökonomisch entsprungene Autonomie vollendet sich in der Vorstellung seiner Absolutheit, sobald die theologische Hoffnung auf seine Unsterblichkeit, die empirisch es relativierte, verblasst. Dem entsprach das emphatische Bild des Todes, der das Individuum, das Substrat allen bürgerlichen Verhaltens und Denkens, ganz auslöscht. Er war der absolute Preis des absoluten Wertes." [MM, 262] (MM, 234) Si l'individu era únic, també ho era la seva mort, i ell així irrecuperable. La mort era el límit definitiu. Però la nostra societat ha pretès superar aquest límit en acabar amb la individualitat.

"Wo er mit der alten Würde bekleidet wird, klappert er als die Lüge, die in seinem Begriff stets schon bereit stand: das Undurchdringliche zu nennen, über das Subjektlose zu präzisieren, das Herausfallende einzubauen. Inn vorwaltenden Bewusstsein aber ist Wahrheit und Unwahrheit seiner Würde dahin, nicht kraft jenseitiger Hoffnung, sondern angesichts der hoffnungslosen Unkraft des Diesseitigen. (...) Die radikale Ersetzbarkeit des Einzelnen macht praktisch, in vollkommener Verachtung seinen Tod zu dem Widerruflichen. (...) Die Gesellschaft hält für jeden Menschen, mit all seinen Funktionen, den wartenden Hintermann bereit, dem jener sowieso von Anbeginn als störender Inhaber der Arbeitsstelle, als Todesanwärter gilt. Danach wandelt sich die Erfahrung des Todes in die des Austauschs von Funktionären, und was vom Naturverhältnis des Todes ins gesellschaftliche nicht vollends eingeht, wird der Hygiene überlassen. Indem der Tod als nichts anderes mehr wahrgenommen ist denn als das Ausscheiden eines natürlichen Lebewesens aus dem Verband der Gesellschaft, hat dieser ihn schliesslich domestiziert: Sterben bestätigt bloss noch die absolute Irrelevanz des natürlichen Lebewesens gegenüber dem gesellschaftlich Absoluten."<sup>27</sup> [MM, 263] (MM, 234)

Morir ja no és el final de la història d'un individu que deixa la seva absència en forma de record per als altres, sinó que és merament allò que separa un individu d'un altre en la possessió del mateix càrrec. Allò que

obliga a cridar el pròxim substitut, però que un cop aquest se n'ha fet càrrec, es deixa de percebre. *La mort dura l'instant de canviar els noms en algun registre.* Així, morir esdevé el senyal de la insignificança de l'ens natural enfront de la societat. El que semblava la ruptura definitiva amb tot ordre social deixa de ser-ho, és domesticada, integrada. El trencament terrible que la desaparició d'un individu suposa, deixa de ser percebut per una societat que ha forjat una identitat que l'ultrapassa, que es manté d'individu a individu per sobre d'ells, i que la mort ja no pot interrompre.

Aquesta transformació en el sentit de la mort i el valor dels individus arribarà a la seva màxima expressió i alhora entrarà en un procés de monstruoses deformacions dins dels camps de concentració, sense que Adorno prossegueixi la seva reflexió en aquest sentit. La substitució és "total" quan el valor dels individus arriba a zero : els camps són un flux de treballadors que arriben i treballadors que moren. Se'ls pot explotar al màxim perquè n'hi ha de sobres. De fet, tots ells "sobren".

L'intercanvi experimenta una modificació paral·lela a la substitució. En els anys de la guerra, la fam i la misèria, la desesperança, per sota del capitalisme establert neix una nova economia. Els objectes tenen un altre valor a la llum de la dictadura i les persecucions, quan es venen els darrers béns per aconseguir fugir o amagar-se. Així neix també un nou negociant, l'estraperlista, que sap jugar amb el preu variable dels objectes. Neix, de fet, un nou sentit de l'intercanvi : el preu de les mercaderies ja no és fix, depèn de la desesperació de cada comprador, del que està en joc, i de l'ambició del comerciant disposat a treure partit de la por i la necessitat. Tot depèn de la fam, de la urgència, del perill, i arriba al seu preu màxim en situacions de vida o mort. Aquesta nova economia s'apropia de les ciutats dels països en guerra, però arriba a la seva plenitud dins dels camps.

Roman Friester ofereix a *La gorra o el preu de la vida* la seva experiència d'haver estat atrapat en aquella nova xarxa d'intercanvis. Va veure com la seva vida tenia un preu, quan intentava amagar-se i una dona el va descobrir : **"Por un judío como tú me darán en un santiamén un kilo de azúcar o cinco kilos de**

---

<sup>27</sup> La consciència popular d'aquest fet s'ha reflectit en els darrers anys de força atur amb un bon grapat d'acudits que giren en torn d'aquesta idea, i que tenen com a motiu central

**harina. ¿Te das cuenta de lo que vales ? (...) Llevo ya medio año sin catar el azúcar.”<sup>28</sup>** Va veure com fins i tot la possibilitat del suïcidi tenia un preu, quan va conèixer un venedor de cianur, el preu del qual depenia de la crueltat del venedor i la desesperació del client. Aquell comerciant posava preu a la por : **“En aquella época el precio de la vida era igual a cero, pero el de la muerte fluctuaba, dependiendo de la oferta y la demanda, entre los 150 y los 200 dólares el gramo.”<sup>29</sup>** I dins de la seva estada en diversos camps de concentració, va veure canviar-ho tot per aconseguir sobreviure, robar les possessions a vius o morts per tenir pa. I com exposa en el títol, ell mateix va arribar un dia a vendre la vida d’un innocent per salvar la seva.

---

presenciar la mort d’algú i preguntar immediatament pel càrrec que ocupava.

<sup>28</sup> ROMAN FRIESTER, *La gorra o el precio de la vida* , 385.

<sup>29</sup> ROMAN FRIESTER, *La gorra o el precio de la vida* , 156.

### N.3.4. DENÚNCIA I DEFENSA DE LA RAÓ INSTRUMENTAL

#### a) DENÚNCIA DE LA RAÓ INSTRUMENTAL

La mateixa raó que cobreix el món amb el principi d'identitat i d'intercanvi, també redueix tots els objectes i subjectes que contempla a mers mitjans. Es tracta de la ja clàssica denúncia que la raó ha esdevingut raó instrumental, i que ha quedat com una de les aportacions més populars de l'Escola de Frankfurt, tot i que, en el cas d'Adorno, considero que juga un paper molt més modest que no la crítica al principi d'identitat i la totalitat.

La raó instrumental és aquella que no reconeix ni als objectes ni als subjectes com a fins en ells mateixos, com a entitats amb un sentit propi que mereixen un respecte; davant dels quals val la pena aturar-s'hi, ja sigui per conèixer-los, contemplar-los, gaudir-ne, tenir una experiència que ens enriqueixi, valorar-los. Al contrari, la raó instrumental defineix tots els objectes i subjectes en referència a una altra cosa, com si el seu sentit els fos aliè, exterior; se'ls mira com a llocs de pas, que cal recórrer per continuar endavant; com a instruments que es fan servir i tot seguit s'abandonen, que només es valoren dins d'un càlcul d'interessos. Tot objecte o subjecte és posat al servei de quelcom extern, i només val en referència al que es pugui extreure. La raó **"dient als allgemeines Werkzeug, das zur Verfertigung aller andern Werkzeuge taugt."**<sup>30</sup> [DA, 47] (DI, 83)

---

<sup>30</sup> Recordem breument l'origen d'aquest discurs en l'obra de MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, 7: "El hecho de percibir - y de aceptar dentro de sí - ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hacía mucho tiempo, razón.

Hoy, sin embargo, se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios son considerados como supersticiones. (...) La razón se realiza a sí misma cuando niega su propia condición absoluta - razón con un sentido enfático - y se considera como mero instrumento." Això provoca finalment la identificació de raonable amb útil, i la rendició de la raó a la subjectivitat: "La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo - en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión -, sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena." (op. cit., 16) Això impedeix tant l'acció per ella mateixa com la teoria per ella mateixa: "Cada vez hacemos menos una cosa por amor a ella misma. (...) Una actividad es racional únicamente cuando sirve a otra finalidad." (op. cit., 47) I "todo pensamiento, para demostrar que se lo piensa con razón, debe tener su coartada, debe poder garantizar su utilidad respecto de un fin. (...) El pensar debe medirse con algo que no es pensar; por su efecto sobre la producción o por su

La deformació de la raó que aquí es posa de manifest arrela ja en el seu origen. Seguint la concepció schopenhaueriana, Adorno afirma que la raó neix com un instrument de supervivència, i que només un cop les necessitats biològiques estan satisfetes, l'excendent de raó desenvolupa el coneixement teòric. Però aquella capacitat instrumental experimenta en la societat contemporània una hipertròfia abans desconeguda que acaba anul·lant les seves altres habilitats. S'entrega completament a la pràctica i es fa en ella cada cop més eficaç, esdevé una experta com a raó dels mitjans, però queda tan imbuïda en ells que oblida la finalitat o les finalitats per a les quals els necessita. La raó ha perdut la facultat de mirar endavant amb ulls crítics i oferir criteris i orientació als individus, tot el que els pot brindar és la millor estratègia per dominar els mitjans, al marge del propòsit que es persegueixi. I així, *la raó que pretenia el domini absolut dels objectes, es veu reduïda a ser com ells un mer instrument.*

La raó instrumental, hipertròfia d'una de les seves capacitats que anul·la les altres, que com diu el títol del llibre de Horkheimer acaba eclipsant aquella que li podia donar els fins, neix com una deformació de la raó subjectiva, tot i que de caràcter únicament històric. La separació raó subjectiva/objectiva s'inicia amb la separació fi/mitjans pròpia de la modernitat, que ja analitzà al començament Maquiavel. Aquesta divisió no és dolenta per ella mateixa ; si una remet a l'altra i es critiquen mútuament, la seva convivència no tan sols és possible, sinó desitjable i fèrtil. Per això ni Adorno ni Horkheimer proposaran de resoldre el problema triant-ne una sobre o contra l'altra, sinó fomentant la crítica mútua i el treball en comú, just el que observen que manca en el present.

La raó objectiva era la raó "ferta" de la tradició, aquella que cercava els fins de la humanitat. Tenia el paper de guia i un horitzó històric, elements claus de què està mancada la raó subjectiva. Però també la puixança amb què la raó objectiva autoafirmava havia esdevingut perillosa, una denúncia en la que Adorno insisteix en la seva crítica a l'idealisme i que em sembla fonamental recollir, per mostrar que la seva denúncia de la raó instrumental

---

**influjo sobre el comportamiento social.**" (op. cit., 61) I la conseqüència final: racionalitat respecte als mitjans e irracionalitat respecte a l'existència humana. (op. cit., 104)

és molt més matisada del que freqüentment afirmen els comentadors.<sup>31</sup> En el sistema hegel·lià, la raó dels fins havia posat com a fi el seu propi desplegament, i concebia tant els fins de cada acció humana com el sentit dels objectes, merament com a moments de la seva pròpia història. Hi havia un únic fi que transcendia tots els altres, un fi objectiu, per molt que la subjectivitat de cadascú cregués estar actuant pels seus propis fins particulars. La finalitat única de Hegel impedia la llibertat de totes les criatures. I tanmateix, ara que no es veu cap fi a l'horitzó, el desplegament de la raó s'ha esmicolat en la recerca d'un mitjà rere l'altre, en una carrera infinita envers enlloc. Ni subjectes ni objectes han guanyat així un sentit per ells mateixos ; continuen sotmesos, però sense cap fi últim que ho justifiqui. *Ja no hi ha cap gran tirà, però sí infinites expressions de tirania*, cada cop que la raó nega el valor als ens per ells mateixos i els redueix a mitjans. Ja no es perden en un sistema racional, sinó en una caòtica activitat incessant que no sap on va. Perquè si cada objecte fet mitjà només val en referència a un altre, darrera de cada mitjà només n'hi ha un altre, i la cadena infinita no apunta a un final.<sup>32</sup>

Una de les conseqüències en què Adorno més insisteix és que aquesta forma de relacionar-se amb el món, aquest mesurar les coses només en raó de

---

<sup>31</sup> També en MAX HORKHEIMER hi ha un moment de defensa de la raó subjectiva per sobre de l'objectiva a *Crítica de la razón instrumental*, 143, on defensa que la raó subjectiva és portadora d'un valuós moment d'emancipació del subjecte, mentre que la raó objectiva l'empresonava en un ordre totalitari i immòbil. La raó subjectiva dóna llibertat a l'individu, l'independitza de l'ordre extern.

<sup>32</sup> Per guanyar una perspectiva més àmplia de tot el que aquesta crítica implica és bo resseguir el recorregut que emprèn ALBRECHT WELLMER, "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el giro lingüístico de la Teoría Crítica". Wellmer exposa que és la lectura revolucionària que Lukács realitza dels textos de Marx, influït per Weber, la que inicia la transició de la crítica de l'economia política a la crítica de la raó instrumental. La transformació del marxisme en Teoria Crítica amb Adorno, Horkheimer i Marcuse, és el pas de l'interès emancipador del proletariat, a l'interès emancipador del gènere humà. Ells accepten el pas de Lukács de la crítica de l'economia política a la crítica de la raó instrumental i n'extreuen totes les conseqüències. Perquè per als frankfurtians, la raó instrumental no és expressió d'un moment de crisi del capitalisme abans de la revolució, abans de la presa de consciència del proletariat, i el pas al socialisme. Sinó que és l'estratègia amb la qual el capitalisme es fa fort, s'afirma com a totalitat tancada de sentit, ja no trencable pel proletariat. **"Mientras que para Marx la "razón instrumental" constituye el paradigma de la razón auténtica, de la razón no perversa, para la Escuela de Frankfurt esa instrumentalidad representa el paradigma de la perversión de la razón."** (op. cit., 28) Per a Marx, la industrialització, el treball, condueixen a l'emancipació social. Per a l'Escola de Frankfurt, tanquen la humanitat en la raó dels mitjans. La raó instrumental queda responsabilitzada de tot el mal al llarg de la història humana, i l'emancipació consisteix en la seva superació. D'aquesta manera, però, l'emancipació queda emplaçada fora de la història i de qualsevol projecte polític, convertida en una categoria escatològica.

la seva utilitat en cada situació, genera un fred desatendre els objectes, fins i tot un menyspreu envers ells. I això provoca que el tracte als objectes sigui cada cop més violent. Com que tan sols són mitjans dels que cal obtenir la utilitat màxima el més ràpid possible, no té sentit aturar-se a tractar-los amb cura, perdre el temps anant amb compte : tot es fa ràpid i a cops. I de fet, els objectes es fabriquen ja de tal manera que se'ls pugui tractar a cops i els resisteixin. Però en aquestes quotidianes petites explosions de violència contra la porta de la nevera o el cotxe, té sortida una violència que no triga a dirigir-se contra els altres. **“In den Bewegungen, welche die Maschinen von den sie Bedienenden verlangen, liegt schon das Gewaltsame, Zuschlagende, stossweis Unaufhörliche der faschistischen Misshandlungen. Am Absterben der Erfahrung trägt Schuld nicht zum letzten, dass die Dinge unterm Gesetz ihrer reinen Zweckmässigkeit eine Form annehmen, die den Umgang mit ihnen auf blosse Handhabung beschränkt, ohne einen Überschuss, sei's an Freiheit des Verhaltens, sei's an Selbständigkeit des Dinges zu dulden, der als Erfahrungskern überlebt, weil er nicht verzehrt wird vom Augenblick der Aktion.”** [MM, 44] (MM, 37-38)

El menyspreu per les coses, que degenera en violència, prové d'una mirada que les esgota en la seva utilitat, que les mesura amb l'interès subjectiu i que, per tant, s'impedeix gaudir d'una experiència d'elles. Els conceptes d'utilitat i interès com a guies de l'activitat són els que Adorno denuncia, i la seva recerca d'una relació respectuosa amb els objectes consistirà en aprendre a contemplar-los més enllà de la visió que aquests conceptes limiten, com tindrem ocasió d'examinar més avall. Quan Adorno demana aquest respecte a les coses, a la matèria, insisteix molt més en vèncer la tirania de la utilitat i l'interès, que no en la instrumentalitat. I tampoc és la reducció a instruments la seva crítica fonamental en l'anàlisi de la relació entre els individus.

Adorno considera tanmateix que la denúncia de la raó instrumental era un element clau de l'ètica kantiana, on apareix paradigmàticament en la segona fórmula de l'imperatiu categòric. Si la primera fórmula era més abstracta i afirmava la universalitat com a criteri moral, definint així el tret essencial de l'ètica, Adorno llegeix en la segona fórmula una crítica a la

societat del seu temps, on Kant lamenta l'explotació d'uns individus pels altres. Quan en la segona fórmula Kant ofereix contingut al seu imperatiu, que era en la primera merament formal, aquest consisteix justament en valorar els éssers humans com a fins i no merament com a mitjans. **“Kant hat in der heraukommenden hochkapitalistischen Gesellschaft (...) die Tendenz zu totalen Fungibilität erkannt, dass also alles, was überhaupt in diesen gesellschaftlichen Zusammenhang fällt, nur noch einen Funktionswert hat für anderes, für das es als Mittel da ist. Die kantische Moralphilosophie nun hat ihr Pathos daran, einen Zweck zu suchen, der der Tendenz dazu, dass alles bloss Mittel sei, entgegengesetzt ist.”** [VM, 225] On Adorno defineix el concepte de fungible com allò que **“ist um eines anderes willen”**.

Per oposar-se a la situació que critica, Kant desenvolupa la diferència entre preu i dignitat. Quan contemplem quelcom com a mitjà, com a fungible, li donem un preu, però quan contemplem una persona, que té la seva finalitat dins de si, que és per ella mateixa i no per un altre, li reconeixem dignitat, i en això rau l'actitud ètica. Segons Kant **“jeder Einzelne sei als Repräsentant der vergesellschafteten Gattung Mensch zu achten, keine blosse Funktion des Tauschvorgangs.”** [ND, 254] (DN, 256)

Tanmateix, Adorno no es troba del tot satisfet amb la formulació kantiana. **“Das “niemals bloss” aber ist, nach Horkheimers Bemerkung, eine jener Wendungen erhabener Nüchternheit, in denen Kant, um der Utopie nicht die Chance ihrer Realisierung zu verderben, die Empirie noch in ihrer verworfenen Gestalt, der von Ausbeutung, als Bedingung des Besseren soweit mithineinnimmt.”** [ND, 254-255] (DN, 256)

Tanmateix, la gran diferència d'Adorno amb Kant, és que Kant limita la crítica al cas dels individus, i quan distingeix entre reconèixer dignitat i donar preu, està separant radicalment la relació amb subjectes i amb objectes, mentre que Adorno no farà una distinció tan radical, convençut que tot el que fem als objectes acaba revertint en nosaltres, i apostant així per una filosofia materialista, que exigeix respecte a les coses, i de la qual es derivarà una defensa del respecte a la natura.

## b) DEFENSA DE LA RAÓ INSTRUMENTAL

Però si, com dèiem abans, és la crítica a la raó instrumental un dels tòpics millor conservats de l'Escola de Frankfurt que també s'apliquen a Adorno, menys atenció es presta a la defensa que emprèn en altres moments, matisant la crítica, i que procedeix de la seva experiència als Estats Units. En un breu text que porta per títol "Sobre la pregunta : què és alemany ?", recollit a CN, compara Adorno els conceptes que permeten descriure la societat alemanya i l'americana, i el resultat es pot exposar en una taula com la següent :

U.S.A.

ALEMANYA

• Cada cosa té la seva finalitat en una altra	Les coses són per elles mateixes
• Mercantilisme	Voluntat pura
• Cultura adaptada al mercat	Cultura autònoma
• Tot esdevé mercaderia	La cultura es crea per ella mateixa
• Democràcia	Absolutització de l'Estat
	Absolutització de la Idea
	Tendència al
totalitarisme	
• Compassió, simpatia real	Oblit de la humanitat

Si resumim el resultat de totes dues columnes, el resultat és clar; mentre als Estats Units detecta Adorno el domini absolut de la raó instrumental, aquesta encara no ha arribat a ser hegemònica a Alemanya. Si

als Estats Units és un concepte clau en la societat, inseparable de la forma de pensar i de viure, a Alemanya, tot i que s'estén progressivament, s'oposa a l'esperit alemany. En la societat capitalista dels Estats Units, les coses sempre es mesuren en referència a altres coses i des dels interessos subjectius, i res no escapa del mercat. La mateixa cultura neix adaptada al mercat, el que produeix són obres per vendre en ell, que són ja des del principi mercaderies. En Alemanya, en canvi, continua present la vella tradició, provenint de l'herència feudal, per la qual les coses encara són valorades per elles mateixes; això determina l'àmbit de la cultura, que conserva el seu grau d'autonomia respecte d'un mercat que no pot reduir l'art a valor de canvi. A Alemanya sobreviu una voluntat pura, que actua guiada per la Idea amb independència de les lleis del mercat.

Tanmateix, quan s'observen les conseqüències polítiques de totes dues actituds, s'inclina Adorno per la societat americana. L'extensió sense límits del mercat i la raó instrumental ha abonat el terreny de la democràcia més ferma que existeix, la qual, més que una forma de govern, és una forma de viure. Mentre que la voluntat pura alemanya que no es deixa controlar per res i persegueix tan sols la Idea, en no conèixer límits té sempre el perill de generar l'absolutització de la Idea, que es tradueix en l'absolutització de l'Estat. La voluntat pura que desconeix els interessos pràctics i l'intercanvi és qui comporta el risc de totalitarisme que la societat dels Estats Units no coneix. I si dita voluntat tendeix a oblidar la humanitat real quan persegueix la realització de la Idea, el pensament americà fomenta els valors de la compassió i la simpatia. Em sembla molt important per entendre Adorno en tots els seus matisos recollir aquesta admiració seva per alguns aspectes de la cultura americana, a la que era més proper del que sovint se'ns vol fer creure.

33

---

<sup>33</sup> Dec a JOSEF FRÜCHTL l'advertència d'un cert parentesc d'aquest autor amb la sensibilitat del pragmatisme americà, sobretot amb John Dewey. Per cert, que la filosofia més pròpiament americana, l'utilitarisme, té, en les seves pretensions molt més modestes que la filosofia continental, un to més democràtic i deixa molt més lloc a la compassió, tal com es veu en el fet que s'està descobrint com un dels corrents més adients per construir una ètica del respecte als animals i potser d'una ètica de la natura en conjunt. Sistemes europeus forts com el de Kant o Habermas no deixen gairebé espai per a ella ; l'única filosofia continental capaç de fer de substrat d'una ètica de la natura seria la de to schopenhauerià, o bé, en una altra direcció, una cosmovisió panteista. Justament algú com Adorno que hereta el concepte de compassió de Schopenhauer havia de sentir simpaties pel pragmatisme i l'utilitarisme. Una ullada a l'estat

Seguim una mica més a prop l'anàlisi que Adorno realitza del món alemany, i quines figures omplen l'absència de la raó instrumental. On manca el paradigma del mercat, domina en la tradició alemanya un altre paradigma : el del funcionari de l'Estat que compleix el seu deure, un deure fix que rep i que no posa en dubte; una figura que troba representada en Fichte, i que no coneix la llibertat que el mercat possibilita.

És cert que la tradició alemanya denuncia des de molt antic la instrumentalització dels altres, però això no comporta una exaltació ni de la llibertat ni de l'individu. Aquest respecte als fins vol reprimir l'interès particular, l'egoisme, per posar per damunt la figura de l'Estat al qual cal subordinar-se. I és en aquesta divinització de l'Estat on desemboquen totes aquelles figures alemanyes que semblaven fruit del desinterès : aquell demanar l'autonomia de la cultura, la irreductibilitat de la Idea, el veure les coses des del seu valor en si. I és que la infinitud de la Idea perseguida més enllà de tot interès subjectiu i de tot motiu pràctic per una voluntat pura ve acompanyada d'un afany de domini infinit. Així es descobreix el mercat com a desacralitzador i relativitzador de les coses, mentre els ideal purs no coneixen límits. És per això que la Idea es fa perillosa, que comporta violència contra els altres. Adorno acaba ressaltant que mentre la raó pura tendeix al totalitarisme, aquest perill desapareix per a la raó instrumental.

El pathos de l'absolut i el radicalisme de l'esperit que amaren el pensament alemany es descobreixen com a risc mortal quan es tradueixen en la política, i d'això en dona testimoni la història. Al mateix temps que una cultura autònoma, que no es deixa mesurar per res, no es deixa mesurar tampoc en relació a la humanitat real i pot erigir-se en indiferència a ella i justificar el seu dolor o exercir-ne. D'aquesta manera, el mercat es revela com una peça que es pot interposar entre el pensament, la cultura, i la política, que

---

actual de les ètiques de la natura i les ètiques dels animals mostra com a corrents fonamentals l'utilitarisme, amb Peter Singer, Tom Reagan i altres autors vinculats a ells, i certes mirades inspirades per la compassió i la mimesi. Veieu per exemple els següents reculls de la discussió actual :

DIETER BIRNBACHER (hg), *Ökophilosophie*  
ANGELIKA KREBS (hg), *Naturethik*

fa de mitjancer i relativitza, i es descobreix com a garant dels valors democràtics.

### N.3.5. LA INADAPTACIÓ COM A LLIBERTAT

#### a) FORMES DE LLIBERTAT DINS DE LA SOCIETAT CONTEMPORÀNIA

Fins ara hem resseguit diferents aspectes de l'exhaustiva descripció adorniana de la societat contemporània. Hem vist alhora la crítica a una societat extremament violenta, que ha substituït la violència explícita de la guerra on es va ensorrar l'ordre burgès, aquella violència que exterminava físicament els diferents, per una forma més difusa i per això encara més forta i totalitària. Sota l'aparença de la societat del benestar, on regna la igualtat entre els individus, s'amaga un sistema totalitari, homogeneïtzador, que no valora els seus membres sinó com a mers mitjans substituïbles.

És possible alliberar-se d'aquesta societat, constituir-se com a individu lliure dins d'ella? Per contestar és necessari distingir clarament entre dos nivells del concepte de llibertat en el pensament adornià. Quan en l'anàlisi de la relació entre el tot i l'individu vam parlar de llibertat, vam recollir el convenciment adornià que la llibertat plenament realitzada és social, que només apareix en una societat lliure que allibera els seus individus. Aquesta seria la llibertat de la societat utòpica, però construir-la no està a l'abast dels individus actuals. Per això, quan Adorno cerqui una llibertat per als individus membres d'una societat no lliure, haurà de demanar una llibertat molt més modesta, i de fet, canviada de signe. El que intentarem entendre tot seguit és la forma d'aquesta llibertat possible en l'actualitat, una llibertat individual dins de la societat de l'esclavitud.

Adorno cerca amb fermesa i esperança formes d'alliberament d'aquesta societat en la condemna de la qual ha estat tan contundent. Però no són solucions polítiques, propostes positives de transformació, ja siguin revolucions o reformes, el que ens ofereix el seu discurs. En cap moment trobem la proposta d'un programa, un llistat de modificacions recomanades o exigides, i un pla d'acció per implantar-les. El que Adorno demana no és una activitat adreçada a introduir en la societat les millores que un filòsof pugui cavil·lar. La recerca de la llibertat no té per a Adorno gaire a veure amb la inversió de les pròpies forces en una transformació social.

A la pregunta pel com de la llibertat respon el nostre autor amb el que per a ell són sinònims : distanciar-se, allunyar-se de la societat per guanyar l'única perspectiva que permet el coneixement i la crítica. L'alliberament no rau en reeixir a modificar l'estructura de la societat denunciada com a injusta per apropar-se més a l'ideal de justícia, sinó en obrir distància amb ella per tal de poder-se sostraure al seu domini.<sup>34</sup>

Veiem la justificació adorniana de tal actitud.

El crític de la totalitat i el totalitarisme sap que qualsevol que esmerci les seves forces en modificar l'estructura d'una totalitat queda pres dins d'ella, que pretendre canviar el tot no permet abandonar-lo. Pensar en termes de transformació implica quedar-se a nivell de continguts, limitar-se a substituir uns per uns altres, i això en res no altera la totalitat que s'imposa sobre l'individu i el redueix a la impotència. La veritable causa de la injustícia de la mala societat no la veu Adorno en el contingut, sinó, més enllà, en la primacia del principi d'identitat, que roman inalterable per sobre de la modificació dels continguts. El principi d'identitat és un principi lògic, formal, indiferent als continguts que l'omplen, i que tan sols els tria en raó de la seva efectivitat. Per això no té problemes a acceptar certs canvis en ells, que pot assumir com a propis igualment. La societat totalitària guiada per la voluntat de domini se

---

<sup>34</sup> Tot i que alguns intèrprets afirmen que implícitament l'obra adorniana té un fort caràcter polític i revolucionari, el cert és que, al marge que puguem traduir algunes idees seves a termes polítics, ell no s'ocupa gairebé mai explícitament de problemes polítics. Com MARTIN JAY assenyala a *Adorno*, 78-88, no analitza mai conceptes com Estat o separació de poders, o s'interessa per les forces polítiques del seu temps, i Jay parla d'un "dèficit polític" en la seva obra, aventurant que Adorno l'hagués justificat dient que l'àmbit de la llibertat no és l'àmbit de la política. De fet, el seu rebuig a la totalitat no és expressament polític, sinó que s'adreça al nivell de la societat i de la cultura. L'explicació d'aquest dèficit la troba HEINZ STEINERT, com també d'altres, en que el paradigma fonamental des del qual Adorno pensava no és la societat, sinó la música. Steinert presenta a *Adorno in Wien* una visió un pel exagerada d'un Adorno que tan sols es va dedicar a l'anàlisi social empès per les circumstàncies i no per voluntat pròpia, i que sempre pensà en termes musicals, que després merament traduïa a termes socials. Aquí es trobaria la impossibilitat adorniana de comprendre la revolució tal com el marxisme l'havia tematitzada, o d'entendre senzillament el que significa la lluita política per la llibertat. El seu model d'emancipació provenia de la música de Schönberg, de la dissonància. Per això és incapaç de veure realitzada en el proletariat, a través del moviment obrer, que no coneixia, una llibertat que tan sols concep per a l'intel·lectual o l'artista. (op. cit., 157-159) Steinert arriba a afirmar que si occident ha desenvolupat dos grans concepcions de l'alliberament, la del contracte social i la de la dialèctica amo-esclau, continuada pel marxisme, Adorno és incapaç d'entendre cap de les dues. No sap què és la lluita de classes i no valora ni simpatitza amb la lluita obrera (op. cit., 165-174), el seu model roman fidel a la llibertat musical. Això li impedeix pensar un alliberament global. Si bé és cert que desitja la llibertat de tothom, només la pot pensar obtinguda un a un, individualment. (op. cit., 185)

sosté molt per sobre de les transformacions en les quals els individus esgoten les seves forces. Ja ho havíem vist en examinar la relació individu/societat. La totalitat per ella mateixa és la negació de la llibertat i no es pot introduir llibertat en ella. L'única esperança rau a dissoldre la totalitat, i mentre no sigui possible, a distanciar-se d'ella.

Adorno denuncia que la injustícia rau en la forma i és la forma el que cal destruir, si més no, esquerdar-la. El que cal és interrompre, suspendre el principi d'identitat i la totalitat que exigeix en els llocs puntuals on sigui possible, introduint-hi el seu contrari: la negativitat, sota la forma de la distància.

Resulta així evident que Adorno no està considerant l'alliberament d'un subjecte col·lectiu, sinó tan sols l'alliberament de l'individu. Però, i aquesta és la meua interpretació de l'actitud adorniana, crec que seria malentendre'l diagnosticar en la seva limitació a l'individu modèstia, escepticisme, manca de forces suficients per ampliar la llibertat al col·lectiu. Al contrari, si Adorno pensa en l'alliberament de l'individu és perquè és això el que realment desitja. I si no pensa en l'alliberament de la societat, és perquè la seva concepció de la llibertat possible és la de l'individu que s'allibera del totalitarisme de la societat. I cada procés d'alliberament d'aquesta mala societat contemporània, és un procés individual, que cadascú ha de realitzar per ell mateix.

El que Adorno vol salvar des del principi és l'individu. Si en les seves crítiques és Adorno marxista, en els seus ideals és un il·lustrat, un kantianista; és a dir, si ha denunciat com li és de difícil a l'individu dependre's de la societat, que el determina molt més del que ell pot reconèixer, el seu ideal és aconseguir el màxim de llibertat respecte d'ella. Però com que no pot modificar-la, ni tampoc modificar-se a ell mateix, determinat per ella, la llibertat consistirà en la distància del coneixement, en prendre consciència de la seva limitació, de la seva escassa llibertat.

Adorno és un il·lustrat quan, com vam veure en l'apartat sobre la totalitat i l'individu, denuncia que aquest està perdent les seves energies engolit per la totalitat social, i sap que també les perdria en els grups organitzats que cercant la transformació es tanquen igualment en continguts dogmàtics que dicten a l'individu el seu paper i el defineixen com a membre.

Al marge de quins continguts canviaria el nou grup si es fes amb el poder, el que no aconseguirà es modificar la relació totalitat/individu, que és per a Adorno el problema fonamental. El que Adorno vol salvar és l'individu ; el que reivindica és la figura finita, efímera, d'un punt de vista que pot ser diferent i crític, amb poques possibilitats de fer més just el seu entorn, però capaç de pensar per ell mateix, de conèixer la seva situació, de ser conscient dels límits que no pot superar i de, fort en la seva crítica que és el millor que pot aportar, dir "no" a les exigències d'identificació que la societat li planteja i que ensems li plantejaria qualsevol grup d'oposició. La llibertat adorniana és el "no" d'un individu, la figura del dissident.<sup>35</sup> **"Brechts Satz, die Partei habe tausend Augen, der Einzelne nur zwei, ist falsch wie nur je die Binsenweisheit. Exakte Phantasie eines Dissentierenden kann mehr sehen als tausend Augen, denen die rosarote Einheitsbrille aufgestülpt ward."** [ND, 56] (DN, 52)

Atès que el que combat és un principi formal, la definició adorniana de llibertat sembla també formal, al marge de continguts. Per definir-la n'hi ha prou amb els termes de totalitat, sistema, individu i distància. Llibertat no és més que recuperar la individualitat contra la imposició de domini de la societat, contra el totalitarisme. Llibertat és la distància de qui se sostrau a la identificació i coneix per ell mateix, adreçant la seva crítica contra el dogmatisme que se li volia dictar. Una definició de llibertat que val contra qualsevol col·lectiu.

Però si filem més prim, veiem que no és merament formal. Com sempre que es fa seu el formalisme kantian, hi afegeix la negativitat. Si ha denunciat el formalisme del principi d'identitat que el fa ser indiferent al contingut, per exemple, indiferent a si la violència és explícita o implícita o al grau de justícia del seu sistema, la llibertat que defensa no pot ser igualment indiferent. I per això és negativa. Negativa en el sentit que consisteix a mirar-

---

<sup>35</sup> RUDOLF ZUR LIPPE descriu a *Geist gegen den Zeitgeist*, 120, la incapacitat d'Adorno per comprendre els moviments de revolta o de reforma, els moviments d'oposició al poder, i recorda que Adorno li havia confessat que els fills únics com ell no saben anar a manifestacions i llençar pedres, perquè no han après a dissoldre la seva individualitat en un corrent anònim. El que no podia suportar de qualsevol moviment de lluita era la dissolució de l'individu en la massa, i per això insistia en la figura de l'intel·lectual o del grup reduït d'intel·lectuals treballant plegats.

s'ho tot amb ulls crítics, rebutjar el lloc que se li ofereix com a membre per poder-s'ho mirar de fora estant, i mantenir una perspectiva personal.

Però aquesta negativitat compleix alhora la funció de generar una aparença que disminueixi el desig de la societat de domini sobre aquell individu. Quan un individu s'oposa obertament a la societat i fa explícit el seu propòsit de transformar-la, aquesta l'identifica com un perill i reacciona engolint aquella transformació, impedit que amenaci la seva totalitat en acceptar-la com a seva, de manera que queda intacta. Així, tot el que neix com a proposta de canvi acaba sent identificat com un element seu, i d'aquesta manera el principi d'identitat restableix la totalitat empassant-se la presumpta amenaça.

L'única manera de defugir aquesta identificació és una aparença pobre i estèril que la societat jutgi com a inofensiva i per tant desatengui. El revolucionari és un perill evident que cal controlar, però la figura camuflada de marginal, incapaç, estèril, que té dificultats fins i tot per sobreviure, no amoïna una societat que l'oblida i facilita així el seu alliberament. **“Wer den allgegenwärtigen Anpassungsmechanismen widersteht, gilt nicht länger als der Fähigere. Weil er es nicht vollbrachte, seine Selbsterhaltung durch die Anpassung hindurch zu vollziehen, wird er über die Achsel angesehen : zum Deformierten, Verkrüppelten, zum Schwächling.”** [SW, 642] (CN, 51) Quan la societat menysprea un individu, quan l'arracona, el margina, és ella mateixa qui li regala la distància. La llibertat no és a primera línia de combat, sinó en el silenci de discrets racons desatesos, en la marginalitat on malviuen figures que no semblen servir per gaire, inofensives. La seva aparença d'inutilitat permet que la societat els obliidi i en aquest oblit poden ells obrir la distància per trobar coneixement i exercir la crítica. Els individus lliures d'Adorno no són els que es llencen al carrer i a les barricades, sinó els que es fan petits i es deixen oblidar, i que saben així trobar les esquerdes per les quals sortir.

Per això, la figura sota la qual pensa Adorno aquesta negativitat per a l'individu és la de la inadaptació, com a resposta a l'exigència d'identificar-se. Aquell que en aparença fracassa en la lluita per fer-se amb un bon lloc en la societat, que sembla que no acaba d'entendre com funciona, o fins i tot aquell que viu encara com si continués existint un ordre ja desaparegut, o aquell que

és expulsat del seu país i ha de malviure en una cultura que no entén ; aquests individus que viuen al marge són els que gaudeixen de llibertat.<sup>36</sup>

L'individu tendeix de manera natural a identificar-se amb la societat per tal de sobreviure, s'adapta a ella, i Adorno tracta de salvar la inadaptació, l'opció per una vida incòmoda on no s'accepten els dictats d'un subjecte col·lectiu, un cert aïllar-se per salvaguardar la pròpia diferència, perquè és en ella on Adorno creu recuperar un individu que manté viu els seus criteris i la seva capacitat crítica. Serà de tot això que parlarem en el present apartat.

Tanmateix, no serà fàcil que prosperi una crítica contra una societat que se sap protegir de qualsevol atac, i dedicarem un segon apartat, N.3.6., a analitzar com es pot estendre una crítica a la societat sense que aquesta l'engoleixi o la destrueixi. La societat es defensa ella mateixa construint el seu sentit com un sistema totalitari apuntalat amb una lògica ferma i contundent que anihila al moment tota crítica directa. Afirmar contra ella la veritat és impossible. Cal per tant cercar estratègies estranyes que puguin defugir les respostes de la societat, i Adorno farà servir l'absurd, l'exageració portada al límit o la mentida com a refugis de la veritat. De nou cal camuflar-se d'inofensiu i fingir la manca de sentit per poder dir la veritat.

En un tercer apartat, N.3.7., veurem tot seguit com Adorno cerca el trencament de la mala relació subjecte/objecte amb una altra figura de la negativitat, que continua el to de les anteriors. Hem exposat des del principi d'aquest treball la denúncia adorniana del domini de l'objecte que s'inicia com la crítica a l'explotació de la natura i s'estén als objectes en general. Quan la relació és de domini, està limitada pel concepte d'utilitat, com vam veure en l'apartat sobre la raó instrumental: el subjecte veu i tracta tot objecte

---

<sup>36</sup> Fins i tot això és cada cop més difícil ; la societat actual intenta impedir amb totes les seves forces l'aparició d'outsiders. Com ens recorda ROLF WIGGERSHAUS, *Theodor W. Adorno*, 67 i ss, si un segle abans Verlaine havia reeixit a portar la vida d'un desclassat, a romandre en la marginalitat, sent així una brutal expressió de dissonància, això és avui pràcticament impossible. Qualsevol que intenti moure's pels ambients que Verlaine freqüentava, anirà a parar a les mans d'una xarxa d'assistents socials que s'ocuparan de reintegrar-lo a la societat. La "humanitat" de les institucions dedicades a recollir tothom que cau per les esclatxes de la societat presten sense dubte un bon servei, però alhora impedeixen l'existència de figures que

merament com a instrument, és a dir, el jutja en tant és útil als seus propòsits i a aquesta utilitat que n'extreu redueix la seva definició. L'objecte no és definit per ell mateix, sinó en referència a l'interès del subjecte ; i no per totes les possibilitats que pot oferir, sinó limitat a la seva utilitat per al subjecte.

L'experiència que el subjecte té de l'objecte no va més enllà de l'ús més ràpid i efectiu, emparat en una legitimació de l'explotació, l'esgotament de recursos i el maltractament, les conseqüències dels quals es fan paleses sobretot en l'estat del medi ambient, i que alhora deixa les seves seqüeles en el mateix individu. Però alhora que això esgota l'objecte, li impedeix al subjecte gaudir d'ell, de tot el que ofereix més enllà de la utilitat. El gaudi en l'experiència apareix justament quan no es necessita utilitzar l'objecte, quan la relació està per sobre de la necessitat, l'interès, la utilitat.

Si la voluntat que cerca la màxima utilitat comporta violència, mirar-se l'objecte com a inútil permet descobrir una relació de pau. Així cerca Adorno la bona relació mitjançant un concepte d'inutilitat que ens deixa un pel atordits fins que el reconeixem : és una peculiar recuperació de la tradició del desinterès en l'estètica de Kant i Schopenhauer, on interès, acció, voluntat, s'aturen en la contemplació de la bellesa. Contra l'activitat sense fi de l'explotació, la fi de l'activitat en una contemplació alliberada d'interès.

I en un darrer apartat, N.3.8., veurem com la proposta adorniana d'alliberament, com de fet ja era deduïble del que hem anat veient fins ara, s'orienta al nivell de la teoria i no de la praxi. La llibertat no rau en l'activitat sinó en el coneixement ; aquesta sembla ser la conseqüència final del pensament adornià, que tantes crítiques es va guanyar per part dels moviments d'esquerres i que va haver de defensar amb totes les seves energies.

## b) LA INADAPTACIÓ I L'EXCEPCIÓ

El principi d'identitat que construeix la societat contemporània exigeix de l'individu la identificació amb ella, és a dir, l'adaptació, que té com a

---

són una protesta contra la societat. Tota divergència és ocultada per l'aparença de reconciliació. Wiggershaus ens remet a l'assaig d'Adorno "Kultur und Verwaltung" (G.S., 8, 134)

conseqüència una pèrdua d'individualitat.<sup>37</sup> Quan Adorno cerca la recuperació de l'individu no ho fa demanant-li ser més creatiu, innovador, transformador, o demanant-li ser més actiu, sinó que en primer lloc cerca en ell la inadaptació que el fa distant i crític, amb la qual mirar-se la societat des de la major distància que li és possible aconseguir. Es tracta de salvar la perspectiva de l'individu contra la de la societat. **“So wenig ich verkenne, dass anders als durch Anpassungs- und Sozialisierungsprozesse hindurch geistige Individualität überhaupt nicht sich bildet, so sehr halte ich es andererseits für die Verpflichtung und den Beweis von Individuation, dass sie über Anpassung hinausgeht.”** [SW, 702] (CN, 107)

I quan analitza el concepte de personalitat, alhora que rebutja d'ell la idea d'individu triomfador i popular, de líder, que hi va associada, rebutja també l'adaptació al medi com a mesura seva : **“Im Ideal der Persönlichkeit verhimmelte die Gesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts ihr eigenes falsches Prinzip : richtiger Mensch sei, wer es ihr gleichtut, in sich organisiert nach dem Gesetz, das die Gesellschaft im Innersten zusammenhält.”** [SW, 641] (CN, 50) **“Der Begriff Persönlichkeit ist nicht zu retten. Im Zeitalter seiner Liquidation jedoch wäre etwas an ihm zu bewahren : die Kraft des Einzelnen, nicht dem blind über ihn Ergehenden sich anzuvertrauen, ebenso blind ihm sich gleichzumachen.”** [SW, 644] (CN, 52)

Però si l'individu que més s'apropa a la llibertat és l'inadaptat, l'exiliat, l'expulsat, el desplaçat, el dissident, aleshores ho és sempre contra un grup que no coneix la llibertat. I això ens descobreix quelcom incòmode en la teoria adorniana : està definint la llibertat com a excepció. És cert, ja ho havia exposat en iniciar aquest apartat, que aquesta definició serveix exclusivament dins de

---

<sup>37</sup> DETLEV CLAUSSEN explica a *Soziologie im Spätkapitalismus*, 29-30, que a partir de l'advertència d'Adorno que la identitat és avui dia autoafirmació, però no autoconsciència, el concepte d'identitat s'ha fet sinònim d'adaptació i així de conformisme, en oposició a la definició de llibertat com a no adaptació. Adorno ens ha llegat una definició d'identitat que l'equipara, a través del conformisme, a la mateixa dissolució de l'individu. **“Das Gerede von Identität wendet sich ins positive, dass das alte Individuum unter dem Druck gesellschaftlicher Dynamik zersetzt wird. Unter den spätkapitalistischen, den scheinbar geschichtslosen Bedingungen wird Identität zum Markenzeichen eines Ichs als eines sozialen Atoms, das stark scheinen muss, aber ahnt, wie schwach es ist. Konformistische Psychologie verspricht es so zu trainieren, dass es sich in m Lebenskampf besser behaupten kann. Schuld, Reflexion, Gewissen, stören. Identische Ich, vom Bankmanager bis zum Tennisstar, weiss immer eine Antwort, wenn es nach dem Geheimnis eines Erfolgs befragt wird. “Versuch, positiv zu denken”, hatte ihm der Psychologe geraten”** (op. cit., 30)

la injusta situació del present, i que en una utòpica societat justa no valdria, perquè en ella seria la mateixa societat lliure qui alliberaria els individus; però tot i així, Adorno pensa la llibertat com a excepció, com un individu lliure enfront de la majoria adaptada, en una certa recuperació de l'aristocràtic nietzschian.

El seu mestre Kant l'hagués acusat d'immoral. Condemnada l'excepció com a immoral, és en ella on veu Adorno realitzada la llibertat. I és que quan Adorno parteix de la tesi que les totalitats són falses, només l'individu que les deixa enrere o que és expulsat pot denunciar-ho, i Adorno reivindica la perspectiva d'aquest individu contra la del tot.

El caràcter "immoral", "culpable", de l'excepció, es veu sobretot quan Adorno es refereix a individus privilegiats a qui és la seva posició social, provenir d'un ordre anterior mig anul·lat, i no el propi esforç, qui allunya de la mala societat. Quan Adorno posa com a figura d'excepció l'exiliat que, expulsat de la seva terra i aprenent a viure en una altra, guanya sense haver-la cercat una perspectiva crítica, s'hi veu una certa compensació de la desgràcia, o la mera continuació d'una tradició implícita en l'occident jueu-cristià on el dolor és font de coneixement, on en patir la injustícia un comença a entendre què són la injustícia i la justícia. Però quan es refereix als darrers aristòcrates que sobreviuen en una societat que va eliminar el feudalisme, sona incòmode que la mirada crítica que Adorno cerca provingui del privilegi econòmic. Aquesta inadaptació, la del privilegiat, va tacada de culpabilitat, una culpabilitat que Adorno accepta, ja que per a ell, només la contingència de l'excepció, per culpable que sigui, ofereix una via de sortida de la totalitat. Tota excepció és culpable, però tan sols per l'excepció se salva l'individu. Adorno no desistirà d'aquesta tesi.

Si pensem en la figura d'Ulisses, de qui la DI narra el procés d'alliberament de la llei mítica i el descobriment del nou ordre de la raó i la llibertat, comprovem que Ulisses no surt del teixit del mite mitjançant la llei universal, sinó justament per l'esclatxa de l'excepció, que la seva astúcia sempre troba. La seva sortida no és extensible a tothom, no és compartible amb tots els humans i en aquest sentit és culpable, però tanmateix és una descoberta de llibertat.

El seu trencament de la llei de les sirenes que condemna a mort tothom que les escolta no és la transformació de la situació per tal que no amenaci a ningú més, sinó únicament per garantir el pas del seu vaixell, i és alhora una estratègia injusta contra els seus propis companys. Ulisses pot sentir llur cant i no morir, perquè els altres no el senten. La seva llibertat no és precisament solidària. Quan se salva del cíclop, no acaba pas amb un ordre bàrbar que pot amenaçar altres viatgers. Se n'allibera afirmant no ser ningú, fent-se petit i discret, anul·lant-se, negant-se ell mateix, la seva presència i la seva acció. La disfressa, la trampa, l'astúcia obren esquerdes a la llei total que permeten la fugida d'Ulisses. I aquest roman per a Adorno com el paradigma de tot alliberament.

La figura d'Ulisses resulta molt il·lustrativa per desenvolupar la concepció adorniana de la llibertat. Si la supervivència en un medi exigeix de l'individu l'adaptació a ell, l'acceptació de les seves regles, en canvi Ulisses és la prova que l'emancipació consisteix en trencar dites lleis, en la no adaptació.

Però rastrejar d'on prové l'aversion adorniana al concepte d'adaptació ens portaria ben lluny, a cercar les arrels d'aquest rebuig en el més profund de la tradició germànica de filosofia de la natura, tan summament diferent de la tradició anglosaxona. Quan Darwin descobreix l'evolució natural proposa un concepte d'adaptació mitjançant el qual les espècies esdevenen creadores. Atès que el procés d'evolució és purament contingent, no està guiat per cap idea prèvia necessària, és irracional i estrictament empíric, es pot afirmar que cercar millors formes de supervivència queda en mans de la creativitat no intencional dels organismes. Adaptant-se al seu medi, les espècies canvien, evolucionen, es perfeccionen. L'adaptació és per tant una manera de progressar, i la lluita per la supervivència és enaltida com a força innovadora, introductora contínuament de noves estratègies; és la lluita per la supervivència qui guia envers la perfecció.

D'aquesta manera, el progrés no és obra d'una raó teleològica encarnada en la matèria, sinó de la lluita dels individus per sobreviure; i és aquesta lluita, amb totes les contingències que implica, qui va creant i perfeccionant òrgans i estratègies. Adaptació significa concentrar les forces a resoldre amb èxit els problemes que es troben en el medi.

La tradició alemanya de la filosofia de la natura rebutja d'entrada el concepte d'adaptació, el qual desvincula de les idees de creativitat i perfeccionament. En la tradició germànica de filosofia de la natura provenint del romanticisme, la natura no és una temporalitat oberta i sense fi prefixat, sinó una natura constituïda teleològicament, guiada per la raó, on la finalitat és anterior al procés, l'òrgan anterior a l'ús, i on el tot és clarament anterior a l'individu. Partint d'aquestes premisses, l'adaptació de l'individu al medi tan sols pot significar la seva entrega a una objectivitat que no pot modificar, sinònim doncs de passivitat i assimilació, i s'associa a triar la mera supervivència contra el risc que suposen la llibertat i la creativitat.

La natura és en la filosofia alemanya un sistema racional, una totalitat tancada. Ja el mateix Kant, abandonant el mecanicisme cartesià, la visió de la natura com una màquina (que implicava el dualisme entre substància extensa i substància pensant, i per tant el dualisme raó/natura), unifica raó i natura en la *Crítica del Judici* amb el concepte de finalitat. L'esquema subjacent d'un tot anterior a l'individu reapareix en Hegel, Schopenhauer o Nietzsche i continua fins avui amb Jonas, provocant el rebuig a un concepte d'adaptació que, traduït al seu esquema, ja no significa creativitat, sinó mera assimilació.<sup>38</sup>

Així, les diferents constel·lacions d'individualitat i totalitat, atzar o racionalitat, teleologia o futur indeterminat, fan que d'elles es derivin concepcions oposades de l'adaptació.

Els exemples adornians pertanyen fonamentalment a l'àmbit cultural. Com a inadapdat, el nostre autor posa sovint d'exemple algú que podem reconèixer com ell mateix: **“Ein Kind, das lieber ernste Musik hört oder Klavier übt, als sich ein Baseballspiel anzuschauen oder fernzusehen, wird in seiner Klasse oder in den anderen Gruppen (...) als sissy, als weiblicher Schwächling, zu leiden haben.”** [PR, 135] (PR, 139)

Els exemples d'Adorno són majoritàriament els d'un crític de la indústria de la cultura que intenta salvar la seva inadaptació a ella i que per tant, enmig de la brillantor de la cultura de mercat i els seus aparells de propaganda, cerca la marginalitat i l'ascetisme: **“Fortschritt und Barbarei sind**

---

<sup>38</sup> Dec algunes d'aquestes idees al curs sobre teleologia impartit per Peter Rohs a la Universitat de Münster, el segon semestre del curs 98-99.

heute als Massenkultur so verfilzt, dass einzig barbarische Askese gegen diese und den Fortschritt der Mittel das Unbarbarische wieder herzustellen vermöchte. Kein Kunstwerk, kein Gedanke hat eine Chance zu überleben, dem nicht die Absage an den falschen Reichtum und die erstklassige Produktion, an Farbenfilm und Fernsehen, an Millionärsmagazine und Toscanini innewohnte. Die älteren, nicht auf Massenproduktion berechneten Medien gewinnen neue Aktualität: die des Unerfassten und der Improvisation. Sie allein könnten der Einheitsfront von Trust und Technik ausweichen. In einer Welt, in der längst die Bücher nicht mehr aussehen wie Bücher, sind es nur noch solche, die keine mehr sind. Stand am Anfang der bürgerlichen Ära die Erfindung der Druckpresse, so wäre bald deren Widerruf durch Mimeographie fällig, das allein angemessene, das unauffällige Mittel der Verbreitung." [MM, 56] (MM, 48) Enmig de la indústria de la cultura, la cultura de veritat és la que no s'adapta.

Però un estudi a fons de la inadaptació i l'excepció es podria dur a terme, tot i que Adorno no ho fa, dins de la totalitat més brutal: la del camp de concentració. Si llegim els relats d'individus que van sobreviure a les totalitats més brutals, els camps de concentració, trobem també que la llibertat apareixia tan sols per la via culpable i contingent de l'excepció. Quan Primo Levi narra a *Si això és un home* l'encadenament de casualitats inesperades que li van permetre sobreviure fins l'arribada dels aliats, n'és ben conscient tant de la seva contingència com de la seva injustícia respecte als altres. Mentre la voluntat ferma que aixecava els camps volia la mort total, només un atzar involuntari permetia la salvació d'uns pocs.

Més moralment problemàtic resulta el relat de l'excepció que en fa Jorge Semprún, en tant que ell involucra voluntats. La pròpia salvació del jove espanyol internat a Buchenwald és deguda al regal d'una falsificació de la seva identitat que li fa el presoner que anota les seves dades a l'entrada; sap que si l'inscriu com el que és, un estudiant de filosofia (al marge d'un membre de la resistència, és clar), semblarà tan inútil que el traslladaran als grups de treball més durs, i li regala així un ofici que no té i que el fa útil com a obrer especialitzat. Però un cop dins del camp, recupera el contacte amb les xarxes de la resistència i del partit comunista, que s'ha guanyat un cert poder en

l'administració del camp, realitzada pels propis presoners. I aquí comença Semprún a treballar per al partit en les oficines del camp i, falsificant al seu torn papers d'identitat, regalar excepcions. L'excepció consisteix a donar a alguns individus més possibilitats de supervivència en tant se'ls destina als treballs menys perillosos, i és una excepció que té al darrera una voluntat, la del partit, que protegeix d'aquesta manera els homes que necessita per continuar una lluita que prossegueix dins del camp, i per tant els concedeix un privilegi, un major esperança de vida, en detriment de la resta.<sup>39</sup>

### c) L'EXPERIÈNCIA DE L'EXILI

Una de les situacions fonamentals per a les quals pensa Adorno la inadaptació és el règim nazi a Alemanya. Per a dita situació està clar que la figura del mal és la de l'adaptació, molt més que en la societat posterior que, per injusta que sigui, no idealitza de tal manera la violència.

L'adaptació és el mal i aquest és un tema més que freqüent, paradigmàtic, en la literatura sobre el nazisme. *Mephisto*, de Klaus Mann, on l'autor recupera parcialment la temàtica del *Doktor Faustus* del seu pare, és sens dubte una de les obres claus en la descripció i denúncia de l'adaptació, un text a més polèmic per tal com el seu protagonista, l'actor Hendrik Höfgen,

---

<sup>39</sup> SEMPRÚN justifica aquest procedir a *Was für ein schöner Sonntag*, 211-215. Segons ens explica, una vegada que la direcció del camp donà ordres de fer una llista de tres mil presoners per ser enviats a un camp de treball especialment dur i perillós, la xarxa clandestina del partit comunista li demanà que salvés de dites llistes alguns individus concrets. **“Vom metaphysischen Standpunkt aus, das weiss ich genau, sind alle Menschen gleich viel wert. Von Gottes Standpunkt aus, auch vom Standpunkt der menschlichen Natur aus, sind alle Menschen sich gleich. Jeder Mensch hat Anrecht auf das Göttliche oder auf das Menschliche oder auf die Menschheit. Jeder Mensch ist gattungsmässig Mensch, irgendwie. Gott würde sich sicherlich weigern, die dreitausend Deportierten für Dora auszuwählen. Nicht aufgrund ihres Widerstandsvermögens, ihres Verhaltens in den Lagern, ihres Todes in Dora oder ihres Überlebens in Buchenwald wird Gott beim Jüngsten Gericht die Menschen oder ihre Seele verurteilen, nicht wahr? Also lässt Gott die Sache laufen: es ist nicht sein Problem. Gott würde nicht, um zwei oder drei Partisanen zu retten, auf den Lauf der Dinge, auf die Weltgeschichte einwirken. Das ist klar. Aber wir, die wir nicht Gott sind -und sogar dann, wenn wir zugeben, sogar dann, wenn wir die metaphysische Gleichheit aller Menschen erklären- sind wir gezwungen, zu urteilen und abzuwägen, wenn wir, so wenig es auch sein mag, auf den Lauf der Dinge einwirken wollen. In Buchenwald haben nicht alle Menschen das gleiche Gewicht. Ein Maquisard hat nicht das gleiche Gewicht wie ein Kerl, der bei der Razzia eines nach einem Attentat umzingelten Viertels gefasst wurde oder als Schwarzhändler verhaftet wurde. Vor Gott sind sie vielleicht gleich, sie tragen bestimmt das rote Dreieck politischer Deportierter, das die SS ohne Unterschied an alle Franzosen austellt, aber sie haben in Buchenwald hinsichtlich einer Widerstandsstrategie nicht das gleiche**

resultava ser la recreació d'un actor real, Gründgens, el fill del qual va portar el cas als tribunals. El llibre és la història d'un personatge que s'adapta de la mateixa manera a la república de Weimar que al nazisme, aconseguint l'èxit en tots dos, i que encara en els anys del nazisme planeja ja la seva adaptació al règim posterior un cop aquest sigui ensorrat ; mentre que el jove Miklas, que durant la república és tan crític amb ella que aposta pel nazisme, continua sent tan crític durant el règim dictatorial que acaba sent destruït per ell. I d'una altra manera ho fa Bertolt Brecht amb *Mutter Courage*, que ambientada en una altra època i plena de metàfores i símbols que cal anar desxifrant, i que la descobren com una narració en clau de la segona guerra mundial, narra la història de la mare que just per sobreviure i salvar la seva família accedeix a participar de la violència, venent les armes que després li robaran els seus fills.

També per a Adorno, l'única actitud moral en una situació com aquesta és la inadaptació. Però Adorno no parla del nazisme per recollir el record dels que, en comptes d'adaptar-s'hi, van treballar per ensorrar-lo. Una enorme i complexa xarxa de moviments ben diferents va lluitar per la seva destrucció : des dels grups d'esquerres, socialistes i comunistes, fins grups catòlics ; des de la resistència jueva a la que va emergir de joves estudiants com Die Weisse Rose ; des de personatges aïllats que van planejar atemptats fins importants sectors de l'exèrcit, com el grup de von Stauffenberg, que van conduir fins l'atemptat del 20 de juliol, milers de persones van lluitar contra el feixisme, arriscant i sovint perdent la vida. D'ells, però, no ens diu Adorno en les seves obres gairebé res. Sobre les voluntats que van treballar activament per ensorrar-lo no trobem més que silenci en un autor que tria com a figura de l'inadaptat la d'ell mateix : l'exiliat involuntari.

Si qui lluitava en la resistència triava el propi risc, l'inadaptat que Adorno posa com a figura és aquell que pateix una inadaptació involuntària, no buscada, que el pren gairebé per sorpresa, que li cau a sobre com la tempesta simplement per ser jueu, i on l'única activitat realitzada és patir el desplaçament, haver de viure en un altre país. Personalment tinc sovint la

---

**Gewicht. In sechs Monaten haben sie vielleicht erneut das gleiche Gewicht. Ich meine damit : wenn wir in sechs Monaten frei, wenn wir noch am Leben sind."** (op. cit., 213-214)

sensació que en aquesta actitud adorniana apareix, com una esquerda en el seu talant tan ètic, una certa amoralitat, on la llibertat és la llibertat del coneixement i la distància i la no participació, que ell veu realitzada en l'intel·lectual que concentrat en la seva obra és obligat a continuar-la en un altre país; no és en cap cas la llibertat de què parlem en els drets humans, la que perseguïen els que van perdre la vida per alliberar el seu país de la dictadura. La distància i el no participar adornians condueixen a un terreny que no és ben bé el de l'ètica, sinó el d'una certa amoralitat que anirem retrobant al llarg d'aquest treball, i de la qual ens haurem d'ocupar en els darrers apartats.

Això és doncs el que trobem en els textos adornians. La seva figura de l'inadaptat no és la de qui cerca conscientment subratllar la seva diferència, ni tan sols la de l'intel·lectual que freqüenta ambients contracorrent i undergrounds, sinó la del que rep com a sorpresa la seva pròpia diferència. Adorno descriu algú que ha viscut de forma tardana i inesperada el procés d'anar-se trobant descol·locat de la societat, que ha patit un ser desplaçat. Aquesta és la història personal d'Adorno com de tants altres acadèmics de la seva generació. Fills de burgesos benestants, van créixer i es van formar en un teixit ben ordenat que els oferïa seguretat i els concedia un fàcil accés a la cultura més clàssica, on s'amaraven de tota una xarxa de valors i costums rebuts de la tradició. Amb més o menys talant crític, i més o menys actitud moral, no eren pas personatges inadaptats. Si potser el jove Horkheimer, amb un fort sentiment de compassió i un marcat sentit de la justícia se sentia més incòmode en la seva posició, el jove Adorno estudiant de filosofia que viatja a Viena per aprendre composició amb Berg, en el mateix moment que Alemanya s'ensorra econòmicament i viu terribles tensions socials, no és pas un inadaptat, i gairebé resulta ridícul que es concebi com a tal i ofereixi d'ell mateix la imatge del nen que toca el piano en comptes de jugar a futbol.

Tot i amb el risc d'insistir-hi massa, remarcaré tots els aspectes. Aquests intel·lectuals burgesos ni tan sols pertanyien a corrents contraculturals, sinó que eren representants del món acadèmic, i d'un institut finançat per la burgesia, per molt marxista que fos. Estaven plenament inserits en la tradició burgesa i no vivien pas la procedència jueva com un tret distintiu fins que el

govern nazi els va prohibir exercir la seva tasca docent. La distància l'obre aquí el sentir-se expulsat del propi país, el veure's obligat a exiliar-se, un exili que esdevé des d'aleshores *el lloc des del qual aixeca Adorno la seva teoria*.

Rebent com un xoc l'exili es troba Adorno als USA, que li exigeixen a canvi d'un refugi l'adaptació a una nova forma de viure, a una cultura que si bé ja hem vist que va fascinar en alguns aspectes Adorno, el va molestar molt en altres, i a la qual en cap cas es volia adaptar. Adorno ens descriu al seu text sobre Aldous Huxley, a PR, com el preu que els USA cobrava als immigrants era que deixessin de ser individus autònoms i que s'integressin com a part de la societat. Alguns intel·lectuals reaccionaven amb pànic, recorda Adorno, una por que segons ell sedimentà en l'obra de Huxley *Un món feliç*, un altre relat sobre la inadaptació, on per cert l'inadaptat Bernard Marx és descrit amb els trets d'un jueu, segons la interpretació adorniana.

L'exili era l'oportunitat d'iniciar una vida nova en una altra cultura, però l'exiliat Adorno no és qui s'esforça per començar de nou, per recomençar una vida salvada. El país de l'exili no és un espai per a una segona oportunitat, sinó un espai d'espera. **“Dass solche, die von einer Tyrannis willkürlich, blind aus ihrer Heimat vertrieben wurden, nach deren Sturz zurückkehren, ist eine antike Tradition. Ihr wird einer, der den Gedanken, ein neues Leben anzufangen, hasst, fast selbstverständlich folgen, ohne lang zu fragen.”** [SW, 696] (CN, 100) Fins i tot en parlar-ne, es refereix al fet de continuar la tradició.

La vivència de la distància en Adorno queda clara quan ell llista les raons del retorn. Un dels motius és la necessitat de recuperar la llengua i les condicions de treball acadèmic, al costat del desig de fer alguna cosa per la reconstrucció del seu país, **“Dass ich bei meinem freiwilligen Entschluss das Gefühl hegte, in Deutschland auch einiges Gute tun, der Verhärtung, der Wiederholung des Unheils entgegenarbeiten zu können.”** [SW, 696] (CN, 101) ; però el motiu més fort és un altre : **“Ich wollte einfach dorthin zurück, wo ich meine Kindheit verbracht hatte, wodurch mein Spezifisches bis ins Innerste vermittelt war. Spüren mochte ich, dass, was man im Leben realisiert, wenig anderes ist als der Versuch, die Kindheit einzuholen.”** [SW, 696-697] (CN, 101) Adorno hi viurà sempre pensant en el retorn, i és aquesta situació la que li

ofereix la distància *tant del país que l'ha expulsat com del que l'acull*. La seva distància no és la que un mateix tria, sinó la d'una vida truncada.

Per això, la seva situació d'espera durant tants anys és la de la inadaptació. **“Jeder Intellektuelle in der Emigration, ohne alle Ausnahme, ist beschädigt”** [MM, 35] (MM, 29). Ell **“lebt in einer Umwelt, die ihm unverständlich bleiben muss”** i **“immerzu ist er in der Irre.”** [MM, 35] (MM, 30). Per molt que racionalment compregui com és el país que l'acull, no se sap moure ni li arriba mai a ser familiar. La seva llengua queda aparcada i n'ha de parlar una altra que dificulta el seu enteniment del món. Queda relegat a **“eine im Lebensprozess der Gesellschaft scheinhafte und irreal Existenz.”**<sup>40</sup> [MM, 35] (MM, 30)

I segons Adorno, els exiliats no tan sols no s'adapten al nou país, sinó que tampoc no s'adapten entre ells. No hi regna una solidaritat capaç de forjar una comunitat, sinó una desesperada competència. Com sempre, Adorno no confia que les víctimes recreïn entre elles la comunitat que els botxins han destruït, i constata que l'exiliat queda atrapat en una xarxa de males relacions entre els nou vinguts. Molt pitjor que al propi país, els contactes van regits per la necessitat urgent d'ajuda, que provoca una confusió del privat i el professional en un càlcul de favors, que els priva de gaudir de la comprensió dels que malviuen en la mateixa situació. Aquesta afirmació adorniana es deixa il·lustrar paradigmàticament amb una ridícula història de la qual el mateix autor va ser protagonista. Un Adorno desesperat per les escasses possibilitats de guanyar-se la vida als USA, va creure llegir en algun lloc que un Bloch sense recursos treballava fregant plats en un restaurant, i va publicar una anguniosa carta de protesta en un periòdic, reclamant un lloc per als immigrants. Però Bloch ja el tenia, el seu lloc, de manera que se sentí injustament ridiculitzat, i no li tornà a dirigir la paraula en molt de temps.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Aquella incapacitat per reiniciar una vida normal en el país d'acollida la il·lustra ALAIN FINKIELKRAUT amb el testimoni d'altres exiliats i ofereix una concisa però molt suggerent anàlisi del desplaçament de la pròpia identitat. Vegeu *La humanidad perdida*, p 138 i ss. Permeteu-me de recollir un acudit que Finkielkraut reproduceix : quan dos jueus alemanys es troben després de molts anys d'exili als USA i un li pregunta a l'altre si és feliç, la resposta és **“I'm happy, aber glücklich bin ich nicht.”**

<sup>41</sup> La història és narrada per HAUKE BRUNKHORST dins del capítol biogràfic de *T.W.Adorno. Dialektik der Moderne*.

Aquesta perspectiva de desarrelament és aquella des de la qual Adorno construeix la seva filosofia. Els MM són el fruit més directe d'aquesta situació, com ell mateix exposa en la dedicatòria. **“In den drei Teilen wird jeweils ausgegangen vom engsten privaten Bereich, dem des Intellektuellen in der Emigration.”** [MM, 16] (MM, 12)

Però si hi ha quelcom que Adorno no perd mai és el seu talant crític i autocrític, que aquí encara s'accentua. El nostre autor se n'adona que l'infortuni pot cegar [MM, 35-36] (MM, 30), que és senzill que el desgraciat pugui creure, no tan sols que sap molt més que aquells als quals els va bé, sinó també que no participa de la seva culpa, que la seva desgràcia el fa innocent. **“Für den, der nicht mitmacht, besteht die Gefahr, dass er sich für besser hält als die andern und seine Kritik der Gesellschaft missbraucht als Ideologie für sein privates Interesse. Während er danach tastet, die eigene Existenz zum hinfälligen Bilde einer richtigen zu machen, sollte er dieser Hinfälligkeit eingedenk bleiben und wissen, wie wenig das Bild das richtige Leben ersetzt.”** [MM, 27] (MM, 23) Si és cert que la distància atorga el millor coneixement, també ho és que no allibera de la complicitat amb la societat injusta. Qui l'observa críticament continua participant d'ella en la mateixa mesura que els altres. La diferència que la distància aporta és tan sols la del coneixement, no la de la innocència. El crític està tan implicat com tothom, i l'únic avantatge és la consciència de la seva implicació.

I Adorno encara afegeix un element important : aquesta distància del coneixement exigeix, per ser mantinguda, una mica de fredor, que es deixa reconèixer com la mateixa fredor burgesa causa de tantes injustícies. La distància del coneixement no està lliure de culpa. Aquest serà el problema final que ens ocuparà en els darrers apartats d'aquest treball.<sup>42</sup>

#### d) EL PRIVILEGI

---

<sup>42</sup> Malauradament, Adorno no es dedica a enriquir la seva concepció de la inadaptació de l'exiliat amb tota la reflexió que sobre aquest fenomen ha generat el poble jueu, permanentment exiliat, i sempre havent de triar entre adaptar-se a la cultura acollidora o romandre inadaptat i diferent. Veieu al respecte : ALAIN FINKIELKRAUT, *El judío imaginario* i *La humanidad perdida* ; REYES MATE, BERTRAN, MARDONES (ed.), *Judaísmo y límites de la modernidad*; REYES MATE, *Memoria de occidente*.

Adorno contempla com a no adaptats a la societat contemporània els individus que encara pertanyen a l'antic ordre feudal, els aristòcrates, que no tan sols conserven una llibertat econòmica, sinó que encarnen la promesa de llibertat.

Adorno ressalta, però, que els privilegiats ho són de manera contingent ; que cap motiu determina que siguin aquests individus i no uns altres, que objectivament no hi ha cap diferència de cap tipus que justifiqui la diferència social. Adorno hi insisteix a "La consciència de la sociologia del saber", un text de PR on rebutja la teoria de Mannheim, que entén les elits com si estiguessin sustentades per un sentit objectiu, com si fossin el resultat d'un procés de selecció objectiva. Mannheim en parla en termes de necessitat i això és el que Adorno rebutja. La contingència és la clau de la condició dels privilegiats, que conté alhora la culpa i la promesa ; i aquesta contingència és la clau de dita promesa, en tant significa que qualsevol podria gaudir de la seva situació.

Un dels textos on Adorno exposa la llibertat de què gaudeixen i que prometen per als altres els aristòcrates és el text sobre George i Hofmannsthal contingut a PR. Cert és que també hi denuncia llur participació en la injustícia del sistema : **"Das Edle selber ist edel kraft des Unedlen"** [PR, 201] (PR, 207) i que a sobre critiquin la lletjor de les víctimes del sistema que a ells els beneficia. El pobre **"muss sich am Parkgitter die Nase plattdrücken und obendrein noch eine platte Nasse nachsagen lassen. In jedem Augenblick wird die Georgesche Kultur mit Barbarei erkaufte."** [PR, 202] (PR, 208)

Però malgrat la ironia amb què extreu cites del seu epistolari per evidenciar com s'enorgullien i es vanaven de la seva posició social, palesant la distinció o noblesa dels seus costums, reconeix Adorno que són per a ell la promesa de la vida bella. **"Man braucht das Glücksverlangen nicht zu verkennen, das den Snob inspiriert, der aus dem Bereich des Praktischen in ein Gesellschaftliches zu entweichen trachtet, das dem Geist in der Absage an Utilität verschworen scheint."** [PR, 203] (PR, 209-210) I Adorno recull els esforços de Hofmannsthal per crear-se el seu món aristocràtic i salvar en ell la vida bella on s'han d'unir la natura i la cultura més excelsa, entre cavalcades pels boscos de Bohèmia i llargs viatges tan sols per gaudir dels museus.

**“Hofmannsthal hat beides versucht: er hat, vertrauend auf substantielle Momente der österreichischen Tradition, eine Ideologie für das high life gemacht, welche diesem eben jene humanistische Gesinnung zuschiebt, gegen die der Jagdstiefel erhoben ist, und hat eine fiktive Aristokratie sich ausgedacht, die seine Sehnsucht als erfüllt vorspiegelt.”** [PR, 204] (PR, 211)

Però fins i tot l'intent de Hofmannsthal de salvar la vida bella en una aristocràcia més imaginada que real acaba per fracassar, ja que la majoria de nobles als que va recórrer en el seu intent de reconstrucció van acabar acceptant el nazisme.

La defensa més explícita i detallada dels privilegiats l'emprèn Adorno al text “Temps lliure”, de CN, on s'hi refereix al privilegi de gaudir d'una vida sense obligacions, de no necessitar treballar, i hi somieja enlluernat, amb nostàlgia, aquella llibertat que és cosa d'altres temps. Que encara existeixin individus privilegiats en aquest sentit és per Adorno bo, ja que significa que alguna cosa bona sobreviu encara enmig de la mala societat. És cert que és injust que tan sols ho conservin individus aïllats quan s'hauria d'estendre a tots, però que algú ho conservi és una promesa, la garantia que no s'ha perdut del tot i que algun dia es podria recuperar per a tothom.

#### e) EL MESTRE: QUI ENSENYA A ADAPTAR-SE

Però no tots els inadaptats, no totes les figures marginals, conserven en la seva llibertat una esperança. Amb el mestre, una figura que no rep mai el reconeixement social, que sovint no és ni del tot acceptat per la societat, és Adorno tan dur com aquells que el menyspreen. Mentre destil·la tots els motius, evidents i amagats, pels quals el mestre no es guanya mai un bon lloc en la societat, no troba Adorno ni motius per defensar-lo ni cap esperança que compensi la seva marginalitat. La causa : que es converteix en un inadaptat justament perquè està al servei de l'adaptació dels altres, perquè ensenya a adaptar-se.

La gent se'l mira com un inadaptat en el sentit que no sap extreure guanys de la vida, que té una professió que mai no li donarà l'èxit, i que ningú no valora positivament. Mentre que l'escola i l'educació es reconeixen com a imprescindibles per a la societat i per a la seva millora, el mestre no desperta

les simpaties de ningú. És una figura especialment desgraciada, perquè és l'encarregat d'imposar l'ordre social en els més petits, és un mestre de l'adaptació, però a qui ningú reconeix aquest servei a la societat i que es converteix dins d'ella en una figura no volguda.

Adorno examina al seu text "Tabús relatius a la professió d'ensenyar" totes les representacions inconscients que participen en el menyspreu d'algú que dedica la seva vida a la transmissió del coneixement i l'educació del jovent.

- És palesa la descompensació entre les pretensions intel·lectuals del mestre, portador de coneixement, que es considera mereixedor d'un millor status i d'una major influència social, i la seva pobresa material, que el rebaixa tant davant dels altres com d'ell mateix. El mestre havia estat durant segles un servent, i abans fins i tot un esclau.
- Existeix alhora una descompensació entre l'acumulació de coneixements i el no saber fer amb ells més que transmetre'ls, el no saber extreure'n un profit que li permeti guanyar-se millor la vida.
- I existeix una tercera descompensació, en tant les seves forces es concentren en les capacitats intel·lectuals i desatenen la cura de les capacitats físiques. El mestre s'identifica amb algú físicament feble, i el menyspreu contra el mestre és el ressentiment del guerrer, ara estès per tot el poble, contra qui no porta armes. És cert que amb aquest menyspreu es barreja de manera ambivalent una certa admiració per la independència d'esperit, i en aquest sentit és el mestre l'hereu del prestigi del monjo, del mestre religiós. I de fet, les comunitats on el mestre és realment respectat i fins i tot venerat, són aquelles on encara té autoritat religiosa, com el rabí jueu. Però allà on ha estat desposseït del seu caràcter màgic o religiós, hi pesa més la seva feblesa.
- Si veiem que el mestre és l'hereu del monjo, ho és també del savi o el bruixot de la tribu, una figura fonamentalment ambivalent, que per una banda és consultat i honorat, i per l'altra pot ser sacrificat en certs moments. La figura del mestre és la que més tabús hereta de tota l'antiguitat.
- Però alhora que conserva el ressò de totes aquelles figures antigues en el seu mateix nom, el mestre és aquell que s'ha venut a la seguretat en

acceptar un lloc en la burocràcia estatal, que no és capaç d'exercir una professió independent. El mestre no deixa de ser un funcionari al servei de l'Estat i com a tal és rebutjat.

- En un altre aspecte és malvist pel fet que disposa del pitjor tipus de poder :
  - sobre els nens, és a dir, no és un poder seriós
  - té poder perquè en saber més pot argumentar millor, de manera que el seu coneixement li dóna un avantatge que empra injustament per fer prevaler la seva opinió
  - només castiga els que són més dèbils que ell, els nens, i això implica que no juga net, que no és un senyor.
- Al mateix temps se'l considera sempre com una mica infantil per tal com està sempre amb nens i oblida com és treballar amb adults. Dedica tantes hores al jovent que se l'acaba veient com algú que no ha madurat plenament.
- Gairebé se l'exclou de l'esfera eròtica, pel fet que només es troba envoltat de nens, i se'l representa com a sexualment reprimat, extravagant i ridícul, justament com el pintava Heinrich Mann en la seva novel·la *Professor Unrat oder das Ende eines Tyrannen*. Una història tragicòmica popularitzada per la versió cinematogràfica *L'àngel blau*, i traduïda al català amb aquest mateix títol.

De totes formes, aquesta presentació de la figura del mestre, que no sembla trobar en ell cap motiu de confiança, no esgota la reflexió adorniana sobre el seu paper social. Cal no oblidar que Adorno creia en la importància de l'educació alhora de fomentar la comprensió i el compliment del seu IC, com veiem a CN. En qualsevol cas, reprendrem el tema del mestre i l'adaptació en l'apartat M.2.3..

### N.3.6. ESTRATÈGIES ESTRANYES PER DEFUGIR LA IDENTITAT

Però no n'hi ha prou amb l'existència d'individus que des de la distància poden conèixer i criticar la societat a la qual pertanyen. Aquesta es defensa de tota crítica aixecant un edifici de sentit d'una contundent conseqüència lògica que és pràcticament impossible enderrocar, gairebé ni fer frontollar. Davant de la força i claredat amb què la societat es justifica ella mateixa, qualsevol veritat afirmada senzillament com a tal sembla una mentida o una bogeria, i ni tan sols la ironia o la sàtira tenen forces per denunciar. Abans, la societat mentia sobre ella mateixa, fingia, amagava les seves injustícies sota aparences i dobles morals, i per tant la ironia podia fer emergir la veritat oculta. Però avui, la societat s'afirma tal com és i s'autojustifica sense embuts, amb un orgull davant del qual tota ironia calla ; ella ja no amaga les injustícies que comet i mostra el pitjor de si a la llum del dia, amb una positivitat tal, i amb un tal aparell de justificacions apuntalant-la, que la denúncia no té res a fer. L'afirmativitat plena de la societat ha esdevingut el pitjor obstacle per a la crítica. **“Kein Spalt inn Fels des Bestehenden, an dem der Griff des Ironikers sich zu halten vermöchte.”** [MM, 239] (MM, 213) I davant d'aquesta situació, cal buscar estratègies capaces de denunciar i de criticar.

Una d'aquestes estratègies és l'exageració. En diferents moments de la seva obra, posa Adorno la tesi que és en l'exageració on es troba la veritat. Li sentim dir respecte Veblen, el crític de la cultura, de qui afirma : **“so wird gerade die Disproportionalität der These zum Element ihrer Wahrheit. Sie zielt auf einen Schock ab.”** [PR, 91] (PR, 93) I també de la psicoanàlisi : **“An der Psychoanalyse ist nichts wahr als ihre Übertreibungen.”** [MM, 54] (MM, 47) I ell mateix la fa servir: **“Ich habe das Düstere übertrieben, der Maxime folgend, dass heute überhaupt nur Übertreibung das Medium von Wahrheit sei.”**<sup>43</sup> [EN, 567] (IN, 130)

---

<sup>43</sup> HANS-ERNST SCHILLER realitza en la seva aportació a *Soziologie im Spätkapitalismus*, 216-218, una anàlisi del paper de l'exageració en Adorno. Schiller explica que mentre Adorno

Senzillament, la societat ha esdevingut tan monstruosa, les injustícies que comet i els perills als quals sotmet els seus ciutadans són tan enormes, ultrapassen fins a tal punt tota mesura, que el llenguatge moderat d'una descripció tradicional no pot abraçar-la. El nostre llenguatge ho té difícil per expressar la bogeria en què ella ha caigut; un individu raonable i sensat tindrà problemes per admetre les dimensions de la bogeria social, que només els bojos poden encertar a descriure amb el llenguatge apropiat. L'única possible curació prové de **“was nach dem Mass jener Ordnung selber als krank, abwegig, paranoid - ja als “verrückt” sich darstellt, und es gilt heute wie inn Mittelalter, dass einzig die Narren der Herrschaft die Wahrheit sagen. Unter diesem Aspekt wäre es die Pflicht des Dialektikers, solcher Wahrheit des Narren zum Bewusstsein ihrer eigenen Vernunft zu verhelfen.”** [MM, 80] (MM, 70-71)

Així, Adorno refereix al seu text “Opinió, bogeria i societat”, de IN, com alguns individus viuen tan espantats per la radiació nuclear i els seus efectes sobre la salut, que miren de calcular la posició del llit per rebre'n menys i confien en suposades ciències capaces de mesurar els perills per a la salut segons el lloc on hom es troba. Viuen permanentment en una exageració del perill que acaba sent tant o més perjudicial per a la salut que la mateixa contaminació nuclear, però en realitat, enmig d'un món que és tan irracional com per arriscar la vida de tothom amb l'energia nuclear, l'actitud de qui viu conscient del perill és gairebé raonable. Davant de riscos monstruosos només hi caben respostes exagerades fins la bogeria : **“Die objektive Welt nähert sich**

---

defensa l'exageració com a estratègia, sovint els crítics entenen les seves exageracions en un sentit literal, i per tant denuncien que són mig falses i necessitades de correcció. És a dir, en veure dites tesis com a exagerades, no se'ls reconeix el coneixement que aporten. La idea que el tot és fals, que l'individu està liquidat, que la cultura no és més que indústria cultural, són afirmacions rebudes per la recepció com a “meres exageracions” en el sentit pejoratiu de la paraula. Per defensar l'ús que Adorno fa, ben conscient, de l'exageració, la interpreta Schiller de la següent manera : **“Die Übertreibung ist also insofern einzugestehen, als die zur Rede stehende These nicht mit empirischen Regelmässigkeit in jedem einzelnen Falle verifiziert werden kann. Sie wird aber verteidigt im Sinne des Wesentlichen und typischen, das in seiner Reinheit des Grenzbegriff einer realen Tendenz angibt, unbeschadet entgegenwirkender Ursachen.”** (op. cit., 217) És a dir, no són categories aplicables a cada cas concret, que subsumeixen i condemnen cada cas particular, sinó que assenyalen i adverteixen la tendència on apunten els fets concrets. Són sobretot advertències, però amb contingut de coneixement. Evidentment tenen àdhuc un caràcter de xoc i voluntat polèmica, per tal de cridar l'atenció sobre fets d'altra manera oblidats. Però Schiller vol subratllar el seu contingut de coneixement contra els que sols veuen el caràcter polèmic.

dem Bild, das der Verfolgungswahn von ihr entwirft. Davor bleibt der Begriff des Verfolgungswahns, und die pathische Meinung insgesamt, nicht geschützt." [EN, 590] (IN, 156)

Així és el paranoic qui sovint descobreix el que individus raonables no són capaços de veure. De fet, la mateixa raonabilitat, el seny i la prudència, es tornen contra l'individu minvant la seva capacitat crítica, en un moment on cal l'exageració per afirmar la veritat : **"Die Besonnenheit, die es verbietet, in einem Satz zu weit sich vorzuwagen, ist meist nur Agent der gesellschaftlichen Kontrolle und damit der Verdummung."** [MM, 95] (MM, 85)

Adorno analitza les al·lucinacions del paranoic que pateix mania persecutòria, que tem que quelcom terrible li succeirà, i constata que sovint encerta. L'únic error del paranoic és que atribueix la causa de l'infortuni que el persegueix a determinats individus, que creu que intriguen contra ell, quan en realitat la violència no prové de la subjectivitat, sinó de la societat com a tal, de les forces objectives. **"Gewalt, auf der Zivilisation basiert, meint Verfolgung aller durch alle, und der Verfolgungswahnsinnige bringt sich in Nachteil bloss, indem er dem Nächsten zuschiebt, was vom Ganzen angerichtet wird, inn hilflosen Versuch, die Inkommensurabilität kommensurabel zu machen."** [MM, 184] (MM, 164) És a dir, que si el paranoic no arriba a copsar la veritat completa, és senzillament perquè no està tan boig com per creure-la possible. Ell busca un subjecte per a la persecució i les amenaces que creu patir, quan aquestes provenen de l'objectivitat mateixa.

**"Die offene Narretei des einen ruft irrtümlich inn anderen die Narretei des Ganzen beim richtigen Namen, und der Paranoiker ist das Spottbild des richtigen Lebens, indem er auf eingene Faust dem falschen es gleichzutun beliebt. Wie aber beim Kurzschluss die Funken sprühen, so kommunizieren blitzhaft Wahn und Wahn in der Wahrheit. Kommunikationspunkte sind die schlagenden Bestätigungen der Verfolgungsphantasien, die den Erkrankten damit äffen, dass er recht hat, und um so tiefer nur ihn hinabstossen. (...) Er antizipiert subjektiv den Zustand, in dem, unvermittelt, der objektive Wahnsinn und die Ohnmacht des Einzelnen ineinander übergehen, so wie der Faschismus als Diktatur Verfolgungswahnsinniger alle Verfolgungsängste der Opfer verwirklicht. Ob daher ein überspannter Verdacht paranoisch sei**

**oder realitätsgerecht, das schwache private Echo des Tobens der Geschichte, lässt bloss nachträglich sich entscheiden. Psychologie reicht ans Grauen nicht heran.**" [MM, 184-185] (MM, 164)

Però de vegades ni l'exageració, el mer augment quantitatiu, és suficient, i cal un radical canvi de signe. Aleshores, només la mentida pot ser portadora de veritat. **"Es ist dahin gekommen, dass Lüge wie Wahrheit klingt, Wahrheit wie Lüge. (...) Die Wahrheit, die dagegen anmöchte, trägt nicht bloss den Charakter des Unwahrscheinlichen, sondern ist überdies zu arm, um in Konkurrenz mit dem hochkonzentrierten Verbreitungsapparat durchzudringen."** [MM, 120] (MM, 107) La veritat pot ser tan terrible que resulti senzillament increïble i sigui així ella mateixa, en afirmar-se, qui es desmenteix, i oculta per tant la realitat. El règim nazi sabia que com més salvatges eren les atrocitats que cometia, més protegit es trobava del risc d'un descobriment dels seus actes. I era cert. La informació que arribava als aliats sobre els camps de concentració resultava tan inversemblant, que senzillament ningú no la podia creure. Així és com el mal s'amaga ell mateix : per la seva mateixa magnitud, les barbaritats dels nazis esdevenien gairebé incomunicables i *s'ocultaven elles mateixes en ser anomenades*. La seva monstruositat les fa semblar irreal, i impedeix que ningú cregui en la seva existència. I el que no existeix, no es pot combatre ni destruir. Aquesta era la seva enginyosa estratègia, la d'un mal de tal desmesura que inverteix el llenguatge, *que quan l'anomena no indica la seva existència sinó la seva impossibilitat*. Si el mal és prou enorme, no cal amagar-lo, se'l pot mostrar a llum de migdia, perquè s'oculta ell mateix.

En una tal situació, només la mentida pot anomenar encara, sense destruir-la, la veritat. **"Nur die absolute Lüge hat noch die Freiheit, irgend die Wahrheit zu sagen."** [MM, 121] (MM, 108) I quan Adorno demana l'intermediari de la mentida, cal recordar que també l'art és una forma de mentida : **"Kunst ist Magie, befreit von der Lüge, Wahrheit zu sein."** [MM, 252] (MM, 224)

Moments de veritat que anul·len l'autoafirmació de la societat es troben en formes d'art marginals i especialment en les dedicades als nens, és a dir, on ningú espera trobar res seriós, sinó tan sols una mica de diversió i

entreteniment per a les tardes del cap de setmana. Però és justament en aquestes obres on s'aconsegueix un alliberament de la raó totalitària i instrumental ; productes pensats per als nens, un xic irracionals, sense gaire sentit, sense lògica, obren esquerdes a l'aparició de la veritat. Així ho constata Adorno quan creu que alguns textos de literatura infantil són més portadors de coneixement lliure que preteses grans obres de la cultura : **“Kinderbücher wie Alice in Wonderland oder der Struwwelpeter, vor denen die Frage nach Fortschritt und Reaktion lächerlich wäre, enthalten unvergleichlich beredtere Chiffren selbst der Geschichte als die mit der offiziellen Thematik von tragischer Schuld, Wende der Zeiten, Weltlauf und Individuum befasste Grossdramatik Hebbels, und in den schnöden und albernen Klavierstücken Saties blitzen Erfahrungen auf, von denen die Konsequenz der Schönbergschule, hinter der alles Pathos der musikalischen Entwicklung steht, nichts sich träumen lässt.”** [MM, 170-171] (MM, 151-152)

De la mateixa forma descobreix Adorno moments de llibertat en l'art marginal del circ, una forma d'art sense sentit ni missatge, que encara pertany a un ordre anterior als productes dissenyats per a les masses, que posa en joc una reivindicació de la corporalitat. Tanmateix, a poc a poc la societat se'n va adonant, d'aquests flancs que ha deixat oblidats i es tornen contra ella, i comença a exercir també el seu control : **“Die Spur des Besseren bewahrt Kulturindustrie in den Zügen, die sie dem Zirkus annähern, in der eigensinnig-sinnverlassenen Könnerschaft von Reitern, Akrobaten und Clowns, der “Verteidigung und Rechtfertigung körperlicher Kunst gegenüber geistiger Kunst”. Aber die Schlupfwinkel der seelenlosen Artistik, die gegen den gesellschaftlichen Mechanismus das Menschliche vertritt, werden unerbittlich von einer planenden Vernunft aufgestöbert, die alles nach Bedeutung und Wirkung sich auszuweisen zwingt.”**<sup>44</sup> [DA, 165] (DI, 187-188)

El circ pertanyia a aquelles manifestacions artístiques que s'alliberaven de la societat perquè ella mateixa les rebutjava; no tenien un lloc, un sentit dins del sistema, estaven mancades de funció, d'utilitat. Però ara se les obliga a integrar-se, a assumir un paper, a formar part de la indústria de la cultura i

---

<sup>44</sup> La cita que inclou el text adorna procedeix de FRANK WEDEKIND, *Gesammelte Werke*, Band IX, München, 1921, p 426.

sotmetre's al seu control. Però en perdre la seva inutilitat i la seva manca de significat, perden alhora la seva llibertat i la seva capacitat d'alliberar.

Aquesta pèrdua de poder reivindicatiu en entrar sota el control de la societat l'il·lustra Adorno amb els dibuixos animats, que van néixer rescatant la mirada dels nens per a la qual tot objecte natural i per extensió tot objecte material té vida i mereix un respecte. Objectivar aquesta mirada infantil en una pantalla tenia un fort paper crític enmig d'una societat que manté amb la natura i amb els objectes una relació limitada a l'explotació. Però quan la mateixa societat se'n va adonar, d'aquest moment de llibertat, el va girar contra ell mateix, i va convertir el regne dels dibuixos animats en un regne de violència, en un alligonament al públic de què la violència és l'essència de la realitat i cal acostumar-s'hi.

**“Die Trickfilme waren einmal Exponenten der Phantasie gegen den Rationalismus. Sie liessen den durch ihre Technik elektrisierten Tieren und Dingen zugleich Gerechtigkeit widerfahren, indem sie den Verstümmelten ein zweites Leben liehen. Heute bestätigen sie bloss noch den Sieg der technologischen Vernunft Über die Wahrheit. Vor wenigen Jahren hatten sie konsistente Handlungen, die erst in den letzten Minuten inn Wirbel der Verfolgung sich auflösten. Ihre Verfahrungsweise glich darin dem alten Brauch der slapstick comedy. Nun aber haben sich die Zeitrelationen verschoben. Gerade noch in den ersten Sequenzen des Trickfilms wird ein Handlungsmotiv angegeben, damit an ihm während des Verlaufs die Zerstörung sich betätigen kann: unterm Hallo des Publikums wird die Hauptgestalt wie ein Lumpen herumgeschleudert. So schlägt die Quantität des organisierten Amusements in die Qualität der organisierten Grausamkeit um. (...) Sofern die Trickfilme neben Gewöhnung der Sinne ans neue Tempo noch etwas leisten, hämmern sie die alte Weisheit in alle Hirne, dass die kontinuierliche Abreibung, die Brechung allen individuellen Widerstandes, die Bedingung des Lebens in dieser Gesellschaft ist. Donald Duck in den Cartoons wie die Unglücklichen in der Realität erhalten ihre Prügel, damit die Zuschauer sich an die eigenen gewöhnen.”** [DA, 160] (DI, 182-183)

L'art destinat al públic infantil deixa així, a poc a poc, de poder garantir la llibertat a mesura que va caient sota el domini de la societat. Cada cop

resulta més evident que l'única regió de llibertat que li queda a l'art, és l'única on la indústria cultural no es pot aventurar : l'absurd. És en els autors que treballen l'absurd on troba Adorno esperances, ja sigui l'absurd total de Beckett, a qui Adorno pretenia dedicar la seva TE, o ja sigui l'absurd més dolç de Mark Twain. Fins i tot, l'absurd d'un mer acudit que trenca la racionalitat, que s'allibera de tot sentit i tota lògica per oferir tan sols una mica de diversió, és un moment d'esperança. Si la diversió real, sense altra finalitat que ella mateixa, no existeix en una societat on tot ha de rendir comptes, on tot moment de distracció significa descans abans de retornar a la feina, una diversió realment inútil en un món sense lògica significa llibertat : **“Das reine Amusement in seiner Konsequenz, das entspannte sich Überlassen an bunte Assoziation und glücklichen Unsinn wird vom gängigen Amusement beschnitten : es wird durch das Surrogat eines zusammenhängenden Sinns gestört, den Kulturindustrie ihren Produktionen beizugeben sich vesteift.”** [DA, 164] (DI, 187)

És l'absurd qui ens allibera de la mala racionalitat que regna en la societat i obre l'esclatxa a l'aparició d'una raó alliberadora i crítica. Adorno ho mostra en un dels motius més bells de la seva obra : **“Seit ich denken kann, bin ich glücklich gewesen mit dem Lied : “Zwischen Berg und tiefem, tiefem Tal” : von den zwei Hasen, die sich am Gras gütlich taten, vom Jäger niedergeschossen wurden, und als sie sich besonnen hatten, dass sie noch am Leben waren, von dannen liefen. Aber spät erst habe ich die Lehre darin verstanden : Vernunft kann es nur in Verzweiflung und Überschwang aushalten ; es bedarf des Absurden, um dem objektiven Wahnsinn nicht zu erliegen. Man sollte es den beiden Hasen gleichtun ; wenn der Schuss fällt, närrisch für tot hinfallen, sich sammeln und besinnen, und wenn man noch Atem hat, von dannen laufen. Die Kraft zur Angst und die zum Glück sind das gleiche, das schrankenlose, bis zur Selbstpreisgabe gesteigerte Aufgeschlossenheit für Erfahrung, in der der Erliegende sich wiederfindet. Was wäre Glück, das sich nicht müsse an der unmessbaren Trauer dessen was ist ? Denn verstört ist der Weltlauf. Wer ihm vorsichtig sich anpasst, macht eben damit sich zum Teilhaber des Wahnsinns, während erst der Exzentrische standhielte und dem Aberwitz Einhalt geböte. Nur er dürfte auf den Schein**

des Unheils, die "Unwirklichkeit der Verzweiflung", sich besinnen und dessen inne werden, nicht bloss dass er noch lebt, sondern dass noch Leben ist. Die List der ohnmächtigen Hasen erlöst mit ihnen den Jäger, dem sie seine Schuld stibitzt." [MM, 225-226] (MM, 201)

### N.3.7. DESINTERÈS I INUTILITAT

#### a) ORIGEN DELS CONCEPTES EN KANT I SCHOPENHAUER I LA SEVA RELACIÓ AMB L'AMORALITAT

Anteriorment apuntàvem ja una certa noció d'inutilitat de la qual ara n'explorarem els orígens, que es troben en el concepte de desinterès de Kant.

Kant, la concepció de la raó del qual girava entorn de la finitud i el límit i que així, per tant, limitava (ja que no prohibia d'arrel) el domini de la raó sobre el món, era ben conscient dels perills d'una societat que tot ho instrumentalitza i ho mesura des de l'interès, que tan sols es guia per càlculs d'utilitat, i contra ella havia afirmat la segona formulació de l'IC, posant com a idea central de l'ètica l'afirmació que els éssers humans no són mitjans sinó fins, que no són instruments per fer servir sinó fins en ells mateixos a respectar. La mateixa idea, aquest cop referida als objectes, reapareix en l'estètica. La contemplació de la bellesa és un tipus de relació subjecte/objecte que no cerca consumir l'objecte, fer-lo servir amb la mirada posada en una finalitat externa a ell, emprar-lo segons l'interès del subjecte, sinó que atura els càlculs d'utilitat. De fet, atura la voluntat del subjecte, que deixa de planejar accions i valorar instruments per romandre en la quietud d'un mer contemplar alliberat d'interès. El subjecte ja no desitja res de l'objecte per a ell, ja no cerca extreure'n un profit, no el valora per la seva utilitat, tan sols el contempla i l'admira i en troba plaer. No és sinó una relació inútil per a la societat, una pèrdua d'energies, un desaprofitament de material ; la natura no és per contemplar-la, sinó per treballar-la ; els objectes produïts no ho són per gaudir d'ells sinó per fer alguna cosa amb ells ; però és justament en aquesta renúncia a l'acció, en la contemplació, on es fa possible una bona relació del subjecte amb el món dels objectes.

Qui aconseguirà salvar aquesta idea en la seva teoria, que la raó trobi la pau en la contemplació del que ella no és en comptes d'explotar-lo, no serà cap dels idealistes, que treuen el fre posat per Kant a la raó i la llencen al domini sense mesura, sinó Schopenhauer, qui ofereix l'altra via per continuar l'herència kantiana.

Anem a realitzar en primer lloc un repàs de la filosofia de Schopenhauer que ens permeti d'entendre per què en ell es donen les millors condicions per permetre el desenvolupament de la idea que apuntava en Kant, i que després heretarà Adorno. Que hereti aquesta idea de Kant via Schopenhauer no ho explicita Adorno enlloc, però em sembla que una lectura detallada de tots dos autors deixa ben palesa la relació de parentiu.

L'originalitat de Schopenhauer comença per la manera com resol la relació entre el subjecte i la cosa en si. La cosa en si era el límit que posava la finitud kantiana, allò a què la raó no podia arribar, que no podia conèixer i que molt menys encara havia creat. La cosa en si era la peça clau de l'equilibri del subjecte kantià entre creativitat de la forma i recepció del material, i qui impossibilitava l'autonomia racional en l'esfera del coneixement. Era per tant la peça que obstaculitzava l'avenç en una direcció idealista, i la primera a caure amb l'inici de la filosofia idealista amb Fichte, per a qui aconseguir la llibertat exigia desfer-se de la cosa en si.

Schopenhauer en canvi la salva i la col·loca com a essència de la realitat. I al mateix temps realitza una altra ordenació de les peces del sistema kantià: dissol la unitat kantiana entre raó i voluntat.

Kant havia optat per identificar raó i voluntat per tal que la raó no acabés com a serventa d'impulsos procedents de la voluntat, és a dir, de la vida. Per evitar que la raó es posés al servei dels interessos de la vida, dels impulsos o els desitjos corporals. L'impuls a l'acció havia de provenir de la mateixa raó i no del seu exterior, i només així la totalitat de l'acció seria racional, tant el fi com el càlcul de mitjans. Per tant, per a Kant la voluntat era absorbida per la raó i racionalitzada. L'idealisme continuaria avançant en el mateix sentit. Una raó autònoma, independent de tot, que no necessita del corporal ni tan sols per trobar l'impuls.

Schopenhauer desfà la identitat raó=voluntat. En el seu sistema, la voluntat és la cosa en si, l'essència de la realitat, un impuls completament irracional, no controlat per cap instància, cec i insaciable, sense final. La voluntat no és altra que la voluntat de viure, la vida mateixa que tot ho regeix. La raó, en canvi, és la figura de la finitud. El seu origen és la voluntat, tal com es manifesta en una espècie animal concreta, i en principi té la finalitat de

servir a les criatures en la seva lluita per la supervivència. En un món com aquest, la raó ja no pot somiar amb el domini. Ella es reconeix com a producte de la irracionalitat, a la qual no pot vèncer, i la seva tasca és un continu esforç per mantenir amb vida l'individu, però que tanmateix és incapaç d'introduir canvis reals i transformadors en un món que reconeix i denuncia com a injust.

És a dir, que el món no rep el seu sentit del subjecte, ni tampoc d'una raó objectiva que anés més enllà del subjecte. La raó no és qui interpreta el món al seu gust, sinó un producte d'ell que en va es lamenta de la seva crueltat. El món rep el seu sentit de l'impuls etern de la voluntat que s'afirma com a irracional, un moviment infinit sense propòsits, que no descansarà mai i que no conté cap sentit racional. Així és com Schopenhauer, no tan sols recupera, sinó que reforça la finitud de la raó de Kant. La raó, no tan sols no es crea ella mateixa, com per als idealistes, sinó que és el producte inconscient de la irracionalitat, i els fins racionals que es pugui donar queden inserits dins de la lluita per la vida de la voluntat. I és aquesta finitud qui salva el millor de la raó.

Els idealistes exaltaven la raó i la seva força, però alhora la llençaven en un procés de realització que impedia al subjecte de trobar-hi la pau. L'activitat sense fi de Fichte fa impossible una reconciliació amb l'objecte, i quan Schelling deixa que aquesta es produeixi, té lloc en la indiferència: no és encontre sinó dissolució. En Hegel, la raó guia el món, però alhora justifica la seva violència i el seu dolor.

Quan Schopenhauer dóna un lloc molt modest a la raó, i no veu emergir d'ella els impulsos fonamentals que guien l'acció humana i que sovint provoquen dolor, també l'allibera, en tant no la fa responsable del dolor existent i de la mala relació amb el món. La violència amb què el subjecte participa en un món que és ja violent en ell mateix, no prové de la raó, sinó de l'impuls de la voluntat que viu present en ell, i per tant és la raó qui ofereix la possibilitat d'aturar l'impuls en la recerca d'una relació de pau amb el món. Schopenhauer culpa la voluntat del dolor i converteix la raó en la facultat que pot posar-hi un xic de remei. Gairebé impotent per transformar la realitat, reduïda al límit de l'efectivitat, un xic inútil, la raó de Schopenhauer ofereix la pau.

Anem a apropar-nos així a la solució de Schopenhauer. I anem a veure en primer lloc, de què exactament cerca Schopenhauer l'alliberament, perquè això ens donarà una clau important per entendre'l, que jo crec retrobar en Adorno. Es tracta d'aquella certa amoralitat que ja he anunciat que apunta en l'obra adorniana i especialment en la temàtica del desinterès.

L'àmbit de l'ètica és l'àmbit de la llibertat, i només es comença a pensar en termes plenament ètics quan es concep un individu lliure. Un dels primers a concebre'l fou Agustí d'Hipona. Provenint de la creença maniquea, segons la qual la realitat està regida per dos principis oposats i enfrontats, el bé i el mal, en abandonar aquesta fe per adoptar el cristianisme inaugura Agustí l'esfera de la llibertat, atorgant a l'individu la capacitat de triar entre l'un o l'altre. Ben cert és que el que Agustí pretén en concedir als humans els do de la llibertat és responsabilitzar-los del mal i disculpar així el Creador de la seva existència. El mal queda explicat com a producte de la llibertat, i està per tant en mans dels individus deixar de produir-ne.

La renúncia dels individus al mal, però, no comportaria l'eliminació del dolor, ja que ambdós no són idèntics ni existeix tampoc una relació causal exclusiva. El dolor no es pot eliminar de la realitat; ni tan sols el pot eliminar de la seva vida aquell individu que sempre triï el bé. El sofriment és un element constitutiu de la realitat, i pot a més tenir una funció positiva en l'aprenentatge moral i el creixement espiritual dels individus; així és sovint justificat com a prova per als fidels, com a camí d'ensenyança, legitimant l'arcaica figura del sacrifici. Recordeu Job. No és el dolor el que cal combatre, sinó el mal, i aquest és el fruit de la llibertat.

L'essència de l'ètica és depurada al màxim en l'anàlisi kantiana, qui forja per a ella el subjecte autònom que, conscient de la feblesa de la carn, com deia Sant Pau, i de la variabilitat dels sentiments, cerca la llibertat en una raó alliberada de tot el natural. El regne de l'ètica és el regne del subjecte autònom i responsable dels seus actes. I aquest esquema, ja sigui impregnat de religiositat o traduït a l'agnosticisme o l'ateisme, continua determinant l'estructura de l'ètica.

En canvi, l'estructura que proposa Schopenhauer, i en la que resulta decisiva l'herència de motius budistes, és radicalment diferent. I en

comparació, crec que es mereix el terme d'amoral, que no faig servir en absolut amb voluntat pejorativa, sinó merament descriptiva. Amb aquest terme intento designar l'actitud de Schopenhauer, *quan cerca les arrels dels problemes ètics fora de l'àmbit de l'ètica*, més enllà de la llibertat humana, i aplica la reflexió ètica molt més enllà del que Kant consideraria que és el seu espai propi, submergint l'ètica en el regne de l'amoralitat, és a dir, de la vida.

Quan algú comença l'ètica pel mal i cerca les seves causes acostuma a deduir la llibertat. Però Schopenhauer comença l'ètica pel dolor, com fa el budisme, un dolor al qual és molt més sensible que l'ètica tradicional cristiana i pel qual ja d'entrada rebutja tota justificació. És del dolor del que cal trobar les causes per tal, si fóra possible, de posar-hi fi. I en aquesta empresa no es limita Schopenhauer al dolor humà, sinó que el seu horror continua davant el patiment de qualsevol criatura, de tota la natura. És en aquest desbordar l'àmbit d'acció humana en la investigació de les causes del dolor, en la comprensió de tota la realitat sota un mateix problema, que Schopenhauer troba un esquema molt més fonamental. L'existència del dolor respon a una estructura anterior al nivell dels conflictes humans, prèvia a això que els humans anomenen bé i mal, i sobretot anterior al lliure albir humà. El dualisme del bé i el mal no dóna la clau de la realitat.

Si els éssers humans tenen conflictes entre ells, com totes les criatures, no és pas degut a un enfrontament entre bons i mal propòsits, sinó perquè tots els individus lluiten exactament pel mateix, per una finalitat ni bona ni dolenta, sinó anterior a l'aparició de dita dualitat: viure. La voluntat que Schopenhauer instaura com a essència de la realitat és única, però es divideix en múltiples éssers en entrar en l'espai i el temps, i tots ells volen el mateix. I és just per això que es veuen obligats a lluitar els uns contra els altres. El dolor és fruit d'una contradicció de l'estructura de la vida. Es tracta, doncs, d'una concepció biologista i amoral, com la que es feia palesa en l'obra de Darwin o la que defensa el budisme, com tota ètica que comenci per la vida.

Quin paper juga aquí la llibertat? Tal com l'entén el Cristianisme, pràcticament cap. Per a Schopenhauer, el mal fonamental no és producte de la llibertat humana, que per tant no pot enfrontar-se a ell. Tot ésser viu produeix mal abans de voler, senzillament en lluitar per la supervivència. La seva mera

individualitat el fa ser injust amb els altres. El mal és part de l'estructura del sistema totalitari, anterior a l'aparició de l'individu. En aquest sentit parlo d'amoralitat, en tant la llibertat no és la causa del bé i del mal, que depenen d'estructures objectives, anteriors a les decisions humanes. L'espai que resta per a l'ètica és mínim.

Una concepció com aquesta no permet esperar que l'acció humana transformi l'estat de coses i faci regnar la justícia. Tots els esforços invertits en la "lluita pel bé" no poden aportar cap canvi fonamental. Eliminar tot el mal produït conscientment no eliminaria el dolor. Si l'individu no pot modificar la realitat, l'única sortida que li queda és un alliberament negatiu, com a distància, un alliberar-se tot el possible d'un sistema que no pot modificar, un no participar en ell, posar fi als desitjos i impulsos que el lliguen a ell per obrir dins de si un espai de pau. La pau i la serenitat guanyades en el distanciament, i no l'acció per la justícia; el retirar-se, el no fer res, són l'únic que disminueixen el dolor i l'estat d'esclavitud. L'individu que no pot canviar el món, pot, però, anul·lar la seva hegemonia en ell mateix fent ús de la raó, que li atorga mitjançant la contemplació desinteressada la distància i la pau de la voluntat. Més fonamental per tant que la tria entre el bé i el mal, és una forma de llibertat negativa que atorga la pau i disminueix el dolor.

No vull afirmar amb això que Schopenhauer renunciï a l'ètica; crec, ben al contrari, que té un talant molt més ètic que la majoria de filòsofs, i és per això que la seva concepció és tan radical, que s'horroritza davant del dolor de qualsevol criatura i instaura en el centre de l'ètica la compassió, la capacitat de patir amb els altres, amb qualsevol altre. Però ja sabem, i ens en tornarem a ocupar més endavant, en l'apartat M.4.4., que la compassió acostuma a aparèixer en les ètiques més pessimistes, les que no confien en la possibilitat de l'acció.

Bé, doncs em sembla que és la mateixa constel·lació d'idees la que reapareix en Adorno. També per a Adorno, l'individu viu immers en una totalitat mancada de llibertat, i el mal existent no és tant el seu producte com el resultat de forces objectives que escapen al seu control. De manera que en comptes de recomanar-li entregar-se a l'activitat per la justícia, li adverteix d'entrada que seria en va, i li recomana no participar, obrir distància, retirar-

se, alliberar-se. La llibertat d'Adorno no implica responsabilitzar-se del mal sinó fer-se conscient de la situació, conèixer i ser crític, conèixer un estat de coses que no pot dominar, que és fora de l'abast de les seves forces.

L'individu de Schopenhauer troba la pau suspenent l'autoafirmació que la voluntat li exigeix, aturant momentàniament la lluita per la vida que fa que redueixi a mitjà tot objecte i tot subjecte, deixant d'obeir els seus desitjos i impulsos que l'encadenen al sistema objectiu, i contemplant la bellesa d'un objecte des del desinterès, la no voluntat, la no acció. Així s'allibera de la voluntat i del dolor. L'admiració estètica el duu fora del regne de la voluntat, fora del regne del dolor. Aquesta contemplació inútil, contrària a la lluita per la vida, és qui l'allibera.

Adorno hereta aquestes idees, que no tan sols aplica a la natura, sinó que estén a la societat i la successió d'ordenacions socials en la història. L'individu és sempre el producte d'unes forces objectives que limiten la seva llibertat a un mínim que frega la impotència. Atès, però, que no pot produir un canvi en l'estructura, la seva única llibertat consisteix en distanciar-se d'aquesta totalitat el màxim possible, no participar-hi, entregar-se contra l'ideal d'utilitat a la inutilitat i el desinterès.

En afirmar Adorno el mateix per a la natura i per a la història com a successió d'ordenacions socials, uneix Schopenhauer i Marx. Ni en la natura ni en la societat existeix la llibertat plena en què creia Kant, en totes dues regnen forces objectives. Però Adorno tampoc nega rotundament l'existència del subjecte kantian, senzillament creu que és una figura històrica entre d'altres, el producte d'una determinada constel·lació de forces objectives. La societat capitalista burgesa el va crear, i ara sembla desaparèixer de nou amb els canvis socials, que roben al subjecte l'autonomia que un cop li van concedir en interès del bon funcionament del mercat. I cal a més afegir, que també la moral burgesa i l'autonomia del subjecte reben una forta crítica d'Adorno, la d'haver-se constituït com a repressió de la natura, com tindrem ocasió d'examinar detingudament més endavant, en els apartats M.2.2., M.2.3. i M.2.4.. L'autonomia kantiana no és per tant la clau de la llibertat; la clau rau en el coneixement que sap interpretar-la com a figura històrica i que comprèn com decau actualment per lliurar l'individu a la impotència.

Ara bé, si el plantejament és amoral, també ho és aquesta solució. La distància que permet obtenir el coneixement del mal pressuposa el privilegi de qui pot distanciar-se i conèixer amb serenitat el mal dels altres, perquè els mateixos que el pateixen, just pel patiment, no tenen forces per distanciar-se. La distància del coneixement és com la distància de l'exiliat, que contempla desfet però a bon resguard, a l'altra banda de l'Atlàntic, l'ensorrament d'Europa sota la guerra. I així gairebé sembla que la solució dobla l'amoralitat, la reafirma en un sentit més perillós. Hi tornarem als darrers apartats de la tesi.

És en aquest esquema que crec que s'ha d'interpretar una famosa sentència de la DN : tot el que ens queda, és viure de tal manera que puguem pensar que hem estat un bon animal. No és altra cosa que l'amoralitat, que la manca de lliure albir.

#### b) EL DESENVOLUPAMENT ADORNIÀ DELS CONCEPTES

Adorno reivindica en la seva ètica el desinterès que pot alliberar les relacions humanes de tot càlcul de guanys i interessos. Així reivindica, per exemple, aquella conversa inútil que res no persegueix fora del mateix gaudi de conversar, i que pràcticament ha deixat d'existir; avui, la més breu de les converses s'aprofita per fer negoci, per obtenir alguna cosa. **“Denn Zartheit zwischen Menschen ist nichts anderes als das Bewusstsein von der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen, das noch die Zweckverhafteten tröstlich streift; Erbteil alter Privilegien, das den privilegienlosen Stand verspricht. Die Abschaffung des Privilegs durch die bürgerliche ratio schafft am Ende auch dies Versprechen ab.”** [MM, 45] (MM, 38)

En aquest trencaclosques sobre el desinterès, hi ha una peça molt especial : el més gran desinterès en les relacions humanes és el que té lloc en el record dels morts. Així, la figura del desinterès en la relació entre els individus ens condueix a la tercera categoria que estudiarem : la de la memòria dels ja no presents. Però no tan sols. La manera de trencar l'intercanvi que actualment determina les relacions humanes seria un amor que accepta d'entrada no rebre res a canvi, un amor com el que adreçem als que ja no el poden retornar. Si l'amor més viu és l'amor als morts, que

ultrapassa tota lògica de la reciprocitat, cal prendre'l com a model per a l'amor als vius : cal estimar els altres com si fossin morts i no poguessin ja tornar el que se'ls dona.<sup>45</sup>

No és estrany que un altre autor jueu, Hans Jonas, hagi fet una reivindicació de la inutilitat com allò que trenca amb la biologia i caracteritza la cultura, adreçada a defensar una idea similar. Per a Jonas, la inutilitat és el que diferencia els éssers humans de la resta d'animals, el trencament d'un continu que ell ha subratllat amb molta força; i especialment la troba realitzada en les tombes. Invertir energies i esforços en una cosa tan inútil com oferir un lloc als morts i ocupar-se'n d'ell durant anys és un regal impossible de tornar als que ja no són, una relació ètica que s'escapa irremeiablement del cercle de la reciprocitat i té just en això la mesura de la seva generositat.<sup>46</sup> I aquesta és una convicció ben profunda a l'espècie, per això ens és tan senzill entendre i ens impacta tant llegir un text com *Antígona*, on una dona de l'antiguitat arrisca la vida per un acte que ni li aporta res a ella ni tampoc al germà mort : enterrar-lo.

Tanmateix, el tractament que Adorno fa del concepte de desinterès, lligant-hi ètica i estètica, el desinterès en la relació amb els objectes i la contemplació, és força més complex i ambivalent. Anem a veure d'entrada com ell exposa el desenvolupament històric del desinterès.

**“Das interesselose Wohlgefallen, das Kant zufolge Kunstwerke erregen, kann nur kraft einer historischen Antithetik verstanden werden, die in jedem ästhetischen Objekte nachzittert. Wohlgefällig ist das interesselose Betrachtete, weil es einmal das äusserste Interesse beanspruchte und damit der Betrachtung gerade sich entzog. Diese ist ein Triumph aufgeklärter Selbstdisziplin. Gold und Edelsteine, in deren Perzeption Schönheit und**

---

<sup>45</sup> JOSEF FRÜCHTL desenvolupa a *Mimesis*, 124-132, aquesta idea, el precedent de la qual troba en Kierkegaard, i afirma que, per poc explícit que sigui en Adorno, l'única força que interromp l'intercanvi és l'amor, ja que si en l'intercanvi perd qui dona més, en l'amor guanya qui dona més. **“Der Liebende soll sich ihnen gegenüber verhalten, als wären sie tot, und das heisst, als wäre die Liebe hoffnungslos, ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung. Liebe, die den Zirkel der herrschenden Tauschverhältnis transzendiert, enthält notwendig einen Zusatz von Hoffnungslosigkeit.”** (op. cit., 126) Com aquesta cita anuncia, pensar el desinterès en una certa línia ens conduiria al tema de la desesperança, i aquesta línia la treballarem en els apartats dedicats a l'ètica.

<sup>46</sup> Veieu HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, capítol segon.

**Luxus ungeschieden noch ineinander liegen, waren als magisch verehrt."**

[MM, 253-254] (MM, 226)

L'origen del desinterès rau així en l'aparició de la racionalitat burgesa on abans regnava la màgia. Aquells objectes de rara bellesa i especial valor eren per a l'individu primitiu dipositaris d'un poder màgic i per tant extremadament útils, molt més útils que un estri per ell fabricat. Serà la mirada del burgès, la mirada de l'individu que explica la natura racionalment, qui deixi de veure en aquells objectes utilitat i descobreixi alhora la contemplació de la seva bellesa, just quan li pengem inútils de les mans.

**"Solcher Schein zerging mit der Selbstaufklärung des Geistes, aber der Zauber hat überlebt als Macht der aufleuchtenden Dinge über die Menschen, die davor einstmals erschauerten, und deren Auge von solchem Schauer gebannt bleibt, auch nachdem sein herrschaftlicher Anspruch durchschaut war. Kontemplation ist als Restbestand fetischistischer Anbeutung zugleich eine Stufe von deren Überwindung. Indem die aufleuchtenden Dinge ihres magischen Anspruchs sich begeben, gleichsam auf die Gewalt verzichten, die das Subjekt ihnen zutraute und mit ihrer Hilfe selber auszuüben gedachte, wandeln sie sich zu Bildern des Gewaltlosen, zum Versprechen eines Glücks, das von der Herrschaft über Natur genas. Das ist die Urgeschichte des Luxus, eingewandert in den Sinn aller Kunst."** [MM, 254] (MM, 226)

En el món de la vida no hi ha lloc pel desinterès ; quan la supervivència està en joc, tant animals com éssers humans que viuen encara segons les pures lleis de la biologia, cerquen tan sols els objectes útils. El món natural és un món compacte on res no sobra, on cap energia es desaprofita. Però quan l'individu deixa de creure en els poders màgics de certs objectes, i descobrint-los com a inútils troba ara una nova fascinació en ells, està obrint forats en el món de la natura, obrint-los amb una esperança que prové de la impotència. La inutilitat obre una ruptura en el regne de la lluita per la vida.

**"Im Zauber dessen, was in absoluter Ohnmacht sich enthüllt, des Schönen, vollkommen und nichtig in eins, spiegelt der Schein von Allmacht negativ als Hoffnung sich wider. Es ist jeglicher Machtprobe entronnen. Totale Zwecklosigkeit dementiert die Totalität des Zweckmässigen in der Welt der Herrschaft, und nur kraft solcher Verneinung, welche das**

**Bestehende an seinem eigenen Vernunftprinzip aus dessen Konsequenz vollbringt, wird bis zum heutigen Tage die existierende Gesellschaft einer möglichen sich bewusst. Die Seligkeit von Betrachtung besteht inn entzauberten Zauber.” [MM, 254] (MM, 226-227)**

Però el mateix món il.lustrat-burgès que va fer possible el moment de pau i llibertat que no hi cabia en la natura, el posa alhora en perill en tancar tots els objectes dins del mercat. En ell, els objectes alliberats d'utilitat, els objectes bells, tornen a ser mesurats utilitàriament. Ara no pel seu valor d'ús, sinó pel seu valor d'intercanvi, pel que costen, en diners. I així, Adorno constata com l'art es va veient devorat de nou per criteris d'utilitat que tenen prioritat sobre el valor de la bellesa. Adorno descriu per tant dos regnes de valors que impedeixen la inutilitat, d'una banda el món natural, on tot ha de servir a la supervivència, i de l'altra el mercat, on tot ha de tenir un valor de canvi. Entre tots dos, creat per l'ideal burgès i per ell mateix posat en perill, un petit espai de llibertat on cap la inutilitat.

**“Das Prinzip der idealistischen Ästhetik, Zweckmässigkeit ohne Zweck, ist die Umkehrung des Schemas, dem gesellschaftlich die bürgerliche Kunst gehorcht : der Zwecklosigkeit für Zwecke, die der Markt deklariert. Schliesslich hat in der Forderung nach Unterhaltung und Entspannung der Zweck das Reich der Zwecklosigkeit aufgezehrt. Indem aber der Anspruch der Verwertbarkeit von Kunst total wird, beginnt eine Verschiebung in der inneren ökonomischen Zusammensetzung der Kulturwaren sich anzukündigen. Der Nutzen nämlich, den die Menschen in der antagonistischen Gesellschaft vom Kunstwerk sich versprechen, ist weithin selber eben das Dasein des Nutzlosen, das doch durch die völlige Subsumtion unter den Nutzen abgeschafft wird. Indem das Kunstwerk ganz dem Bedürfnis sich angleicht, betrügt es die Menschen vorweg um eben die Befreiung vom Prinzip der Nützlichkeit, die es leisten soll. Was man den Gebrauchswert in der Rezeption der Kulturgüter nennen könnte, wird durch den Tauschwert ersetzt, anstelle des Genusses tritt Dabeisein und Bescheidwissen, Prestigegewinn anstelle der Kennerschaft. (...) Alles wird nur unter dem Aspekt wahrgenommen, dass es zu etwas anderem dienen kann,**

**wie vage dies andere auch inn Blick steht. Alles hat nur Wert, sofern man es eintauschen kann, nicht sofern es selbst etwas ist.”** [DA, 181] (DI, 202-203)

Malgrat que el que a nosaltres ens interessa ara és l'ús que fa Adorno de la inutilitat en l'ètica, i al qual tornarem tot seguit, no podem obviar que l'àmbit de l'inútil és l'àmbit de l'art. L'art neix de la inutilitat,<sup>47</sup> duu la inutilitat com a determinant en la seva definició,<sup>48</sup> i quan Adorno profetitza un art utòpic, plenament realitzat, el descriu com a absolutament alliberat de qualsevol resta d'utilitat.<sup>49</sup>

Aquesta inutilitat estètica la retroba Adorno en una categoria que ens retorna de manera indirecta a l'ètica : el luxe. El luxe, com el privilegi, del qual ja havíem parlat, és el que ultrapassa l'esfera del mercat, en el sentit que no és reductible a meres equivalències quantitatives i per tant no és intercanviable. El luxe conserva un valor qualitatiu que no és mesurable quantitativament ; la seva diferència i singularitat no es poden anul·lar traduint-les a una quantitat. El luxe és per a Adorno allò que val per ell mateix i no per una altra cosa, allò no fungible i així, allò que és capaç de generar felicitat.

---

<sup>47</sup> HARTMUT SCHEIBLE, *T.W. Adorno*, 33 : “Auf die Frage, warum die neue Musik gerade in Wien entstand, hat Adorno einmal auf den Genius Loci verwiesen : “So tief reichen die Ursprünge der neuen Musik ins Wienerische hinab... dass man zuweilen ihr Verhältnis nur in Argotworten konkret benennen kann. “Bandeln” lässt sich ins Hochdeutsche kaum übersetzen. Gemeint sind Beschäftigungen, mit denen man seine Zeit hinbringt, sie verplempert, ohne recht durchsichtigen rationalen Zweck, aber gleichzeitig auf absurde Weise praktisch ; wenn etwa jemand stundenlang seinen Rasierapparat säubert.” Wahrscheinlich dachte Adorno bei diesem Beispiel an seinen Lehrer Alban Berg, der ihm einmal seinen Rasierapparat gezeigt hatte, voller Stolz darüber, dass dieser, sein erster, dank intensiver Pflege noch immer aussah wie neu. “Besessenheit vom Vergeblichen und Unnützen ist eine Vorschule der Kunst.” Les cites d'Adorno provenen de G.S., 8, 495 i G.S., 16, 441.

<sup>48</sup> GERHARD SCHWEPPENHÄUSER, *Theodor W. Adorno*, 122-123 : “Das Schöne ist also nicht das im strengen Sinne Zwecklose, sondern das, was wir wahrnehmen und erfahren können, ohne dass wir dabei von dem Zwang beherrscht würden, den Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt nur sub specie seiner Zweckbestimmung gelten zu lassen, ihn also auf etwas zu beziehen, was nicht er selbst ist. Wenn Schönheit so verstanden wird, dann ist sie nicht abstrakte Negation des Zweckhaften, sondern Suspension vom Zwangscharakter der Zweckhaftigkeit. Sie lässt eine zwanglose Vorstellung von nicht verdinglichter Zweckhaftigkeit, die der Sache selbst innewohnt, in den Bereich der Erfahrung rücken. (...) Sie eröffnet die utopische Perspektive einer Freiheit vom Zwangscharakter der Zweck-Mittel-Rationalität, in der Menschen und Dinge nicht mehr ihr Existenzrecht nur als Sein für Anderes besitzen würden, sondern sie selbst sein dürften.”

<sup>49</sup> Dec a MARTIN JAY, *Adorno*, 92, la referència a les *Thesen über Bedürfnis* d'Adorno, G.S., 8, 396, on Adorno desenvolupa aquesta idea.

Però el luxe és també un vestigi d'altres temps que està condemnat a una ràpida desaparició, substituït pel mer confort. Les noves possibilitats tècniques, la producció en sèrie, han contribuït al benestar de la població augmentant el nivell de vida i dotant-la d'una sèrie de comoditats que la fan més senzilla i agradable, però alhora han eliminat el luxe, és a dir, la bellesa inútil. I no pas per motius ètics, per la voluntat d'acabar amb els privilegis de les classes afavorides, sinó perquè la mentalitat formada pel mercat ja no entén el sentit d'un objecte que ultrapassi l'esfera exactament calculada de l'intercanvi.

Adorno llença una mirada nostàlgica als hotels, els cafès o els trens d'altres temps per recordar el que avui és en ells ja intromable. Avui en dia, el client paga per uns serveis i obté exactament el que ha pagat, ni més ni menys, en una pura relació d'intercanvi. El client no té dret a esperar res que no hagi demanat ell mateix i pagat per endavant. L'empresa **“gibt ihm zwar den genau kalkulierten Gegenwert seines Geldes, aber nichts, was nicht als durchschnittlicher Anspruch ermittelt wäre.”** [MM, 133] (MM, 118-119) Mentre que en l'era burgesa, hi havia un moment de regal per dues bandes. L'establiment oferia al seu client quelcom que no era comprable ni pagable, i que alhora era innecessari, però que formava part de l'encant del lloc ; petits gestos de familiaritat, mostres d'un acolliment que ultrapassava la mera relació de negoci. El client era així sorprès, regalat, amb quelcom no demanat, i alhora ell mostrava el seu agraïment amb la propina final. [MM, 130-131] (MM, 116-117)

És cert que avui ofereix un hotel molts més serveix que abans, i segurament els seus treballadors estan millor pagats, però la vivència es redueix a la mera utilitat d'un servei. Quan un compra i paga tot per endavant, ja no pot esperar res més; sap exactament el que tindrà i el que li ha costat. On s'imposa l'hegemonia del principi d'identitat, ja no hi caben ni el regal ni la sorpresa : el principi d'identitat és la negació de l'esperança. Adorno ens ho il·lustra amb imatges groguenques d'àlbum familiar de primers de segle, dels anys que romanen com un paradís abans de la primera guerra mundial. **“Was die Wollust des Reisens ausmachte, vom Abschiedwinken durchs offene Fenster angefangen, die Sorge freundlicher Trinkgeldempfänger, das**

**Zeremonial des Essens, das unablässige Gefühl der Vergängstigung, die keinem etwas entzieht, ist verschwunden."** [MM, 133] (MM, 118) En aquest preferir l'excés no pactat del luxe i la propina a la compra exacta d'un servei, Adorno s'apropa a Nietzsche. Per a tots dos, val més l'excés que l'exactitud, la generositat que la justícia, o la sorpresa que l'esperat.

Tanmateix, Adorno reconeix malenconiosament que el luxe, enmig d'una societat capitalista, esdevé culpable en tant corona la desigualtat econòmica, i és així com ell mateix esdevé quantitatiu, en prendre part en les diferències socials. Com el privilegi, el luxe és una promesa però és alhora culpable, i viu en aquesta ambivalència irresoluble en el nostre present, que només eliminaria una societat justa. Com Adorno exposa al seu text sobre Huxley a PR, allò inútil només s'alliberarà de la vergonya que l'acompanya quan la injustícia i la misèria desapareguin; aleshores, aconseguides condicions de vida justes per a tothom, en una societat ja no regida pel principi d'utilitat, allò inútil recuperarà el seu veritable valor. Mentrestant, no voler esgotar-se en la identitat exigeix refugiar-se en l'ascetisme, en la renúncia.

El caràcter injust del luxe el denunciava amb molta força un dels crítics de la cultura més pessimistes, Veblen, a qui Adorno dedica un article dins de PR. Per a Veblen, l'inútil és ja d'entrada, en ell mateix, una figura central de la injustícia essencial a la cultura. Forma part de la societat que existeixen en ella uns béns que no es consumeixen per sobreviure, sinó que es necessiten per raons de status, de classe, de prestigi, d'ostentació. La cultura no és en realitat, per a Veblen, més que això: l'exhibició i l'ostentació dels poderosos; però no és aquesta una deformació producte d'una determinada classe social i per tant resoluble eliminant dita classe, sinó que forma part de l'essència de la cultura. I aquesta ostentació no es manifesta únicament en la possessió d'objectes ornamentals, sinó també en determinades activitats, en la inversió d'energies en coses inútils. Dedicar-se a activitats inútils no té altra finalitat que augmentar el prestigi social, és com inverteixen les forces els aristòcrates als quals no cal treballar perquè altres treballen per a ells. Per això és l'activitat no productiva un element barbàric de la cultura, una forma de violència que es manifesta en la gespa del golf on hi havia abans cultius, en els animals

domesticats, o en els bastons inútils dels cavallers, que es duen tan sols per inferir respecte. Paradigma n'és l'esport: **"Je weniger man selber mehr erwerben muss, um so mehr sieht man sich veranlasst, den Schein seriöser, gesellschaftlich bestätigter, doch desinteressierter Tätigkeit zu erwecken."** [PR, 79] (PR, 81)

El mateix succeeix quan es converteixen en passatemps per a l'oci activitats que altres individus necessiten per tal de sobreviure. I aquesta figura la troba Adorno ja en el primer burgès : Ulisses. El luxe del terratinent és poder dedicar les hores buides al bricolatge i trobar-hi plaer, entregar-se a una feina artesanal que no li cal fer, només per passar l'estona; mentre que altres s'hi han de dedicar per sobreviure, però treballant tan dur que no poden experimentar cap plaer. Ulisses es complau de realitzar aquests treballs **"weil die Freiheit, das ihm Überflüssige zu tun, ihm die Verfügungsgewalt über jene bestätigt, die solche Arbeiten verrichten müssen, wenn sie leben wollen."** [DA, 94] (DI, 124)

La condemna de Veblen és radical: **"Veblen hypostasiert die totale Herrschaft. Alle Kultur der Menschheit wird ihm zur Fratze nackten Entsetzens. Es ist die Faszination durchs Unheil, welche die Ungerechtigkeit erklärt und rechtfertigt, die Veblen der Kultur widerfahren lässt. (...) So ist sie bei Veblen nie etwas anderes gewesen als Reklame, als Ausstellung von Macht, Beute, Profit. (...) Der Splitter in seinem Auge wird ihm zu Mittel, die Blutspuren des Unrechts noch an den Bildern des Glücks zu gewahren."** [PR, 77-78] (PR, 79)

Adorno simpatitza en certa mesura amb el pessimisme de Veblen, i sota la seva influència matisa lleugerament la lloança de la inutilitat, adoptant una certa prudència davant d'aquest concepte que fa extensible a l'ètica. També en les relacions humanes, en les lluites a favor d'alguna idea, el desinterès pot tenir motius gens ètics. **"Solidarität mit einer Sache, deren unvermeidliches Scheitern man durchschaut, mag erlesenen narzisstischen Gewinn abwerfen."** [SW, 778] (CN, 177)

Però Adorno conserva tanmateix el convenciment que, malgrat tot, rau en allò inútil una força contra el domini. **"Dem ästhetischen Auge, welches das Unnütze gegen die Utilität vertritt, wird das mit Gewalt von den Zwecken**

**abgelöste Ästhetische zum Antiästhetischen, weil es Gewalt ausdrückt : Luxus zur Roheit. (...) Was an Schönem unterm Grauen noch gedeiht, ist Hohn und hässlich bei sich selber. Dennoch steht seine ephemere Gestalt für die Vermeidbarkeit des Grauens ein."** [MM, 135] (MM, 120)

Adorno confia encara en una altra manera de salvar en el present un cert moment d'inutilitat que no és culpable de les desigualtats socials ; ja no amb la figura del luxe, sinó amb la figura del tresor, que recupera un moment de màgia i encant superior al del luxe i que, inexistent en la realitat, tan sols té sentit per a la fantasia dels nens. **"Dem Kind, das über der Lektüre von Tausendundeiner Nacht an Rubinen und Smaragden sich berauschte, stieg die Frage auf, worin eigentlich die Seligkeit im Besitz solcher Steine bestehe, die ja doch gerade nicht als Tauschmittel, sondern als Hort beschrieben werden. In dieser Frage spielt alle Dialektik der Aufklärung."** [MM, 134-135] (MM, 120)

De fet, és la mirada del nen qui encara conserva la creença en l'existència del desinteressat. Adorno ho exposa i comença citant a Hebbel : **"Wenn einmal ein Kind die Steiltänzer singen, die Musikanten blasen, die Mädchen Wasser tragen, die Kutscher fahren sieht, so denkt es, das geschähe alles aus Lust und Freude an der Sache ; es kann sich gar nicht vorstellen, dass diese Leute auch essen und trinken, zu Bett gehen und wieder aufstehen. Wir aber wissen, worum es geht. Nämlich um den Erwerb, der alle jene Tätigkeiten als blosse Mittel beschlagnahmt, vertauschbar reduziert auf die abstrakte Arbeitszeit. Die Qualität der Dinge wird aus dem Wesen zur zufälligen Erscheinung ihres Wertes. Die "Äquivalentform" verunstaltet alle Wahrnehmungen : das, worin nicht mehr das Licht der eigenen Bestimmung als "Lust an der Sache" leuchtet, verblasst dem Auge."** [MM, 257-258] (MM, 229)

Però no es tracta senzillament que els infants s'enganyen per ingenus, que creuen veure inutilitat on només regna l'interès i que en fer-se adults s'adonen del seu error. En realitat, el que fan és crear un esfera pròpia de validesa on alliberen els objectes de les relacions d'intercanvi. El poder dels nens no rau així en la ingenuïtat sinó en la creativitat, en la fantasia : **"Erst die von Aneignung gereinigten Dinge wären bunt und nützlich zugleich : unter**

universalem Zwang lässt beides nicht sich versöhnen. Die Kinder aber sind nicht sowohl, wie Hebbel meint, befangen in Illusionen über die "reizende Mannigfaltigkeit", als dass ihre spontane Wahrnehmung den Widerspruch zwischen dem Phänomen und der Fungibilität, an den die resignierte der Erwachsenen schon nicht mehr heranreicht, noch begreift und ihm zu entrinnen sucht. Spiel ist ihre Gegenwehr." [MM, 258] (MM, 230)

El nen crea un món de sentit contrari al sentit del mercat, el del joc, on els objectes valen per ell mateixos i no en l'intercanvi. Ell recupera el valor d'ús dels objectes per sobre del valor de canvi, però tampoc no els limita a la seva utilitat, sinó que amb la fantasia els regala utilitats noves, perquè experimenta amb ells i els busca nous sentits en els seus jocs, els regala altres identitats i així els enriqueix. "In seinem zwecklosen Tun schlägt es mit einer Finte sich auf die Seite des Gebrauchswerts gegen den Tauschwert. Gerade indem es die Sachen, mit denen es hantiert, ihrer vermittelten Nützlichkeit entäussert, sucht es inn Umgang mit ihnen zu erretten, womit sie den Menschen gut und nicht dem Tauschverhältnis zu willen sind, das Menschen und Sachen gleichermassen deformiert. Der kleine Rollwagen fährt nirgendwohin, und die winzigen Fässer darauf sind leer ; aber sie halten ihrer Bestimmung die Treue, indem sie sie nicht ausüben, nicht teilhaben an dem Prozess der Abstraktionen, der jene Bestimmung an ihnen nivelliert, sondern als Allegorien dessen stillhalten, wozu sie spezifisch da sind. Versprengt zwar, doch unverstrickt warten sie, ob einmal die Gesellschaft das gesellschaftliche Stigma auf ihnen tilgt; ob der Lebensprozess zwischen Mensch und Sache, die Praxis aufhören wird, praktisch zu sein. Die Unwirklichkeit der Spiele gibt kund, dass das Wirkliche es noch nicht ist. Sie sind bewusstlose Übungen zum richtigen Leben. Vollends beruht das Verhältnis der Kinder zu den Tieren darauf, dass die Utopie in jene sich verummmt, denen Marx es nicht einmal gönnt, dass sie als Arbeitende Mehrwert liefern. Indem die Tiere ohne den Menschen irgend erkennbare Aufgabe existieren, stellen sie als Ausdruck gleichsam den eigenen Namen vor, das schlechterdings nicht Vertauschbare. Das macht sie den Kindern lieb und ihre Betrachtung selig. Ich bin ein Nashorn, bedeutet die Figur des Nashorns. Märchen und Operetten kennen solche Bilder, und die lächerliche

**Frage der Frau, woher wir wüssten, dass der Orion auch in der Tat Orion  
heißt, erhebt sich zu den Sternen." [MM, 258-259] (MM, 229-230)**

### N.3.8. DIALÈCTICA DE TEORIA I PRAXI

#### a) CRÍTICA A LA PRAXI

Després del que hem estat veient en els darrers apartats podem entendre d'on prové la que segurament ha estat la idea més criticada d'Adorno, o per ser precisos, la rebutjada amb més violència, la rebutjada pels que ell confiava serien els seus seguidors i que abans ho havien estat, i la que més li dolia veure que no tenia reconeixement.

Quan les revoltes estudiantils que tenien lloc a Europa es van estendre també a Alemanya, els estudiants, inspirats per idees d'esquerres entre els creadors de les quals consideraven Adorno, li van demanar un suport explícit que aquest rebutjà donar-los. El juliol de 1967 es va jutjar per incitació a la violència dos membres de la comuna que els estudiants havien format, Rainer Langhans i Fritz Teufel. Es va demanar a Adorno que oferís suport públicament a la defensa i ell es va negar, actitud que va provocar la venjança dels estudiants, que sabotejaren la seva conferència "Zur Klassizität von Goethes Iphigenie". Al maig de 1968, la universitat va ser presa pel moviment estudiantil i batejada Karl-Marx-Universität ; el dirigent de la revolta era un brillant doctorand d'Adorno, Hans-Jürgen Krahl. Entre els aldarulls a la universitat i a l'Institut, alguns estudiants insultaren professors del cercle d'Adorno i parlaren de "feixisme d'esquerres".

Però el moment determinant arribà al gener de 1969, quan els estudiants prengueren l'Institut i Adorno decidí cridar la policia per tal que els retirés. El trencament amb el moviment estudiantil fou definitiu i la venjança consistí en boicotejar de manera regular el seu curs durant el segon semestre, fins que Adorno va acabar per suspendre'l i retirar-se a Suïssa, on poc després morí.<sup>50</sup> L'actitud dels estudiants, i les burles d'algun jove intel·lectual, com ara Hans Magnus Enzensberger, que va retreure a Adorno que tan sols sabia fer anàlisis de peces per a piano, van afectar Adorno com poques coses en la seva

---

<sup>50</sup> Veieu HARTMUT SCHEIBLE, *T.W.Adorno*, 141 i ss.

vida.<sup>51</sup> Cartes tan amargues s'hi troben poc sovint en el seu epistolari, naturalment amb l'excepció del correu del temps de la guerra, com la que adreçà al vell amic Sohn-Rethel el 6 de maig del 1969.

**“Ich habe unterdessen die grauenhafte Erfahrung gemacht, dass linke Studenten meine -meine !- Vorlesung in der widerlichsten Weise gesprengt haben ; die Geschichte mit der Polizei war ein blosser Vorwand, da uns bei der Besetzung im Januar gar keine andere Wahl blieb, und der Studentenf hrer die ganze Aktion nur gemacht hatte, um uns zu der Gegenmassnahme zu zwingen, die ihm dann propagandistische Material auf die kaum auch nur mehr klappernde Mühle lieferte. Ich habe meine Vorlesungen einstweilen abgesagt, und bis zur Stunde ist es noch unsicher, ob ich die Dinge überhaupt wieder aufnehme. Unter diesen Umständen ist es mir kaum möglich, etwas anderes zu tun, als mich wie ein Tier in meine Höhle zu verkriechen und an meinen eigenen Sachen zu arbeiten.”** (T.W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel Briefwechsel, 157)

O com la carta adreçada a Marcuse, on es justifica de la seva trucada a la policia afirmant haver-ho fet en interès de l'Institut : **“unseres alten Instituts”**, a la que Marcuse li havia contestat que aquell ja no era el seu vell Institut, precisament per com havia reaccionat davant la revolta.<sup>52</sup>

Adorno es clou per dedicar-se a la teoria, diu al final de la carta a Sohn-Rethel, que  s de fet el que va fer tota la seva vida. Durant els llargs anys de la dictadura nazi i de la guerra, i durant els anys posteriors, un intel·lectual del talent ètic d'Adorno no es va afegir mai a la lluita activa pels drets humans, no es va unir a cap grup de tall ètic o polític o de defensa de les minories, sinó que, conseqüent amb la seva filosofia, va concentrar les seves forces en el que ell considerava la millor aportació que podia fer contra el nazisme : el coneixement. Adorno va complir l'imperatiu categòric que ell mateix formul  a la seva manera : el que ell podia aportar perquè el nazisme no es repetís era el coneixement més profund possible dels seus orígens. Tant les seves obres

---

<sup>51</sup> MARTIN L DKE recorda a *Geist gegen den Zeitgeist*, 194-195, que Adorno va patir terriblement cada atac dels estudiants, d'una forma gairebé exagerada, i que no era capaç de dissimular en públic la impressió que li causava. De la mateixa manera com s'entusiasmava molt amb qualsevol elogi, quedava del tot desprotegit davant les crítiques, incapaç de defensar-se.

<sup>52</sup> Citat per LUDWIG VON FRIEDEBURG, *Geist gegen den Zeitgeist*, 69-73.

teòriques, especialment la DI, com els seus estudis empírics als Estats Units sobre les causes de l'antisemitisme i altres fenòmens relacionats amb el feixisme, anaven en gran mesura destinades a aportar un coneixement de la realitat que ajudés a millorar-la.

Un text on podem trobar tots els elements de la crítica adorniana a la praxi és "Notes marginals sobre Teoria i Praxi", de CN. Tot seguit miraré de fer el que Adorno mai no fa i de fet prohibeix, desembastar la troca de tots els elements que conformen la crítica i exposar-los ordenadament un per un.

### 1) La praxi és indiferent a l'objecte

Adorno va a buscar l'error fonamental de la praxi en el que ell considera el punt de partida de tots els problemes: la mala relació subjecte/objecte, que vam analitzar en els primers apartats d'aquest treball. Per al nostre autor, la praxi neix ja deformada perquè assumeix i continua aquesta mala relació; la praxi persegueix exclusivament la realització del subjecte. Així, està marcada per la "**Indifferenz gegen Objekt**" [SW, 759] (CN, 159), i ni tan sols es pregunta per la possibilitat d'aconseguir una millor relació amb ell. És a dir, que per molt que actüi, la praxi continua presa en la subjectivitat i no arriba mai a trobar l'objecte. "**Während Praxis verspricht, die Menschen aus ihrem Verschlossenheit in sich hinauszuführen, ist sie eh und je verschlossen; darum sind die Praktischen unansprechbar, die Objektbezogenheit von Praxis a priori unterhöhlt.**" [SW, 759] (CN, 159) La praxi és mera activitat subjectiva desencadenada que ni cerca l'objecte ni s'atura a considerar-lo, gairebé és com si no hi fos, o com si la comunicació amb ell fos impossible: "**Die stets wieder obenauf kommende Irrationalität der Praxis (...) belebt unermüdlich den Schein absoluter Getrenntheit von Subjekt und Objekt.**" [SW, 761] (CN, 161)

Per a Adorno, la primera condició que la praxi hauria de complir per intentar corregir els seus defectes, és assumir la primacia de l'objecte i mesurar cada proposta d'acció en termes del respecte al món exterior del subjecte. La praxi s'ha de jutjar no tan sols en referència al subjecte, sinó també a l'objecte, i per realitzar aquesta tasca necessita la praxi de l'ajut de la teoria. És només la teoria qui pot analitzar la relació entre subjectivitat i objectivitat i

des d'ella orientar la praxi. Sense la teoria, la praxi no aconseguirà mai sortir del seu tancament en la subjectivitat.

## 2) La praxi tendeix al domini de l'objecte

Naturalment, una praxi que no ha fet seva la primacia de l'objecte, el té en compte tan sols per explotar-lo, per sotmetre'l sense dubtar-hi a la voluntat del subjecte. L'objecte és per a ella el terreny i la font d'energies per a l'activitat del subjecte. I així la praxi ha estat fins avui "**naturbeherrschende Praxis.**" [SW, 759] (CN, 159)

## 3) La praxi neix com a mala substituïda de l'experiència

La necessitat imperiosa que els individus pateixen de llençar-se a la praxi, respon fonamentalment a l'intent de trobar en ella la sortida a l'exterior, el contacte amb el món que han perdut en no ser ja capaços d'experiència. Sota l'hegemonia del principi d'identitat i de la racionalitat del sempre igual, els individus enyoren una relació de descobriment, de coneixement i de gaudi del que ells no són, un sortir d'ells mateixos. El que els manca és l'experiència, cada cop més empobrida, però ells ho interpreten com una necessitat de praxi, que en realitat els porta a una activitat buida que tan sols gira contínuament dins de la mateixa subjectivitat : "**Wo Erfahrung versperrt oder überhaupt nicht mehr ist, wird Praxis beschädigt und deshalb ersehnt, verzerrt, verzweifelt überwertet.**" [SW, 760] (CN, 160) Així aquests individus continuen ignorant allò que els manca, l'experiència, continuen sent incapaços d'ella, i alhora s'entreguen a una activitat que els fa oblidar la seva mancança.

## 4) La praxi té un caràcter il·lusori

Com a conseqüència d'aquest no aconseguir sortir a l'exterior, esdevé la praxi "**Scheinpraxis**". [SW, 759] (CN, 159) En no abandonar la subjectivitat, "**nimmt Praxis etwas Scheinhaftes an, so als trüge sie nicht über den Graben hinüber.**" [SW, 760] (CN, 160) Com que no és capaç d'entrar en el món objectiu, la praxi viu en un nivell d'il·lusió i aparença, sense arribar a ser del tot real. I Adorno denuncia "**die Scheinrealitäten mancher praktischer**

Massenbewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts, welche zur blutigsten Realität wurden und dennoch vom nicht ganz Realen, Wahnhafte überschattet sind, hatten ihre Geburtsstunde, als erst einmal nach der Tat gefragt wurde." [SW, 760-761] (CN, 160)

En contraposició, la teoria parteix a la recerca del món objectiu: **"Denken ist ein Tun (...) eine unabdingbar reale Verhaltensweise inmitten der Realität."** [SW, 761] (CN, 161) I és real, tant en el sentit que amb ella arriba el subjecte a trobar l'objecte, com en el sentit que pot incidir en l'estat de coses i modificar-lo. Prova de la seva realitat és que **"Denken strengt offenbar die Praktischen ungebührlich an : es bereitet zuviel Arbeit."** [SW, 764] (CN, 163-164) Dedicar-s'hi requereix esforç i energies. Per a Adorno és el pensament una activitat que implica tot l'individu, tant les seves facultats intel·lectuals, com el seu vessant passional, impulsos i desitjos (com veurem en la segona part de la tesi), i que necessita esmerçar totes les forces. I les necessita perquè el pensament no és un rumiar dins d'un mateix, sinó l'esforç d'obrir la realitat, de trobar els objectes ; no és contemplació serena, sinó treball de recerca ; i a més, en tant és crític, exigeix oposar-s'hi a les idees establertes : **"Wer denkt, setzt Widerstand ; bequemer ist, mit dem Strom (...) mitzuschwimmen."** [SW, 764] (CN, 164) Per això, Adorno ens dirà, com retrobarem més endavant, que qui aconsegueix incidir de veritat en la realitat no és la praxi sinó la teoria, i que tots els cops que ell personalment ha intervingut en la realitat ho ha fet mitjançant el pensament.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Que la teoria tingui més incidència en la realitat que no la praxi, que tingui un major efecte, és una afirmació explorada a fons per OSKAR NEGT, *Soziologie im Spätkapitalismus*. Negt exposa com el concepte de teoria d'Adorno apunta ja a l'acció : **"Ist Erkenntnis, die im Pathos des Inhalts begründet ist, ja den Inhalt will, unabdingbar mit der Veränderung des Gegenstandes verknüpft, mit der Utopie."** (op. cit., 21) Fins i tot el seu concepte de veritat apunta a la utopia i la transformació de la realitat : **"Hängt der Wahrheitsbegriff der empirischen Forschung davon ab, dass die einzelnen Tatbestände unter dem Gesichtspunkt ihrer Veränderbarkeit gesehen werden."** (op. cit., 16) I cita l'assaig d'Adorno "Eine Stätte der Forschung" : **"Das Bestehende kann einzig der begreifen, dem es um ein Mögliches und Besseres zu tun ist."** (G.S., 20.2., 601) I continua : **"Die Idee einer vernünftigen, menschenwürdigen Einrichtung der Gesellschaft kann nur durch das volle Bewusstsein dieser Nichtidentität hindurch glaubwürdig formuliert werden. So ist zu verstehen, dass für Adorno konsequente theoriarbeit eine entscheidende, wenn nicht die humanste Form der Praxis ist, so dass nur noch aus dem Geist der Kritik des Bestehenden Funken der Zukunftshoffnung zu schlagen sind."** (op. cit, 23)

Quan CARL FRIEDRICH GEYER es planteja a *Teoria Crítica*, 120, la mateixa qüestió, com incideix la teoria en la realitat, troba la resposta en una altra direcció : la teoria s'orienta per

## 5) La praxi és violenta

Però aquesta incapacitat de la praxi per arribar a la realitat no li impedeix disposar alhora d'una enorme capacitat destructiva. Com que la praxi no coneix l'objecte no té res que la limiti, i es llença sense cap consideració a una activitat cega i il·limitada que ningú no controla. Així, desmesurada per naturalesa, **“hat die autarkische Praxis seit je manische und zwangshafte Züge.”** [SW, 762] (CN, 162) La humanitat viu en el risc permanent de retornar a la barbàrie, a un estat que dissolgui tota la justícia assolida fins ara, i per això, **“Fällige Praxis wäre allein die Anstrengung, aus der Barbarei sich herauszuarbeiten. (...) Vielen klingt die Ausrede plausibel, gegen die barbarische Totalität verfangen nur noch barbarische Mittel.”** [SW, 769] (CN, 169) Però no és així, ens adverteix Adorno, contemplant un segle que encara pateix els efectes devastadors dels successius intents d'alliberar la humanitat amb l'instrument de la revolució. Fer ús de la violència per acabar amb una situació violenta no té cap sentit, impedeix en realitat trencar amb ella i la continua propagant, l'únic que canvia és la idea que la justifica. Adorno admet que quan el nazisme es va instal·lar a Alemanya i va iniciar la guerra, respondre-hi amb les armes va semblar necessari i just, però analitzar la situació anys després ens mostra que si bé ens vam alliberar del feixisme, continuem sense haver-nos alliberat de la violència. **“Entweder die Menschheit verzichtet auf das Gleich um Gleich der Gewalt, oder die vermeintlich radikale Politische Praxis erneuert das alte Entsetzen.”** [SW, 770] (CN, 169) L'única manera d'interrompre un continu de violència és la no participació i la denúncia, és a dir, el distanciar-se de la praxi.

## 6) La praxi és repressiva

Potser algú podria respondre a l'anterior afirmació adorniana tot defensant que, encara que la praxi comporta violència, és només violència dels mitjans per a l'assoliment d'un fi que pot ser l'establiment d'una societat justa. La resposta d'Adorno és que, al marge de quins siguin els fins amb què la

---

fins i no oblida el fi darrer, és per això que arriba a la realitat, mentre que la praxi queda aturada a nivell dels mitjans i oblida el fi darrer : transformar l'existent.

praxi es posi en camí, la seva pròpia essència és la de ser repressiva. **“Das unmittelbare Tun, das allemal ans Zuschlagen mahnt, ist unvergleichlich viel näher an Unterdrückung als der Gedanke, der Atem schöpft.”** [SW, 776-777] (CN, 176) La praxi és per ella mateixa repressiva en tant està mancada de crítica i de respecte, les dues mancances responsables alhora del seu següent defecte.

#### 7) La praxi és conformista

I ho és precisament en tant per avaluar el seu èxit o fracàs, s'ha d'avaluar la seva utilitat pràctica, però aquesta només es deixa mesurar prenent com a referència la situació present, de tal manera que la praxi pren com a criteri per avaluar-se ella mateixa la situació que presumptament vol transformar. Aquesta contradicció desvela que, en el fons, la praxi està al servei de l'estat de coses del present. La pregunta per la seva utilitat, inherent a la praxi, és la clau que ens descobreix la seva incapacitat de trencar realment amb la societat. Recordem tot el que hem dit en els apartats anteriors sobre la utilitat. I Adorno creu que així, els que exalten la praxi i es llencen a ella no volen en el fons una transformació real de la societat; potser sí un canvi mínim de qui exerceix el poder, però no una transformació radical de l'estructura de la societat i les idees que la regeixen. Ells pensen en els mateixos criteris que la societat.

L'única que és capaç de transcendir el present i que, cercant altres possibilitats, pot criticar-lo és la teoria : **“Durch ihre Differenz von dieser als dem unmittelbaren, situationsgebundenen Handeln, durch Verselbständigung also, wird Theorie zur verändernden, praktischen Produktivkraft. Betrifft Denken irgend etwas, worauf es ankommt, so setzt es allemal einen, wie sehr auch dem Denken verborgenen praktischen Impuls. Der allein denkt, welcher das je Gegebene nicht passiv hinnehmen will.”** [SW, 765] (CN, 165) La praxi, en canvi, queda subordinada a les tendències deshumanitzadores de la societat, i les propaga en la seva activitat, de manera que parla Adorno de **“die**

**Wahlverwandtschaft von Konservativismus und Revolution.”<sup>54</sup> [SW, 769]**  
(CN, 168)

8) La praxi és irracional

En tant no es deixa mesurar per res exterior a ella mateixa ni accepta cap límit, s’entrega a una activitat cega i completament desorientada. La praxi no pot, per ella mateixa, veure més enllà dels seus nassos: veu la situació immediata que té al davant, però és incapaç de fer-se una idea de la situació global i d’analitzar-la, i aquesta manca de coneixement provoca la seva ineficàcia. Aixecar la mirada a l’horitzó és la possibilitat que només la teoria realitza. I només la teoria, per tal com contempla la situació global i pot preguntar-se per noves perspectives, seria capaç d’oferir les vies per transcendir-la i fer realitat el canvi.

Aquest mateix retret l’adreça Adorno, en la DN, anomenant aquest cop el destinatari. El rebuig a la filosofia per part dels que creuen que la seva legítima funció és dissoldre’s en la praxi, els **“Funktionäre des Diamat”** [ND, 146] (DN, 146), han empobrit la praxi entregant-la a la irracionalitat i deixant-la en mans del poder. Només si la teoria la dota de racionalitat guanyarà el caràcter crític i serà capaç de pensar la diferència i per tant d’introduir-la.<sup>55</sup>

La praxi, ineficaç i perillosa per ella mateixa, i que sense esperances d’arribar a ser transformada mai en una bona forma d’activitat, es deixa tan sols corregir mínimament en tant rep l’ajut de la teoria, té el seu origen en els ideals d’activitat i autonomia instaurats per la Il·lustració i desenvolupats per l’idealisme. Quan Descartes inicia la filosofia moderna, l’esperit és entès com a

---

<sup>54</sup> CARL FRIEDRICH GEYER, *Teoria Crítica*, 117, ho formula així: **“Una praxis sin compromisos está obligada finalmente a retirarse a la teoría”**, que és l’única imparcial.

<sup>55</sup> Com hem vist, Adorno condemna cada error de la praxi amb una enorme intransigència. HARTMUT SCHEIBLE, *T.W.Adorno*, 133, afirma que Adorno, en realitat, esperava tant de la praxi, que no pot més que condemnar-la i renunciar a ella retirant-se a la teoria. I si esperava tant, és perquè la seva concepció de la praxi es forja en l’estètica. **“Denn die Ästhetisierung der Praxis läuft auf ihre Selbstaufhebung hinaus; es gehört zum Wesen verändernder Praxis, dass sie, indem sie in Funktionszusammenhänge eingreift, jener Unbedingtheit, die das autonome Kunstwerk auszeichnet, nicht mehr zu genügen vermag. Praxis, auch die richtige, bleibt immer partikular und damit bedingt; die absolute Praxis wäre nicht länger Praxis, sondern Erlösung. (...) Der Rückzug auf die Theorie ist schliesslich als die einzig richtige Gestalt von Praxis übriggeblieben: um der Praxis willen muss auf Praxis verzichtet werden.”** (op. cit., 133)

substància pensant, que es reconeix ell mateix en el dubte, però quan arribem a l'idealisme, l'esperit ja s'ha transformat en activitat. L'esperit és per als idealistes, i el paradigma és aquí Fichte, llibertat que es realitza, és a dir, activitat. Recordem com defensa Fichte que el jo no és cap substància, que és impossible d'objectivar, que no és altra cosa que activitat incessant.

El canvi té lloc, és clar, amb Kant. S'inicia en l'epistemologia, on el subjecte es troba en una situació d'equilibri entre la receptivitat i l'espontaneïtat ; però arriba al seu punt culminant amb la raó pràctica, avesada a l'acció, i l'afirmació de la seva primacia sobre la raó teòrica. Tanmateix, per a Kant aquesta activitat roman fortament limitada : l'activitat és de l'individu, més concretament, del ciutadà burgès, i aquesta identitat la determina. Però amb l'idealisme, el concepte d'esperit que s'havia originat en la consciència individual la desborda, i es desplega per la seva mateixa lògica fins esdevenir l'esperit absolut, el principi diví creador, i la seva activitat és ara infinita, il limitada. [PT II, 65-68] (TF II, 50-52)

I aquesta activitat és encara més perillosa en tant s'afirma com a autònoma, continuant el mateix ideal d'autonomia defensat per Kant. La primacia de la raó pràctica sobre la raó teòrica i l'afirmació de què el subjecte ha de prendre les seves decisions consultant tan sols la seva interioritat acaben donant ales a una activitat que s'allibera de la tutela de tota reflexió sobre ella mateixa. Mentre l'activitat despatxa la teoria per impotent, ella esdevé arbitrària, i perd per tant el seu sentit. L'arbitrarietat posa fi a la llibertat.

El concepte de praxi prové del d'activitat, i l'activitat és ja inherentment perillosa i violenta per a un autor que confia més en la pau del no fer res, que en un actuar que només propaga l'activitat insaciable de la societat. Una de les deformacions de la societat rau justament en el moviment continu que impedeix pensar ni gaudir de la pau, i la praxi no fa més que prosseguir-lo, per això no pot inaugurar una nova societat. I aquest afany d'activitat i treball ininterromput no és més que la continuació de l'activitat incessant de la natura, quan justament la possibilitat que obre la humanitat dins de la natura és la d'aturar els impulsos i els neguits i lliurar-se a la pau.

**“Die Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb zehrt**

von jenem bürgerlichen Naturbegriff, der von je einzig dazu getaugt hat, die gesellschaftliche Gewalt als unabänderliche, als ein Stück gesunder Ewigkeit zu proklamieren. Darin und nicht in der vorgeblichen Gleichmacherei verharrten die positiven Entwürfe des Sozialismus, gegen die Marx sich sträubte, in der Barbarei. Nicht das Erschlaffen der Menschheit inn Wohlleben ist zu fürchten, sondern die wüste Erweiterung des in Allnatur verummten Gesellschaftlichen, Kollektivität als blinde Wut des Machens. (...) Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. (...) Auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, "sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung" könnte an Stelle von Prozess, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden." [MM, 176-177] (MM, 156-157)

Com podem llegir en aquesta cita, en la seva defensa d'aquesta pau del no fer res, recorre Adorno a dues figures d'equilibri, la de Kant, a qui es refereix en la darrera frase, i la de Marx, de qui ja al llarg de "Notes marginals sobre teoria i praxi" remarca que mai no es va entregar a la praxi, que si bé desitjava una transformació de la realitat, no va elaborar mai ni un pla d'acció ni tampoc una descripció positiva de la societat utòpica. Tot i el seu anhel d'aplicació pràctica del seu pensament, no oferí més que una teoria abstracta, per a la realització de la qual no va pas preparar el camí.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> L'estudi d'aquest fragment que GERHARD SCHWEPPENHÄUSER realitza a *Theodor W. Adorno*, 105-108, revela més referències. Per començar, "Sur l'eau", títol d'aquest fragment dels MM, és el títol d'una novel·la breu de GUY DE MAUPASSANT, autor que Adorno admirava profundament. La història, però, no és un relat de pau, sinó el relat d'un home que sofreix una nit de por atrapat en una barca que ha quedat immobilitzada enmig d'un riu en enganxar-se l'ànchora en el cos d'una dona que jeu morta al fons, però que aprèn a vèncer la por i acaba fascinat per la bellesa de la nit. Schweppenhäuser arrisca una interpretació de per què va triar Adorno aquest relat, en afirmar que se'l pot llegir com una alegoria del progrés, i el compara amb la figura d'Ulisses i el seu pas davant les sirenes.

D'altra banda, la frase d'Adorno "**Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung**" és per a Schweppenhäuser referència irònica a la lògica de Hegel. El primer concepte fonamental de la lògica de Hegel és l'èsser i d'ell es dedueixen tots els altres. Però Adorno demana que de l'èsser ja no provinguí cap altre concepte. "**Glückliches, animalisches Nichtstun wäre das telos der unentegten Arbeit der Menschengattung ; das Einmünden in den Ursprung würde zur erlösten Heimkehr.**" (op. cit., 108)

Schweppenhäuser sintetitza així la proposta adorniana : "**Statt Produktivität, Aktivität und Prozessualität : Kontemplation, Frieden und Dasein.**" (op. cit., 107)

Són aquestes les figures que il·luminen Adorno, les que es mouen, encara que sigui amb dificultats i amb algun pas en fals, en una línia d'equilibri, en la mesura contra la hybris de l'acció sense fre. Un equilibri forjat de renúncies, com diu a la cita que acabem de llegir, *un atrevir-se a no fer tot el que es pot fer, a deixar possibilitats per realitzar*. El concepte de possibilitat serà sempre un correctiu necessari per a la realitat en la teoria adorniana; d'una banda, el record de possibilitats fracassades o oblidades en el passat és sempre un dels llocs primordials des d'on exercir la crítica al present; d'altra, la possibilitat de la diferència és el que ens dóna l'esperança que, a més de criticada, la nostra societat sigui transformada. Però el que Adorno tampoc no vol, és una activitat que s'hi llença de ple a la consecució immediata de totes les possibilitats, que vol esgotar la possibilitat i realitzar-la plenament. Cal salvaguardar la possibilitat com a tal, si volem conservar l'esperança. Res no es pot considerar com a definitiu i acabat si no és que vol començar a fer-se malbé tan sols pel seu caràcter tancat. Fins i tot els filòsofs s'ho haurien de prendre com un leitmotiv i no pretendre mai completar la seva filosofia.

#### b) LA PRAXI NECESSITA DE LA TEORIA

Tot i que d'Adorno no podem esperar mai una defensa plena de la praxi, és cert que matisarà la seva crítica a una praxi que es deixi guiar per la teoria. **“Praxis geht nicht auf im autarken, stillgestellten Gedanken: die Hypostasis der Theorie so gut wie die der Praxis ist selbst ein Stück theoretischer Unwahrheit. Wer einem Verfolgten hilft, hat das theoretisch höhere Recht, als wer in der Kontemplation darüber beharrt, ob es ein ewiges Naturrecht gebe oder nicht, obwohl die moralische Praxis allen theoretischen Bewusstsein bedarf. (...) Philosophie, die sich der Praxis gegenüber derart überfordert, dass sie diese ganz zur Identität mit sich zwingen möchte, ist ebenso falsch wie eine dezisionistische Praxis, welche die theoretische Besinnung abschneidet.”** [EN, 550] (IN, 110)

De la mateixa manera com una teoria que no apunti a la transformació de la realitat, que no inclogui en un moment seu una referència a la praxi (per indirecta, implícita i amagada que aquesta sigui), degenera en el buit d'una mera autocontemplació i produeix un coneixement indiferent als éssers

humans [VM, 17], de la mateixa manera, una praxi que no tolera en ella la reflexió degenera en una activitat cega incapaç de produir cap canvi. Rares vegades és la praxi realment efectiva i introdueix veritables millores, i perquè ho aconsegueixi, la teoria és condició sine qua non. **“Nur durch Bewusstsein hindurch, also, wenn Sie wollen : nur durch Theorie hindurch, überhaupt so etwas wie richtige Praxis möglich ist.”** [VM, 16]

Ara bé, el que ha d'aportar la teoria és primordialment capacitat crítica, just per evitar que la praxi caigui en mans de poders conservadors. Però quan la praxi s'arropa de teoria tendeix a cercar una justificació dogmàtica dels seus actes, una teoria acrítica que la protegeixi de les denúncies dels altres i legítimi la seva ceguesa. I així s'acaba reforçant amb una teoria tan repressiva, dominadora i intolerant com ella mateixa. Això és justament el que li va succeir al marxisme, afirma Adorno. [VM, 14] Per tant, la relació teoria/praxi no ha de tenir la forma d'una unitat harmoniosa, sinó que ha de ser una relació dialèctica i tensa, on cadascuna pugui dissentir de l'altra. La relació és també dialèctica i tensa en el sentit que la teoria no pot ni ha d'acomplir la funció d'oferir a la praxi un ordenat programa a seguir. La filosofia no podrà mai donar normes directes d'acció que es puguin seguir de manera automàtica, sinó que exigeix reflexió en cada moment per part dels que estan actuant, els adreça preguntes i altres perspectives per tal que no deixin de qüestionar-se el que estan fent. Just per evitar l'error del marxisme, la teoria no ha de proporcionar seguretat a la praxi, sinó inquietud, sospites sobre ella mateixa. Es tracta d'aprendre a plantejar-se les qüestions de la manera més clara i oberta possible, no de regalar respostes.

Adorno detecta que els individus entregats a l'acció només es recorden de la teoria quan travessen situacions delicades en les quals no saben què fer, i just perquè es troben en una situació incerta que exigeix una decisió ràpida, esperen de la teoria una resposta immediata i clara, exactament el que ella no pot donar. Així s'origina la decepció davant d'una teoria incapaç de generar indicacions clares, de prescriure receptes, i des de la impaciència es denuncia la impotència del pensament. **“Dieser Einwand des Nichts-damit-anfangen-könnens, diese Hast, sofort zur Praxis zu schreiten, die die Theorie abschneidet, die hat in sich selber, teleologisch, wie wenn das in ihr bereits**

**mitgesetzt wäre, eine Beziehung zu falschen, nämlich zur unterdrückenden, zur blinden und zur gewaltsamen Praxis.” [VM, 12-13]**

En una situació com la nostra, respon Adorno a la impaciència, la possibilitat d'arribar algun dia a una bona praxi, depèn de ser pacient amb la teoria, de saber esperar la consciència crítica que ella va generant i a la llum de la qual s'han d'anar prenent les decisions. Del contrari, rebutjar la teoria perquè davant d'una consciència dominada per les preses sembla impotent, és llençar-s'hi de cap a la irracionalitat.

**“Seitdem mit der Utopie aufgeräumt ist und die Einheit von Theorie und Praxis gefordert wird, ist man allzu praktisch geworden. Die Angst vor der Ohnmacht der Theorie liefert den Vorwand, dem allmächtigen Produktionsprozess sich zu verschreiben und damit vollends erst die Ohnmacht der Theorie zuzugestehen.” [MM, 49] (MM, 42)** Així necessita la praxi d'una teoria crítica, però el pensador de la sospita ens adverteix que ni la millor de les teories és una garantia de la consecució d'una bona praxi. Una bona teoria no és suficient, perquè no existeix una transició directa, immediata, de l'una a l'altra, sinó que com Adorno reitera un i un altre cop a “Notes marginals sobre Teoria i praxi”, la relació és discontinua, i en el salt que és l'única manera de passar de l'una a l'altra caben tots els errors possibles.

### c) DEFENSA DE LA TEORIA EN TANT QUE FORMA DE DISTÀNCIA

El desig d'Adorno és la transformació de la realitat, i és amb desengany i desencant que constata empíricament i que reconeix teòricament que les accions dels individus no poden dur a terme dita transformació, perquè tota acció, per bo que sigui el fi que es proposa i que pretén guiar-la (ho pretén endebades) cau en tant que activitat, per la seva mateixa constitució com acció,

al servei del present, i esdevé ella mateixa prossecució del seu mal. L'acció, com a afirmació de realitat que és, prossegueix l'afirmació del principi d'identitat, que se l'apropia i li aplica la deformació que aplica a totes les coses. L'acció, per la seva constitució ontològica, no és una forma de llibertat, i no pot per tant alliberar els individus que la realitzen d'un present injust. Aquesta impossibilitat l'analitzarem més de prop en el proper apartat, ja dedicat a l'ètica, però veiem mentrestant l'alternativa que Adorno proposa.

Si tota acció continua la injustícia social, cal aleshores cercar una forma que, al menys, la interrompi, encara que no pugui instaurar-ne una de millor. Cal quelcom que la positivitat no pugui engolir i que sigui el seu límit, és a dir, cal una forma de negativitat. Així opta Adorno per la negativitat com un voler allunyar-se tot el possible de la societat contemporània i no deixar-se determinar per ella, un no voler confirmar-la amb les pròpies accions, un no voler participar. Si la societat no tolera una llibertat realitzada com a activitat, queda tan sols la llibertat de la distància. Una distància que no entén Adorno com a mera passivitat o un no deixar-se afectar, sinó com la distància de la resistència i la crítica. Aquesta resistència tan sols la pot oferir el més negatiu de tot, en el sentit del més distant de tot : la teoria, que esdevé d'aquesta faicó un tipus de praxi, ja que produeix un efecte en la realitat, no en tant introdueix quelcom, sinó en tant s'oposa, empeny en l'altre sentit, trenca l'hegemonia. [VM, 18-19] Que el més efectiu no sigui la praxi, sinó una instància que es reconeix com a impotent i inútil no deixa de tenir un to, més que malenconiós, desesperançat.<sup>57</sup> Adorno sembla renunciar d'entrada a tota realització dins de la història d'una societat justa.

La teoria pot complir la condició de ser resistència, perquè segons la concepció adorniana, el pensament és bàsicament distància. Una distància que Adorno subratlla contra tot actuar, que és sempre violent, que apareix en la

---

<sup>57</sup> ANTONIO AGUILERA en la seva "Introducción", AF, 22, formula amb molta precisió el sentit d'aquesta impotència : **"Aquellos que tienen una función, quedan por arte de magia ensamblados en el mundo funcional. Sólo el pensamiento, y siempre que sea sin reservas mentales, sin hacerse ilusiones de un reino interior que corresponda a su falta de funcionalidad y a su impotencia, es capaz de echar un vistazo en un orden de lo posible, de lo que no es, donde tanto hombres como cosas se encontrarían en su lugar correcto. Como la filosofía no sirve para nada, no ha envejecido aún."** És la seva impotència, no dirigida envers una interioritat on Adorno ens assegura que no es troba la llibertat, sinó adreçada enfora, la que descobreix el que, com ella, no cap dins de la societat regida per la raó instrumental, la possibilitat.

realitat com a destrucció, mentre que el coneixement crea amb la distància la serenitat : **“Begabung ist vielleicht überhaupt nichts anderes als glücklich sublimierte Wut, die Fähigkeit, jene Energien, die einmal zur Zerstörung widerspenstiger Objekte ins Ungemessene sich steigerten, in die Konzentration geduldiger Betrachtung umzusetzen und so wenig abzulassen vom Geheimnis der Objekte, wie man einmal zufrieden war, ehe man nicht dem misshandelten Spielzeug die quäkende Stimme entriss. (...) Wäre nicht gerade das Versöhnende dem Zerstörenden erst abgetrotzt ?”** [MM, 121-122] (MM, 108)

Adorno també subratlla aquesta serenitat que pot aportar la distància del coneixement contra la immediatesa en què tenen lloc els sentiments. Els sentiments, passions, afectes, desitjos, impulsos, són tan incapaços de distància que fins i tot són incapaços de conèixer el concret, de distingir la individualitat, de manera que l'objecte de la passió o el desig esdevé per a ell anònim ; les diferències dels objectes o individus concrets s'esvaeixen en una abstracció producte de la manca de distància, que el subjecte no pot obrir mentre es troba al nivell dels sentiments. Adorno posa com a exemple la sexualitat, que atrapada en la immediatesa iguala tots els possibles companys de llit en una figura abstracta. Així doncs, no és la passió qui aprèn a conèixer la corporalitat i qui distingeix els individus per la seva materialitat els uns dels altres; el desig sexual converteix a tothom en possible objecte de desig i els iguala. Per tal que qui desitja pugui contemplar l'altre en la seva especificitat, li cal obrir distància, i només pot fer-ho renunciant a la realització de la relació per tal de guanyar coneixement : **“Der Schein des Lebendigen an Goethes Frauen ward mit Zurücktreten, Ausweichen bezahlt, und es liegt mehr darin als bloss die Resignation vorm Sieg der Ordnung.”** [MM, 99] (MM, 88)

Des d'aquesta comparació exposa Adorno l'estructura del coneixement : **“Die reine Tathandlung ist die auf den gestirnten Himmel über uns projizierte Schändung. Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt, ist gebunden daran, dass der Betrachtende nicht das Objekt**

**sich einverleibt : Nähe an Distanz.**" [MM, 98] (MM, 88) La proximitat de veritat, la proximitat afectiva, existeix justament en la distància del coneixement.

I aquesta distància que és pròpia del pensament la defensa Adorno contra els que creuen que l'hauria de superar per tal d'assolir un coneixement més científic. Adorno ho defensa en el següent text, on afirma la distància com a possibilitat de criticar i interpretar el món, i no merament descriure'l, i exposa com aquesta distància consisteix en un ultrapassar, transcendir les coses. El positivisme vol prohibir dita distància, perquè segons el seu ideal de científicitat, la filosofia s'hauria de limitar a enunciar el que és sense afegir-hi res a la realitat, ni tal sols espai per pensar-la. **"Nur im Abstand zum Leben spielt das des Gedankens sich ab, welches in das empirische eigentlich einschlägt. Während der Gedanke auf Tatsachen sich bezieht und in der Kritik an ihnen sich bewegt, bewegt er sich nicht minder durch die festgehaltene Differenz. Er spricht eben dadurch genau das aus was ist, dass es nie ganz so ist, wie er es ausspricht. Ihm ist wesentlich ein Element der Übertreibung, des über die Sachen Hinausschiessens, von der Schwere des Faktischen sich Loslösens, kraft dessen er anstelle der blossen Reproduktion des Seins dessen Bestimmung, streng und frei zugleich, vollzieht. Darin ähnelt jeder Gedanke dem Spiel, mit welchem Hegel nicht weniger als Nietzsche das Werk des Geistes verglichen hat. Das Unbarbarische an Philosophie beruht in dem stillschweigenden Bewusstsein jenes Elements von Unverantwortlichkeit, der Seligkeit, die von der Flüchtigkeit des Gedankens stammt, der stets dem entrinnt, was er urteilt. Solche Ausschweifung wird vom positivistischen Geiste geahndet und der Narrheit überantwortet. Die Differenz von den Tatsachen wird zur blossen Falschheit, das Moment des Spiels zum Luxus in einer Welt, vor der die intellektuellen Funktionen nach der Stechuhr über jede Minute Rechenschaft ablegen müssen."** [MM, 141-142] (MM, 126)

Però ja ho esperàvem, que Adorno ens diria que limitar-se a anomenar, copiar en el llenguatge el que existeix, és participar del mal: **"Sucht er, anstelle von Deutung einfache Aussage zu werden, so wird alles, was er aussagt, in der Tat falsch."** [MM, 142] (MM, 126)

Què sigui aquesta distància ens ho diu poc després, i aquesta serà una idea que haurem de retrobar més endavant: **“Die Distanz ist keine Sicherheitszone sondern ein Spannungsfeld. Sie manifestiert sich nicht sowohl inn Nachlassen des Wahrheitsanspruches der Begriffe als in der Zartheit und Zerbrechlichkeit, womit gedacht wird. (...) Jene Distanz des Gedankens von der Realität ist selber nichts anderes als der Niederschlag von Geschichte in den Begriffen.”** [MM, 142-143] (MM, 127) La distància l’obre la història, i una afirmació tan suggerent com aquesta la retrobarem en la tercera part d’aquest treball.

Tan fonamental és per a Adorno la distància, que li demana al pensament que en tingui fins i tot amb ell mateix, per això recomana als filòsofs no posar ells mateixos per escrit els seus pensaments, sinó dictar-los, de manera que la figura d’una segona persona serveixi per obrir distància i li permeti a l’autor una lectura més objectiva. Fins i tot si es generen discussions o tensions amb qui transcriu és això beneficiós, ja que impedeix a l’autor veure el text com a sagrat i immodificable, i guanya distància respecte d’ell. Si en el desenvolupament del propi pensament no hi ha distància, apareixen els problemes: **“Wer etwas ausdrücken will, ist davon so bewegt, dass er sich treiben lässt, ohne darauf zu reflektieren. Man ist der Intention zu nah, “in Gedanken”, und vergisst zu sagen, was man sagen will.”** [MM, 93] (MM, 83)

Però, com ja sabem per l’anàlisi anterior del privilegi, també el coneixement en tant que distància es fa culpable. Qui realment pateix les injustícies socials no té ni el temps ni la serenitat per retirar-se a analitzar-les, i així qui ho fa no és sinó el privilegiat: **“Während der Gedanke, seinem Inhalt nach, der unaufhaltsam ansteigenden Flut des Grauens widerstrebt, vermögen die Nerven, das Tastorgan des historischen Bewusstseins, an der Form desselben Gedankens, ja daran, dass er es sich überhaupt noch gestattet, Gedanke zu sein, die Spur des Einverständnisses, mit der Welt zu gewahren, der man schon in dem Augenblick etwas konzidiert, in dem man so weit von ihr zurücktritt, um sie zum philosophischen Gegenstand zu machen. In der Souveränität, ohne welche überhaupt nicht gedacht werden kann, wird auf das Privileg gepocht, das es einem erlaubt. Die Aversion dagegen ist nachgerade zum schwersten Hindernis der Theorie geworden: folgt man ihr,**

**so müsste man verstummen, und folgt man ihr nicht, so wird man plump und gemein durchs Vertrauen auf die eigene Kultur.**" [MM, 109-110] (MM, 98) Així participa el coneixement, per la seva forma, al marge del seu contingut, de la societat injusta, i no s'allibera completament de la condemna que tan durament queia sobre la praxi. D'això ens ocupem tot seguit.

#### d) DENÚNCIA DE LA PARTICIPACIÓ DE LA TEORIA EN LA INJUSTÍCIA DE LA SOCIETAT

Indiferentment de quin sigui el seu contingut participa la teoria de la injustícia social, i la situació de qui es dedica a ella és essencialment culpable, de tal manera que no li queda a l'intel·lectual cap alternativa. Al marge de quines siguin les seves idees, de com orienti el seu pensament, no es podrà alliberar d'aquesta culpa.

IN és un recull d'articles dedicats a la crítica social i que, com el seu títol indica, pretenen incidir, intervenir en el present mitjançant la mera teoria. Malgrat tot, en el prefaci afirma Adorno que, ni aquell que s'aventura a fer propostes de canvis i reformes i a donar consells pràctics, ni tampoc el que renuncia i es clou en una reflexió pura, no poden salvar la seva innocència. **"Wer überhaupt Vorschläge anmeldet, macht leicht sich zum Mitschuldigen. Die Rede von einem Wir, mit dem man sich identifiziert, schliesst bereits Komplizität mit dem Schlechten ein und den Trug, guter Wille und Bereitschaft zu gemeinsamem Handeln vermöchten etwas zu erreichen, wo jener Wille ohnmächtig ist und die Identifikation mit hommes de bonne volonté eine verkappte Gestalt des Übels. Reine Gesinnung jedoch, die sich Eingriffe versagt, verstärkt ebenfalls, wovor sie zurückschreckt. Den Widerspruch zu schlichten steht nicht bei der Reflexion; ihn diktiert die Verfassung des Wirklichen. In einem geschichtlichen Augenblick aber, da allerorten Praxis abgeschnitten dünkt, die aufs Ganze sich bezöge, mögen selbst armselige Reformen mehr Recht annehmen, als ihnen an sich gebührt."** [EN, 458] (IN, 8)

Que la seva culpabilitat és ineludible no dispensa l'intel·lectual d'haver de cercar quina és la millor distància respecte de la societat que critica, ja que un excés o una distància massa curta empitjoren la seva perspectiva i el fan

més culpable encara. L'intel·lectual es troba atrapat en una situació contradictòria. D'una banda, pot optar per desconnectar-se tot el possible de la societat i de la praxi, perquè li repugna i no es vol involucrar; però la conseqüència és que en aquest esforç per posar distància, acaba per oblidar que no pot deslliurar-se completament del que és el supòsit de la seva existència i alhora allò que ha de conèixer per criticar. Per això es creu dotat d'una llibertat i una puresa que són il·lusòries, cau en l'engany de pensar que no està influenciat pel món que en realitat el determina. Ha d'acceptar un cert estar involucrat, perquè la seva existència ho està, i perquè no pot perdre de vista el que critica. La poca llibertat que pot assolir, consisteix justament en reconèixer el seu estat d'esclavatge, perquè només el coneixement de la manca de llibertat pot transcendir-la i donar una mica de llibertat. Així doncs, la distància no hauria de ser gaire. Però d'altra banda, un cop comença a implicar-se en la societat mentre l'estudia, comença alhora a assimilar-se, i en l'esforç de comprendre la lògica de la societat acaba pensant segons ella. Adorno explora aquesta situació dialèctica amb tot detall sense oferir cap sortida fàcil ni pura en un intent de fer palesa l'enorme dificultat de trobar el punt d'equilibri. Com a equilibrista és Adorno un kantià molt més conscient de l'abisme sobre el qual ha tensat la corda.

**“Nur wer gewissermassen sich rein erhält, hat Hass, Nerven, Freiheit und Beweglichkeit genug, der Welt zu widerstehen, aber gerade vermöge der Illusion der Reinheit -denn er lebt als “dritte Person” - lässt er die Welt nicht draussen bloss, sondern noch inn Innersten seiner Gedanken triumphieren. Wer aber das Getriebe allzu gut kennt, verlernt darüber es zu erkennen ; ihm schwinden die Fähigkeiten der Differenz, und wie den anderen der Fetischismus der Kultur, so bedroht ihn der Rückfall in die Barbarei. Dass die Intellektuellen zugleich Nutzniesser der schlechten Gesellschaft und doch diejenigen sind, von deren gesellschaftlich unnützer Arbeit es weithin abhängt, ob eine von Nützlichkeit emanzipierte Gesellschaft gelingt - das ist kein ein für allemal akzeptabler und dann irrelevanter Widerspruch.” [MM, 149] (MM, 132)**

e) DE COM LA TEORIA ÉS UNA FORMA DE LA PRAXI

Però si bé la teoria no és innocent, la defensa Adorno des del principi, perquè a més d'obtenir la distància de la crítica és efectiva en la realitat. La teoria és capaç d'aportar quelcom que incideix en l'estat de coses. Si bé és inútil dins del regne de la utilitat, i no té valor en el mercat, just per això és efectiva: **“Diese Rücksichtslosigkeit, die Kraft des Widerstandes, die im Gedanken selbst steckt, der nicht sofort im Sinn seiner Verwendbarkeit für wie immer auch geartete Zwecke sich manipulieren lässt - wenn Sie mir diese Paradoxie erlauben -, dass diese theoretische Rücksichtslosigkeit selber eigentlich bereits ein praktisches Moment in sich hat ; dass heute die Praxis - ich scheue mich nicht davor, auch das so extrem zu sagen - in einem weiten Mass in die Theorie, also in die Sphäre des neuen Durchdenkens der Möglichkeit eines richtigen Verhaltens, hineingeschlüpft ist. (...) denn das Denken selber ist schliesslich auch eine Form des Verhaltens.”** [VM, 13]

Adorno argumenta que el pensament pot incidir en la realitat perquè és en ell mateix ja una forma de praxi, atès que té el seu origen en una forma de relació amb el món. Pensar és senzillament una manera com el subjecte es relaciona amb l'objecte, una manera de resoldre problemes que es donen en el món objectiu. [VM, 14] Quan llegim això, sona Adorno gairebé pragmatista, hi ressona en la seva exposició la veu de John Dewey definint el pensament com un instrument per a resoldre problemes. Tanmateix, recordem que aquesta idea no és aliena a la tradició alemanya ; també per als autors que parteixen d'un punt de vista biològic, Schopenhauer i Nietzsche, el pensament neix com un instrument adreçat a l'acció. Aquest rerefons que defineix el pensament com originat per servir d'estri, i que curiosament es dona en dues tradicions filosòfiques tan distintes,<sup>58</sup> és al que Adorno recorre per defensar la seva idea.

És des de la seva joventut, des d'aquell primer text programàtic que és la AF, que està Adorno ja convençut de l'efectivitat de la teoria ; allà afirma que dita efectivitat l'assoleix especialment un tipus de pensament que sap desembocar en la realitat : la dialèctica materialista. **“Ernst heisst dort : dass der Bescheid nicht im geschlossenen Raum von Erkenntnis verbleibt, sondern**

---

<sup>58</sup> Dec aquesta referència de la coincidència de totes dues tradicions a JOSEF FRÜCHTL, qui insisteix en el parentiu d'Adorno amb John Dewey.

dass ihn Praxis erteilt. Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind auf einander bezogen. Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung. Die verändernde Geste des Rätselspiels - nicht die blosse Lösung als solche gibt das Urbild der Lösungen ab, über welche die materialistische Praxis einzig verfügt. Dies Verhältnis hat der Materialismus mit einem Namen benannt, der philosophisch beglaubigt ist: Dialektik. Einzig dialektisch scheint mir philosophische Deutung möglich. Wenn Marx den Philosophen vorwarf, sie hätten die Welt nur verschieden interpretiert, und ihnen entgegenhielt, es käme darauf an, sie zu verändern, so ist der Satz nicht bloss aus der politischen Praxis, sondern ebensowohl aus der philosophischen Theorie legitimiert." [AP, 338] (AF, 93-94)

Així estava Adorno convençut, com manifesta al llarg del seu "Notes marginals sobre teoria i praxi", que ell actuava sobre la realitat per tal de transformar-la, sense necessitat de treballar en política ni en cap grup d'oposició, per dir-ho així, sense sortir de la biblioteca : només amb la seva obra.

"Es kann sogar Zeiten geben, in denen es gefährlicher ist, Gedanken zu denken und zu sagen, als irgendwelche, sei es auch scheinbar noch so radikalen Veranstaltungen zur Veränderung der Welt zu treffen. Trotzdem ist auch einem solchen Denken das Moment von Praxis selber wesentlich; das heisst, wenn es nicht in sich selbst eine Art von Praxis ist, dann ist es von vornherein ein falsches Denken. Der Übergang des Ich in das Nicht-Ich durch sein Handeln ist nicht bloss eine Konsequenz aus der Theorie, wie man es Ihnen immer wieder predigt und wie wir alle uns leicht zu glauben gewöhnen; er bedeutet im Gegenteil auch selber eine immanente Bedingung der Theorie. Denken selber ist ein Verhalten, und wer im Denken nicht zugleich zur Realität sich verhält, der denkt eigentlich auch gar nicht." [PT II, 237] (TF II, 176)

f) RELACIÓ TEORIA/PRAXI AMB LA DIVISIÓ DEL TREBALL

Al llarg de les seves “Notes marginals sobre teoria i praxi” afegeix Adorno un altre motiu pel qual rebutja la praxi i que, si bé ben desenvolupat ens portaria ara ben lluny, farem bé a mencionar breument, ja que ens permet relacionar la praxi no tan sols amb el concepte d’activitat, que ja vam examinar, sinó amb el de treball. El concepte de treball ha assolit un lloc central en la definició d’humanitat des que Hegel afirmà que l’èsser humà es realitza a través del treball, idea que Marx heretà i desenvolupà fins les darreres conseqüències conduint-la en una direcció materialista. Mitjançant la producció d’objectes que duen a terme els treballadors es constitueix la humanitat i alhora es modifica el món. Però Adorno manté el seu escepticisme davant l’exaltació del treball.

En la relació teoria/praxi reverbera per a l’oïda adorniana l’antiga divisió entre el treball físic i mental, i és aquella divisió originària, de la qual l’altra en realitat prové, la que provoca malestar davant de la praxi, que recorda el treball físic, l’esforç més esgotador i pesat, dut a terme a contracor tan sols per continuar amb vida. El treball és la forma humana com prossegueix la lluita dels animals per la supervivència, no és més que necessitat biològica, l’esclavitud més fonamental de totes i la més ineludible, haver-se de regir per les lleis de l’existència que no admeten excepcions ni canvis, acceptar que el món se’ns imposa.

Aquesta esclavitud del treball continua per al nostre autor en la praxi, que no és més que una lluita per garantir les condicions que permeten continuar vivint. En les lluites més revolucionàries per transformar una societat injusta, en les lluites per defensar els drets, en les reformes destinades a millorar la societat, no es revela la llibertat humana, sinó la seva impossibilitat d’alliberar-se de la lluita per la supervivència, la seva dependència de l’estructura de la vida, la impossibilitat d’un veritable alliberar-se de les condicions de l’existència. La natura reclama les forces de les seves criatures, i les continua demanant a través del treball i de la praxi. Viure implica renunciar al principi de plaer i entregar dolor i esgotament, viure té l’estructura d’un sacrifici, i per això també la té la praxi. En la revolució no surt a la superfície el millor dels éssers humans, sinó la seva insuperable dependència del més fàctic. **“Dass die Sehnsucht nach Freiheit der**

**Aversion gegen Praxis eng verwandt ist, verdrängt der gegenwärtige Aktionismus. Praxis war der Reflex von Lebensnot ; das entstellt sie noch, wo sie die Lebensnot abschaffen will.**" [SW, 762] (CN, 162)

Adorno sent una aversió somàtica envers la praxi, la mateixa que sent en contemplar el treball gris, repetitiu i avorrit, però on els va la vida, d'alguns animals, com les formigues o els castors. La praxi és el mateix, però havent de salvar els obstacles afegits per les injustícies socials. La praxi no és el despertar de la humanitat que pretén inaugurar un nou món, sinó el retorn del més antic de tot : l'entrega en cos i ànima dels individus per salvar la seva espècie. **"Die Physiognomie von Praxis ist tierischer Ernst (...). Die meisten Aktionisten sind humorlos."** [SW, 763] (CN, 162-163) En canvi : **"Das nicht Bornierte wird von Theorie vertreten. Trotz all ihrer Unfreiheit ist sie im Unfreien Statthalter der Freiheit."** [SW, 763] (CN, 163) Per això, en el desig de dedicar-se a la teoria, d'invertir les forces no en la mera lluita per sobreviure sinó en conèixer, hi apunta l'única llibertat possible. Una llibertat que, òbviament, només serà plena quan sigui compartida per tothom. Des d'aquesta perspectiva, la separació de teoria i praxi, l'emergència de la teoria enmig de la praxi, obre el camí de la llibertat : **"Die Trennung markiert die Stufe eines Prozesses, der aus der blinden Vorherrschaft materieller Praxis hinausführt, potentiell hin auf Freiheit. Dass einige ohne materielle Arbeit und, wie Nietzsches Zarathustra, ihres Geistes sich freuen, das ungerechte Privileg, sagt auch, dass es allen möglich sei."** [SW, 768] (CN, 167)

La distància de la teoria és *la distància on es realitza el més humà de la humanitat*. De la distància no poden gaudir els animals, com tampoc els individus amb les facultats mentals pertorbades : tots ells només poden actuar, *l'acció és el límit de la seva relació amb el món*, allò que els manté arrapats al terra, arran de la superfície. *Ser capaç de suspendre la immediatesa de l'acció per entregar-se a conèixer és humanitat*. I aquest donar-s'hi a la teoria inicia un camí envers un estadi futur on ni el treball ni la praxi siguin necessaris.

**"List muss sich verselbständigt haben, damit die Einzelwesen jene Distanz vom Fressen gewinnen, deren Telos das Ende der Herrschaft wäre, in welcher Naturgeschichte sich perpetuiert. Das Mildernde, Gutartige, Zarte - auch das Versöhnliche an Praxis ahmt den Geist nach, ein Produkt der**

**Trennung, deren Widerruf die allzu unreflektierte Reflexion betreibt. (...) Das Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung."** [SW, 769] (CN, 168)

I Adorno es considera en aquest sentit hereu de l'ideal aristotèlic de la virtut : **"Seine Tugendlehre öffnete auch den Horizont seliger Betrachtung ; selig, weil sie dem Ausüben und Erleiden von Gewalt entronnen wäre. Die Aristotelische Politik ist so viel humaner als der Platonische Staat, wie ein quasi-bürgerliches Bewusstsein humaner ist als ein restauratives."** [SW, 769] (CN, 168)

El problema que aquí tanmateix detecta Adorno és que, mentre la teoria s'allunya de la praxi i del treball, en continua depenent per tal d'existir ; la minoria que escriu el discurs sobre la llibertat necessita del treball físic de la majoria. Adorno ho exposa amb el to més encès en un dels seus textos més crítics amb la societat i que més marxista sona, "La crítica de la cultura i la societat", un dels textos més coneguts d'Adorno pel seu impressionant final, la sentència que prohibeix escriure poemes després d'Auschwitz. En ell afirma que tota teoria, com tota forma de cultura, sigui quin sigui el seu contingut, existeix gràcies a les injustícies comeses en l'esfera de la producció. Tota la cultura, inclosa la filosofia més abstracta, neix i es continua nodrint de la radical separació entre treball corporal i espiritual, que és el seu veritable pecat original : **"Kultur selber in der radikalen Trennung geistiger und körperlicher Arbeit entspringt und aus dieser Trennung, der Erbsünde gleichsam, ihre Kräfte zieht."** [PR, 20] (PR, 19)

Caldria així eliminar aquesta divisió del treball, **"die tödliche Spaltung der Gesellschaft"** [PR, 17-18] (PR, 16), que és una de les claus de la injustícia social ; malgrat que se la concep com una mena de paradigma etern, és superable i cal lluitar per superar-la. Així viu el treball espiritual de la contradicció d'existir gràcies a la injustícia, però permet alhora prendre consciència de l'esclavitud i denunciar-la, i per això resulta tan perillós per a tota forma de poder polític : **"Die athenische Antibanausie war beides : der dreiste Hochmut dessen, der sich die Hände nicht schmutzig macht, gegen den, von dessen Arbeit er lebt, und die Bewahrung des Bildes einer Existenz, die hinausweist über den Zwang, der hinter aller Arbeit steht. Indem die Antibanausie das schlechte Gewissen zum Ausdruck bringt und auf die Opfer**

**als deren Niedrigkeit projiziert, verklagt sie zugleich, was ihnen widerfährt : die Unterwerfung der Menschen unter die je geltende Form der Reproduktion ihres Lebens.” [PR, 20] (PR, 19)**

#### g) LA DIFERENT SOLUCIÓ DE HABERMAS

Sense ànim de pretendre desenvolupar una comparació sistemàtica entre Adorno i Habermas, em sembla important ressenyar breument, indicar tan sols, de quina manera tan diferent ha resolt Habermas el problema de l'interès. Habermas ofereix una sortida a l'hegemonia d'aquest interès que té la voluntat subjectiva d'explotació de tot el que existeix, sense haver de demanar a l'individu l'entrega al desinterès i la inacció de la contemplació estètica, la renúncia a la praxi i el retirar-se a la teoria. La seva solució segueix la mateixa estratègia que ja havíem vist per vèncer el problema de la raó instrumental. Si Habermas defineix una raó més àmplia per a la qual la instrumentalitat és sols un aspecte i no el definitiu, idèntic procedir trobem amb el concepte d'interès: Habermas, senzillament, l'amplia, per tal que aculli molt més que la mera voluntat d'explotar el món.

Interès deixa de ser sinònim d'interès egoista i per tant, d'exigir com a solució el seu contrari, el desinterès i la inacció, quan Habermas el fa plural i distingeix l'interès tècnic, pràctic i emancipador.<sup>59</sup> Per a Habermas, tot coneixement, també el crític, està guiat per un interès i apunta així a l'acció; tanmateix, els interessos poden ser de diferents tipus, poden apuntar al domini de la natura i poden també apuntar a les relacions humanes.

Contra la idea que tot interès és interès de domini, Habermas retorna a Marx per distingir dues dimensions diferents, recollint la distinció marxista entre forces productives i relacions de producció, és a dir, la relació subjecte/objecte i la relació subjecte/subjecte. Així construeix Habermas la diferència entre acció instrumental i acció comunicativa, que permet entendre

---

<sup>59</sup> Diu JÜRGEN HABERMAS, *Coneixement i interès*, 217, “Jo anomeno interessos les orientacions fonamentals lligades a determinades condicions fonamentals de la reproducció possible i l'autoconstitució de l'espècie humana, és a dir : el treball i la interacció.”

l'individu com algú que alhora fabrica instruments per dominar la natura i alhora és un ésser lingüístic entregat a la comunicació amb els altres.<sup>60</sup>

L'ésser humà, per tant, ja és capaç per definició de guiar-se per un interès que no és interès de domini i no cal que renunciï a l'estructura de l'interès. Per a Habermas, cercar l'emancipació no exigeix donar-se a la negativitat, a una forma de llibertat caracteritzada per la distància i la no participació. Existeix ja en l'ésser humà un interès emancipador capaç de guiar el coneixement i d'orientar-lo a l'acció, la recerca de justícia i el treball per la seva implantació en la realitat. I en oferir aquest gir, Habermas treu l'individu que cerca la llibertat de la solitud a què Adorno el condemnava. Per a Adorno és llibertat la de l'intel·lectual isolat o, com a molt, la del reduït grup de treball compartit. Però l'alliberament de les relacions de domini es realitza per a Habermas dins de l'esfera de la comunicació, en la qual es troba ja amb els altres. L'individu no està sols tancat dins una mala societat de manera que l'única sortida és la solitud, sinó que viu ja en el llenguatge, i per tant conviu amb els altres, en un teixit de solidaritat on la recerca de relacions més justes és compartida.

## h) CONCLUSIÓ

Mentre no existeix la societat utòpica que, en la realització plena de la llibertat, allibera els individus, mentre seguim atrapats en la societat de l'esclavitud, Adorno només considera possible una llibertat negativa, la de la distància, de la qual hem resseguit diferents expressions, que anaven des de refugiar-se en l'absurd fins l'aristocràcia, i que es concentra sobretot en la teoria, en el coneixement crític. Examinades així les possibilitats de l'individu d'assolir la llibertat, anem a explorar la proposta ètica d'Adorno.

---

<sup>60</sup> Veieu ALBRECHT WELLMER, "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el giro lingüístico de la Teoría Crítica".