

CARLO BORDONI (A CURA DI) ZYGMUNT BAUMAN SOCIOLOGO DELLA MODERNITÀ

ZYGMUNT BAUMAN SOCIOLOGO DELLA MODERNITÀ

A CURA DI CARLO BORDONI

CON UN INEDITO DI BAUMAN

CON SCRITTI DI

Arcangeli, Beilharz, Borghini,
Codeluppi, Corchia, Dessal,
Federici, Foros, Giaccardi,
Jacobsen, Kania, Leccardi,
Lyon, Magatti, Pastore, Raud,
Tester, Vetlesen, Wiatr

MIMESIS

 MIMESIS

 **MIMESIS / ETEROTOPIE**

N. xxx

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (*Università degli Studi di Messina*), Stefano G. Azzarà (*Università di Urbino*), Oriana Binik (*Università degli Studi Milano Bicocca*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi "Insubria", Varese*), Giuseppe Di Giacomo (*Sapienza Università di Roma*), Raffaele Federici (*Università degli Studi di Perugia*), Maurizio Guerri (*Accademia di Belle Arti di Brera*), Salvo Vaccaro (*Università degli Studi di Palermo*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*), Valentina Tironi (*Université Nice Sophia Antipolis*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Cassino*), Luca Marchetti (*Sapienza Università di Roma*)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. xxx
Isbn: 9788857552xxx

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

ZYGMUNT BAUMAN SOCIOLOGO DELLA MODERNITÀ

a cura di Carlo Bordoni

Zygmunt Bauman / Massimo Arcangeli / Peter
Beilharz / Carlo Bordoni / Andrea Borghini /
Vanni Codeluppi / Luca Corchia / Gustavo Dessal
/ Maria Caterina Federici / Per Bjørn Foros / Chiara
Giaccardi / Michael Hviid Jacobsen / Aleksandra
Jasińska-Kania / Carmen Leccardi / David Lyon /
Mauro Magatti / Gerardo Pastore / Rein Raud / Keith
Tester / Arne Johan Vetlesen / Jerzy Józif Wiatr

 MIMESIS





INDICE

INTRODUZIONE

DI CARLO BORDONI

1. *AMORE E MORTE IN ZYGMUNT BAUMAN*

Aleksandra Jasińska-Kania

2. *MAESTRO DI “LIQUIDE” MARGINALITÀ*

Massimo Arcangeli

3. *NEL VORTICE DELLA MODERNITÀ*

Peter Beilharz

4. *BAUMAN E LA SOCIOLOGIA PUBBLICA. NOTE PER UN APPROFONDIMENTO*

Andrea Borghini

5. *ZYGMUNT BAUMAN E IL WEB*

VANNI CODELUPPI

6. *BAUMAN “DISCEPOLO” DI ADORNO?*

Luca Corchia

7. *UN TOCCO DI FREUDISMO*

Gustavo Dessal

8. *L’ULTIMO BAUMAN E LA RETROTOPIA,*

Maria Caterina Federici



9. *L'EDUCAZIONE MORALE NELLA TARDA MODERNITÀ*

Per Bjørn Foros, Arne Johan Vetlesen

10. *DA SIMMEL A BAUMAN. LA SOCIOLOGIA COME SCIENZA DELLA LIBERTÀ*

Chiara Giaccardi e Mauro Magatti

11. *UN'UTOPIA AMBIVALENTE*

Michael Hviid Jacobsen

12. *DENTRO L'INDIVIDUALIZZAZIONE. PROSPETTIVE SULLA RESPONSABILITÀ E
LA POLITICA*

Carmen Leccardi

13. *ETICA DELLA VISIBILITÀ*

David Lyon

14. *ANTONIO GRAMSCI E ZYGMUNT BAUMAN. NOTE PER UN RIFLESSONE SU
MARXISMO ANTIDOGMATICO E SOCIOLOGIA DELL'EMANCIPAZIONE*

Gerardo Pastore

15. *CRITICA AL MULTICULTURALISMO*

Rein Raud

16. *SULLO STILE TARDO DI BAUMAN*

Keith Tester

17. *IL RUOLO DEL MARXISMO NELLO SVILUPPO DEL PENSIERO SOCIOLOGICO
DI ZYGMUNT BAUMAN*

Jerzy Józif Wiatr

INTERMEZZO

18. *FERDINAND LASSALLE. CENTOCINQUANT'ANNI DI SOCIALDEMOCRAZIA TE-
DESCA*

Zygmunt Bauman

BIBLIOGRAFIA DI ZYGMUNT BAUMAN (1960-2020)

LUCA CORCHIA
ZYGMUNT BAUMAN “DISCEPOLO” DI
ADORNO?

Introduzione

Nel rilevare le fonti di ispirazione dello straordinario eclettismo di Zygmunt Bauman si rimane subito impressionati dalla varietà del loro assortimento. Keith Tester e Michael Hviid Jacobsen hanno parlato di una “moltitudine” di riferimenti, relazioni spirituali e parentele intellettuali. Si potrebbe persino ricostruire lo “scheletro sociologico” della sua opera come un continuo “mescolare, combinare, unire, utilizzare, piegare, sostenere, criticare, forgiare e trasformare queste presenze costanti” (2005: 26). E tra i suoi predecessori e contemporanei un posto di rilievo è riservato a Theodor W. Adorno, il quale, scomparso nel 1969, per contro, non ha avuto la possibilità di leggere l’opera di Bauman, sino ad allora un sociologo sconosciuto a livello internazionale che era fuggito l’anno prima dal nazional-comunismo della Polonia di Gomułka e aveva pubblicato prevalentemente in polacco. L’affinità elettiva fu così forte che, nella prolusione tenuta alla Paulskirche di Francoforte sul Meno per il conferimento del Theodor-W.-Adorno-Preis, Bauman si autodefinì suo “discepolo”. Rileggendo le motivazioni dei propri sentimenti di “affinità spirituale” e “parentela temperamentale”, non crediamo che ci fu solo *captatio benevolentiae* verso l’intellettuale più amato nella città libera:

Adorno sapeva – a differenza di tanti altri che, per amore della coscienza pura e dell’equilibrio mentale, non sanno o non ammettono di sapere o non vorrebbero sapere – che non ci sono, né ci dovrebbero essere, risposte dirette a domande contorte, né ci sono soluzioni chiare a situazioni ambivalenti. Sapeva che chi pensa e si preoccupa è destinato a navigare tra la Scilla del pensiero puro ma impotente e le Cariddi di un’efficace ma inquinata offerta di dominio. *Tertium non datur* (1998b: 12).

La citazione chiarisce il terreno, al contempo, gnoseologico e pratico – del confronto o meglio del “pesante debito” che Bauman ha continuato a riconoscere in interviste successive (2001: 378), sino al capitolo “Pensare in tempi oscuri (rileggendo Arendt e Adorno” di *Liquid Life* (2005[2006]), una rielaborazione del saggio di due anni prima, tradotto da “Micromega” con il titolo *Adorno e la globalizzazione* (2003), in cui era sviluppata la linea della prolusione di Francoforte. L’esame del supposto debito di Bauman verso Adorno è supportato da alcuni precedenti tentativi di riallacciare i molteplici fili argomentativi sparsi nella sua opera in una trama filologicamente puntuale e dotata di coerenza sistematica, in particolare su temi ricorrenti come la critica dell’illuminismo e della modernità, l’analisi dell’industria culturale e del consumismo, oltre al comune tentativo di fondare la critica sociale sulla dialettica negativa (Smith, 1999: 171-178; de Almeida, 2007; Rattansi, 2014; Jacobsen e Hansen, 2016). Questi studiosi hanno rimarcato la distanza storica e biografica dei loro percorsi intellettuali – nonostante la comunanza per le origini ebraiche e la condizione di esuli, sottolineata dallo stesso Bauman –, le differenze sostanziali dei quadri teoretici, la relativa esiguità dei riferimenti adorniani e il terreno selettivo in cui matura il confronto. Ciononostante, c’è chi ha sentito il bisogno di sottolineare che Bauman non può essere considerato il “semplice clone” di Adorno (Smith, 1999: 172).

Eppure, tutti sono concordi nell’evidenziare più le similitudini e ritengono che le convergenze tra i due autori siano state in gran parte trascurate dalla letteratura critica, come rimarcano Jacobsen e Hansen, definendoli “due rappresentanti della teoria critica, per quanto Bauman non sia associato all’Istituto di ricerca sociale né normalmente incluso tra le fila della cosiddetta “scuola di Francoforte” (2016: 130). A ben vedere, infatti, osserviamo una vasta indifferenza della comunità scientifica nei confronti del sociologo di Leeds, in particolare da parte degli studiosi di ispirazione francofortese. Del resto, nel panorama scientifico tedesco è disponibile persino una selezione molto ridotta dei suoi scritti (Junge, Kron, 2014: 1). Tra i possibili fattori ci limitiamo qui a segnalare la sua condizione di *outsider* nel campo sociologico (Smith, 1998), e una disposizione personale che lo ha sottratto alla “pretesa di fondare una scuola di sociologia” (Kilminster e Varcoe, 1999: 1) – un elemento di *habitus*

accademico che lo differenzia dalla “sacra famiglia”. Per tali ragioni, sono stati unicamente i “seguaci” di Bauman a rimarcare la sua ripresa di motivi della “scuola di Francoforte”, accanto all’eredità del marxismo revisionista di Gramsci e Lukács, della sociologia critica americana di Mills, dell’antropologia strutturalista francese e di altre correnti eterodosse nella elaborazione di un “approccio indipendente” (Smith, 2014: 232). Ciò è accaduto, per altro verso, nel quadro di una rilettura delle convergenze tra l’opera di Adorno e il post-strutturalismo – avvalorata, anche nella cerchia stretta della terza generazione francofortese, con le tesi di abilitazione di Axel Honneth (1985[2002]) e Cristhoph Menke (1988).

Occorre osservare che la tradizione della teoria critica è stata e continua a essere una delle più rilevanti fonti di influenza per la sociologia nell’ultima parte del XX secolo e alle soglie del XXI secolo (Jacobsen, Hansen, 2016: 107). Eppure, per Bauman, in quel trapasso, la teoria critica indica cose diverse. Nella ricerca dei frammentari riferimenti di Bauman ad Adorno, emerge un secondo aspetto che gli esegeti baumaniani hanno rimarcato ma non abbastanza. La sua adesione vive due fasi di sviluppo ben distinte, e, per tanti versi, antitetiche, con interlocutori e programmi di ricerca differenti. Come noto, Dennis Smith ha segnalato che, inizialmente, il percorso di Bauman è stato particolarmente influenzato da Karl Marx, Antonio Gramsci e Jürgen Habermas e solo con la svolta della postmodernità, dalla metà degli anni Ottanta, il loro posto fu preso da Michel Foucault, Adorno e Emmanuel Levinas (1999: 27, 29) – una triade confermata da Felipe Q. de Almeida (2007: 14). Solo confondendo le forme della teoria critica non si coglie la discontinuità del secondo Bauman rispetto al primo, una volta presa la via delle distinzioni epocali tra “modernità” e “postmodernità” e modernità “solida” e “liquida”.

Ciò detto, si tenterà di dimostrare che se vi è stato un interesse scientifico verso il programma di ricerca habermasiano, l’affinità con il pensiero adorniano rimarrà non mediata, almeno nella stessa misura, da un confronto esplicito se non esaustivo con gli scritti di Adorno. A tale proposito Jacobsen e Hansen confermano che

Non ci accorgiamo di questo apparentemente improvviso aumento nell’uso di Adorno o comunque nel dialogo con le idee di Adorno, né di un significativo aumento del numero di riferimenti, né di un inte-

resse a giocare specificamente con le concezioni principali di Adorno. Così Adorno è stranamente assente o vi si accenna ai margini della maggior parte degli scritti di Bauman (2016: 109).

Diversamente dalle interpretazioni della critica baumaniana, cerchiamo di dimostrare che non solo Bauman conosce una minima parte dell'opera di Adorno – almeno non dà modo di far intendere il contrario – ma non ne approfondisce neppure i presupposti filosofici e gli sviluppi argomentativi. L'effetto percepito è un senso di occasionalità in tali riferimenti e superficialità nelle sue interpretazioni che il canone degli studi adorniani presumibilmente rifiuterebbe. Infine, laddove le loro idee “si strofinano l'una contro l'altra” (*Ibidem*), si palesano più critiche che adesioni sui temi principali delle loro analisi. Ciò accade per quasi tutto il “sottobosco di idee comunemente condivise”, cioè proprio sul terreno che la critica baumaniana ha scelto per il confronto: la “modernità”, l'“Olocausto”, la “postmodernità”, l'“industria culturale” e il “consumismo”, le offese sociali alla vita buona e alla morale, la possibilità di far germogliare il “non identico” e l'utopia e infine il ruolo del pensiero critico” (Ivi: 131). Non intendiamo affermare che il pensiero di Bauman sia inconsistente. Al contrario, è difficile disconoscere come egli abbia saputo dischiudere nuove prospettive e costellazioni di concetti, assunti da molti ricercatori nelle indagini sociologiche e da un pubblico più vasto di lettori per comprendere lo spirito del tempo e il loro essere-nel-mondo. Semplicemente, non derivano affatto dall'opera del “maestro”.

Per una sociologia critica. Con Habermas

Durante una prima lunga fase che possiamo identificare con il progetto di elaborazione di una “sociologia marxista”, la produzione editoriale di Bauman verte sulla definizione di un quadro teorico e di un modello per i rapporti tra la teoria e prassi. Sul piano metodologico, vi è una presa di posizione a favore di un approccio ermeneutico mentre sul piano tematico domina l'analisi dei concetti fondamentali tratti dalla letteratura sociologica classica: cultura, strutture sociali, élites, classi, capitalismo, lavoro, democrazia, socialismo, totalitarismo, ideologia, partiti politici, media e altri an-

cora. All'interno della tradizione del marxismo occidentale, nella prima metà degli anni Sessanta, avviene l'incontro con la prima “scuola di Francoforte”. I *Lineamenti di una sociologia marxista*, infatti, presentano *The authoritarian Personality* (Adorno et al., a cura di, 1950[1973]), come una delle “rare eccezioni” che individua le determinanti del comportamento non solo nei “tipi di stimolo” (la “pressione dell'ambiente esterno”) ma anche nella “struttura della personalità” e che si focalizza sui “tipi di personalità”, seguendo l'ipotesi che moventi, attitudini e orientamenti individuali costituiscono un sistema più o meno armonico e unito, con una precisa relazione tra le parti e la totalità (1964[1971]: 442). L'esame è marginale ma lascia insoddisfatto Bauman sotto molteplici aspetti:

È ancora troppo presto per una “tipologia generale” della personalità, perché non è chiaro se i tipi descritti in letteratura riflettono le distinzioni esistenti nella realtà o se sono invece creazioni degli scrittori. Non è neppure spiegato un problema cardine della sociologia, il legame cioè esistente tra la frequenza dei diversi tipi di personalità e la struttura di classe, la cultura sociale e gli aspetti differenziati delle particolari subculture di classe e di gruppo. Così pure non è chiarito il problema essenziale della possibilità di trasporre le costruzioni tipologiche dalla lingua di una cultura all'altra (ivi: 443-444).

Nel complesso, fu una rassegna di una delle più famose prospettive nella letteratura sociologica con cui egli avviava un confronto costruttivo ma nulla di più, tant'è che non vi sono riferimenti ai francofortesi nel successivo saggio *Modern Times, Modern Marxism* (1967[2005]: 58-70) sulle revisioni del materialismo storico.

Ancora in *Culture as Praxis*, sulla cui rilevanza nella prima ricezione italiana non ci soffermiamo, il “famoso concetto di Adorno” – la “personalità autoritaria” – serve solo per specificarne il differente uso che egli riprende da Everett E. Hagen nell'analisi della diffusione di mentalità nelle società tradizionali (1973[1976]: 10). Del resto, cercando di stabilire una corrispondenza tra il principio organizzativo della struttura sociale e la funzione ideologica delle tradizioni culturali, Bauman rivolge lo sguardo non già alla prima della “scuola di Francoforte” ma ad Habermas, che allora era considerato il principale esponente della seconda generazione. Alla fine del testo, egli esprime vivo apprezzamento per il programma di ricerca contenuto in *Erkenntnis und Interesse* (1968[1970]),

tradotto per la Beacon Press in quello stesso 1971. L'aspetto che interessa Bauman è il collegamento della riflessione metodologica sulle condizioni e limiti conoscitivi delle scienze empiriche con la ricostruzione delle forme di esperienza contenute nel lavoro e nel linguaggio, ossia nel "tessuto vero e proprio del processo vitale umano" (1973[1976]: 250).

In quegli anni, il confronto è serrato, sino a valutare gli scritti habermasiani come il più interessante tentativo di rinnovamento della teoria critica, mentre sono quasi del tutto assenti riferimenti ad Adorno. In uno dei rari brani, tuttavia, si trova una riflessione seminale che troverà solo molti anni dopo un terreno fertile. Considerando la disputa sulla logica delle scienze sociali tra dialettici e positivisti (1962-1969), infatti, Adorno è presentato come il filosofo del "possibile", una categoria che costituisce la condizione stessa della critica, per cui la "la società può diventare "problematica" (cioè oggetto di critica intellettuale e pratica), solo se le persone possono concepirne una diversa da essa" (1976a: 35). In *Socialism. The Active Utopia*, infatti, Bauman ricerca modelli di "allargamento" della critica socialista "per attaccare le basi socioculturali del dominio e raggiungere il suo nucleo, più duro e più resistente di qualsiasi sua particolare forma storica", in altri termini "andare alle radici dell'alienazione" (Ivi: 124). Al cospetto dell'esperienza frustrante della rivoluzione russa e della barbarie nazista, e più in generale all'entusiastico sostegno popolare ai movimenti totalitari, anche la *Dialettica dell'Illuminismo* (1947[1966]) è espressione della tendenza intellettuale a trascendere i fatti per scavare in profondità nelle fondamenta della società moderna. Mark Featherstone ha ben descritto come il socialismo utopico-umanista fosse un movimento contro culturale – di "apertura" – contro il desiderio di sicurezza che aveva alimentato le moderne utopie-distopie dello stalinismo e del nazismo (2010: 133). La stessa "ideologia positivista dei fatti" è intesa come il "rifugio sicuro di tranquillità e di paura", una "razionalità ridotta alle dimensioni delle istituzioni sociali dominanti" e la "brutale soppressione dei modi alternativi di esistenza" (Bauman, 1976a: 125). Per altro verso, egli giudica la loro posizione come un ripiegamento verso "la solitudine di sentenze filosofiche altamente sofisticate e di conseguenza esoteriche" (Ivi: 126).

Alla ricerca di nuovi modelli teoretici, *Towards a Critical Sociology* (1976b[1982]), la recensione di *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) per “New Society” (1976c) e *Hermeneutics and Social Science* (1978) documentano l’adesione completa di Bauman alla prospettiva del primo Habermas sui fondamenti epistemologici della critica sociale e sul nesso tra teoria sociologica e prassi di vita così come alle sue analisi dei fenomeni patologici delle società contemporanee del periodo di Starnberg. Il debito intellettuale è esplicito. Fu riconosciuto dagli studiosi più attenti di allora, come Daniel Held (1978) e Kurt H. Wolff (1983), e poi dagli allievi di Bauman (Beilharz, 2000; Smith, 1999; Almeida, 2015), per quanto siano sottaciuti i limiti conoscitivi e le incomprensioni nei confronti della svolta verso le scienze ricostruttive (cfr. Corchia, 2018). Qui interessa sottolineare che la ricezione di Habermas è, per lo più implicitamente, una presa di distanza da quella dei fondatori, anzitutto Horkheimer e Adorno, e una presa d’atto della fine della “scuola di Francoforte” – un’etichetta con cui impropriamente si identifica un insieme tutt’altro che coeso di freudo-marxisti occidentali e privi di un paradigma di ricerca unitario (cfr. Müller-Doo-hm, 2006[2018]).

La riflessione di Bauman a tale proposito è ben documentata da due scritti coevi. Il primo è la prefazione per l’edizione italiana di *Towards a Critical Sociology*, scritta nel 1982, in cui il sociologo di Leeds colloca retrospettivamente il suo tentativo di “esplorare la possibilità di una sociologia critica” nel solco del francofortismo, ossia

un tipo di approccio all’indagine della realtà sociale che sostiene l’impostazione emancipativa della filosofia critica (com’è sviluppata, ad esempio, da Adorno, Horkheimer e Marcuse nella tradizione della scuola di Francoforte (1982: 31).

Ciò sebbene il vero interlocutore continui a essere Habermas, da un decennio a Starnberg. Un aiuto maggiore a distinguere le posizioni in campo ci viene dal capitolo *Critical Theory*, rimasto inedito sino al 1991 ma risalente al primo biennio degli anni Ottanta, come risulta da una fonte indiretta. Nel 1983, infatti, Kurt H. Wolff pubblicò su “Praxis International” una lunga analisi di un manoscritto che Bauman gli aveva inviato in lettura e che, per le concordanze,

possiamo ritenere la prima versione di quel saggio. Dal manifesto programmatico dell'*Institut für Sozialforschung* di Max Horkheimer (1937[1974]), è recuperata la distinzione tra “teoria tradizionale” e “teoria critica”, in un senso così generico che potrebbe andar bene a ognuna delle dissenzienti quattro generazioni di critica francofortese. La teoria critica è qualificata

dalla collocazione della teoria al centro dell'analisi, rifiutando di accettarne l'autorità senza alcuna prova, esigendo che le ragioni sulla base delle quali questa autorità viene proclamata vengano svelate, e, infine, ponendo in discussione queste ragioni [1991a [2005]: 164).

Per Bauman, la teoria critica è come “una locuzione che indica l'attività attraverso la quale viene sgomberato un cantiere, e non una particolare costruzione” (*Ibidem*). Se questo è il “progetto”, l'esame dei “concetti fondamentali” precisa che la teoria critica si qualifica per la tendenza a conferire “valore culturale” e storicamente situato a un'interpretazione del mondo umano solo “apparentemente naturale” – un'apparenza che deriva da una regolarità di situazioni che “può essere raggiunta solo attraverso un'efficace repressione di un gran numero di alternative”, per cui come “regola basata sull'esperienza pratica, possiamo dire che con la crescita del volume o dell'efficacia della coercizione cresce anche la plausibilità del modo naturale” (Ivi: 170). Il nesso tra teoria e prassi della critica francofortese consiste nel rifiutare di seguire servilmente il “prodotto pietrificato” dell'attività passata, ponendosi come “un solvente efficace” delle “costrizioni d'aspetto naturale” (Ivi: 172). La teoria critica è una strategia di “auto-riflessione” collettiva e comunicativa che, rispetto ad altre correnti filosofiche – la fenomenologia e l'esistenzialismo –, ritiene che il tentativo d'emancipazione

impegni l'essenza sociale dell'esistenza umana, e questo significa venire alle prese con la rete dell'interazione umana in cui verità e falsità vengono prodotte e riprodotte in modo comunicativo (Ivi: 173-174).

Attraverso un “serio studio della società” e della “situazione in cui si svolge l'azione storica”, la teoria critica mette in discussione l'abituale riconoscimento di necessità, crea le condizioni di “rendere tutte le decisioni storiche più consapevoli che in passato” e

“apre nuove alternative, precedentemente non considerate” (Ivi: 176). Bauman osserva, poi, che diversamente dalle tradizioni critiche dell'Ottocento, come il marxismo, i critici francofortesi non ritengono che la “ragione” sarà abbracciata automaticamente e ciò per tre motivazioni “ciascuna con probabilità di causare risentimento e nessuna sperimentata come psicologicamente piacevole e soddisfacente” (Ivi: 177). Per la prima volta, Bauman propone una sua lettura della *Dialettica dell'illuminismo*, per cui l'illuminismo sarebbe la radicalizzazione della “paura mitica dell'ignoto” con il capovolgimento della composizione tra il mondo “animato” e quello “inanimato”: “Il risultato fu una cultura del *tabù universale*, in cui tutto ciò che resiste alla *naturalizzazione*, che non può essere facilmente trasformato in *routine*, schematizzato e modellato come un meccanismo, viene represso nella pratica e bandito nella teoria” (*Ibidem*). Alla difesa psicologica di una realtà meccanizzata espressa nell'*horror vacui*, Bauman aggiunge altre due radici antropologiche: la tendenza a prediligere come gratificante un *modus vivendi* che si è ottenuto con uno sforzo di adattamento e la fuga dalla “responsabilità morale” implicata dallo smascheramento di una “natura artificiale” e dall'ampliamento percepito delle possibilità di scelta umana (Ivi: 177-178). La consapevolezza che “l'invito alla libertà può cadere nel deserto” e, persino, che la “possibilità d'emancipazione può essere vista come una minaccia” avrebbe spinto Adorno e Horkheimer ad assumere un atteggiamento puro ma mimetico verso i regimi democratico-liberali e un'economia capitalistica temperata dal *welfare state*. Il timore di essere respinti come “sobillatori”, o addirittura come “pazzi”, li avrebbe indotti ad “essere sospettosi di ogni attività apostolica, di proselitismo” (Ivi: 178-179), a maturare un misto di “compassione” e “sdegno” nei confronti degli oppressi, assoggettati dalla “barbarie culturale”, e riservare il compito della critica ad un'élite – una “pratica critica” che, però, “per così dire, è stata fatta franare nella teoria” (Ivi: 179). Ne sarebbero derivate, quindi, due conseguenze “devastanti”. Anzitutto, il tradimento dell'“originaria legittimazione” di un progetto finalizzato a denaturalizzare la realtà sociale concorrendo a mutarne la sua percezione collettiva. In secondo luogo, Bauman ritiene che ciò implichi l'“inverificabilità” della teoria stessa, poiché così viene inadatta a fornire una base scientifica per una pratica comune:

Non più ancorata nell'attività storica, la teoria critica viene ridotta ad un insieme d'idee più o meno ingenue, inventive, o attraenti, che tuttavia non possono essere né provate né confutate. La loro pretesa di verità deve rimanere per sempre vana [...] Questo, ovviamente, rende la teoria critica un insieme d'idee che la scienza [...] non ha né il dovere né l'obbligo di trattare seriamente. Una sociologia che volesse seguire l'ispirazione della teoria critica si limiterebbe alla produzione di ipotesi in linea di massima non verificabili e, quindi, si dovrebbe accontentare dello *status* di arte o di filosofia (Ivi: 180).

Come ha sintetizzato Wolff, le intuizioni della teoria critica sono "incontestabili" "poiché non ci sono cambiamenti che potrebbero servire come prova" (1983: 151).

Il compito di Habermas, sin dall'assunzione della cattedra di Horkheimer, nel 1965, era proprio di "ricostruire il ponte" tra la teoria critica e una teoria sociale, almeno in linea di massima, aperta alla verifica scientifica e capace di tradursi in una pratica storica di liberazione ([1991a[2005]: 181). L'ultima parte del saggio di Bauman è un'esposizione dei contenuti teoretici e pratici di tale programma e delle applicazioni sociologiche, a partire dall'esame delle strutture sociali del potere che sono responsabili della "distorsione sistematica" della comunicazione pubblica che nega le condizioni di "razionalità del discorso" (Corchia, 2018).

La svolta postmodernista. Dalla parte di Adorno?

Se fino a questo momento l'adesione di Bauman al programma habermasiano è totale, ciò che più sorprende è osservare come, pochi anni dopo, si verifichi un capovolgimento che lo condurrà a essere uno dei critici più tenaci del "discorso razionale" di Habermas e, parallelamente, a recuperare alcune posizioni della prima teoria critica.

In *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Smith aveva descritto il farsi largo di un pessimismo sulle possibilità di riformare il progetto della modernità – oramai identificato con le immagini della "gabbia" o della "trappola" – e il passaggio dalla triade "Marx, Gramsci e Habermas" a quella "Foucault, Adorno e Levinas". Tale svolta sarebbe dovuta all'esperienza storica della fine di "alternative praticabili al modello capitalistico della società", dato che

la maggior parte dei suoi membri non era in grado di percepire chiaramente il mondo. Era ipnotizzata dalle delizie del consumismo e indisponibile a guardare oltre i propri interessi strettamente definiti (1999: 29).

Accanto alla sostituzione del concetto gramsciano di “egemonia” con quello foucaultiano di “disciplina” e all’uso ricorrente della sua interpretazione di un Panopticon che penetra e modella la coscienza delle sue vittime, anche se non sono sorvegliati, Bauman abbandona l’“urbanizzato” Habermas a favore di un Adorno che mette a frutto la “condizione dell’esule” e dell’estraneità per penetrare intellettualmente il mondo come “sistema dell’orrore” e gli inganni della sua ideologia (Ivi: 30). Ma il recupero delle tesi sul “concetto di Illuminismo”, sugli “elementi di antisemitismo” e sulla “industria culturale” conduce Bauman a un’elaborazione originale e critica. La sua riflessione non è riducibile interamente al tentativo che egli stesso si è prefisso di voler “avvolgere la carne storica e sociologica attorno allo scheletro della “Dialettica dell’Illuminismo” (1991[2010]: 17) e John Milbank ritiene che egli abbia realizzato “una pesante sovrapposizione foucaultiana su Adorno” (2016: 88).

Vorrei dimostrare che sotto alcune importanti aspetti egli se ne distanzia e ne travisa anche il nucleo dialettico nell’analisi “a tenaglia” della coppia antitetica modernità-postmodernità. Come terreno di confronto possiamo focalizzare l’attenzione sui tre principali libri di questo periodo.

1. *Legislators and interpreters: On Modernity, Post-Modernity, Intellectuals* (1987[1992]) è l’opera in cui la rottura con il programma di Habermas diviene esplicita e radicale, indicando nel filosofo tedesco uno degli intellettuali contemporanei complici delle moderne utopie dello “stato di giardinaggio”. La tesi di Bauman è nota. Personalmente sono in dissenso – in buona compagnia con seri studiosi di quel tempo (cfr. Coser, 1989) – ma qui non è importante. La ricostruzione habermasiana del processo di razionalizzazione culturale tipico della modernità, con i due aspetti della riflessività della conoscenza e della differenziazione delle forme specialistiche del sapere (scienza, morale ed estetica) è giudicata corretta. Ma Habermas avrebbe ignorato un secondo “pluralismo”, relativo alla

pluralizzazione di discorsi intessuti di senso comune e tradizioni, il cui riconoscimento

è difficilmente riconciliabile con lo spirito e la pratica della modernità [...] e richiede mutamenti piuttosto estesi nel modo in cui i servizi intellettuali sono stati tradizionalmente dispensati (Ivi: 148).

Bauman predilige gli “interpreti” agli “architetti” e “legislatori”, che – nel chiuso di “ideali “sociétés de pensée”, al “al di sopra delle parti” e “in nome della Ragione” (in particolare, “la famosa utopia della ‘comunicazione non distorta’”) – hanno concorso a legittimare gli sforzi dello Stato moderno per “civilizzare” e “disciplinare” le opinioni del “resto della popolazione” (Ivi: 32, 48). Per contro, gli interpreti riconoscono appieno una

pluralizzazione di discorsi contestualizzati comunitariamente e tradizionalmente, che reclama quelle localizzazioni di verità, giudizio e gusto che la modernità negava e si sforzò di superare (Ivi: 148).

Bauman qualifica come “postmodernità” questa nuova sensibilità intellettuale che abbandona la ricerca dei fondamenti universali del sapere propri delle ambizioni legislative e rivolge l’attenzione ai “tanti modelli d’ordine” che trovano giustificazione nelle loro particolarità di pratiche autonome (Ivi: 14-15). Il senso della posizione è chiarito nella recensione di *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985[1986]), tradotto l’anno stesso dalla MIT Press. Bauman pone Habermas di fronte alla sfida di una “nuova eresia” “che mette in discussione sia la necessità che la fattibilità della certezza (o del consenso comunicativo, del resto)” (1988a: 473). In *La decadenza degli intellettuali*, quindi, l’accento si sposta sulla critica agli Illuministi, ai loro epigoni “tardivi” e alla modernità come “progetto del ceto medio”. Eppure il ritorno ad Adorno non è ancora compiuto. Come ha rilevato Beilharz, si ha qui solo “un’eco malinconica di Adorno” (2001[2005]: 19). Anzi, a ben vedere, anche il maestro francofortese non sarebbe del tutto incolpevole. Due anni dopo, infatti, Bauman pubblica il saggio *Legislators and Interpreters: Culture as the Ideology of Intellectuals*, poi riproposto nella raccolta *Intimations of Postmodernity* (1989a[1992]), in cui si legge che anche Adorno avrebbe inteso la funzione dell’intellettuale



come una continuazione della funzione legislativa della ragione, per quanto disillusa e preda di "autentico sentimento di sconfitta":

tale importanza [...] raggiunge proporzioni particolarmente grandi per il fatto che non c'è nessuno per cui legiferare e che il dibattito legislativo è con ogni probabilità destinato a rimanere un affare privato e autonomo dei legislatori. Questa strategia abbandona l'intenzione di fare proselitismo, mette a disposizione degli illuministi la speranza che la verità, se solo scoperta, farà uscire e vincere l'ignoranza e l'errore. In nessun modo, tuttavia, la rassegnazione sminuisce la volontà di continuare il compito (Ivi: 19).

La critica francofortese al "dominio capitalista" e al "filisteismo borghese" è, quindi, intesa come la ricerca di un colpevole nel "rimpianto" della legislazione "infranta":

Anche nella loro resa (in particolare nel lor arrendersi?) i filosofi rimangono incessantemente e dolorosamente consapevoli della connessione pratica dell'ideale culturale. La sua impotenza è tanto un fattore costitutivo del loro discorso quanto la sua presunta potenza di conquista era del discorso dei loro antenati illuministi (*Ibidem*).

2. Il testo più celebre di Bauman fu *Modernity and the Holocaust* (1989b [1992]), dedicato alla moglie Janina e a "tutti gli altri che sono sopravvissuti per dire la verità", che gli valse premi internazionali, molte critiche ma, comunque, l'interesse delle maggiori riviste sociologiche, come l'"American Journal of Sociology" (Postone, 1992) e "Sociology" (Turner, 1992). L'interesse del sociologo polacco è quello di riflettere su ciò che l'Olocausto può insegnare sulla civiltà moderna, a partire dalla tesi che esso non ne rappresenti un'aberrazione ma

il prodotto specifico dell'incontro tra le vecchie tensioni che la modernità aveva ignorato, trascurato o mancato di risolvere, e i potenti strumenti di azione razionale ed efficiente creati dallo sviluppo della modernità stessa (1989[1992]: 15).

La modernità racchiude in sé la possibilità di sviluppi totalitari e inumanità di una scala inedita, soprattutto a causa dei processi di "adiaforizzazione" che svuotano le azioni di qualsiasi istanza morale, trasformandoli in mera risoluzione di problemi tecnici. Non



vi sarebbe alcuna disumana “malattia tedesca” all’origine di quel tremendo sterminio. Al contrario – ecco la tesi provocatoria di Bauman –, la ricerca storiografica avrebbe dimostrato che “la maggioranza di quanti presero parte al genocidio erano persone normali” e che “le istituzioni responsabili dell’Olocausto, sebbene giudicate criminali, in senso strettamente sociologico non erano affatto patologiche o anormali (Ivi: 39).

Con questo duplice distanziamento viene così “smascherata” – come compendia Fabio D’Andrea – la “doppia linea difensiva che ribadisce la diversità patologica dei colpevoli e la loro totale estraneità alla tradizione razionale occidentale” (2006: 565). E proprio contro questa interpretazione, Jeffrey C. Alexander avanza argomenti convincenti, sottolineando come quella “tragica inquadratura” dell’Olocausto nella prospettiva filosofica della critica della modernità contribuì in modo fondamentale all’inquietudine postmoderna, in auge tra gli intellettuali dell’epoca (2003: 113-114). Per Bauman, va precisato, non è una provocazione occasionale ed egli torna a confermare le tesi in scritti successivi (1995a[2005]: 301-316; 1997[2002]: 3-19; 2009[2011]: 105-114), continuando ad alimentare un dibattito nella comunità scientifica in cui, a discapito delle adesioni al postmodernismo (Docherty, 1994), vanno rafforzandosi le posizioni difensive della normatività moderna (Cannon, 2014). Per quanto qui rileva, il libro segna l’inizio di un confronto maggiore con Adorno. E ciò a dispetto dei rari e non lusinghieri riferimenti espliciti di Bauman alla sua opera.

In quanto tale, *Modernity and the Holocaust* si limita a riproporre la critica alla prospettiva “psicologica” di *La personalità autoritaria* (1950[1973]), il cui limite fu di trascurare i “fattori sovraindividuali o extraindividuali” che producono in certe condizioni delle condotte aberranti: “Per Adorno e i suoi colleghi il nazismo fu crudele perché furono crudeli i nazisti, e i nazisti furono crudeli perché le persone crudeli tendevano a diventare naziste” (Bauman, 1989b[1992]: 213). Come noto, egli preferisce lo psicologo Stanley Milgram (1976[2003]), i cui risultati empirici potevano essere relegati ai margini del dibattito scientifico ma non smentiti con prove contrarie (Ivi: 212). Per contro, le indagini di Adorno *et al.* “furono in seguito messe in discussione e confutate” e se divenne un modello di ricerca e teorizzazione ciò accadde perché “in confortante conso-

nanza con i desideri subconsci della platea accademica, si dimostrò molto più digeribile del lavoro di Milgram” (Ivi: 213). Poco dopo, affondando il colpo:

Il modo in cui Adorno e il suo gruppo articolarono il problema era importante non tanto per come venivano distribuite le colpe, ma per l’ottusità grazie alla quale tutto il resto dell’umanità ne usciva assolto (Ivi: 214).

Molti anni dopo, Bauman ripeterà che di fronte ai fenomeni come l’Olocausto – che Günther Anders ha definito “sovra-liminali” (*überschwellig*), ossia che

“non si possono cogliere e assimilare intellettualmente perché eccedono la misura di qualunque rete sensoriale/concettuale” (2014: 147) – vi sono stati tentativi che non lasciano soddisfatto il desiderio di comprensione. Rispetto alla “pista” più ampia e battuta che richiama il condizionamento subito da individui “normali” nel prendere parte ad atti crudeli, Adorno finì per ridurre l’interpretazione alle particolarità intra-psichiche dei carnefici, proponendo “l’idea di un’auto-selezione [...] determinata da una predisposizione naturale, anziché indotta, dell’individuo” (Ivi: 148).

Come rimarca Abby Peterson, viene così “censurato” che “anche persone altrimenti “decenti” possono essere crudeli, o che anche le vittime stesse possono perdere la loro umanità” (2014: 108).

Con questa critica risulta sorprendente osservare che la letteratura, in vero perlopiù di “scuola”, abbia accostato *Modernity and the Holocaust* all’opera di Adorno. Il primo riferimento in tal senso si ritrova nella recensione di Ravi Sundaram, secondo cui, dopo Adorno, solo Bauman ha avuto il coraggio di interrogarsi sulla rilevanza della critica sociale dopo l’Olocausto, nonostante Auschwitz, e sollevare questioni cruciali sulla sua importanza per la modernità piuttosto che seguire la tendenza a concentrarsi sull’unicità degli atti di genocidio da parte dei nazisti (1992: 463). Se è pur evidente, come ammette l’autore, che non vi sono riferimenti espliciti, il *trait d’union* viene individuato negli sviluppi weberiani della teoria della reificazione, con le due tesi della perdita di senso e di libertà provocate dallo stesso processo di razionalizzazione, per il prevalere della ragione strumentale nei sistemi sociali (*Ibidem*). Come noto, infatti, nella rilettura della teoria della reificazione di Lukács, Horkheimer e

Adorno delineano una l'interpretazione cupa della storia del mondo in cui la razionalizzazione porta ad un controllo sulla natura esterna, costringe l'uomo a sottomettere la propria natura interiore e alimenta un controllo altrettanto forte delle relazioni tra gli uomini. La dialettica tra libertà e sottomissione è il centro della tesi del capovolgimento. Sundaram non nasconde le differenze nella radicalità delle tesi, per cui Bauman eviterebbe “saggiamente la furia selvaggia nietzschiana della *Dialettica*”, non cedendo alla suggestione che la storia sia “un continuo infinito di catastrofi” e sottolineando piuttosto le “ambivalenze” del processo di modernizzazione (*Ibidem*). È una differenziazione esposta in modo univoco da Hans Joas, in un bel saggio sulla ricezione in Germania delle analisi di Bauman sulla storia tedesca:

mentre Adorno e Horkheimer nel loro libro particolare assumono un aumento lineare del dominio della ragione strumentale, che, nel momento del suo completamento e del suo trionfo, rivela il suo carattere, Bauman ha una visione più aperta alle contraddizioni interne di questo processo, meno lineare, e più disposta a consentire un'alternativa all'ulteriore aumento del dominio della razionalità strumentale oggi (1998: 50).

Questa linea interpretativa sarà in seguito consolidata dai suoi allievi. Smith ritiene che Bauman abbia accolto da Adorno la convinzione che il fascismo e i campi di sterminio sia una conseguenza dell'impulso a dominare la natura e l'umanità che ha governato la società e la politica europea fin dal XVII secolo e che la modernità abbia perduto il proprio “potenziale di emancipazione” (1999: 172). Una retrospettiva sulle traiettorie biografiche aiuterebbe a comprendere anche le diverse prospettive sul corso degli eventi storici da parte dei due studiosi. In particolare, mentre “il pessimismo di Adorno fu stimolato dall'osservazione che la sfera di libertà relativa che aveva ereditato dalle generazioni precedenti, come figlio della borghesia, veniva erosa dallo stato e dal mercato [...]. Bauman era stato in felice complicità con lo ‘stato del giardinaggio’, desideroso di maneggiare le cesoie da taglio. Fu solo quando perse la sua fiducia nella missione “civilizzatrice” dello stato che trovò congeniale l'analisi di Adorno (Ivi: 174).

I diversi punti di partenza della critica della modernizzazione, però, faranno sì che Bauman rimase “interventista” piuttosto che “contemplativo”, limitandosi a spostare l’obiettivo del suo attivismo man mano che i tempi cambiavano (*Ibidem*). Per tale motivo, per Smith, “non può essere allineato senza ambiguità” con la “scuola di Francoforte” (Ivi: 184). Ancor più puntuale è il parallelo compiuto da Peter Beilharz. Non ci riferiamo al volume *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity* (2000), in cui non vi sono novità rispetto alla vulgata baumaniana, anche se viene segnalato che *Modernity and the Holocaust* fu tradotto in Germania con il titolo *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust* (1992), per cercare volutamente l’effetto di un’apparente eredità del lavoro di Adorno e di Horkheimer (Beilharz, 2000: 108) – oltretutto, notiamo, per la Europäische Verlagsanstalt, storico editore dell’Institut für Sozialforschung di Francoforte. Più interessante risulta l’introduzione alla raccolta *The Bauman Reader*. Qui, egli allarga lo sguardo oltre i soliti riferimenti filologici – *La personalità autoritaria* e *Dialettica dell’illuminismo* – menzionando la conferenza *Was bedeutete: Aufarbeitung der Vergangenheit?* (1960a[1994]), in cui Adorno esprime la tesi che il genocidio nazista è così rivelatore non perché segni una cesura assoluta nella storia moderna, ma proprio perché non lo è (Beilharz, 2001[2005]: 21). Ma, il sociologo australiano non trae conseguenze sulla presunta “inattività” di Adorno dal ruolo intellettuale che egli svolse nella Repubblica federale, sin dal rientro nel 1951. Il confronto più esaustivo tra Adorno e Bauman, in particolare sulle loro interpretazioni dell’Olocausto nelle rispettive letture della modernità, come recita il sottotitolo, è quello realizzato da Felipe Quintão de Almeida per il dottorato all’Universidade Federal de Santa Catarina di Florianópolis (2007). L’introduzione presenta subito la tesi che

sia Adorno che Bauman hanno sviluppato riflessioni per evidenziare la funzione di cesura che Auschwitz, nella sua unicità, gioca con la storia della ragione e della civiltà moderna, producendo conseguenze per lo spirito critico della cultura (*Kulturkritik*) nella società che, dopo Auschwitz, mantiene e riproduce ancora le condizioni oggettive che hanno reso fattibile il terrore nazista (Ivi: 15).

L'intento è volto a elaborare una migliore comprensione del rapporto tra la prospettiva sociologica baumaniana e quella filosofica e sociopsicologica di Adorno, al di là di quanto asserito dai commentatori di Bauman, giudicati privi di un'adeguata cognizione dell'opera del francofortese.

Dovendo estrarre una sintesi dell'ampia argomentazione dello studioso brasiliano – qui limitata a *Modernity and the Holocaust* –, è interessante sottolineare come egli riesca a dimostrare l'ipotesi che il nesso tra ragione legislativa dell'ordine moderno e Olocausto riprenda e aggiorni il tema adorniano della critica della ragione strumentale – “la sterminio nazionalsocialista fu l'apice dell'ambiguo progresso di rischiaramento” (Ivi: 57) – e sia orientata da un rilievo dell'ambivalenza simile alle riflessioni adorniana del “non identico” (Ivi: 19). Il “pensiero identitario” è l'origine culturale dell'assoggettamento che culmina nel genocidio. Nei campi di sterminio nazisti gli ebrei furono annientati perché non era possibile sussumerli nelle categorie dell'ideologia del regime nazional-socialista. Gli ebrei erano giudicati non-uomini non integrabili e una minaccia per la salute pubblica. Molti anni dopo, Adorno scrisse che Auschwitz fu “l'assassinio amministrativo di milioni di persone”, ma “nei campi di concentramento non moriva più l'individuo, ma l'esemplare” (1966[1975]: 327). Come precisa de Almeida, ciò non significa, tuttavia – sia per Bauman che per Adorno –, che il processo di civilizzazione moderna conduca inevitabilmente all'Olocausto (Ivi: 62). Per altro verso, anche volendo trascurare i piani più profondi della critica adorniana più matura alla filosofia dell'identità – esposti in *Terminologia filosofica* (1962-63), *Dialettica negativa* (1966) e *Teoria estetica* (1970) –, de Almeida evidenzia una serie di “disaffinità” che allontanano le due prospettive teoriche. Anzitutto, Bauman si è soffermato più ampiamente sul concorso cruciale della scienza e della burocrazia nell'ideologia e organizzazione naziste. Inoltre, anche se la tesi sulla produzione sociale dell'“estraneità ebraica” come condizione dello sviluppo della comunità nazionale trova un interessante parallelo nella disamina adorniana del carattere funzionale della stigmatizzazione degli ebrei “come” male assoluto, Adorno era arrivato a tale conclusione ricorrendo alla psicologia del profondo di Freud, assente nel *framework* di Bauman (Ivi: 47). Su quest'ultimo aspetto, rileggendo *La personalità autoritaria* – con



i suoi propositi e sviluppi sociologici – e riflettendo sul ruolo della psicoanalisi nella teoria della società della prima teoria critica, de Almeida conclude che la critica di Bauman risulta “unilaterale” e “sdentata” (Ivi: 82). È stato un “grossolano errore” non comprendere che se l’oggetto della ricerca erano i tipi di personalità, l’apporto specifico di Adorno, accanto a psicologi professionisti, fu quello di “mettere in relazione i fattori psicologici con quelli di natura sociologica”. Per i francofortesi

una teoria che vuole rendere conto dell’antisemitismo nella sua interezza [...] deve stabilire uno schema unitario in cui siano presenti tutti gli elementi [...] deve essere una teoria della società moderna nel suo complesso (Ivi: 83).

Il raffronto tra le due interpretazioni della Shoah continua a focalizzare l’interesse di molti commentatori di Bauman. Vi sono stati studiosi come Thomas Kron che hanno ricondotto in modo ap problematico le analisi baumaniane nel solco della critica francofortese, mediata da Max Weber, del predominio della “razionalità strumentale” nella modernizzazione, per cui lo stesso processo di “individualizzazione” non sarebbe che un “meccanismo sociale per mantenere l’ordine” e finirebbe per alienare “l’individualità degli individui” (2014: 308). Sulla stessa linea Walter Reese-Schäfer (2014: 290) sottolinea le concordanze nell’analisi delle “connessioni tra modernità e sterminio” presenti nella *Dialettica dell’Illuminismo* (1947[1966]) e in *Modernità e Olocausto* (1989[1992]). Analogamente, Matthias Junge la avanza la tesi di una prosecuzione diretta:

Lo scopo di questo libro è quello di mostrare, riprendendo la figura argomentativa di base della “Dialettica dell’Illuminismo” di Horkheimer e Adorno (1969), che fondamentalmente la continua razionalizzazione e strutturazione burocratica di tutti i settori della vita ha reso possibile l’Olocausto e che il genocidio può quindi essere inteso come un fenomeno moderno (2014: 69).

Per altro, invece, Bauman critica e cerca di compensare l’unilateralità argomentativa di una riflessione adorniana che rimane all’interno del campo ricostruttivo della “storia delle idee”, senza riferirsi ai processi di “storia reale” (Junge, Kron, 2014: 7). Matthias



Benzer conferma che la ricostruzione baumaniana sembra attribuire maggiore importanza ai fattori burocratici e scientifici nella sua spiegazione dell'efficienza dell'Olocausto rispetto a Horkheimer e Adorno; quindi, la sua analisi sarebbe per certi versi sociologicamente più penetrante e focalizzata (2011: 155-156). Da ultimo, osserviamo che una sezione significativa del saggio *Critical theory old and new* di Michael Hviid Jacobsen e Claus D. Hansen (2016) è dedicata alla questione "Enlightenment, modernity and the Holocaust". Viene esaminata, soprattutto, la *Dialettica dell'Illuminismo*, a cui si riconosce il merito di aver prefigurato la "catastrofe" cercando di "comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie" (1947[1966]: 4). A distanza di quarant'anni, rispetto a quella *Zeitdiagnose*, lo studio di Bauman rappresenta però una "ricostruzione retrospettiva" che può raccogliere ed elaborare le testimonianze storiche delle atrocità ed incorporare le numerose analisi successive agli eventi storici di cui Horkheimer e Adorno furono contemporanei (2016: 112). I due interpreti di scuola baumaniana ritengono che l'analisi presenti "alcune sovrapposizioni significative e conclusioni comuni alla dissezione critica dell'Illuminismo moderno", nonostante lo stesso Bauman respinga le tesi esposte in *La personalità autoritaria* (Ivi: 112-113). Pur considerando alcune differenze sostanziali – il rilievo della scienza e della burocrazia nella trattazione dell'opera baumaniana e l'accento più marcato sulle ambivalenze del processo di modernizzazione – le similitudini emergono, come ha mostrato de Almeida, allargando lo sguardo alla teoria della società come "totalità" di Adorno (Ivi: 113).

3. Il terzo libro significativo di questo periodo è *Modernity and Ambivalence* (1991b[2010]), in cui Bauman sviluppa le riflessioni anticipate in *Paradoxes of Assimilation* (1990) e nel discorso *Modernity and the Holocaust*, pronunciato nel maggio 1990, in occasione dell'accettazione del Premio Europeo Amalfi 1989 per la Sociologia e le Scienze Sociali. Le riflessioni concernono l'ambivalenza della modernità, costretta nella dialettica tra libertà e dominio, e la possibile condizione della "postmodernità". E di nuovo, il recupero della prima teoria critica passa attraverso la critica della modernità come "progetto incompiuto" di Habermas. In un saggio di poco precedente, intitolato *Sociological Responses to Postmo-*

dermity, Bauman avanza la tesi che lo stato di crisi delle società contemporanee dischiude oramai un "tipo sociale a sé stante" che non può essere interpretato come una

deviazione dal modello ortodosso della società moderna; una deviazione causata dall'attuale incapacità del sistema sociale di *assicurare la propria riproduzione* nella sua forma antica, "classica" (1989c[2012]: 45).

Il concetto di crisi non deve far pensare a uno "stato morboso" da cui guarire poiché, per il sociologo polacco, la condizione della postmodernità è uno "stato vitale" pluralistico di antinomie, tra possibilità che si dischiudono e minacce nascoste dietro ogni opportunità – una condizione che si sottrae al desiderio maniacale di classificazione e controllo. In un'intervista a "Telos", Bauman afferma che la postmodernità è la "modernità *für sich*", ovvero

la modernità che va oltre la sua falsa consapevolezza ed arriva ad interpretare ciò che effettivamente è venuta producendo dall'inizio, cioè ambivalenza e pluralismo, e che inoltre si rassegna al fatto che gli intenti stabiliti in origine, cioè l'ordine razionale e la verità assoluta, non verranno mai raggiunti (1992a[2005]: 35).

Nel definire l'identità moderna, egli accentua l'ossessione per l'ordine cognitivo e il potere disciplinare. L'ambizione della "ragione legislativa" era di sradicare l'"ambivalente" e di trasformare le "erbacce" in bellissime aiuole organizzate nel grande "stato del giardinaggio". Più tardi Bauman impiegherà il termine "rifiuti" per connotare gli esseri umani che non possono essere inseriti in alcuna categoria utile e sono destinati all'emarginazione sociale. Tutta la *pars destruens* è presentata in linea di continuità con la teoria critica. Nell'introduzione, egli precisa la propria posizione, collocandola nelle proposizioni espresse per la prima volta da Adorno e Horkheimer nella critica dell'Illuminismo e della "civiltà moderna". Al contempo, si tratta di un tentativo di "avvolgere la carne storica e sociologica attorno allo scheletro della 'Dialettica dell'Illuminismo'" e di andare al di là delle loro proposte: "Suggerisce che l'Illuminismo, dopo tutto, ha fallito spettacolarmente nella sua spinta ad 'estinguere ogni traccia della propria autocoscienza'" (1991[2010]: 17). La stessa critica sociale di Adorno e Horkheimer, in modo autocontradditto-

rio e aporetico si presenta, agli occhi di Bauman, “una delle tante e vivide prove di quel fallimento”.

La letteratura baumaniana si è attenuta a tale autocomprensione (Varcoe, Kilminster, 1996: 233; Beilharz, 2000: 108; 2001[2005]: 24; Jacobsen, Hansen, 2016: 113), senza voler constatare che, se di eredità si tratta, è priva di confronti diretti con i testi. Nella parte propositiva, *Modernity and Ambivalence* è uno studio sulle conseguenze pratiche del vivere “senza fundamenta”, in una situazione storica in cui la ragione opta per la “modalità interpretativa” invece che “legislativa” e lo Stato si ritira dalle “ambizioni di giardinaggio”, lasciando i singoli individui di fronte al problema di destreggiarsi in “sforzi auto-costruttivi” (Ivi: 16). La postmodernità sembra potersi riconciliare con quanto di precario, imperfetto e contingente appartiene all’esistenza. L’ambivalenza non è la condizione dell’“estraneo”, ma dello “straniero” che può essere o meno accettato. Ma Bauman non si lascia sedurre dalla facile conclusione che tutti siamo dei “senza tetto” perché alcuni lo sono più di altri. *Modernity and Ambivalence* si chiude con l’emergere dei nuovi poveri e con la diffusione di un sentimento di indifferenza nei loro confronti: “È solo fin troppo facile per la tolleranza postmoderna degenerare nell’egoismo dei ricchi e degli abbienti” (1991[2010]: 259). Ciò che si radica nella sua concezione è il motivo adorniano del dominio dell’identico sull’alterità come sintomatico del rigetto di ciò che è “eterogeneo” e si sottrae alla “razionalizzazione strumentale”.

La concezione della modernità sarà, quindi, descritta in modo più compiuto nel saggio *Modernity* (1993a[2005]), in cui la contraddittorietà è tenuta costantemente in una dialettica tensione. Nella sua ricostruzione, per un verso, il processo di razionalizzazione vede dominare la scienza e le sue applicazioni tecnologiche come principale fattore di progresso culturale, a discapito di altre forme del sapere moderno e delle visioni del mondo tradizionali, per altro verso, la modernizzazione sociale trova forme organizzative – lo Stato e l’impresa – che istituzionalizzano orientamenti e condotte di vita razionali rispetto allo scopo. Torna qui una lettura riduttiva della teoria dell’azione weberiana, in particolare della razionalità pratica che accumuna Bauman all’interpretazione francofortese della “razionalità strumentale”, al centro della *Dialektik der Aufklärung* e di *Eclipse of reason* (1947[1969]) di Horkheimer. Le tesi di Bauman si collegano

direttamente all’idea che l’esito del processo di razionalizzazione sia una forma articolata di dominio. Anzitutto, la civiltà moderna è artefice dello sradicamento, tramite violenza fisica e simbolica, delle forme di vita delle popolazioni colonizzate nella propria propagazione globale e, nell’ambito delle società europee, delle tradizioni culturali regionali, etniche, o legate alle classi sociali (1993a[2005]: 192). Ad esso si aggiunge il dominio sull’ambiente resa un fattore di riproduzione. Infine, Bauman esamina il dominio umano sulla natura interiore, con la soppressione di tutto ciò che è “irrazionale” e indichiamo con il termine “passioni”, l’ostacolo principale sulla strada verso il governo della ragione (Ivi: 196). I riferimenti al Freud di *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) sono più frequenti che in passato (1995b[1999]: 7-26) e vi sono similitudini con le analisi sulla “sublimazione repressiva” di Marcuse ed Adorno. La “scuola di Francoforte”

scopre l’insanabile conflitto tra l’impulso a razionalizzare le strutture istituzionali sovra-individuali e la promessa di rendere le decisioni individuali riconducibili ad una libera scelta razionale (1993a[2005]: 197).

Alcuni anni dopo, nel colloquio con Ulrich Kohlmann, per la “Frankfurter Rundschau”, Bauman precisa il recupero della prima teoria critica contro Habermas:

la via abituale della sociologia era di occuparsi delle patologie sociali interpretandole come conseguenza di un ritardo della modernità rispetto ai suoi obiettivi. L’idea era quella di una modernità incompiuta, secondo la quale ogni irrazionalismo e ogni superstizione sono solo un residuo di epoche premoderne che la modernità doveva ancora sradicare. E la medicina generalmente accettata di questa sociologia era di prescrivere più modernità. Quello che ho imparato da Horkheimer e Adorno è che ciò che non va nella nostra società è una conseguenza diretta delle contraddizioni interne nello stesso progetto illuministico della modernità (1999b, 3).

E ritroviamo, ancora la “radicalizzazione” della critica baumaniana rispetto francofortesi (cfr. Imbusch, 2014: 127) con la tesi che i “macrocrimini” del XX secolo, dai lager nazisti ai gulag sovietici, devono essere considerati una “legittima conseguenza

di contraddizioni interne nel progetto illuministico della stessa modernità” (Bauman, 1999b, 3).

Verso la modernità liquida. Perché le affinità sono apparenti

Con la “svolta” della modernità liquida, alle soglie di un nuovo millennio, Bauman scopre, cartografa e accerta un nuovo territorio sociale, che per molti aspetti si differenzia dal mondo “solido-moderno” in cui vissero e che criticarono gli autori “classici” della teoria critica. Ciononostante, i riferimenti ad Adorno iniziano a crescere, sino alla dichiarazione esplicita della presunta “discendenza” dal suo pensiero. Individuando tre aspetti di quella storia degli effetti, possiamo mostrare come le convergenze siano apparenti.

1. *Il paradosso dell'uomo di cultura.* Negli scritti di Bauman ricorre spesso – in taluni casi con la riproposizione di interi periodi – una lettura critica della non-soluzione data da Adorno al rapporto tra cultura e potere e, più precisamente, al problema dell’atteggiamento degli uomini di cultura verso le istituzioni pubbliche. Il riferimento testuale è *Kultur und Verwaltung* (1960[1976]), un saggio in cui Adorno esaminava le conseguenze della fine della cultura liberale e individualistica (cfr. Müller-Doohm, 2003[2003]: 136-137). Citando alcuni brani del testo adorniano, *Love in Adversity: On the State the Intellectuals, and the State of the Intellectuals* (1992c) precisa che, per Adorno, nella concezione classica tedesca, “la cultura è opposta all’amministrazione” in quanto manifestazione della “pura umanità” e “autonoma” dalle connessioni funzionali della società e dalla “nuda necessità della vita”: “La cultura è “ciò che va oltre il sistema di autoconservazione della specie”. Egli proclama, con orgoglio e senza compromessi, “la sacrosanta irrazionalità della cultura” (Ivi: 92). Per contro, come insegna la lezione weberiana, l’amministrazione è il tipo ideale di potere razionale. Nel paragrafo “La cultura: ribelle, ingestibile” di *Liquid Life* (2005[2006]: 65), ripreso nell’incipit di “Cultura e bellezza” in *Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?* (2008a[2010]: 85, 163), Bauman specifica che la gestione è relativa alla disposizione su qualcosa, alla serie di

atti intenzionali, programmati e controllati sul corso degli oggetti, soggetti ed eventi. Ogni prodotto culturale viene tradotto nella logica della razionalità mezzi-fini che

raccoglie, suddivide, soppesa, organizza tutto [...] la filosofia e la religione, la scienza e l'arte, modi di vita e costumi, insomma [...] lo spirito oggettivo di un'epoca (Adorno, 1960[1976]: 115).

A partire da tali definizioni, conseguentemente, veniva affermato che l'istanza strutturale che l'amministrazione dispone è "sostanzialmente eteronoma" poiché definisce, misura e valuta la cultura secondo criteri che non sono "immanenti" alla qualità dell'oggetto, ma "esteriori e astratti" (Ivi: 121). Bauman così spiega le ragioni dell'opposizione e il momento critico intrinseco:

la cultura non può convivere pacificamente con la gestione, specialmente se invadente o subdola, e soprattutto se intende costringere l'impulso esplorativo/sperimentale a adattarsi al quadro razionale tracciato dai dirigenti [*managers*] [...] La cultura punta, se così si può dire, "più in alto" di qualunque cosa passi, in un determinato momento, per "realità". Non si cura di ciò che è stato inserito all'ordine del giorno e definito l'imperativo del momento, e fa di tutto per trascendere l'effetto limitante della "attualità" [*topicality*] così definita e per affrancarsi dalle sue esigenze. I prodotti culturali non sono fatti per essere usati/consumati sul momento o per dissolversi in un processo di consumo istantaneo, né ciò costituisce il criterio per stabilirne il valore (2005[2006]: 66-67).

La loro relazione, dunque, è "intrinsecamente antagonistica" e lo "scontro tra i due modi di vedere è ineluttabile [...] non può essere evitato, né sanato una volta che si è manifestato apertamente" (Ivi: 65; crf. 2008a[2010]: 86, 163).

Pur in conflitto tra loro le due parti, sin dall'origine, sono affratellate e storicamente la gestione è stata parte integrante della cultura umana. Non solo. La particolarità della riflessione adorniana risiede nella convinzione che cultura e amministrazione hanno bisogno l'una dell'altra. Per un verso, soddisfare la pretesa narcisistica dei "creatori di cultura" di una "perfetta purezza" e "senza compromessi" priverebbe ogni loro espressione di efficacia rendendole alla fine caduche. Bauman cita un brano famoso in cui Adorno scriveva che

la cultura risente danno, se viene pianificata e amministrata; ma se è abbandonata a se stessa, tutto ciò che è cultura rischia di perdere non solo la possibilità di esercitare un'influenza, ma la stessa esistenza (1960[1976]: 116; Bauman, 1992c: 92).

Quanto meglio i valori culturali sono preservati dalla contaminazione, tanto meno essi sono significativi per la riproduzione del mondo della vita:

per quanto scomoda e spiacevole la condizione di inimicizia aperta, strisciante o clandestina, la peggior disgrazia per la cultura sarebbe riportare una vittoria piena e definitiva sulla controparte [...] chi crea cultura ha bisogno di chi dirige il processo se vuole essere visto, udito e ascoltato (cosa cui di solito tiene, dal momento che ha l'aspirazione di "migliorare il mondo") e avere qualche probabilità di vedere portato a compimento il suo progetto: in caso contrario rischia l'emarginazione, l'impotenza e l'oblio (2005[2006]: 65-66).

Per altro verso, la gestione non può che tradirne il contenuto emancipativo. In numerosi scritti (1992d[1995: 94]; 2000a[2002]: 37-38; 2008a[2010]: 86, 166), Bauman menziona il brano della *Dialettica dell'Illuminismo* in cui si legge che:

la storia di quelle antiche religioni e scuole, come quella dei partiti e delle rivoluzioni moderne, insegna [...] che il prezzo della sopravvivenza è [...] la metamorfosi dell'idea in dominio (1947[1966]: 227-230).

Tra l'altro, ma non possiamo approfondire, il testo di Adorno e Horkheimer offre al sociologo polacco lo spunto per una critica dell'autocomprensione delle scienze sociali positiviste, in particolare del modello funzionalista AGIL di Parsons (2005[2006]: 69, 70, 154-157; 2008a[2010]: 88, 169).

Bauman ha definito Adorno come l'intellettuale che più di ogni altro ha messo in risalto il dilemma "quasi schizofrenico" [1992d[1995: 93] in cui si trovano i creatori di cultura:

Per quanto rumorose siano le loro proteste [...] Possono scegliere tra gestioni differenti, che perseguano finalità differenti e adattino la libertà della creazione culturale a progetti diversi. Ma certo non possono, almeno realisticamente, scegliere se accettare o rifiutare l'amministrazione in quanto tale (2005[2006]: 66; cfr. 2008a[2010]: 87, 167).

Riguardo a tale dilemma, per Bauman, la personale soluzione adottata da Adorno è stata sempre “ambigua” e “non esente da una dose di autoinganno ideologico” (1992d[1995]: 93). Dopo il ritorno nella Repubblica Federale, nel 1951, egli avrebbe difeso la giovane e fragile democrazia, confidando che i governanti più “avveduti” non avessero timore della “volontà delle maggioranze”, ascoltando piuttosto gli uomini di cultura:

L’unica via di fuga dal dilemma a cui Adorno pensa conduce al ben sperimentato (eppure, ahimè, di regola deludente) sogno del “despota illuminato”. Un sogno che è abbastanza dispotico da spazzare via il *vox populi*, ma abbastanza illuminato da ammettere la propria ignoranza e lasciare umilmente le decisioni a chi ne è a conoscenza (1992c: 92).

È in questa prospettiva volta a difendere le “cose culturali” dalla riduzione a “propaggini della tecnica totalitaria” da parte di “forme plebiscitarie di democrazia” – ma soprattutto dal “controllo del mercato” – che va interpretata la frase apparentemente sconcertante di Adorno, per cui “la relazione tra amministrazione ed esperti non è solo necessaria ma anche virtù” (1960[1976]: 138). Bauman riassume così sommariamente l’intera vicenda e i motivi della posizione di campo, per così dire, *ex parte principis*:

dopo il “ritorno a casa”, il passaggio dall’oscura periferia dell’establishment accademico americano ai riflettori della vita intellettuale tedesca ed europea: fu questo il solo periodo della vita di Adorno in cui gli esponenti della teoria critica ebbero a disposizione posizioni di potere e risorse materiali tali da poter mettere in pratica le principali raccomandazioni di tale teoria (2005[2006]: 169).

Si fa, inoltre, riferimento ad “autorevoli studi” che avrebbero attestato *a posteriori* il verdetto del movimento del Sessantotto, per cui

Adorno sembrò adattarsi facilmente alla nuova situazione, dedicando maggiore attenzione al dominio e ai suoi strumenti amministrativi che al recupero e alla conservazione della purezza ideale. Sia lui che Horkheimer sarebbero confluiti nell’“establishment” [...] senza grandi difficoltà, rimorsi o riserve mentali, confermando in tal modo, sia pure involontariamente, i propri ripetuti moniti sulle capacità dell’ammini-

strazione di assorbire e rimodellare a propria immagine anche la più risoluta delle opposizioni (Ivi: 169-170).

Come ricordano Jacobsen e Hansen, una delle principali contestazioni rivolta ai maestri francofortesi fu il rifiuto dell'“azionismo” e di aver scrupolosamente evitato di trarre conseguenze pratiche dalla spietata critica della società tardo-capitalistica (2016: 122). Del resto Adorno scrisse in modo eloquente che: “Comunque agisca, l'intellettuale sbaglia” (1951[1954]: 155). Pur dichiarando di non aver competenze sufficienti per schierarsi in tale disputa, Bauman non sembra condividere la critica e si affrettò a presentare una lettura più recente sul loro ruolo nella sfera pubblica della Repubblica federale che per converso possiamo definire *ex parte populi*. Come ben documentato da Müller-Doohm, soprattutto in una serie di conferenze e trasmissioni radiofoniche sull'“elaborazione del passato”, infatti, Adorno assunse il rischio di “parlare della corda nel paese del boia” (2003[2003]: 512). Egli concepì il contributo della teoria critica come una forma di auto-rischiamento etico di una comunità su se stessa, rivolgendosi “ai cittadini di una sfera pubblica con effetti politici ricostituenti” (2006[2018]): 59). In tale direzione procede anche Bauman, quando scrive che i maestri francofortesi si sarebbero impegnati in una “lunga marcia nelle istituzioni” per utilizzare il prestigio che essi avevano acquisito,

al fine di scuotere dal torpore conservatore le istituzioni accademiche esistenti, e il *milieu* intellettuale in genere, e aprirli al pensiero critico e alle azioni di lungo termine raccomandate dalla teoria critica (2005[2006]: 170).

Tale aspetto è stato spesso ignorato dalla critica baumaniana (Smith, 1999: 31; Beilharz, 2002: 58), con l'eccezione di Jacobsen e Hansen, i quali ricordano che l'attività di Adorno era “destinata a stimolare la riflessione in una parte dei lettori o ascoltatori” e che la

trasmissione delle sue idee potrebbe essere pensata come un esempio di “sociologia pubblica” nel senso della parola di Michael Burawoy, ossia come dialogo con un pubblico che non fa parte della comunità sociologica con l'obiettivo esplicito di approfondire la loro comprensione del funzionamento della società (2016: 127).

Occorre osservare, però, che Bauman preferisce accentuare l'idealizzazione adorniana dell'"isolamento inviolabile dell'intellettuale" come condizione della critica. Nell'aforisma 5. *Herr Doktor, das ist schön von Euch* ("Signor dottore, è molto bello da parte vostra") dei *Minima Moralia*, si legge che "non c'è più nulla di innocuo" e

per l'intellettuale, la solitudine più scrupolosa è la sola forma in cui può conservare un'ombra di solidarietà. [...] Ogni collaborazione, ogni umanità di rapporti e di partecipazione non è che una maschera per la tacita accettazione dell'inumano. Non si deve simpatizzare con gli altri che nella sofferenza (1951[1954]: 16-17).

L'abbandono della "vita attiva" a favore della "vita contemplativa" viene prospettato da Adorno come una forma di resistenza passiva che educa lo sguardo:

Chi si tiene in disparte non è meno invischiato dell'attivo e affaccendato: nei cui confronti non ha che il vantaggio di conoscere il proprio irretimento e la felicità di quel tanto di libertà che è insito nel conoscere in quanto tale (Ivi: 18).

In una nota di *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, il Bauman cita un brano di *Resignation*, un breve testo trasmesso dalla stazione radiofonica Sender Freies Berlin, il 9 febbraio 1969, non disponibile in italiano e tradotto in inglese da "Telos" (1978) e poi ricompreso nell'edizione inglese dei *Stichworte*:

Adorno ripeté queste idee, in forma ancora più netta, commentando il fallimento del rientro nella vita politica dopo il ritorno dall'esilio americano. In quell'occasione disse: [...] "Il sentimento della nuova sicurezza si acquista con il sacrificio del pensiero autonomo. È ingannevole consolarsi immaginando che pensare dentro il contesto dell'azione collettiva sia un miglioramento: il pensiero, impiegato solo come strumento dell'azione, viene smussato allo stesso modo di ogni ragione strumentale. [...] Al contrario, il pensatore critico inflessibile, che non sovrascrive la propria coscienza né si lascia spingere all'azione dal terrore, è in verità il solo che non cede [...] Il pensiero libero punta al di là di se stesso [1992d[1995: 115].

La critica baumaniana ritiene di ritrovare un elemento di concordanza tra i due intellettuali nella comune elaborazione dell'e-

sperienza biografica dell'esilio (Smith, 1999: 172; Jacobsen e Hansen, 2016: 107). Bauman, del resto, citando dei brani dell'apoforisma 13. *Schutz, Hilfe und Rat* ("Protezione, aiuto e consiglio") (1951[1954]: 26-28), ha descritto Adorno come un "intellettuale nell'emigrazione" e "minoritario", che vive in un "ambiente che deve restargli per forza di cose incomprensibile" (1992d [1995]: 116; 2000a[2002]: 37). E in un altro testo si legge che fu proprio lo "sfratto" dalla lealtà di gruppo che gli fece vivere l'esilio come una "benedizione" (1988b: 25) perché poté "pensare dalla terra di nessuno" (Müller-Doohm, 2004[2018]). Bauman sembra identificarsi nella compiaciuta estraneità e nella rinuncia ad ogni implicazione pratica di Adorno, la cui posizione solo apparentemente paradossale, per contro, è "la sola forma che può assumere l'impegno per la causa delle speranze inattuato o tradite" (2005[2006]: 167). Questo passaggio, a giudizio di Ali Rattansi, rappresenta la migliore conferma all'"interpretazione di Bauman come una sorta di Adorno degli ultimi giorni" (2014: 911). Secondo lo studioso di Cambridge, con la svolta postmodernista "le speranze di Bauman per la progressiva trasformazione sociale e politica sono ora annegate in un travolgente pessimismo adornoesco" (2014: 916). La tesi della totale identificazione tra i due grandi pensatori è, invero, piuttosto minoritaria nella letteratura critica che ha continuato a seguire la linea dell'opposizione tra pessimismo e ottimismo, come conseguenza di una diversa diagnosi sociologica. Così, Matthias Junge ritiene che Bauman supponga che il potenziale razionale si possa sviluppare ancora dirigere verso l'emancipazione delle relazioni sociali e una loro progettazione secondo i bisogni umani (2006: 46). La fonte della speranza viene ritrovata nell'ambivalenza strutturale del tempo moderno:

La necessaria esistenza di ambivalenza in qualsiasi ordine e l'impossibilità di distruggerla dischiude finalmente la speranza di cambiare [...] di liberarsi, individualmente o collettivamente, da un ordine dato (Ivi: 47).

Il saggio che indaga meglio la questione è senza dubbio quello di Jacobsen e Hansen, i quali ritengono che se una parte della critica accomuna i due intellettuali per lo sguardo profondamente disilluso sulle possibilità attuali del genere umano, in realtà, le cose sono un po' diverse. In estrema sintesi, se sia Adorno che Bauman rappre-

sentano una sorta di “visione tragica” nella sociologia, va rilevato che

mentre Adorno cercava nell’arte e nell’estetica raffinata l’emancipazione umana e un rifugio dalla società amministrativa totalitaria, Bauman [...] è molto più attento a indicare la rilevanza del nesso tra vita contemplativa e vita attiva o tra pensiero e prassi. In questo modo, Bauman è – anche se ancora in modo un po’ sommessso – apparentemente più interventista di Adorno (2016: 131-132).

2. Dalla “*Producer-Style Critique*” alla “*Consumer-Style Critique*”.

Nella *Dialettica dell’Illuminismo* è espressa la celebre tesi che il collante religioso della società tardocapitalista sarebbe rimpiazzato dalla cultura di massa o meglio dall’industria culturale. Nonostante l’apparente diversità dei prodotti culturali e l’illusoria libertà di scelta, Adorno e Horkheimer ritenevano che tali prodotti fossero tutti modellati alla forma di merce che può essere facilmente consumata senza fatica dal pubblico. L’industria culturale offre esperienze standardizzate e una pseudo-individualizzazione enfatica del consumo dei prodotti culturali. La letteratura critica aveva inizialmente rimarcato una linea di continuità con le analisi di Bauman. Così, Smith ha sostenuto che la concezione baumaniana del “potere disciplinare del mercato” sia debitrice delle tesi dei due francofortesi sulla “mercificazione della cultura e del suo riconfezionamento in intrattenimento e pubblicità” (1999: 172). Certamente, non mancano le similitudini e, alla ricerca delle somiglianze, fa bene Carlo Bordoni a soffermarsi sugli ultimi scritti di Adorno, in particolare “Freizeit” – contenuto nella raccolta *Stichworte. Kritische Modelle* –, in cui si smascherava la capacità del capitalismo di utilizzare in modo produttivo l’altrimenti sterile “tempo libero”, al punto da non essere più distinguibile dal “tempo del lavoro”:

Adorno sottolinea il legame tra tempo libero e tempo del lavoro, uniti da un medesimo principio: entrambi sottoposti a uno stesso tirannico potere che li guida e li indirizza in maniera produttiva, dal momento che anche il tempo libero, nelle molteplici attività che comporta,



rientra nel processo economico previsto dal capitalismo e ne sfrutta le enormi potenzialità consumistiche (2010: 98).

Il consumo diviene un'attività ludica produttiva ma non remunerata, sulla quale le imprese trovano modo di lucrare ugualmente. Con le parole del maestro francofortese: "La rigida bipartizione della vita non fa che esaltare quella reificazione, che frattanto si è assoggettata quasi completamente il tempo libero" (1969a[1974]: 83). Senonché le loro analisi sociologiche divergono in modo significativo. Tony Blackshaw ritiene che Bauman segua il solco tracciato dalla scuola di Francoforte nell'analisi della funzione di filtro che l'industria culturale svolge nel rapporto tra la "coscienza umana" e la "condizione di vita delle persone". Tuttavia, laddove Adorno e Horkheimer vedevano il "monopolio" e l'"identità" per caratterizzare il rapporto tra l'industria culturale e il pubblico, Bauman indica la "polisemia" e la "differenza" come chiavi interpretative dei valori, delle condotte e delle autorappresentazioni dei consumatori:

Più di quanto i primi critici della cultura dei consumi potessero mai immaginare, per tenere conto della differenziazione, Bauman suggeriva che gli abitanti della modernità liquida barcollano sotto il peso di un accumulo di cultura dei consumi completamente "individualizzato" (2005: 30).

Allo stesso modo, Poul Poder interpreta diversamente la connessione "consumo-libertà-integrazione" in Adorno e Bauman perché il sociologo di Leeds non condanna il consumismo come una forma di repressione che impone degli stili di vita predeterminati e lascia agli individui la "falsa coscienza" di ritenersi liberi di perseguire la propria identità. A dispetto delle apparenze, l'analisi baumaniana si allontana da quella di Adorno perché accentua l'ambivalenza dei processi sociali e "la condizione metaformica e liquida della costruzione di identità" (2008: 109). Infine, Jacobsen e Hansen confermano che l'attenzione ai meccanismi di riproduzione simbolica nella sfera del consumo culturale è un "punto di convergenza" tra le opere di Adorno e Bauman (2016: 115). Ciononostante, il tipo di società descritto nella *Dialettica dell'Illuminismo* è stato superato da una società più fluida e meno ossessionata dall'ordine regolamentare del potere politico (2016: 115). Se nulla sfugge alla



società dei consumi e la forma della merce domina “onnipervasiva” e “onnicomprendiva”, come ben avevano prefigurato Adorno e Horkheimer, per Bauman, la modernità liquida è meno autoritaria e totalitaria e inaugura un più “morbido” regime in cui la “seduzione” prevale sulla “repressione” (Ivi: 117) – per quanto i poveri e i marginali continuano a vivere l’esclusione e la sorveglianza repressiva. Il *focus* diviene la trasformazione della vita privata in pubblica per il tramite della “forma merce”, per cui si rende necessario il passaggio dalla “producer-style critique” alla “consumer-style critique”. Questa interpretazione trova conferme negli scritti di Bauman, secondo cui la teoria critica rimane una spina nel fianco della società ma è necessario riorientare la versione “classica”, al fine di migliorarne la capacità di penetrazione della società contemporanea. La principale debolezza riguarda proprio la valutazione sul potere disciplinare della “società amministrativa totalitaria” che Adorno e Horkheimer avevano condensato in un passaggio dell’“industria culturale” [1947(1966): 133]. Commentando la relazione *Tabus über dem Lehrberuf*, che Adorno tenne all’Institut für Bildungsforschung di Berlino il 21 maggio 1965, poi ricompresa nei *Stichworte. Kritische Modelle* (1965[1974]), Bauman delinea una descrizione puntuale di questa visione del mondo:

Umiliato e frustrato quotidianamente, l’individuo porterà in salvo il proprio narcisismo personale nel “narcisismo collettivo”: promessa di sicurezza che, ai fini della salvezza di quell’individualità malamente ferita, non può che essere ingannevole: la speranza di riscatto è destinata a essere frustrata (2005[2006]: 160).

In questa raffigurazione, l’impotenza degli individui è completa e totale è l’abbandono di fronte alla collettività nel cui potere e gloria gli individui trovano una sorta di “compensazione” illusoria. Anche che cosa sia la “verità” o la “mera opinione”, secondo Adorno, è ormai deciso “dal potere della società, che denuncia come mero arbitrio tutto ciò che non concorda col suo arbitrio”:

Nel campo delle scelte dei consumatori – per quanto ampie e varie possano apparire – ognuno è tenuto, come osservavano Adorno e Horkheimer “a comportarsi, in modo per così dire spontaneo, secondo il *level* che gli è stato assegnato in anticipo sulla base degli indici statistici, e a rivolgersi alla categoria di prodotti di massa che è stata fabbricata

appositamente per il suo tipo. [...] I pregi e gli svantaggi discussi dai conoscitori servono solo a eternare la parvenza di una concorrenza e di una possibilità di scelta”. Tuttavia, a differenza che in passato, quando a definire l’agenda erano i politici, l’agenda attuale cristallizza nella forma di effetto conseguente o collaterale delle operazioni di mercato (1999a[2000]: 91-92).

In un paragrafo di *Liquid Modernity*, intitolato “La teoria critica rivisitata”, si legge che lo spettro di Adorno e Horkheimer era la “società amministrata onnipervasiva” e il compito della critica era di difendere l’autonomia e l’autenticità degli individui, il loro “diritto di essere e restare diversi”. A tal fine, la critica era rivolta a “frammentare e neutralizzare, e preferibilmente a eliminare del tutto, l’inclinazione totalitaria di una società ritenuta endemicamente e permanentemente afflitta da tale germe” (2000a [2002]: 16). Sennonché, se le società tardo-moderne potevano essere raffigurate come una “una gigantesca casa comune” con regole sociali condivise, nonché alcuni diritti e obblighi collettivi esposte ai pericoli del totalitarismo e della omogeneizzazione – con l’erosione del “non identico” – la postmodernità avrebbe perso il “nucleo di coordinamento” normativo, presentandosi come frammentata in innumerevoli e apparentemente scollegate vite individualizzate. Da ciò deriva la necessità di rivedere l’agenda della teoria critica:

Le carte in tavola, per così dire, sono cambiate: il compito della teoria critica si è ribaltato. Tale compito era la difesa dell’autonomia privata dalle truppe marcianti della “sfera pubblica”, schiacciata dall’oppressivo dominio dell’onnipotente e impersonale Stato con i suoi mille tentacoli burocratici o dalle sue clonazioni su piccola scala. Oggi, viceversa, è diventato quello di difendere la fatiscente cosa pubblica, o piuttosto riempire e ripopolare uno spazio pubblico che va rapidamente svuotandosi a causa di una doppia diserzione: la dipartita del “cittadino impegnato” e la fuga del potere reale in quel territorio che, a dispetto di tutto quanto le istituzioni democratiche esistenti possano fare, non può che essere descritto come uno “spazio extra-atmosferico”. Non è più vero che il “pubblico” colonizza il “privato”. È vero, anzi, il contrario: è il privato che oggi va colonizzando lo spazio pubblico (Ivi: 31).

De Almeida ha confermato che la questione diviene la dissoluzione della società ad opera dei “mantra neoliberali”, in cui il “pubblico” è subordinato al “privato”, la deregolamentazione sradica

ogni cosa che profumi vagamente di “collettivo” o “sociale” e la comunità politica ha eclissato qualsiasi nozione di “bene comune” o “buona società” (2007, 93). Bauman, infatti, non ha mancato di rilevare che i governi nazionali, “strettati” e “impotenti”, hanno abbandonano senza resistenze

le ambizioni di regolazione normativa su cui si era basato l’atto di accusa di Adorno e di altri critici dell’emergente “società di massa amministrata *in toto*”, per mettersi invece nella posizione di “agenti”, assumendo il ruolo di “onesti mediatori” delle esigenze (leggi: delle irresistibili pressioni) del mercato (2005[2006]: 70; cfr. 2008a[2010]: 173).

Anche la ricerca della felicità diviene un compito privato, da intraprendere e portare a termine, dal principio alla fine, in forma individuale:

La grandiosa visione sociale si è frammentata in una moltitudine di *portmanteaux* privati, straordinariamente simili ma tutt’altro che complementari. Ciascuno è fatto a misura della felicità del consumatore: destinato, come ogni altro piacere rivolto a quest’ultimo, a un godimento affatto individuale e solitario, anche quando ci si trova in compagnia (Ivi: 179).

Sin dalla visione sulla condizione della postmodernità, in quanto “modernità senza illusioni”, Bauman ha preso le mosse dalla “paura del vuoto” – “smussata e attenuata (benché mai completamente annullata)” – che Adorno aveva indicato tra i più acuti “effetti psicologici del moderno Illuminismo”:

Le illusioni di cui si parla si riducono alla credenza che il “caos” che caratterizza il mondo umano sia solo una condizione temporanea e modificabile, che verrà prima o poi rimpiazzata dal dominio ordinato e sistematico della ragione (1993b[1996]: 38).

Tuttavia, il riferimento tratto da *Postmodern Ethics* è servito solo come un punto di partenza per una diagnosi che diverge da quella adorniana. Alla paura del vuoto si sostituisce il senso di “inadeguatezza”, un’etichetta che riassume un vasto spettro di paure di cui Bauman fornirà un “catalogo”. *Life in Fragments* (1995b [1999]:

99-126) presenta proprio le sfide e i dilemmi che, nel bene e nel male, devono affrontare i “vagabondi”, “turisti”, “giocatori”, “flâneurs”, “stranieri” e “nomadi” che hanno perso le certezze e il senso di sicurezza del passato.

3. *L'ultima chance del pensiero.*

Un aspetto conclusivo del confronto con Adorno si collega a un'idea ben radicata nell'opera di Bauman. Già in apertura del libro *Thinking Sociologically. An introduction for Everyone*, si legge che il “servizio più importante” che il “pensare sociologicamente” può darci consiste

nel renderci più sensibili; può acuire i nostre sensi, spalancare i nostri occhi in modo che noi possiamo esplorare le condizioni dell'uomo per troppo tempo rimaste poco visibili (1990a [2000]: 15).

Facendo riferimento alle tesi sulla filosofia della storia di Benjamin (1966 [1997]), che hanno ispirato Adorno, sin dall'intervista rilasciata alla rivista “Telos”, Bauman continua a indicare tra i compiti della teoria critica quello di mantenere un'apertura sulle potenziali e alternative prospettive sul mondo, ossia stimolare la ricerca di senso per ciò che manca e per ciò che potrebbe essere altrimenti:

La sociologia offre un commento informato, saggio, illuminato sull'esperienza attuale, un commento che interagisce con questa esperienza e la rende quindi più ricca, ampliandone gli orizzonti. Il compito della *sociologia* oggi è quello di scalzare le certezze, perché ogni certezza infiacchisce le scelte. Sono d'accordo con Walter Benjamin che la storia è la tomba delle possibilità. Ogni sviluppo storico significa che diverse possibilità sono state uccise, e la sociologia si preoccupa di tenere le possibilità vive (1992a[2005]: 45).

Nello stesso anno, Bauman riporta la posizione eterodossa con cui Adorno aveva replicato al rimprovero dei “filosofi di professione” di non avere “un solido e stabile punto di vista”, attraverso un collage di brani degli aforismi dei *Minima Moralia* – 5. *Herr Doktor, das ist schön von Euch* (“Signor dottore, è molto bello da parte vostra”); 41. *Drinnen und draußen* (“Dentro e fuori”); e 46.

Zur Moral des Denkens (“Per la morale del pensiero”) (1951[1954]: 17, 70, 78):

Per raggiungere e conservare tale isolamento occorrerebbe intraprendere una ricerca “di ciò che non è stato ancora assorbito dallo schema generale” come “ultima chance del pensiero” e per la vera autonomia [...] Così: “Al pensatore odierno non si chiede niente di meno che questo: essere nello stesso momento nelle cose e al di fuori delle cose; e il gesto del barone di Münchhausen, che si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino, diventa lo schema di ogni conoscenza [...]” [1992d[1995: 95].

Citando un brano tratto dall’ aforisma 128. *Regressionen* (“Regressioni”) dei *Minima moralia* [1951[1954]: 240), Müller-Doohm precisava che Adorno non abbandona mai il terreno della razionalità:

Egli pensa piuttosto a una ragione antinomica [*antinomische Vernunft*], che riesca autonomamente a tirarsi fuori dalla palude e sia nelle condizioni di “resistere solo nella disperazione e nell’eccesso” (2004[2018]): 41).

In questo senso, lo “scetticismo della ragione” dovrebbe essere riscoperto come il “padre fondatore” della teoria sociale della modernità riflessiva in quanto rende ogni cosa di nuovo possibile: l’etica, la moralità, la conoscenza, la fede, la società e la critica, ma “in modo diverso”:

Le ridimensiona, ne accentua il carattere provvisorio, le rende più suscettibili di essere modificate e più capaci di apprendere, e quindi più curiose, più aperte all’ignoto e all’imprevedibile, con un’indulgenza basata sulla definitiva certezza dell’errore, e radicata in essa (1999a[2000]: 129).

Nel capitolo “Pensare in tempi oscuri (rileggendo Arendt e Adorno)” di *Liquid Life*, egli ripropone l’insegnamento di Adorno. La funzione critica, secondo Bauman – che qui cita un brano della *Dialettica dell’illuminismo* (1947[1966]: 7) – “non è di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze”, ormai abbandonate, dimenticate e forse perdute (2005[2006]: 159). Egli intende il ruolo di intellettuale non come impegno per una politica illuminata [*aufklärerische Politik*], ma come radicale negazione dell’esistente

[*Negation des Bestehenden*]. Da questo punto di vista, l'Adorno di Bauman assume le vesti del filosofo che, armato del linguaggio del "no", "ci conduce oltre l'immediatezza di ciò che è dato" e parla del "tempo futuro" e di come "le cose possano essere diverse da come sono" (Ivi: 177). E riflettendo sul postumo *Marginalien zu Theorie und Praxis* (1969b [1974]), Bauman rileva che nella prospettiva adorniana, tutte le ingiustizie del mondo non provano ancora in maniera definitiva che l'aspirazione all'emancipazione sia "irrealistica". Su questo punto Adorno è "adamantino" (2005[2006]: 163). Bauman cita un altro brano di *Resignation*:

Il pensiero non è la riproduzione intellettuale di ciò che comunque esiste. Finché non s'interrompe, il pensiero ha salda presa sul possibile. Il suo carattere incontentabile e la sua indisponibilità a farsi soddisfare rapidamente e facilmente respingono la saggezza stolta costituita dalla rassegnazione (Adorno, 1969c[1978]: 168; cfr. Bauman, 2005[2006]: 164).

Gli intellettuali sono i "custodi delle speranze e promesse disattese del passato e critici di un presente colpevole di aver dimenticato e soppresso tali aspirazioni" (Ivi: 166). Egli ricorda che è opinione comune, confermata da Habermas, che la risposta di Adorno trovi la "migliore espressione" nell'immagine del "messaggio nella bottiglia" (Ivi: 167). La metafora della *Flaschenpost* fu formulata, in effetti, da Adorno nella *Philosophie der neuen Musik* (1949[1968]: 134), a proposito della condizione avanguardistica, della musica autentica, ed era frequente nelle conversazioni con Horkheimer, nel periodo di Santa Monica (cfr. Müller-Doohm, 2003[2003]: 373-386). Bauman interpreta l'immagine come una frustrazione che non cancella la speranza e si affida a un futuro enigmatico:

Chiunque abbia scritto quel messaggio e lo abbia inserito in una bottiglia, chiudendola e gettandola in mare, non poteva certo sapere se e quando essa sarebbe stata avvistata, quale marinaio l'avrebbe recuperata, e se quel marinaio, una volta stappata la bottiglia ed estrattone il pezzo di carta, avrebbe voluto e saputo leggerne il testo, comprendere il messaggio, accettarne il contenuto e farne il tipo di utilizzo auspicato dall'autore. L'equazione è composta quasi esclusivamente da incognite, e l'autore del "messaggio nella bottiglia" non ha modo di risolverla, ma può dire tutt'al più, come Marx: *Dixi et salvavi animam meam*.

Egli ha compiuto la sua missione e fatto tutto ciò che era in suo potere per salvare dalla scomparsa il messaggio. Le speranze e promesse di cui è a conoscenza, ignote o dimenticate dalla maggioranza dei suoi contemporanei, non raggiungeranno il punto di non ritorno nell'oblio, ma avranno la sia pur minima possibilità di una seconda giovinezza (2005[2006]: 167).

L'eredità del messaggio di Adorno per gli intellettuali della generazione di Bauman è di continuare a preferire alla complice indifferenza la speranza nell'emancipazione. Questo precetto non ha perso la sua attualità ma richiede un "costante ripensamento" affinché resti all'altezza del suo compito (Ivi: 177). Il tentativo di rinnovamento della teoria critica viene abbozzato almeno attraverso tre argomenti.

Il primo avverte che si è passati dalla critica degli "apparati ideologici di Stato e delle "industrie culturali", alla "critica culturale transnazionale" (cfr. Denning, 2004). Ciò implica, seguendo la metafora, che non esiste un'isola, per quanto grande, che possa aspirare a piena autonomia e che, conseguentemente, il messaggio di emancipazione sia leggibile dai marinai che solcano tutti i mari del pianeta:

Ci si può chiedere che cosa sarebbe del messaggio di Adorno se la bottiglia che lo contiene dovesse essere sospinta dalle onde fino ai mari del Sud, per approdare alle coste dell'Africa subsahariana o ai lidi asiatici [...]. Sarebbe in grado, chi legge il messaggio, di comprenderlo? E in tal caso, non gli apparirebbe come un'ulteriore offesa, o magari come un indizio della preparazione di un nuovo attacco nemico? Avrebbe, il lettore del messaggio, capacità, tempo e pazienza per separarlo da tutti gli altri messaggi che piovono quotidianamente dai satelliti di comunicazione (2005[2006]: 175).

Featherstone ha sottolineato che, sebbene le condizioni storiche siano cambiate, al fine di elaborare un "contrappeso", Bauman continua a utilizzare la negazione determinata della teoria critica

cercando di esporre la scissione o quello che Žižek chiama la "visione di parallasse" tra ciò che l'ideologia utopica ufficiale del neoliberalismo promette e la realtà distopica della situazione mondiale contemporanea che è evidente a tutti, ma difficile da capire (2010: 141).

In secondo luogo, il messaggio di emancipazione non può più essere indirizzato solo a un'élite culturale:

Proprio come la causa dell'emancipazione umana non può essere efficacemente perseguita e difesa in un solo paese o gruppo di paesi, dimentichi e indifferenti verso ciò che accade fuori dei loro confini tanto severamente (ma inefficacemente) sorvegliati, così il messaggio non può essere indirizzato a un pubblico selezionato e ristretto (2005[2006]: 176).

Jacobsen e Hansen (2016: 122) ricordano che il ritratto di Adorno come pensatore “pessimista” ed “elitario” fu tratteggiato da György Lukács con l'immagine del *Grand Hotel Abgrund* (“Grand Hotel dell'Abisso”). La critica risale alla disputa sul realismo critico, avviata da Adorno nel saggio *Espreste Versöhnung* [1958(1979)]. Nella replica del filosofo ungherese, affidata alla Prefazione alla *Die Theorie des Romans* del 1962, erano scherniti gli intellettuali che denunciano le sofferenze della gente comune e l'assurdità del mondo come se fossero il grande spettacolo del “precipizio” della loro privilegiata vita contemplativa:

Una parte considerevole della migliore intelligenza tedesca, fra cui lo stesso Adorno, ha preso alloggio – come scrissi in una mia critica a Schopenhauer – presso il “Grand Hotel dell'Abisso”, un “bell'Hotel, fornito di ogni comfort, sull'orlo dell'abisso, del nulla e dell'insensato. E la visione giornaliera dell'abisso, tra produzioni artistiche e pasti goduti negli agi, può solo accrescere la gioia procurata da questo raffinato comfort” (1962[1963]: 20).

Nei suoi scritti Adorno ha negato alla prassi filosofica ogni facile apprezzamento del pubblico. Anche l'oscurità ricercata della scrittura che “si liberava, e anzi interrompeva la comunicazione con un senso comune cristallizzato nella gabbia delle circostanze” era concepita come una “condizione *sine qua non* del servizio reso dalla filosofia all'emancipazione umana” (2005[2006]: 181). Al contrario, Bauman è meno pessimista sulla possibilità che lo spazio pubblico possa tornare a essere luogo d'impegno duraturo e discussione sulle sorti comuni. Ma ciò dipende dalla capacità di ridefinire su scala globale la prospettiva dei problemi e la responsabilità delle soluzioni:

Quelle scene pubbliche, originariamente costruite per le finalità politiche della nazione e dello Stato, rimangono irriducibilmente locali, mentre il dramma contemporaneo è vasto come l'umanità, clamorosamente e decisamente globale. La risposta "sì", per essere credibile, richiede un nuovo spazio pubblico globale: una politica autenticamente planetaria (altra cosa rispetto alla politica "internazionale") e un'adeguata scena planetaria. E, ancora, una responsabilità che sia anch'essa realmente planetaria, a riconoscimento del fatto che tutti noi che viviamo su questo pianeta dipendiamo gli uni dagli altri per il nostro presente e il nostro futuro (Ivi: 179).

Riuscirci è la nuova speranza di emancipazione, per quanto sia appunto solo una speranza. Il lascito ultimo di Adorno è proprio la consapevolezza di dover affidare il messaggio a un lettore sconosciuto, senza che vi sia alcuna certezza nell'avvenire, per cui con il maestro francofortese, Bauman conclude in modo laconico che:

Noi avvertiamo, intuiamo, sospettiamo ciò che occorre fare. Ma non possiamo conoscere i contorni e la forma che assumerà. E, tuttavia, possiamo esser certi che la forma non ci apparirà familiare. Essa sarà diversa da tutto ciò che è per noi consueto (2005[2006]: 180).

Non vi alcun progetto di riforma del mondo esistente o nessuna edificazione di uno totalmente nuovo da portare a conclusione, prima o poi, nell'avvenire, bensì un continuo peregrinare nel tempo. Al pari di Adorno, Bauman è riluttante a indicare la metà ideale che dovremmo sforzarci di raggiungere e la sua ambivalenza deriva dalla consapevolezza che quando il "sognare inattivo" dei grandi progetti ha preso forma nelle società reali le utopie si sono trasformate in distopie responsabili dei crimini più nefasti nella storia. Seguendo la lettura di Smith (1999: 229), Jacobsen e Hansen ne derivano le somiglianze tra il concetto di "dialettica negativa" di Adorno e quello di "utopia attiva" di Bauman. Ad accomunarli sarebbe il rifiuto del "pensiero identitario" che trova la sua massima formulazione nell'equazione hegeliana tra "reale" e "razionale":

Secondo Bauman, sarebbe del tutto illusorio credere che solo perché esiste qualcosa, è necessariamente anche qualcosa di auspicabile. Inoltre, ridurre il "reale" in modo unidimensionale a ciò che attualmente "è" o "è stato" genera una comprensione troppo limi-

tata di un mondo che comprende anche ciò che “potrebbe essere” o “dovrebbe essere” (2016: 124).

Se collochiamo Bauman e Adorno all'interno della dicotomia “legislatori-interpreti”, possiamo osservare come entrambi non abbiano mai indicato ai loro lettori cosa fare e come farlo, insistendo sul fatto che c'è ancora speranza e che la possibilità di cambiare l'ordine delle cose non si estingue mai del tutto (Jacobsen, 2016a, 10). A partire da questo assunto, Bauman introdurrà il volume *Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?* come un tentativo di descrivere il “campo di battaglia” in cui “si svolge la nostra lotta per trovare modi nuovi e adeguati di pensare del, al e per il mondo in cui viviamo e le nostre vite all'interno di esso” (2008a [2010]: VII).

Jacobsen e Hansen ritengono che si possano, certo, trovare similitudini tra uno degli aforismi più perspicaci di Adorno nei *Minima Moralia* – “La pagliuzza nel tuo occhio è la migliore lente di ingrandimento” (1951[1954]: 48) – e

il prisma della prospettiva postmoderna di Bauman [...] letta come una possibilità di ricostruire una vita spezzata dalle dolorose schegge lasciate dallo specchio polverizzato della società moderna (Jacobsen e Hansen, 2016: 121).

I due interpreti, tuttavia, precisano le differenti riflessioni sulla “vita danneggiata”. Anzitutto, per Bauman, la contingenza è una condizione per la

possibilità di assumersi una responsabilità personale (una cosiddetta “moralità di scelta”) che sotto gli auspici della moderna società solida era preclusa dalla prevalenza di una “moralità del conformismo” (*Ibidem*).

In secondo luogo, mentre la “filosofia morale implicita” di Adorno è volutamente formulata negativamente e astrattamente, l'idea di Bauman è che

la morale deve “guadagnarsi da vivere” non attraverso un ragionamento filosofico astratto, ma in una concreta azione interumana. Per molti versi, Bauman quindi, in modo inconsapevole, risponde alla do-

manda di Adorno nei *Minima Moralia* su come vivere la “buona vita” perché insiste sul fatto che una tale vita è realizzabile solo assumendosi la responsabilità morale per l’Altro – e in definitiva nella volontà di sacrificare la propria vita per l’Altro (ivi: 122).

Conclusioni

In conclusione, possiamo ritenere che le suggestioni della “filosofia del non-identico” e del “pensiero per costellazioni” sia la radice più profonda del senso di affinità verso Adorno da parte di un sociologo che non è mai stato un “costruttore di sistemi” (Kilminster, Varcoe, 1999: 1) – un tratto dell’opera che si è accentuato nel suo “stile tardivo” (Blackshaw, 2005: 62). È lo stesso Bauman a riconoscere questo debito concettuale e linguistico:

Nel corso degli anni, ho apprezzato la lamentela di Adorno che la scrittura lineare non riesce a trasmettere la logica del pensiero, che si muove in cerchio ed è invariabilmente costretto a ritorni perpetui dal suo puro progresso. L’esperienza umana, credo, è più ricca di qualsiasi sua interpretazione. Nessuna interpretazione, per quanto geniale e “completa”, la esaurirebbe (2008: 240).

L’anno successivo, interrogato da Citlali Roviroso-Madrado sulle incoerenze e incompletezze e talvolta sui paradossi delle sue analisi sociologiche, Bauman ricorda la lezione di Adorno, il quale aveva

giustamente avvertito che nel cercare di rendere i nostri modelli teorici coerenti, armoniosi, *eindeutig*, “puri” e logicamente eleganti (come tendiamo a fare, e non possiamo fare, ogni volta che teorizziamo), inavvertitamente imputiamo alla realtà più razionalità di quanto essa possieda e possa eventualmente acquisire (2009[2011]: 47).

Al contrario,

Tutti i modelli teorici sono per questo motivo utopie (non necessariamente nel senso di “buona società”, ma certamente in quell’altro senso della parola “da nessuna parte”). I nostri modelli teorici possono respirare e muoversi liberamente solo nell’*habitat* di uffici accademici, sale per seminari e simposi scientifici – e riposare solo se ossificati

nelle loro registrazioni cartacee o video. D'altra parte, il disordine dei nostri resoconti, offensivo come è per una mente amante della logica, a volte deriva da un pensiero disordinato e sciatto – ma più spesso da una sobria e fedele riproduzione del disordine degli oggetti riportati (Ivi: 48).

Se vi è una “affinità elettiva” tra Bauman e Adorno, questa potrebbe essere individuata nell’“ambivalenza” di un pensiero che dichiara di rifiutare la linearità, la coerenza e il formalismo del linguaggio scientifico a favore di un “pensiero per costellazioni”, asistemico e frammentario, che ricorre linguisticamente all’uso di figure retoriche di sostituzione e comparazione, ad esempio la metafora e l’analogia (cfr. Ray, 2007; Leccardi, 2008; Davis, 2013). Se il risultato sia comparabile a quello della prosa di Adorno è una valutazione secondaria che possiamo lasciare al lettore.

Bibliografia

- Adorno Th. W. (1951[1954]), *Minima Moralia*, Torino: Einaudi.
- (1958[1979]), *Conciliazione sforzata*, in Id., *Note per la letteratura, 1943-1961*, Torino: Einaudi, 238-266.
- (1960a[1994]), *Che cosa significa elaborazione del passato*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, Roma: Manifestolibri, 21-36.
- (1960b[1976]), *Cultura e amministrazione*, in Id., *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 115-139.
- (1963[1979]), *Ricapitolazione sull'industria culturale*, in Id., *Parva Aesthetica. Saggi 1958-1967*, Milano: Feltrinelli, 58-68.
- (1965[1974]), *Tabù sulla professione dell'insegnante*, Id., *Parole chiave. Modelli critici*, Milano: SugarCo, 93-118.
- (1966[1970]), *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.
- (1969a[1974]), *Tempo libero*, Id., *Parole chiave. Modelli critici*, Milano: SugarCo, 77-92.
- (1969b[1974]), *Note marginali su teoria e prassi*, in Id., *Parole chiave. Modelli critici*, Milano: SugarCo, 233-263.
- (1969c[1978]), *Resignation*, in “Telos”, 35: 165-168.
- Adorno Th.W., Frenkel-Brunswik E., Levinson D.J., Sanford R.N. (1950[1973]), *La personalità autoritaria*, Voll. 4, Milano: Edizioni di Comunità.
- Alexander J.C. (2003), *The meanings of social life: a cultural sociology*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Almeida F. Q. de (2007), *Bauman e Adorno: sobre a posição do holo-causto*

- em duas leituras da modernidade*, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- (2015), *Bauman entre Habermas e Richard Rorty: interpretações...*, in "Impulso", 25(64): 53-65.
 - Arendt H. (1968[1983]), *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace.
 - Bauman Z. (1964[1971]), *Lineamenti di una sociologia marxista*, Roma: Editori Riuniti.
 - (1967[2005]), *Tempi moderni, marxismo moderno*, in Id., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma: Armando: 58-70.
 - (1973[1976]), *Cultura come prassi*, Bologna: il Mulino.
 - (1976a), *Socialism. The Active Utopia*, New York: Holmes and Meier Publishers.
 - (1976b[1982]), *Critica del senso comune. Verso una nuova sociologia*, Roma: Editori Riuniti.
 - (1976c), *J. Habermas, Legitimation Crisis*, in "New Society", 38(733): 147-148.
 - (1978), *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*, London: Hutchinson.
 - (1982), *Prefazione all'edizione italiana*, in Id., *Critica del senso comune. Verso una nuova sociologia*, Roma: Editori Riuniti: 31-33.
 - (1987[1992]), *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Torino: Bollati Boringhieri.
 - (1988a), *The Philosophical Discourse of Modernity by Jürgen Habermas*, in "Sociology", 22(3): 473-475.
 - (1988b), *Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity*, in "Telos", 78: 7-42.
 - (1989a[1992]), *Legislators and Interpreters: Culture as the Ideology of Intellectuals*, in Id., *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge: 1-25.
 - (1989b[1992]), *Modernità e Olocausto*, Bologna: il Mulino.
 - (1989c[1992]), *Sociological Responses to Postmodernity*, in Id., *Intimations of Postmodernity*, London-New York: Routledge: 26-67.
 - (1990a[2000]), *Pensare sociologicamente*, Napoli: Ipermedium.
 - (1990b), *Paradoxes of Assimilation*, New Brunswick: Transaction Publishers.
 - (1991a[2005]), *Teoria critica*, in Id., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma: Armando, 164-188.
 - (1991b[2010]), *Modernità e ambivalenza*, Torino: Bollati Boringhieri.
 - (1992a[2005]), *L'intervista di Telos*, in Id., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma: Armando, 33-46.
 - (1992c[1995]), *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Bologna: il Mulino.
 - (1992d), *Love in Adversity: On the State the Intellectuals, and the State of the Intellectuals*, in "Thesis Eleven", 31(1): 81-104.
 - (1993a), *Modernità*, in Id., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma: Armando, 190-198.

- _ (1993b[1996]), *Le sfide dell'etica*. Milano: Feltrinelli.
 - _ (1995a[2005]), *Un secolo di campi di concentramento?*, in Id., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma: Armando, 301-316.
 - _ (1995b[1999]), *La società dell'incertezza*, Bologna: il Mulino.
 - _ (1997[2002]), *Il disagio della postmodernità*. Milano: Bruno Mondadori.
 - _ (1998b), *Ein Mensch, der denkt, zwischen Scylla und Charybdis: die Rede von Zygmunt Bauman, der [am 13. Sept. 1998] in der [Frankfurter] Paulskirche den Theodor W. Adorno-Preis erhielt*, in "Frankfurter Rundschau", 54(213): 12.
 - _ (1999a[2000]), *La solitudine del cittadino globale*, Milano: Feltrinelli.
 - _ (1999b), *Die Moderne lässt sich nicht verordnen, Zygmunt Bauman im Gespräch mit Ulrich Kohlmann*, in "Frankfurter Rundschau", 9 ottobre: 3.
 - _ (2000a[2002]), *Modernità liquida*, Roma-Bari: Laterza.
 - _ (2002b[2003]), *La società sotto assedio*, Roma-Bari: Laterza.
 - _ (2003), *Adorno e la globalizzazione*, in "MicroMega", 5: 62-81.
 - _ (2005[2006]), *Vita liquida*, Roma-Bari: Laterza.
 - _ (2008a[2010]), *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari: Laterza.
 - _ (2008b), *Postscript: Bauman on Bauman – Pro Domo Sua*, in M.H. Jacobsen, P. Poder et al., *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Aldershot: Ashgate, 231-240.
 - _ (2009[2011]), *Conversazione IV. Modernità, post-modernità e genocidio: dalla decimazione e annessione ai "danni collaterali"*, in Id., *Vite che non possiamo permetterci. Conversazioni con C. Rovirosa-Madrazo*, Roma-Bari: Laterza, 105-114.
 - _ (2011[2014]), *Danni collaterali: Diseguaglianze sociali nell'età globale*, Roma-Bari: Laterza.
- Bauman Z. (2014), *Male e modernità: tre paradigmi*, in R. Badii, D. D'Andrea (a cura di), *Shoah, modernità e male politico*, Milano: Mimesis, 141-158.
- Beilharz P. (2000), *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*, London: Sage Publications.
- _ (2001[2005]), *Introduzione di Peter Beilharz: approccio a Zygmunt Bauman*, in Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma: Armando, 13-32.
 - _ (2002), *Modernity and Communism: Zygmunt Bauman and the Other Totalitarianism*, in "Thesis Eleven", 70(1): 88-99.
- Benjamin W. (1966[1997]), *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino: Einaudi.
- Benzer M. (2011), *The Sociology of Theodor Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Blackshaw T. (2005), *Zygmunt Bauman (Key Sociologists)*, London-New York: Routledge.
- _ (2008), *Bauman on Consumerism – Living the Market-Mediated Life*, in M. H. Jacobsen, P. Poder et al., *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Aldershot: Ashgate, 115-136.

- Bordoni C. (2010), *L'identità perduta. Moltitudini, consumismo e crisi del lavoro*, Napoli: Liguori.
- Cannon B. (2014), *Towards a Theory of Counter-Modernity: Rethinking Zygmunt Bauman's Holocaust Writings*, in "Critical Sociology", 42(1): 49-69.
- Corchia L. (2018), *Bauman e Habermas su teoria e prassi. Alle origini di un confronto incompiuto*, in "Sicurezza e scienze sociali", 6(1): 141-174.
- Coser L.A. (1989), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals by Zygmunt Bauman*, in "The Canadian Journal of Sociology", 14(2): 263-264.
- D'Andrea F. (2006), *Conoscenza antropologica, figure dell'individualismo e auto-riflessione dell'occidente*, in A. De Simone, F. Di Clemente, F. D'andrea, F. Fornari, *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, Perugia: Morlacchi, 525-604.
- Davis M. (2013) (ed.), *Liquid Sociology: Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity*, Farnham: Ashgate.
- Denning M. (2004), *Culture in the Age of the Three Worlds*, London-New York: Verso.
- Docherty Th. (1994), *Postmodernist theory: Lyotard, Baudrillard and others*, in R. Kearney (ed.), *Routledge History of Philosophy, Vol. VIII. Twentieth-Century Continental Philosophy*, London-New York: Routledge, 392-416.
- Featherstone M. (2010), *Event Horizon: Utopia-Dystopia in Bauman's Thought*, in M. Davis, K. Tester (eds.), *Bauman's Challenge: Sociological Issues for the 21st Century*, Basingstoke: Palgrave Macmillan: 127-146.
- Habermas J. (1968[1970]), *Conoscenza e interesse*, Bari: Laterza.
- Held D. (1978), *The Battle over Critical Theory*, in "Sociology", 12(3): 553-560.
- Honneth A. (1985[2002]), *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari: Edizioni Dedalo.
- Horkheimer M. (1937[1974]), *Teoria tradizionale e teoria critica. Appendice*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)*, Torino: Einaudi, 187-195.
- (1947[1969]), *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino: Einaudi.
- Horkheimer M., Adorno Th.W., (1947[1966]), *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi.
- Imbusch P. (2014), *Schattenseiten der Moderne: Zygmunt Baumans Perspektive auf den Stalinismus*, in M. Junge, Th. Kron (Hrsg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose. 3. Auflage*, Wiesbaden: Springer VS: 119-152.
- Jacobsen M.H. (2008), *Bauman on Utopia – Welcome to the Hunting Zone*, in M. H. Jacobsen, P. Poder et al., *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Aldershot: Ashgate, 209-230.
- (2016a), *Introduction: Critical engagements and creative excursions with a contemporary sociological icon(oclast)*, in Id. (ed.), *Beyond Bauman:*

- Critical Engagements and Creative *Excursions?*, London: Routledge: 1-28.
- (2016b), *Paradoxes and ambivalences of liquid modernity: Zygmunt Bauman and the peculiar solidity of liquidity*, in Id. (ed.), *Beyond Bauman: Critical Engagements and Creative Excursions?*, London: Routledge: 243-270.
- Jacobsen M.H., Hansen C.D. (2016), *Critical theory old and new: Theodor W. Adorno meets Zygmunt Bauman in the shopping mall*, in M. H. Jacobsen (ed.), *Beyond Bauman: Critical Engagements and Creative Excursions?*, London: Routledge: 107-134.
- Joas H. (1998), *Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding*, in “Theory, Culture and Society”, 15(1): 47-55.
- Junge M. (2014), *Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman*, in M. Junge, Th. Kron (Hrsg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose. 3. Auflage*, Wiesbaden: Springer VS, 1-18.
- Junge M., Kron Th. (2014), *Zur Einleitung: Zygmunt Bauman im Kontext soziologischer Diskurse*, in M. Junge, Th. Kron (Hrsg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose. 3. Auflage*, Wiesbaden: Springer VS, 297-326.
- Kron Th. (2014), *Individualisierung und Entfremdung: Hoffnung oder Verhängnis für ethisches Handeln?*, in M. Junge, Th. Kron (Hrsg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose. 3. Auflage*, Wiesbaden: Springer VS, 297-326.
- Leccardi C. (2008), *Zygmunt Bauman: sociologia critica e impegno etico nell'epoca della globalizzazione*, in M. Ghisleni, W. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Novara: Utet Università, 3-43.
- Lukács G. (1962[1963]), *Teoria del romanzo*, Milano: SugarCo.
- Menke Ch. (1988), *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Milbank J. (2016), *The inevitable clerisy: A postsecular critique of Zygmunt Bauman*, in M. H. Jacobsen (ed.), *Beyond Bauman: Critical Engagements and Creative Excursions?*, London: Routledge, 86-106.
- Milgram S. (1974[2003]), *Obbedienza all'autorità. Uno sguardo sperimentale*, Torino: Einaudi.
- Müller-Doohm S. (2003[2003]), *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Roma: Carocci.
- (2004[2018]), *Pensare dalla “terra di nessuno”. Theodor W. Adorno*, in Id., *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, a cura di L. Corchia, Torino: Nuova Trauben, 39-52.
- (2006[2018]), *Sentieri interrotti e segnavia nelle teorie critiche della società*, in Id., *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, a cura di L. Corchia, Torino: Nuova Trauben, 13-78.
- Peterson A. (2014), *Der Holocaust – Eine unwiderrufliche Herausforderung*

- für Sozialtheorie und Praxis, in M. Junge, Th. Kron (Hrsg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*. 3. Auflage, Wiesbaden: Springer VS, 89-118.
- Poder P. (2008), *Bauman on Freedom – Consumer Freedom as the Integration Mechanism of Liquid Society*, in M. H. Jacobsen, P. Poder et al., *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Aldershot: Ashgate, 97-114.
- Postone M. (1992), *Modernity and the Holocaust*, by Zygmunt Bauman, in "American Journal of Sociology", 97(5): 1521-1523.
- Rattansi A. (2014), *Zygmunt Bauman: an Adorno for 'liquid modern' times?*, in "The Sociological Review", 62(4): 908-917.
- (2017), *Bauman and Contemporary Sociology: A Critical Analysis*, Oxford: Oxford University Press.
- Ray L. (2007), *From postmodernity to liquid modernity. What's in a metaphor?*, in A. Elliott (ed.), *The Contemporary Bauman*, London: Routledge, 63-80.
- Reese-Schäfer W. (2014), *Unbehagen an der Moderne und an der Postmoderne. Zygmunt Bauman und das kommunitarische Denken*, in M. Junge, Th. Kron (Hrsg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*. 3. Auflage, Wiesbaden: Springer VS, 271-294.
- Smith D. (1998), *Zygmunt Bauman: How to Be a Successful Outsider*, in "Theory, Culture and Society", 15(1): 39-45.
- (1999), *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity (Key Contemporary Thinkers)*, Cambridge: Polity.
- Sundaram R. (1992), *Modernity and the Holocaust* by Zygmunt Bauman, in "Economic and Political Weekly", 27(9): 459-461, 463-464.
- Tester K. (2004[2005]), *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Trento: Erickson.
- Tester K., Jacobsen M.H. (2005), *Bauman Before Postmodernity: Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953–1989*, Aalborg: Aalborg University Press.
- Tester K., Jacobsen M.H., Marshman S. (2007), *Bauman Beyond Postmodernity: Conversations, Critiques and Annotated Bibliography 1989-2005*, Aalborg: Aalborg University Press.
- Turner B.S. (1992), *Modernity and the Holocaust*, by Zygmunt Bauman, in "Sociology", 26(3): 507-508.
- Varcoe I., Kilminster R. (1996), *Addendum: culture and power in the writings of Zygmunt Bauman*, in R. Kilminster, I. Varcoe (eds.), *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*, London: Routledge, 215-246.
- Wolff K.H. (1983), *Surrender-and-Catch and Critical Theory*, in "Praxis International", 3(2): 147-160.

