

## **ADORNO “PRISMATICO”: PROCESSI CULTURALI TRA FONDAMENTI TEORICI E CONTESTI SOCIOLOGICI**

di *Francesco Giacomantonio*\*

### **Abstract**

---

*“Prismatic” Adorno: cultural processes between theoretical basis and sociological contexts*

The essay discusses the perspective of Theodor Adorno’s sociology of culture, and the key concepts involved in this lecture, in order to clarify this particular way of considering cultural processes, in which we find a deep philosophical and political weight. Just analyzing the main aspects linked to dialectics, semiculture, individualism and cultural industry, it’s possible to point out the difference among Adorno’s theories and the disciplines of sociology of cultural processes, sociology of knowledge, philosophy of culture. The arguments presented so let to understand the value of this articulated approach, still remarkable in the contemporary age.

### **Keyword**

---

Cultural processes, Sociology, Critical theory, Consciousness, Contemporary age

\* FRANCESCO GIACOMANTONIO è Dottore di ricerca in “Filosofie e teorie sociali contemporanee” e ha conseguito un Master di II livello in “Consulenza etico-filosofica”. Già docente in corsi di Sociologia presso l’Università di Bari, è autore di varie monografie e numerosi saggi sulla storia del pensiero filosofico e sociale e sulla teoria sociologica.

E-mail: [f.giacom@libero.it](mailto:f.giacom@libero.it)

DOI: <https://doi.org/10.13131/enea-hj67>

---

## 1. INTRODUZIONE

Quando si pensa alle maggiori figure tradizionali della Scuola di Francoforte, in genere, se Max Horkheimer viene percepito come il fondatore istituzionale della teoria critica e come colui che si impegnava per organizzare e gestire i vari collaboratori della Scuola, e se Herbert Marcuse appare spesso come l'icona dei movimenti che alla teoria critica si ispiravano, Theodor Adorno è stato identificato con la figura del raffinato intellettuale-artista, rappresentando forse la vetta filosofica più elevata della teoria critica, ma deviandone il nucleo centrale, cui Horkheimer e Marcuse si attengono con maggior vigore, e evitando così qualsivoglia schematizzazione (per una agile contestualizzazione, si veda Baldassarre, L., *Adorno. Dell'individuo mutilato*, in Id., 2016, specialmente pp. 69-70; si considerino anche le letture di Pastore, Gebur (a cura di), 2008 e D'Alessandro, R., *Theodor Adorno: Politica, estetica e impegno*, in Giacomantonio, D'Alessandro, 2013). Evidentemente, si tratta di una interpretazione a ragione ben giustificata, che trascende peraltro il discorso filosofico, poiché il pensiero di Adorno ha costituito, più ampiamente, una delle risorse più articolate per tutti gli studi che, dal corso del Novecento sino all'età attuale, hanno voluto approfondire i processi culturali contemporanei. Rispetto alla cultura, lo sguardo di Adorno è sempre stato capace di inquadrare i fenomeni in modo acuto, utilizzando di volta in volta piani di discorso differenti, da quello aforistico, a quello filosofico-teorico, a quello più sociologico. In tal senso, i processi culturali vengono compresi sia nel loro dispiegarsi empirico e naturale, sia configurandoli rispetto a un registro etico, sia esplicitando i loro rapporti con i più ampi processi della società e delle formazioni sociali, sia infine cogliendone i particolari tratti estetici. Nelle pagine seguenti si intende evidenziare quindi i nodi concettuali più essenziali di questa prospettiva, non tuttavia per una esegesi in merito, bensì in relazione alla evoluzione e condizione attuale della disciplina della sociologia della cultura. Fermo restando che l'impianto teorico di Adorno discende, anche fortemente, dalla sua spiccata personalità e che quindi non si lascia incasellare in logiche didascaliche, sottolinearne e contestualizzarne i nodi concettuali può costituire un momento di riflessione che apre e dà spunto a molti approfondimenti.

---

## 2. ADORNO E IL CANONE DELLA SOCIOLOGIA DELLA CULTURA

Il canone di Adorno in merito allo studio sociologico dei processi culturali appare “prismatico”, per echeggiare il titolo di una sua nota raccolta di saggi (Adorno, 1972), ma al contempo molto severo rispetto all’*habitus* stesso che l’intellettuale doveva incarnare, non ritendo egli, nella società contemporanea, prevedibile alcun recupero degli ideali politici e delle autentiche relazioni sociali, e affermando mestamente che «Per l’intellettuale, la solitudine più scrupolosa è la sola forma in cui si 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» (Id., 1994, p. 17).

Adorno propone in effetti, ed è questo il punto che qui preme evidenziare, una sociologia della cultura, in un senso molto denso, sicuramente pregno di una sensibilità filosofica che invece nelle evoluzioni più recenti della accademica sociologia dei processi culturali è in genere sfumata: si coglie subito che le considerazioni sociologiche che egli delinea non possono essere disgiunte dalla sua dialettica di fondo (si vedano naturalmente Id., 2004 e Horkheimer, Adorno, 1997), che è orientata a sottolineare la necessità di persistere in una contraddizione performativa, perché solo lo sviluppo incessante e insistente del paradosso apre la prospettiva di quella “anamnesi” della natura del soggetto, nel compimento della quale è la verità misconosciuta di ogni cultura (si veda la lettura critica di Habermas, J., *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., 2003, specialmente pp. 122-123). La dialettica negativa adorniana è “negativa” proprio nel senso che essa è l’evocazione, non la definizione o dimostrazione, dell’istanza critica come tale (si veda Trincia, F.S., *Perché negativa? L’ontologia inammissibile di Th. W. Adorno*, in Pastore, Gebur (a cura di), 2008).

D’altra parte, Adorno non è iscrivibile nemmeno, da questo punto di vista dell’analisi della cultura, nell’ottica della tradizione della sociologia della conoscenza (da cui la sociologia dei processi culturali sostanzialmente deriva) legata a Max Scheler (si veda Scheler, 1966) e Karl Mannheim (si veda Mannheim, 1980, nonché Id., 1999), della quale Adorno non era sostenitore e di cui esplicitamente aveva sottolineato i limiti, rilevando drasticamente che tale corrente «mette tutto in questione e non aggredisce nulla» (Adorno, T. W., *La coscienza della sociologia del sapere*, in Id., 1972, p. 23) e «rinnega invece sia la struttura oggettiva della società, sia l’idea della verità oggettiva e della sua conoscenza» (Id., *Dialettica negativa. Il concetto e le categorie*, in Id., 2004, p. 178), secondo un metodo che, trasformando i concetti dialettici in concetti classificatori,

fa perdere la tensione tra concetto e realtà (per una lettura critica delle teorie di Adorno nel contesto della sociologia della conoscenza si può utilmente rimandare a Crespi, F., *Le teorie della sociologia della conoscenza*, in Crespi, Fornari, 1998, specialmente pp. 115-120). Adorno, invece, da parte sua, non solo mostrava l'intimo nesso dinamico tra conoscenza e realtà sociale, ma liberava il campo da ogni immagine armonica della società, sottolineando i limiti di ogni tipo di razionalizzazione e, allo stesso tempo, mantenendo l'impegno critico nei confronti delle forme concrete di alienazione (si veda *ivi*, specialmente p. 120); è chiaro infatti che nella teoria critica francofortese si compie un passo successivo rispetto alla sociologia della conoscenza, poiché non si tratta più solo di operare una generalizzante imputazione genetica e di enucleare rapporti funzionali che si ritrovano nei processi della cultura e della conoscenza, ma di penetrare nella dinamica dell'agire conoscitivo, svelandone i meccanismi originari di condizionamento a livello individuale e collettivo (si veda Rusconi, G. E., *Teoria critica e intelligenza sociologica*, in *Id.*, 1968).

Infine, però, essendo, come detto, la sua una sociologia della cultura in senso denso, la prospettiva che egli sviluppa appare non sovrapponibile a una lineare filosofia della cultura o estetica (avendo peraltro Adorno, da questi punti di vista, sviluppato altri studi specifici), e riflette le istanze dei teorici critici francofortesi, tutti protesi nel riconciliare "cieca particolarità" e "universalità repressiva" (si consideri la lettura interpretativa d'insieme sui francofortesi da parte di Zima, 1976; si veda anche Therborn, 1972, che sottolinea l'ambizione dei francofortesi a un'autocoscienza della realtà) e a cogliere le possibili dimensioni di pregiudizio nella loro genesi culturale, psicologica e sociologica per mostrarne l'infondatezza e l'arbitrio cognitivo (si consideri la lettura di approfondimento di Emery (a cura di), 2021).

Ferme restando queste premesse epistemologiche, se poi ci spostiamo sui contenuti più concreti dell'analisi sociologica di Adorno sui processi culturali contemporanei, è importante rilevare che c'è in primo luogo la consapevolezza della reificazione in atto, dell'impoverimento del linguaggio, che comportano il trionfo, nelle attività culturali, del criterio della funzionalità, per cui diventa dominante la categoria della performatività. La critica all'industria culturale, in tale contesto, è sempre saldata a un discorso più complessivo che riguarda la radicale crisi dell'individualità che non è più in grado di delimitare una zona di resistenza rispetto alle pretese coloniali della socializzazione totale del mondo amministrato (per un recente approfondimento specifico su questo punto si può vedere Micaloni, L., *Crisi dell'individuo, obsolescenza della psicoanalisi?*

---

*Adorno tra Teoria critica, sociopsicologia e capitalismo organizzato negli anni '40*, in Id., (2023): ecco quindi l'apice dell'esplicitazione dell'ottica prismatica che compendia e intreccia l'acume filosofico, la ricerca sociologica e gli echi psicoanalitici. In definitiva, gli studi di Adorno sull'industria culturale non si fermano all'idea che l'industria culturale inculca nella società modelli arbitrari di uniformità e integrazione, perché egli coglie i "buchi" che la tendenza alla forzosa integrazione lascia aperti e che rappresentano sacche di resistenza dei possibili potenziali di controtendenza: ciò implica per Adorno che la sofferenza provata dagli individui in questi contesti rappresenta lo stigma dell'inadeguatezza del mondo che l'ha provocata e per questo egli insiste sempre sull'esperienza individuale e storico-sociale, interrogandosi sulle modalità in cui questa è suscettibile di essere trattata, e ponendo in evidenza l'intreccio tra l'importanza sociale delle ricerche filosofiche e la rilevanza filosofica della ricerca sociale (si veda la lettura critica di Pastore, L., Gebur, T., Theodor W. Adorno: una filosofia dell'esperienza in Idd. (a cura di), 2008, specialmente pp. 10-13).

In una sua raccolta di saggi sociologici (si veda Adorno, 1976), il teorico critico francofortese dedica due capitoli molto indicativi per una autentica comprensione dei processi culturali nel mondo del capitalismo, soffermandosi sulla semicultura e sul rapporto tra amministrazione e cultura: questi due contributi sembrano sintetizzare molto efficacemente sia i nodi di fondo tematici più generali che Adorno sottendeva quando si occupava di tali argomenti, sia il senso e lo stile del suo tipo di riflessione in merito. Infatti, quando ad esempio Adorno si concentra sulla semicultura, ossia su una forma di coscienza privata dell'autodeterminazione, sottolinea che il fenomeno vada inquadrato al di là di una lettura pedagogica o semplicemente sociologica, ed «esige una teoria più ampia e comprensiva» (Id., *Teoria della semicultura*, in Id., 1976, p. 86), che possa spiegare perché, nonostante tutto l'illuminismo e la diffusione dell'informazione, la semicultura diventi la forma dominante della coscienza contemporanea (per una recente lettura critica su questo punto che contestualizza anche la posizione di Adorno, si può vedere De Simone, 2020). Una analoga valutazione attenta e articolata si ritrova sul rapporto tra amministrazione e cultura: l'estensione, nelle società complesse, del dominio amministrativo anche alla sfera culturale comporta per Adorno la negazione dello stesso concetto di cultura, dal momento che ne elimina gli elementi costitutivi come l'autonomia (poiché i soggetti vengono a conformarsi alle regole prestabilite e lo spirito sperimenta in ogni istante la sua impotenza dinanzi alle pretese del puro esistente), la spontaneità (poi-

---

ché si impone la pianificazione, che è sovraordinata all'impulso individuale, riducendolo a pura parvenza) e la critica (poiché lo spirito critico appare come inutilizzabile e, anzi, disturbante), senza i quali la cultura perde la sua essenza stessa (si veda Adorno, T. W., *Cultura e amministrazione*, in Id., 1976, specialmente pp. 131-132). Si tratta di considerazioni che riflettono profondamente la questione dei più ampi rapporti tra politica e cultura, su cui Adorno e in generale i francofortesi hanno particolarmente insistito attraverso le loro ricerche, anche empiriche, sull'autoritarismo nelle vicende storiche dei fascismi della prima metà del Novecento, e illuminano una prospettiva ancora molto incisiva sull'attualità del XXI secolo e in particolare sui processi politico-culturali che si delineano nel modello neo-liberale dominante, i cui contesti sono profondamente pervasi, a seguito dell'influenza dell'informatica, da canoni di programmazione, funzionalità, rapidità, che spesso sacrificano l'articolazione più critica a vantaggio di pratiche meramente statistiche o algoritmiche; si pensi in tal senso alle logiche della comunicazione politica, all'idea che libri, film e spettacoli si configurino in realtà come "prodotti" ottenibili attraverso la gradazione di precisi elementi, al fatto che, nello sport, standard fisici e di risultati diventino l'unica variabile di cui tener conto.

Ora, questi punti nodali che segnano il discorso di Adorno si iscrivono in definitiva nella convinzione di fondo che la sociologia della cultura non dovrà esaurirsi nella considerazione del contesto sociale in cui le opere artistiche vengono a operare, ma approfondire il senso sociale delle opere stesse, e quindi non da ultimo il significato delle merci che oggi vengono sostituendo largamente l'opera d'arte nella sua autonomia: nel solco della sociologia critica, si tratta quindi di prendere l'arte a oggetto di una ricerca che decifri in essa una inconsapevole storiografia della società (si veda Horkheimer, M., Adorno, T.W. (a cura di), *Sociologia dell'arte e della musica*, in Idd., 1966, specialmente p. 117). Questo peraltro è uno snodo in cui pure pesa il confronto critico maturato con Walter Benjamin (attento, come è noto, alla dialettica tra estetizzazione della politica e politicizzazione dell'arte: si veda Benjamin, 1991), rispetto al quale è fondamentale sottolineare che Adorno aveva fatto l'"esperienza dell'America" e aveva quindi colto che i *mass media* erano strumenti formidabili nelle mani del capitalismo monopolistico: egli aveva in effetti vissuto in prima persona la società americana anche tramite attività concrete come quella maturata nel *Radio Research Project* di Paul F. Lazarsfeld, che, determinando una sorta di congiunzione tra le idee adorniane con la ricerca empirica statunitense, contribuì da una parte a caratterizzarlo come un intellettuale europeo che in America aveva conquistato la

---

coscienza di sé e dall'altra a fargli mettere a fuoco, in modo chiaro e definito, i contorni dei processi di decadenza dell'Europa (si veda per una contestualizzazione Wiggershaus, R., *Nel mondo nuovo, I: Un embrione d'Istituto di ricerche empiriche di teorici sociali marxisti qualificati nelle scienze particolari*, in Id., 1992, specialmente pp. 245-255).

Nel pensiero di Adorno, quando esso si concentra sui processi culturali, allora si può indicativamente affermare che vi è l'esigenza di difendere l'unicità e il particolare dell'opera d'arte dalla contaminazione del mondo empirico e dei suoi *clichés* commerciali allo stesso modo in cui si difende l'unicità dell'individuo liberale che il capitalismo organizzato liquida (si veda Zima, P.V., *Theodor W. Adorno: dialettica in sospensione*, in Id., 1976, specialmente p. 90).

### 3. I PROCESSI CULTURALI ATTUALI E L'EREDITÀ DI ADORNO

Si deve osservare che chiunque, da studente o da persona che semplicemente vuole interessarsi a questi argomenti, inizi a approcciare gli studi adorniani, percepisce subito di trovarsi innanzi trattazioni che richiedono una lettura attenta, che sottendono generalmente una preparazione preliminare maggiore rispetto ad altri contributi dei francofortesi, come quelli di Horkheimer e Marcuse, e che si caratterizzano per un tono di severità anche *tranchant*: tutti elementi per cui al lettore appare immediatamente evidente che si trova ad affrontare una interpretazione frutto di una personalità sofisticata e sagace. In effetti, è stato osservato che

In tutto ciò di cui parlava, Adorno vedeva strettamente intrecciati il massimo di catastrofe e il massimo di speranza. Così il suo filosofare poteva apparire agli uni presuntuoso, distruttivo, incapace di dare spazio all'innocenza, agli altri come un pensiero che non eludeva le aspettative d' inaudito, che non mitigava ma rafforzava la meraviglia dalla quale scaturisce la filosofia, e si univa all'elemento più audace dell'arte contemporanea per svilupparlo ulteriormente attraverso la riflessione del pensiero (Wiggershaus, R., *La teoria critica nella mischia*, in Id., 1992, p. 525),

del resto il suo pensiero sfuggiva simultaneamente le derive oracolari o analitiche, avendo sempre preso, com'è noto, le dovute distanze tanto dalla filosofia di Martin Heidegger quanto da quella Ludwig Wittgenstein. Inoltre, nell'analisi dei suoi studi, bisogna ricordare, che Adorno tenne sempre ben salda la sua posizione nel celebre dibattito tra dialettica e positivismo in sociologia, affermando esplicitamente che

---

Il fatto che nessuna realtà sociale possa essere pensata senza far riferimento alla totalità, e cioè al sistema complessivo reale, ma non traducibile in alcuna immediatezza evidente e tangibile, e che esso tuttavia possa essere conosciuto solo nella misura in cui si manifesta nel fattuale e nel particolare, conferisce all'*interpretazione* l'importanza che essa possiede in sociologia. (...) Interpretare significa, anzitutto, nei tratti della datità sociale scorgere la totalità (Adorno, T. W., *Introduzione*, in Adorno, Popper, Dahrendorf, Habermas, Albert, Pilot, 1972, p. 44).

Egli difendeva senza remore il suo stile di ricerca, affermando che

A chi gli rimproverasse di procedere filosoficamente, sociologicamente ed esteticamente senza distinguere le categorie come vuole la tradizione e senza neanche trattarle separatamente, l'autore dovrebbe rispondere che questa richiesta viene proiettata sugli oggetti dal bisogno di ordine della scienza classificatoria, che poi fa intendere che sarebbero gli oggetti stessi ad avanzarla. L'autore si sente invece tenuto ad abbandonarsi ad essi, piuttosto che schematizzare pedantemente, per rispetto di una norma discutibile addotta dall'esterno, ciò che si determina proprio per il fatto che i momenti, strappati l'uno all'altro dal piatto ideale di metodicità, sono l'uno nell'altro (Id., *Prefazione*, in Id., 1989, p. 3).

Nella sua declinazione della Teoria critica, soprattutto negli scritti del dopoguerra, c'è una fondamentale condizione aporetica per cui Axel Honneth, esponente della terza generazione della Scuola di Francoforte, ha emblematicamente osservato che si oscilla tra riflessione filosofica ed esperienza estetica senza voler essere quella e poter essere questa (si veda Honneth, A., *La teoria della società in Adorno. La rimozione definitiva del sociale*, in Id., 2002, specialmente p. 128).

Anche considerando questi aspetti, di cui qui si sono soprattutto rilevati i nessi d'insieme, la torsione che Adorno imprime alla sua sociologia della cultura, la rende forse, sotto molti versi, la più solenne tra le impostazioni di questa disciplina. Se, peraltro, si considera che la sociologia della cultura nel XXI secolo è già venuta piuttosto allontanandosi delle istanze più ambiziose, politiche e teoriche della sociologia della conoscenza (osservando quelli che possono ritenersi i contributi più rilevanti dagli anni Ottanta in poi in questa disciplina, si avverte nitidamente il passaggio dalla connotazione più idealista e politica della sociologia della conoscenza a quella più distaccata della sociologia dei processi culturali: si veda McCarthy, 2004) e che già quest'ultima, come detto, era vista con perplessità da Adorno, si comprende che la sua dottrina in merito costituisce un canone evidentemente impegnativo, che probabilmente continua a porsi molto al di là di modelli di ricerca accademici attuali, anche

---



perché questi ultimi hanno ormai accettato o quantomeno tollerano maggiormente le esigenze comunicative che le nuove società globalizzate dello spettacolo impongono in tutti gli ambiti. Il ruolo della critica culturale, come ha sottolineato indicativamente, in anni recenti, l'analisi di Zygmunt Bauman, si è fortemente modificato rispetto alle prime fasi della modernità e quindi anche l'attività di una teoria critica è cambiata: prima, in contributi come quelli appunto della Scuola di Francoforte o anche di Michel Foucault, il suo compito era difendere l'autonomia del privato dall'invasione del pubblico; oggi essa deve difendere lo spazio pubblico in via di estinzione, deve riunire ciò che è stato spezzato dall'individualizzazione e dal divorzio tra potere e politica (si veda Bauman, Z., *La critica, privatizzata e disarmata*, in Id., 2002). La stessa istruzione in senso accademico e universitario, che veicola un sapere che è acquisibile solo dopo anni di studio, non riesce più ad essere gestita nel mondo attuale e si assiste così alla fine della centralità del lavoro intellettuale che diventa o puramente strumentale o perde ogni contatto e influenza sul mondo reale (si veda Id., *L'istruzione nell'età postmoderna*, in Id., 2002). Nel dibattito sociologico attuale è in effetti molto avvertita la presenza di "patologie della comunicazione politica di massa", i cui esempi più macroscopici sono le influenze di imperi mediatici e economici in campo politico: in questo contesto, la posizione dell'intellettuale viene fortemente scalfita, poiché, questi non è più portato a prendere posizioni su questioni normative e a delineare prospettive piene di spunti nuovi (si veda Habermas, J., *La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa*, in Id., 2011) e quindi nella società del XXI secolo è difficile veicolare un "vero" pensiero, un pensiero "autentico", nel senso di un pensiero orientato a vedere i problemi da una prospettiva globale e a capire come si arriva alla definizione stessa dei problemi (si veda Žižek, 2013). Si aggiunga, a margine, che la stessa figura di intellettuale incarnata da Adorno è sostanzialmente distante dalle derive di questa figura nella società del XXI secolo, in cui il modello mediatico globale, gravato indubbiamente dal problema di fondo di stabilire «un giusto equilibrio tra vecchi e nuovi mezzi, e vecchio e nuovo linguaggio o stile» (Cassese, 2021, p. 86), sembra aver sostanzialmente imposto una sorta di rappresentazione obbligata dell'intellettuale da una parte come super esperto asettico e dall'altra come personaggio istrionico, per cui gli esperti snobbano interlocutori non ritenuti adeguati, limitandosi a raffinati salotti autoreferenziali, mentre i personaggi, invece, da parte loro, non perdono occasione nei più svariati scenari mediatici, ora accresciuti dai *social media*, per esibirsi e atteggiarsi, lasciandosi andare senza problemi anche a invettive e forme di disprezzo (sulle possibili forme di

---

derive della figura dell'intellettuale nella società attuale mi sono già impegnato in Giacomantonio, 2023).

Tutto ciò dovutamente posto, se l'impeto anche "politico" della sociologia della cultura di Adorno non riesce più a toccare oltre una certa soglia i contesti accademici attuali di questo settore disciplinare, anche perché forse l'idea stessa di semicultura, a seguito degli sviluppi dei social media e del generale nuovo contesto mediatico del XXI secolo, pare ormai anche data per scontata in una certa misura, va rilevato però un dettaglio: almeno della capacità di Adorno di dare alla sociologia della cultura una portata filosofica e capace di relazionarsi con altre scienze umane, dalla psicoanalisi alla pedagogia, fornendo quindi letture in grado di cogliere implicazioni sostanziali, gli studi attuali, pur marcati dalle esigenze di specializzazione, dovrebbero avere ancora una considerazione più concreta. Vi è, infatti, nella comunità degli studiosi più accorti di questo settore disciplinare e di ricerca la consapevolezza che

l'interesse attuale per lo studio della cultura nelle società contemporanee genera un orientamento per certi versi opposto a quello della sociologia classica: un numero assai vasto di ricerche in ambiti molto diversificati (dai mondi dell'arte, della musica, delle credenze religiose, agli stili di consumo culturale, alle organizzazioni dell'industria culturale, ecc.) tende a suddividersi in settori specialistici stentando, spesso, a trovare un raccordo con la riflessione teorica e metodologica (Sciolla, L., *Introduzione*, in Id., 2012, p. 8).

E, quindi, in fondo, al netto di tutte le derive manageriali, scientiste e utilitariste riccamente oggi assortite e a cui tante volte gli individui indulgono, e senza d'altra parte conferire forzatamente ad alcuna grande teoria un elemento di imprescindibilità, il magistero di Adorno è davvero più che mai essenziale. Esso, infatti, permette incisivamente di rammentare che la cultura va studiata come una essenza umana inestricabile, più che come una tecnica da mettere in pratica, malgrado la società globalizzata dagli anni Novanta del Novecento in poi sembri ormai caratterizzata solo da un ininterrotto gioco di immagini che rinnega la profondità, la storia, o il significato, poiché da una parte la profondità è stata sostituita da superfici multiple e dall'altra non ci sono significati nascosti, visto che, comunque, non c'è nulla sotto le superfici levigate che l'epoca attuale esibisce (si veda Griswold, W., *Tecnologia, comunità e cultura globale*, in Id., 1997, specialmente p. 202).

---

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, T. W. (1972). *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino: Einaudi.
- ID. (1976). *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi.
- ID. (1989). *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Torino: Boringhieri.
- ID. (1994). *Minima moralia*, Torino: Einaudi.
- ID. (2004). *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.
- ADORNO, T. W., POPPER, K., DAHRENDORF R., HABERMAS J., ALBERT A. PILOT H. (1972). *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*. Torino: Einaudi.
- BALDASSARRE, L. (2016). *La Scuola di Francoforte. Una introduzione*, Firenze: Clinamen.
- BAUMAN, Z. (2002). *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino.
- BENJAMIN, W. (1991). *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino: Einaudi.
- CASSESE, S. (2021). *Intellettuali*, Bologna: Il Mulino.
- CRESPI, F., FORNARI, F. (1998). *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Roma: Donzelli.
- DE SIMONE, A. (2020). *Bildung, Europa e Occidente. Cultura, filosofia e politica tra Hegel e Habermas*, Perugia: Morlacchi.
- EMERY, N. (a cura di) (2021). *Potere e pregiudizio. Filosofia versus xenofobia*, Milano: Mimesis.
- GIACOMANTONIO, F. (2023). *Scivolando in esperti e personaggi: cifra sociologica degli intellettuali nel XXI secolo*, in *La critica sociologica*, Roma-Pisa: Fabrizio Serra editore, 225, 1.
- GIACOMANTONIO, F., D'ALESSANDRO, R. (2013). *Nostalgie francofortesi, Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*, Milano: Mimesis. 2013
- GRISWOLD, W. (1997). *Sociologia della cultura*, Bologna: Il Mulino.
- HABERMAS, J. (2003). *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza.
- ID. (2011). *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa. Saggi*, Roma-Bari: Laterza.
- HONNETH, A. (2002). *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault, Habermas*, Bari: Dedalo.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, T.W. (a cura di) (1966). *Lezioni di sociologia*, Torino: Einaudi, Torino.
- IDD. (1997). *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi.
- MANNHEIM, K. (1980). *Sociologia della conoscenza*, Bari: Dedalo.

- Id. (1999). *Ideologia e utopia*, Bologna: Il Mulino.
- MCCARTHY, E. D. (2004). *La conoscenza come cultura*, Milano: Meltemi.
- MICALONI, L. (2023). *Inconscio e critica. Psicoanalisi, società e politica nella Scuola di Francoforte*, Milano: Mimesis.
- PASTORE, L., GEBUR, T. (a cura di) (2008). *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Roma: Manifestolibri.
- RUSCONI, G. E. (1968). *La teoria critica della società*, Bologna: Il Mulino.
- SCHELER, M. (1966). *Sociologia del sapere*, Roma: Abete.
- SCIOLLA, L. (2012). *Sociologia dei processi culturali*, Bologna: Il Mulino.
- THERBORN, G. (1972). *Critica e rivoluzione. La Scuola di Francoforte*, Bari: Laterza.
- WIGGERSHAUS, R. (1992). *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo storico, significato politico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ZIMA, P.V. (1976). *Guida alla Scuola di Francoforte*, Milano: Rizzoli.
- ŽIŽEK, S. (2013). *Chiedere l'impossibile*, Verona: Ombre corte.
-