

Lucio Cortella

# Una dialettica nella finitezza

Adorno e il programma  
di una dialettica negativa

Copyright © 2006 Meltemi editore, Roma

È vietata la riproduzione, anche parziale,  
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,  
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore  
via Merulana, 38 – 00185 Roma  
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407  
info@meltemieditore.it  
www.meltemieditore.it



MELTEMI

## Indice

p.	7	<i>Capitolo primo</i> La difficile eredità della <i>Dialettica dell'illuminismo</i>
	33	<i>Capitolo secondo</i> Il programma di una dialettica negativa
	43	<i>Capitolo terzo</i> Il pensiero identificante
	49	<i>Capitolo quarto</i> La dialettica come critica dell'identità e la sua natura anti-idealistica
	57	<i>Capitolo quinto</i> L'autoriflessione dell'illuminismo
	65	<i>Capitolo sesto</i> L'autocritica della dialettica
	73	<i>Capitolo settimo</i> Dialettica positiva e dialettica negativa
	79	<i>Capitolo ottavo</i> Infinito, totalità e individuo
	95	<i>Capitolo nono</i> La dialettica della libertà

### Nota dell'autore

Nella stesura del volume ho utilizzato alcune mie precedenti pubblicazioni su Adorno, in parte confluite rispettivamente nei capitoli dodicesimo, tredicesimo e quattordicesimo:

"*Dialettica e ontologia. Adorno e Heidegger a confronto*", in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan, a cura, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 13-30.

"*L'anelito verso la verità della cosa. La metafisica dell'ultimo Adorno*", in M. Ruggenini, R. Dreon, a cura, *Tra Venezia Milano e Trieste. A Vito Perlini*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 35-45.

"*Comunicare le cose. Adorno e il linguaggio*", in M. Ruggenini, G. L. Paltrinieri, a cura, *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 65-75.

103	<i>Capitolo decimo</i> La critica del soggetto
115	<i>Capitolo undicesimo</i> Il primato dell'oggetto
123	<i>Capitolo dodicesimo</i> La critica dell'ontologia: il confronto con Heidegger
141	<i>Capitolo tredicesimo</i> Dialettica negativa e metafisica
161	<i>Capitolo quattordicesimo</i> La costituzione linguistica della dialettica
173	<i>Capitolo quindicesimo</i> Dialettica, verità e linguaggio
187	Bibliografia

*Capitolo primo*  
La difficile eredità della *Dialettica dell'illuminismo*

1. La tesi centrale che attraversa il celebre saggio pubblicato negli anni Quaranta da Horkheimer e Adorno è nota ben al di là del ristretto gruppo degli studiosi della Scuola di Francoforte: l'*illuminismo*, cioè il processo di razionalizzazione che ha accompagnato sin dalle sue origini lo sviluppo della civiltà occidentale, è intimamente contraddittorio. Esso è attraversato da una peculiare dialettica, a causa della quale ogni progresso sulla via della razionalizzazione si rivela in realtà un regresso sulla via dell'imbarbarimento e del dominio. L'illuminismo vuole "disincantare" il mondo, liberarlo dai poteri magici e dal mito, ma finisce per riproporre nuovi incantamenti ricadendo così in mitologia. L'illuminismo vuole liberare l'uomo dalla schiavitù e dal dominio e invece riproduce nuove schiavitù e rafforza il dominio sull'uomo.

Horkheimer e Adorno individuano con chiarezza quella che secondo loro è la chiave di questa natura paradossale dell'illuminismo. Si tratta del luogo d'origine del processo illuministico, cioè delle radici della civiltà umana. Questa ha iniziato il suo cammino con un atto molto preciso: il distacco dell'uomo dalla natura, la sua differenziazione e contrapposizione a essa. Nell'opera coeva di Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, si trova forse la formulazione più concisa ed efficace in grado di mostrare questo atto d'origine e le sue conseguenze sul processo di civilizzazione:

Se volessimo parlare di una malattia della ragione, questa malattia dovrebbe essere intesa non come un male che ha colpito la ragione in un dato momento storico, ma come qualcosa di inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà, così come l'abbiamo conosciuta fin qui. La malattia della ragione sta nel fatto che essa è nata dal bisogno umano di dominare la natura (Horkheimer 1947, p. 151).

Le parole di Horkheimer espongono con chiarezza il pensiero centrale contenuto nella *Dialettica dell'illuminismo*: la ragione non si è ammalata a un certo punto del suo sviluppo, ma ha portato alle estreme conseguenze una malattia che ha contratto fin dalla sua nascita. Infatti essa si costituisce solo quando l'uomo comincia a controllare, manipolare, dominare la natura. Prima di quell'atto non c'è ragione perché non c'è differenziazione fra uomo e natura. *Prima* l'uomo è natura. E quando *non è più* natura, ha ormai cominciato a essere il suo dominatore. Il nesso fra ragione e dominio non è dunque un accidente storico ma fa parte della struttura della ragione. Continua Horkheimer:

Dal momento in cui la ragione divenne lo strumento del dominio esercitato dall'uomo sulla natura umana ed extraumana – il che equivale a dire dal momento in cui nacque – essa fu frustrata nell'intenzione di scoprire la verità. Ciò è dovuto al fatto ch'essa ridusse la natura alla condizione di semplice oggetto e che non seppe distinguere la traccia di se stessa in tale oggettivazione (ib.).

Il dominio nasce con l'atto dell'oggettivazione, con la riduzione della natura a oggetto. Horkheimer è qui molto preciso: quell'oggetto non è solo la natura esterna, ma anche quella dell'uomo stesso, la natura interna. È anche sui propri istinti e sulle proprie passioni che l'uomo vuole esercitare il controllo e il dominio<sup>1</sup>.

Ciò finisce per stravolgere le istanze fondamentali della ragione, prima fra tutte l'esigenza di verità. Questa infatti viene piegata alle esigenze del dominio che ci fa conoscere la natura non come tale ma come appare agli occhi della volontà assoggettante: come oggetto. Inconsapevole che il carattere oggettivo della natura è un suo prodotto, la ragione risulta incapace di ottenere la verità delle cose.

Si potrebbe dire che la follia collettiva imperversante oggi, dai campi di concentramento alle manifestazioni apparentemente più innocue della cultura di massa, era già presente in germe nell'oggettivazione primitiva, nello sguardo con cui il primo uomo vide il mondo come una preda (ib.).

Senza il distacco oggettivante nei confronti della natura la ragione non sarebbe nata. Perciò quel distacco fa parte del suo carattere, è il suo peccato d'origine e il suo presente. Ma se la ragione prima di contrapporsi alla natura non esisteva come tale perché era natura essa stessa, la genesi della *ratio* va individuata nei processi naturali. Essa non è altro che un pezzo di natura che si è distaccata da se stessa: *la ragione non è che natura alienata*. Di questa sua lontana origine essa porta il segno. La coazione, la necessità, la costrizione sono infatti quei caratteri naturali che estraniati da loro stessi sopravvivono all'interno delle procedure razionali. È questo il pensiero centrale della *Dialektik der Aufklärung*: l'illuminismo non è altro che natura, natura che ha dimenticato la propria origine ma che si ripropone nei meccanismi coattivi del pensare. La razionalità calcante, le leggi della logica, l'imperativo della coerenza, la necessità di uscire dalle antinomie, tutto ciò è il residuo naturale che agisce all'interno dello spirito. Nella "logica dell'aut-aut"<sup>2</sup> è presente "questa natura stessa, inconciliata ed estraniata a se stessa". E l'estraniamento è particolarmente evidente in ciò: nel fatto che nella ragione la forza naturale non si presenta come pura forza ma come dominio.

Ecco quindi spiegata l'origine della dialettica cui l'illuminismo è sottoposto. Esso vuole emanciparsi dalla natura, ma persegue tale emancipazione ribadendo contro la natura la medesima coattività naturale, e proprio per questo ogni tentativo di emancipazione si risolve in una ricaduta nella naturalità. Quanto più si estende il processo di razionalizzazione tanto più si cade sotto il dominio della natura estraniata. L'espansione dell'illuminismo è in realtà l'espansione del naturalismo, si risolve cioè in una ri-naturalizzazione della società. Adorno e Horkheimer vogliono qui scrivere un nuovo capitolo nella storia della teoria della reificazione sociale. La società razionalizzata è la società reificata al massimo grado perché il suo progresso consiste nella riduzione dei rapporti sociali a rapporti naturali, a rapporti fra cose e oggetti, regolati da una logica naturale estraniata da sé. Il meccanismo originario del processo di reificazione è fatto risalire ben al di là del processo capitalistico di produzione delle merci. Esso è radicato nella tendenza falsamente emancipatrice dell'illuminismo di riproporre una società fondata su meccanismi naturali.

A fronte di questa analisi così radicale, la domanda che sorge spontanea al lettore è quella relativa al *punto di vista* a partire dal quale una tale analisi viene condotta. Se infatti la ragione è strutturalmente legata al dominio al punto da essere "frustrata" nella sua capacità di verità, non può essere una tale ragione a compiere la diagnosi illustrata nella *Dialettica dell'illuminismo*. Un'analisi condotta da essa sarebbe inficiata fin dall'inizio. Insomma, il punto di vista critico non può coincidere col punto di vista criticato, perché la stessa critica verrebbe resa impossibile. Ora il problema è individuare *in che cosa consista* questo punto di vista "diverso" e – in secondo luogo – *come giustificarlo*, a fronte di una diagnosi che sembra dichiarare impossibile una ragione sottratta all'istanza di dominio.

2. Gran parte dell'analisi condotta nella *Dialettica dell'illuminismo* sembra sostenere l'idea che quel punto di vista "diverso" sia costituito da una sorta di *ideale normativo* che viene contrapposto alla *realtà* della civiltà occidentale. In effetti, quando vengono criticate la contrapposizione ragione-natura e la presa di distanza oggettivante con cui "il primo uomo vide il mondo come una preda" sembra evidente l'assunto implicito di una norma ideale, quella della non-contrapposizione fra uomo e natura, quella cioè di una *conciliazione* fra di essi. Tuttavia, né Horkheimer né Adorno hanno mai esplicitamente sostenuto una tesi del genere. Un'idea della conciliazione è ai loro occhi un ideale astratto, cioè un tipico prodotto di quella razionalità occidentale che crea quegli ideali proprio sulla base della sua contrapposizione alla natura. La *Versöhnung*, sia nella sua versione idealistica delineata da Hegel sia nella sua versione materialistica delineata da Marx, è espressione della stessa volontà di dominio contro la quale viene invocata. Essa è infatti pensata o nei termini di una "spiritualizzazione" della natura (Hegel) oppure nei termini di una sua "umanizzazione" (Marx): in entrambi i casi la natura viene assoggettata a una logica che è altra da essa, cioè viene daccapo dominata dalla *ratio*.

A questa logica non si sottraggono neppure le idee più radicali, quelle che più di tutte vogliono contrapporsi al processo della civilizzazione. Adorno ha sempre polemizzato fortemente contro quella *Kulturkritik* che ha esercitato la contrapposizione frontale alla civiltà. In un saggio del 1949, *Critica della cultura e società*, Adorno definisce questo atteggiamento "il metodo trascendente", quello che "attacca frontalmente la totalità" e che "s'installa in un punto sottratto alla cultura e al contesto sociale dell'accecamento, in un punto archimedeo". Ma "la scelta di un punto di vista sottratto al dominio è fittizia quanto solo la costruzione di astratte utopie" (Ador-

no 1955, p. 18, ed. or. p. 26). La contrapposizione frontale alla civiltà è infatti costretta a privilegiare la natura di contro alla cultura, ripropone cioè quel primato del naturale che è daccapo una resa incondizionata al dominio delle cose, alla ricaduta nel naturalismo e nel mito, cioè nel risultato capovolto del processo illuministico.

Per questa ragione la critica trascendente della cultura, in modo del tutto simile alla critica borghese, si vede costretta a guardare indietro ed evoca quell'ideale del "naturale" (*Natürliches*), che costituisce esso stesso un elemento dell'ideologia borghese. L'attacco trascendente alla cultura parla di regola il linguaggio dei falsi primordi, quello del buon selvaggio. (...) Volendo cancellar via tutto come con un colpo di spugna, finiscono col presentare una certa affinità con la barbarie, e loro simpatie vanno incondizionatamente al primitivo, all'indifferenziato (pp. 18-19, ed. or. p. 26).

Anche le idee apparentemente più contrapposte al dominio finiscono per soccombere alla sua logica. Non è possibile dunque alcuna trascendenza rispetto alla connessione d'accecamiento, non è possibile alcuna idea positiva di una vita buona, anche se proprio a questa tenderebbe l'esperienza della negatività del mondo.

Come scrive Adorno nel celebre aforisma conclusivo dei *Minima moralia*, pensare le cose "dal punto di vista della redenzione" sembrerebbe "la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza, anzi, perché la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte (*zusammenschließt*) nella cifra del suo opposto" (Adorno 1951, p. 304, ed. or. p. 281). Non si può guardare il negativo senza vedere contemporaneamente il positivo che a esso si oppone: l'esperienza della negatività del mondo conduce irresistibilmente verso l'idea di redenzione. Ma questa ovvietà non è così pacifica. La cosa più semplice di tutte "è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista

sottratto, sia pure d'un soffio, al cerchio magico dell'esistenza, mentre ogni possibile conoscenza, non soltanto dev'essere prima strappata a ciò che è per riuscire vincolante, ma, appunto per ciò, è colpita dalla stessa deformazione e manchevolezza a cui si propone di sfuggire" (ib.).

È impossibile per il pensiero sfuggire alla forza dell'esistente. Chi vede la manchevolezza e la deformazione dello stato di cose in cui si trova è necessariamente, egli stesso, deformato e manchevole. Come è scritto nel saggio sulla *Critica della cultura*, il pensiero non è capace di alcuna trascendenza rispetto a ciò che è: "fino ad oggi tutto lo spirito è paralizzato da un sortilegio. Esso non è in grado di eliminare con le sue sole forze le contraddizioni da cui è travagliato" (Adorno 1955, p. 20, ed. or. p. 27). La reificazione universale colpisce lo stesso pensiero che quella reificazione vorrebbe denunciare: "quanto più totale la società, tanto più reificato anche lo spirito e tanto più paradossale la sua impresa di svincolarsi dalla reificazione con le sue sole forze" (p. 22, ed. or. p. 30).

3. Ma se questa è la conclusione, se risulta impossibile sfuggire alla connessione generale d'accecamiento e se ogni conoscenza è colpita dalla stessa deformazione da cui è colpito l'oggetto della sua critica, la conseguenza inevitabile è l'impossibilità di una critica dell'illuminismo. Insomma quel punto di vista "diverso" rispetto all'oggetto criticato, che era sembrato l'unica chance per una diagnosi critica dell'illuminismo, sembra categoricamente escluso da Adorno. Una tale conclusione condurrebbe però a conseguenze inaccettabili qualunque teoria critica della società.

In *primo* luogo, senza il riferimento a un criterio normativo, sarebbe impossibile qualunque giudizio sulla dialettica dell'illuminismo. Perché mai il capovolgere dell'illuminismo in barbarie dovrebbe essere giudicato come un male? Non disporremmo infatti dei criteri necessari a rico-

noscere come un regresso il convertirsi della razionalità nel mito o nel naturalismo. La dialettica dell'illuminismo assumerebbe i tratti di un divenire "innocente" e la nostra analisi di quel processo diventerebbe una descrizione asettica e neutrale di un processo di razionalizzazione, sul quale non sarebbe possibile esercitare alcuna critica.

Ma la *seconda* conseguenza sarebbe ancora più grave. Senza un punto di vista sottratto alla ragione reificata la stessa affermazione che l'illuminismo è dialettico risulterebbe colpita da quella stessa reificazione e dunque sarebbe priva di verità. Qualunque conoscenza che dipendesse da condizioni *false* non sarebbe in grado di dire alcunché sulla vera natura dell'illuminismo perché, non riuscendo a sollevarsi dalla condizione generale d'accecaamento, semplicemente non saprebbe 'vedere' alcunché. Com'è noto, considerazioni analoghe ispirano la celebre critica habermasiana alla *Dialettica dell'illuminismo*.

Habermas ritiene che l'assimilazione dell'illuminismo alla razionalità strumentale, rendendo impossibile un concetto diverso della ragione che non sia quello orientato alla manipolazione e al dominio, renda impossibile la stessa prestazione critica. Le *pretese di verità* che ogni prestazione critica deve preservare, pena l'impossibilità di svelare e criticare, vengono infatti ricondotte alle *pretese di potere*, ma una ragione che possa solo dominare non è in grado di dire alcunché di vero sulla propria natura.

Con il concetto di "ragione strumentale" Horkheimer e Adorno vogliono regolare i conti con un intelletto calcante, che ha usurpato il posto della ragione. Questo concetto deve al contempo ricordare che la razionalità in vista dello scopo, ampliata a totalità, assorbe la distinzione fra ciò che esige validità e ciò che serve all'autoconservazione, demolendo così quella barriera fra validità e potere, annullando quella differenziazione concettuale di principio, che la moderna comprensione del mondo credeva di dovere ad un definitivo superamento del mito (Habermas 1985, p. 122, ed. or. p. 144).

Se l'unica ragione di cui disponiamo è quella strumentale, non siamo più in grado di distinguere fra pretese di potere e pretese di verità e perciò ricadiamo dentro quella costellazione mitica che il razionalismo occidentale aveva superato proprio distinguendo fra quei due ambiti. Se l'illuminismo non è più capace di verità, se ogni sua prestazione veritativa è svelata come una prestazione di potere (e questo è il debito – sottolinea Habermas – che Horkheimer e Adorno contraggono da Nietzsche e dal quale non riescono più a prendere le distanze), non si può più svelare la natura della ragione illuministica, e dunque la critica risulta impossibile. Questo svelamento della ragione illuministica è l'ultimo svelamento possibile, perché dice di sé che non può svelare nulla, e che già da prima non avrebbe potuto svelare nulla.

La ragione, come ragione strumentale, si è assimilata al potere, ed ha quindi rinunciato alla propria forza critica – questo è l'*ultimo* svelamento di una critica dell'ideologia applicata a se stessa. Senza dubbio, questa descrive, in modo paradossale, l'autodistruzione della capacità critica, perché nell'istante della descrizione è ancora costretta a fare uso della critica, che era già stata data per morta (ib.).

La tesi di Habermas è che la critica dell'ideologia non può diventare totale, perché finisce per rendere impossibile la sua stessa prestazione. Insomma essa si avvolge in quella che egli definisce – prendendo a prestito l'espressione da Karl-Otto Apel – "*contraddizione performativa*". Questa consiste in una contraddizione fra il contenuto che viene esplicitamente affermato e il contenuto che viene implicitamente ammesso con l'azione linguistica eseguita. La contraddizione ha a che fare non con l'affermazione di due contenuti contraddittori esplicitamente affermati (quando ad esempio si dice di A che è bianco e non-bianco) ma con l'inconciliabilità di un significato *esplicitamente* ammesso nella parte proposizionale del-

l'atto linguistico e un significato *implicitamente* contenuto nella parte pragmatica (o illocutiva) di quell'atto. La tesi dell'ideologia totale viene espressa con un atto linguistico che nell'*actu exercito* intende dire con verità come stanno le cose, intende cioè svelare il farsi totale dell'ideologia, ma il contenuto affermato da quell'atto è che l'ideologia è totale, cioè che non si può dire nulla di vero. Si tratta a prima vista non di una contraddizione semantica, ma di una contraddizione fra un significato e un atto (da cui il termine contraddizione "performativa": perché ha a che fare con l'*esecuzione* di un atto linguistico). In realtà quell'atto entra in contraddizione con quel significato in quanto in quell'atto è implicitamente incluso un significato contraddittorio col significato esplicito.

Questa contraddizione, secondo Habermas, rende impossibile la tesi centrale della *Dialettica dell'illuminismo*. Di essa, egli scrive, "Adorno era perfettamente consapevole" (ib.) e tuttavia non avrebbe mai tentato di uscirne, sviluppando fino alle estreme conseguenze questo paradosso.

4. In realtà, a nostro parere, l'impianto epistemologico dell'opera di Horkheimer e Adorno è più complesso e certamente meno univoco di come lo ricostruisce Habermas. È ben vero infatti che quei passi adorniani citati in precedenza sembrano confermare sia l'interpretazione habermasiana sia la relativa critica. Tuttavia, se rimaniamo al testo della *Dialettica dell'illuminismo*, ci accorgiamo che entrambe le "totalizzazioni" di cui Habermas accusa Adorno e Horkheimer, quella relativa alla razionalità strumentale, diventata ragione unica, e quella relativa alla critica, estesa alla totalità e perciò applicata riflessivamente a se stessa, non trovano conferma nei riferimenti testuali.

La prima smentita è contenuta in quelle pagine conclusive del capitolo iniziale (*Concetto di illuminismo*), nelle quali Adorno e Horkheimer negano che la dialettica dell'illuminismo sia un processo ineluttabile senza vie d'uscirne

ta: "Ma questa necessità logica non è definitiva. Essa rimane legata al dominio, come suo riflesso e strumento insieme" (Horkheimer, Adorno 1947, p. 45, ed. or. p. 54). Ora l'elemento decisivo contenuto in queste parole non è tanto la prospettazione di una "fine" della dialettica, quanto l'idea, a essa sottesa, che la ragione non si identifichi col dominio. Infatti, se la "necessità logica" di quel processo è legata solo al dominio, la possibilità che essa abbia fine dipende evidentemente dal fatto che la ragione può svilupparsi al di fuori della contrapposizione con la natura. Ma questo è possibile a un'unica condizione: che la ragione già in se stessa abbia degli elementi che non la riconducono alla logica del dominio. Il pensiero, avvertono Adorno e Horkheimer, è solo uno strumento nelle mani del dominio ma è anche uno strumento che può autonomizzarsi da esso: "è il servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi" (ib.). Da ciò la conclusione – che rappresenta veramente la parola ultima dell'opera di Horkheimer e Adorno –: "nel dominio il momento della razionalità si afferma come insieme diverso da esso" (p. 46, ed. or. p. 54).

Forse questo a Habermas non basta, perché in effetti non è mai indicato un concetto di razionalità alternativo rispetto a quello della ragione strumentale. E tuttavia l'affermazione di un'alterità del momento della ragione rispetto al momento del dominio indica proprio un'alterità della ragione – ancorché non determinata – rispetto all'ambito dispositivo-manipolativo, vale a dire rispetto alla sua riduzione strumentale. Ne deriva una *duplice* conseguenza.

In *primo* luogo diventa possibile individuare all'interno dello stesso illuminismo un *punto di vista vero* che consente di uscire da quella che Habermas ha definito come la "struttura paradossale di un pensiero della critica totalizzata" (Habermas 1985, p. 123, ed. or. p. 145). Quella struttura rimane paradossale solo se la ragione è fatta identica al dominio, ma le cose non stanno evidentemente così<sup>3</sup>. Inoltre, la stessa idea di un'estensione del



velo ideologico alla totalità non trova sostegno nel pensiero adorniano. In un aforisma dei *Minima moralia* Adorno rimprovera alla tesi della totalizzazione della menzogna di buttare via con la vasca anche il “bambino dentro” (a questo infatti rinvia il titolo dell’aforisma), cioè di “distruggere, insieme a ciò che è falso, anche tutto il vero, tutto ciò che – sia pure senza riuscirci – cerca di sottrarsi al circolo della prassi universale, ogni anticipazione utopistica di uno stato di cose più degno” (Adorno, 1951, p. 40, ed. or. p. 48). Insomma, “che la cultura abbia finora fallito il suo compito, non è una buona ragione per promuovere questo fallimento, e fare come Caterinetta, che, dopo aver versato la birra, versa anche tutta la farina” (p. 41, ed. or. p. 49).

In secondo luogo la prospettiva critica si configura come condotta a partire da un *punto di vista razionale*. Nessuna critica della ragione a partire da un naturalismo incontaminato assunto come normativo. Al contrario, il superamento dell’illuminismo rimane un superamento illuministico. Lungi dall’evocare un ritorno alla natura, la *Dialettica dell’illuminismo* critica la razionalità strumentale perché è ancora naturalistica, perché è ancora mitologica e arcaica. “Il moderno non viene criticato in nome dell’originario o dell’antico”, scrive Petrucciani, “al contrario, il moderno viene criticato perché non resta fedele alle sue promesse, perché rimane prigioniero dell’arcaico, di quell’arcaico per eccellenza che è il principio del dominio” (Petrucciani 1995, p. 101)<sup>4</sup>.

Anche questa seconda conclusione confligge radicalmente con la lettura di Habermas. Egli ritiene infatti che Horkheimer e Adorno abbiano invece pensato a una sorta di alternativa “pre-razionale” all’illuminismo. Questa consisterebbe nel recupero dell’atteggiamento mimetico dei primitivi nei confronti della natura. La *mimesis*, in quanto caratterizzata da una logica non di controllo e assoggettamento ma di imitazione e assimilazione, che, lungi dall’im-

porre all’oggetto le strutture della soggettività, apre alla vera conoscenza dell’oggetto, costituirebbe un’alternativa alla contrapposizione illuministica di uomo e natura. In effetti, benché non esista all’interno della *Dialettica dell’illuminismo* una teoria articolata della *mimesis*, vi sono alcuni luoghi all’interno dell’opera in cui Horkheimer e Adorno ne parlano in modo positivo: di essa si dice che “coglie effettivamente l’oggetto” (Horkheimer, Adorno 1947, p. 22, ed. or. p. 30) e che, a differenza dell’atteggiamento proiettivo della *ratio*, non assimila l’ambiente a sé, ma “si assimila all’ambiente” (p. 199, ed. or. p. 212), assumendolo come “il modello a cui l’interno aderisce e si adegua” (ib.), dunque non come qualcosa di estraneo ma di familiare. La *Dialettica dell’illuminismo* interpreta la civiltà come una grande degenerazione dell’atteggiamento mimetico: “Al posto dell’adesione organica all’altro, del mimetismo propriamente detto, la civiltà ha introdotto dapprima, nella fase magica, l’uso regolato della mimesi, e, poi, nella fase storica, la prassi razionale, il lavoro. La mimesi incontrollata è messa al bando” (p. 193, ed. or. p. 205). Imitando solo la rigidità della natura a fini di dominio, la tecnica realizza esclusivamente una “mimesi del morto” (p. 66, ed. or. p. 76), nella quale “dell’adeguazione alla natura non resta che la sclerosi verso di essa” (p. 194, ed. or. p. 206).

Sulla base di questi e altri passi analoghi, Habermas ritiene che Horkheimer e Adorno, non potendo proporre una ragione anteriore alla ragione degenerata, abbiano proclamato “come luogotenente di questa ragione originaria (...) una facoltà, la mimesi, sulla quale però essi, sotto il bando della ragione strumentale, possono parlare soltanto come di un pezzo non penetrato di natura” (Habermas 1981, p. 509, ed. or. p. 512). In effetti la *mimesis* non può essere sviluppata razionalmente, perché in tal modo si trasformerebbe in quell’atteggiamento strumentale che di essa è appunto lo sviluppo razionale, la mimesi del morto. Da ciò, secondo Habermas, un’ulteriore aporia, perché

Horkheimer e Adorno non riuscirebbero a “trasformare discorsivamente (...) gli impulsi mimetici in idee” (p. 511, ed. or. p. 514). Impossibilitati ad articolare una irrealizzabile “razionalità mimetica” essi finirebbero per riproporre la natura (“un pezzo non penetrato di natura”) come alternativa alla razionalità. Infatti alla *mimesis* ci si potrebbe riferire solo “in modo meramente intuitivo” e l’unico luogo in cui il suo stile continuerebbe a manifestarsi rimarrebbe l’arte: “Soltanto la *Teoria estetica* suggerirà poi la cessione delle competenze conoscitive all’arte nella quale la facoltà mimetica assume forma oggettiva” (p. 512, ed. or. p. 514).

Ora l’intera critica si basa su un presupposto che si è rivelato inconsistente: che non ci sia una fuoriuscita razionale dall’illuminismo e che l’alternativa consista nella riproposizione di una forma arcaica di rapporto uomo-natura, quella del primitivo atteggiamento mimetico. Ma le cose, come abbiamo visto, non stanno così. Ciò ovviamente non significa ridurre l’importanza della *mimesis* nella filosofia di Adorno, ma considerare in modo diverso il suo *ruolo*. Essa, come mostreremo più avanti nel corso del presente lavoro, non costituisce un’alternativa alla *ratio* ma più precisamente il modello del pensiero critico, ovvero qualcosa che è possibile sviluppare dall’interno dello stesso illuminismo. Il modello di pensiero cui si ispira l’intuizione centrale della *Dialettica negativa* ha, come vedremo, carattere mimetico.

Che la fuoriuscita dall’illuminismo abbia una struttura razionale è testimoniato dalla celebre *soluzione* che Horkheimer e Adorno conferiscono alla dialettica dell’illuminismo. Da essa si esce *radicalizzando* l’illuminismo stesso, ovvero attraverso un atto di *illuminazione* dell’illuminismo su se stesso, attraverso un atto di *riflessione*: “Il pensiero, nel cui meccanismo coattivo la natura si riflette e si perpetua, riflette, proprio in virtù della sua coerenza irresistibile, anche se stesso come natura immemore di sé, come meccanismo coattivo” (Horkheimer, Adorno 1947,

p. 47, ed. or. p. 56). Coerentizzando la propria tendenza illuministica, l’illuminismo si rivolge anche verso quell’ambito che finora aveva lasciato al di fuori del proprio processo di disincantamento: se stesso. Riflettendo su di sé riconosce finalmente la propria naturalità immanente, vedendo se stesso come “natura immemore di sé” e riconoscendo nei propri meccanismi coattivi la medesima coattività naturale. Forte di questa consapevolezza riesce a prendere le distanze dalla naturalità che caratterizza la ragione e dall’atteggiamento obiettivante che ne consegue: “Nell’umiltà con cui esso si riconosce dominio e si ritraita in natura, si scioglie la pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserva alla natura” (p. 48, ed. or. p. 57).

La via per un diverso rapporto fra ragione e natura sta in questa *anamnesi della natura* nella ragione, in questo processo con cui la ragione si ricorda di quel suo passato naturale che ancora determina il suo presente. Il suo risultato è l’emancipazione dell’illuminismo dal dominio: “Mercé questa anamnesi della natura (*Eingedenken der Natur*) nel soggetto, nel compimento della quale è la verità misconosciuta di ogni cultura, l’illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio” (pp. 48-49, ed. or. p. 58).

Fissato in questo modo l’impianto generale della *Dialettica dell’illuminismo* resta però ancora una *questione conclusiva*<sup>5</sup>. Se è fuori discussione l’ulteriorità della ragione rispetto alla sua configurazione strumentale, rimane il problema della necessaria *giustificazione* di quest’ulteriorità. Horkheimer e Adorno *affermano* l’irriducibilità dell’illuminismo al dominio e su quell’irriducibilità costruiscono la loro teoria dell’anamnesi e della fuoriuscita illuministica dalla *ratio* calcolante. Tuttavia quell’affermazione va giustificata. Se la ragione nasce marchiata nel suo inizio dal dominio come può ribellarsi a esso, come può produrre qualcosa di non dispositivo-manipolativo qual è l’atto di autoriflessione? Come può avvenire all’interno di una ragione che nasce strumenta-

le il passaggio da una logica dispositiva a una riflessiva capace di evitare la violenza sulle cose?

L'obiezione di Habermas torna dunque a ripresentarsi sotto altra forma. Horkheimer e Adorno non sono disposti a identificare ragione e dominio e tuttavia non sono in grado di enucleare su quali basi la ragione potrebbe mostrarsi alternativa alla mera strumentalità. Habermas sottolinea più volte come tutta la loro diagnosi del processo della civiltà e della stessa modernità non spezzi alcuna lancia in favore di quel razionalismo occidentale di cui loro stessi hanno estremo bisogno proprio per poter individuare un'alternativa alla razionalità strumentale.

Rimane però difficile, ora come prima, spiegare quella certa noncuranza nei rapporti (diciamo pure con ostentazione) con le conquiste del razionalismo occidentale. Come hanno potuto i due, che sono pur sempre illuministi, sottovalutare il contenuto razionale della modernità culturale, fino al punto da percepire in tutto solamente una lega di ragione e dominio, potere e validità? (Habermas 1985, p. 124, ed. or. p. 146).

Alla domanda sulla possibile giustificazione dell'ulteriorità della ragione rispetto all'atteggiamento tecnico-strumentale non si trova alcuna risposta precisa nella *Dialettica dell'Illuminismo*. Lo stesso Habermas ha suggerito l'idea, suffragata del resto anche da altri interpreti, che le *strategie* di Horkheimer e Adorno su questo punto siano state *divergenti*, e che all'interno della loro opera comune siano riconoscibili i luoghi dove si fa più presente l'azione dell'uno o dell'altro<sup>6</sup>. Esaminiamo dunque queste due differenti strategie.

5. Horkheimer è, tra i due, quello che con più forza e convinzione ha sempre sostenuto la tesi della non-identità fra ragione e dominio. Su quest'idea si poteva giustificare senza particolari problemi la capacità della ragio-

ne di riflettere su se stessa, riscattandosi in tal modo dalla maledizione che la faceva capovolgere nel mito e nella naturalità. Sono di Horkheimer quelle pagine che all'interno dell'opera alludono a un illuminismo "buono", in particolare quella tesi, contenuta nella *Premessa*, secondo la quale "la critica a cui è sottoposto l'illuminismo, intende preparare un concetto positivo di esso, che lo liberi dall'irretimento nel cieco dominio" (Horkheimer, Adorno 1947, p. 8, ed. or. p. 16). L'idea che ne sta alla base è quella secondo cui la ragione mantiene, nonostante il processo di degenerazione, un suo lato di indipendenza rispetto al dominio, una tesi questa che – come già abbiamo visto – viene esposta inequivocabilmente nelle pagine conclusive del primo capitolo, affermando che "l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio" (p. 49, ed. or. p. 58). È su questa tesi che si fonda l'affermazione, di chiaro stampo horkheimeriano, riportata in conclusione del capitolo sull'antisemitismo, secondo cui "l'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo" (p. 221, ed. or. p. 234).

Questa idea di fondo diventa ancor più esplicita in *Eclisse della ragione*, opera in cui la tesi horkheimeriana di un'ulteriorità razionale rispetto al dominio poteva esprimersi più liberamente che nell'opera scritta assieme ad Adorno. In essa, infatti, egli sembra rendersi conto lucidamente dell'impossibilità di una critica della ragione che non presupponga un punto di vista irriducibile alla dialettica dell'illuminismo. "La possibilità di un'autocritica della ragione", scrive, "*presuppone*, in primo luogo che l'antagonismo di ragione e natura sia in una fase acuta e catastrofica, e in secondo luogo che in questa fase di alienazione completa l'idea di verità sia ancora accessibile" (Horkheimer 1947, p. 152, corsivo nostro). In sostanza, il fatto che la ragione sia "frustrata nell'intenzione di scoprire la verità" non compromette

l'accessibilità del vero. Senza di essa sarebbe impossibile qualunque critica dell'illuminismo.

Detto questo restava però ancora senza risposta il problema della *giustificazione* della sopravvivenza di un tale punto di vista vero. Come spiegare questa resistenza della verità nell'epoca dell'"alienazione completa"? Come spiegare la capacità della ragione di differenziarsi da quel dominio al quale doveva la sua stessa nascita e costituzione? Mentre risulta condivisibile l'osservazione che senza la verità sia impossibile criticare alcunché, rimane da risolvere il problema della possibile giustificazione di questa trascendenza della verità rispetto all'accecamento generale.

A una tale questione il tardo Horkheimer non seppe dare una vera risposta convincente, anche se le sue aperture verso la religione, la teologia e il totalmente altro, sembrano indicare quella come la strada necessaria al mantenimento della trascendenza del veritativo, presupposto di ogni critica. Ovviamente l'apertura al religioso non è mai diventata un affidamento a esso. Come scrive Habermas "il vecchio Horkheimer, per quel che si può leggere, non è ritornato alla fede religiosa, ma la religione gli appare ora l'unica istanza che, se solo trovasse riconoscimento, potrebbe permettere di distinguere il vero dal falso, il morale dall'immorale" (Habermas 1991, p. 108).

6. Diversamente da Horkheimer, Adorno non ha mai avvertito con drammaticità l'esigenza di un punto di vista sottratto all'illuminismo come condizione della sua critica. E per questo motivo non ha mai ritenuto necessario pensare alla sopravvivenza di un'idea di verità, con tutti i problemi che la sua giustificazione aveva comportato nelle riflessioni dell'ultimo Horkheimer. Egli riteneva infatti possibile una soluzione alternativa rispetto a quella cercata dall'amico. Non si trattava di *anticipare* la verità alla critica, ma, al contrario, di mostrare come la

verità dovesse *risultare* dalla critica stessa. Una tale soluzione può sembrare paradossale o comunque inesequibile: se la critica non si fonda su alcuna verità, sarà una critica falsa e dunque da essa non potrà mai "risultare" alcuna conoscenza valida. Ma la soluzione sembra ad Adorno praticabile perché si fonda sulla *validità* e sulla capacità della *negazione* di mettere in discussione il falso.

Adorno interpreta dunque il processo di autoriflessione come un processo di autonegazione, la cui condizione di possibilità e validità non consiste in un supposto illuminismo "buono" ma nella validità della negazione stessa. Egli prospetta non già una critica condotta da un punto di vista esterno ma una *critica immanente*, ribadendo perciò il procedimento tipico della critica dialettica esercitata da Hegel<sup>7</sup>.

Com'è noto, in Hegel la critica non viene mai fondata su un punto di vista esterno all'oggetto criticato. La messa in discussione del finito non è fatta a partire dall'assunzione della superiore verità dell'infinito, bensì a partire dalle contraddizioni della finitezza. Analogamente, la critica dell'intelletto non è portata a termine da una ragione di cui si presuppone in anticipo la validità, ma avviene proprio il contrario: sono le contraddizioni dell'intelletto a mostrare la verità superiore della ragione e a condurre a essa. La confutazione non segue da una verità positiva ma la precede: essa costituisce la procedura in grado di stabilirne la verità.

Su questo modello hegeliano Adorno fonderà la strategia concettuale della sua *Dialettica negativa*. Come tale procedimento dialettico sia legato al processo di autoriflessione dell'illuminismo è cosa che vedremo più avanti. Ora è interessante notare però che questa strategia fondata sulla critica immanente trova una significativa anticipazione nelle pagine della *Dialettica dell'illuminismo*. In esse viene infatti sostenuto come l'unica critica praticabile sia quella della *negazione determinata*, la negazione che

muove dalle contraddizioni dell'oggetto e dalla falsità in esso immanente. La specificità della negazione determinata consiste nel negare qualcosa senza presupporre alcuna verità contrapposta a esso, quindi senza fondarsi su alcuna garanzia di una già acquisita verità positiva.

La tesi di Horkheimer e Adorno è quella secondo cui la negazione determinata non è altro che la prosecuzione secolarizzata di una norma antica: il divieto biblico di farsi un'immagine di Dio e di pronunciarne il nome. Ciò che era implicito in quel divieto era l'idea dell'impossibilità di una denominazione *positiva* del vero. Ogni tentativo di farsi un'immagine rappresentabile di Dio finiva per falsificarlo, finiva per ricondurlo dentro le coordinate del mondo, cioè finiva per trasformare Dio in un idolo.

La religione ebraica non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa annette una speranza solo al divieto di invocare il falso come Dio (*das Falsche als Gott*), il finito come l'infinito, la menzogna come la verità. Pegno di salvezza è l'astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa; la conoscenza è la denuncia dell'illusione (Horkheimer, Adorno 1947, p. 32, ed. or. p. 40).

Non si può conoscere positivamente la verità: l'unica conoscenza vera è quella che denuncia la presunzione della verità. L'unica possibilità di preservare Dio nella sua alterità è quella che proibisce di scambiarlo con i nostri nomi e le nostre immagini. Possiamo ancora sperare proprio perché ci è proibito dipingerci un'immagine positiva della speranza, ci è proibito falsificarla usando le nostre categorie.

Qui sta l'origine della negazione determinata, perché la denuncia dell'idolatria non viene operata a partire da un'immagine ideale di Dio alla cui stregua qualunque determinatezza mondana risulterebbe inadeguata e falsa. La denuncia della menzogna non emerge contrappo-  
nendo a essa una verità ideale. Noi non possediamo al-

cuna immagine di quel tipo e perciò non abbiamo alcuna garanzia a priori del vero:

Questa esecuzione [l'esecuzione del divieto, n.d.r.], "negazione determinata", non è garantita a priori contro le seduzioni dell'intuizione dalla sovrana superiorità del concetto astratto (...). La negazione determinata respinge le rappresentazioni imperfette dell'assoluto, gli idoli, non, come il rigorismo, opponendo loro l'idea alla cui stregua non reggono (p. 32, ed. or. pp. 40-41).

Così com'essa non si fonda su una verità trascendente da opporre al mondo (la "sovrana superiorità del concetto"), altrettanto non si fonda su un'astratta negazione del mondo, considerato a priori inadeguato e falso. Il carattere specifico della sua critica non consiste nella *negazione indeterminata* del finito in quanto tale:

La negazione, peraltro, non è astratta. La negazione indiscriminata di ogni positivo, la formula stereotipa della nullità, come è applicata dal buddismo, passa sopra al divieto di chiamare l'assoluto per nome, non meno del suo opposto, il panteismo, o della sua caricatura, la scempi borghese. (...) La soddisfazione di sapere tutto in anticipo e la trasfigurazione della negatività in redenzione sono forme false di resistenza all'inganno. Il diritto dell'immagine è salvato nella ferma esecuzione del suo divieto (p. 32, ed. or. p. 40).

Il divieto delle immagini non è la negazione del diritto a esse. Infatti, proprio in quel divieto vive la vera immagine di Dio. Dio non è al di là del mondo ma si manifesta proprio nella proibizione di rappresentarlo. In quella negatività sta la sua positività. Analogamente la negazione determinata non è negazione (scettica) di ogni verità, bensì mostra la verità proprio in quella negazione.

La dialettica rivela piuttosto ogni immagine come scrittura e insegna a leggere nei suoi caratteri l'ammissione della sua

falsità. Quest'ammissione sottrae all'immagine il suo potere e attribuisce la dialettica alla verità (p. 32, ed. or. p. 41)<sup>8</sup>.

Mostrando la falsità delle immagini, queste perdono il loro potere, in modo tale che la verità si manifesta proprio in quel negativo, nella dialettica cui le immagini sono sottoposte, nella decifrazione dei loro segni nei quali si mostra tutta la loro inadeguatezza.

La *Dialettica dell'illuminismo* si limita a delineare la logica della negazione determinata in questi pochi accenni. Tuttavia già a partire da essi possiamo intendere questa strategia come l'individuazione di quel *punto di vista "diverso"* grazie al quale diventa di nuovo possibile criticare la razionalità occidentale. La sua immanenza nel processo criticato non ne pregiudica la "diversità", che esso guadagna volta a volta nella determinatezza delle sue negazioni.

Fondamentale è perciò stabilire la natura di questo punto vista, i caratteri di questa logica alternativa e la giustificazione del suo procedere. Anche Habermas comprende bene come in questo luogo stia la verità ultima della prospettiva filosofica di Adorno, ma il suo giudizio rimane profondamente scettico sulla praticabilità di una tale prospettiva.

Horkheimer e Adorno adottano un'altra opzione, fomentando e tenendo aperta, senza più volerla superare teoricamente, la contraddizione performativa di una critica dell'ideologia che sopravanza se stessa. Dato che, sul livello di riflessione che si è raggiunto, ogni tentativo di formulare una teoria doveva necessariamente scivolare verso l'abisso, essi rinunciano alla teoria e praticano ad hoc la negazione determinata, opponendosi così a quella fusione di ragione e potere che chiude ogni fessura (Habermas 1985; p. 131, ed. or. p. 154).

Habermas comprende bene che, nell'impossibilità di istituire una teoria positiva su cui fondare la critica, la

strategia della negazione determinata è quella soluzione alternativa che evita di cadere nell'indistinzione fra pretese di validità e pretese di potere, perché essa intende far leva solo sulla sua intrinseca validità. E tuttavia egli ritiene che essa non riesca a superare la contraddizione performativa da cui vorrebbe uscire. Egli non vede la novità di questa strategia e quindi non tiene in nessun conto neppure la *Dialettica negativa* che di quella strategia è la completa articolazione, esplicitazione e giustificazione.

Adorno era perfettamente consapevole di questa contraddizione performativa della critica totalizzata. La *Dialettica negativa* di Adorno si legge come una continua spiegazione del perché dobbiamo ruotare, anzi dobbiamo persistere, in questa *contraddizione performativa* (p. 122, ed. or. pp. 144-145)<sup>9</sup>.

Singolare è però il motivo addotto da Habermas a sostegno di questa linea teoretica scelta da Adorno: esso consisterebbe nella consapevolezza di una assoluta mancanza di alternative.

Chi persiste nel paradosso in un punto che un tempo la filosofia occupava con le proprie fondazioni ultime, non solo assume una posizione scomoda; potrà mantenerla solamente se si può almeno render plausibile la *mancanza di vie d'uscita* (p. 132, ed. or. p. 155).

Ora è ben chiaro che Habermas pensa alla *sua* via d'uscita (la razionalità comunicativa come base normativa di una teoria critica della società), una via che Adorno avrebbe solo intravisto e mai realmente percorso. Tuttavia la via della negazione determinata (che non è il persistere in un paradosso e tanto meno in una contraddizione performativa) non è la resa di fronte all'assoluta mancanza di alternative, ma è, proprio al contrario, l'individuazione di una tale alternativa. Nel celebre aforisma finale dei *Minima moralia*, Adorno, dopo aver mo-

strato l'impossibilità per ogni teoria di sottrarsi "alla deformazione e manchevolezza" in cui consiste "il cerchio magico dell'esistenza", così conclude:

Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità (Adorno 1951, p. 304, ed. or. p. 281).

Una tale conclusione può suonare aporetica e può offrire un ulteriore argomento alla tesi habermasiana del persistere nel paradosso. In realtà Adorno sta dicendo che invece di costruire teorie normative o punti di vista trascendentali (i quali ricadrebbero inesorabilmente dentro l'orizzonte del condizionamento) sarebbe necessario comprendere che da un tale condizionamento non si può uscire. Il pensiero deve sapersi condizionato, deve sapersi intimamente legato all'oggetto che pure vorrebbe criticare. In tale "adesione" all'oggetto sta l'unica possibilità di emanciparsi dal condizionamento. Chiaramente in quel passo non c'è la soluzione. C'è solo l'indicazione di un percorso, quello che si richiama, ancora una volta, alla negazione determinata.

Adorno, concludendo i *Minima moralia*, si è limitato a delineare un programma, un programma che in quell'opera – così come nella *Dialettica dell'illuminismo* – evidentemente non viene svolto ma che nondimeno risulta la necessaria prosecuzione del lavoro svolto fino a lì. Solo portandolo a termine si potrà dire se è possibile prospettare una via d'uscita dalla connessione d'accecamento. La *Dialettica negativa* è l'esecuzione di quel programma.

<sup>1</sup> Il riferimento è alla celebre interpretazione, delineata da Horkheimer e Adorno, dell'episodio delle sirene nell'*Odissea*. Ulisse, pur esponendosi al ri-

chiamo irresistibile delle sirene, sottopone i suoi istinti e le sue pulsioni a una terribile coazione, in modo da non doverli seguire. Il dominio della natura interna è condizione perché si formi e si consolidi il Sé. Cfr. Horkheimer, Adorno 1947, pp. 40-43 (ed. or. pp. 49-52).

<sup>2</sup> "Logik des Entweder-Oder" viene tradotto nell'edizione italiana con "logica dell'alternativa" (p. 47, ed. or. p. 56).

<sup>3</sup> Un rimprovero analogo viene mosso alla critica habermasiana anche da Petrucciari (1995): "Tutta la discussione poggia su un presupposto che a mio avviso non si può assolutamente condividere, e cioè sul presupposto, che già per i francofortesi degli anni Quaranta (*Dialettica dell'illuminismo*, *Eclipse of Reason*), la ragione non sia nient'altro che dominio. In realtà non solo Horkheimer non trae questa conseguenza (un fatto che Habermas stesso riconosce) ma non la trae neppure Adorno, checché ne dica Habermas" (p. 78).

<sup>4</sup> E ancora: "La tesi è che c'è bisogno di un di più di illuminismo, non già di revocare l'illuminismo. In altre parole, e facendo qualche concessione in più al gioco dialettico, si potrebbe dire che, per i nostri autori, il dominio sulla natura, che il moderno si illude di aver raggiunto, non è quel dominio sulla natura che vorrebbe essere, ma al contrario è ancora sottomissione alla natura" (Petrucciari 1995, p. 101).

<sup>5</sup> Lascio al di fuori della mia attuale discussione un altro importante problema che, ugualmente, non trova risposte convincenti all'interno della *Dialettica dell'illuminismo*. Mi riferisco a quale risultato concreto possa condurre l'autoriflessione dell'illuminismo, una volta che questa metta radicalmente in discussione l'atteggiamento dispositivo-manipolativo nei confronti della natura. Come immaginare una civiltà che instauri un rapporto non strumentale nei confronti della natura, che rinunci non solo alla tecnica ma a ogni rapporto di lavoro che preveda un atteggiamento strumentale nei confronti degli oggetti naturali? Questo possibile sviluppo delle tesi della *Dialettica dell'illuminismo* non è mai stato scritto né da Horkheimer né da Adorno (diverso sarebbe invece il discorso a proposito di Marcuse). Habermas, consapevole degli esiti utopistici di una possibile interpretazione dell'anamnesi della natura nei termini di una presa di distanza dall'atteggiamento strumentale, ha sviluppato un concetto di autoriflessione dell'illuminismo che non comporta la rinuncia all'atteggiamento strumentale ma che circoscrive la portata di quell'autoriflessione alla consapevolezza dei limiti necessari da istituire nei confronti della razionalità strumentale.

<sup>6</sup> Müller-Doohm (2003), nella sua monumentale biografia, riferisce una testimonianza successiva dello stesso Adorno, secondo cui "il primo capitolo sul *Concetto di illuminismo* era stato dettato in comune, mentre l'*excursus* sull'*Odissea* e quello su Sade erano stati rispettivamente concepiti da Adorno e Horkheimer. Per il capitolo sull'*illuminismo come mistificazione di massa* fu nuovamente Adorno a scrivere una traccia iniziale che venne poi sviluppata a fondo da Horkheimer. In modo opposto procedettero nel caso degli *Elementi dell'antisemitismo*. I testi aforistici compresi nella parte finale furono scritti da Horkheimer, e Adorno si limitò a integrarli con brevi 'aggiunte'" (p. 376). Habermas riferisce una testimonianza della moglie di Adorno che, pur confermando quanto riportato da Müller-Doohm, corregge la paternità del primo capitolo, riferendola a Horkheimer: "La paternità dei singoli capitoli non è affatto indivisa. Gretel Adorno mi confermò a suo tempo il sospetto che co-

munque si impone a chi legge con cura: il saggio che dà il titolo al libro e il capitolo su De Sade sono riconducibili prevalentemente a Horkheimer, il capitolo su Odisseo e sull'industria culturale in primo luogo ad Adorno. E non si tratta solo di differenze stilistiche" (Habermas 1991, p. 104, ed. or. p. 101). Si veda comunque anche Schmid Noerr 1986, pp. 423 gg.

<sup>7</sup> Che la critica immanente sia la procedura fatta propria da Adorno non può essere messo in discussione da quei passi in cui egli sembra prendere le distanze anche da tale metodo. Ci riferiamo in particolare a quel saggio su *Critica della cultura e società* in cui vengono sottoposti a critica sia il *metodo trascendente* sia il *metodo immanente*. Di quest'ultimo è detto infatti che viene "trascinato nell'abisso dal suo oggetto" (Adorno 1955, p. 22, ed. or. p. 29) e che rischia "di ricadere nell'idealismo, nell'illusione dello spirito autosoddisfatto che dispone di sé e della realtà" (p. 21, ed. or. p. 28). Come indicano chiaramente anche queste poche osservazioni, ciò che viene criticato del metodo immanente è in particolare la sua pretesa di fare affidamento alle sue sole forze. L'accusa è infatti quella di "idealismo", cioè di una eccessiva fiducia nelle capacità critiche dello "spirito", e la presa di distanza è quella nei confronti di uno "spirito critico" che resta "fermo in se stesso in una contemplazione soddisfatta di sé" (p. 22, ed. or. p. 30), come recita la chiusura del saggio. Sotto accusa è dunque la pretesa dello spirito di astrarre dalla prassi (un tema caro alla prima teoria critica, cui questo saggio si dimostra ancora legato) e la astratta contrapposizione di un metodo immanente a uno trascendente. Come mostreremo nel corso del nostro lavoro, la strategia dell'Adorno maturo sarà invece quella di ritrovare all'interno dell'immanenza l'apertura alla trascendenza.

<sup>8</sup> Ho modificato la traduzione sostituendo i pronomi con i sostantivi cui si riferiscono, in modo da rendere comprensibile anche in italiano il testo tedesco, che così recita: "Dialektik offenbart vielmehr jedes Bild als Schrift. Sie lehrt aus seinen Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet".

<sup>9</sup> Una analoga incomprendione del contenuto filosofico della *Dialettica negativa* era già emersa nella *Teoria dell'agire comunicativo*, in un paragrafo significativamente intitolato *Dialettica negativa come esercizio*: "Diversamente da Marcuse, Adorno non ha più voluto venire fuori da questa aporia, dimostrandosi in ciò più coerente di Horkheimer. La *Dialettica negativa* è insieme il tentativo di parafrasare quel che non è possibile dire in maniera discorsiva e l'avvertimento a cercare, in questa situazione, ancora riparo presso Hegel" (Habermas 1981, vol. I, p. 512, ed. or. vol. I, p. 514).

## Capitolo secondo

### Il programma di una dialettica negativa

Adorno concepisce il suo programma come un tentativo di ripensare la dialettica al di fuori delle coordinate assolutistiche nelle quali era stata collocata da Hegel, evitando di farla dipendere dall'assoluto o di farla coincidere col movimento dell'idea. La concezione di una dialettica solo "negativa" è la conseguenza di un tale programma. Della dialettica hegeliana viene salvato infatti solo il carattere critico-negativo, la sua capacità di confutare l'astratto e il falso attraverso la contraddizione, ma non il suo aspetto più propriamente propositivo, quello che prepara il concetto dell'assoluto. Questo progetto non è però di facile esecuzione, come potrebbe a prima vista sembrare. Ci sono infatti delle ragioni precise che legano fra loro quei due aspetti della dialettica, ragioni di cui non ci si può disfare con facilità. Nel portare a esecuzione il progetto di una dialettica negativa Adorno deve perciò fare i conti con quelle ragioni e cercare di superarle. Queste possono essere comprese raccogliendole attorno a *due fondamentali questioni*.

1. Il primo nodo problematico riguarda il *legame fra dialettica e determinatezza*. Hegel infatti lega strettamente l'esito "positivo" della dialettica alla necessità di evitare l'indeterminatezza della negazione e al proposito di non confondere il suo procedimento con lo scetticismo.



La dialettica ha un risultato *positivo* perché ha un contenuto *determinato*, vale a dire: perché il suo risultato non è propriamente il *Nulla vuoto e astratto*, bensì la negazione di *certe determinazioni* che sono contenute nel risultato, e questo risultato non è affatto un *Nulla* immediato, bensì, appunto, un risultato (Hegel 1830, § 82, p. 229, ed. or. p. 120).

In questo luogo dell'*Enciclopedia* Hegel ribadisce la sua celebre concezione della *negazione determinata*. Essa infatti si distingue dalla negazione scettica, perché non si limita a confutare le opinioni, mostrandone la loro sostanziale nullità, ma da quel processo negativo riesce a ricavare una verità positiva. L'argomento addotto da Hegel a sostegno di questo esito non-scettico si fa forte del carattere *determinato* della negazione dialettica, si basa cioè sul fatto che *essa non è solo negazione*. Se fosse solo negativa sarebbe negazione indeterminata, cioè si limiterebbe a negare qualunque contenuto le si presentasse davanti.

Una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la *negazione di quella cosa determinata* che si risolve (*sich auflöst*), ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta (Hegel 1832, I, p. 36, ed. or. p. 38).

La specificità della negazione determinata consiste nel fatto che essa, oltre a negare il suo oggetto, porta con sé anche quell'oggetto stesso, sicché nel risultato non abbiamo solo la negazione ma anche "quello da cui risulta". Una tale spiegazione fa piazza pulita di quelle critiche rivolte a Hegel – ispirate a Trendelenburg (1840) – secondo cui la negazione dialettica di un contenuto determinato non può che essere indeterminata. Secondo queste critiche la negazione dialettica di A non potrà essere B o C, ma semplicemente non-A, cioè la totalità indeterminata dei significati che non sono A. Ebbene, a questa conclusione sarebbe legittimo pervenire se si pensasse la negazione de-

terminata come il contraddittorio del determinato. Nessun passaggio dialettico però ha queste caratteristiche. Hegel non procede per negazioni semplici ma per deduzioni: ovvero dalla determinazione deduce – argomentativamente – un'altra determinazione. Il risultato di una tale operazione è che la prima determinazione viene a significare se stessa e "altro" da se stessa. Ora è proprio questo "altro" quello che Hegel chiama "negazione". In realtà esso è non solo la *negazione* del concetto precedente ma anche l'*affermazione* di un nuovo concetto connesso al primo. È questa la specificità della negazione dialettica e per questo motivo Hegel afferma che nel risultato non c'è solo la negazione del primo concetto ma anche il suo arricchimento. In altri termini la negazione dialettica è la riaffermazione del contenuto di partenza *insieme* a un'ulteriore determinazione. Questa ulteriorità semantica è ciò che Hegel chiama l'*opposto*, e l'opposto ha sempre in Hegel il significato di una determinazione strettamente correlata a ciò di cui è l'opposto, dunque qualcosa di determinato.

Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione *determinata*, ha un contenuto. Codesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto che è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto (Hegel 1832, I, p. 36, ed. or. p. 38).

Hegel pensa la negazione come un'ulteriore determinazione del determinato, come una sua concretizzazione. Questa conclusione è però possibile perché la negazione determinata non è solo negazione ma anche deduzione, processo argomentativo che conclude da un significato a un altro.

Una dialettica "solo" negativa sembra mettere in discussione tutto ciò. Essa infatti sembra voler rinunciare

a mantenere con sé la determinatezza “da cui risulta”, con la conseguenza di concludersi nello scetticismo. Hegel direbbe che essa si ferma al secondo momento della dialettica, quello in cui la determinazione è semplicemente soppressa e in cui tale soppressione non si accorge del contenuto determinato in cui essa consiste né del suo legame col contenuto determinato dal quale è partita. “Il momento dialettico, preso isolatamente per sé dall’intelletto, costituisce lo scetticismo, soprattutto in relazione ai concetti scientifici. Lo *scetticismo* contiene la mera negazione come risultato della dialettica” (Hegel 1830, § 81, p. 227, ed. or. p. 119).

Adorno è perfettamente consapevole di questo problema e, forte di questa consapevolezza, nella *Premessa* presenta il suo progetto come un tentativo di difficile esecuzione. Esso infatti si propone di mantenere il carattere “solo” negativo della dialettica senza però voler pagare il prezzo di una caduta nell’indeterminatezza dello scetticismo.

L’espressione dialettica negativa viola la tradizione. Già in Platone la dialettica esige che attraverso lo strumento di pensiero della negazione si produca un positivo; più tardi la figura di una negazione della negazione lo ha nominato in modo pregnante. Questo libro vorrebbe liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche un po’ in determinatezza. Una delle sue intenzioni è l’esplicitazione del suo titolo paradossale (Adorno 1966-67, p. 3, ed. or. p. 9)<sup>1</sup>.

È chiaro da questa esposizione programmatica come il problema per Adorno non sia tanto quello di “liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa”. Infatti è sempre possibile un esito negativo di essa. Ma la vera sfida con Hegel (e con l’intera tradizione) è quella di mantenere tale esito negativo senza cadere nello scetticismo e nell’indeterminatezza.

2. Il *secondo* problema che Adorno si trova a dover affrontare riguarda il *rapporto fra dialettica e assoluto*. La pretesa adorniana è quella di non dover “giustificare” la dialettica a partire da un fondamento assoluto, ma di procedere in modo del tutto immanente, trovando nel suo procedimento quella giustificazione stessa. Come egli scrive a chiare lettere, la dialettica negativa “non assume sin dall’inizio un punto di vista” (p. 7, ed. or. p. 17).

Questo però non è specifico della dialettica adorniana, ma caratterizza lo stesso procedimento usato da Hegel. In lui non c’è alcun principio primo che preceda la dialettica o che la trascenda e che valga come la sua giustificazione a priori. Com’è noto, Hegel ha sempre polemizzato contro le filosofie del “principio fondamentale”, cioè contro la prospettiva prima kantiana e poi fichtiana, secondo cui bisognava determinare il fondamento e poi su di esso fondare la critica della conoscenza o la dottrina della scienza. La sua costante obiezione era quella che un tale primo principio doveva sempre presupporre altri e che la pretesa fichtiana di fondare la dottrina delle categorie sul principio primo dell’io, finiva in realtà per presupporre fin dall’inizio proprio quelle categorie che in teoria avrebbe dovuto giustificare successivamente. Questo è il vero senso del suo “anti-fondazionalismo”, cioè della sua tesi secondo cui è impossibile determinare un fondamento che valga all’inizio come giustificazione trascendentale del procedere filosofico.

Com’è noto, sia il *sapere assoluto* della *Fenomenologia dello spirito*, sia l’*idea assoluta* della *Scienza della Logica* non precedono il movimento dialettico ma lo seguono, né sono trascendenti rispetto a esso ma si svolgono dal suo interno. Essi cioè si manifestano perfettamente coerenti con quella concezione hegeliana, esposta più volte e sinteticamente espressa nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, secondo cui “dell’assoluto bisogna dire che è essenzialmente un *risultato*, che solo al-

*la fine* è ciò che è in verità” (Hegel 1807, p. 69, ed. or. p. 19). Ora, questa potrebbe ancora essere una concezione trascendentale, dal momento che in Hegel quel risultato si presenta notoriamente come un “fondamento”<sup>2</sup>, rispetto al quale il movimento che lo ha preceduto appare come una sorta di confutazione di tutti i falsi fondamenti, al fine di poter poi manifestare il vero assoluto come il necessario presupposto di tutto il movimento. Tuttavia, quel “risultato” – che è insieme anche “fondamento” – non si mostra trascendente rispetto al movimento che lo ha preceduto, ma si manifesta come la “verità” di quello stesso movimento. Esso “è” quel processo assunto nella sua assolutezza e inoltrepassabilità. L’assoluto è infatti nient’altro che la totalità del processo<sup>3</sup>.

Dunque anche Hegel potrebbe sottoscrivere l’affermazione adorniana secondo cui la dialettica “non assume preliminarmente un punto di vista”, essendo essa la via immanente per accedervi. Tuttavia l’immanenza dell’assoluto nel processo dialettico non ne mette in discussione l’assolutezza, cioè l’assunto che debba esserci una *positività ultima* non ulteriormente negabile che valga come fondamento della dialettica. Ciò è legato alla peculiare natura della dialettica che abbiamo esposto in precedenza. Dal momento che ogni negazione non è solo confutazione del punto di vista criticato ma un suo arricchimento, essa deve esser mantenuta come elemento vero, come momento necessario del tutto. La determinazione negata, nonostante la sua confutazione, mantiene una sua positività. Ne risulta che la totalità delle negazioni viene riabilitata come totalità vera, come totalità di positivi.

Da ciò derivano due conseguenze da Adorno ritenute non accettabili. La prima è la *perdita del carattere critico della dialettica*: da logica della confutazione essa diventa logica affermativa del tutto, sua definitiva consacrazione. La seconda è l’*assolutizzazione del processo dia-*

*lettico* stesso. L’attraversamento critico delle determinazioni diventa esso l’assoluto, il vero soggetto del movimento dialettico. Da ciò l’idea hegeliana secondo cui la dialettica si manifesta come una sorta di logica del reale, la logica che regola l’automovimento dell’assoluto.

Già nella *Dialettica dell’illuminismo* Horkheimer e Adorno avevano puntualmente criticato questo esito della dialettica di Hegel. Proprio la negazione determinata che vietava a se stessa di dare un’immagine positiva dell’assoluto, costringendosi a criticare incessantemente tutte le immagini inadeguate di esso, alla fine cedeva al richiamo mitologico di conferirgli un nome conclusivo, violando la sua stessa logica.

Nel concetto di negazione determinata, Hegel ha indicato un elemento che distingue l’illuminismo dalla corruzione positivista a cui egli lo assegna. Ma finendo egli per elevare ad assoluto il risultato consaputo dell’intero processo della negazione: la totalità sistemica e storica, contravvenne al divieto e cadde a sua volta nella mitologia (Horkheimer, Adorno 1947, p. 33, ed. or. p. 41).

Nessuna determinazione riesce a essere l’assoluto e perciò ogni determinazione subisce il processo della negazione determinata. Tuttavia Hegel trasforma la totalità di queste negazioni nella totalità delle determinazioni dell’assoluto, in modo da comporre alla fine un’immagine di ciò che doveva restare privo di rappresentazione. Pur guadagnato negativamente, il processo della negazione assume alla fine i contorni *positivi* dell’assoluto.

Seguire Hegel su questa strada significa rendere impossibile l’idea di una dialettica sganciata dall’assoluto e radicata nella finitezza. D’altra parte un tale esito appare inevitabile. Una dialettica priva del sostegno dell’assoluto sembra minata alla radice e privata del suo indispensabile fondamento. La critica della totalità delle determinazioni non può essere a sua volta criticabile, perché toglierebbe

validità al suo stesso procedere. La sua assolutizzazione in Hegel si giustifica sulla base di questo argomento.

Ma Adorno non si muove in questa direzione. Egli intende tener fermo l'obiettivo di concepire la contraddizione solo come la negatività della cosa, la sua falsità e inadeguatezza (proprio per questo essa si mostra contraddittoria), e non come una sorta di espressione dell'assoluto. Volendo evitare il risolversi della dialettica in un positivo e la sua conseguente assolutizzazione, è costretto a cercare una risposta differente ai due problemi che abbiamo sopra descritto.

3. Nel cercare quella risposta Adorno non ricorre alle pur numerose risorse teoriche presenti nella tradizione del marxismo occidentale. Nei suoi confronti ha infatti consumato una rottura profonda, che si è andata sempre più accentuando fin dai tempi della *Dialettica dell'illuminismo*. Egli non ritiene più utilizzabile neppure quel classico motivo che aveva continuato a svolgere un ruolo centrale nella teoria critica horkheimeriana degli anni Trenta, la centralità della prassi e il suo necessario legame col lavoro teorico critico. Ormai la criticità della dialettica non è più messa in connessione con il suo riferirsi alla prassi sociale. Com'è noto, il congedo dalla prassi costituisce il celebre inizio della *Dialettica negativa*.

La filosofia, che una volta sembrò superata si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione. Il giudizio sommario, che abbia semplicemente interpretato il mondo e che per rassegnazione di fronte alla realtà sia paralizzata anche internamente, si trasforma in disfattismo della ragione, dopo che la trasformazione del mondo è fallita (Adorno 1966-67, p. 5, ed. or. p. 15).

Dopo il fallimento della trasformazione del mondo il celebre programma marxiano di un capovolgimento pratico della teoria diventa non già la realizzazione della

ragione ma il suo fallimento. La transizione alla prassi cessa di essere l'estensione della ragione al di là del momento teorico finendo, al contrario, per ritorcersi contro la ragione stessa e rendendola ancor più manchevole e sottoposta agli imperativi tecnici.

La prassi rinviata a tempo indeterminato non è più l'istanza di appello contro la speculazione paga di sé, bensì per lo più il pretesto per strozzare come vano, sotto l'imperativo dell'esecuzione (*unter dem Executiven*), il pensiero critico, che invece potrebbe servire alla prassi trasformatrice (ib.).

La prassi ormai si è fatta tecnica e il passaggio dalla teoria all'azione è diventato solo la realizzazione strumentale degli scopi. Ma in tal modo la teoria non si realizza: viene semplicemente strozzata, ricondotta entro il quadro dell'agire strumentale. Se però è stata "imperfetta l'interpretazione che promise il passaggio alla prassi" (ib.) è altrettanto improponibile una riabilitazione assolutoria della teoria pura. L'aver mancato il momento della sua realizzazione è anzi un motivo in più per criticare la filosofia e vederne tutta la manchevolezza.

Dopo che la filosofia non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla, è costretta a criticare senza riguardi anche se stessa (ib.).

Il programma hegeliano di far coincidere la teoria con la realtà e il programma marxiano di una realizzazione della teoria nella prassi sono entrambi falliti. Rimane allora un solo compito alla filosofia, quello dell'autocritica, e solo da esso l'idea di una prassi diversa può ricevere una qualche speranza. Ma una teoria che si autocritica spietatamente sa evidentemente della propria manchevolezza, sa che il rinvio della prassi danneggia anche il suo stesso procedere.

La prassi viene rinviata e non può aspettare; anche la teoria ne soffre. Chi tuttavia non può far niente, senza che quel che fa, anche se intende il meglio, minacci di volgere al peggio, è obbligato al pensiero (*wird zum Denken verhalten*) (p. 218, ed. or. pp. 242-243).

Un pensiero la cui realizzazione viene rinviata ha sempre qualcosa di fuori posto: "un pensiero che rinvia la prassi ha ogni volta qualcosa di inadeguato, anche se la rinvia per pura coazione" (p. 219, ed. or. p. 243) e tuttavia quella costrizione al pensare è l'unica chance per la prassi stessa.

La disperazione per il fatto che la prassi, che è ciò che potrebbe contare, sia preclusa, concede paradossalmente la pausa di respiro per pensare, che sarebbe moralmente empio non sfruttare (ib.).

Questa pausa per pensare è lo spazio in cui Adorno colloca la sua *Dialettica negativa*. Si tratta adesso di valutare la validità di quel programma, le modalità della sua giustificazione e come Adorno intenda procedere per realizzarlo.

<sup>1</sup> I riferimenti sono alla nuova traduzione italiana di P. Lauro, anche se spesso ce ne siamo discostati, modificandola o preferendo talvolta le soluzioni adottate dalla vecchia traduzione di C. A. Donolo, uscita presso Einaudi nel 1970.

<sup>2</sup> "L'andare innanzi è un *tornare addietro al fondamento*, all'*originario* ed al *vero*, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto" (Hegel 1832, p. 56, ed. or. p. 57).

<sup>3</sup> È questo il senso di quell'altra celebre affermazione hegeliana contenuta nella *Prefazione alla Fenomenologia* secondo cui "la Cosa non si esaurisce nel suo *fine*, bensì nella sua *attuazione*; e il Tutto *reale* non è costituito soltanto da *risultato*, ma da questo insieme al divenire che l'ha prodotto" (Hegel 1807, p. 51, ed. or. p. 10).

### Capitolo terzo

#### Il pensiero identificante

La *Dialettica negativa* riconferma nelle sue linee generali la critica della ragione esposta nella *Dialettica dell'Illuminismo*. C'è un passo all'interno dell'opera di Adorno che ripropone con grande chiarezza le tesi dell'opera scritta in collaborazione con Horkheimer.

Che la ragione sia altro dalla natura e tuttavia un suo momento è la sua preistoria divenuta sua determinazione immanente. Essa è naturale in quanto energia psichica deviata a scopi di autoconservazione; ma una volta scissa e in contrasto con la natura, la ragione diventa anche altro da essa. Sporgendo dalla natura in modo effimero, la ragione è identica e insieme non identica a essa, è dialettica in base al suo stesso concetto. Ma quanto meno la ragione si fa scrupoli all'interno di quella dialettica a porsi come l'antitesi assoluta della natura, dimenticando di averla al suo interno, tanto più essa, l'autoconservazione *rinselvatichita* (*verwilderte Selbstbehauptung*), regredisce a natura; la ragione sarebbe oltre la natura solo come sua riflessione (Adorno 1966-67, pp. 258-259, ed. or. p. 285).

Il concetto della naturalità della ragione (e della stessa civiltà) è la tesi di fondo della *Dialettica dell'Illuminismo*. Ma accanto a essa quell'opera sostiene anche la tesi della non-naturalità della ragione. Questa è infatti natura deviata, natura alienata, che in quello stato di alienazione ha perso la consapevolezza di sé e della propria origine.

La dialettica dell'illuminismo è essenzialmente una dialettica interna alla ragione fra natura e non natura, fra le istanze antinaturalistiche della civiltà e la riproposizione di quella sua naturalità originaria che si manifesta con sempre più forza quanto più essa vi si contrappone. L'espressione adorniana di "autoconservazione rinselvaticata" o "ribarbarizzata" (come traduce Lauro) esprime la sostanza della civiltà illuministica: essa non è altro che la riproposizione dell'istanza naturalistica fondamentale, cioè il principio di autoconservazione che torna a manifestarsi nella regressione alla naturalità più barbara e selvaggia. E alla fine Adorno ribadisce anche la soluzione a questo esito finale della civiltà così come la *Dialettica dell'illuminismo* la delineava: solo una *riflessione* radicale su di sé consentirebbe veramente alla ragione di emanciparsi da questa dialettica e dalla maledizione che essa si porta con sé. E – come abbiamo anticipato – è esattamente a questo progetto che lavora la *Dialettica negativa*.

Nel mantenere le linee essenziali della critica alla ragione illuministica l'opera di Adorno compie però un passo ulteriore. Essa infatti intende mostrare l'istanza di fondo che sta alla base della *ratio*, quella che pur ereditata dalle sue origini naturali viene poi rielaborata come un'istanza logico-razionale. Essa consiste, secondo Adorno, nel *principio di identità* e nell'esigenza di "identificare" che esso comporta. In altre parole, all'interno della *Dialettica negativa* l'illuminismo viene ricompreso sotto il concetto di *Identitätsdenken* (pensiero d'identità) o *identifizierendes Denken* (pensiero identificante). La sua tesi di fondo è che alla base dell'atteggiamento di controllo, manipolazione, riduzione in termini quantitativi, vi sia un'istanza che costringe il pensiero a identificare, definire, fissare ciò che gli si presenta davanti.

In questo ulteriore scavo all'interno della razionalità occidentale la *Dialettica negativa* mostra una radicalità ancora maggiore rispetto alle tesi della *Dialettica dell'illu-*

*minismo*. Essa non si limita a mettere in discussione le prestazioni della razionalità estraniata, del pensiero dispositivo e manipolativo. L'interrogazione della *Dialettica negativa* è molto più radicale: essa investe il pensare in quanto tale e la sua capacità di verità. Ora, l'ostacolo principale nei confronti della prestazione veritativa del pensare viene ravvisato da Adorno in una operazione che sembra inestricabilmente legata a esso, vale a dire la necessità di conoscere mediante il *principio d'identità*. Questo principio è infatti all'opera in una delle prestazioni ordinarie della ragione conoscitiva, quella di assolvere all'esigenza di determinatezza, all'esigenza che i concetti siano determinati, cioè distinguibili, differenziati l'uno dall'altro. Senza il carattere della determinatezza i concetti collaserebbero l'uno sull'altro, diventerebbero indistinguibili e perciò finirebbero per esprimere sempre lo stesso concetto, l'indeterminato. Senza determinatezza il pensiero non sarebbe in grado neppure di pensare perché alla fine si ridurrebbe a non pensare nulla.

Ebbene proprio qui sta la radice del pensiero identificante: un concetto è determinato se è identico a se stesso e se *l'identità* con sé implica la *differenza* rispetto all'altro da sé. Il pensiero d'identità risponde, alla fine, a un'esigenza d'ordine: l'esigenza che i significati non si confondano gli uni con gli altri. Da ciò nasce la *logica dell'esclusione*: l'identità del significato si realizza a condizione che da quel significato vengano esclusi altri significati. Determinatezza, identità, ordine, esclusione costituiscono i tratti essenziali della definizione concettuale: *definire* un concetto significa garantirne la stabilità, tracciare un confine tra quel concetto e il rimanente campo semantico.

Questa caratterizzazione definitoria e identificante del pensare concettuale finisce per trasferirsi sul modo in cui si conosce il reale e sul modo in cui si intende la realtà stessa: reale è ciò che risponde al criterio di deter-

minatezza e identità. Ne segue che il carattere ultimo delle cose viene inteso come qualcosa di definito, preciso, stabile, identico, in cui le cose non sono mescolate le une con le altre ma al contrario si escludono reciprocamente e sanno mostrare la differenza delle une rispetto alle altre. In tal modo però – questa la critica di Adorno – il pensiero, invece che mostrare le cose, invece di svelarle e manifestarle, trasferisce su di esse quella che è solo una sua caratteristica, finendo per mostrare solo se stesso. Invece che “esprimere” il mondo il pensiero “imprime” su di esso il proprio marchio, invece di mostrare la cosa, “il pensiero d’identità dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. Il pensiero d’identità si allontana dall’identità del suo oggetto, quanto più gli viene addosso senza riguardo” (p. 135, ed. or. p. 152)<sup>1</sup>.

Identificare – nel linguaggio di Adorno – non significa scoprire la vera identità della cosa ma sovrapporre a essa un’identità falsa, sovrapporre all’oggetto un’esigenza del soggetto. La realtà diventa in tal modo la proiezione della soggettività, un mondo puramente concettuale che copre e occulta la vera natura delle cose. Queste vengono dunque *uniformate*, rese tutte uguali al “concetto”. L’intera nostra civiltà ha – in questo senso – *carattere idealistico*: per essa vale come reale ciò che è stato ridotto a definizione e dunque a concetto. In ciò sta la verità dell’idealismo, nonostante la sua perversione: la nostra realtà non è altro che idea, l’ordine delle cose è quello del soggetto. L’idealismo tedesco, nel proclamare la riduzione del reale a concetto, non fa altro che esprimere filosoficamente ciò che la civiltà ha praticato da sempre.

Adorno torna qui a ridare la parola a Nietzsche e alla sua critica dell’idealismo. Nella riduzione della realtà a concetto, nella sua sottomissione al pensiero identificante, si nasconde un vero e proprio odio nei confronti del diverso, di ira verso ciò che non si presenta con i carat-

teri dell’identità, di furia nichilistica nei confronti dell’estraneo, avvertito come minaccioso e inquietante. Il pensiero d’identità non è altro che un’istanza fagocitante che divora tutto ciò che non è identico a esso, perché in tal modo riesce a venire a capo di un’alterità minacciosa: “Il sistema è il ventre divenuto spirito, la furia il marchio di ogni idealismo” (p. 23, ed. or. p. 34).

Ma l’identità non è la parola ultima del pensiero. Essa è un’esigenza che non riesce a realizzarsi fino in fondo e che si rivela incapace di tener ferma l’identità della cosa. La dialettica è l’esito di questa incapacità.

<sup>1</sup> Abbiamo preferito mantenere l’usuale traduzione di *Identitätsdenken* con “pensiero d’identità” invece che assumere la nuova traduzione di P. Lauro che utilizza al suo posto l’espressione “pensiero identico”.

#### *Capitolo quarto*

#### La dialettica come critica dell'identità e la sua natura anti-idealistica

Se il principio d'identità è l'istanza fondamentale del pensiero e ciò che esso persegue in ogni suo atto, *la dialettica* è la conseguenza non voluta cui quell'istanza va inevitabilmente incontro. Il pensiero non vuole essere dialettico: al contrario, persegue l'identità e tuttavia alla fine deve fare i conti con quella conseguenza immanente. La costrizione che la realtà subisce a opera del pensiero identificante è infatti innaturale, artificiale, coatta. L'identità della cosa, così pervicacemente cercata, non riesce a essere mantenuta nella sua inviolabile fissità ma finisce per capovolgersi nell'opposto. La contraddizione è il modo in cui la realtà si ribella alla costrizione del pensiero identificante, la dimostrazione dell'incapacità di quel pensiero di ottenere la vera identità della cosa. La realtà non riesce a essere ricomposta dal pensiero d'identità, il quale – al contrario – ottiene proprio l'effetto opposto: la lacerazione del reale, quello che Adorno caratterizza con il concetto di *antagonismo*.

La natura antagonistica e conflittuale della società è la dimostrazione del fallimento del programma identitario. Essa è antagonistica perché conflittuale è l'approccio del pensiero identificante, violento e coattivo verso tutto ciò che si mostra diverso dalla semplice identità. Ma essa è antagonistica perché l'effetto di quell'approccio è l'opposto dell'identità, la lacerazione e l'incomponibilità del tutto che si ripropone diviso e contraddittorio.



“Proprio l’insaziabile principio d’identità perpetua l’antagonismo reprimendo ciò che lo contraddice” (Adorno 1966-67, p. 129, ed. or. p. 146). Il pensiero d’identità vorrebbe ottenere la conciliazione, eliminare ogni contraddizione, ricondurre la totalità sotto un unico segno. Ma quello che ottiene è esattamente l’opposto: una totalità attraversata dal conflitto, reattiva, contraddittoria, non pacificata.

“Ciò che non tollera niente che non sia come lui scaccia quella conciliazione che crede di essere. L’atto di violenza dell’omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa” (ib.). L’assenza di tolleranza verso il diverso, l’atteggiamento repressivo nei confronti di tutto ciò che non gli è identico, fanno saltare quella conciliazione con la cosa che il pensiero identificante vorrebbe ottenere. La pacificazione si dimostra ingannevole e al suo posto si presenta l’antagonismo. La contraddizione respinta e coartata torna a ripresentarsi e a riprodursi.

Il pensiero dialettico emerge dunque senza soluzione di continuità a partire dallo stesso pensiero identificante. Esso infatti è espressamente compreso da Adorno non come l’introduzione di un punto di vista esterno a quello dell’identità, né tanto meno come un approccio estrinseco rispetto alla realtà delle cose. La dialettica è esclusivamente *l’autocontraddizione dell’identità*, la dimostrazione immanente dell’incapacità del pensiero identificante di tener fede a se stesso. Essa non ha perciò bisogno di una *giustificazione* specifica, perché è il pensiero identificante che, avvolgendosi in contraddizioni, vi conduce inevitabilmente. In ciò quello mostra anche la propria non-verità: la falsità della *ratio* illuministica si manifesta nella contraddittorietà a essa immanente.

Se la dialettica non si fonda su un presunto “punto di vista dialettico” ma sull’autocontraddizione della cosa, essa però non può neppure essere attribuita alla realtà, come se si trattasse di una sorta di legge di natura. È quanto

di più lontano da Adorno l’idea di una materia che si muove secondo leggi dialettiche o l’assunzione della contraddizione come un principio fondamentale della realtà.

La cosa infatti si contraddice solo in quanto viene sottoposta alla logica coattiva dell’identità. Ne consegue che la contraddizione non può essere ritenuta – a differenza di quanto accade in Hegel – come la vera essenza delle cose<sup>1</sup>.

La contraddizione non è ciò in cui l’idealismo assoluto di Hegel dovette inevitabilmente trasfigurarla: un essenziale eracliteo. Essa è *index* della non verità dell’identità, del non assorbimento del concettualizzato nel concetto (p. 7, ed. or. p. 17).

In altri termini la contraddizione è generata dal fatto che il contenuto del concetto non riesce a uniformarsi al concetto stesso, non riesce a essere ricondotto dentro la definizione e resiste alla pretesa dell’identità di ricondurlo dentro le sue coordinate. La contraddizione è la ribellione della cosa, il segno della resistenza da essa opposta alla coazione d’identità.

Si manifesta qui una prima essenziale presa di distanza adorniana rispetto alla concezione hegeliana della dialettica: la contraddizione non esprime la verità della cosa bensì la sua falsità, la falsità della sua comprensione identitaria. Ma la contrapposizione a Hegel non si ferma qui. Secondo Adorno, infatti, la contraddizione non solo mette in discussione la pretesa hegeliana di farne un’essenza, ma anche quella di renderla coerente e compatibile con un quadro idealistico.

La comparsa della contraddizione sta a indicare l’incapacità del concetto di ricondurre l’oggetto al suo interno, di risolverlo nelle sue determinazioni. Ma allora il suo vero significato è specificamente anti-idealistico, perché la sua comparsa esprime “il non assorbimento del contenuto del concetto nel concetto stesso”, la sporgenza dell’a-concettuale, la sua irriducibilità.

Il suo nome [della dialettica, n.d.r.] dapprima non dice altro se non che gli oggetti non vengono assorbiti dal loro concetto, che questi contraddicono la norma tradizionale dell'*adaequatio* (p. 7, ed. or. pp. 16-17)<sup>2</sup>.

La critica adorniana dell'idealismo ha caratteristiche particolari. Non avviene in nome della già avvenuta assunzione dell'esistenza di una realtà in sé, di fronte alla quale il concetto dovrebbe ridimensionare le sue pretese. Qualunque assunzione dogmatica di un in sé comporterebbe l'abbandono di una strategia che vuole sempre restare concettuale e per la quale l'eventuale "al di là del concetto" deve emergere solo dalle insufficienze immanenti al concetto stesso.

Quella [l'apparenza del pensare concettuale, n.d.r.] non si può mettere da parte per decreto, magari con la rassicurazione che ci sarebbe un ente in sé al di là della totalità delle determinazioni del pensiero. È implicito nel pensiero di Kant, ed è Hegel ad averlo impiegato contro di lui, che l'in sé al di là del concetto è nullo in quanto completamente indeterminato. Per la coscienza dell'illusorietà della totalità concettuale non è aperta altra strada, che spezzare immanentemente l'apparenza d'identità totale: in base al suo criterio (p. 7, ed. or. p. 17).

L'indeterminatezza equivale alla nullità. Non è perciò l'esistenza di un indeterminato in sé a poter mettere in discussione le pretese idealistiche, ma è la contraddizione del concetto ad aprire verso una realtà non riducibile al pensiero. La strategia adorniana è ancora una volta quella della confutazione immanente: assumendo che l'idealismo abbia ragione e che il concetto sia la verità della cosa. A questo assunto egli oppone l'esperienza della contraddizione, l'esperienza della insufficienza strutturale del concetto. Ma allora *se è vera la contraddizione è falso l'idealismo*. La dialettica hegeliana delle determina-

zioni logiche non è segno dell'automovimento dell'idea, come vorrebbe Hegel, ma della loro incapacità di risolvere nel loro proprio concetto, nella loro definizione, l'oggetto da esse designato.

La contraddizione porta alla luce ciò che dovrebbe essere evidente nel significato di tutti i concetti: che essi implicano necessariamente il non-concettuale, che essi intendono qualcosa oltre loro stessi.

Fa parte del loro senso non soddisfarsi della propria concettualità, sebbene poi, includendo il non concettuale come loro senso, tendenzialmente lo omologhino e restino quindi prigionieri di sé. Il loro contenuto è per essi immanente, ovvero spirituale, e ontico, ovvero loro trascendente (p. 13, ed. or. p. 23).

Lo stesso deve essere detto del significato della mediazione. Se è vero che non si può postulare nessuna immediatezza che sia svincolata da una qualche relazione e che non sia dunque mediata, è altrettanto vero che senza l'immediatezza non vi sarebbe nulla da mediare e la mediazione non sussisterebbe. "Non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa. Nell'immediatezza non si trova il suo essere mediato allo stesso modo che nella mediazione un immediato che verrebbe mediato" (p. 155, ed. or. p. 173). La priorità della mediazione che per Hegel è assoluta viene da Adorno relativizzata a momento. "Mediazione non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile" (p. 155, ed. or. p. 174).

Nel momento della sua massima distanza da Hegel Adorno recupera tuttavia un aspetto fondamentale della dialettica hegeliana. In Hegel, infatti, la contraddizione della determinazione, cioè il suo passaggio all'opposto, non aveva solo un significato confutativo nei confronti di quella determinazione, non indicava semplicemente che essa era falsa e andava superata. Nell'opposto si ma-

nifestava una nuova e più profonda verità della determinazione, si evidenziava che quel suo primo significato non era adeguato a essa e che solo accogliendo l'opposto essa mostrava la sua verità. Possiamo affermare che in Hegel accanto a un aspetto semplicemente *confutativo-negativo* della dialettica è presente un altro aspetto che potremmo chiamare *rivelativo-manifestativo*<sup>3</sup>.

Ebbene, Adorno, nonostante la polemica nei confronti della natura affermativa della dialettica hegeliana e nonostante il suo programma di una dialettica solo negativa, non intende mettere da parte l'importante acquisizione hegeliana del carattere rivelativo della negazione. Secondo Adorno, infatti, nella contraddizione non si mostra solo la non-verità dell'identico ma si rivela qualcosa di più profondo, cioè quella verità della *cosa* che si oppone al processo di uniformazione-identificazione. Questa si mostra sotto forma di opposizione al concetto e all'identico, vale a dire con i caratteri della non-identità. Dunque nella contraddizione non solo viene *confutata* l'identità ma al tempo stesso *si rivela la natura non-identica del reale*, cioè la verità di quello che Adorno chiama *il non-identico*.

Il non-identico però non si manifesta come tale. Esso, infatti, è pur sempre avvolto nella rete dei concetti, traspare cioè dall'interno del pensiero identificante. È per questo motivo che esso appare sotto forma di contraddizione. Nella contraddizione si mostra dunque il non-identico in quanto viene sottoposto alla forza coattiva dell'identità. Tutto ciò che non si piega a quel principio coattivo, "tutto ciò che non gli si adatta, tutto il qualitativamente diverso, assume la segnatura della contraddizione. La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità" (p. 7, ed. or. p. 17).

Non è perciò responsabilità della dialettica la riduzione della complessità del mondo alla semplice forma della contraddizione<sup>4</sup>. La riduzione è già stata compiuta

dal pensiero identificante. La dialettica interviene solo successivamente: essa si assume il compito di mostrare le insufficienze di quel pensiero evidenziandone le contraddizioni e dando la parola alla resistenza del non-identico. Questo assume perciò la forma del dissonante e del divergente, cioè appare contraddittorio.

Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità: finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità. La dialettica rinfaccia questo alla coscienza come una contraddizione (pp. 7-8, ed. or. 17).

Nel sistema dell'identità ciò che non vi si sottopone non riesce a far sentire la sua vera voce. Questa viene soffocata. È la dialettica a dargli la parola e a consentirgli di esprimersi. Ma questa parola è ancora quella che passa attraverso le maglie del pensiero d'identità.

L'identità e la contraddizione del pensiero sono saldate tra loro. La totalità della contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge che colpisce anche il non identico (p. 8, ed. or. p. 18).

Sotto il dominio dell'identità il non-identico non si mostra come tale ma dialetticamente. La sua parola si presenta come una violazione della logica, come la deviazione da un principio fondamentale, come qualcosa di inascoltabile e di inaccettabile, cioè come una contraddizione. La resistenza della cosa rispetto al concetto "acquista la forma logica della contraddizione perché qualunque cosa che non si pieghi all'unità del principio del dominio non appare in base a tale principio come un diverso indifferente a esso, ma come violazione della logica" (p. 45, ed. or. p. 58).

<sup>1</sup> Che la dialettica rappresenti l'essenza della totalità è affermato in modo inequivocabile nella *Scienza della Logica*, laddove Hegel scrive che "tutte le cose sono in se stesse contraddittorie", precisando subito dopo che quella proposizione esprime "la verità e l'essenza delle cose" (Hegel 1812-13, II, p. 490, ed. or. p. 286).

<sup>2</sup> Ciò però non significa la riabilitazione del realismo ingenuo o del materialismo volgare. La contraddizione non è ancora la prova dell'esistenza di un mondo materiale al di fuori del concetto. Essa indica semplicemente la falsità del concetto, la falsità della sua pretesa di risolvere in se stesso la totalità. Il concetto è stato detronizzato dalla contraddizione, ma resta il problema di capire che cosa ci sia al di là del concetto. Affronteremo più direttamente questo problema nel corso del capitolo nono, riflettendo in particolare sulla nozione adorniana di "primato dell'oggetto".

<sup>3</sup> Per un'analisi più dettagliata dei vari aspetti della dialettica hegeliana rinvio al quarto capitolo di Cortella 1995.

<sup>4</sup> Adorno accenna qui a una vecchia obiezione che Trendelenburg aveva rivolto alla dialettica hegeliana, rimproverandole di ridurre il molteplice reale alla medesima forma logica, quella appunto della contraddizione. Un rilievo analogo era poi anche quello di Croce che obiettava a Hegel di trascurare il diverso per ridurlo alla mera forma logica dell'opposizione. "Se alla dialettica si obietta, come è stato ripetuto a partire dai critici aristotelici di Hegel, di ridurre a sua volta tutto quel che finisce nella sua macina alla forma meramente logica della contraddizione, lasciando da parte – così argomentava ancora Croce – l'intera molteplicità del non contraddittorio, del semplicemente distinto, allora si dà la colpa della cosa al metodo" (Adorno 1966-67, p. 17, ed. or. p. 7). Ma la colpa – per Adorno – non è evidentemente del metodo dialettico, bensì proprio del pensiero identificante, nel cui dominio il diverso riesce a manifestarsi solo come contraddittorio.

## Capitolo quinto L'autoriflessione dell'illuminismo

All'interno delle coordinate di pensiero adorniane la dialettica svolge un duplice ruolo. Da un lato consente al non-identico di esprimersi, pur nella forma mutilata della contraddizione. Dall'altro mette in discussione il pensiero identificante, costringendolo a contraddirsi e a violare le proprie leggi. In ciò essa fa saltare la coazione all'identità che sembrava una legge inviolabile del pensare.

Il pensiero non è costretto ad accontentarsi della propria normatività; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via; se fosse possibile una definizione di dialettica, si dovrebbe proporre questa (Adorno 1966-67, p. 128, ed. or. p. 144).

La dialettica, spingendo il pensiero a contraddirsi, lo costringe a pensare contro le proprie leggi, lo conduce perciò a guardare se stesso e a prendere le distanze dalla coazione all'identità che lo regge. Ma questa autoriflessione del pensiero ottenuta dalla dialettica è esattamente l'autoriflessione dell'illuminismo di cui parlava l'opera di Adorno e Horkheimer del 1947.

L'assenza di riflessione del pensiero identificante consiste infatti nella sua incapacità di vedere la propria coattività, cioè la propria sostanza naturalistica, il proprio debito nei confronti delle sue stesse radici naturali. La contraddizione risveglia il pensiero dal suo sonno

dogmatico, dalla sua convinzione di essere nel giusto, dal suo perseverare nell'identità. Vedendo le proprie contraddizioni è messo nelle condizioni di riconoscere la propria coattività e la violenza da esso operata nei confronti del reale.

“Ogni volta che il pensiero segue senza pensarci la sua legge di movimento va contro il proprio senso” (p. 135, ed. or. p. 152). La coazione all'identità non consente al pensiero di essere veramente se stesso, ma lo conduce a entrare in conflitto con le sue stesse intenzioni. Da ciò nasce la contraddizione e la possibilità che esso si ridesti e riconosca la costrizione che lo domina.

“La regressione della coscienza è il prodotto della sua mancanza di autoriflessione. Questa è ancora in grado di scorgere il principio d'identità” (ib.). L'assenza di riflessione genera contraddizioni, ma la contraddizione consente alla riflessione di rimettersi in moto, di riconoscere il principio d'identità e l'illibertà cui esso costringe il pensare.

Abbiamo qui finalmente la risposta adorniana a quel problema, lasciato irrisolto dalla *Dialettica dell'illuminismo*, come potesse una logica dispositivo-manipolativa farsi riflessiva in modo immanente, senza attingere a risorse esterne a essa: è l'esperienza della propria contraddittorietà a risvegliare quella riflessione e a sollevare dall'incoscienza meccanica il pensiero. La dialettica è infatti l'esperienza del pensiero che si rivolge contro se stesso, rendendolo consapevole della sua falsità e illibertà.

Il passaggio dal pensiero identificante al pensiero dialettico non è perciò il passaggio a una logica radicalmente alternativa, che richieda il riferimento a una ragione diversa rispetto a quella illuministica, ma è *la prosecuzione della medesima logica*. Anche la dialettica è mossa dalla coazione, tanto che viene *costretta* a contraddirsi e a riconoscere la contraddizione. Anche la dialettica segue le regole logiche, anch'essa argomenta, confuta, conclude. Però di fronte alla contraddizione la

dialettica non indietreggia, non la esorcizza come l'impossibile o l'impensabile, ma – al contrario – le conferisce pieno diritto di parola.

Esposto in questi termini, il procedimento della dialettica, viene accostato da Adorno alla struttura della *mimesis artistica*, cioè a un atteggiamento che non si contrappone alla logica del mondo ma si limita a imitarla e a riprodurla. Secondo la teoria estetica adorniana l'arte non esprime una logica alternativa rispetto a quella dell'identità ma, riproducendo il suo oggetto, vi si adegua, adattandosi perciò alla reificazione totale e consegnandosi all'avversario. La logica mimetica è al fondo la medesima del pensiero identificante: anche l'arte vuole obiettivare la vita, vuole fissarla e identificarla, e dunque alla fine irrigidirla e ucciderla. Non introducendo un punto di vista esterno a quello della reificazione e identificazione essa si limita a raddoppiare il mondo. Nel fare questo però – e questa è l'essenza dell'atteggiamento mimetico e la sua grande risorsa – la *mimesis* mostra l'oggetto nella nudità delle sue contraddizioni e delle sue dissonanze. A differenza del pensiero identificante, che di fronte alle fratture del mondo “costringe” quelle fratture ad appiarsi sotto la spinta di una conciliazione coatta, la *mimesis* concede piena espressione proprio a quelle lacerazioni, senza timore di doverle mostrare. Mentre il pensiero identificante imprime la propria immagine sul mondo, la *mimesis* vuol farsi imprimere.

L'arte è “razionalità che critica la razionalità, senza sottrarsi” (Adorno 1970, p. 93, ed. or. p. 87), senza rinunciare a usare i medesimi strumenti da lei criticati. Con ciò essa persegue fino in fondo l'ideale che anima lo stesso pensiero d'identità, quello di mostrare la vera identità delle cose. Ma pur mostrando senza remore le contraddizioni del mondo reificato, l'arte non rinuncia all'ideale della conciliazione, perché essa sa che quell'ideale si salva solo rinunciando alla pretesa di conciliare

l'inconciliato, solo mostrando la non-identità e la contraddizione di ciò che è. "Essa si fa uguale al non-identico: questo è il grado attuale della sua natura mimetica" (p. 227, ed. or. p. 202). L'opposizione dell'arte alla reificazione del mondo si fa innanzi proprio adeguandosi a esso, semplicemente mostrandolo.

*La dialettica è il lato logico dell'atteggiamento mimetico.* Anch'essa, infatti, non si contrappone frontalmente al pensiero identificante o al mondo reificato ma si limita a mostrarli, seguendone il percorso e gli esiti contraddittori. In questo procedimento essa fa propria la logica cogente del pensiero d'identità. Adorno scrive che in questo caso "le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario, per rivoltargliela contro" (Adorno 1966-67, p. 364, ed. or. p. 398). Essa rovescia infatti contro il pensiero identificante la stessa logica coattiva che quel pensiero usa contro il non-identico. La sua funzione critica e liberante è profondamente solidale con il suo lato coattivo, con la sua stringente logicità. In ciò Adorno riabilita le regole logiche e la struttura stessa dell'argomentare:

L'argomentazione immanente è legittima là dove recepisce la realtà integrata come sistema per mobilitarle contro la sua stessa forza. Al contrario la libertà nel pensiero rappresenta l'istanza che sa già della non verità enfatica di quel contesto. Senza questo sapere non si potrebbe evadere, senza appropriazione della violenza del sistema l'evazione fallirebbe (p. 29, ed. or. p. 40).

La libertà della dialettica è strettamente intrecciata alla sua coattività: senza l'appropriazione della costrizione non si potrebbe andare al di là del contesto coattivo. L'idea – evocata dalla libertà immanente al pensare – che quella connessione coattiva non sia vera non troverebbe alcuna possibilità di espressione senza l'uso degli strumenti razionali. È la dialettica a consentirle di venire alla luce.

"Solo i concetti possono compiere quel che il concetto impedisce. La conoscenza è un *trósas íásetai*" (pp. 49-50, ed. or. p. 62). Adorno riprende qui il celebre motto della medicina antica, secondo cui si può guarire dalla ferita solo grazie al proprio ferimento, solo grazie al giavelotto che ha prodotto quella ferita stessa. L'uso di questa metafora da parte di Adorno non è sempre stato adeguatamente compreso dagli interpreti, che a volte ne hanno fatto un motivo di critica<sup>1</sup>. In realtà in essa si esprime una delle idee di fondo della filosofia adorniana, vale a dire la convinzione che non vi sia alcuna alternativa alla razionalità illuministica e che la sua guarigione possa provenire solo da essa, solo grazie all'utilizzo delle risorse in essa immanenti e che è essa stessa a metterci a disposizione<sup>2</sup>.

Tra dialettica e arte c'è secondo Adorno un rapporto di stretta affinità grazie proprio a quell'atteggiamento mimetico che costituisce la base di entrambe e il loro punto di forza nella comune critica alla reificazione e al pensiero identificante. Risulta dunque fuorviante la critica, che alcuni studiosi hanno rivolto ad Adorno, di aver lavorato a un vero e proprio abbandono della razionalità concettuale a favore dell'arte, sulla base dell'assunto secondo cui la prima sarebbe stata ritenuta incapace di svolgere adeguatamente la propria funzione critica<sup>3</sup>. Al contrario, per Adorno proprio la centralità svolta dalla nozione di *mimesis* costituisce l'elemento decisivo nel riservare e mantenere alla dialettica, cioè a una strategia concettuale, un ruolo privilegiato nella critica della società. Si può dunque legittimamente parlare in Adorno di una *mimesis artistica* e di una *mimesis concettuale*: il loro si manifesta come un rapporto di complementarità, in cui l'una non può sostituire l'altra né risolversi nell'altra<sup>4</sup>. In altri termini: la *mimesis* non è pensata da Adorno come un sostituto della razionalità illuministica ma come la strategia specifica della critica

all'interno della civiltà illuministica, strategia che si articola in una modalità estetica (l'arte) e in una modalità concettuale (la dialettica).

<sup>1</sup> Il riferimento più preciso è a Theunissen 1983, pp. 41-65, secondo cui l'idea di assorbire dall'avversario la forza con cui combatterlo è mitologica e attinge alla sapienza magica.

<sup>2</sup> Ha colto con lucidità questo aspetto Petrucciani: "La critica adorniana della realtà data è una critica che si avvale della sua stessa pretesa di logicità e razionalità per ritorcergliela contro: lavora, quindi, con lo stesso apparato concettuale del pensiero identitario che sottopone a critica. (...) Questo apparato categoriale, come si è appunto mostrato, è tanto inaggirabile e valido, quanto inestricabilmente legato con il dominio sulla natura e sugli uomini. Ci si presenta quindi con un doppio volto" (Petrucciani 2004, p. xxv).

<sup>3</sup> È il rimprovero rivolto ad Adorno da Habermas nella sua *Teoria dell'agire comunicativo*, secondo cui "la *Teoria estetica* suggerirà poi la cessione delle competenze conoscitive all'arte" (Habermas 1981, I, p. 512, ed. or. I, p. 514), proprio perché Adorno si sarebbe reso conto che l'atteggiamento mimetico non può avere alcuna applicazione razionale. Habermas insiste nella sua idea che la *mimesis* debba costituire una sorta di alternativa alla ragione, mentre – come abbiamo appena cercato di dimostrare – essa è per Adorno la struttura stessa della logica dialettica. Sulla stessa linea si muove anche la critica di Honneth, secondo cui lo specifico di Adorno nei confronti del programma originario della teoria critica sarebbe consistito, in un primo tempo, nel rinunciare alla scienza sociale per assegnare alla sola filosofia il compito della critica e, successivamente, nel rinunciare alla stessa filosofia consegnando all'opera d'arte il compito di comprendere il reale. Anche secondo Honneth un ruolo decisivo sarebbe stato giocato dall'assunzione della *mimesis* artistica come alternativa alla razionalità strumentale e come criterio normativo, "un rapporto mimetico nei confronti della natura, per cui le cose valgono non come oggetto di interventi manipolativi, ma come controparte di esperienze sensoriali" (Honneth 1986, p. 124). La conclusione dell'itinerario intellettuale di Adorno con la stesura della *Teoria estetica* andrebbe perciò considerata non solo conclusione biografica ma teorica. A essa Adorno avrebbe attribuito "il ruolo principale all'interno della costruzione complessiva della teoria critica" (p. 127). A conclusioni analoghe perviene pure Bubner, anche se sulla base di una differente considerazione. Secondo Bubner è la stessa natura della dialettica adorniana a richiedere un esito estetico. A essa mancherebbe infatti la teleologia hegeliana, sulla base della quale ogni passaggio dialettico avrebbe una sua collocazione precisa all'interno di un quadro sistematico. In Adorno, invece, mancando quel quadro, la trasformazione del significato ottenuta da ogni passaggio dialettico non potrebbe essere qualificata né come un progresso nella verità né come un regresso verso l'inganno. Essendo la sua dialettica solo una costante apertura all'altro essa si concluderebbe nell'indeterminatezza, ma "una tale assenza di determinatezza noi siamo soliti chiamarla

estetica" (Bubner 1983, p. 39). Anche per Bubner, dunque, la conclusione del percorso filosofico adorniano non sarebbe una casualità biografica ma la logica conclusione della *Dialettica negativa*.

<sup>4</sup> Accogliamo qui l'idea formulata da Schnädelbach, secondo cui "la *Dialettica negativa* e la *Teoria estetica* stanno reciprocamente in un rapporto complementare e non in un rapporto di passaggio dell'una nell'altra" (Schnädelbach 1983, p. 92). Continua Schnädelbach: "La differenza tra *mimesis* artistica e *mimesis* concettuale è la ragione principale del rapporto complementare tra la *Dialettica negativa* e la *Teoria estetica* in Adorno" (p. 93).

*Capitolo sesto*  
L'autocritica della dialettica

Aver evidenziato il carattere mimetico della dialettica e sostanzialmente interno al pensiero identificante esonera Adorno dal dover ricorrere a una procedura specifica che giustifichi un supposto "punto di vista dialettico". Essendo lo stesso pensiero d'identità a spingere verso la contraddizione, l'onere giustificativo è semmai addossato proprio a quel pensiero e alle sue tendenze immanenti. Ma una tale operazione ha un evidente prezzo da pagare perché alla fine consegna la dialettica proprio al campo avverso. Essa infatti viene coinvolta nel contesto della reificazione totale e finisce per diventare qualcosa di falso.

La dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa, logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata (Adorno 1966-67, p. 134, ed. or. p. 150).

Dal momento che non è pensabile una logica diversa da quella identitaria, anche la sua critica immanente ne viene alla fine a dipendere, essendo coinvolta essa stessa nel contesto di falsità che da quella logica deriva. Una tale conseguenza è tanto più inevitabile quanto più si sottolinea il carattere mimetico della dialettica. Adorno lo evidenzia in un celebre aforisma dei *Minima moralia*, dedicato all'eredità concettuale del pensiero di Walter Benjamin e significativamente intitolato "Eredità".



Il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi. Ma dovendo servirsi di questi mezzi, è continuamente in pericolo di cadere nella sua stessa coattività: l'astuzia della ragione potrebbe affermarsi anche contro la dialettica (Adorno 1951, p. 177, ed. or. p. 169).

L'atteggiamento mimetico riesce certamente a mettere a nudo la falsità dell'oggetto cui esso si applica, ma proprio per questo finisce per essere coinvolto in quella stessa falsità. Esso subisce perciò la costrizione che regola il pensiero identificante e che si insinua all'interno della stessa dialettica. Ne è una prova l'incapacità della dialettica di sottrarsi alla legge della coerenza, dello sviluppo, del trapasso necessario. Pensare dialetticamente significa piegarsi alla concezione di uno sviluppo necessario nelle cose e nelle idee, di una processualità alla quale sia impossibile sottrarsi. Proprio Walter Benjamin ha messo sotto accusa quell'idea dello sviluppo incessante, secondo cui ciò che viene dopo è il vincitore di ciò che viene prima e ha la pretesa di risolvere al suo interno la verità del precedente.

Se Benjamin ebbe a dire che la storia è stata scritta finora dal punto di vista dei vincitori e deve essere scritta da quello dei vinti, occorre aggiungere che la conoscenza deve bensì rappresentare la logica infausta della successione di vittoria e disfatta, ma deve rivolgersi – nello stesso tempo – a ciò che non è entrato in questa dinamica, a ciò che è rimasto per via: ai prodotti di scarto e ai punti ciechi che sono sfuggiti alla dialettica (p. 178, ed. or. p. 170).

Infettata dal pensiero d'identità, anche la dialettica non ha occhi che per lo sviluppo e il progresso, laddove invece bisognerebbe mostrare "ciò che non è entrato in questa dinamica", vale a dire tutti quegli elementi di cui proprio la logica dello sviluppo finisce per dimenticarsi. I

"prodotti di scarto" e i "punti ciechi" sono i veri sconfitti dal pensiero d'identità ma vengono messi da parte anche dal pensiero dialettico, il cui scontro col pensiero d'identità avrebbe invece come scopo proprio quello di salvare le differenze dal processo di omologazione e di dare spazio "all'obliquo, all'opaco, all'indeterminato" (ib.). Da ciò "l'obbligo di pensare dialetticamente e non dialetticamente ad un tempo" (p. 179, ed. or. p. 171): questo sarebbe il compito che ci ha lasciato in eredità Walter Benjamin. E tuttavia, aggiunge Adorno, quel compito si porta a termine solo "attraverso il concetto" (ib.).

La *Dialettica negativa* chiarirà il senso di questo compito paradossale: all'obbligo di non pensare dialetticamente può dare esecuzione solo la dialettica stessa. Solo la dialettica è infatti capace di togliere – assieme al pensiero d'identità cui essa si oppone – anche se stessa. L'idea di Adorno è infatti quella secondo cui, una volta dissolto il pensiero identificante, viene necessariamente meno anche il suo effetto, cioè la dialettica. Togliendo la coattività di quello, essa toglie anche la propria.

La dialettica vive infatti all'interno della coattività, all'interno dell'antagonismo, ma essa lavora per la vera conciliazione, cioè per il superamento di ogni costrizione. "La dialettica è a servizio della conciliazione. Essa smonta il carattere logico coercitivo a cui obbedisce" (Adorno 1966-67, p. 8, ed. or. p. 18). La critica dialettica al pensiero identificante è critica a ogni coercizione, anche alla propria. Essa lavora per un mondo libero da ogni meccanismo coattivo, in cui non ci sia più posto né per le contraddizioni né per la dialettica. E finalmente, a questo punto, il non-identico si mostrerebbe per come veramente è, libero dalla contraddizione in cui ancora si manifesta all'interno dello stato reificato. Esso si mostrerebbe pienamente nella sua non-identità non dialettica, "libero dalla costrizione spiritualizzata", come dice Adorno, cioè al di fuori dal dominio del soggetto e del

pensiero identificante, che ne consente la manifestazione solo all'interno delle proprie regole.

Questa [la conciliazione, n.d.r.] rimetterebbe in libertà il non identico, lo affrancherebbe pure dalla costrizione spiritualizzata, aprirebbe per la prima volta veramente la molteplicità del diverso su cui la dialettica non avrebbe più alcun potere (ib.).

Ottenuto l'obiettivo cui essa lavora, compiuta la sua opera di demolizione, la dialettica perderebbe completamente ogni pretesa di dire o determinare il reale. Il mostrarsi pieno della verità comporta infatti l'abbandono della dialettica. Quest'ultima resta legata allo stato di reificazione e col tramonto di quello tramonta anche ogni sua pretesa.

Di fronte alla possibilità concreta dell'utopia la dialettica è l'ontologia dello stato falso. Uno stato di cose giusto ne sarebbe liberato, non sarebbe né sistema, né contraddizione (p. 12, ed. or. p. 22).

La dialettica, in Adorno, non è la logica che regola la vera natura delle cose, non è la logica della realtà vera, ma di quella falsa. In altre parole: la verità non è dialettica. La natura delle cose non è costituita dal loro richiamarsi logico l'una con l'altra ma dall'affrancamento rispetto a ogni meccanismo. Essa è la pluralità del semplicemente diverso.

La filosofia di Adorno è nel suo esito finale una *filosofia della differenza*, una filosofia dell'irriducibilità reciproca fra le cose. Ma poiché questa differenza non può manifestarsi come tale si rende necessario il ricorso alla dialettica, come all'unico strumento in grado di aprirci la via verso la manifestazione del mondo. Questo strumento cui lo stato di reificazione ci vincola è però una scala della quale possiamo liberarci una volta esaurito il suo compi-

to. Ed è significativo che Adorno affronti direttamente questo tema proprio in conclusione dell'opera, nell'ultima delle sue *Meditazioni sulla metafisica*, quella che porta il titolo di *Autoriflessione della dialettica*.

La riflessione con cui Adorno apre questo paragrafo conclusivo si riferisce all'*aporia* in cui si avvolge ogni pensiero metafisico, che si proponga di pensare l'assoluto. *Da un lato*, scrive Adorno, una metafisica non sembra possibile senza un sapere assoluto, senza un sapere che sia all'altezza dell'oggetto che vorrebbe rivelare<sup>1</sup>. Come aveva ben compreso Hegel, l'organo del pensiero capace di assoluto dev'essere assoluto esso stesso. Ma ciò che di fatto accade è proprio l'opposto: l'assoluto costretto entro le coordinate di quel supposto sapere assoluto finisce per esserne condizionato, diventando qualcosa di contingente e di finito.

Sebbene [la dialettica] pensi l'assoluto, esso, in quanto da lei mediato, resta succube del pensiero condizionato. Come l'assoluto hegeliano è stato la secolarizzazione della divinità, così questa è stata però appunto secolarizzata; come totalità dello spirito quell'assoluto restò incatenato al suo modello umano finito (p. 363, ed. or. p. 397).

*Dall'altro lato* sembra di poter evitare questa conseguenza solo svincolando l'oggetto assoluto dall'abbraccio mortale del suo sapere cioè postulando un totalmente altro, un assoluto posto ineffabilmente al di là del pensiero (un "assolutamente incommensurabile" [ib.]). Ma un tale esito comporta la rinuncia a un sapere razionale dell'assoluto, a qualsiasi argomentazione su di esso ("non gli resta altro rifugio che nella tradizione dogmatica" [ib.]), rendendo di nuovo impossibile la metafisica.

"La metafisica dipende dalla possibilità di uscire da questa aporia in modo non surrettizio" (ib.). Questa chance le viene offerta dalla dialettica nella sua versione negativa, cioè in quella versione secondo cui il sapere

dialettico dell'oggetto, proprio per rivelare l'oggetto, toglie sia il pensiero identificante che lo deforma sia il pensiero dialettico che di esso costituisce la critica. Una metafisica che voglia rivelare la vera natura delle cose, che voglia manifestare ciò che sta al di là del pensiero, che voglia sottrarsi all'inevitabile mediazione-finitizzazione dell'assoluto, deve percorrere fino in fondo la via di una dialettica negativa. L'autocritica del pensiero d'identità diventata autocritica della dialettica è la condizione perché si manifesti alla fine l'assoluto.

Per questo è necessario che la dialettica, che è insieme l'impronta dell'universale contesto di accecamento e la sua critica, si rivolti in un ultimo movimento anche contro se stessa (ib.).

Ciò che Adorno vuole evitare è che la dialettica assolutizzi se stessa e la propria superiore verità, perché in tal modo finirebbe per scambiare l'assolutezza dell'oggetto con la propria. La sua critica all'assolutezza dell'identico è anche critica alla propria stessa assolutezza<sup>2</sup>. Ma c'è sempre il rischio che essa dimentichi questo suo status. Come abbiamo visto, essa è infatti imparentata col pensiero identificante ed è perciò sempre esposta alla tentazione di trasferire su di sé la pretesa di identità che pure sottopone a critica. Tale pretesa "le imprime come un cerchio magico l'apparenza del sapere assoluto" ed è perciò "compito della sua autoriflessione cancellarla" (p. 364, ed. or. p. 398).

Contro Hegel, per il quale l'apertura all'assoluto era resa possibile proprio dall'assolutizzazione del pensiero, in Adorno essa viene consentita solo dal togliimento del pensiero, dalla consapevolezza radicale della sua finitezza e condizionalità. È questa consapevolezza che le consente di farsi da parte proprio nel momento in cui la dialettica riporta la vittoria sul pensiero d'identità, consentendo alla riflessione di non arrestarsi: l'autoriflessione

dell'illuminismo trapassa, senza soluzione di continuità, nell'autoriflessione della dialettica. È qui che Adorno riprende il suo grande tema della *mimesis* e della capacità della dialettica di farsi identica al suo avversario.

Spezzare l'accerchiamento dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario, per rivoltargliela contro; non solo nell'individuale dialettico, ma infine nell'intero. Essa afferra con i mezzi della logica il carattere coercitivo di essa, sperando che ceda (ib.).

A questo punto si mostrerebbe l'assoluto: "L'assoluto, quale balugina alla metafisica, sarebbe il non-identico che comparirebbe solo dopo la dissoluzione della coazione d'identità" (ib.). Risulta chiaro qui come per Adorno l'assoluto abbia i caratteri del non-identico, di ciò che è affrancato dalla prigione del concetto. Esso è proprio costituito da ciò che Adorno in altre pagine aveva caratterizzato come l'obliquo, l'opaco, il materiale di scarto, ovvero da tutto ciò che il concetto aveva appianato, uniformandolo a sé, riducendolo a momento della sua universalità e che ora – fatto saltare quel dominio concettuale – torna a riemergere. È per questo motivo che la vera dimensione della metafisica diventa per Adorno la *micrologia*, la manifestazione del minimo e dell'irrilevante<sup>3</sup>.

Torneremo più avanti sulla specifica concezione della metafisica sviluppata da Adorno, perché intendiamo soffermarci ancora sulla concezione adorniana della dialettica. La sua permanenza si rivela infatti insostenibile con l'apertura di una dimensione autenticamente metafisica dove ciò che è stato nascosto dal pensiero identificante torna finalmente a mostrarsi. In altri termini: *l'apparire dell'assoluto coincide con l'abbandono della dialettica*. Il suo permanere si giustificerebbe solo come una sorta di sopravvivenza del pensiero identificante. Solo

continuando a presupporlo potremmo pensare che esista una logica della totalità in grado di darci il senso del tutto e che questa logica sia costituita dalla dialettica.

Senza la tesi d'identità la dialettica non è l'intero; ma allora non è neanche peccato mortale abbandonarla in un passo dialettico (p. 364, ed. or. p. 398).

L'ultimo movimento dialettico è quello che mette fuori gioco la dialettica stessa e che le consente di togliersi una volta che abbia portato a termine il suo lavoro<sup>4</sup>. Questa conclusione ci consente ora di cogliere il vero significato dell'opposizione di Adorno a Hegel. Solo comprendendo la dialettica come una logica incapace di mostrare la verità delle cose possiamo intendere fino in fondo il programma adorniano di una dialettica solo negativa e la sua vera differenza rispetto a quella hegeliana.

<sup>1</sup> "Ci si può chiedere se la metafisica, in quanto sapere dell'assoluto, sia mai possibile senza la costruzione del sapere assoluto, senza quell'idealismo che dà il titolo all'ultimo capitolo della *Fenomenologia* hegeliana. Chi tratta dell'assoluto non dice necessariamente che l'organo pensante, che ne avrebbe il controllo, sarebbe perciò l'assoluto stesso?" (Adorno 1966-67, p. 363, ed. or. p. 397).

<sup>2</sup> "La critica a ogni particolare che si pone come assoluto è critica all'ombra di assolutezza che cade su lei stessa" (p. 363, ed. or. pp. 397-398).

<sup>3</sup> "Questo è il motivo critico-conoscitivo del perché la metafisica si trasferisca nella micrologia. Questa è il luogo della metafisica come rifugio da quella totale" (p. 365, ed. or. p. 399).

<sup>4</sup> Questa conclusione ha sollevato contro Adorno le obiezioni dei pensatori dialettici. Valga per tutti quella di Theunissen, secondo il quale la *dialettica negativa* di Adorno si rivelerebbe in conclusione una "dialettica negata" (Theunissen 1983, p. 46). Proprio la critica adorniana al primato del pensiero dialettico, la sua concezione della realtà come qualcosa di essenzialmente sottratto a quella logica, l'idea di una *differenza* incomponibile delle cose, fanno concludere a Theunissen che "la filosofia di Adorno si conclude tanto poco in dialettica come qualunque altra" (p. 45).

### Capitolo settimo

#### Dialettica positiva e dialettica negativa

Come abbiamo già anticipato, la pretesa adorniana di una dialettica "solo negativa" può essere mantenuta solo prendendo le distanze dalla tesi hegeliana di un *esito positivo* della dialettica. Ora, quell'esito viene garantito non solo dal carattere determinato della negazione ma anche dalla natura triadica del processo, tale per cui la prima negazione viene seguita da una seconda, che Hegel chiama *negazione della negazione* e che consente di togliere il carattere meramente negativo della prima.

Adorno, pur prendendo le distanze da questo modo di intendere la negazione della negazione, non intende però – come già abbiamo visto – mettere in discussione la natura "rivelativa" della dialettica. La sua dialettica negativa è intimamente animata da un'istanza manifestativa, quella cioè di rivelare la verità nascosta del non-identico. Ma proprio in relazione a questo punto si evidenzia il distacco da Hegel. Adorno ritiene infatti che il non-identico non possa essere compreso come un "positivo" né debba mai assumere forma positiva.

Il non-identico non si può conquistare a sua volta direttamente come un positivo e neanche attraverso la negazione del negativo. Persino questa non è, come in Hegel, un'affermazione. Il positivo, che per lui risulterebbe dalla negazione, ha in comune non soltanto il nome con la positività da lui combattuta in gioventù (Adorno 1966-67, p. 143, ed. or. p. 161).

Intendere il non-identico come un positivo equivarrebbe a tradirlo. Ciò significa che per Adorno è possibile salvare la nozione hegeliana di negazione della negazione senza intenderla come un'affermazione. Essa rivela la natura della cosa ma deve rifiutarsi di svelarla come una positività, perché in tal modo ne mancherebbe la natura specifica. Il non-identico una volta manifestato deve dunque poter mantenere la sua natura negativa.

Considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare, il principio formale ridotto alla sua forma più pura. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more arithmetico* meno per meno fa più (ib.).

Intendere il risultato della dialettica come un positivo significa non aver preso sul serio la dialettica stessa, significa riabilitare il pensiero identificante proprio alla fine di quel processo dialettico che lo aveva messo radicalmente in discussione. Comprendere il non-identico come un positivo significa daccapo identificarlo.

“Che la negazione della negazione sia la positività può essere sostenuto solo da chi presuppone fin dall'inizio la positività come concettualità totale (*als Allbegrifflichkeit*)” (p. 143, ed. or. p. 162). In altri termini: il dominio del concetto in Hegel si fa sentire come un'ultima istanza identificante nonostante la dialettica e contro la dialettica.

Per evitare quell'esito Adorno propone di intendere la negazione della negazione in modo differente da Hegel: “La negazione della negazione non annulla la negazione, piuttosto mostra che non era sufficientemente negativa” (ib.). La necessità di una seconda negazione non va dunque intesa hegelianamente come l'emergere di una verità positiva al termine del processo ma come il riconoscimento che la prima negazione era insufficiente, che non aveva negato abbastanza, che erano rimasti dei

residui di identità. Essa indica la necessità di oltrepassare ogni identità, anche quelle che si manifestassero dopo la negazione del positivo. In altri termini: la negazione va intesa come un processo inesauribile, che non può mai considerarsi concluso e che non deve mai ritenersi soddisfatto dei propri risultati.

Ma, a questo punto, è lecito porre ad Adorno una domanda: è proprio vero che Hegel intende la negazione della negazione come un positivo? è proprio vero che essa rimuove la negatività dalla dialettica? non sarà che Adorno si è creato un bersaglio di comodo appiattendolo Hegel su di un'immagine “positivizzata” al fine di rimarcare la propria distanza e differenziarsi da lui?

Se andiamo a vedere come stanno effettivamente le cose in Hegel leggiamo nei suoi testi che l'elemento “affermativo” della dialettica consiste nel concepire “l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione” (Hegel 1830, § 82, p. 229, ed. or. p. 120). Ne consegue che il terzo momento della dialettica non toglie l'opposizione fra le determinazioni, non toglie il passaggio all'opposto in cui era consistito il secondo momento e non toglie nemmeno la contraddizione. Esso si limita a prender atto che quell'opposizione è *anche* unità. Ciò significa che la *non-identità* delle determinazioni è mantenuta anche da Hegel. Il terzo momento della dialettica consiste propriamente nel prendere atto che *la contraddizione è l'identità della cosa*, che la cosa deve essere compresa come negazione di sé, cioè come identità di se stessa e del proprio opposto. In termini adorniani ciò potrebbe essere espresso affermando che l'identità consiste nella non-identità e che la verità della cosa è il non-identico.

Ma se l'affermatività della dialettica hegeliana consiste in questo, la negazione della negazione non può essere fedelmente interpretata da quella formula – usata con disprezzo da Adorno – secondo cui “meno per meno fa più”. Che cosa nega la negazione della negazione? Non

di certo la contraddizione, né la non-identità della cosa, ma solo il carattere esclusivamente confutativo della dialettica, il suo valere come mera negazione delle determinazioni astratte. Nel terzo momento si raggiunge infatti la consapevolezza che la contraddizione è la verità della cosa e che dunque la negazione non può essere intesa solo come una mera negazione ma come la rivelazione della cosa, che si mostra nella sua unità di se stessa e del proprio altro. La negazione scettica giunge alla fine a scoprire la propria verità nascosta, giunge a consapevolezza di sé e del risultato che essa ha oggettivamente raggiunto, al di là delle proprie intenzioni. Con la formula della negazione della negazione Hegel conduce la negazione alla piena consapevolezza della propria verità.

La distanza istituita da Adorno nei confronti di Hegel si è qui notevolmente ridimensionata, riscattando Hegel dall'ingiusta accusa di "positivismo". Se il terzo momento della dialettica intende semplicemente superare la natura scettica e non-conoscitiva della negazione per mostrarla come la manifestazione di una verità più profonda e se questo lato "rivelativo" non cancella la natura contraddittoria della cosa ma anzi la conferma nella sua strutturale non-identità, l'esito della dialettica hegeliana non è poi molto diverso da quello adorniano. E tuttavia la distanza tra le due prospettive non si è annullata del tutto. Essa però si colloca a un livello più profondo di quanto Adorno vorrebbe farci credere.

Come abbiamo cercato di dimostrare, in Hegel il terzo momento della dialettica intende rivelare la vera identità come una non-identità. Esso dice che la cosa ha una natura contraddittoria, consistente nell'unità di essa col suo opposto, ha cioè un'identità dialettica. Ma ciò vuol dire che la dialettica non è mai superata, che la verità ed essenza delle cose è dialettica. Ne consegue che la realtà ha un carattere essenzialmente logico, che essa è dunque dominata dal concetto. Certo non dal

concetto identificante bensì dal concetto dialettico. Ma l'esito finale non cambia: le cose, riconosciute come essenzialmente contraddittorie, vengono risolte nel puro movimento del pensiero.

In altri termini: per Hegel il fatto che il concetto sia in sé e fuori di sé non ne mette in discussione la natura concettuale, perché anche il fuori di sé è daccapo concettuale. Ma ciò significa che il concetto ha la parola ultima e dunque il principio d'identità non viene mai realmente superato. E che la dialettica non è un modo per oltrepassare il concetto ma per confermarlo e riproporlo.

Per Adorno, invece, proprio la contraddittorietà impedisce al concetto di avere la parola ultima, gli impedisce di dire che cosa sia l'essenza delle cose. La dialettica, lungi dall'ottenere la verità del tutto, ottiene di mettere in discussione quella pretesa. Essa non ristabilisce alcun primato concettuale ma si esplica nell'essere radicale critica del concetto (e dunque, alla fine, critica della stessa dialettica).

Ma una dialettica del genere non è più compatibile con Hegel. Il suo movimento non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto; piuttosto ha in sospetto l'identico. La sua è una logica della disgregazione (*Logik des Zerfalls*): della forma armata e reificata dei concetti che il soggetto cosciente ha immediatamente di fronte (Adorno 1966-67, p. 131, ed. or. p. 148).

Appare qui la definizione preferita da Adorno per la dialettica negativa: quella di *logica della disgregazione*, logica animata dall'intima tendenza a dissolvere l'impianto della concettualità e dunque la struttura ultima dell'identità.

Essa perciò "non è un metodo" né "un semplice reale" (ib.). *Non è un metodo* perché non è un punto di vista soggettivo ma la conseguenza oggettiva del movimento della cosa di contro alle pretese dell'identità: è la cosa inconciliata a provocare la dialettica, "non l'impul-

so organizzativo del pensiero" (ib.). *Non è una logica reale* perché la realtà non è in se stessa contraddittoria ma si manifesta tale solo sotto la pressione del pensiero d'identità. Non a caso anche in Hegel – scrive Adorno – la contraddittorietà è una delle categorie della riflessione: essa si manifesta nella riflessione del pensare e senza la tensione fra pensiero e cosa essa non si darebbe. Fuori dal pensiero identificante la realtà non ha alcun carattere dialettico: "come contraddizione nella realtà essa è contraddizione contro di questa" (ib.).

Tuttavia, intendere la dialettica come logica della disgregazione comporta non solo la sua contrapposizione al concetto ma anche all'altra categoria fondamentale della filosofia hegeliana, quella di totalità. "Poiché il carattere fondamentale di ogni concetto generale si dissolve (*zergeht*) a causa dell'ente determinato, la filosofia non deve più sperare nella totalità" (p. 124, ed. or. p. 140).

### Capitolo ottavo

#### Infinito, totalità e individuo

La dialettica adorniana è una dialettica nella finitezza. Mentre in Hegel la dialettica delle determinazioni finite si conclude con il raggiungimento dell'infinito come loro vera dimensione, in Adorno la dialettica, in quanto rivolta contro le pretese totalizzanti del concetto, implica una strutturale presa di distanza da qualsiasi filosofia dell'infinito.

È da abbandonare l'illusione che essa [la filosofia, n.d.r.] possa imprigionare l'essenza dentro la finitezza delle sue determinazioni. Forse ai filosofi idealisti la parola infinito scappava di bocca con tanta fatale facilità, solo perché volevano quietare il dubbio atroce sulla pochezza del loro apparato concettuale, nonostante l'intenzione di Hegel anche di quello suo (Adorno 1966-67, p. 14, ed. or. p. 24).

Ogni filosofia che pretenda di ottenere il concetto dell'infinito può farlo solo rimuovendo la consapevolezza di sé, solo dimenticando l'insuperabile finitezza del suo apparato concettuale. Ma ogni concettualizzazione dell'infinito non può che rovesciarsi nella sua finitizzazione, nella sua riduzione a elemento conchiuso e limitato.

La filosofia tradizionale crede di possedere il suo oggetto come infinito e diventa così, come filosofia, finita e conclusa. Una filosofia trasformata dovrebbe cassare quella pretesa, non convincere più sé e altri che essa disponga dell'infinito. Ma potrebbe diventare invece, debolmente intesa, an-

ch'essa infinita nella misura in cui rifiuta di fissarsi in un *corpus* di teoremi enumerabili (pp. 14-15, ed. or. pp. 24-25).

Alla critica del concetto idealistico dell'infinito Adorno fa seguire qui la proposta di un *infinito diverso*, inteso "debolmente" e critico nei confronti dell'infinito concettuale. Esso indicherebbe la non-chiusura del pensare, la resistenza contro la pretesa ingannevole di fissare l'infinità dentro una serie finita di categorie. La vera infinità non sta nella conclusività, come vorrebbe Hegel, ma, al contrario, proprio nell'*apertura del pensare*. La dialettica negativa intende mantenere perciò l'istanza più autentica sottostante alla critica hegeliana della finitezza, quella che dissolve ogni pretesa di definizione ultimativa, ogni chiusura concettuale, ogni volontà identificatrice, senza cedere però ad alcuna pretesa di totalità conclusiva e aprendo invece al vero infinito. Ne consegue che quello di Hegel si rivela un "cattivo" infinito – contro le sue stesse intenzioni – un infinito finitizzato, racchiuso dentro una serie limitata di categorie.

Adorno tiene dunque fermi entrambi i lati: mantiene le sue obiezioni nei confronti del concetto hegeliano di totalità ma contestualmente riabilita la critica hegeliana nei confronti della finitezza. Egli condivide in particolare la sua *critica alla finitezza kantiana*, in quanto indice di una chiusura del pensare<sup>1</sup>, così come condivide la *critica al concetto kantiano di limite*.

Secondo la critica di Hegel a Kant la giurisprudenza della ragione sulla questione, se essa abbia superato i confini della possibilità dell'esperienza e se ciò le sia lecito, presuppone già una posizione al di là delle regioni separate nella topografia kantiana, per così dire una terza istanza (p. 344, ed. or. p. 375)<sup>2</sup>.

Ma questa critica non autorizza Hegel a elevare il pensiero dell'"al-di-là del limite" ad assoluto. Il ricono-

scimento della necessità di superare limiti e chiusure al pensare non può concludersi con l'innalzamento di quell'istanza a soggetto assoluto.

Quest'istanza è diventata per l'idealismo tedesco il soggetto assoluto, "lo spirito", che solo produrrebbe la dicotomia soggetto-oggetto e quindi il confine della conoscenza finita (p. 344, ed. or. p. 376).

D'altra parte, tali conclusioni assolutiste erano già implicite nelle premesse dello stesso kantismo, nella sua pretesa di collocare la soggettività conoscente a fondamento della totalità e di elevare la ragione a giudice ultimo e indiscutibile.

Dalla pretesa fondamentale della gnoseologia che si offre di reggere l'intero, l'idealismo tedesco ha estrapolato la sua metafisica. Pensata fino in fondo, anche quella *Critica* che contesta la conoscenza oggettivamente valida dell'assoluto giudica con ciò se stessa qualcosa di assoluto. L'idealismo lo ha messo in luce (p. 343, ed. or. p. 375).

Premesse kantiane e conclusioni hegeliane sono però da rifiutare. L'istanza dell'infinito che in entrambe emerge va pensata e sviluppata diversamente. Contro Hegel: impedendo che l'infinito venga rinchiuso dentro le coordinate del concetto e si riduca perciò a concetto finito dell'infinito. Contro Kant: evitando l'assolutizzazione della finitezza e la conseguente chiusura verso l'apertura del pensare, superando cioè quello che Adorno continua a ritenere "il lato repressivo del criticismo" (p. 344, ed. or. p. 376)<sup>3</sup>.

La riabilitazione adorniana del concetto di infinito non si traduce in un'analoga riabilitazione del concetto di *totalità*. Questa, al contrario, viene sottoposta a critica radicale da parte di Adorno e contrapposta all'idea del vero infinito, di cui rappresenta la chiusura all'interno delle categorie del pensiero identificante. Ciò ne



spiega la natura strutturalmente *antagonistica*, vale a dire la conflittualità interna che l'attraversa, determinata proprio dall'istanza repressiva dell'identità.

Adorno annuncia il tema della totalità antagonistica in uno dei primi paragrafi dell'*Introduzione (L'intero antagonista)* per poi svilupparlo compiutamente nell'*Excursus su Hegel*. In quel primo paragrafo è già evidente la critica radicale di Adorno nei confronti della tesi idealistica del primato del tutto sui singoli: la posizione stessa dell'idea di totalità porta con sé un elemento repressivo e violento. Come recita la celebre espressione dei *Minima moralia*, in esplicita polemica con la tesi hegeliana secondo cui "il vero è il tutto" (Hegel 1807, p. 69, ed. or. p. 19), per Adorno vale esattamente l'opposto: "il tutto è il falso (*das Unwahre*)" (Adorno 1951, p. 48, ed. or. p. 55). E il segno di quella non-verità sta proprio nella natura conflittuale e contraddittoria del tutto.

La verità che nella dialettica idealista spingerebbe oltre ogni particolare in quanto falso nella sua unilateralità sarebbe quella dell'intero; se essa non fosse premeditata, i passi dialettici mancherebbero di motivazione e di direzione. A ciò si deve rispondere che l'oggetto dell'esperienza spirituale, il sistema, è antagonista in sé in modo altamente reale (Adorno 1966-67, p. 12, ed. or. p. 22).

Che il sistema del tutto fosse antagonistico e repressivo nei confronti dei singoli era stato visto, in realtà, dallo stesso Hegel: "dell'idealismo resta che la determinante oggettiva dello spirito, la società, è sia un insieme di soggetti che la loro negazione" (ib.). L'analisi hegeliana della società civile è un'analisi impietosa che mostra senza remore la negatività di essa e la miseria dei singoli. E tuttavia in quella negatività Hegel riconosceva la verità superiore del tutto, riconfermando la sua tesi del primato della totalità. In realtà quel predominio non attesta alcuna verità superiore. In esso i singoli non vedono la loro verità più profonda ma

solo il loro annientamento: "in essa i soggetti sono irriconoscibili e spodestati" (ib.), privati di qualsiasi autonomia e resi impotenti. L'idealismo dice dunque il vero e il falso al tempo stesso: mostrando esattamente come stanno le cose non opera alcuna mistificazione e tuttavia innalzando tale assoggettamento a verità ultima scambia per un positivo il massimo della negatività.

"Il sistema non è quello dello spirito assoluto, ma quello dello spirito altamente condizionato" (ib.). L'idealismo scambia la negazione degli individui come una manifestazione dell'assoluto ma in realtà ciò che resta è solo la negazione degli individui, la condizionatezza del loro spirito, spirito "che non possono nemmeno sapere che è il loro" (ib.) perché ne sono stati privati ed espropriati. L'universalità si rivela qui una falsa universalità, così come la totalità si manifesta non già sintesi felice dei singoli bensì la costituzione di un dominio su di essi.

L'*Excursus su Hegel* che costituisce il secondo dei tre modelli conclusivi della *Dialettica negativa* e che porta il titolo di *Spirito universale e storia naturale (Weltgeist und Naturgeschichte)* sviluppa in maniera articolata proprio il tema del carattere repressivo della totalità hegeliana. L'argomento centrale di Adorno consiste nello smascherare l'universalità come una falsa universalità.

Nella totalità dell'universale si esprime il suo stesso fallimento. Ciò che non tollera alcun particolare si smaschera come un despota particolare. La ragione universale che si afferma è già quella limitata. Essa non è semplicemente l'unità all'interno della molteplicità, ma, come posizione nei confronti della realtà, è impressa, unita su qualcosa. Ma quindi è, in base alla sola forma, antagonista. L'unità è scissione (pp. 283-284, ed. or. p. 311).

Un universale che non consenta ai particolari di mantenere la loro autonomia non è un vero universale ma particolare esso stesso, particolare contro altri particola-

ri, non unità *del* molteplice ma unità *sul* molteplice, *contro* il molteplice. La stessa pretesa di unità si rivela falsa, mostrando il suo vero volto fatto di scissione e antagonismo. "La ragione onnidominante che prevarica l'altro limita necessariamente anche se stessa" (p. 284, ed. or. p. 312): è pretesa di ragione che maschera la propria sostanziale non-ragione.

Questa falsità dell'universale si conferma anche in relazione al concetto di *Weltgeist*. Lo spirito del mondo non è quello che Hegel vorrebbe, non è la manifestazione dell'assoluto nella storia. Interpretare il dominio del tutto sulle parti in questo modo significa travisare ciò che è veramente in gioco sulla scacchiera del mondo.

Lo spirito universale c'è, ma non è tale (*der Weltgeist ist, aber ist keiner*), non è spirito, bensì è proprio quel negativo che Hegel fece rotolare su coloro che devono obbedirgli e la cui sconfitta viene duplicata dal verdetto che la loro differenza dall'oggettività è il non vero e il cattivo (p. 271, ed. or. p. 298).

Lo spirito del mondo non è spirito ma la mera negazione degli individui, la loro riduzione a strumenti, a momenti effimeri del tutto. Ma la loro è una negazione raddoppiata proprio dalla filosofia di Hegel. Essi infatti oltre a essere annientati come individui dal corso della storia devono sopportare la teoria filosofica che li descrive come delle vere e proprie nullità. Il raddoppiamento della loro sconfitta è sancito dalla tesi che senza quella loro riduzione a strumenti del tutto, senza il loro legame col dominatore, sarebbero non veri e cattivi, particolarità false.

E tuttavia nel concetto di *Weltgeist* c'è un elemento di verità. Quell'idea filosofica espone infatti proprio il dominio reale del tutto sui singoli. Essa è "la coscienza distorta della supremazia reale dell'intero" (p. 271, ed. or. p. 299). Anche la filosofia mistificatrice di Hegel alla fine

dice il vero: "anche l'ipostasi filosofica ha il suo contenuto di esperienza nei rapporti eteronomi" (ib.). Quella teoria filosofica riceve la sua forza dal fatto che c'è oggettivamente nel mondo un primato dell'universalità.

L'ideologia dell'essere in sé dell'idea è così potente, perché è la verità, ma è quella negativa; diventa ideologia nel suo rovesciamento affermativo. Una volta che gli uomini hanno appreso la supremazia dell'universale, è per loro quasi inevitabile trasfigurarlo in spirito come il più elevato che devono placare. La coazione si trasforma in senso (p. 282, ed. or. p. 310).

L'ideologia non è mai falsità totale. Nel caso del *Weltgeist* hegeliano essa rispecchia fedelmente i rapporti storici e sociali. Diventa ideologia perché trasfigura quei rapporti reali in rapporti ideali, giustificando filosoficamente il primato della totalità sui singoli. Un mero rapporto gerarchico di sopraffazione diventa così una categoria filosofica, diventa "senso", come afferma Adorno.

Ma questa controversa attestazione al concetto hegeliano dello spirito universale non è la parola conclusiva di Adorno. In un ultimo passaggio dialettico egli trova anche all'interno di quella stessa verità sottostante un *ulteriore elemento ideologico* e di mistificazione. "La storia sino ad oggi non ha un soggetto complessivo costruibile in qualche modo" (p. 271, ed. or. p. 299). Il dominio del tutto non può essere interpretato come l'opera di un soggetto: non ci sono soggetti *della* storia ma solo soggetti *nella* storia, a essa sottoposti. Ciò che domina sui singoli non è uno spirito ma la coattività, la natura che si è fatta storia, che si è prolungata dentro alla storia, facendo agire in essa la sua cecità e i suoi meccanismi incontrollati. È qui che si rivela la tesi complessiva di Adorno, quella che del resto risulta evidente fin dal titolo dell'*excursus*: lo spirito del mondo non è altro che *la prosecuzione della storia naturale*. Se egli concorda con

la critica hegeliana al contrattualismo secondo cui “le istituzioni di diritto statale non furono create da un atto di volontà cosciente dei soggetti” (p. 320, ed. or. p. 350), non segue però Hegel nel sostituire ai soggetti lo spirito, ovvero una sorta di macrosoggetto della storia.

Tuttavia lo spirito come seconda natura è la negazione dello spirito, e lo è tanto più, quanto più la sua autocoscienza non si accorge della sua cattiva naturalità. Ciò si compie tramite Hegel. Il suo spirito universale è l'ideologia della storia naturale. Egli la chiama spirito universale grazie alla sua violenza. Il dominio diventa assoluto, viene proiettato anche sull'essere che qui sarebbe spirito (ib.).

Non c'è nessuno spirito che guida la storia. Hegel ha intuito l'inafferrabilità degli avvenimenti storici e la loro irriducibilità alle ragioni degli individui, ne ha avvertito la sostanziale estraneità e durezza, ma ha chiamato quella logica necessaria “spirito”, laddove invece non c'era altro che naturalità, cieca necessità naturale. Sotto la sua categoria di *Weltgeist* si nasconde l'opposto dello spirito, cioè la rivincita della natura, la sua vendetta sull'uomo, il suo controllo su chi aveva pensato di dominarla. Proprio come *Weltgeist* la storia mostra il suo volto reificato, naturalizzato e cieco.

Ma la storia, l'esplicazione di qualcosa che essa sarebbe stata già da sempre, acquista la qualità dell'istorico. Hegel nel mezzo della storia si schiera con ciò che essa ha d'immutabile, con quel suo esser-sempre-uguale, con quell'identità del processo la cui totalità sarebbe salva. Pertanto l'accusa di aver mitologizzato la storia non è metaforica (ib.).

La coazione del tutto sui singoli produce antagonismo, non soltanto da parte del tutto nei confronti dei singoli ma fra le stesse singolarità. Il dominio prolunga la sua azione dentro la stessa costituzione degli individui

mettendoli in conflitto fra di loro e opponendoli secondo la medesima logica naturalistica. Ciò spiega la celebre tesi adorniana, non sempre ben compresa, secondo cui “la società si mantiene in vita non malgrado, ma per mezzo del suo antagonismo” (p. 286, ed. or. p. 314). Con essa Adorno non intende enunciare un'idea *positiva e funzionale* di dialettica come principio di autoconservazione del tutto, come logica sistemica di giustificazione della società e del suo equilibrio fra conflitto e conservazione. Ciò che è all'opera nell'antagonismo non è infatti la dialettica ma il suo avversario: nella costituzione antagonistica della società si prolunga il principio d'identità sotto forma di autoconservazione individualistica e totale<sup>4</sup>.

Innumerevoli volte gli uomini, anche quelli consapevoli e capaci di criticare l'universalità, vengono spinti per motivi ineludibili di autoconservazione ad azioni e comportamenti che aiutano ciecamente l'affermazione dell'universale, mentre essi in coscienza vi si oppongono (p. 278, ed. or. p. 306).

L'individualismo più esasperato non si contrappone alla logica del tutto ma è a essa completamente funzionale. Adorno si ricollega qui alla celebre diagnosi hegeliana della società civile secondo cui essa sarebbe caratterizzata dal pieno dispiegarsi dell'individualismo ma anche dalla riaffermazione di una logica universalistica, creando un “sistema di dipendenza onnilaterale” (Hegel 1821, § 183, p. 337), in cui tutti gli individui e tutti gli egoismi vengono composti in una superiore armonia. La tesi hegeliana riprende, com'è noto, quella dell'economia politica classica secondo cui nella ricerca dell'interesse individuale si realizza il benessere di tutti e quindi l'interesse dell'universale<sup>5</sup>.

Nel ribadire quella tesi sulla totalità come risultato dell'antagonismo fra i suoi membri, Adorno ne capovolge però la valutazione: il conflitto fra gli individui non afferma la verità del tutto ma proprio la sua falsità. In altri ter-

mini: l'antagonismo è sempre segno del dominio, sia quello del tutto sui singoli sia quello dei singoli fra di loro.

Abbiamo qui tutti gli elementi per comprendere nella sua completa articolazione il concetto adorniano di *antagonismo*. Antagonistica è, innanzitutto, la coazione dell'identità nei confronti del non-identico: essa persegue la conciliazione ma la ottiene in modo coattivo e violento. Antagonistico è, in secondo luogo, l'effetto di quel processo: la totalità generata dal principio d'identità è attraversata dal principio del conflitto, al punto che i singoli momenti di essa, gli individui, diventano antagonistici fra di loro. Totalità antagonistica è dunque l'opposto di una totalità conciliata. Essa viene costituita come un tutto proprio sotto l'azione coattiva dell'identità: è questa a tenere assieme i vari elementi e a ricondurre i singoli sotto un tutto unitario. Nonostante ciò il conflitto si perpetua ma quel conflitto è assolutamente funzionale al tutto perché ne segue la logica di fondo.

Per Adorno, dunque, *la totalità è essenzialmente conflitto*. A differenza di Hegel essa non è il risultato della dialettica<sup>6</sup> ma del principio opposto, cioè del principio d'identità. Ne consegue che *la dialettica*, lungi dal costituirsi come logica della totalità, si costituisce come *logica critica della totalità*, la logica che mette in discussione il principio coattivo che sta alla base del costituirsi della totalità.

Come abbiamo visto, però, la critica della totalità coinvolge al tempo stesso anche l'individuo. Anch'esso è infatti segnato dal principio del dominio e dal suo antagonismo. Ciò impedisce di interpretare le tesi di Adorno come una difesa a oltranza dell'individualismo di contro al principio della mediazione sociale. Nelle sue opere egli sottolinea a più riprese la *natura ambivalente dell'individuo*. Se il tema sotteso a tutti i *Minima moralia* è il conflitto che oppone l'individualità al processo di reificazione, ciò non significa una presa di partito per l'im-

mediatezza individuale di contro al processo della mediazione universale. È ben vero che la reificazione si esprime essenzialmente sotto forma dello scambio universale delle merci e che questo processo ha come obiettivo l'annullamento dell'individualità, la sua uniformazione al tutto. Tuttavia, ciò non significa che al di sotto della corruzione generale vi sia un'autenticità individuale da salvare e recuperare.

Lo smascheramento della concezione ideologica dell'individuo autentico, indipendente e preservato dalla corruzione del processo della mediazione sociale è al centro dell'aforisma 99 (*Pietra di paragone*). "La falsità è implicita nel substrato stesso dell'autenticità: nell'individuo" (Adorno 1951, p. 180, ed. or. p. 172). In esso, infatti, nella sua volontà di autoconservazione e autoaffermazione, cioè nella radice stessa del suo *principium individuationis*, "si dissimula la legge del corso del mondo" (ib.), si prolunga e si consolida il principio del dominio del tutto. La pretesa di un sé puro è una "illusione mitica" (p. 181, ed. or. p. 173). Non si dà, né si può dare, un'individualità autentica e incorrotta: come noi la conosciamo essa è inevitabilmente un prodotto sociale.

Ciò che appare come entità originaria, come monade, non è che il risultato di una separazione sociale dal processo sociale. Proprio come assoluto, l'individuo è un semplice riflesso dei rapporti di proprietà (ib.).

Il tentativo di Kierkegaard di ritrovare un'individualità interiore è perciò destinato a risolversi nell'ennesima astrazione. È perciò legittima la critica di questa soggettività, in particolare quella esercitata dall'empirismo inglese e da Hume, proprio in quanto svela come ideologica la pretesa dell'autonomia del soggetto.

Ciò che si pone da sé come io è – in realtà – puro pregiudizio, l'ipostasi ideologica dei centri astratti di dominio, la

critica dei quali esige lo smantellamento dell'ideologia della "personalità" (p. 65, ed. or. pp. 69-70).

E tuttavia la critica del soggetto è anch'essa ideologica: smantellando l'individuo lo rende ancor più dominabile. È questo il tema di un altro aforisma (il 39) al cui centro sta ancora il concetto di soggettività individuale. Già nel titolo, *L'io è l'es*, emerge l'atto d'accusa nei confronti della psicologia, la cui struttura comporta la riduzione dell'io a cosa, la reificazione del soggetto, in linea col suo assoggettamento sociale. L'altro lato della psicologia humaneana – in ciò alleata della psicoanalisi freudiana – e della sua critica alla soggettività è il fatto che in questo modo ciò che rimane dopo tale smantellamento diventa ancor più disponibile a essere dominato.

In questa stessa dimostrazione essa conferma all'uomo il suo non-essere. Lo espropria di se stesso, denuncia, con la sua unità, la sua autonomia, e lo sottomette così – in tutto e per tutto – al meccanismo della razionalizzazione, all'adattamento (p. 65, ed. or. p. 70).

Dunque, nonostante la legittimità delle critiche all'autonomia individuale e la demistificazione di ogni ideologia dell'autenticità, l'individuo è proprio ciò che va salvato. Questo è del resto il nucleo normativo sotteso all'intero volume dei *Minima moralia*:

Oggi che il soggetto è in corso di sparizione, gli aforismi fanno propria l'istanza che "proprio ciò che sparisce sia considerato come essenziale". Essi insistono, in opposizione al procedimento di Hegel, e tuttavia in stretta corrispondenza al suo pensiero, sulla negatività (p. 5, ed. or. p. 15)<sup>7</sup>.

Lo stesso impianto stilistico dei *Minima moralia* è coerente con questo nucleo normativo: l'andamento rapsodico, il rifiuto della forma sistematica, l'attenzione al

particolare e al frammento. Frammentarietà e lacunosità del pensiero sono il tema dell'aforisma 50, significativamente denominato *Lacune*. In esso la pretesa di un pensiero coerente e sistematico viene criticata in quanto repressiva nei confronti della verità delle cose e della nostra stessa esistenza. Da ciò la necessaria presa d'atto di un pensiero che alla fine risulterà inevitabilmente difettoso: "il pensiero che rinuncia, in nome del rapporto al proprio oggetto, alla piena trasparenza della sua genesi logica, resta pur sempre in difetto" (p. 87, ed. or. p. 89). Una tale rinuncia, difettosa perché in debito nei confronti di ciò che il pensiero stesso promette, è tuttavia necessaria perché coerente con la "linea della vita".

Questa insufficienza somiglia alla linea della vita, che procede storta, deviata, deludente rispetto alle proprie premesse, e solo in questo decorso, in quanto è sempre meno di quello che dovrebbe essere, è in grado di rappresentare, nelle condizioni date dell'esistenza, un'esistenza non regolamentata. La vita che adempisse direttamente alla propria destinazione, in realtà la mancherebbe (p. 87, ed. or. pp. 89-90).

Proprio la lacuna e l'interruzione consentono al frammento di venire alla luce e di far sentire la sua voce. Se esiste un'etica del pensiero, quella che comunemente è chiamata onestà intellettuale, dovrebbe essere retta proprio dal principio di dare parola alla singolarità. La *Morale del pensiero* di cui parla l'aforisma 46 sta proprio nell'attenzione al "singolo fenomeno (*das Einzelne*)" (p. 78, ed. or. p. 81), evitando di "passare oltre" e indugiando invece proprio sui particolari.

È appunto quell'andar oltre e non indugiare mai, quel tacito riconoscimento di un privilegio all'universale nei confronti del particolare, in cui consiste, non solo l'inganno dell'idealismo, che ipostatizza i concetti, ma anche la sua inumanità, che, non appena s'impadronisce del particola-

re, subito lo riduce a momento, a punto di passaggio, e viene troppo presto a compromesso col dolore e con la morte in nome della conciliazione presente solo nel pensiero (p. 77, ed. or. p. 81)<sup>8</sup>.

La singolarità, l'individualità è la vittima per eccellenza del pensiero identificante. Ma essa è anche la depositaria di un potenziale critico che va salvaguardato: "Nei centocinquant'anni che sono trascorsi da Hegel a oggi, molto della violenza della protesta è passato di nuovo all'individuo" (p. 6, ed. or. p. 16). Se Hegel non si sentiva motivato a comprenderne la natura, ora, proprio sotto l'azione di un dominio sociale che lo ha sottomesso e indebolito, può finalmente prendere coscienza di sé, "una conoscenza a cui esso, viceversa, era di ostacolo finché si presentava – intatto e positivo – come la categoria dominante". In esso la teoria critica trova un luogo privilegiato su cui soffermare il suo sguardo:

Di fronte all'unanimità totalitaria, che fa passare immediatamente per significato l'eliminazione della differenza, può darsi persino che qualcosa della forza sociale liberante si sia ritirato – temporaneamente – nella sfera dell'individuale. In essa "si sofferma" la teoria critica, e non solo con cattiva coscienza (pp. 6-7, ed. or. p. 16).

<sup>1</sup> Adorno parla di un "blocco kantiano" riferendosi al divieto di superare i limiti del finito (si veda il paragrafo *La bramosia di salvare e il blocco*, in Adorno 1966-67, pp. 345-350, ed. or. pp. 377-382).

<sup>2</sup> Adorno si riferisce qui al celebre passo della *Scienza della Logica* in cui Hegel rinfaccia a ogni tesi che affermi l'insuperabilità dei limiti di essersi collocata – proprio con quell'affermazione – al di là dei limiti: "in quanto qualcosa è determinato come limite (*Schranke*), è già sorpassato" (Hegel 1832, I, pp. 133-134, ed. or. p. 121 [Moni traduce però "*Schranke*" con "*termine*"). Non si può pensare il limite senza pensarne l'al di là, "l'oltre a questo limite".

<sup>3</sup> Questo superamento dei divieti e dei limiti kantiani ("il sistema kantiano è un sistema di segnali di stop" [Adorno 1966-67, p. 348, ed. or. p. 380]), sviluppato in modo alternativo rispetto all'idealismo, apre, come vedremo più avanti, lo spazio per il ripensamento e la riproposizione adorniana della metafisica.

<sup>4</sup> G. Pasqualotto scambia l'antagonismo con la dialettica quando afferma: "Adorno coglie effettivamente la contraddizione come sostanza funzionale dell'identità e non come opposizione immediata; e coglie anche che il *sistema* dell'identità non si pone e non si sviluppa senza il lavoro della contraddizione. Il negativo non nega la Totalità, ma la fa sussistere" (Pasqualotto 1974, p. 119). In realtà è solo l'antagonismo a essere funzionale alla totalità, non già la dialettica negativa. Dunque non si può accusare Adorno di operare con due nozioni diverse di dialettica, una "funzionale" alla totalità e un'altra impropriamente utilizzata "come possibile strumento per colpire questa stessa Totalità" (p. 120). Se nella proposizione adorniana secondo cui la totalità si mantiene grazie all'antagonismo vogliamo vedere un elemento dialettico, ciò va ravvisato nella demistificazione che una tale affermazione opera nei confronti della pretesa conciliatoria della totalità: la sua natura antagonistica è un *index falsi*, il segno che la totalità sociale è caratterizzata dal permanere di una logica coattiva e conflittuale. La dialettica in Adorno è solo critica.

<sup>5</sup> "In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'*egoismo soggettivo* si trasforma in *contributo per l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*. L'egoismo si trasforma, cioè, nella mediazione del particolare operata dall'universale in quanto movimento dialettico: in tal senso, guadagnando, producendo e godendo per sé, proprio per questo ciascuno produce e guadagna per il godimento degli altri" (Hegel 1821, § 199, p. 353). Nella *Prefazione ai Minima moralia* Adorno ricollega esplicitamente la sua tesi sul rapporto individuo-totalità a quella hegeliana ma al tempo stesso ne prende anche le distanze, proprio perché in quella dialettica Hegel prende partito contro l'individuo: "Il gesto sbrigativo con cui Hegel – in contrasto con la propria tesi – tratta sempre l'individuale, deriva – abbastanza paradossalmente – dal fatto che egli è rimasto, per forza di cose, nei limiti del pensiero liberale. La concezione di una totalità armonica attraverso tutti i suoi antagonismi lo costringe a non riconoscere nell'individuazione – che pure egli determina come momento attivo del processo – che un posto inferiore nella costruzione del tutto" (Adorno 1951, p. 5, ed. or. p. 15). La dialettica fra individuo e totalità è infatti sviluppata a senso unico: "Ipostatizzando la società borghese, così come la sua categoria fondamentale, l'individuo, Hegel non ha sviluppato fino in fondo la dialettica fra i due. Egli ammette bensì, con l'economia classica, che la totalità stessa si produce e si riproduce dal contesto degli interessi antagonistici dei suoi membri. Ma l'individuo come tale è considerato per lo più, ingenuamente, come la datità irriducibile, che – nella teoria della conoscenza – egli finirà per dissolvere del tutto" (p. 6, ed. or. pp. 15-16.). Ancora una volta dunque Hegel riconosce senza disincanto la realtà oggettiva dell'annientamento dell'individuo (proprio grazie al suo stesso individualismo) ma alla fine celebra la vittoria del tutto come il trionfo della verità.

<sup>6</sup> A dire il vero neppure per Hegel la dialettica è, *in primis*, logica della relazione delle parti col tutto. Essa è infatti essenzialmente la logica che regola e determina il capovolgimento delle determinazioni, logica del passaggio all'opposto. Contrariamente a quanto sostenuto da molte e autorevoli interpretazioni quel capovolgimento non è determinato dalla rottura intellettualistica del legame fra determinazione e totalità. L'intelletto, in quanto organo della distinzione e della definizione, non mette in discussione la relazione fra i si-

gnificati: per determinare e definire è necessario istituire relazioni e in particolare quella *relazione di esclusione* che consente al significato di non essere invaso dall'altro e di distinguersi da esso. Quella logica definitoria che caratterizza l'intelletto e che vorrebbe istituire continue relazioni di esclusione fra i significati viene messa sotto scacco dalla dialettica, la quale mostra invece l'impossibilità di distinguere fra i significati proprio attraverso l'irruzione dell'altro in ogni determinazione. Questo è ciò che Hegel chiama il passaggio all'opposto: l'irruzione dell'altro e l'imporsi di una logica di *inclusione* fra i significati. Se dunque in Hegel il significato primario di dialettica non conduce alla totalità ma al capovolgere della logica dell'identità, *totalizzante* è tuttavia l'esito di quella logica. Hegel usa infatti l'insieme dei capovolgimenti dialettici per assumerli come il realizzarsi di una rete di relazioni fra le determinazioni. Adorno si contrappone solo a questo esito: per lui la determinazione negata e capovolta non va mantenuta come momento della verità totale ma va assunta esclusivamente come negata e falsa. E come abbiamo già mostrato, per Adorno la verità della cosa non sta nell'unità degli opposti ma risiede al di là della sua comprensione dialettica.

<sup>7</sup> Adorno fa qui riferimento a un luogo della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel teorizza l'essenzialità di ciò che si presenta come inessenziale, dileguante e negativo: "La verità include dunque al proprio interno anche il negativo. Ora, se si potesse considerarlo come qualcosa da cui fare astrazione, il negativo si chiamerebbe 'falso'. Di fatto, invece, ciò che va dileguando dev'essere considerato esso stesso come essenziale" (Hegel p. 105, ed. or. p. 34). La tesi di Adorno è che Hegel su questo punto si muova in modo ambivalente: da un lato salva l'inessenziale e il negativo, dall'altro lo salva come momento del tutto e dunque lo nega nella sua particolarità. Non è un caso se nello stesso passo sopra citato Hegel include il dileguante nella verità ma lo include come dileguante ("Verschwindende"), "nicht in der Bestimmung eines Festen" ("non nella determinazione di qualcosa di fisso"). In quanto rigida la determinazione sta infatti al di fuori di quel movimento che è la verità del tutto ("non va irrigidito in una determinazione che, recisa via dal vero, debba essere abbandonata in un qualsiasi punto fuori della verità"). Il presupposto della filosofia hegeliana è che l'individuale in quanto individuale diventi qualcosa di fisso e dunque di per sé qualcosa di falso. Ritorna a essere essenziale solo come momento dileguante del tutto.

<sup>8</sup> Ancora una presa di distanza dal pensiero dialettico hegeliano che riduce l'individuale a momento, a passaggio verso altro, e quindi verso altro ancora.

## Capitolo nono La dialettica della libertà

L'ambivalenza dell'individualità, il suo costituire da un lato la prosecuzione della violenza identitaria e, dall'altro, l'ultimo elemento di resistenza a quello stesso sistema si trasferisce anche su quella che la modernità ritiene la proprietà per eccellenza dell'individuo, vale a dire la sua libertà. Di essa Adorno discute con particolare cura e attenzione, articolando la sua esposizione in un lungo *Excursus* dal titolo *Libertà. Per la metacritica della ragion pratica*, dedicato in prevalenza a Kant<sup>1</sup>.

Egli in prima battuta conviene con Kant perfino nell'attribuire alla libertà il carattere intelligibile. Ha senso infatti parlare di libertà solo se la intendiamo come quell'elemento che è in grado di sollevarci dal regno della necessità naturale e dalla coattività che la caratterizza. Pur mostrando tutte le contraddizioni che l'attribuzione dell'intelligibile alla libertà si porta dietro (non ultimo il problema dei rapporti fra quell'ambito e quello della natura), Adorno individua in esso un elemento – seppur parziale – di verità: "Eppure non vi è niente di più prezioso tra gli uomini che quel carattere; la possibilità di essere altro da come si è, mentre invece tutti sono carcerati nel proprio Sé e perciò anche esclusi dal proprio Sé" (Adorno 1966-67, p. 266, ed. or. p. 293).

Quest'attenzione con cui Adorno guarda all'elemento intelligibile anticipa significativamente alcuni motivi che egli tratterà nella parte conclusiva dell'opera, quella de-

dicata alla metafisica. L'intelligibile rappresenta il trascendimento del dato, del mero esser così e dunque contiene sia un elemento utopico sia un potenziale critico.

Il difetto eclatante della dottrina kantiana, l'inafferrabilità, l'astrattezza del carattere intelligibile somiglia anche un po' alla verità di quel divieto delle immagini che la filosofia post-kantiana, Marx incluso, ha esteso a tutti i concetti del positivo (ib.).

Queste considerazioni spiegano anche l'apertura di credito adorniana nei confronti della *cosa in sé*. Infatti proprio il divieto kantiano sulla sua conoscibilità rinvia a un al di là dal concetto che resiste alla sua presa di possesso, e quindi apre proprio all'idea del non-identico.

Il più contestabile teorema di Kant, la distinzione tra cosa in sé trascendente ed oggetto costituito, conserva una sua verità. Perché l'oggetto sarebbe finalmente il non-identico, liberato dalla tirannide soggettiva ed afferrabile attraverso la sua autocritica (Adorno 1969, p. 225, ed. or. p. 752).

Nel concedere alla critica idealistica della cosa in sé la giusta ragione di averne posto sotto accusa l'indeterminatezza assoluta, Adorno mette al tempo stesso in luce la verità cui essa implicitamente rinvia: l'apertura a un essente che va al di là del classificabile, dell'identificabile, "la memoria del momento che resiste alla logica deduttiva, la non identità" (Adorno 1966-67, p. 259, nota, ed. or. p. 286).

Se l'attribuzione del carattere intelligibile alla libertà (al pari del carattere indeterminato alla cosa in sé) apre a un'alterità sottratta al sistema dell'identico, quest'alterità finisce tuttavia per essere compresa in Kant sotto le medesime categorie identitarie alle quali vorrebbe sfuggire. La libertà infatti viene legata alla consapevolezza di sé da parte del soggetto, alla sua autotrasparenza e quindi alla sua identità con sé.

L'esperienza personale del momento di libertà è collegata alla coscienza; il soggetto si sa libero solo nella misura in cui la sua azione gli appare identica con se stesso, e questo avviene soltanto quando le azioni sono coscienti (p. 203, ed. or. p. 226).

Una libertà compresa come identità del soggetto con se stesso non è libertà ma coazione. Sfugge solo apparentemente alla coattività naturale, mentre in realtà, introiettando la logica dell'identico, non fa che proseguire l'istinto di autoconservazione. Per questo motivo la libertà riesce a essere tale solo se comprende al suo interno un *momento di non-identità*, un elemento che sfugge alla morsa della razionalità, un tratto quindi che ricollega nuovamente la libertà alla natura. Questo elemento è chiamato da Adorno "*das Hinzutretende*", *l'aggiuntivo*. La libertà non può essere altro dalla corporeità e dalla natura: separata da esse riprecipita nella necessità. "La prassi ha bisogno anche d'altro che non si esaurisca nella coscienza, del corporeo che è razionalmente mediato e qualitativamente diverso dalla ragione" (p. 205, ed. or. p. 228).

Giustamente Kant ha introdotto qui il concetto di *spontaneità*, proprio per indicare questo elemento aggiuntivo rispetto alla coscienza, senza il quale non si comprenderebbe la natura della prassi. Egli però ha di nuovo ridotto quella realtà involontaria e inconsapevole a una prestazione della coscienza, non comprendendo che senza quell'elemento somatico veniva messa in discussione la nozione stessa di volontà<sup>2</sup>.

Habermas, nel suo intervento al convegno adorniano di Francoforte del settembre 2003 (Habermas 2005), ha introdotto un ulteriore approfondimento di questa connessione adorniana fra libertà e natura. Essa indicherebbe non solo l'intreccio con gli elementi somatici ma con l'insieme di tutto ciò che caratterizza l'individualità (gli impulsi, le ragioni che li accompagnano, il carattere, i piani di vita, la stessa biografia). In altre parole, tutti gli elementi



naturali che costituiscono l'io e che non possono essere ridotti alla sola coscienza devono essere considerati non già come impedimenti al realizzarsi della libertà ma come condizioni di essa. Chi agisce non percepisce la propria naturalità come qualcosa di cui liberarsi ma come ciò che contribuisce al sentimento della propria autonomia.

Nel momento in cui fronteggia la natura e interviene in essa, il soggetto agente non si sente mai in se stesso – *in quanto* agente – sottomesso a questa natura. Altrettanto poco egli si sente dipendere dalla propria natura soggettiva, dal momento che, nella spontaneità del suo agire, egli si percepisce identico ad essa, ossia identico al corpo vivente ch'egli effettivamente è. Facendo tutt'uno con questo corpo, la struttura condizionante della natura interna viene da lui percepita come l'insieme delle condizioni che *rendono possibile* la sua libertà (p. 235, ed. or. p. 21).

Senza la natura non si può pensare la libertà umana. Ciò spiega le celebri parole con cui Adorno conclude la sua trattazione dell'*excursus* sulla libertà: "Nel frattempo al singolo non resta altra moralità che ciò che la teoria morale kantiana, che ha per gli animali inclinazione ma non rispetto, non fa che disprezzare: cercare di vivere in modo da poter credere di essere stato un buon animale" (Adorno 1966-67, p. 267, ed. or. p. 294). Dal momento che la libertà non può prescindere dalla natura, la nostra moralità, il nostro senso del bene e del male, devono essere ricollocati e rapportati a quella sfera naturale e dunque alla nostra stessa animalità.

Ciò non significa però attribuire la libertà al naturalistico, o, peggio, all'assenza di coscienza. Una libertà privata della consapevolezza degenera inevitabilmente, secondo Adorno, in decisionismo.

La prassi vera, modello di quelle azioni che potrebbero soddisfare l'idea di libertà, ha certo bisogno della piena

coscienza teorica. Il decisionismo, che cancella la ragione passando all'azione, la consegna all'automatismo del dominio: la libertà irriflessa, che il decisionismo si arroga, diventa schiava dell'illibertà totale (p. 205, ed. or. p. 228).

Se dunque noi riduciamo la libertà all'impulso rendiamo l'uomo daccapo non libero, cioè dominato – come aveva ben visto Kant – dall'impulso. Ne deriva la necessità di riconoscere *due lati della libertà* e di ammettere la necessità di entrambi. Essa non può essere assegnata semplicemente né alla non-identità della natura né all'identità della coscienza.

Solo qualora uno si comporti come un io, non solo reattivamente, il suo comportamento può dirsi in certo modo libero. Eppure sarebbe altrettanto libero il non domato dall'io quale principio di ogni determinazione, ciò che all'io, come nella filosofia morale kantiana, sembra non libero, e che fino a oggi effettivamente è stato tale (p. 199, ed. or. p. 222).

La libertà va pensata dialetticamente. A essa come al carattere intelligibile è immanente un'antinomia. Kant lo aveva intuito quando, nella *Dialettica trascendentale*, aveva mostrato la coesistenza contraddittoria di libertà e determinismo: noi siamo liberi e necessitati al tempo stesso, sensibili e intelligibili, naturali e al di là della natura.

La contraddizione di libertà e determinismo non è una delle tante posizioni teoriche dogmatiche e scettiche, come vorrebbe l'autocomprensione della critica della ragione, bensì una contraddizione dell'esperienza personale dei soggetti, ora liberi, ora non liberi (p. 266, ed. or. p. 294).

Ma la posizione kantiana sulle antinomie della ragione può essere letta in due modi. Da un lato Kant insiste sull'inevitabilità della contraddizione: la dialettica trascendentale "sviluppa sia la tesi che l'antitesi rispettiva-

mente senza contraddizioni interne. Pertanto non liquida comodamente l'antitetica, bensì intende dimostrarne l'inevitabilità" (p. 214, ed. or. p. 238). Dall'altro lato ritiene che quella contraddizione sia semplicemente l'esito di un errore metodologico: l'uso improprio delle categorie al di fuori dell'esperienza sensibile.

Kant insiste sulla necessità della contraddizione e al contempo tura la falla, facendo sparire quella necessità che proviene dalla natura della ragione, a maggior onore di essa, spiegandola semplicemente con un uso fallace, ma correggibile dei concetti (p. 220, ed. or. p. 244).

Contro l'esito adialettico della terza antinomia, Adorno ritiene che il senso di quel contraddirsi stia nella cosa e non debba essere imputato al metodo ("da Hegel in poi ciò non è più sostenibile" [p. 214, ed. or. p. 238]). Alla comprensione della libertà è immanente una dialettica e in questa dialettica va pensata la sua verità.

La libertà e il carattere intelligibile sono affini sia all'identità che alla non-identità, senza lasciarsi registrare *clare et distincte* dall'una o dall'altra parte. I soggetti sono liberi secondo il modello kantiano nella misura in cui sono coscienti di sé, identici con sé; e in questa identità sono di nuovo anche non liberi nella misura in cui sottostanno alla sua coazione e la perpetuano. Essi sono non liberi in quanto natura diffusa, non identica, e tuttavia in quanto tale sono liberi, perché nelle pulsioni che li sopraffanno – e cos'altro è la non-identità del soggetto con sé? – si liberano anche del carattere coattivo dell'identità (pp. 266-267, ed. or. p. 294).

Kant assegna la libertà all'identità del soggetto con sé e la non-libertà alla non-identità, all'esser sottoposto alla natura e alle pulsioni. In realtà nell'identità con sé si nasconde anche l'illibertà, la sottomissione alla coattività, mentre nella non-identità, nell'essere sopraffatti dalle emozioni si mostra parimenti l'emancipazione dal carat-

tere coatto dell'identità. Questi due lati sono veri entrambi e una comprensione della libertà all'altezza dell'oggetto deve cercare di pensarli assieme.

<sup>1</sup> L'*excursus* in questione rappresenta il primo dei tre cosiddetti "modelli" che occupano la terza e ultima parte della *Dialettica negativa* (del secondo, dedicato a Hegel, abbiamo discusso nel precedente capitolo, mentre del terzo, relativo al problema della metafisica, parleremo nel corso del capitolo 13). Essi vorrebbero rappresentare, nelle intenzioni di Adorno, un'applicazione dei principi e del metodo della dialettica negativa in rapporto a tre specifiche problematiche. È stato fatto notare, con buona intuizione, che questi tre modelli corrispondono alle tre idee della ragione contenute nella *Critica della ragion pura* di Kant. In effetti la libertà può essere associata all'idea dell'anima, il *Weltgeist* all'idea del mondo e la metafisica all'idea di Dio. Se questo è vero è evidente tuttavia come l'intenzione di Adorno sia quella di sviluppare quei tre problemi in modo radicalmente diverso da Kant, ammettendo la possibilità che la filosofia possa (e debba) occuparsi di essi senza sottostare ai limiti imposti dal criticismo. L'intuizione su una possibile corrispondenza tra idee kantiane e modelli adorniani è di Jameson, il quale, però singolarmente sovverte l'associazione più plausibile riportando il capitolo sulla libertà all'idea del mondo, quello sul *Weltgeist* all'idea di Dio e quello sulla metafisica all'idea dell'anima e della sua immortalità. Tra l'altro, il suo volume (Jameson 1994), pur sviluppando una tesi condivisibile (la radicale diversità del pensiero di Adorno rispetto alla filosofia post-moderna) finisce per appiattare eccessivamente Adorno sul pensiero di Marx e si dimostra poco utilizzabile ai fini di una comprensione adeguata della *Dialettica negativa*, cui pure dedica, con scarsi risultati, l'intero primo capitolo.

<sup>2</sup> "Se la forma motoria di reazione venisse del tutto liquidata, se la mano non tremasse più, allora non ci sarebbe volontà" (Adorno 1966-67, p. 206, ed. or. p. 229).

## Capitolo decimo

### La critica del soggetto

L'indagine sull'opposizione di singolarità e totalità insieme a quella sulla libertà non esaurisce tutto ciò che possiamo comprendere sotto la categoria di individuo. La filosofia moderna ha infatti strettamente legato a essa la categoria di soggetto. Su questo punto, però, l'impostazione di Adorno è piuttosto chiara. L'assunzione dell'individuale come prospettiva privilegiata per una teoria critica della società non può né deve tradursi in una riabilitazione del soggetto. La difesa dell'individuo per essere condotta fino in fondo deve anzi accompagnarsi alla contemporanea critica della soggettività e in particolare di tutto ciò che sotto questa categoria ha pensato la filosofia moderna.

Le linee fondamentali di questa critica sono caratterizzate dalla presa di distanza sia rispetto alla caratterizzazione *trascendentale* della soggettività (la presunzione del suo "primato" o della sua "originarietà") sia rispetto a ogni *separazione* tra sfera soggettiva e sfera oggettiva. Questa impostazione non comporta però secondo Adorno la negazione della *funzione costitutiva* della soggettività nel processo della conoscenza, ma un suo radicale ripensamento. In altri termini, quell'attività di costituzione non viene più spiegata sulla base di meccanismi soggettivi ma ne viene indicata l'origine all'interno della sfera dell'oggetto.

Nei meccanismi soggettivi di mediazione si prolungano quelli dell'oggettività, alla quale è aggiogato ogni soggetto, pure quello trascendentale. Che i dati, come essi pretendono, vengano appercepiti così e non altrimenti, è frutto di quell'ordine pre-soggettivo che a sua volta costituisce essenzialmente la soggettività che per la gnoseologia è costitutiva (Adorno 1966-67, p. 154, ed. or. p. 173).

La tesi di Adorno è che l'attività costitutiva del soggetto sia a sua volta costituita: dall'oggetto e dai processi oggettivi. Con l'idea che il trascendentale venga a sua volta trasceso egli non fa che proseguire la critica hegeliana al trascendentale kantiano, secondo cui non poteva essere ipostatizzato un piano trascendentale preconstituito e indipendente dal processo stesso della conoscenza. Forte però della critica marxiana a Hegel, Adorno non fa dipendere quelle condizioni di possibilità solo dallo svolgimento *soggettivo* della conoscenza ma le radica all'interno della sfera *oggettiva*. Nel fare questa operazione, in parte già anticipata dai lavori horkheimeriani sul concetto di teoria critica degli anni Trenta (cfr. in particolare Horkheimer 1937), Adorno introduce un motivo che diventerà centrale nella teoria della conoscenza cui Habermas sta lavorando proprio in quegli stessi anni in cui avviene la pubblicazione della *Dialettica negativa*: le condizioni di possibilità della conoscenza hanno il loro terreno d'origine dentro i processi storici e naturali oggettivi<sup>1</sup>.

Contro Kant Adorno fa valere dunque la necessaria *mediazione fra soggetto e oggetto*. Quest'ultimo non può essere ridotto a semplice materia passiva del conoscere. Bisogna considerare infatti "che gli atti determinanti [della conoscenza], da lui [Kant, n.d.r.] considerati come prestazioni spontanee della logica trascendentale, raffigurano anche un momento diverso da loro; che si può sintetizzare solo quel che lo permette e lo richiede" (Adorno 1966-67, p. 126, ed. or. p. 142)<sup>2</sup>. Il soggetto può essere il supremo legislatore della natura solo in

quanto la natura si lascia interpretare dentro il quadro di quelle leggi soggettive. Insomma, l'oggetto non può essere totalmente estraneo al soggetto: al suo interno dev'esserci necessariamente qualcosa che appartiene anche alle condizioni soggettive che lo determinano<sup>3</sup>.

Tale mediazione viene intesa non solo nel senso della necessaria assunzione di elementi comuni fra le due sfere ma nel senso specifico che nell'oggettività vanno individuate le radici degli apriori della conoscenza. Adorno riprende qui la tesi hegeliana della genesi dell'autocoscienza a partire dal rapporto di lavoro:

Il capitolo hegeliano sul padrone e il servo sviluppa, come si sa, la genesi dell'autocoscienza dal rapporto di lavoro, in particolare nell'adattarsi dell'io al fine da lui determinato e al materiale eterogeneo. Con ciò l'origine dell'io nel non-io non viene quasi più velata (pp. 178-179, ed. or. pp. 198-199).

E tuttavia lo stesso Hegel si affretta a rimettere in discussione questa sua tesi facendo dello spirito una sfera in grado di ricomprendere al suo interno anche tutti i momenti di oggettività che il soggetto aveva dovuto riconoscere come altro da lui.

Invano poi Hegel ipostatizza lo spirito. Per riuscirci, egli deve gonfiarlo sino a farlo diventare l'intero, mentre invece lo spirito, in base al suo concetto, ha la sua *differentia specifica* nel fatto che è soggetto e dunque che non è l'intero: questa surrezione resiste a ogni sforzo del concetto dialettico (p. 179, ed. or. p. 199).

Ma anche in questa ipostasi, come del resto nel concetto kantiano di io trascendentale, si nasconde una verità: la giusta intuizione che il processo individuale della conoscenza è condizionato da una sfera sovraindividuale da cui esso viene a dipendere. Ed essa è costituita dall'attività sociale. Questa, inconsapevole delle sue prestazioni

cognitivo-costitutive, si immagina come un Io trascendentale e sovrassoggettivo. "Alfred Sohn-Rethel ha per primo fatto notare che in esso, nell'attività universale e necessaria dello spirito, si cela inalienabilmente il lavoro sociale" (p. 159, ed. or. p. 178). Solo l'esistenza di una tale dimensione rende plausibile l'idea di un Io trascendentale che agisce allo stesso modo e trasversalmente in tutti gli individui. "Al di là del cerchio magico della filosofia dell'identità, il soggetto trascendentale è decifrabile come la società inconsapevole di sé" (p. 160, ed. or. p. 179).

Ancora più esplicito era stato Adorno nella *Metacritica*, laddove il confronto con Husserl lo aveva posto di fronte al problema del fondamento non psicologico delle proposizioni logiche. Ebbene Husserl è costretto a postulare l'immediata validità in sé del logico, perché dispone solo di soggettività individuali isolate monadicamente l'una dall'altra, nelle quali evidentemente egli non può collocare il fondamento della validità delle regole logiche. "In effetti, se il pensare fosse soltanto un pensare di monadi, sarebbe ben miracoloso che queste dovessero pensare secondo le stesse leggi, e la teoria non avrebbe altra via d'uscita che appropriarsi di questo miracolo mercé il realismo platonico della logica" (Adorno 1956, p. 95, ed. or. p. 66). A una tale soluzione Husserl è costretto perché non è capace di vedere "l'unità collettiva nel compimento di atti della coscienza, il momento sociale della sintesi del pensiero", non riesce cioè a concepire un pensiero che radichi la sua validità, al di là dei soggetti individuali, nel processo sociale. E invece è in quella direzione che bisogna guardare, rinvenendo in essa la verità della vecchia distinzione idealistica fra soggetto empirico e soggetto trascendentale.

Già attraverso il linguaggio e i suoi segni il pensiero è preordinato al singolo individuo, e l'intenzione che questi ha di pensare "per sé" contiene anche nell'estrema opposizione all'universale un momento di parvenza: quel tanto

del suo pensiero che appartiene al pensatore individuale è, sia per il contenuto che per la forma, qualcosa di dileguante. Questo è vero nella dottrina del soggetto trascendentale il quale avrebbe la priorità sul soggetto empirico (ib.).

Ma quel mascheramento del momento sociale sotto la categoria del trascendentale ha anche un motivo ideologico. Ciò che viene nascosto è infatti daccapo il dominio della totalità sociale sui singoli.

L'universalità del soggetto trascendentale non è solo un autoelevamento narcisistico dell'io, non la *hybris* della sua autonomia, bensì ha la sua realtà nel dominio che si afferma e si perpetua per mezzo del principio di equivalenza (Adorno 1966-67, p. 161, ed. or. p. 180).

La necessità degli apriori della conoscenza è la stessa che costringe gli individui a inchinarsi di fronte agli imperativi sociali. "L'universalità e necessità di quelle forme, in cui consiste la gloria del pensiero kantiano, non è diversa da quella che obbliga gli uomini all'unità", così come "la prigionia categoriale della coscienza individuale riproduce la prigionia reale di ogni singolo individuo" (Adorno 1969, p. 222, ed. or. p. 750).

Al tempo stesso la tesi della trascendentalità del soggetto rende evidente, suo malgrado, la miseria di quel soggetto (e del dominio di cui è espressione). Secondo tale tesi, infatti, il soggetto è strutturalmente incapace di conoscere l'oggetto senza la mediazione categoriale, senza inchinarsi ai suoi stessi apriori. Lungi dall'essere espressione della sua assolutezza, l'intrascendibilità del soggetto mostra la sua miseria, la sua incapacità di uscire da sé. "Mediazione soggettiva" significa in sostanza "imperfezione del soggetto" (Adorno 1966-67, p. 166, ed. or. p. 185).

Ma se il soggetto è ideologia, dominio e miseria, va radicalmente ripensata la *teoria dell'alienazione*, che si fondava proprio sulla centralità del soggetto e sulla ne-

cessità di restituirgli ciò che gli era stato sottratto: i prodotti della sua estraniamento. Anche in quella teoria vanno denunciati i residui di questo soggettivismo malato e falso. In essa trova espressione infatti il desiderio di recuperare al soggetto ciò che sta al di fuori del suo controllo, la brama di dominare l'estraneo e l'altro da sé.

La teoria dell'alienazione, fermento della dialettica, confonde ancora il bisogno di avvicinarsi al mondo eteronomo e pertanto irrazionale, secondo il detto di Novalis, "di essere ovunque a casa propria", con la barbarie arcaica che il soggetto bramoso non è in condizione di amare l'estraneo, il diverso; con l'avidità di incorporare e perseguire. Se l'estraneo non venisse più proscritto, non ci sarebbe più estraniamento (p. 156, ed. or. p. 174).

C'è una giusta istanza nella teoria dell'alienazione, l'esigenza di non sentirsi estranei di fronte all'oggettività, l'esigenza di non soffrire davanti all'alterità irrazionale. Ma quest'istanza si lega anche a un bisogno arcaico, al bisogno malato di inglobare l'altro, di sottrargli la sua diversità, di perseguire il diverso. Il "soggetto bramoso" non è in grado di amare l'altro lasciandolo nella sua alterità ma solo facendolo proprio, solo incorporandolo e divorandolo.

Contro questo difetto d'origine si tratta ora di ricollocare la teoria dell'alienazione al di fuori della costellazione soggettivistica in cui è stata originariamente pensata (e in cui continua a essere articolata anche da Marx)<sup>4</sup>. Ciò significa che uscita dall'alienazione non significherà né soggettivizzazione dell'oggetto (Hegel) né umanizzazione della natura (Marx). Conciliazione vera sarà solo quella in cui all'altro dal soggetto sia garantita la sua alterità propria. Si tratta dunque di superare l'idea che considera "il cosale come il radicalmente cattivo": una tale idea – soggiacente anche alla critica della reificazione – "è tendenzialmente ostile all'altro, all'estraneo, il

cui nome non per caso risuona nella parola estraniamento" (p. 171, ed. or. p. 191).

Il superamento dell'autoreferenzialità del soggetto consente una via d'uscita da quella che Adorno qualifica come la "dialettica del sussistente (*Dialektik des Bestehenden*)" (p. 172, ed. or. p. 191), una dialettica apparentemente senza soluzione, in cui l'altro appare o come nemico o come oggetto di desiderio che non si riesce però mai ad amare veramente.

Dalla dialettica del sussistente non si deve espellere ciò che la coscienza sente estraneo come una cosa: negativamente la coercizione e l'eteronomia, ma anche la figura deturpata di ciò che potrebbe essere amato e che il bando, l'endogamia della coscienza, non consente di amare (p. 172, ed. or. pp. 191-192).

La coscienza certa di se stessa percepisce l'estraneo come qualcosa di cui si deve liberare. Da un lato lo vive "negativamente", come "eteronomia", come limitazione alla propria libertà, o addirittura come esperienza estrema della "coercizione", cioè come coazione a subire il potere delle cose, secondo quanto affermato dalla teoria della reificazione. Dall'altro lato l'estraneo si presenta come oggetto del desiderio, come "ciò che potrebbe essere amato" ma che non si è in grado di amare, perché il soggetto autoreferenziale sa amare solo quanto riesce a fare proprio: soggiogato dal principio d'identità esso è incapace di aprirsi all'altro, sa solo annetterlo a sé, dominandolo e quindi espellendo tutto ciò che gli risulta estraneo.

La via d'uscita da questa dialettica, cioè dall'alternativa fra eterogeneità totale e assimilazione totale, è indicata da Adorno con queste parole:

Oltre il romanticismo, che si percepiva come dolore cosmico, sofferenza per l'estraniamento, si eleva la parola di Eichendorff "bella estraneità" (*schöne Fremde*). La condi-

zione conciliata non annetterebbe l'estraneo con imperialismo filosofico, ma troverebbe la sua felicità se esso pur nella vicinanza tutelata restasse lontano e diverso, oltre l'eterogeneo e il proprio (p. 172, ed. or. p. 192).

Adorno presenta il superamento della concezione soggettivistica dell'alienazione e della conciliazione come superamento del punto di vista romantico. È il romanticismo a mettere in rilievo la condizione estraniata dell'uomo moderno, la sua difficoltà di "sentirsi a casa propria" e a mostrare lo stato di dolore e di sofferenza provocato dalla presenza dell'altro, dal dominio del cosale, dalla presenza inquietante del diverso. Il superamento del soggetto passa di qui, oltrepassando il dolore di fronte all'estraneo, mettendo assieme – come nella parola di Eichendorff – bellezza ed estraneità. La *bella estraneità* è la capacità di vivere il diverso nella bellezza e nella gioia, senza soffrire per il potere che potrebbe esercitare sul soggetto. Essa allude a una condizione in cui non si dà né sofferenza di fronte all'oggettivo né la sua annessione, ma si sa vivere la molteplicità del semplicemente diverso godendone la bellezza. Solo questa capacità di avvicinare il distante senza annetterlo a sé indicherà il superamento di ogni pensiero reattivo e quindi anche della costellazione soggettivista.

L'idea della bella estraneità non è però solo un'idea critica della soggettività ma indica al tempo stesso un paradigma alternativo rispetto a quello del soggetto. Il passo analizzato è infatti uno di quei pochi luoghi in cui Adorno sembra abbandonare la rigorosa strategia della negazione determinata per indicare una nozione positiva dello stato conciliato. E anche qui, come in quell'altro luogo della *Dialettica negativa* in cui si allude alla conciliazione<sup>5</sup>, questa viene pensata totalmente al di fuori delle coordinate dialettiche, come irriducibilità del diverso, come dispiegarsi non dialettico delle differenze, come bellezza dell'estraneo. Ancora più esplicito è, sotto questo profilo, un passo di *Parole chiave*.

Se fosse lecita la speculazione sullo stato della conciliazione (*Spekulation über den Stand der Versöhnung*), in essa non ci si potrebbe immaginare né l'indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antiteticità: piuttosto la comunicazione del differenziato. Allora soltanto il concetto di comunicazione, in quanto concetto oggettivo, perverrebbe al suo giusto posto. Il concetto attuale è invece così ignominioso, perché esso tradisce nella comunicazione tra i soggetti, secondo le esigenze della ragione soggettiva, il suo momento migliore: il potenziale di un accordo fra uomini e cose (Adorno 1969, p. 214, ed. or. p. 743).

L'alternativa alla filosofia del soggetto è rappresentata dunque da un *paradigma fondato sulla comunicazione*. Questa consente di tener ferma l'idea della conciliazione senza cadere né nell'unità indifferenziata soggetto-oggetto né nella soggettivizzazione dell'oggetto. In essa la comunicazione del differenziato si realizza sulla base di due condizioni essenziali: perché i diversi trovano un terreno comune ma anche perché mantengono la loro diversità. Senza la "vicinanza" comunitaria il destinatario non riuscirebbe a comprendere il messaggio. Senza la "distanza" assicurata i comunicanti si identificherebbero l'un l'altro e dunque non avrebbero nulla da comunicare.

Si tratta evidentemente di un modello ricavato dalla specifica forma umana di esistenza e in particolare dall'esperienza del comunicare quotidiano, reso possibile proprio da quello sfondo comune che consente ai diversi di mantenere le loro diversità e nello stesso tempo di entrare in contatto e di comprendersi reciprocamente<sup>6</sup>.

Rispetto a ciò Adorno compie una duplice operazione. In *primo* luogo proietta la sfera del comunicare al di fuori della quotidianità, dal momento che la nostra esperienza comunicativa non è quasi mai quella della reciproca comprensione ma al contrario quella del fraintendimento se non della manipolazione, della negazione e dell'assoggettamento dell'altro. La "comunicazione del

differenziato" è quella condizione utopica in cui il comunicare avviene al di fuori di qualsiasi rapporto di potere. In *secondo* luogo estende la sfera del comunicare al di là dell'intersoggettività umana, allargandola universalisticamente alla totalità della natura. Un restringimento della dimensione comunicativa all'ambito umano avrebbe finito infatti per riproporre la signoria del soggetto, una centralità che secondo Adorno può essere messa in discussione solo allargando l'universo comunicativo all'intero ambito dell'oggettività.

Il rapporto fra soggetto e oggetto sarebbe al suo giusto posto, anche dal punto di vista della teoria della conoscenza, nella pace realizzata sia tra gli uomini sia tra loro e il loro altro (*zwischen ihnen und ihrem Anderen*). La pace è lo stato di una differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell'altro (p. 214, ed. or. p. 743).

La conciliazione è quella condizione ideale in cui la comunicazione consente il realizzarsi della convivenza fra diversi nella pace, al di fuori di qualsiasi rapporto di potere e in cui l'invulnerabilità dei singoli è garantita proprio dalla reciproca partecipazione. L'altro diventa qui non già un pericolo per l'individuo ma proprio la condizione per lo sviluppo dell'individualità sua propria.

Un adeguato sviluppo di un tale paradigma comunicativo avrebbe dovuto comportare però una riflessione specifica sulla *comunicazione* come sfera oggettiva su cui fondare sia le relazioni soggetto-oggetto sia le relazioni fra soggetti. Ma un tale sviluppo è assente nell'opera di Adorno<sup>7</sup>. Nella *Dialettica negativa*, in particolare, la critica della soggettività, invece che evolvere verso l'istituzione del paradigma comunicativo, viene sviluppata da Adorno nei termini, a lui cari, del *primato dell'oggetto*. È a questo obiettivo che egli intende indirizzare la critica della soggettività, dal momento che il suo scopo fondamentale resta

quello di mettere radicalmente in discussione la riduzione della realtà al pensiero identificante e al concetto.

<sup>1</sup> Il riferimento d'obbligo è a Habermas (1968), la cui tesi gnoseologica fondamentale consiste nel mostrare come gli apriori della conoscenza, gli "interessi conoscitivi", si formino in contesti oggettivi e sociali (la sfera del lavoro, dell'interazione e del dominio) e quindi non possano mai esser considerati delle strutture meramente soggettive.

<sup>2</sup> Questa tesi viene ribadita anche in un altro luogo, dove Adorno afferma che "la sintesi non sarebbe possibile – cosa trascurata da Kant – se a essa non corrispondesse il rapporto degli elementi" (Adorno 1966-67, p. 75, ed. or. p. 87).

<sup>3</sup> Questo tema specificamente hegeliano della reciproca implicazione di soggetto e oggetto entra in molte delle opere di Adorno e in particolare nella *Meta-critica della gnoseologia*, nella quale si afferma che il pensiero dialettico "non rappresenta l'uomo e il mondo come due fratelli nemici dei quali l'uno deve affermare ad ogni costo di fronte all'altro il diritto di primogenitura, bensì li sviluppa come momenti del Tutto, producentisi a vicenda e differenziandosi" (Adorno 1956, p. 117, ed. or. p. 94). E più avanti: "Soggettività pura e oggettività pura sono le supreme fra tali determinazioni isolate e pertanto inconsistenti. Che la conoscenza debba essere ridotta esclusivamente al soggetto oppure all'oggetto eleva l'isolabilità, la suddivisione, a legge della verità" (ib.).

<sup>4</sup> Solo apparentemente la traduzione marxiana del soggetto idealistico in termini di uomo naturale si sottrae alla critica adorniana di una soggettivizzazione dell'oggetto. Una conciliazione "materialistica" fra uomo e natura significa infatti una *umanizzazione* della natura, comporta cioè la riappropriazione da parte dell'uomo del suo "corpo inorganico". Analogamente il superamento dell'*alienazione* viene inteso come vittoria sul cosale e sul potere della "morta materia" nei confronti dell'uomo. Dunque nel processo di riappropriazione dell'altro non si esprime solo la giusta emancipazione umana rispetto a rapporti di produzione diventati estranei e oppressivi ma anche il desiderio arcaico di ingerire ciò che ci appare estraneo.

<sup>5</sup> "Questa [la conciliazione] rimetterebbe in libertà il non-identico, lo affrancherebbe pure dalla costrizione spiritualizzata, sola gli aprirebbe la pluralità del diverso su cui la dialettica non avrebbe più alcun potere" (Adorno 1966-67, p. 8, ed. or. p. 18).

<sup>6</sup> È in questa direzione che Habermas rilegge la nozione adorniana di *bella estraneità*: "Se noi riflettiamo su questa frase, ci accorgiamo che lo stato da essa descritto, ancorché non ci appaia mai come realmente esistente, è tuttavia quanto abbiamo di più vicino e di più familiare. Questo stato ha la struttura del *convivere in libera comunicazione*" (Habermas 1969, p. 146, ed. or. p. 176). A questo "modello di un consenso idealizzato raggiungibile in una comunicazione libera dal dominio" si perverrebbe, secondo Habermas, non già attraverso la complessa procedura della negazione determinata ma attraverso una semplice riflessione sul nostro modo di comunicare, dal momento che



nella "prima frase che pronunciamo" è già implicita "l'idea di verità" che, a sua volta, "si lega all'intenzione di una vita vera" (ib.).

<sup>7</sup> Habermas fa risalire il mancato sviluppo da parte di Adorno del paradigma comunicativo proprio alla sua concezione enfatica della conciliazione che invece di restringersi all'intersoggettività umana viene estesa alla totalità della natura. Una conciliazione ridotta all'interno delle coordinate di una comunicazione umana priva di coazione "non conterrebbe la pretesa che anche la natura 'apra i suoi occhi' e che noi si cominci a parlare – nella situazione conciliata – con gli animali, le piante e le pietre" (p. 147, ed. or. p. 176). Ma una tale esigenza che allarga l'universo comunicativo alla totalità della natura rende, secondo Habermas, ineseguibile quel progetto senza l'assunzione di presupposti mistico-religiosi, "senza risurrezione della natura" (ib.): da ciò il mancato sviluppo adorniano del paradigma comunicativo.

## *Capitolo undicesimo* Il primato dell'oggetto

Il venire in primo piano dell'oggetto è la conseguenza più diretta della critica al dominio del concetto. Per questo motivo ciò viene dapprima introdotto sotto forma di "Capovolgimento della riduzione soggettiva"<sup>1</sup>, ovvero l'esito del movimento contrario rispetto alla riduzione della realtà a concetto. Il "Primato dell'oggetto"<sup>2</sup> emerge dalla semplice constatazione che mettere in discussione il principio del soggetto non comporta il ristabilirsi di una relazione di "equilibrio fra il soggetto e l'oggetto" (Adorno 1966-67, p. 165, ed. or. p. 184), ma l'emergere della verità della cosa, della verità dell'oggetto. "Se viene anche solo limitato, il soggetto è già spodestato" (ib.). Adorno poi aggiunge un ulteriore argomento, secondo cui l'implicazione reciproca di soggetto e oggetto non può essere intesa in modo equivalente:

L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane sempre, nei suoi confronti, un Altro; il soggetto è invece sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l'oggetto, nemmeno idealmente; l'oggetto senza il soggetto invece sì. Fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere soggetto (ib.).<sup>3</sup>

Queste considerazioni, sulla base delle quali, alla fine, la dimensione ontologica assume una priorità rispetto alla teoria della conoscenza non conducono tuttavia

Adorno alla riabilitazione del realismo ingenuo, cioè alla riaffermazione pura e semplice delle cose nella loro immediatezza. La nostra esperienza dell'oggetto rimane sempre un'esperienza mediata: "Mediazione dell'oggetto significa che non è lecito ipostatizzarlo dogmaticamente, staticamente, ma che è conoscibile solo nel suo intreccio con la soggettività" (p. 167, ed. or. pp. 186-187). Il primato dell'oggetto non significa dunque la postulazione di un in sé definito al di là del soggetto e indipendente da esso. Quel primato va invece compreso all'interno delle coordinate di una teoria critica della conoscenza, la quale mostri le reciproche implicazioni e determinazioni fra soggetto e oggetto.

Proprio l'inaggrabilità di quelle implicazioni spinge Adorno a criticare anche quella raffinata teoria della conoscenza rappresentata dalla fenomenologia husserliana. Anch'essa finisce infatti per postulare un'immediatezza ultima, un dato originario da cui prenderebbe avvio il processo del conoscere. È questo uno dei grandi temi affrontati dalla *Metacritica della gnoseologia*, nella quale viene sottoposto a critica radicale proprio ciò che la filosofia contemporanea chiamerebbe il "mito del dato" e che Adorno in quell'opera chiama "il dogma della datità originaria (*das Dogma der Urgegebenheit*)" (Adorno 1956, p. 154, ed. or. p. 140). Ritenere che vi sia un dato ultimo non mediato al di sotto delle nostre rappresentazioni è la quintessenza della reificazione.

Il pensiero teoretico non può, come vorrebbe Husserl, assumere un dato puramente come esso si dà, perché pensare il dato significa determinarlo e lo trasforma in qualcosa di più di una mera datità. Il modello archetipico della reificazione in Husserl non sta solo nell'estensione del concetto dell'oggettività al fenomenico, ma già nella posizione dogmatica di ciò che apparentemente precede ad ogni reificazione: del dato immediato (p. 130, ed. or. p. 110).

Fissare nel processo del conoscere un elemento che trascenda questo stesso processo, che ne sia impermeabile e irriducibile, significa reificare l'oggetto della conoscenza allo stesso modo della cosa in sé kantiana, cui il concetto husserliano di dato fenomenico intendeva opporsi facendone un momento interno alla soggettività<sup>4</sup>.

In sostanza al di sotto della tesi del dato, come al di sotto di qualsiasi pretesa di un in sé, sta secondo Adorno l'esigenza soggettivistica di un'identità ultima. Ciò che il realismo intende con realtà oggettiva è l'esito del pensiero identificante. In altri termini: *la cosa nella sua immediatezza non è una vera cosa, è un concetto*.

Ne consegue che l'oggetto di cui Adorno proclama il primato non è la cosa nella sua identità definita. Ciò ripropone però il problema di che cosa si debba intendere con "oggetto" al di fuori della sua identità e quindi, alla fine, di che cosa si debba intendere con "non-identico".

Adorno è consapevole della problematicità di questa nozione, tanto da ritenere che il non-identico non si possa nemmeno definire un "oggetto": "l'oggettivo dell'oggetto, ciò che in esso non è spiritualizzabile, si dice oggetto solo dal punto di vista dell'analisi indirizzata soggettivamente" (Adorno 1966-67, p. 173, ed. or. p. 193). La nozione di oggetto nasce, all'interno della filosofia della coscienza, come ciò che è opposto al soggetto e dunque comprendere il non-identico come oggetto risente ancora del punto di vista soggettivista, comporta cioè la sua "spiritualizzazione". Contro questa prospettiva fuorviante il modo migliore per comprendere l'oggetto al di fuori delle coordinate soggettiviste è, secondo Adorno, quello di intenderlo come "*materia*".

Considerato da fuori, ciò che alla riflessione spirituale si offre come non specificamente spirituale, come oggettivo, diventa materia. La categoria della non-identità obbedisce ancora al criterio d'identità. Emancipati da questo criterio, i momenti non-identici risultano di natura

materiale oppure inseparabilmente fusi con l'aspetto materiale (pp. 173-174, ed. or. p. 193).

Qui la presa di distanza avviene non solo nei confronti della nozione di oggetto ma anche nei confronti della stessa nozione di non-identico. Entrambi infatti, sia l'oggetto sia il non-identico, si definiscono per opposizione: al soggetto e all'identico, rispetto ai quali mantengono un rapporto di dipendenza. La "materia" invece dovrebbe sfuggire a questa problematica. In realtà anche il "Trapasso al materialismo" (è il paragrafo che introduce l'ultima parte del capitolo centrale della *Dialettica negativa*) ci pone di fronte a nuovi problemi non dissimili da quelli del realismo. E proprio per evitare quei problemi Adorno mostra subito l'intenzione di differenziare il suo concetto di materia da quello della tradizione materialista.

Accanto alla radicale presa di distanza nei confronti del materialismo dialettico e di qualsiasi teorizzazione di una dialettica nella materia<sup>5</sup>, Adorno critica con particolare asprezza proprio la concezione gnoseologica legata al materialismo, l'idea che la materia sia al di là del soggetto, bella e compiuta, e che il soggetto debba limitarsi a registrarla e a raffigurarne l'immagine come in uno specchio.

La dialettica materialista ufficiale ha saltato la gnoseologia per mezzo di decreti. La vendetta la raggiunge in modo gnoseologico: nella dottrina del rispecchiamento (*Abbildlehre*). Il pensiero non è un'immagine riflessa (*Abbild*) della cosa – a ciò lo ridusse unicamente la mitologia materialista di stile epicureo, che inventa che la materia invierebbe delle micro-immagini – ma è lui a dirigersi alla cosa stessa (*geht auf die Sache selbst*) (p. 184, ed. or. p. 205).

Contro la teoria del rispecchiamento e contro ogni teoria che concepisca una posizione passiva del soggetto conoscente Adorno ribatte che non è la cosa a dirigersi verso il pensiero ma è il pensiero a dirigersi verso di essa

e a determinarla. Ciò impedisce di assumere la materia come un in sé che basterebbe limitarsi a raffigurare e a riprodurre senza alterazioni soggettive.

L'oggetto della teoria non è un immediato di cui essa potrebbe portarsi a casa il calco; la conoscenza non possiede, come la polizia di stato, un archivio dei suoi oggetti (p. 185, ed. or. p. 206).

Il materialismo socialista ha una concezione poliziesca della conoscenza, analoga a quella della politica. Qualsiasi calco degli oggetti da usare come archivio è un'operazione arbitraria che confonde la teoria della conoscenza con i metodi della polizia di Stato.

La priorità dell'oggetto e il trapasso al materialismo non autorizzano perciò alcun atteggiamento che finisca per assumere un'idea definita (cioè identitaria) della materialità delle cose. La non-identità della materia ne impedisce qualunque riduzione a immagine definita. E proprio perché la dialettica e il materialismo vogliono conoscere la cosa, al di là della visione deformante del pensiero d'identità, essi si proibiscono di farsene un'immagine.

Un corpus di rappresentazioni sostituirebbe l'oggetto della conoscenza e l'arbitrio soggettivo di tali rappresentazioni è quello di coloro che le prescrivono. L'anelito (*die Sehnsucht*) materialista di comprendere la cosa vuole l'opposto: solo senza immagini si potrebbe pensare l'oggetto intero (p. 186, ed. or. p. 207).

Il divieto che la tradizione biblica applicava alle immagini di Dio viene ora rivolto da Adorno alle immagini della materia, proprio perché la verità non può essere racchiusa in una definizione né concettuale né rappresentativa.

Quest'assenza d'immagini (*Bilderlosigkeit*) converge con il divieto teologico delle immagini (*Bilderverbot*). Il materia-

lismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l'utopia; questo è il contenuto della sua negatività. Il materialismo concorda con la teologia là dove è massimamente materialista (ib.).

La verità, Dio, l'utopia, la cosa nella sua materialità non possono essere rappresentati: su ciò la teologia converge con il materialismo critico di Adorno. L'immagine definita del mondo così come noi pensiamo appaia ai sensi non è la verità della cosa, non è la "materia", ma la sua deformazione. A quella verità si può pervenire invece solo attraverso la costante *negazione* delle immagini che ci facciamo di essa. La secolarizzazione del divieto teologico ripropone dunque la dialettica negativa e il metodo della negazione determinata come unica via d'accesso alle cose.

Ciò spiega l'atteggiamento fortemente critico di Adorno nei confronti dell'ontologia. Essa, infatti, può costituirsi solo in quanto si sottrae al *Bilderverbot*, al divieto delle immagini. Ciò significa che il non-identico non può essere adeguatamente compreso usando il concetto di essere: le coordinate ontologiche finiscono daccapo per tradirlo, per ricondurlo sotto il dominio del concetto.

<sup>1</sup> Cfr. il relativo paragrafo della *Negative Dialektik* (Adorno 1966-67, pp. 157-160, ed. or. pp. 178-180).

<sup>2</sup> È il significativo titolo di un altro paragrafo della *Negative Dialektik* (pp. 165-167, ed. or. pp. 184-187).

<sup>3</sup> Cfr. l'argomento analogo in *Parole chiave*: "Priorità dell'oggetto' significa piuttosto che il soggetto è dal canto suo oggetto in un senso qualitativamente diverso e più radicale di quanto l'oggetto - dal momento che viene conosciuto non altrimenti che mediante la coscienza - sia anche soggetto. (...) Se il soggetto non è qualcosa - e 'qualcosa' designa un momento irriducibilmente oggettivo -, allora esso non è proprio nulla. (...) Anche l'oggetto è mediato, solo che, in conformità al suo concetto, non viene affatto rimandato al soggetto nel modo in cui il soggetto è rimandato all'oggettività. L'idealismo ha ignorato tale differenza" (Adorno 1969, p. 218, ed. or. pp. 746-747).

<sup>4</sup> "Esso si lascia cogliere come immanente, come appartenente al soggetto. E tuttavia questo appartenente-al-soggetto rimane in pari tempo completamente alienato al soggetto. L'Io conoscente, che lo abbraccia stretto come

suo 'dato di fatto della coscienza', lo deve accettare ciecamente" (Adorno 1956, p. 153, ed. or. p. 138). E ancora: "Il concetto stesso del *datum* è strettamente affine al concetto dogmatico della cosa in sé, al quale invece voleva proprio opporsi il ricorso al dato" (p. 154, ed. or. p. 139).

<sup>5</sup> "La dialettica è nelle cose, ma non ci potrebbe essere senza la coscienza che la riflette; altrettanto la dialettica non si lascia dissolvere a sua volta nella coscienza. In una materia assolutamente unica, indifferenziata, totale non potrebbe esserci dialettica" (Adorno 1966-67, p. 184, ed. or. p. 205). La dialettica emerge là dove c'è rapporto fra soggetto e oggetto, fra concetto e cosa, fra identico e non-identico. Al di fuori di quel rapporto le cose non hanno alcuna logica dialettica che le regoli.

## *Capitolo dodicesimo*

### La critica dell'ontologia: il confronto con Heidegger

È nota la dura polemica di Adorno con Heidegger. Essa investe non solo l'ontologia ma l'intero complesso della posizione filosofico-politica heideggeriana, alla quale Adorno non intende semplicemente rivolgere una critica filosofica, ma della quale egli vuole svelare l'intimo nucleo ideologico. E tuttavia, benché alla base dell'atteggiamento adorniano agiscano chiari motivi ideologici, politici, storici e perfino biografici, la critica che Adorno rivolge a Heidegger all'interno della *Dialettica negativa* vuole essere una critica esclusivamente filosofica. Ciò pone l'interprete di fronte a una prima difficoltà, in quanto al di sotto dell'asprezza dei toni e della contrapposizione verbale sembra esserci fra le due posizioni filosofiche un terreno comune che stenta a venire alla luce. Ma forse proprio nella vicinanza teorica di fondo va ravvisato uno dei motivi che spingono Adorno a volersi differenziare radicalmente da un pensatore di cui non condivide né l'ideologia né la biografia.

Per questo motivo nell'esaminare da vicino la critica adorniana all'ontologia di Heidegger seguiremo un approccio che prenda in considerazione, *dapprima*, ciò che più di tutto sembra divaricare le due prospettive e, *successivamente*, il terreno comune che tiene assieme gli aspetti forse meno evidenti ma più sostanziali del loro pensiero.

La *Dialettica negativa* non è altro che la fase finale e culminante di un confronto con Heidegger che prende

l'avvio fin dal periodo giovanile di Adorno. Per questo motivo la critica che in essa viene esposta e che occupa tutta la prima parte dell'opera, dal titolo *Rapporto con l'ontologia* (a sua volta suddivisa in due capitoli, *Il bisogno ontologico* ed *Essere ed esistenza*), può essere considerata la forma conclusiva e definitiva di quel confronto. Esso prende le mosse fin dai primi scritti adorniani degli anni Trenta<sup>1</sup>, anche se allora l'approccio non aveva ancora assunto i toni della critica articolata e radicale. Questa invece comincia a prender forma, secondo quanto riferiscono i biografi di Adorno<sup>2</sup>, a partire dall'estate del 1951. Tuttavia, è solo negli anni Sessanta che avviene l'esplicitazione compiuta e pubblica di quella critica: dapprima in alcuni cicli di lezioni universitarie, e precisamente nel semestre invernale 1960/61 e nel semestre estivo del 1962<sup>3</sup>, poi con la pubblicazione nel 1964 del *Gergo dell'autenticità* (Adorno 1964) e infine, nel 1966, con la *Dialettica negativa*. È bene aggiungere che queste due ultime celebri pubblicazioni erano state precedute da una serie di conferenze pubbliche tenute da Adorno sulla filosofia di Heidegger: nel marzo del 1961, invitato al Collège de France, aveva svolto tre lezioni, delle quali le prime due costituiranno, in forma immutata, proprio quella prima parte della *Dialettica negativa* che ha per oggetto l'ontologia heideggeriana, mentre nel novembre del 1964, durante la XVI serata di conferenze organizzata dalle edizioni Suhrkamp, nel corso di un incontro pubblico aveva letto alcune parti del *Gergo dell'autenticità*, il libro in uscita proprio in quei giorni.

Quel libro viene a svolgere una sorta di ruolo propeudeutico alla vera e propria critica dell'ontologia heideggeriana, la quale si articolerà in maniera adeguata solo nella *Dialettica negativa*. In esso, infatti, l'attenzione è focalizzata non solo su Heidegger ma su quella che potremmo chiamare "l'ideologia dell'autenticità", nella quale vengono coinvolti, oltre a Heidegger, anche Ja-

pers e Bollnow. Grande spazio viene inoltre riservato all'analisi del *linguaggio* heideggeriano, in quanto per Adorno proprio il linguaggio assumeva un rilievo decisivo in quella proposta teorica.

Nella *Dialettica negativa* il confronto con Heidegger si fa invece più preciso e puntuale. Questi viene interrogato e criticato a partire da una molteplicità di prospettive, che qui per semplicità possiamo ricondurre schematicamente a *due critiche fondamentali*.

La *prima obiezione* riguarda la pretesa heideggeriana di costituire una *filosofia dell'originario*. È un'obiezione che già era stata oggetto delle lezioni adorniane sulla "Terminologia filosofica" dedicate a Heidegger, vale a dire la XIII e la XIV. In quel contesto Adorno aveva affermato che la tesi di una filosofia dell'originario consisteva nella "riduzione della verità filosofica a ciò che una volta ho chiamato la superstizione dell'origine": in essa "si può avvertire una forte componente di una non risolta mitologia: la convinzione che i vecchi dei siano quelli veri, che ciò che è esistito per primo debba essere necessariamente migliore" (Adorno 1973a, I, p. 143). Nella pretesa heideggeriana di attingere a un originario si manifesterebbero dunque il lato ideologico di quella filosofia, i suoi tratti arcaici, l'idea di un'origine da cui dipendiamo, l'affermazione di un dominio anonimo a cui noi tutti siamo sottoposti. La *Dialettica negativa* ribadisce questo giudizio:

La categoria stessa di radice (*Wurzel*), di origine (*Ursprung*), è connessa al dominio (*ist herrschaftlich*), riaffermazione di chi viene prima, perché c'era prima, dell'autocrono rispetto all'immigrato, del residente rispetto al migrante (Adorno 1966-67, p. 140, ed. or. p. 158).

Il rifiuto heideggeriano del processo di demitologizzazione (cfr. pp. 108-110, ed. or. pp. 123.125), il ritorno a strutture ontologiche pre-illuministiche, tutto ciò secondo Adorno è strettamente collegato a questa mitolo-

gia dell'origine. A essa egli contrappone l'argomento hegeliano che svela ogni presunto inizio come già mediato da quel che segue, come contenente già in sé "i momenti che secondo la fede nel fondamento gli si dovrebbero sovrapporre" (Adorno 1973a, I, p. 143). Insomma, la pretesa heideggeriana di attingere a un'origine incorrotta dimentica che non c'è immediatezza senza mediazione. Se, perciò, Heidegger pensa di risalire a un essere originario che preceda il concetto, Adorno gli replica che quell'immediato presuppone proprio la *genesì nella coscienza*<sup>4</sup> e che tutta la sua oggettività immediata è "una oggettività divenuta dello spirituale" (ib.). Il presunto "primo" è perciò una formazione dello spirito diventata una "seconda immediatezza" (ib.).

In un paragrafo significativamente intitolato *Partenza dal concetto* Adorno reintroduce l'idea hegeliana del fondamento come qualcosa che non viene prima ma si manifesta solo alla fine, portandosi dietro tutta la serie delle inevitabili mediazioni concettuali. E allora anche la parola d'ordine di un ritorno al fondamento viene a essere necessariamente reinterpretata ripensando in modo radicalmente diverso lo stesso concetto di origine.

Nella frase di tono conservatore di Karl Kraus "origine è la meta (*Ursprung ist das Ziel*)" affiora qualcosa che non era stato inteso sul momento: il concetto di origine dovrebbe essere sottratto dalla sua falsa essenza statica. La meta non si dovrebbe trovarla nell'origine, nel miraggio di una natura buona, ma al contrario l'origine andrebbe attribuita solo alla meta, si costituirebbe solo a partire da essa (p. 141, ed. or. p. 158).

È evidente qui l'influenza della tesi hegeliana secondo cui "l'inizio è il fine (*der Anfang ist Zweck*)" (Hegel 1807, p. 73, ed. or. p. 20), alla luce della quale viene reinterpretata – capovolgendola – l'espressione krausiana "*Ursprung ist das Ziel*", ma è anche evidente il tentativo di Adorno di

introdurre le mediazioni, la dinamicità del concetto, ladove invece proprio l'idea di un originario intende saltare al di là del concetto e contrapporsi alla sua inaggrabilità.

La *seconda critica* riguarda più da vicino la natura propria dell'ontologia, perché intende mettere in discussione la stessa *concezione heideggeriana dell'essere*. Adorno, infatti, connette l'istanza ontologica di Heidegger a un'esigenza teorica che egli considera dotata di una certa legittimità, e precisamente ciò che egli definisce "il bisogno ontologico"<sup>5</sup>. L'ontologia è infatti la risposta a un bisogno preciso, che si sta facendo più pressante proprio a causa dell'incalzare del processo di modernizzazione, il bisogno di accedere alle cose, di andare – come direbbe Husserl – "alle cose stesse".

Ma il suo influsso [l'influsso dell'ontologia heideggeriana, n.d.r.] non sarebbe comprensibile se non le venisse incontro un *bisogno rilevante*, indice di un lasciato sfuggire, la nostalgia di non doversi accontentare del verdetto kantiano sul sapere dell'assoluto (Adorno 1966-67, p. 57, ed. or. p. 69, corsivo mio).

Kant aveva teorizzato l'impossibilità di un accesso diretto alle cose, criticando ogni sapere che presumesse di fondare su di ciò la propria assolutezza. Il Novecento di Husserl e di Heidegger (ma anche il primo neopositivismo) ripropone invece il bisogno di un ritorno alle cose stesse. E tuttavia – avverte Adorno – la soddisfazione di quel bisogno rischia di diventare in Heidegger il suo tradimento, la sua perversione. Invece di condurci verso le cose, verso l'essente, l'ontologia fondamentale ci conduce infatti verso l'*essere*. Ma in tal modo Heidegger trascura proprio l'essente, cioè il contatto con le cose finisce per cedere il passo al pensiero di un *essere indeterminato ed astratto*: "Heidegger ricade in tutto e per tutto nella critica mossa da Nietzsche a tutta la filosofia che afferma l'identità di verità ed essenza intemporale"<sup>6</sup>.

Il bisogno ontologico ottiene in tal modo proprio il contrario di ciò cui esso tendeva: ci si voleva liberare dal dominio del concetto per arrivare alle cose, ma alla fine si ha a che fare di nuovo con l'astratto, cioè col concetto. Si innesta qui la critica adorniana alla *differenza ontologica* di Heidegger (su cui però torneremo di nuovo più avanti): quella differenza, ponendo la verità al di là dell'essente, perde contatto con la determinatezza e rimette in gioco il concetto. È questo, secondo Adorno, il destino di ogni ontologia fondamentale, e quindi anche di quella heideggeriana: "La filosofia fondamentale, la *próte philosophía*, porta necessariamente con sé il primato del concetto" (Adorno 1966-67, p. 124, ed. or. p. 140).

Queste due critiche sarebbero state certamente respinte da Heidegger, che non avrebbe concordato neppure con la ricostruzione adorniana del suo concetto di *Ursprung* o del suo concetto di *Sein*. Infatti è difficilmente sostenibile la tesi secondo cui l'originarietà dell'essere in Heidegger possa essere interpretata riducendola alla categoria dell'*immediatezza*. Così come è altrettanto difficile sostenere che il *Sein* heideggeriano possa essere pensato in termini di essere *astratto e indeterminato*. Le categorie di immediatezza e di astrattezza sono due modalità categoriali con cui Hegel interpreta e critica l'ontologia moderna pre-kantiana, ma si tratterebbe qui di chiedersi se quella chiave interpretativa possa essere adeguata per esprimere un'ontologia non solo post-kantiana ma anche post-hegeliana e che perciò aveva già fatto i conti con quelle critiche. D'altra parte è anche vero che gli argomenti adorniani restano degli ottimi argomenti, in particolare quando contestano a Heidegger l'impossibilità di un "originario": noi non abbiamo mai la possibilità di attingere a un "primo", perché la rete delle mediazioni in cui ci troviamo avvolti non ci consente di arrivare a quell'immediato da cui la catena ha preso avvio. Ugualmente è da chiedersi se la categoria

dell'essere, così come viene usata da Heidegger, non finisce per coprire invece che facilitare l'accesso alle cose.

Per rispondere a questi problemi è però necessario fare un ulteriore passo avanti e, invece di fermarsi a un'analisi dettagliata delle due critiche, *scavare al di sotto di esse*: entrambe dimostrano che, al di là della polemica, Adorno aveva ben compreso quale fosse la questione posta dall'ontologia heideggeriana. Nell'analisi di ciò che egli chiama "bisogno ontologico" Adorno mette in luce come l'ontologia si proponga di pensare qualcosa che resti irriducibile alle mediazioni concettuali, qualcosa che "sopravviva pur sempre, senza perdersi, alla connessione funzionale" (p. 61, ed. or. p. 73). L'istanza è quella di sottrarsi a una società diventata "connessione funzionale totale", nella quale *ciò che è* "è relativo ad altro, irrilevante in se stesso" (ib.)<sup>7</sup>. Nell'esigenza ontologica di "qualcosa che è per se stesso", il cui significato – cioè – non si risolve nella relazione ad altro, Adorno riconosce l'esigenza heideggeriana di pensare l'essente senza ridurlo al processo di universale mediazione concettuale.

Si apre qui la vera *convergenza di fondo* fra Adorno e Heidegger: che non è solo la critica all'universo tecnico-scientifico<sup>8</sup>, ma è quella che, in termini adorniani, potrebbe essere definita come la *critica al primato del concetto* e che, in termini heideggeriani, potrebbe essere definita come la *critica alla riduzione dell'essere alla dimensione della presenza*.

Adorno e Heidegger lavorano dunque a un *progetto comune*: una comprensione delle cose che le sottragga al dominio del soggetto e del concetto. Adorno definisce questo compito come la *critica del principio di identità* e del pensiero identificante. Infatti, nella pretesa di definire l'identità delle cose si manifesta al massimo grado proprio l'istanza concettuale, il sovrapporsi del concetto alla cosa, la riaffermazione della soggettività sull'oggettività. Da ciò la delineazione del compito della critica:



quello di far emergere lo strutturale sottrarsi delle cose all'identità e il loro manifestarsi come *non-identità*, come ciò che non si lascia ridurre al concetto. *Heidegger* intende questo compito come una *critica della riduzione dell'essere all'ente*. Pensare la differenza tra essere ed ente significa mostrare che la verità dell'ente sta al di là della sua identità, al di là del suo esser così, al di là di ciò che si manifesta sotto lo sguardo oggettivante del soggetto. Il mondo *differisce* dalla sua riduzione concettuale, differisce dalla sua immagine, dal suo *eidos*. La verità dell'ente non sta nell'ente cosificato, ma sta nell'essere, ovvero in ciò che si sottrae alla dimensione della presenza, in ciò che riesce a mantenersi nella dimensione del nascondimento.

Se questo è vero, la critica di Adorno a Heidegger risulta fuori bersaglio: l'ontologia non è il pensiero di un essere astratto e indeterminato ma il pensiero di ciò che non si lascia ridurre alla mediazione concettuale. Analogamente la differenza ontologica non si conclude con la cancellazione di ogni determinatezza, finendo con il perdere di vista l'essente a favore di un'astrazione concettuale. Al contrario essa consente la restituzione all'ente della sua vera dimensione, quella che lo sottrae allo spazio unidimensionale e restrittivo della presenza. In altre parole: nella differenza ontologica vive la stessa istanza adorniana del primato dell'oggetto.

*Tuttavia la convergenza fra i due finisce qui*: il loro progetto comune trova due modi alternativi di espressione: *ontologico* in Heidegger, *dialettico* in Adorno. La diversità non è solo nominalistica: nel differente riferirsi a due tradizioni filosofiche non sempre alternative anche se talvolta confliggenti, c'è una risposta differente al loro comune problema che è quello di individuare una via d'uscita al dominio del soggetto. C'è un luogo nella *Dialettica negativa* dove questa convergenza di progetti e divergenza di soluzioni emerge con chiarezza, e per

una volta – finalmente – al di là di ogni polemica. Si tratta di un paragrafo del secondo capitolo cui Adorno ha voluto dare il titolo di *Copula*.

La denominazione indica il ruolo di congiunzione svolto dal verbo essere nelle forme del giudizio. Dunque Adorno, fin dal titolo intende riprendere una delle grandi idee heideggeriane, vale a dire la stretta connessione fra il linguaggio e l'essere. È però altrettanto evidente che questo legame viene pensato – fin dall'inizio – in un modo radicalmente diverso da come esso si presenta in Heidegger. Per Adorno esso vale infatti come una connessione fra l'ontologia e la forma del giudizio, quella forma in cui la copula "è" tiene insieme un soggetto e un predicato.

La tesi (anti-ontologica) di Adorno è che non si possa isolare la copula, cioè l'essere, dagli elementi che essa tiene assieme e di cui rappresenta il legame. Anche quando essa svolge la particolare funzione di indicare l'esistenza della cosa (nel giudizio d'esistenza) non deve comunque essere separata da ciò di cui indica appunto l'esistenza. L'isolamento della copula ha infatti una conseguenza ben precisa (e fallace, secondo Adorno): esso implica la considerazione di essa e degli altri elementi del giudizio come *elementi in sé conchiusi*, laddove il loro vero significato emerge solo in quella connessione. Essi sono quel che sono *solo attraverso la copula*. La sintesi svolta da questa non è qualcosa che si aggiunge agli elementi, ma esprime la loro propria natura. Come elementi separati essi infatti non hanno alcun significato e solo all'interno di connessioni possono manifestarsi per come sono veramente. Non si può perciò isolare la copula dagli elementi, così come non si possono isolare questi da quella.

La copula, in base al suo senso, si realizza unicamente nella relazione tra soggetto e predicato. Non è autonoma. Frain-tendendola come al di là di ciò per cui solo diventa significato, Heidegger viene sopraffatto da quel pensiero reificato contro cui insorgeva. Se egli fissa ciò che è inteso da "è"

come l'in sé ideale assoluto – appunto l'essere –, ciò che è rappresentato dal soggetto e dal predicato del giudizio, una volta strappato dalla copula, ne avrebbe lo stesso diritto. La loro sintesi per mezzo della copula accadrebbe loro solo esteriormente; proprio contro ciò era stato escogitato il concetto di essere. Soggetto, copula e predicato sarebbero ancora una volta, come nella logica obsoleta, singolarità belle e compiute (*fertige*), conchiuse in loro stesse, secondo il modello delle cose (pp. 93-94, ed. or. p. 108).

L'isolamento della copula rivela il prevalere della logica delle cose, di quella logica della reificazione contro cui lotta lo stesso Heidegger quando denuncia la riduzione dell'essere alla dimensione della presenza e della catturabilità. Quello che Adorno chiama il "modello delle cose" non è la vera realtà delle cose, non è la manifestazione di ciò che la cosa è veramente in se stessa, ma è la sovrapposizione alla realtà dinamica e molteplice del reale di una logica ossificata che riduce quella molteplicità dinamica a un'unica dimensione in cui essa possa essere catturata e manipolata.

Il rimprovero che egli muove a Heidegger è dunque quello di assecondare questa logica proprio in virtù dell'isolamento dell'essere dagli elementi che esso dovrebbe connettere. Quell'isolamento comporta la perdita del vero significato dell'essere e la sua ipostatizzazione ad astrazione universale: esso "trasforma la prestazione ontica dello 'è' in un che di ontologico, un modo di essere dell'essere" (p. 94, ed. or. p. 108). E in quella perdita dell'ontico c'è tutta la perdita della cosa a favore dell'astratto, a favore del concettuale, a favore del soggettivo.

Fin qui sembra che Adorno ripeta la critica usuale che egli rivolge a Heidegger, quella che abbiamo riassunto poco sopra, secondo cui l'essere heideggeriano ripropone nascostamente il primato dell'astratto, cioè del concettuale. Tuttavia, con un inaspettato – ma non infrequente nel modo adorniano di argomentare – capovolgi-

mento dialettico, Adorno afferma che in quell'isolamento dell'essere c'è *un elemento di verità che va salvato*.

Che cos'è lo "è" – si chiede Adorno – al di fuori degli elementi che connette? Esso è "la forma astratta della mediazione in generale" (p. 94, ed. or. p. 109), cioè indica che ogni cosa, ogni essente, è mediato, non è isolabile, è connesso con l'altro da sé.

Ogni ente è più di quel che è; l'essere, in contrasto con l'ente, ce lo ricorda. Poiché non vi è ente che, determinandosi ed essendo stato determinato, non abbia bisogno di un altro che non sia lui stesso – infatti da sé solo non si potrebbe determinare –, esso rinvia oltre da sé. Mediazione è soltanto un'altra parola per questo (ib.).

Il vero significato dell'essere e della sua differenza rispetto all'ente, lo spazio autentico per l'ontologia, l'ulteriorità dell'ontologico rispetto all'ontico sta nell'ulteriorità delle cose al loro mero esser-così. L'ontologico indica un modo d'essere delle cose che sporge rispetto alla loro definizione conchiusa, che va al di là della logica identitaria. Esso perciò mostra l'irriducibilità dell'ente rispetto al concetto. Quell'irriducibilità – dice Adorno – si esprime come ulteriorità, come essere "più di quel che è".

Ma questa è esattamente *la questione posta dalla differenza ontologica di Heidegger*: l'ulteriorità dell'essente rispetto a se stesso e rispetto alla sua semplice presenza, il suo strutturale "differire". Quella differenza esprime *in termini ontologici* la stessa tesi che Adorno esprime *in termini dialettici* come differenza fra identico e non-identico. E Adorno lo riconosce ammettendolo esplicitamente: "Heidegger giunge sino alla soglia della concezione dialettica della non-identità nell'identità" (p. 96, ed. or. p. 110).

Ma subito dopo aver dichiarato la propria convergenza con Heidegger, ne evidenzia anche il *distacco critico*: quella differenza della non-identità rispetto all'iden-

tità, quella sua irriducibilità rispetto all'ente, non può venire espressa dal concetto di essere. Egli afferma infatti che Heidegger finisce per cadere in un *paralogisma*.

Il paralogisma sta nella trasformazione di quel negativo, per cui nessuno dei momenti è riconducibile all'altro, in un positivo. Heidegger giunge sino alla soglia della concezione dialettica della non-identità nell'identità. Ma non dirime la contraddizione nel concetto di essere. La reprime (ib.).

L'essere è la differenza della cosa rispetto a se stessa, è l'irriducibilità della cosa rispetto al concetto, ma quella irriducibilità non può essere isolata. "Il pensiero, affascinato dalla chimera di un assolutamente primo, tenderà a rivendicare finanche quell'irriducibilità come un ultimo" (p. 95, ed. or. p. 110). Tuttavia "al di fuori di questo rapporto dei momenti del giudizio l'irriducibilità è un nulla, sotto di essa non si può pensare assolutamente niente. Perciò non le si può attribuire alcuna priorità ontologica rispetto ai momenti" (pp. 95-96, ed. or. p. 110).

Adorno concorda con l'istanza anti-hegeliana di Heidegger di sottrarre l'essere alla concettualità ma al tempo stesso la vede ricadere nell'estremo opposto.

Che Heidegger metta in rilievo l'aspetto dell'apparire contro la sua completa riduzione al pensiero potrebbe essere un correttivo salutare dell'idealismo. Ma egli contemporaneamente isola il momento della fattualità (*Sachverhalt*), lo concepisce, nella terminologia hegeliana, altrettanto astrattamente quanto l'idealismo il momento sintetico. Ipostatizzato, esso cessa di essere momento e diventa ciò che l'ontologia meno desidera nella sua protesta contro la scissione di concetto ed ente: reificato (p. 75, ed. or. p. 88).

L'ipostatizzazione dell'essere, l'isolamento del momento dell'irriducibilità, finiscono per indebolire quell'irriducibilità stessa. Ipostatizzando quel nulla che essa è al di

fuori del rapporto di giudizio, Heidegger ne fa un concetto, ricadendo alla fine sotto il dominio dell'identità?

La conclusione che possiamo trarre dall'analisi di questo paragrafo così importante è che la convergenza di Adorno con Heidegger si realizza sull'individuazione di un momento di irriducibilità, di non-identità, di differenza, ma le modalità con cui pensarla trovano vie diverse – se non conflittuali – nei due pensatori. Mentre per Heidegger questa differenza va pensata come essere, come ciò che sta al di là dell'ente, per Adorno essa è qualcosa di immanente all'ente, è la sua mediazione con l'altro, è l'essere intrecciato ad altro dell'ente. La *Verflochtenheit*, l'intreccio con l'altro che è anche il costante rinvio dell'ente ad altro, perde in Heidegger la sua immanenza e si trasforma in trascendenza: "Quel che nella parola essere riecheggia rispetto a *tà ónta*, che tutto sarebbe più di quel che è, significa l'intreccio (*Verflochtenheit*), non qualcosa che lo trascenda. In Heidegger esso diviene tale, si aggiunge al singolo ente" (p. 97, ed. or. p. 112). L'operazione heideggeriana consiste nel "conservare il rinviate oltre da sé" e nell'"abbandonare come scoria ciò oltre cui esso rinvia. L'intreccio gli si trasforma nel suo assoluto contrario, la *próte ousía*" (p. 94, ed. or. p. 109).

Questa divergenza nel concepire la differenza dell'ente con se stesso è alla base delle due vie alternative percorse dai due pensatori: per Heidegger il pensiero dell'essere comporta l'abbandono del pensare concettuale, cioè l'oltrepassamento della mediazione, mentre per Adorno il pensiero del non-identico emerge solo dall'interno del concetto stesso, all'interno della sua autocritica. Questo rinvio del concettuale a qualcosa che va al di là di esso e che si mostra però al suo interno è la prestazione specifica della dialettica: essa è l'autocritica del concetto che fa emergere l'ulteriorità della cosa rispetto a esso.

Adorno ribadisce – assieme a Heidegger e contro Hegel – il primato dell'oggetto, tuttavia tale primato “significa la progressiva distinzione qualitativa di ciò che è internamente *mediato*, un momento nella dialettica che non è al di là di essa, ma che in essa si articola” (p. 166, ed. or. p. 185). L'oggetto non emerge al di là del concetto, al di fuori di esso – come se fosse possibile un accesso non-concettuale alle cose – ma all'interno del concetto, dall'interno del processo di mediazione.

La via dialettica alla non-identità mette nel conto che *la mediazione concettuale è comunque inevitabile e inaggirabile*. “Denken ohne Begriff ist keines” (p. 91, ed. or. p. 105): il pensiero senza concetto è nulla, non è pensiero. E pur nella critica radicale al concetto Adorno concede un atto estremo di fiducia proprio alle capacità del concetto di andare al di là di sé, di mostrare oltre sé, di superare la propria concettualità: “Solo i concetti possono compiere quel che il concetto impedisce” (pp. 49-50, ed. or. p. 62).

Qualsiasi pensiero dell'essere, quand'anche volesse liberare l'essente dal dominio del concetto, finirebbe per riproporre quel dominio. La non-identità non è accessibile scavalcando la mediazione concettuale, ma radicalizzando quella mediazione fino al punto da farla diventare autocritica del concetto. A questo punto essa si manifesta, e tuttavia solo *negativamente*, come l'autocritica dell'identità. Essa non è trascendente rispetto all'identità reificata della cosa, ma è immanente a essa, manifestandosi come la sua dialettica, vale a dire come il suo capovolgersi, il suo negarsi per andare oltre sé. Ne deriva una *conseguenza* di grande rilievo – che riprenderemo più avanti – cioè che *il non-identico* non è un “al di là” rispetto all'identico, ma rimane *strettamente intrecciato al pensiero d'identità* e non può mai essere disgiunto da ciò di cui è – appunto – la dialettica.

È alla luce di queste considerazioni che Adorno pronuncia la sua parola definitiva sull'ontologia e su ogni possibile critica dell'ontologia:

La critica dell'ontologia non mira a un'altra ontologia, neanche a una del non-ontologico. Altrimenti essa porrebbe semplicemente un Altro come l'assolutamente primo; questa volta non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, bensì il non-identico, l'ente, la fatticità. Ma così ipostatizzerebbe il concetto del non concettuale e agirebbe contro ciò che esso intende (p. 124, ed. or. p. 140).

Non può esserci un'ontologia del non-identico perché non raggiungerebbe il suo scopo – che è quello di mostrare l'ulteriorità rispetto al concetto – ma otterrebbe esattamente l'opposto ribadendo il primato del concettuale. Ugualmente il pensiero di un al di là dell'ontico non può prendere le strade dell'ontologico.

Perciò la critica di Adorno a Heidegger – se esaminata con attenzione – non ha nulla della “critica umanistica” (come le è stato talvolta rimproverato)<sup>10</sup>: il problema che essa solleva riguarda la possibilità di *un pensiero della cosa che sia realmente emancipato dal concetto*. La critica si giustifica dunque a partire dal vero interrogativo che Adorno pone all'ontologia heideggeriana: se il pensiero dell'essere non ricada daccapo sotto il dominio del concetto. La stessa questione va posta a ogni *pensiero dell'altro* che voglia superare i limiti della ragione soggettocentrica della modernità: se esso alla fine non proponga proprio quel concetto, da cui vorrebbe emanciparsi, sotto forma di *un'alterità indeterminata, anonima e minacciosa*. Solo ponendosi all'altezza di tale questione si fanno veramente i conti con la sostanza della critica adorniana a Heidegger.

La sua vera intenzione è perciò quella di indicare una strada alternativa, rispetto all'ontologia, che faccia emergere la cosa senza ricadere sotto il dominio del concetto

e quest'alternativa sta, secondo Adorno, nella *dialettica*. Contro la concezione hegeliana, egli ritiene infatti che la dialettica non ricostituiscia la superiore verità del sapere concettuale ma apra alla verità dell'oggetto.

Questo intimo legame fra dialettica e cosa consente ad Adorno di riaprire un capitolo che il pensiero del Novecento pensava di aver chiuso in maniera definitiva: la *possibilità di una metafisica*. Questa si ripropone non già come pensiero di una trascendenza sovrasensibile ma come pensiero della cosa e della sua verità ultima. Se vogliamo parlare qui di trascendenza possiamo intenderla solo come trascendenza rispetto alla nostra concettualità e all'immanenza nel soggetto, dunque trascendenza come superamento delle chiusure identitarie e come apertura all'oggetto.

<sup>1</sup> Il riferimento d'obbligo è alla celebre lezione inaugurale del 1931, *Die Aktualität der Philosophie* (ora in Adorno 1973b).

<sup>2</sup> Stefan Müller-Doohm, nella sua recente biografia di Adorno, scrive che "nell'estate del 1951 Adorno cominciò a mettere per iscritto la propria critica a Heidegger" riportando a tal proposito una citazione dal Theodor W. Adorno Archiv di Francoforte (Müller-Doohm 2003, p. 821, nota). Hermann Mörchen afferma inoltre che è a partire dagli anni Cinquanta che Adorno si prefigge una critica radicale a Heidegger, riferendo che, poco dopo il suo rientro in Germania, nel corso di una serata in casa di un amico di Heidegger avrebbe detto pubblicamente: "Nel giro di cinque anni ridurrò Heidegger a proporzioni insignificanti" (Mörchen 1981, p. 13).

<sup>3</sup> Le lezioni del semestre invernale del 1960-61 erano dedicate al tema "*Ontologia e dialettica*", ora pubblicate in Adorno 2002. Le lezioni del semestre estivo 1962 non erano specificamente dedicate a Heidegger ma costituivano la prima parte del corso sulla "*Terminologia filosofica*", la cui seconda parte sarebbe stata tenuta nel semestre invernale 1962-1963. A Heidegger sono interamente dedicate due lezioni di questo ciclo, vale a dire la XIII e la XIV. Queste lezioni saranno pubblicate postume nel 1973, sulla base di una registrazione su nastro magnetico, con il titolo *Philosophische Terminologie* (Adorno 1973a).

<sup>4</sup> "Ma in base al suo carattere esso è genetico" (Adorno 1966-67, p. 75, ed. or. p. 88).

<sup>5</sup> È questo, come abbiamo già anticipato, il titolo del primo dei due capitoli dedicati a Heidegger nella *Dialettica negativa*.

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main [Ts 51944], citato da Müller-Doohm 2003, p. 821, nota 99.

<sup>7</sup> È opportuno riportare per intero la citazione: "La società è diventata quella connessione funzionale totale, quale il liberalismo la pensava una volta; ciò che è relativo ad altro, irrilevante in se stesso. Il terrore davanti a questo fatto, che la coscienza al crepuscolo, il soggetto, venga a perdere la propria sostanzialità, lo prepara all'ascolto della rassicurazione che l'essere, equiparato inarticolatamente a quella sostanzialità, sopravviva pur sempre senza perdersi alla connessione funzionale" (Adorno 1966-67, p. 61, ed. or. p. 73). Si esprime qui con grande plasticità una delle tesi centrali della riflessione filosofica adorniana, l'idea che la mediazione concettuale pensata da Hegel si sia poi realizzata concretamente nella società moderna attraverso il principio dello scambio e quel "funzionalizzarsi" del tutto che è la forma contemporanea dell'asservimento e del dominio. Critica del concetto e critica dello scambio, critica del sistema hegeliano e critica della società fattasi sistema diventano qui un'unica istanza.

<sup>8</sup> Su questo punto rinvio di nuovo al fondamentale contributo di Mörchen 1981. C'è da dire che l'affinità dei due autori sulla comune critica all'universo tecnico-scientifico è stata contestata da alcuni interpreti adorniani, fra cui Hauke Brunkhorst (Brunkhorst 1990), che ha ribadito la sostanziale solidarietà di Adorno con l'epoca moderna e il suo rifiuto a concessioni nostalgiche verso una originaria verità perduta. È all'interno di questo impianto di fondo che andrebbe collocata la sua critica alla razionalità tecnico-scientifica, e quindi in un contesto profondamente diverso da quello heideggeriano.

<sup>9</sup> La mediazione viene erroneamente intesa come trascendenza ("la trascendenza di Heidegger è l'immanenza assolutizzata" [Adorno 1966-67, p. 98, ed. or. p. 113]), ma questa mediazione non può essere intesa come un originario: "Questa, che Hegel chiama il puro divenire, non è, come nient'altro, un principio originario, qualora non si voglia scacciare Parmenide con Eraclito" (p. 94, ed. or. p. 109).

<sup>10</sup> Tra gli altri da Gianni Vattimo, che così difende Heidegger da Adorno: "Heidegger sembra collocarsi al di là della zona di discussione in cui si mantengono i suoi critici – Adorno anzitutto – che lo contestano in nome di ragioni ancora sostanzialmente umanistiche", riconoscendo nella filosofia heideggeriana "gli strumenti per riconoscere i limiti permanentemente 'umanistici' anche dei suoi critici 'di sinistra'" (Vattimo 1976, p. VIII).

*Capitolo tredicesimo*  
Dialettica negativa e metafisica

La parte conclusiva della *Dialettica negativa* si presenta al lettore con il titolo di *Meditazioni sulla metafisica*<sup>1</sup>. Questa denominazione, apparentemente neutrale, nasconde in realtà un'operazione teorica di grande rilievo, che si configura come una vera e propria "riabilitazione" della metafisica, nei confronti della quale il pensiero, secondo la celebre espressione finale, dovrebbe essere solidale proprio "nell'attimo della sua caduta" (Adorno 1966-67, p. 365, ed. or. p. 400). Certamente si manifesta qui la particolare sensibilità adorniana per chi è sconfitto, per ciò che viene messo da parte, per tutte quelle realtà che vengono poste ai margini dalla storia e dai suoi vincitori. E la metafisica, a partire dal Novecento, fa evidentemente parte di questo esercito di sconfitti. Ma il vero significato di una tale riabilitazione sta in altro ed è profondamente coerente con il filo sotterraneo che attraversa quest'opera e che fin qui abbiamo seguito. È ben vero infatti che la *Dialettica negativa* costituisce una delle critiche più radicali verso l'assolutezza del pensare, verso la pretesa del sapere di cogliere l'essenza ultima e definitiva delle cose, verso la pretesa dei concetti di riprodurre la realtà in sé. Ma è anche vero che questa costante demistificazione delle pretese assolutiste del sapere si basa proprio sulla passione adorniana per le cose, l'oggetto, l'essente. E la *metafisica* è per Adorno essenzialmente quel pensiero che *trascende* l'orizzonte chiuso della sog-

gettività e pretende di avere a che fare proprio con *le cose*. In questo senso è la "passione metafisica" a spingere Adorno a smascherare il sapere concettuale e ad attribuire alla dialettica negativa il compito di un tale smascheramento al fine di far emergere la verità della cosa.

Si evidenzia qui rispetto a Hegel una vera e propria divaricazione nel prospettare l'esito conclusivo del movimento dialettico. Mentre in Hegel esso mette in discussione la rappresentazione intellettualistica del reale, risolvendo le cose chiare e distinte dell'intelletto nella reciproca implicazione logica dei concetti e quindi dissolvendo l'ontologia metafisica nella logica dialettica, in Adorno la critica dialettica non mira a risolvere l'identità dell'intelletto nella non-identità della *concettualità* logico-dialettica ma a mettere in scacco ogni concettualità, al fine di far emergere la *reale* identità delle cose. Quest'ultima si rivela un'identità contraddittoria, non-identica, ma tale è la natura dell'oggetto una volta che esso si sia liberato della costrizione identitaria del concetto. Mentre in Hegel il movimento è *dalle cose al concetto*, in Adorno il movimento va in direzione opposta: *dal concetto alle cose*. Certo, anche in Hegel la dialettica dissolve il sapere apparente della soggettività intellettualisticamente limitata al fine di giungere alla vera oggettività<sup>2</sup>, ma questa oggettività è daccapo l'oggettività del concetto. In Adorno invece la dialettica ha un'altra meta: mostrando le contraddizioni della visione ingenuamente realistica e metafisica del mondo aprire lo spazio affinché le cose, liberate dal marchio soggettivistico dei concetti, si mostrino nella loro vera natura. Qui l'oggettività è tale non in forza del concetto ma proprio perché di quello ha saputo liberarsi: oggettivo è per Adorno solo l'a-concettuale.

La logica dialettica è più positivista del positivismo che la disprezza. Infatti come pensiero essa rispetta il pensabile, l'oggetto, anche là dove esso non asseconda le regole del pensiero (p. 128, ed. or. p. 144).

Viene qui ribadita l'idea forte di Adorno, secondo cui l'oggetto non si mostra mai nella sua immediatezza ma solo all'interno delle mediazioni concettuali. Queste però rispettano l'oggetto se non lo costringono dentro le loro regole, se non lo piegano ai canoni del pensiero d'identità, ma lo lasciano contraddire a quei canoni e a quegli stessi concetti. L'oggetto mostra se stesso solo nella contraddizione. Proprio per questo il "fatto" dei positivisti è esattamente il contrario del fatto, è l'espressione della soggettività e del dominio del concetto.

In secondo luogo si conferma l'altra idea portante, quella secondo cui la dialettica non dissolve l'oggetto in un puro sapere logico ma lo mostra per come esso è. Essa è così fedele alla cosa da non indietreggiare neppure quando la contraddizione in cui quella viene a trovarsi viola le leggi del pensiero, viola il principio di non-contraddizione.

Questo rispetto per l'oggetto che è il vero *telos* nascosto immanente al metodo dialettico è una conseguenza diretta delle caratteristiche di quel metodo, della sua natura non-violenta, della sua capacità di sottrarsi alla tipica reattività del pensiero nei confronti della natura.

La ragione dialettica segue l'impulso di trascendere il contesto naturale e il suo abbaglio che si prolunga nella costrizione soggettiva delle regole logiche, senza imporgli il suo dominio: senza sacrificio e vendetta (p. 128, ed. or. p. 145).

La dialettica è certamente oltre la natura, il suo impulso è quello di trascendere il contesto naturale, tanto più che quel contesto – come avverte Adorno – si prolunga nelle regole logiche e nella loro tipica coattività. Tuttavia il suo essere *oltre* la natura non è *contro* la natura. Fra mera naturalità e radicale anti-naturalità del concetto la dialettica indica una terza via. Essa sa sottrarsi all'illusione di riprodurre l'oggetto nella sua immediatezza: se lo facesse si piegherebbe al pensiero identificante, imporrebbe la reattività antinaturale del concetto.

Invece che rivolgersi direttamente all'oggetto essa si rivolge allora al concetto, si adegua a esso, e gli concede la parola. Nel fare ciò ne mostra le contraddizioni immanenti, ne fa saltare la pretesa identitaria, aprendolo finalmente all'oggetto. In altre parole, essa mostra l'oggetto non già rivolgendosi direttamente, a-concettualmente, a esso, ma passando attraverso la critica del concetto. Questo, come abbiamo visto, è il *procedimento mimetico*, quell'atteggiamento che si avvicina all'avversario, gli assorbe le forze e gliene rivolta contro.

Solo i concetti possono compiere quel che il concetto impedisce. La conoscenza è un *trósas iásetai*. Il difetto determinabile di tutti i concetti costringe a citarne altri; così sorgono quelle costellazioni nelle quali soltanto è trapassata un po' della speranza del nome. Il linguaggio filosofico gli si avvicina attraverso la negazione di esso (pp. 49-50, ed. or. p. 62).

In questo passo denso e complesso Adorno illustra i caratteri di quella che da Schnädelbach è stata chiamata la *mimesis concettuale*, la mimesi operata dalla dialettica. Essa consiste nel condurre il concetto a liberare se stesso dal principio d'identità. La sua guarigione non avviene dall'esterno ma con le sue stesse forze (il *trósas iásetai*, la guarigione dalla ferita attraverso il ferimento). Dalla sua autocritica e dalle sue contraddizioni il concetto identitario viene condotto ad aprirsi a una sua configurazione plurale, a quella molteplicità di concetti che qui Adorno chiama *costellazione*. Essa consente quella presa di distanza dall'identità della cosa che è in grado di mostrare finalmente l'oggetto nella sua vera natura. Adorno ci dice qui che la costellazione eredita su di sé ciò che il *nome* avrebbe voluto essere ma non ha potuto realizzare: dire la cosa. Quella speranza ("la speranza del nome") trova realizzazione nella costellazione di concetti. A essa ci si avvicina solo

passando attraverso la negazione del nome, solo criticando "l'ideologia dell'identità data, positiva, di parola e cosa" (p. 50, ed. or. p. 63)<sup>3</sup>.

Questo atteggiamento mimetico-critico della dialettica, in cui essa si adegua alle forze dell'avversario per ritorcerglielo contro, è la continuazione, anche se in forma molto sofisticata e complessa, di quella *mimesis* originaria che invece di sovrapporsi al mondo naturale lo imitava, invece di combatterlo e sovrastarlo gli si adegua. La *vera esperienza*, il contatto con l'oggetto, è possibile solo grazie alla dialettica: "nel suo postulato, quello della capacità di esperire l'oggetto (...) trova rifugio il momento mimetico della conoscenza, quello dell'affinità elettiva tra il conoscente e il conosciuto" (p. 43, ed. or. p. 55).

In ciò *la dialettica si salda con le istanze della metafisica*. Essa infatti è quell'estremo limite del pensare in cui il pensiero si rivolge contro se stesso, contro la propria volontà di dominare l'oggetto, e questo accade non per amore della logica bensì proprio perché il pensiero viene animato e guidato dalla passione per le cose. La negazione non è dunque solo una struttura logica grazie alla quale viene confutato il pensiero identificante. La negazione è qualcosa di più: è la via privilegiata grazie alla quale la verità della cosa può finalmente, benché ancora in modo velato, trasparire. Nella contraddizione si mostra infatti un "momento di alterità" che rinvia alla cosa e che indica un "eccedenza oltre il soggetto"<sup>4</sup>.

La metafisica è anche in Adorno *esperienza di trascendenza*. Essa ha inizio là dove noi riusciamo a trascendere il mero esser-così, l'immagine reificata del reale prodotta dal pensiero identificante. La sua condizione di possibilità sta in ultima istanza nella "resistenza" della cosa rispetto alla sua riduzione identitaria. Grazie a essa noi siamo rinviati "al-di-là" del nostro apparato categoriale verso la verità dell'oggetto. La metafisica mostra dunque che "ogni ente è più di quel che è" (p. 94, ed.



or. p. 109). Essa rinvia a quel *di più* rispetto all'ente, a quello che l'ente propriamente *non è*. "Il concetto della regione intelligibile sarebbe quello di qualcosa che non c'è e però non solo non c'è" (p. 352, ed. or. p. 385). In questo senso si potrebbe giungere a sostenere l'improprietà dell'oggetto metafisico in Adorno, dal momento che esso *non è*, e tuttavia quel suo non essere indica propriamente la negazione della datità fissata, il suo essere diversa da come essa è. Per questo motivo la metafisica è strettamente intrecciata alla dialettica<sup>5</sup>.

In questo contesto si spiega anche la riabilitazione del *nichilismo* operata da Adorno<sup>6</sup>: non già di quel nichilismo che conclude nella insensatezza del tutto e nel nulla totale bensì di quel nichilismo "che vedeva nel nulla la negazione di qualcosa" e per il quale la negazione "è la possibilità di un altro, non ancora esistente" (p. 342, ed. or. pp. 373 e 374). Nichilismo e dialettica sono solidali in ciò, che nella loro negazione del positivo vive la speranza di un positivo diverso e il rinvio a una verità sottratta al mondo dell'identità: "Finché il mondo è così com'è, tutte le immagini di conciliazione, di pace e di quiete assomigliano a quella della morte" (p. 342, ed. or. p. 374).

La negazione è dunque la via regia grazie alla quale si riesce ad aprire un varco nel mondo dell'identità e dell'ideologia totale. È grazie a essa se è possibile recuperare l'idea lungamente coltivata dalla metafisica di un accesso alla verità delle cose. Ciò però comporta anche una netta presa di distanza dalla concezione tradizionale:

Che l'immutabile sia verità, che il mosso e il caduco siano apparenza, che il temporaneo e le idee eterne siano reciprocamente indifferenti sono cose che non si possono più affermare, neppure con il disperato rimedio hegeliano che l'esistenza temporale, grazie all'annientamento implicito nel suo concetto, servirebbe all'eterno, che si presenterebbe nell'eternità dell'annientarsi (p. 325, ed. or. p. 354).

Lungi dall'inseguire il senso dell'esistente nell'extramondano e nel trascendente la metafisica si può riprendere solo se si pone come conoscenza delle cose nella loro esistenza individuale e irripetibile. Ma anche qui essa deve evitare la scorciatoia secondo cui sarebbe possibile un'intuizione *immediata* delle cose, un accesso *immediato* all'esistenza senza la mediazione del concetto. Tale mediazione è ineliminabile. E proprio da questa antinomia – la necessità di uscire dal concetto per conoscere le cose e l'impossibilità di uscirne – deve partire qualsiasi riflessione sulla metafisica.

Il concetto dell'esperienza metafisica è ben altrimenti antinomico di come insegna la dialettica trascendentale di Kant. Quanto di metafisico viene proclamato senza ricorrere all'esperienza del soggetto, senza la sua immediata partecipazione, è sprovveduto di fronte alla brama del soggetto autonomo, di non lasciarsi imporre nulla che non gli sia evidente. Ciò che gli è immediatamente evidente soffre però di fallibilità e relatività (p. 336, ed. or. p. 367).

Da un lato è impossibile per la metafisica accedere a un oggetto che stia al di là del condizionamento soggettivo-concettuale, ma dall'altro ciò che cade sotto il dominio del soggetto non può pretendere alcuna assolutezza e incondizionatezza ed è dunque incapace di corrispondere alle aspettative della metafisica.

Riproporre la validità di queste significa allora fare i conti fino in fondo con la soggettività e col dominio concettuale che essa comporta. Ciò riconduce il problema ancora una volta all'interno delle opposte ma nasco-stamente convergenti prospettive kantiana e hegeliana. La loro convergenza sta nel divieto, esplicito in Kant, implicito – ma in un certo senso ancor più paralizzante – in Hegel, di accedere alla verità metafisica delle cose<sup>7</sup>.

Il verdetto kantiano è quello più noto. Esso consiste nel vietare la conoscenza della cosa in sé. Ma quel divie-

to, avverte Adorno, ha la sua vera origine nell'incapacità kantiana di sollevarsi al di sopra del pensiero identificante. Kant proibisce di pensare al di fuori delle coordinate della matematica e della fisica classica, cioè proibisce di pensare in modo diverso dai canoni di una ragione che ha mutilato se stessa.

L'autorità del concetto kantiano di verità è diventata terroristica con il divieto di pensare l'assoluto. Irresistibilmente esso porta al divieto assoluto di pensare. Il blocco kantiano proietta sulla verità l'automutilazione della ragione, che essa stessa si è inflitta come rito d'iniziazione alla sua scientificità. Per questo è così scarno ciò che in Kant passa per conoscenza, in confronto con l'esperienza dei viventi, alla quale i sistemi idealisti, seppure in forma capovolta, volevano dare diritto (p. 349, ed. or. p. 381).

Più complesso aggirare il verdetto hegeliano. Com'è noto Hegel polemizza con Kant proprio sulla presunta impossibilità di accedere all'in-sé. Ma Hegel supera il divieto kantiano dimostrando come quell'in-sé sia un per-sé, cioè facendolo diventare un concetto. In tal modo l'in-sé è reso definitivamente irrecuperabile: la cosa diventa una categoria logica, l'oggettività diventa quella del concetto e ogni essente viene ridotto a pura relazionalità dialettica. La feconda ambiguità kantiana viene dissolta e il concetto regna sovrano e inattaccabile.

Per fare veramente i conti con Hegel bisogna dunque tornare a quello snodo decisivo rappresentato dalla *trasformazione hegeliana della dialettica trascendentale kantiana in logica della verità*. È lì che la barriera istituita da Kant fra il mondo del soggetto e il mondo delle cose in sé viene fatta saltare da Hegel, grazie a un geniale colpo di bacchetta magica col quale un'esperienza meramente soggettiva (la dialettica trascendentale) viene trasformata in un movimento oggettivo e necessario.

Com'è noto, la dialettica trascendentale esprime l'esperienza contraddittoria del soggetto finito quando pensa l'incondizionato, quando pretende di conoscere l'oggetto al di fuori delle condizioni del conoscere. Kant la ritiene dunque una *logica dell'apparenza*, in quanto essa mostra il carattere apparente delle idee della ragione, conclusione cui noi dobbiamo necessariamente pervenire una volta accertata la contraddittorietà di quelle conoscenze e l'insuperabilità di quel contrasto. Da ciò l'invito kantiano a rimanere al di qua delle pretese della ragione e a rinunciare a voler conoscere l'assoluto e l'in-sé delle cose.

Hegel non intende mettere in discussione questa acquisizione kantiana. Accanto al tema della sintesi a priori, la dialettica trascendentale resta per lui l'altro grande guadagno della *Critica della ragion pura*: "La filosofia kantiana ha colto nel segno quando ha affermato che l'infinito, se lo si determina con categorie, si smarrisce in contraddizioni" (Hegel 1844, p. 306, ed. or. p. 520). Hegel è quindi perfettamente d'accordo con Kant sul fatto che la conoscenza dell'assoluto comporti pensieri contraddittori, anzi insiste a più riprese sul carattere *necessario* di quell'esito: "La necessità di queste contraddizioni è il lato interessante che Kant ha recato alla coscienza, mentre la volgare metafisica immagina che si debba dare valore a uno dei termini e confutare l'altro" (p. 312, ed. or. p. 525).

La particolare sottolineatura del carattere necessario di quella dialettica ci indica però già la *diversa direzione* che Hegel intende prendere rispetto a Kant. Per lui infatti la contraddizione non indica in alcun modo una confutazione del pensare, né gli prescrive il divieto di pensare l'assoluto. L'assoluto dev'essere comunque pensato anche se produce contraddizioni, anzi è necessario che le produca. Pensare l'assoluto significa infatti determinarlo, ricondurlo all'interno di categorie e le categorie sono tutte necessariamente finite. Pensare significa *sempre* per Hegel determinare, cioè limitare, finitizzare.

Non può fare eccezione il pensiero dell'assoluto, che dunque deve necessariamente passare attraverso la contraddizione generata dall'inadeguatezza della categoria finita a pensare l'incondizionato. Un assoluto privo di contraddizioni sarebbe un assoluto privato della finitezza, un assolutamente indeterminato, un astratto, e dunque, daccapò, un finito, un limitato.

Ma in tal modo la dialettica da errore soggettivo viene trasformata in *logica oggettiva dell'assoluto*. Essa certamente *confuta* la finitezza delle categorie logiche, la loro inadeguatezza rispetto all'assoluto così come *confuta* l'indeterminatezza dell'incondizionato. Al tempo stesso, però, essa *ribadisce* la necessaria *duplice costituzione* dell'assoluto: "La vera soluzione spetterebbe al contenuto, al fatto che le categorie non hanno in loro alcuna verità, e così pure non l'ha l'incondizionato della ragione, ma soltanto l'unità di entrambi come concreti" (p. 313, ed. or. p. 526). Proprio perché l'assoluto è unità di finito e infinito, unità di categorie intellettuali e incondizionatezza, esso non può che mostrarsi *nella* contraddizione e il suo non può che essere un necessario determinarsi contraddittorio. L'apparenza kantiana è diventata qui l'oggettività del movimento logico: "L'idea generale, che Kant pose per base e fece valere, è l'oggettività della apparenza e la necessità della contraddizione appartenente alla natura delle determinazioni del pensiero" (Hegel 1832, I, pp. 38-39, ed. or. p. 40). Caricando l'idea kantiana della *necessità* del contraddirsi Hegel ha potuto trasformare una logica dell'apparenza in una logica della verità.

*Adorno non può seguire Hegel* in questa inesorabile catena consequenziale: trasformando la dialettica in una logica della verità, la realtà diventa dialettica, cioè logica, e dunque viene ricondotta sotto il dominio del concetto. Contro questo esito Adorno mantiene fermo il carattere *apparente* della dialettica teorizzato da Kant.

Kant ha chiamato la dialettica trascendentale una logica dell'apparenza (*Logik des Scheins*): la dottrina delle contraddizioni in cui s'impiglia necessariamente (*zwangsläufig*) ogni trattazione del trascendente come positivamente conoscibile. Il suo verdetto non è superato dallo sforzo di Hegel di rivendicare la logica dell'apparenza come quella della verità (Adorno 1966-67, p. 353, ed. or. pp. 385-386).

Di fronte all'alternativa tra una considerazione della dialettica come logica dell'apparenza o come logica della verità Adorno sembra dunque schierarsi *dalla parte di Kant*. Come abbiamo già indicato in precedenza per Adorno la dialettica non può costituire l'essenza delle cose ma solo quell'inevitabile contraddizione in cui incorre la negazione della verità, in cui incorre il pensiero identificante. All'interno del sistema concettuale identitario il vero è destinato a mostrarsi non in modo *positivo* ma solo sotto forma di *negazione del negativo*, cioè come critica al pensiero d'identità, come esibizione delle sue antinomie. Anziché il vero nella dialettica si manifesta *solo il carattere apparente* di quel pensiero.

Espressa in questi termini la dialettica negativa adorniana sembra la ripresentazione della dialettica trascendentale kantiana. Come in Kant le antinomie denunciavano il carattere apparente delle idee della ragione, così in Adorno la contraddizione esibisce il carattere illusorio del concetto e la sua vana pretesa di conoscere la realtà delle cose per come essa è<sup>8</sup>.

"L'utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo a essi" (p. 11, ed. or. p. 21), ma questa resta appunto utopia. Nello stato di cose falso il concetto invece che mostrare la realtà finisce per rendersela simile, cioè finisce col mostrare solo se stesso.

*Ma Adorno non rinchiude la dialettica in una parvenza priva di verità*. Se egli non accoglie la versione hege-

liana della dialettica trascendentale, non segue neppure l'intenzione di Kant che, relegandola nell'apparenza, ne fa una logica solo falsa ed erronea, rispetto alla quale si tratta di arretrare nei sicuri territori dell'intelletto.

Ma con il verdetto sull'apparenza la riflessione non s'interrompe. Divenuta riflessiva, l'apparenza non è più quella di prima. Ciò che gli esseri finiti dicono della trascendenza è la sua apparenza, tuttavia, come Kant ben vedeva, una necessaria. Perciò la salvazione dell'apparenza, oggetto dell'estetica, ha la sua incomparabile rilevanza metafisica (p. 353, ed. or. p. 386).

La riflessione sull'apparenza che la mostra come conseguenza contraddittoria del pensiero identificante impone una nuova concezione di essa. Essa "non è più quella di prima". Invece di disfarsene, come voleva Kant, bisogna infatti salvarla: perché in essa sta l'unica nostra possibilità di accedere al vero. Lo *Schein* dialettico, lungi dall'alzare una barriera nei confronti dell'oggetto, ci apre proprio a esso. Nel sistema dell'identità la contraddizione non è solo la critica del falso ma il rinvio a una verità che sta al di là di essa e che in essa traspare come in filigrana. È questo il senso adorniano della necessità dell'apparenza: non quella hegeliana della manifestazione piena del vero, non quella kantiana della sua completa negazione, ma lo sviluppo della tesi che il vero può mostrarsi solo nella forma dell'apparenza?

Alla rilevanza veritativa dell'apparenza è dedicata l'undicesima "meditazione", intitolata *L'apparire dell'altro (Schein des Anderen)*. In quelle pagine Adorno presenta la problematica metafisica come una sorta di argomento ontologico in grande. L'argomento ontologico ha infatti la pretesa di risalire dal concetto all'esistente: la stessa pretesa ha la metafisica, in quanto parte da concetti, utilizza i concetti, e pretende di raggiungere le cose, dicendo come esse stanno in verità. Ora l'argomento

ontologico è stato reso irrecuperabile, secondo Adorno, non tanto dalla critica kantiana quanto dalla sua presunta riabilitazione hegeliana. Hegel infatti lo ha certamente riabilitato, mostrando, contro Kant, come il concetto dell'assoluto, cioè *il concetto* per antonomasia, non possa non avere in sé la determinazione dell'essere, la più povera fra le determinazioni del concetto. Tuttavia con questa operazione Hegel ha inteso l'assoluto come un concetto e lo stesso *essere* di Dio è diventato una proprietà del concetto. In tal modo ha finito col disarmare lo stesso argomento ontologico, in quanto quest'ultimo invece di arrivare all'oggetto conduce daccapo al concetto, cioè al pensiero di identità<sup>10</sup>.

A questo punto la metafisica ha di fronte a sé due strade. La *prima*, impercorribile secondo Adorno, è il rifugio nel totalmente altro e nell'assolutamente indeterminato<sup>11</sup>. La *seconda* strada porta a chiedersi invece "se la metafisica sopravviva solo in ciò che è minuscolo e disadorno, conducendo a se stessa, facendola ragionare, quella ragione proterva che cura i suoi affari senza riflettere e senza incontrare resistenza in uno stato di completa inverosimiglianza" (p. 394, ed. or. p. 361). Una volta che la ragione abbia criticato se stessa e la propria absolutezza (e la dialettica è propriamente lo strumento in grado di produrre questo processo di autoriflessione, mettendo il pensiero concettuale di fronte alle proprie contraddizioni), ciò che le sopravvive è il pensiero di ciò che quella ragione assoluta aveva del tutto trascurato, appunto il minimo e il miserevole. Questa seconda strada mostra che "il corso del mondo non è assolutamente chiuso" (p. 362, ed. or. p. 396) e che in ogni essente, per quanto sottomesso al dominio dell'identità, è *immanente l'altro* da esso, la verità sottratta alla deformazione-uniformazione del concetto (ib.).

In ciò l'argomento ontologico si prende la sua rivincita: "Il concetto non è reale, come piacerebbe alla pro-

va ontologica, ma non potrebbe essere pensato se non ci fosse nella cosa qualcosa che spinge verso di esso" (ib.). L'origine, la condizione di possibilità del concetto è la cosa. È grazie alla cosa che il concetto sussiste, e perciò, inevitabilmente, il concetto finisce per rinviare a essa.

La metafisica diventa dunque pensabile a partire dalla sfera dell'apparenza, da quell'apparenza di cui si nutre l'arte. "Ma quest'apparenza, la sua irresistibilità, essa la riceve dal senza apparenza" (ib.). In questa sfera è immanente – e di essa è parte costitutiva – il rinvio al vero, alle cose stesse. Lungi dal velarci la vista delle cose lo *Schein* rimane l'accesso privilegiato a esse. Esso è quel raggio di luce che dall'interno dell'immanenza ci mostra la trascendenza.

Non c'è luce sugli uomini e le cose che non sia un riverbero della trascendenza. È incancellabile dalla resistenza al mondo funzionale dello scambio quella dell'occhio, che non vuole che i colori del mondo sbiadiscano. Nell'apparenza (*Schein*) è promesso il senza apparenza (*das Scheinlose*) (pp. 362-363, ed. or. pp. 396-397)<sup>12</sup>.

Il mondo che la metafisica ci apre davanti a noi "nell'attimo della sua caduta" non è però il mondo delle essenze eterne e universali. Quello è il prodotto del concetto. Quell'essenza universale che viene proposta come la logica nascosta al di sotto dei fenomeni è in realtà l'organizzazione del mondo, la logica del dominio. Essa "è anzitutto malaessenza (*Unwesen*)" (p. 151, ed. or. p. 169) ed è proprio questa falsa essenza che la dialettica negativa fa saltare mostrandone tutte le intime contraddizioni.

Al tempo stesso Adorno prende le distanze dalla critica nietzscheana dell'essenza, dall'idea che il mondo vero non sia nient'altro che "favola":

Nietzsche, l'inconciliabile antagonista dell'eredità teologica nella metafisica, aveva deriso la differenza di essenza

(*Wesen*) e apparenza (*Erscheinung*) (...) Contestare che vi sia un'essenza (*Wesen*) significa mettersi dalla parte dell'apparenza (*Schein*), di quell'ideologia totale che l'esistenza nel frattempo è diventata (pp. 152-153, ed. or. p. 171)<sup>13</sup>.

Il riconoscimento dell'ideologia totale è possibile solo se si mantiene ancora una distinzione tra vero e falso, altrimenti quel riconoscimento non ha alcun valore.

Il concetto d'ideologia ha senso solo in rapporto alla verità o alla non verità di ciò a cui è rivolto; si può parlare di apparenza socialmente necessaria in vista di ciò che potrebbe non essere apparenza e che però ha nell'apparenza il suo indice (...). Il tutto del concetto totale indifferenziato d'ideologia termina invece nel nulla. Non appena esso non si distingue più da una coscienza corretta, non è più idoneo alla critica di quella falsa (p. 178, ed. or. p. 198)<sup>14</sup>.

Permane dunque un elemento di verità nella negatività del tutto ed è questo a consentire la riabilitazione del concetto di essenza. D'altra parte quest'ultima è possibile solo ribaltandone il significato tradizionale, individuandola cioè non già nell'eterno e nell'universale ma, al contrario, in ciò che appare marginale e irrilevante.

Ma l'essenza non si esaurisce affatto nella legge universale nascosta. Il suo potenziale positivo sopravvive in ciò che è colpito da questa legge, che è inessenziale per il verdetto del corso del mondo, scagliato al margine. Lo sguardo su di esso, quello sui freudiani "scarti del mondo fenomenico" (*Abhub der Erscheinungswelt*), ben oltre quelli psicologici, mira al particolare in quanto il non-identico (p. 154, ed. or. p. 172).

L'essenziale è proprio ciò che veniva scartato dallo sguardo identitario, ciò che veniva messo ai margini da quella ragione che non aveva occhi che per l'universale. Al pari di Freud che negli scarti della vita psichica indi-

viduava gli elementi essenziali che finivano per determinarla e condizionarla, così Adorno nell'*Abhub der Erscheinungswelt* ravvisa quella verità che il dominio dell'universale vorrebbe costringere al silenzio.

Le contraddizioni delle false essenze, dei concetti universali, mostrano, fra le pieghe, la vera natura del mondo. Qui è il luogo della metafisica, nell'individuare ciò che riesce a ripararsi dallo sguardo totalitario del concetto. Per questo motivo la metafisica dovrebbe riformularsi, secondo Adorno, in *micrologia*, in uno sguardo sul frammento e sull'apparentemente irrilevante.

I più piccoli tratti intramondani sarebbero rilevanti per l'assoluto, dal momento che lo sguardo micrologico spezza la scorza di ciò che è irrimediabilmente individuato in base al concetto superiore sussumente, e fa saltare la sua identità, l'inganno che esso sia soltanto un esemplare (p. 365, ed. or. p. 400).

La verità del mondo non sta nella concettuale unità del molteplice o nell'identità del diverso, bensì proprio in ciò che risulta incomponibile, inconciliabile, non-unificabile. Guardare il mondo "dal punto di vista della redenzione", come si afferma nell'ultimo celebre aforisma dei *Minima moralia*, non significherebbe sorvolare sui particolari per vederne il quadro d'insieme, non significherebbe manifestarne la legge universale, ma fissare lo sguardo proprio sugli individui, sulle loro specificità e sulle loro manchevolezze, su quei bisogni che proprio lo sguardo totalizzante tenderebbe a relativizzare e a rimuovere.

La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissemi, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe,

come apparirà un giorno, bisognoso e deformato (*bedürftig und entstellt*), nella luce messianica (Adorno 1951, p. 304, ed. or. p. 281).

La luce messianica non illuminerà un mondo conciliato ma un mondo pieno di fratture, manchevole e bisognoso di redenzione. La metafisica ritrova il suo senso solo se riesce a vedere al di là di ciò che ci trasmette il pensiero concettuale e che ormai "fa parte della tecnica". Mostrare questa verità nascosta delle cose è il suo compito e il motivo profondo della sua inattuale attualità.

<sup>1</sup> Si tratta di dodici meditazioni che costituiscono l'ultimo dei tre *excursus* in cui è articolata la Terza parte dell'opera.

<sup>2</sup> Non va mai dimenticato che per Hegel il risolversi logico della sostanza nel concetto non significa la risoluzione della cosa nella soggettività, nella rappresentazione soggettiva, ma l'istituzione della vera oggettività, l'oggettività del logico, la ragione di tutto ciò che è. È questo infatti secondo Hegel il nucleo dell'idealismo: "L'idealismo consiste nel fatto che il pensare è l'oggettivo" (Hegel 1802, p. 132, ed. or. p. 322).

<sup>3</sup> Herbert Schnädelbach ha condensato la sua idea di *mimesis concettuale* prendendo spunto proprio dal passo appena citato e commentandolo in questo modo: "La speranza noetica del nome non può essere soddisfatta da nessun singolo concetto; propriamente da nessun nome. Secondo Adorno il concetto consente di dire solo ciò sotto di cui il qualcosa cade; esso impedisce di dire ciò che questa cosa è. Per ottenere ciò che il concetto impedisce i concetti devono entrare reciprocamente in una costellazione, nella quale tutti i concetti si riferiscono al qualcosa e reciprocamente in modo critico. Tutto ciò è certamente la negazione del nome e la negazione della speranza dell'immediato rendersi presente del qualcosa nel linguaggio, ma una negazione nel segno della 'speranza del nome'" (Schnädelbach 1983, pp. 81-82).

<sup>4</sup> Adorno parla esplicitamente di un "Moment der Andersheit in der Dialektik" (Adorno 1966-67, p. 337, ed. or. p. 367) e ricollega questa alterità alla possibilità che sia dia un "Überschuss übers Subjekt" (p. 337, ed. or. p. 368): è proprio questa la prestazione veritativa della dialettica negativa.

<sup>5</sup> Nel suo volume su Adorno, *L'apparenza da salvare* (Tavani 1994), Elena Tavani ha messo in luce con chiarezza sia l'idea adorniana dell'esperienza come trascendimento del dato ("comprendere è stare dentro un'esperienza di trascendimento, intesa come 'resistenza' a ciò che a vario titolo si configura come già noto, già collocato e digerito, dato", p. 55) sia il radicarsi di quel trascendimento all'interno di una connessione d'immanenza, "qualcosa di ulteriore rispetto all'organizzazione di un sistema di riferimento (razionale o 'reale')" (pp.

61-62). Tali premesse non la conducono però a tematizzare adeguatamente l'intreccio di metafisica e dialettica che pure viene rilevato ma resta assunto come una "singolare alleanza", qualcosa di imprevisto e imprevedibile.

<sup>6</sup> "Fa onore al pensiero difendere ciò che viene accusato di nichilismo" (Adorno 1966-67, p. 343, ed. or. p. 374).

<sup>7</sup> "La sua dottrina [di Kant, n.d.r.] anti-idealista del limite assoluto e quella idealista del sapere assoluto non sono affatto così reciprocamente avverse come ritenevano l'una dell'altra. Anche la seconda, in base al percorso di pensiero della *Fenomenologia* hegeliana, arriva alla conclusione che anche il sapere assoluto non sarebbe nient'altro che il percorso di pensiero della *Fenomenologia* stessa, e quindi non sarebbe affatto trascendente" (p. 347, ed. or. p. 379).

<sup>8</sup> Sulla contiguità fra dialettica kantiana e dialettica adorniana hanno posto l'accento Tavano 1994 (p. 30) e, più recentemente, Cicatello 2001, che ne ha fatto l'elemento fondamentale di tutta la sua interpretazione di Adorno. Con correttezza filologica Cicatello traduce *Schein* con *parvenza*, seguendo qui la traduzione di Chioldi della *Critica della ragion pura*, che, differentemente da Gentile, rende *Schein* non con *apparenza* ma, appunto, con *parvenza*. È da notare che anche nella traduzione italiana di Moni della *Scienza della Logica* troviamo *Schein* tradotto con *parvenza*, mentre il termine italiano *apparenza* viene riservato alla traduzione di *Erscheinung*. Poiché però i traduttori italiani della *Dialettica negativa* (sia Donolo sia Lauro) hanno scelto di rendere *Schein* con *apparenza*, abbiamo deciso di mantenere invariata tale traduzione che altrimenti ci avrebbe costretto a cambiare non solo il sostantivo ma anche tutti i verbi e gli aggettivi a esso correlati.

<sup>9</sup> Non aver colto adeguatamente questo lato della dialettica adorniana costituisce il limite del pur brillante volume di Cicatello 2001. Egli concepisce infatti il non-identico esclusivamente come critica dell'identico mancandone perciò il lato rivelativo-manifestativo, ciò che Adorno ricomprende poi sotto la nozione di "oggetto" o di "materia" e che gli consente in conclusione di aprirsi all'insieme della problematica metafisica. D'altra parte una concezione della dialettica che non metta in discussione la concezione kantiana di essa come logica dell'illusione incontra inevitabilmente delle difficoltà ad approfondire la trasformazione adorniana del concetto di *Schein*. A ciò si aggiunga che l'uso dell'espressione italiana "parvenza", pur filologicamente corretto, non aiuta a intuire quel rinvio al vero che invece è ancora contenuto nell'espressione "apparenza".

<sup>10</sup> "Il concetto si fa garante del non concettuale, la trascendenza viene catturata dall'immanenza dello spirito e viene tanto trasformata in totalità quanto abolita" (Adorno 1966-67, p. 361, ed. or. p. 394).

<sup>11</sup> "La questione metafisica culmina in quella se questa cosa assai assottigliata, astratta e indeterminata sia la sua ultima e già perduta posizione di difesa" (p. 361, ed. or. p. 394). La fuga nell'astrazione e nell'indeterminatezza è una battaglia in difesa dell'assoluto che è già perduta prima di incominciare a combatterla.

<sup>12</sup> Benché Adorno ricordi in continuazione che quelle promesse sono "stets wieder gebrochen" (ed. or. p. 396), sempre disattese e mai mantenute (il loro adempimento sarebbe la realizzazione compiuta dell'utopia), esse continuano a essere implicitamente pronunciate in ogni pezzo di dialet-

tica, in ogni frattura che smentisce l'identità. Ciò che è disattesa è la loro realizzazione non il loro presentarsi né il riflesso di trascendenza in ogni connessione d'immanenza.

<sup>13</sup> Va notato come in questo passo (ma in generale nell'intera *Dialettica negativa*) Adorno non faccia un uso differenziato delle categorie di *Erscheinung* e *Schein*, al contrario di quanto invece avviene sia nella *Critica della ragion pura* sia nella *Scienza della Logica*. Infatti l'*Erscheinung* non assume qui alcun significato positivo come invece avviene in Kant (dove l'*Erscheinung* è appunto il fenomeno, cioè la conoscenza vera dell'intelletto contrapposta alla conoscenza meramente apparente – *scheinend* – della ragione) e come in certa misura avviene anche in Hegel (dove – benché in un contesto certamente più articolato e complesso – l'*Erscheinung* è il necessario apparire dell'essenza, è cioè lo *Schein* in quanto diventa qualcosa di reale e assume il carattere dell'esistenza). In Adorno invece la categoria di *Erscheinung* è assimilata a quella di *Schein*, in un contesto in cui è soprattutto quest'ultimo a mostrare quei tratti di verità che Kant e Hegel attribuivano all'*Erscheinung*. Più propriamente esso si mostra attraversato da quella feconda ambiguità che nel mentre lo caratterizza come il regno dell'inessenziale, del falso e dell'ideologia ne mostra anche il rinvio necessario all'essenziale, al vero e al senza apparenza. Per questo motivo è lo *Schein* a dover essere salvato.

<sup>14</sup> Sulla centralità in Adorno della distinzione tra *Wesen* ed *Erscheinung* (titolo di un paragrafo del capitolo centrale della *Dialettica negativa*) si sofferma Di Lorenzo Ajello 2001, in particolare alle pp. 95-107. In questa distinzione ci sarebbe il vero fondamento sia della critica adorniana dell'ideologia – che si manifesterebbe come critica dello "*Schein* dietro cui si maschera, apparendovi nello stesso tempo, l'essenza contraddittoria della realtà" (p. 106) – sia della critica adorniana della conoscenza – in quanto alla luce di quella distinzione "i fatti non possono più essere quel dato ultimo e impenetrabile (*Undurchdringliche*) quali li considera la sociologia dominante" (ib.). L'elemento interessante dell'analisi della Di Lorenzo sta nel mostrare come in questa distinzione vi sarebbero già tutte le basi per il progetto elaborato da Habermas – alla fine degli anni Sessanta – di uno sviluppo dell'ermeneutica nella direzione di una critica dell'ideologia (pp. 119-120, nota 49). In ciò viene tuttavia tralasciata una differenza sostanziale fra la prospettiva adorniana e quella habermasiana: il ricorso ritenuto necessario da Habermas a un ideale normativo di verità e di giustizia come fondamento e condizione della critica, prospettiva che Adorno ha sempre rifiutato.

*Capitolo quattordicesimo*  
La costituzione linguistica della dialettica

Il risultato delle meditazioni adorniane sulla metafisica attesta la possibilità dell'apertura da parte del pensiero alla realtà delle cose. La natura identificante del pensare non è perciò un ostacolo insormontabile affinché le cose diano notizia – per quanto in modo problematico – di se stesse e del loro mondo. Se il pensiero è capace di autocritica – e questa è la dialettica – è possibile mantenere viva l'istanza fondamentale della metafisica.

Queste considerazioni ci conducono alla conclusione che nel concetto è immanente la possibilità del superamento dell'identificazione. In esso si dà una risorsa in grado di superare la barriera dell'identità e questa risorsa è individuata da Adorno nella *costituzione linguistica* del nostro pensare: proprio nel legame fra pensiero e linguaggio è radicata la possibilità di un'esperienza del mondo non ridotta al pensiero d'identità. Gli sviluppi dialettici del pensare, cioè la capacità del concetto di oltrepassare se stesso e i propri limiti, sono possibili grazie al linguaggio e a quella sua particolare capacità di non fissare l'identità delle cose ma di lasciarle essere.

Questa istanza dell'apertura all'oggetto si manifesta soprattutto in quegli aspetti del linguaggio messi ai margini dalla tendenza dominante, ma ancora presenti in quella che si può considerare l'arte linguistica per eccellenza: *la retorica*. A essa Adorno dedica le pagine conclusive della sua *Introduzione alla Dialettica negativa*,



ben consapevole del giudizio di condanna che la riguarda fin dai tempi di Platone: essa è stata considerata un'arte estrinseca, "portatrice di menzogna", proprio perché fondata sulla "separazione dalla cosa".

Tagliata fuori e degradata a strumento di efficacia, è stata portatrice di menzogna nella filosofia. Il disprezzo per la retorica spiava la colpa in cui rimase impigliata sin dall'antichità per quella separazione dalla cosa denunciata da Platone (Adorno 1966-67, p. 52, ed. or. p. 65).

Nella retorica viene in luce infatti quel lato *espressivo* del linguaggio che, a differenza di quello *denotativo*, sembra disinteressarsi di qualunque riferimento alle cose del mondo. E tuttavia proprio in questo sta la sua ricchezza e la risorsa nascosta che essa offre al pensiero: è grazie al "momento retorico" che "l'espressione si salvò passando nel pensiero", è guardando alla retorica che il pensiero riesce a sollevarsi al di sopra della mera denotazione e quindi a sfuggire all'abbraccio mortale dell'identità. Conservando nella sua struttura il momento espressivo il pensiero ripropone a livello concettuale quella capacità mimetica che, sola, riesce ancora a tener vivo il legame con la cosa<sup>1</sup>.

In altri termini: il pensiero filosofico, grazie al momento retorico, ha potuto mantenere la propria "essenza linguistica", quella non riducibile alla ragione identificante e, proprio per questo, ferocemente contrastata da quella pressione dell'"ideale del metodo" che si andava affermando con la filosofia moderna<sup>2</sup>.

Quest'ultima tendenza si è andata però rafforzando quanto più la retorica è stata messa ai margini, quanto più si è divaricata la distanza tra essa e il pensiero, tra il linguaggio e il concetto. I due opposti processi della "persecuzione", da un lato, e del "culto della retorica accompagnato dal disprezzo per l'oggetto", dall'altro, hanno mostrato un'inaspettata solidarietà di fondo nel-

l'esito ottenuto, avendo entrambi condotto al sostanziale appiattimento del pensiero sulla tecnica.

Ma la persecuzione di quel momento retorico, grazie al quale l'espressione si salvò passando nel pensiero, ha contribuito, almeno quanto il culto della retorica accompagnato dal disprezzo per l'oggetto, alla tecnicizzazione del pensiero, alla sua abolizione potenziale (p. 52, ed. or. p. 65).

Contro questa tendenza si tratta invece di salvare quella lontana costituzione linguistica della filosofia. Valorizzando proprio la separazione retorica fra linguaggio e cosa, la filosofia riesce infatti a parlare del mondo senza sottostare alla coazione identitaria che impone di trasmettere contenuti conosciuti e fissati.

La retorica rappresenta nella filosofia ciò che non è pensabile se non nel linguaggio; essa si afferma nei postulati di quell'esposizione (*Darstellung*) attraverso cui la filosofia si distingue dalla comunicazione di contenuti già noti e fissati (ib.).

Il valore del linguaggio, anche da un punto di vista antropologico, sta nell'aver introdotto la differenza tra la parola e la cosa. Questa differenza segna il suo atto di nascita, ma – fattore decisivo – in essa sta la possibilità di un'autonomizzazione della parola, di una sua emancipazione dalla costrizione a ripetere sempre lo stesso.

Se l'albero non è più considerato solo come albero, ma come testimonianza di qualcos'altro, come sede del mana, la lingua esprime la contraddizione, che una cosa, cioè, è se stessa e insieme qualcos'altro da ciò che è, identica e non identica. Tramite la divinità il linguaggio diventa, da tautologia, linguaggio. Il concetto, che si ama definire come unità caratteristica di ciò che è compreso sotto di esso, è stato invece, fin dall'inizio, un prodotto del pensiero dialettico, dove ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò che non è (Horkheimer, Adorno 1947, pp. 23-24, ed. or. pp. 31-32).

Grazie alla separazione dalla cosa la parola può riferirsi a cose diverse: la parola albero può indicare sia l'albero sia la divinità a esso collegata. Solo a questo punto il linguaggio può dirsi veramente costituito, quando la parola, non più intesa come mera tautologia, riesce finalmente a mantenersi libera dal legame identitario<sup>3</sup>.

In sostanza, nella differenza tra parola e cosa sta la possibilità del *manifestarsi del non-identico*, della non-identità della cosa, della sua apertura a quei molteplici significati che un linguaggio non denotativo lascia venire alla luce. Mentre nella denotazione il concetto si sovrappone all'oggetto, facendolo sparire e coprendolo, nell'espressione retorica appare invece il vero contenuto, perché, come scrive Adorno "solo l'estrema lontananza potrebbe essere la vicinanza" (Adorno 1966-67, p. 53, ed. or. p. 66), e solo rispettando l'alterità della cosa, linguaggio e oggetto finalmente riescono ad avvicinarsi.

La *dialettica* raccoglie l'eredità della retorica ed è questo lascito ciò che le consente "di avvicinare reciprocamente la cosa e l'espressione (*Ausdruck*) sino all'indifferenza". Adorno non manca dunque di cogliere le origini dialogiche della dialettica e la sua stretta parentela con la retorica. Ma ciò che le tiene assieme è proprio il loro intimo legame col linguaggio e con le potenzialità inesplorate che esso racchiude, *in primis* la sua sotterranea relazione con la natura profondamente non identica delle cose. "La dialettica, che letteralmente significa linguaggio come organo del pensiero, potrebbe essere il tentativo di salvare criticamente il momento retorico: di avvicinare reciprocamente la cosa e l'espressione sino all'indifferenza". Dunque Adorno può affermare, contro l'opinione corrente che attribuisce alla retorica la lontananza da qualsiasi contenuto, che "nella dialettica, contrariamente alla veduta volgare, il momento retorico prende partito per il contenuto", un contenuto totalmente sottratto all'abbraccio

mortale dell'identità, "il contenuto in quanto elemento aperto, non predeterminato dalla struttura" (ib.).

Ciò che salva la dialettica dal dominio del concetto è allora il suo legame col linguaggio: è la costituzione linguistica la condizione reale per una dialettica negativa, per una dialettica che non intenda chiudere in un significato ultimo il senso aperto e contraddittorio delle cose. In questa costituzione linguistica sta tutta la lontananza della dialettica negativa dalla dialettica hegeliana, cioè da una dialettica che solo apparentemente rompe la chiusura e l'isolamento dei concetti aprendo all'altro, perché in realtà vuole affermare alla fine proprio la signoria dell'identità del concetto.

A questo tema Adorno dedica un paragrafo centrale di *Dialettica negativa*, un paragrafo in cui la sua distanza da Hegel è misurata proprio sul differente rapporto col linguaggio e sul differente modo di pensare la dialettica in relazione al linguaggio. Il paragrafo porta il titolo benjaminiano di *Costellazione* e può essere letto come il tentativo da parte di Adorno di contrapporre alla conoscenza concettuale delle cose una conoscenza di esse "per costellazioni", facendo emergere l'oggetto non attraverso un apparato categoriale che lo identifichi e se ne impadronisca ma attraverso una pluralità di significati concettuali che lo lascino nella sua alterità e dunque lo mostrino com'esso veramente è, "sperando che scatti come le serrature di casaforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri" (p. 148, ed. or. p. 166)<sup>4</sup>.

Ma Adorno resta un pensatore dialettico e non può pensare la costellazione come una semplice raccolta di differenti concetti, aggiunti uno dopo l'altro: l'alterità emerge dialetticamente dal concetto stesso, come sua contraddizione o negazione, come un significato che è al tempo stesso altro e identico con esso. Da ciò la centra-

lità che nel pensare per costellazioni viene a svolgere la dialettica, e di conseguenza il linguaggio.

Pensare la cosa per costellazioni e pensarla dialetticamente sono per Adorno lo stesso<sup>5</sup>. La dialettica mostra infatti che la vera natura della cosa non sta mai nella sua definizione, nella sua classificazione rigida. Essa apre il significato rigido all'irruzione dell'altro, mostrando nel rapporto con l'altro, *nella connessione*, e non nell'essere meramente se stesso la vera identità dell'oggetto. Costellazione e dialettica mostrano "il di più (*das Mehr*)", ma in ciò sono profondamente debitorie nei confronti del linguaggio e della sua natura espressiva.

Il linguaggio non offre solo un sistema di segni per funzioni conoscitive. Dove si presenta essenzialmente come linguaggio, dove diventa esposizione (*Darstellung*), non definisce i suoi concetti. Esso procura loro oggettività *tramite il rapporto (durch das Verhältnis)* in cui li pone, centrandonli attorno a una cosa. Con ciò si presta all'intenzione del concetto di esprimere (*ausdrücken*) interamente ciò cui esso si riferisce (p. 147, ed. or. p. 164, corsivo nostro).

Il linguaggio non definisce la cosa ma l'apre al suo rapporto con l'altro. In ciò fa emergere la vera oggettività di essa: non classificandola ma mostrandola nella sua natura relazionale. Questo è però il grande risultato della dialettica hegeliana e il suo lato non rifiutabile:

L'uso hegeliano del termine concreto, secondo cui la cosa stessa è la sua connessione (*Zusammenhang*), non la sua mera ipseità (*Selbstheit*), lo registra, senza però disprezzare la logica discorsiva, malgrado ogni critica a essa. Ma la dialettica di Hegel era una dialettica senza linguaggio, mentre il significato letterale più semplice di dialettica postula il linguaggio; pertanto Hegel rimase un adepto della scienza corrente. In senso enfatico egli poteva fare a meno del linguaggio, poiché per lui tutto, anche l'averbale e l'opaco, sarebbe stato spirito e lo spirito la connessione (p. 147, ed. or. p. 165).

Si tratta di uno di quei passi decisivi in cui viene alla luce la vera "resa dei conti" adorniana con Hegel, nei quali cioè si mostra da un lato tutto il suo debito nei confronti del grande maestro ma, dall'altro, e proprio in ciò, anche la sua radicale distanza. Egli infatti non si limita qui a prendere congedo dalla "dialettica senza linguaggio" di Hegel, ma riconosce che quella dialettica, pur senza linguaggio, riusciva a emancipare la cosa dalla sua "ipseità", riusciva cioè a mostrarla nella sua "connessione". Ma come riusciva Hegel a ottenere un tale risultato? Fondando la dialetticità delle cose nella loro "spiritualità". È proprio la natura spirituale della totalità ciò che consente a Hegel di mettere in discussione la chiusura dei significati: tutto doveva essere spirito "e lo spirito la connessione".

Una tale condizione consentiva sì a Hegel di ottenere "il concreto" ma gli faceva pagare un prezzo che pregiudicava l'esito finale dell'operazione: *tutto doveva essere spirito* e dunque alla fine non rimaneva più alcuna apertura, alcun rinvio ad altro che non fosse lo spirito stesso. La connessione diventava la verità ultima, tanto che anche l'opaco doveva risolversi in trasparenza.

Ma "questa supposizione non è salvabile" (ib.), perché su quella base la liberazione della cosa dalla sua ipseità diventava una liberazione apparente. Alla prigionia dell'intelletto subentrava la prigionia della ragione e la vera identità della cosa veniva persa in maniera definitiva, risolta nella implicazione concettuale. Il concetto, quello dialettico stavolta, diventava la parola ultima.

Si può evitare di pagare quel prezzo riconoscendo *nel linguaggio*, e non nello spirito, la *condizione* per liberare il non-identico dalla prigionia dell'identità, proprio assumendolo nella sua capacità di aprirsi a molteplici, infiniti significati. E se il rischio è quello di far precipitare le cose in una sorta di opacità aconcettuale, tale intrasparenza è in realtà il risultato di una falsa prospettiva, quella che

guarda al mondo dal punto di vista dell'identità. Non si tratta infatti di opacità bensì di apertura all'altro, o, come si esprime Adorno, di "comunicazione" con quell'altro da sé che il concetto aveva reso impossibile.

Ma ciò che non è solubile in alcuna connessione premeditata trascende spontaneamente in quanto non-identico il proprio isolamento. Esso *comunica* con ciò da cui il concetto lo divide. È opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza. Come tale tuttavia è alla ricerca del suono [*Laut*]. Grazie al linguaggio esso si scioglie dal bando della sua ipseità [*Selbstheit*] (ib).

Il rapporto vitale fra la cosa e il suo altro, rapporto in cui si radica la non-identità e l'irrisolvibilità in qualunque concetto, è per Adorno un rapporto di *comunicazione*: vanamente il concetto cerca di dividere l'indivisibile, di ammutolire la voce dell'altro, di rinchiudere la cosa in una specie di sortilegio. Essa trova nella parola, nel "suono" il modo di far sentire la propria voce. Il linguaggio, proprio per la sua strutturale apertura, consente alla natura non-identica delle cose di manifestarsi, o meglio consente a tale non-identità di essere "detta".

Il vero conflitto fra Hegel e Adorno, fra la dialettica hegeliana e la dialettica adorniana, è dunque alla fine un *conflitto fra concetto e linguaggio*, fra una dialettica che pone il proprio fondamento nell'automovimento dello spirito radicando in esso l'apertura all'altro e una dialettica che riconosce nella natura inconclusa delle parole la vera esperienza dell'alterità. Ma in questo radicamento linguistico della dialettica e della sua stessa funzione critica Adorno realizza quell'*incontro fra dialettica ed ermeneutica*<sup>6</sup> che Gadamer per altre vie e con altri risultati aveva tematizzato in quegli stessi anni.

La riconduzione del movimento dialettico alla strutturale inconclusività del nostro linguaggio spiega la contraddizione come l'inevitabile conseguenza dell'incapa-

rità concettuale di rinchiudere in un unico significato la pluralità del senso che dimora all'interno delle nostre parole. Quella contraddizione fa emergere proprio quest'apertura e questa pluralità di senso esponendola come un contrasto fra i significati. Per usare un'espressione ermeneutica si potrebbe dire che la contraddizione dà la parola al non-detto racchiuso in ogni parola.

Ma se questo è il vero fondamento della dialetticità del pensare, *la diagnosi adorniana della dialettica negativa dev'essere ripensata e riesposta*. La contraddizione non può essere tematizzata come la ribellione delle cose ai concetti ma, più determinatamente, come la ribellione del *linguaggio* ai concetti, l'eccedenza delle parole rispetto al pensiero identificante, l'opacità del linguaggio rispetto al concetto. Ne deriva un'ulteriore conseguenza – per certi versi inaspettata, ma non per questo evitabile – relativa, questa volta, alla natura del non-identico. La non-identità si rivela infatti non già una proprietà delle cose, bensì delle parole e del linguaggio. È *il linguaggio il luogo del non-identico* ed è in esso che si manifestano i caratteri della non-identità: apertura, resistenza alla definizione, manifestazione della pluralità e differenza dei significati, irriducibilità della differenza all'identità. Analogamente è all'interno del linguaggio che noi facciamo esperienza del non-identico e che i nostri concetti vengono messi di fronte al loro limite strutturale, quello di non riuscire a chiudere la densità del senso dentro significati definiti e stabili.

Questa conclusione consentirebbe di spiegare ciò che Adorno deve necessariamente presupporre ma che non riesce mai a giustificare: *la capacità veritativa del nostro linguaggio*. Egli, infatti, da un lato attribuisce al linguaggio la capacità di rompere la chiusura del pensiero identificante e l'accecazione dei concetti, dall'altro lato questa attribuzione rimane insufficientemente giustificata se non ricordando l'antica parentela fra

espressività linguistica e mimesi. Manca invece del tutto una riflessione esplicita sulle *risorse veritative* del linguaggio. Solo l'esistenza di tali risorse può costituire la base grazie alla quale il pensiero identificante viene capovolto in pensiero dialettico<sup>7</sup>.

Ma il linguaggio può essere ritenuto capace di verità solo se la verità è al suo interno, solo se il non-identico è la struttura operante all'interno delle nostre parole. Adorno invece non trae queste conseguenze. Egli continua a pensare al non-identico come a ciò che sta *al di là* del linguaggio e che trova nel linguaggio solo lo *strumento* con cui mostrarsi. Questo si limiterebbe a rendere "visibile" il non-identico ma non sarebbe esso stesso non-identico. Confermando fino alla fine la separazione – a lui cara – di parola e cosa, cioè fra non-identico e linguaggio del non-identico, Adorno ammette che il linguaggio possa "aprire" al non-identico ma ribadisce che il non-identico ne rimane sempre al di là.

Tuttavia se la non-identità – cioè la verità – sta oltre il linguaggio, la capacità delle parole di aprirsi al vero rimane priva di giustificazione. Adorno se ne sta fermo alla sua idea di una verità *trascendente* che non riesce a mettere radici in un mondo dominato dall'identità e sul quale la luce può solo cadere dall'alto. Ora è ben vero che l'orizzonte dell'immanenza manterrebbe un riferimento a quel trascendente ma allora almeno quel riferimento dovrebbe essere preservato dal dominio dell'identico. Ciò significherebbe ricollocare un pezzo di verità nell'al di qua, ricollocare un pezzo del non-identico nel linguaggio e nel discorso. Ma questo è proprio quello che Adorno non fa. Egli continua infatti a collocare il fondamento della dialettica negativa al di là di essa, in una non-identità trascendente rispetto alla dialettica e al linguaggio. Ma in tal modo non riesce a fornire una giustificazione adeguata del procedimento dialettico. È questo il problema non risolto della *Dialettica negativa*.

<sup>1</sup> Questa concezione adorniana viene ulteriormente chiarita da un passo della *Terminologia filosofica*: "Se partiamo dal presupposto che la coscienza si è scissa nella mimeticità o capacità espressiva da un lato, quale viene in genere aggiudicata all'arte secondo la teoria ufficiale, e nella concettualità filosofica dall'altra, allora si potrebbe dire che la filosofia – proprio per questo momento dell'eros o dell'entusiasmo – è propriamente il tentativo di salvare o riprodurre con i mezzi del concetto quel momento dell'espressione, quel momento mimetico che in verità è connesso con l'amore nel modo più profondo" (Adorno 1973a, I, p. 76).

<sup>2</sup> Adorno ribadisce, in singolare sintonia con le coeve tesi gadameriane, la specifica tensione da cui viene attraversata la filosofia tra la sua essenza linguistica e le sue istanze metodiche: "Attraverso il legame palese o latente con i testi la filosofia ammette ciò che rinnega invano sotto l'ideale del metodo, la sua essenza linguistica" (Adorno 1966-67, p. 52, ed. or. p. 65).

<sup>3</sup> Questa differenza tra parola e cosa viene usata anche contro Heidegger: "Che il senso della parola 'essere' sia immediatamente il senso dell'essere è una cattiva equivocazione" (p. 80, ed. or. p. 93). Secondo Adorno la tendenza heideggeriana a sopprimere quella differenza è un segno del suo arcaismo e contro quella tendenza egli ribadisce che "la forza del linguaggio dà in tanto prova di sé, in quanto nella riflessione espressione e cosa si separano. Il linguaggio diventa l'istanza di verità solo grazie alla coscienza della non-identità dell'espressione con l'inteso" (p. 102, ed. or. p. 117).

<sup>4</sup> Di Lorenzo Ajello (2001) sostiene con buona intuizione che alla determinazione del concetto adorniano di costellazione contribuiscono da prospettive diverse sia Benjamin sia Freud: "All'interno del suo itinerario teorico tra benjaminiana *Kunstkritik* e freudiana *Traumdeutung* l'influsso di Freud e di Benjamin su di lui finiscono, per quanto egli vi si riferisca separatamente e frammentariamente, col fondersi" (p. 179). Al pari di Freud egli teorizza una conoscenza che muove dai prodotti di scarto della vita psichica interpretandoli come tracce di una trama più profonda, al pari di Benjamin egli muove dai frammenti per "comporli" assieme come in un mosaico. L'idea di *Konstellation* analogamente a quella freudiana di *Deutung* non lascia i frammenti nello stato frammentario ma li ricostruisce con una strategia di aggiramento, disponendo i fili apparentemente dispersi su di un unico tessuto.

<sup>5</sup> Coglie adeguatamente il rapporto fra costellazione, linguaggio e dialettica Herbert Schnädelbach. La sua tesi è che il *nucleo linguistico-discorsivo* della *Dialettica negativa* si manifesti proprio nella teoria adorniana della *costellazione*, secondo cui l'oggetto può mostrarsi solo nella configurazione plurale di concetti quale si realizza nel discorso. "La struttura stringente della costellazione di concetti (...) non è una struttura logico-formale ma linguistico-discorsiva (...). La dialettica negativa come teoria è la logica di questo discorso" (Schnädelbach 1983, p. 83). Equivoca invece sul rapporto tra dialettica e costellazione Tavani 1994, p. 70, mettendole in alternativa. L'equivoco si estende poi alla convinzione di una divaricazione fra dialettica e linguaggio.

<sup>6</sup> Anche Herbert Schnädelbach teorizza un avvicinamento della dialettica negativa adorniana all'ermeneutica gadameriana, ma lo fonda su altre basi. Secondo lui quell'incontro avverrebbe sul terreno del concetto di costellazione. La costellazione introduce infatti l'idea che la conoscenza della cosa non

viene ottenuta dalla sua immagine concettuale immediata ma dalla connessione con altri concetti, che includono la storia di quell'oggetto. In ciò si ripresenterebbe la tesi ermeneutica secondo cui interpretare significa ricostruire una storia (Schnädelbach 1983, pp. 84-85).

<sup>7</sup> Albrecht Wellmer fa risalire questo mancato riconoscimento del carattere emancipativo del linguaggio discorsivo al persistere in Adorno del paradigma soggettivistico. Seguendo in ciò la critica habermasiana egli ritiene che "solo nel quadro di un modello unidimensionale soggetto-oggetto è plausibile attribuire al carattere discorsivo del pensiero concettuale la responsabilità della rigidità del sistema" (Wellmer 1985, p. 59). In realtà Adorno è sufficientemente al di là del paradigma soggettivistico da criticare il soggetto in quanto uniformato al pensiero identificante e da riconoscere al linguaggio le potenzialità per superare il sistema dell'identità. Quello che manca è una riflessione articolata su che cosa sia realmente "depositato" all'interno del linguaggio. Per questo motivo l'interessante proposta wellmeriana di completare l'anamnesi della natura nel soggetto con la "anamnesi del linguaggio nel soggetto" (p. 54) andrebbe intesa non già come correzione di un soggettivismo (inesistente) in Adorno quanto come ulteriore (necessaria) riflessione sulle potenzialità del linguaggio e sulla "prassi comunicativa che sta al fondo del senso vitale del linguaggio" (ib.).

## Capitolo quindicesimo Dialettica, verità e linguaggio

L'istanza di fondo che attraversa l'intera *Dialettica negativa* è quella di stabilire le coordinate di una dialettica che non venga a dipendere – come in Hegel – da un fondamento assoluto, e in particolare dal suo automovimento riflettente. Come abbiamo visto la risposta di Adorno a una tale istanza consiste nell'assumere – contro Hegel – una soluzione hegeliana, cioè nel riappropriarsi del procedimento della *negazione determinata*. Egli sottrae tale procedura al contesto idealistico in cui era stata collocata, non pensandola più come quella "prassi" dell'assoluto che conduce il finito alla sua autocomprensione infinita, ma la accoglie *in tutta la sua finitezza*, come la pura e semplice attestazione di una contraddizione.

A quel punto Adorno si assume il compito teorico di *ricostruire le condizioni* che stanno alla base di quel contraddirsi e lo rendono possibile, pervenendo all'individuazione di due elementi fondamentali: da un lato l'*identità* dei concetti, vale a dire il pensiero identificante, il sistema dell'identità e la realtà reificata che a esso si conforma, e dall'altro la *non-identità* del contenuto dei concetti, vale a dire l'oggetto, "la materia", il non-concettuale, il non-identico. È dallo scontro di questi due elementi, dal loro semplice venire a contatto e dalla loro essenziale incompatibilità che si determina la contraddizione.

La *Dialettica negativa* non presuppone dunque alcun *fondamento*, non antepone una verità alla contraddizio-

ne, ma solo in un secondo tempo perviene alla condizione che la rende possibile. Nella *Premessa* Adorno dice che quel fondamento si mostra solo dopo aver sviluppato ciò che deriva da esso<sup>1</sup>. Egli perciò critica l'idea di fondamento e la filosofia che cerca di determinarlo, aggiungendo subito dopo che il movimento del pensiero ne "acquista autocoscienza solo nell'attuazione (*einzig im Vollzug*)" (Adorno 1966-67, p. 3, ed. or. p. 9). In altri termini: la dialettica scopre se stessa e ciò da cui essa dipende solo dopo aver fatto l'esperienza della contraddizione. Dunque la *Dialettica negativa* critica l'idea di fondamento come qualcosa che se ne stia *prima* e che debba esser presupposto come condizione iniziale, ma non intende mettere in discussione la necessità di individuare, ricostruendola evidentemente *ex-post*, la condizione del contraddirsi.

Questa conclusione a dire il vero non è molto lontana da quella di Hegel. Anche Hegel non presuppone alcun fondamento al movimento dialettico, anche Hegel si affida alla prestazione pura e semplice della negazione determinata, anche Hegel perviene *solo in un secondo tempo* all'individuazione del fondamento da cui quella negazione viene a dipendere. La differenza sta evidentemente nel *tipo* di risultato cui la negazione determinata hegeliana e quella adorniana alla fine pervengono. Mentre per Hegel quel fondamento è l'assoluto nel suo automovimento o la dialetticità dell'idea, per Adorno esso è quel *non-identico* che non ha nulla di dialettico e che anzi non è riducibile ad alcuna mediazione concettuale.

Qui cominciano i problemi. Infatti se il fondamento della dialettica sta al di fuori di essa, ne deriva che la verità è a essa esterna. In altri termini, la dialettica ci dà l'accesso privilegiato a una verità che non è lei medesima ma che, anzi, è collocata al di là di essa. Come abbiamo visto, per Adorno, non c'è alcun'altra possibilità di individuare quella verità che non sia la via dialettica. Non di-

sponiamo infatti di alcun *sapere positivo* del non-identico, in quanto questo finirebbe per identificarlo, né è possibile alcuna scorciatoia non-concettuale: ogni presunta intuizione immediata del non-identico nasconderebbe la sua sostanza concettuale. Dunque la dialettica rimane l'unica strada per la verità da cui essa stessa dipende.

Ora il problema non è quello che la dialettica presupporrebbe un fondamento che essa poi dovrebbe giustificare. Questo medesimo problema si trova anche in Hegel ed è da lui brillantemente risolto: la negazione determinata non è una giustificazione *positiva* dell'assoluto (perché allora quell'assoluto non sarebbe tale ma verrebbe a dipendere da qualcos'altro o finirebbe per presupporre se stesso avvolgendo la dimostrazione in un circolo) ma è solo la negazione delle negazioni di esso, è cioè una confutazione che perviene a esso *via negationis*.

Il problema è allora di altro genere e riguarda lo *statuto veritativo* della via dialettica con cui la negazione determinata perviene alla consapevolezza del non-identico come suo fondamento e condizione di possibilità. In altri termini quella verità che trascende la dialettica dovrebbe farsi presente nella dialettica stessa, garantendola nel suo percorso. *La dialettica e la negazione determinata dovrebbero essere esse stesse vere* e non limitarsi a rinviare a una verità loro trascendente.

Adorno sembra concedere una tale possibilità quando afferma, come abbiamo visto, che la dialettica non si fonda su un punto di vista esterno e che il suo procedimento resta rigorosamente immanente<sup>2</sup>. Ma l'ammissione della verità della negazione determinata resta solo implicita e viene al tempo stesso smentita da tutte quelle affermazioni in cui la dialettica è assunta come "ontologia dello stato falso" (p. 12, ed. or. p. 22) o ritenuta "anch'essa falsa" in quanto "legata alle massime categorie della filosofia dell'identità" (p. 134, ed. or. p. 150). Conclusioni di questo genere sembrano impedire alla dialettica di svolgere il com-

pito per cui è stata pensata, non ultimo il compito di accertare la verità da cui essa stessa dipende<sup>3</sup>.

In altri termini Adorno può continuare a sostenere che la verità è esterna alla dialettica a condizione che questa verità svolga un ruolo *anche interno* alla dialettica stessa. Quello che deve essere vero è il procedimento che ci consente di pervenire al non-identico. Dunque devono essere vere le *regole logiche* e i *principi logici* che di quel procedimento sono le basi e i presupposti. Ma Adorno non sembra disposto a concederlo se egli ritiene che il pensiero debba pensare anche “contro se stesso” e non debba “accontentarsi della propria normatività”, cioè debba violare le regole logiche (p. 128, ed. or. p. 144)<sup>4</sup>. A questa sostanziale sfiducia adorniana nei confronti della logica argomentativa e delle sue regole va ricondotta dunque anche quella tesi, più volte ribadita, secondo cui la dialettica dev'essere considerata non già una logica del vero ma una *logica del falso*. Essa infatti condivide lo stesso destino e la stessa condanna in cui cade ogni logica argomentativa.

L'aporia in cui si avvolge la *Dialettica negativa* è dunque quella per cui, *da un lato*, la dialettica è messa nelle condizioni di svolgere la sua funzione critica solo presupponendo la propria razionalità, il proprio procedere come un procedere vero, ma *dall'altro* essa non può essere vera perché “pensare significa identificare” (p. 7, ed. or. p. 17) e dunque ogni logica, ogni concetto, ogni regola del pensare si rivelano alla fine falsi. *Da un lato* Adorno deve ammettere che il punto di vista negativo non può essere solo negativo ma deve avere una sua verità positiva<sup>5</sup>, *dall'altro* egli non può farlo, perché ciò significherebbe ammettere che c'è un lato del pensare che sfugge al dominio dell'identità, cioè significherebbe mettere in discussione il suo presupposto di fondo secondo cui pensare significa identificare.

Quel presupposto si rivela il vero ostacolo per uno sviluppo non aporetico della dialettica negativa. Esso ri-

vela la presenza di una *metafisica nascosta*, ben più condizionante di quella che Adorno vorrebbe riabilitare e alla quale Adorno esprime la sua esplicita solidarietà, una metafisica presupposta e da lui mai esplicitamente articolata: *l'idea di un sistema dell'identità onnipervasivo* cui tutto sarebbe sottoposto e da cui verrebbe a dipendere in ultima istanza anche la stessa dialettica, la quale – *per questo motivo* – sarebbe destinata a rimanere un pensiero legato al dominio, segnato da esso, senza una sua verità propria. A questa *metafisica del dominio dell'identico* vanno ricondotte le tesi – altrettanto problematiche, ma in linea di principio recuperabili se non ci fosse quel presupposto di fondo – della *reificazione totale* e della *connessione d'accecamento*.

Sulla base di questa premessa Adorno è dunque costretto a collocare la verità *al di là* del concetto e a pensarla come qualcosa di *trascendente* rispetto al pensiero, con la conseguenza di renderla del tutto inutilizzabile ai fini della giustificazione del procedimento critico-dialettico<sup>6</sup>.

D'altra parte egli non si muove in coerenza neppure con queste stesse premesse metafisiche. Se infatti il pensiero fosse realmente sottoposto e dominato dal principio d'identità non sarebbe in grado di avvertire la presenza del non-identico, non sarebbe in grado di segnalarlo mostrando le sue proprie contraddizioni e dunque non si darebbe neppure la dialettica. Adorno dunque lavora al suo progetto di una dialettica negativa *come se* la dialettica disponesse di risorse veritative non già trascendenti ma immanenti a essa.

In effetti quelle risorse veritative sono a noi accessibili, anche se Adorno non è disposto ad ammetterlo fino in fondo. Esse consistono *nel rapporto privilegiato della dialettica col linguaggio*. Adorno lo riconosce teorizzando la base linguistica della dialettica, ma poi non ne sviluppa fino in fondo le conseguenze. *La prima* sarebbe quella di ammettere l'immanenza del non-iden-



tico nel linguaggio, ripensandolo in termini linguistici. Ma Adorno – come abbiamo visto – non vuole farlo perché per lui la verità e il non-identico sono nelle cose e non nelle parole. *La seconda*, legata alla prima, sarebbe quella di ammettere che l'esperienza della non-identità non dipende dallo scontro metafisico fra il sistema dell'identità e la realtà aconcettuale delle cose ma dipende dalla natura del linguaggio, è cioè esperienza immanente al nostro parlare. Essa emerge all'interno della relazione linguistica fra l'istanza identitaria dei concetti e la resistenza che a essa oppone l'apertura delle nostre parole.

Il riconoscimento di quelle conseguenze è però impossibile per Adorno. Esso avrebbe infatti comportato la messa in discussione della sua idea di fondo secondo la quale il mondo verrebbe avvolto dal sistema dell'identità provocando in tal modo la ribellione della dialettica. Insomma, trarre quelle conseguenze avrebbe comportato la riduzione della dialettica a compiti ben più modesti rispetto a quelli che essa si trova a svolgere all'interno di quel grandioso scenario teologico.

Ma è in quella direzione che invece bisogna andare. Il compito che dovrebbe assumere un lettore contemporaneo di Adorno potrebbe essere configurato come una sorta di "secolarizzazione" della dialettica negativa. Essa comporterebbe, in *primo* luogo, la rinuncia a pensare la dialettica come l'esito dello scontro mortale fra la verità trascendente e la falsità immanente alla connessione d'accecamiento. In *secondo* luogo essa significherebbe l'abbandono della concezione secondo cui l'identità viene pensata come il male assoluto e la non-identità come il bene assoluto. Contro quella concezione si tratterebbe invece di riconoscere che sia l'identità sia la non-identità fanno parte a pieno titolo del linguaggio. Esse dunque si appartengono reciprocamente in modo tale che non si possa dare l'una senza l'altra. Ciò significa ammettere

che la non-identità è la dialettica dell'identità, è la sua contraddizione ed è perciò strettamente legata a essa.

Adorno invece divarica i due termini, pensando il non-identico in modo "quasi-teologico", come ciò che sta al di là dell'identità, come una trascendenza inaccessibile. Il rischio di una tale concezione è però quello di andare incontro a ciò che Adorno proprio non voleva e paventava come la peggiore forma di metafisica: assumere il non-identico come il *totalmente altro*, come un'alterità indeterminata, la cui unica determinazione consiste in quel "non", nella negazione dell'identità.

*Che cosa sarebbe invece una dialettica negativa "secolarizzata"?* Si configurerebbe come una dialettica che riconosce *all'interno* del linguaggio le due complementari dimensioni dell'identità e della non-identità. Di quella compresenza essa sarebbe la testimonianza, lo strumento che riesce a portarla compiutamente a espressione, manifestandola esplicitamente.

Il linguaggio è infatti attraversato da quelle *due istanze fondamentali*. La *prima*, l'identità, esprime essenzialmente il *principio della definizione*, la necessità di fronte a cui si trova ogni parlante quando, dovendo farsi intendere, si trova costretto a definire le cose e i significati. In ogni significato è immanente infatti l'esigenza che esso sia quel significato e non un altro. Se essa non fosse rispettata ci troveremmo di fronte a una situazione in cui tutto è identico con tutto. Com'è noto quella necessità è stata chiamata dalla filosofia *principio di non-contraddizione*. Ora, nonostante che fin da Aristotele quel principio sia stato pensato e assunto come un criterio essenziale al *logos*, al discorso, la sua validità è stata subito intesa, ben al di là del linguaggio, come una proprietà delle cose, come un principio ontologico che rende possibile la sostanzialità del mondo. La dialettica smonta quella pretesa ma non può smontare l'esigenza di quel principio. Esso mantiene la sua validità come esigenza, inaggi-

rabile e necessaria, del parlare. Le cose non sono definite in sé ma abbiamo l'esigenza logico-discorsiva che esse lo siano. L'identità non è una proprietà ontologica delle cose ma noi abbiamo bisogno di riferirci a degli oggetti i cui contorni non dileguino e le cui differenze non sfumino fino a confondersi.

Tuttavia, se il linguaggio fosse solo definizione esso sarebbe completamente inservibile e noi non riusciremmo a comunicare. Un sistema di significati isolati non ci consentirebbe mai di collegarli, non ci consentirebbe perciò di articolare alcun discorso. Questo si realizza solo se noi colleghiamo un significato all'altro, se cioè siamo messi nelle condizioni di trovare gli elementi comuni tra i significati, quelli che appunto vanno al di là della loro rigida identità. Tutto ciò è espresso dal *secondo principio del linguaggio*, quello della *non-identità* o della *connessione*. Esso esprime l'esigenza che i significati non siano chiusi al loro interno ma aperti all'esterno, che essi contengano dunque già in se stessi l'altro e la relazione ad altro. Il linguaggio, oltre al principio della determinazione, deve essere caratterizzato da quello dell'*apertura* dei significati, della loro strutturale multisignificatività, dell'inesauribilità, della loro irriducibilità a un sapere definito, a ciò che Adorno avrebbe chiamato "il concetto".

Ogni parola contiene questi due principi come condizione del suo darsi e del suo articolarsi in un discorso: essa *deve* definire ma *deve* anche aprirsi, e proprio per questo ogni significato è per sua natura dialettico. La contraddizione non dipende dallo scontro fra il sistema del dominio e l'essenza non-identica della cosa ma trova la ragione del suo costituirsi nella *natura duplice* del linguaggio e nella natura dialettica dei significati.

Ne deriva che la dialettica non è esperienza *negativa* della falsità dei nostri concetti ma esperienza *positiva* dell'intrinseca apertura delle nostre parole, esperienza del loro costante rinviare ad altro, all'aperto, a ciò che

resta implicito. La *dialettica* torna, in questo modo, a essere nuovamente *logica del vero* e non del falso: essa ci mostra *la verità* – certamente mai definita né definitiva – immanente al linguaggio, lo strutturale richiamarsi di identità e non-identità in esso immanenti. Ugualmente la *contraddizione* cessa di esprimere lo scontro fra concetti e cose e torna ad avere a che fare col *dire*, con la natura mai rinchiudibile del linguaggio.

Questa comprensione della dialettica in termini linguistici non significa la sua riduzione alla dimensione soggettiva. Essa si muove nella stessa direzione di Adorno volta a guadagnare la dimensione dell'oggettività. Il linguaggio non è infatti separato dalle cose, anzi delle cose noi facciamo esperienza *nel* linguaggio. Il mondo è il nostro dialogo sul mondo, è l'esito del nostro confronto su di esso, confronto in cui la dimensione percettiva è strettamente intrecciata a quella discorsiva e in cui quest'ultima è a sua volta intrecciata a quella pratica. Noi non abbiamo alcun'altra idea di mondo che non sia quella che emerge all'interno di questo contesto.

La dialettica, fenomeno linguistico, è perciò *esperienza del mondo*. Essa non è né *ontologicamente* il movimento oggettivo delle cose, né *soggettivamente* un'arte estrinseca rispetto all'oggetto, un metodo soggettivo che ci assicuri un'esperienza oggettiva. Quell'alternativa era già stata rifiutata da Adorno e tuttavia egli non aveva individuato un terzo elemento in grado di sfuggire a quella duplice impossibilità, non avvertendo l'esigenza di radicare la dialettica su di un nuovo terreno.

Pensandola come il luogo dello scontro fra non-identità e sistema dell'identico, Adorno era tornato a fare di essa una *logica delle cose*, la logica del mondo stravolto dal dominio del non-identico. Infatti nonostante la sua presa di posizione secondo cui "la dialettica non è né solo un metodo né un reale in senso ingenuo" (p. 131, ed. or. p. 148), alla fine aveva preso partito per una dialetti-

ca "reale": "ma questa legge non è una legge del pensiero, bensì reale" (p. 8, ed. or. p. 18)<sup>7</sup>.

Contro questo esito essa va invece ricollocata nella sua dimensione originaria, come *logica del dire*, ma adeguando quel suo antico significato al nuovo contesto aperto dalla svolta linguistica, quello in cui il dire è propriamente *l'esperienza della cosa*. In questo senso l'incontro col non-identico che noi sperimentiamo all'interno del linguaggio è anche al tempo stesso l'incontro col mondo, con la pluralità delle sue prospettive, con lo stratificarsi dei suoi significati. La non-identità appartiene infatti alle nostre parole ma non è a esse riducibile. Non c'è parola che riesca a dirla in modo definitivo. Anzi la non-identità è la smentita delle nostre parole sul mondo, la smentita delle nostre rappresentazioni visive e verbali, è cioè l'esperienza dell'incatturabilità e dell'indisponibilità del mondo. D'altra parte ciò non significa seguire Adorno nella sua tesi sulla trascendenza del non-identico rispetto al linguaggio. Una tale tesi finisce infatti per ri-ontologizzarlo come una cosa in-sé, andando contro le stesse intenzioni di Adorno che volevano liberarlo da ogni definizione ontologica.

Il non-identico è dunque trascendente e immanente al linguaggio, ma in modo tale che la sua oggettività trascendente trova la sua condizione e radice proprio nella sua linguisticità. Di esso, in questa duplice dimensione, noi facciamo piena esperienza nel *dialogo*, cioè in quella dimensione nella quale la natura propria del linguaggio si esprime nella sua completezza. La non-identità vi si manifesta *innanzitutto* sotto forma di incessante ridiscutibilità di saperi, opinioni e significati. *Inoltre* essa rende presente nei nostri discorsi l'irriducibilità del mondo, la sua resistenza ai nostri apparati linguistici e concettuali. Ma *in terzo luogo* il non-identico si manifesta sotto forma dell'inobiettività del nostro *partner* comunicativo. La sua indisponibilità non è però semplicemente un limite

alla mia individualità. Solo un individuo compreso ancora entro le coordinate della filosofia del soggetto trova nell'altro il proprio limite o – specularmente – il campo dove esercitare dominio e controllo. Nell'incontro dialogico il *partner*, proprio perché irriducibile, si presenta come risorsa e opportunità, come la condizione perché io possa "stare al dialogo" e sperimentarne la ricchezza.

Il mancato sviluppo della dimensione comunicativa in Adorno è stato fatto notare da molti interpreti<sup>8</sup>. Nonostante egli abbia rivolto una costante attenzione proprio alle relazioni intersoggettive, indagandole sotto vari aspetti, spesso nuovi e inesplorati, non ha saputo sviluppare a livello categoriale la centralità di questi rapporti, ripensando a partire dalla specifica logica che li caratterizza la natura del non-identico. Certo Adorno tematizza a più riprese il rapporto con l'altro, con la sua irriducibilità, con la sua indisponibilità, ma l'altro è appunto *das Andere* non *der Andere*, è una (inevitabilmente) generica *alterità* e non il concreto *altro*, è cioè l'irriducibile, l'eterogeneo, il non-risolubile, non il *partner* comunicativo. Da ciò l'idea che l'incontro col non-identico si caratterizzi come *esperienza negativa* dell'irriducibilità, cioè dello scacco del pensiero, dell'inadeguatezza dei nostri concetti, strutturalmente incapaci di catturarla. L'altro è sempre e solo ciò che noi "non" possiamo comprendere, così come il non-identico è ciò che sfugge al controllo dell'identità e che si limita a "usare" il linguaggio come quello strumento che gli consente di dar notizia di sé.

Nel dialogo, invece, il non-identico è soprattutto *esperienza positiva* della ricchezza del significare e ciò proprio grazie all'incontro con un *partner* comunicativo che non è solo il mio limite ma è anche la mia possibilità, l'occasione per essere diversamente, per progettarmi positivamente in modo nuovo<sup>9</sup>. Ne deriva una concezione della *finitezza* in cui essa non si presenta esclusivamente con i tratti dello scacco e della dipendenza

da altro ma si mostra come apertura a quelle infinite nuove possibilità che si dischiudono non già in forza di un soggettivismo enfatico ma proprio in virtù dell'incontro comunicativo.

<sup>1</sup> “Ciò che per la concezione prevalente della filosofia costituisce il fondamento, l'autore lo sviluppa solo dopo aver svolto prima molte di quelle cose che, secondo quanto quella concezione suppone, si elevano su un fondamento” (Adorno 1966-67, p. 3, ed. or. p. 9).

<sup>2</sup> A dire il vero ci sono anche indicazioni di segno opposto quando Adorno sembra ammettere che nessuna critica sarebbe possibile “senza alcun sapere da fuori, se si vuole senza un momento d'immediatezza, un dono del pensiero soggettivo, che guardi oltre la compagine dialettica” (p. 164, ed. or. p. 183). In realtà Adorno non intende con ciò sostenere che quel sapere dall'esterno svolga il compito di una *giustificazione* della dialettica. Esso è solo quell'intuizione del vero che si rende necessaria nel momento in cui si critica il falso, quell'intuizione del non-identico che si rende presente nel momento in cui si confuta l'identità. Ma una tale intuizione, geneticamente necessaria, non può giustificare alcunché.

<sup>3</sup> Non risolve il problema la pur legittima osservazione di Stefano Petrucciani, secondo cui non bisognerebbe chiedere ragione ad Adorno dello statuto veritativo della dialettica assumendo come criterio “un concetto di verità statico o astorico” in quanto per lui la verità filosofica avrebbe “un nocciolo temporale e un significato critico: non c'è verità al di fuori del compimento stringente di ogni determinato passaggio dialettico, non c'è verità che non sia negazione determinata” (Petrucciani 2004, p. XXIV). Il problema che stiamo qui sollevando non è la necessità di presupporre un'idea astratta di verità ma la necessità di presupporre la verità concreta della negazione determinata. È questo tipo specifico di verità storica che Adorno si trova costretto a rifiutare. Egli infatti può affermare di avvalersi della logica identitaria per ribaltarla contro solo se in queste “massime categorie della filosofia dell'identità” (Adorno 1966-67, p. 134, ed. or. p. 150) ci sono elementi di verità, se cioè contengono le risorse veritative per fare questa operazione.

<sup>4</sup> È quanto mai opportuna l'osservazione di Nebuloni, secondo cui “relativizzare il concetto, in altre parole, non è lo stesso che relativizzare i principi logici. Se la prima operazione può avere una sua legittimità, la seconda porta ad aporie insolubili” (Nebuloni 1978, pp. 498).

<sup>5</sup> Egli scrive che la negazione determinata è il momento positivo della negazione (“Il positivo in lei sarebbe solo la negazione determinata, la critica”, [Adorno 1966-67, p. 143, ed. or. p. 161]), avvertendo la necessità teorica che il sapere in cui consiste la negazione determinata non possa essere a sua volta negato, pena l'impossibilità di esercitare la sua funzione negativa.

<sup>6</sup> Si dimostra dunque ingenerosa la critica habermasiana secondo cui Adorno avrebbe espulso dalla critica dell'ideologia l'idea di verità (o di ragio-

ne). Adorno intende mantenere fino in fondo il riferimento a quell'idea ma, dato che nel mondo tutto è sottoposto al dominio dell'identità, è costretto a collocarla *teologicamente al di là del mondo*. Sugli esiti teologici della *Dialettica negativa* si vedano le lucide considerazioni di Theunissen 1983, secondo il quale la filosofia adorniana sarebbe caratterizzata da un'escatologia apocalittica, in cui la trascendenza non sta in un rapporto di continuità col presente (come nell'escatologia proletica) ma di radicale discontinuità. La presenza di quell'assolutezza all'interno dell'orizzonte mondano con i tratti del “minuscolo e disadorno” (Adorno 1966-67, p. 361, ed. or. p. 394) invece che smontare rafforzerebbe quel quadro teologico, facendo venire alla luce una “teologia del Dio che si umilia” (Theunissen 1983, p. 60). Sulla problematicità del rapporto fra dialettica negativa e verità si sofferma anche Nardi (1993). Egli, tuttavia, invece che sviluppare il tema della necessaria verità *interna* del pensare, dell'argomentare e della dialettica, si muove nella direzione di assicurare un fondamento veritativo *esterno* alla dialettica, forte di tutte le affermazioni adorniane che rivelano la tensione della dialettica verso l'oggetto, la sua “relazione costitutiva con il mondo reale-oggettivo” (p. 281) e i suoi esiti metafisici. La forzatura operata da Nardi in questa direzione finisce però col mettere in discussione due fondamentali indicazioni adorniane, vale a dire l'impossibilità di un accesso non concettuale al reale e l'impossibilità di un accesso non dialettico al vero. Contro questi principi egli afferma invece la necessità per il pensiero di aprirsi a “dei momenti propriamente noetici – non puramente discorsivi – tetici” (p. 343) superando la costrizione “a pensare se non per antitesi” (p. 306), finendo infine col mettere in discussione uno dei risultati propriamente “positivi” della teoria adorniana della conoscenza, vale a dire la capacità del pensiero negativo di approdare alla cosa attraverso *costellazioni* di concetti: “Queste finalità, del resto, non paiono perseguibili in modo soddisfacente ricorrendo alla semplice moltiplicazione delle prospettive concettuali sull'oggetto, come sembra fare lo stesso Adorno quando propone l'idea di ‘costellazioni di concetti’. L'approccio concettuale ad un brano di realtà, per quanto dialettico, non è infatti in grado di soddisfare la propria aspirazione veritativa – portare ad espressione il reale – semplicemente moltiplicando se stesso, ma solo dopo aver guadagnato il superamento di ogni separazione di principio tra pensiero e realtà” (p. 342). Il modo in cui stiamo presentando il rapporto fra dialettica e verità in questo nostro conclusivo capitolo si muove in direzione opposta rispetto alla direzione del volume di Nardi.

<sup>7</sup> Anche Ciatello 2001 rileva l'“indecisione concettuale” adorniana (p. 116) nel prendere partito fra una dialettica intesa in senso kantiano come logica soggettiva e una dialettica intesa in senso hegeliano come logica oggettiva e mette in luce l'incoerenza di un approccio che, dopo aver negato la natura essenzialista della dialettica ne fa tuttavia la logica reale della società antagonistica. Lo stesso Ciatello del resto non ignora che la natura “reale” della dialettica adorniana è alquanto indebolita rispetto a Hegel, in quanto “il pensiero dialettico riproduce la realtà nella misura in cui riproduce il suo stato apparente” (p. 120). Come afferma lo stesso Adorno, infatti, la dialettica “come contraddizione nella realtà è contraddizione contro di questa” (Adorno 1966-67, p. 131, ed. or. p. 148). Dunque la natura oggettiva di essa non si configura come legge dell'essenza delle cose ma come logica della *falsa* essen-

za da cui è costituita la realtà conformata al pensiero identificante, confutazione di essa, sua autocritica. E tuttavia rimane l'impianto di una logica che regola uno stato di cose, anche se questo stato di cose resta *capovolto*.

<sup>8</sup> Albrecht Wellmer ha rilevato come Adorno abbia intuito la rilevanza della dimensione comunicativa ma non ne abbia saputo cogliere le potenzialità razionali in essa immanenti, con la conseguenza di collocarla al di fuori del pensiero concettuale. In Adorno, come in ogni filosofia ancora legata alla centralità del rapporto soggetto-oggetto, "non resta alcuno spazio per il momento comunicativo dello spirito; questo deve diventare, per così dire, una sfera extraterritoriale rispetto al pensiero concettuale. È questo che accade in Adorno; il nome che già egli dà alla sfera dei rapporti di comunicazione fondata sull'extraterritorialità del pensiero concettuale è *mimesis*" (Wellmer 1985, p. 94). Un'obiezione complementare è quella mossa da Axel Honneth, secondo cui proprio il mancato sviluppo della dimensione comunicativa avrebbe impedito ad Adorno di comprendere adeguatamente la sfera sociale. L'analisi sociale di Adorno, muovendo dalle premesse teoriche della *Dialettica dell'Illuminismo*, secondo la quale le istituzioni sono l'esito del dominio sulla natura, condurrebbe a un'idea di società le cui caratteristiche sono costituite dai meccanismi di controllo sociale, dal "mondo amministrato", dalla "fine della mediazione", cioè dalla fine di un'interazione sociale fra gli individui sostituita da un controllo dall'alto. In questo quadro rimarrebbe del tutto priva di spazio "la sfera intermedia della pratica di comunicazione quotidiana dei gruppi sociali" (Honneth 1986, p. 142). Da ciò deriverebbe una teoria sociale che "permette di cogliere esclusivamente i meccanismi coercitivi dell'integrazione sociale, ma non i confini latenti dei conflitti sociali (...). Il risultato è, sebbene suoni paradossale, la definitiva rimozione del sociale dall'analisi della società nella teoria critica" (p. 131).

<sup>9</sup> Una comprensione del non-identico in termini dialogici e comunicativi non solo avrebbe consentito ad Adorno di articolare la sua teoria sociale concedendo più spazio all'intersoggettività ma gli avrebbe anche reso possibile un differente approccio al tema dell'identità individuale. Come ha sottolineato Jessica Benjamin, Adorno pensa la genesi dell'io come una riproposizione all'interno della sfera psichica del dominio esercitato sulla natura esterna. Ne consegue un'idea dell'identità individuale come formata secondo lo schema soggetto-oggetto, cioè emergente a partire dalla relazione che l'io in formazione istituisce con gli oggetti naturali che egli impara a controllare. "Il problema cruciale sia nella concezione dell'io che della natura è pertanto l'assenza di un concetto di intersoggettività - del soggetto con le relazioni soggettuali o con l'interazione societaria. La coscienza sembra una proprietà della *singola monade*" (Benjamin 1977, p. 49).

## Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento. Quando viene riportato espressamente anche il numero di pagina dell'edizione originale questo va riferito all'edizione più recente qui indicata. Talvolta il riscontro con l'edizione originale ha indotto l'autore a modificare la traduzione delle edizioni italiane citate.

- Adorno, Th. W., 1951, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; nuova ed. 1980, *Gesammelte Schriften*, IV, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1954 (nuova ed. 1994), *Minima moralia*, Torino, Einaudi.
- Adorno, Th. W., 1955, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; nuova ed. 1977, in *Gesammelte Schriften*, X/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1972, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi.
- Adorno, Th. W., 1956, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, Kohlhammer; nuova ed. 1970, in *Gesammelte Schriften*, V, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2004, *Metacritica della teoria della conoscenza*, Milano, Mimesis.
- Adorno, Th. W., 1964, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; nuova ed. 1973, in *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1989, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Adorno, Th. W., 1966-67, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; nuova ed. 1973, in *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2004, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi.
- Adorno, Th. W., 1969, *Stichworte. Kritische Modelle II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; nuova ed. 1977, in *Gesammelte Schriften*, X/2, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1974, *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, SugarCo.
- Adorno, Th. W., 1970, "Aesthetische Theorie", in *Gesammelte Schriften*, VII, a cura di G. Adorno e R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1977, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi.
- Adorno, Th. W., 1973a, *Philosophische Terminologie*, a cura di R. zur Eippe, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1975, *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 2 voll.

- Adorno, Th. W., 1973b, *Philosophische Frühschriften*, in *Gesammelte Schriften*, I, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Th. W., 2002, *Ontologie und Dialektik, Nachgelassene Schriften*, VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Benjamin, J., 1977, *The End of Internalization: Adorno's Social Psychology*, «Telos», 32, pp. 36-59.
- Brunkhorst, H., 1990, *Th. W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München, Piper.
- Bubner, R., 1983, "Adornos Negative Dialektik", in L. von Friedeburg, J. Habermas, a cura, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 35-40.
- Cicatello, A., 2001, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Theodor W. Adorno*, Genova, Il Melangolo.
- Cortella, L., 1995, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Milano, Guerini e Associati.
- Cortella, L., Ruggenini M., Bellan A., a cura, 2005, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma, Donzelli.
- Di Lorenzo Ajello, F., 2001, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Roma, Carocci.
- Ferrari, M., Venturelli, A., a cura, 2005, *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Atti del seminario internazionale di Villa Vigoni 2-3 aprile 2003, Firenze, Olschki.
- Friedeburg, L. V., Habermas, J., a cura, 1983, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J., 1968-73, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1970 (nuova ed. 1983), *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J., 1969, *Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung*, «Die Zeit», 12 settembre; nuova ed. 1981, in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 167-179; trad. it. 2000, "Preistoria della soggettività e autoaffermazione imbarbarita", in *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini e Associati, pp. 137-149.
- Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino, vol. 1.
- Habermas, J., 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1987, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J., 1991, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1993, *Testi filosofici e contesti storici*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J., 2005, "Ich selber bin ja ein Stück Natur'. – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit", in A. Honneth, a

- cura, *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 13-40; trad. it. 2005, "Anch'io sono un pezzo di natura'. – Adorno sull'intreccio di ragione e natura. Riflessioni sul rapporto tra libertà e indisponibilità", in M. Ferrari, A. Venturelli, a cura, *Th. W. Adorno. La ricezione di un maestro discusso*, Firenze, Olschki, pp. 227-252.
- Hegel, G. W. F., 1802, *Glauben und Wissen*, «Kritisches Journal der Philosophie», II/1, pp. 3-188; nuova ed. 1984, in *Gesammelte Werke*, IV, a cura di H. Buchner, O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, pp. 315-414; trad. it. 1971, "Fede e sapere", in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, pp. 121-261.
- Hegel, G. W. F., 1807, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, Göbhardt; nuova ed. 1980, *Gesammelte Werke*, IX, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede, Hamburg, Felix Meiner Verlag; trad. it. 1995, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi.
- Hegel, G. W. F., 1812-13, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*, Nürnberg, J. L. Schrag; nuova ed. 1978, in *Gesammelte Werke*, XI, a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag; trad. it. 1925 (nuova ed. 1968), *Scienza della logica*, vol. II, Bari, Laterza.
- Hegel, G. W. F., 1816, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Nürnberg, J. L. Schrag; nuova ed. 1981, in *Gesammelte Werke*, XII, a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg; trad. it. 1925 (nuova ed. 1968), *Scienza della logica*, Bari, Laterza, vol. II.
- Hegel, G. W. F., 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Nicolai; nuova ed. 1955, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner; trad. it. 1996, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi.
- Hegel, G. W. F., 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oswald; nuova ed. 1992, *Gesammelte Werke*, XX, a cura di W. Bonsiepen, H. Chr. Lucas, Hamburg, Felix Meiner Verlag; trad. it. 2000, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano, Bompiani.
- Hegel, G. W. F., 1832, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein*, Stuttgart-Tübingen, Cotta; nuova ed., 1984, *Gesammelte Werke*, XXI, a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag; trad. it. 1925 (nuova ed. 1968), *Scienza della logica*, Bari, Laterza, vol. I.
- Hegel, G. W. F., 1844, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", a cura di K. L. Michelet, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten*, XV, Berlin, Duncker und Humblot; trad. it. 1945, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III/2, Firenze, La Nuova Italia.

- Honneth, A., 1986, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen kritischer Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2002, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Honneth, A., a cura, 2005, *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Horkheimer, M., 1937, *Traditionelle und kritische Theorie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, 2, pp. 245 sgg.; nuova ed. 1968, in *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main, Fischer, vol. II; trad. it. 1974, «Teoria tradizionale e teoria critica», in *Teoria critica*, vol. II, Torino, Einaudi, pp. 135-186.
- Horkheimer, M., 1947, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press; trad. it. 1969, *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W., 1947, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido Verlag; nuova ed. 1981, in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1966, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi.
- Jameson, F., 1990, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, London, Verso; trad. it. 1994, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Roma, Manifestolibri.
- Mörchen, H., 1981, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Müller-Doohm, S., 2003, *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2003, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Roma, Carocci.
- Nardi, M., 1993, *Pensare nella verità. L'itinerario della ragione dialettica in Th. W. Adorno*, Roma, Edizioni Studium.
- Nebuloni, F., 1978, *Dialettica e trascendenza. Excursus su Hegel e Adorno*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXX, pp. 489-520.
- Pasqualotto, G., 1974, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verona, Bertani.
- Petrucciani, S., 1995, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Roma, Manifestolibri.
- Petrucciani, S., 2004, «Un pensiero sul margine del paradosso», intr. alla nuova edizione italiana di Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, pp. XI-XXVII.
- Schmid Noerr, G., 1986, «Die Stellung der 'Dialektik der Aufklärung' in der Entwicklung der Kritische Theorie», in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt am Main, Fischer.
- Schnädelbach, H., 1983, «Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», in L. von Friedeburg, J. Habermas, a cura, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 66-93.

- Tavani, E., 1994, *L'apparenza da salvare*, Milano, Guerini e Associati.
- Theunissen, M., 1983, «Negativität bei Adorno», in L. von Friedeburg, J. Habermas, a cura, *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 41-65.
- Trendelenburg, A., 1840, *Logische Untersuchungen*, Berlin, Bethge; nuova ed. 1964, Hildesheim, Olms.
- Vattimo, G., 1976, «Introduzione» a M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, pp. V-XVIII.
- Wellmer, A., 1985, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1987, *La dialettica moderno-postmoderno*, Milano, Unicopli.