



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali

Corso di dottorato di ricerca in Studi Umanistici

Curriculum Scienze umane

Ciclo XXXIII

**L'inconscio disincantato**

**Il giovane Adorno tra filosofia della vita e psicoanalisi**

**SSD: M-FIL/06**

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Giovanni Boccia Artieri

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Giovanni Bonacina

**Dottorando:** Fabio Molinari

ANNO ACCADEMICO 2019/2020



# Indice

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPITOLO I: IL CONTESTO STORICO-CULTURALE DELLA PRIMA <i>HABILITATIONSSCHRIFT</i>..</b>	<b>11</b>
<i>STORIA DI UN FALLIMENTO.....</i>	11
<i>L'INCONSCIO NELLA REPUBBLICA DI WEIMAR.....</i>	22
<b>CAPITOLO II: EREDITÀ E FILIAZIONE.....</b>	<b>31</b>
<i>DA MONACO A FRANCOFORTE: IL PROFESSOR HANS CORNELIUS.....</i>	32
<i>LA FILOSOFIA DI CORNELIUS.....</i>	46
a) <i>Meta-filosofia.....</i>	46
b) <i>Il dato immediato.....</i>	48
c) <i>Qualità “gestaltiche” e unità della coscienza.....</i>	52
d) <i>I fattori trascendentali dell'esperienza.....</i>	55
e) <i>Le prime formazioni concettuali.....</i>	59
f) <i>La critica ai concetti dogmatici: cosa in sé, io, causalità.....</i>	63
g) <i>La posizione dell'inconscio.....</i>	68
h) <i>La posizione della sua filosofia rispetto al suo tempo.....</i>	74
<b>CAPITOLO III: IL GIOVANE MAX HORKHEIMER E IL PROBLEMA DELL'INCONSCIO.....</b>	<b>78</b>
<i>IL GIOVANE MAX HORKHEIMER.....</i>	78
<i>LA CRITICA DEL GIUDIZIO SECONDO HORKHEIMER.....</i>	85
<i>IL PROBLEMA DELL'INCONSCIO.....</i>	93
a) <i>Problema e metodo.....</i>	95
b) <i>Filosofie dell'inconscio pre- e post-kantiane.....</i>	99
c) <i>Le ambiguità kantiane.....</i>	103
d) <i>Cosa in sé e carattere intelligibile.....</i>	110
e) <i>Spontaneità.....</i>	113
f) <i>Teleologia.....</i>	120
<b>CAPITOLO IV: PROFILO E CRITICA DELLE FILOSOFIE DELL'INCONSCIO.....</b>	<b>124</b>
<b>PARTE I: LE FILOSOFIE DELL'INCONSCIO.....</b>	<b>124</b>
<i>Considerazioni preliminari.....</i>	125
<i>Bergson e i Lebensphilosophen.....</i>	139
a) Bergson.....	144
b) Driesch, Klages, Spengler.....	149
<b>PARTE II: LA CRITICA ALLE FILOSOFIE DELL'INCONSCIO.....</b>	<b>157</b>
<i>La contraddizione fondamentale.....</i>	159
<i>La strutturale incompletezza dell'esperienza.....</i>	162
<i>L'intuizione.....</i>	167
<i>La supposta indipendenza dalle condizioni di possibilità dell'esperienza.....</i>	169
<b>CAPITOLO V: PER UN CONCETTO IMMANENTE DI INCONSCIO.....</b>	<b>173</b>

<i>Dall'anima razionale alla psiche trascendentale</i> .....	175
<i>L'io empirico</i> .....	189
<i>Il concetto trascendentale di inconscio</i> .....	200
<b>CAPITOLO VI: COME È POSSIBILE UNA PSICOANALISI COME SCIENZA?</b> .....	<b>211</b>
<i>PERCHÉ LA PSICOANALISI</i> .....	219
<i>LAPSUS, SOGNI E NEVROSI: L'INCONSCIO SECONDO FREUD</i> .....	232
a) <i>Lapsus verbali e rimozione</i> .....	235
b) <i>Il sogno e l'inconscio permanente</i> .....	240
c) <i>Nevrosi e concezione sistemica</i> .....	247
<i>IL NESSO MEDIATO DELL'IMMEDIATO: L'INCONSCIO SECONDO ADORNO</i> .....	251
a) <i>L'unità della psiche</i> .....	252
b) <i>Il metodo</i> .....	257
c) <i>Inconscio, complessi e irrazionalità</i> .....	260
d) <i>La libertà del volere</i> .....	264
e) <i>Pulsioni e rimozione: la dinamica psichica</i> .....	269
<b>CONCLUSIONI</b> .....	<b>274</b>
<i>L'INCONSCIO TRA TEOLOGIA E IDEOLOGIA</i> .....	275
<i>FREUD CON KANT</i> .....	295
<i>L'INCONSCIO DISINCANTATO</i> .....	307
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>334</b>



## Abbreviazioni

- BU T. W. Adorno, *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. I, 1973.
- EP H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig-Berlin: B. G. Teubner, 1919 [2 ed.]
- TS H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie. Transzendente Systematik*, München: Reinhardt, 1926 [2 ed.]
- IP S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Leipzig-Wien-Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922; trad. it. di M. T. Dogana/E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VIII, 1976.
- CRP I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werke in sechs Bänden*, Wiesbaden: Insel Verlag, vol. II, 1956; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano: Bompiani, 2013.



## Ringraziamenti

Il lavoro, sia esso di natura intellettuale o manuale, è sempre un processo collettivo. Sebbene questo elaborato presenti in copertina solo il mio nome, esso non avrebbe mai visto la luce senza le molteplici relazioni che hanno contribuito alla sua nascita e alla sua stesura. Così, assumendomi ogni responsabilità individuale e personale per il contenuto di questo elaborato, colgo l'occasione per ringraziare tutte le persone che ne hanno preso parte, volenti o nolenti: ognuna, secondo la propria natura, ha apportato un contributo alla sua realizzazione.

In primo luogo l'Università degli studi di Urbino e il professore Giovanni Bonacina, in virtù dei quali si è resa possibile l'impresa. Ringrazio in particolar modo il professore Bonacina per i saggi consigli e per l'attenzione con cui ha ascoltato ogni mia parola e letto ogni mia frase; il suo lavoro, portato avanti con una cura che non si può più dare per scontata ai giorni nostri, è stato veramente prezioso. Devo un ringraziamento anche al professore Claudio La Rocca e ai suoi consigli in ambito kantiano, nonché alla professoressa Birgit Sandkaulen per la calorosa accoglienza durante il mio periodo a Bochum, e a Michael Schwarz, per avermi guidato nell'Adorno Archiv di Berlino. Un caloroso ringraziamento, inoltre, al professore Alberto Burgio, la cui saggezza e spirito hanno contribuito ad ispirarmi fin dall'inizio del mio percorso. Tra gli amici di cui sono debitore non solo di una splendida amicizia, ma anche di un supporto e confronto intellettuale preziosissimo, dedico un sentito grazie a Olimpia Malatesta e Rolando Vitali. Inestimabili sono stati anche i colleghi e amici con cui ho condiviso il percorso urbinato e i miei soggiorni esteri tra Leipzig, Bochum e Berlino: Valerio Marconi, Edoardo Raimondi, Luca Biccheri, Yusi Liu, Damien Accoulon, Yoonoh Kye, Ana Miranda Mora, Markus Gante, Aurélia Peyrical. Inoltre, ci tengo a ringraziare Giovanni Zanotti per i suoi consigli e per il suo entusiasmo per la filosofia di Adorno.

Anche se non direttamente coinvolti nella tesi, non meno importanti sono state tutte quelle persone che mi hanno accompagnato lungo questi (oramai) quattro anni: Salvatore Santarsiero, Alessio Colangelo, Andrea Vitaletti, Lauren Brown, Gloria Panozzo, Lucrezia di Matteo, Giorgia



Zito, Marta Milazzo e Chiara Sgaravatti. A loro si aggiungono gli amici di una vita: Giovanni Esposito, Stefano Mezza, Gioia Donati, Riccardo Curcurù, Sara Resca, Federico Baruffaldi, Raffaele Cristiano, Antonio Bassoli; tra loro, devo un particolare riconoscimento ad Andrea Fregni e Fabrizio Mereu, che mi hanno permesso di continuare il lavoro nonostante la crisi epidemiologica. Infine, ad Alessandra Brown e alla mia famiglia, i pilastri fondamentali sui quali si regge tutto il resto, devo più di quanto possa mai raccontare in qualche riga. A loro dedico questo lavoro.



## Introduzione

Il 10 giugno 1954 il filosofo svizzero Paul Häberlin manda una lettera allo psichiatra Ludwig Binswanger. In questa lettera il filosofo rispondeva ad alcune richieste di delucidazioni che lo psichiatra gli aveva domandato per redigere quelle che sarebbero diventate le sue *Erinnerungen* freudiane. Häberlin riferisce a Binswanger la sua reazione a una domanda che lo psicoanalista viennese gli pose nel 1913: «Freud mi chiese se la “cosa in sé” di Kant non fosse lo stesso di ciò che egli (Freud) intendeva con il termine “inconscio”. Ridendo, lo negai e lasciai intendere che le cose si trovavano su piani completamente differenti»<sup>1</sup>. Quando avvenne questa conversazione Adorno aveva solo dieci anni; se riproposta dodici anni dopo, di quella conversazione avrebbe avuto modo, probabilmente, di riderne anche lui. Tuttavia, il suo riso si sarebbe tinto di venature più ironiche. Nel 1925 il giovane francofortese si apprestava ad iniziare a scrivere la sua tesi di abilitazione *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*. Questa tesi era destinata ad essere rifiutata dal suo mentore accademico del tempo, Hans Cornelius, con il quale, sempre nel '25, si abilitò il futuro amico e collega Max Horkheimer. In futuro, quello scritto verrà chiamato la “prima” tesi di abilitazione di Adorno, poiché susseguito da una seconda tesi su Kierkegaard (questa volta sotto la direzione di Paul Tillich) con la quale riuscì finalmente ad ottenere l’abilitazione all’insegnamento nel 1931. L’agognata abilitazione servì tuttavia a poco, visto l’imminente espatrio forzato dovuto all’ascesa del nazionalsocialismo. La prima tesi di abilitazione venne pubblicata solamente postuma nel 1973, dietro consenso dell’autore. In essa, lo scambio di battute tra Häberlin e Freud prendeva vita sotto forma di un problema sfaccettato e cocente, la cui risoluzione era ritenuta urgente e necessaria per far fronte ad una mistica del concetto di inconscio. A partire da questa impresa teorica, che tentava di immettere la psicoanalisi freudiana nel più ampio progetto illuminista kantiano, Adorno avrebbe probabilmente risposto a Freud e a Häberlin che entrambi avevano sia torto che ragione. Freud aveva ragione a ritenere che ciò che chiamava inconscio fosse la cosa in sé kantiana, ma questo

---

<sup>1</sup> P. Häberlin/L. Binswanger, *Briefwechsel 1908-1960*, Basel: Schwabe & Co. AG Verlag, 1997, p. 320.

concetto non era da intendere per come lo intendeva Kant stesso. Di converso, Häberlin faceva bene a farsi beffe di Freud, ma evidentemente non per il motivo per cui effettivamente lo stava facendo. Al filosofo svizzero, Adorno avrebbe mostrato come un'intera tradizione di pensiero avesse pensato l'inconscio come un altro nome per la cosa in sé di Kant e come, al tempo stesso, fosse possibile continuare a farlo, una volta che quel concetto fosse stato epurato da ogni trascendenza. Il duplice movimento di smascheramento della trascendenza e rovesciamento nell'immanenza di quei due concetti – tanto della cosa in sé quanto dell'inconscio – rappresentava agli occhi del giovane Adorno un compito tanto urgente quanto fondamentale.

In quel lavoro, il giovane francofortese muoveva una critica a un insieme di filosofie popolari che battezzò sotto il nome di “dottrine dell'inconscio”. Sotto quest'etichetta, Adorno indicava tutti quei pensatori che contribuivano a reificare il concetto di inconscio in una sostanza indipendente dall'esperienza, la quale si prestava solamente a una modalità di conoscenza intuitiva, misticcheggiante e contraria alla razionalità discorsiva. A questa reificazione non era estraneo il desiderio di totalità che imperversava nell'interregno tedesco tra le due guerre e che si manifestava mediante un richiamo al pre-simbolico, all'originario e alle forze mitiche e irrazionali dell'uomo e della società. Ad esso Adorno opponeva la potenza disgregatrice della razionalità psicoanalitica, che contrapponeva la potenza dell'analisi e del discorso a quelle forze irrazionali. Nella psicoanalisi filosoficamente rischiarata il giovane francofortese ha scorto – prima dei suoi futuri colleghi dell'*Institut für Sozialforschung* – un potente alleato contro l'organicismo identitario e immediato delle potenze conservatrici. Richiamando ancora una volta il nome di Binswanger – che sarebbe stato al tempo stesso distante e vicino al tentativo adorniano –, ciò che il giovane francofortese voleva combattere in questo scritto era l'equiparazione tra «l'*homo natura* di Freud» e «*homo vita*», una concezione antropologica che lo psichiatra svizzero rivedeva nell'«*homo natura* di Nietzsche e di Klages»<sup>2</sup>, vale a dire un'idea di uomo «biologico-psicologica, una costruzione scientifico-naturalistica come l'idea biologico-psicologica dell'organismo [...], [dove] la realtà della sfera fenomenica, la sua peculiarità e la sua specifica storicità vengono inghiottite dalle forze, dalle tendenze “ipotetiche” e dalle leggi che la

---

<sup>2</sup> L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Milano: Feltrinelli, 1970, p. 179.

regolano»<sup>3</sup>. In poche pagine conclusive, l'opera di Adorno si mostra in tutto il suo carattere di Giano bifronte dello sviluppo intellettuale dell'autore, a cavallo tra la preistoria della teoria critica e l'inizio di essa. Le considerazioni prettamente epistemologiche condotte fino alle conclusioni si trasformano bruscamente in considerazioni materialistiche, intente a smascherare la funzione ideologica di una certa nozione di "inconscio" e a denunciare il ruolo che essa svolgeva nel mantenimento dello *status quo*.

Nel nostro lavoro tentiamo di riportare alla luce uno scritto di Adorno che per lungo tempo è stato dimenticato, trascurato o rievocato solamente come esempio di filosofia scolastica. Le ragioni che hanno agito dietro a questo oblio non sono senza fondamento. Si potrebbe dire che il testo di Adorno preso qui in esame sia destinato a far scontenti tutti, sia gli psicoanalisti che gli studiosi del pensiero di Adorno: i primi, anche qualora fossero interessati a una disamina epistemologica della propria disciplina, si ritroverebbero ad avere a che fare con una versione nettamente amputata della loro teoria di riferimento; i secondi, invece, che in questo scritto troverebbero Adorno ancora sotto l'egida del professore Hans Cornelius e pre-dialettico. Sebbene questo scritto sia il primo dell'autore di una certa densità e lunghezza, si direbbe che esso sia destinato ad essere un primo passo falso di una carriera filosofica che, d'altra parte, ha ricevuto un ampio e vistoso riconoscimento.

Non sorprende dunque il fatto che vi sia ben poca letteratura sul tema, tale da poter essere riassunta in qualche pagina. Qui menzioniamo solamente i lavori che, in forma di articolo o monografia, hanno dedicato una certa attenzione allo scritto, tralasciando invece i diversi contributi che lo hanno citato tangenzialmente e distrattamente ai fini di ricostruire la biografia dell'autore<sup>4</sup>. Dopo sei anni dalla pubblicazione della tesi nei *Gesammelte Schriften*, sono stati per primi i lavori pionieristici sulle radici del pensiero di Adorno di Carlo Pettazzi a richiamare l'attenzione su questo scritto, proprio per rimarcare «la radicale diversità che intercorre tra le posizioni qui sostenute e quelle di tutta la produzione successiva al *Kierkegaard*»<sup>5</sup>. Pettazzi andava

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 177.

<sup>4</sup> Menzioniamo solamente quella che probabilmente è la più ricca biografia di Adorno scritta finora, la quale – per essere un volume di carattere biografico e di ampio respiro – si sofferma sufficientemente sulla prima tesi ritenendola «ancora oggi interessante da leggere». S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Roma: Carocci, 2003, pp. 140-141.

<sup>5</sup> C. Pettazzi, *La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 32 (4), 1977, p. 440.

lamentando di come l'operazione del francofortese finiva per minare le basi della psicoanalisi stessa, eliminando indebitamente le sue ipotesi biologiche e la dottrina delle pulsioni, giudicando una tale esclusione inaccettabile<sup>6</sup>. L'autore ribadirà le stesse opinioni nella monografia dedicata al pensiero di Adorno pubblicata nel 1979<sup>7</sup>. Tuttavia, Pettazzi sbriga velocemente il lavoro di abilitazione, concentrandosi piuttosto sull'esposizione della filosofia di Cornelius e la sua derivazione dalla corrente empiriocritica, sostenendo implicitamente che non vi sia alcuno scarto tra quella e i lavori accademici di Adorno. Il primo articolo che intraprende un'esposizione più articolata dei temi principali della tesi e del loro sviluppo risale al 1983. Al contrario di Pettazzi, in *Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik* Gerhard Arlt si propone «di mostrare come nei primi scritti vengano trattati temi e fatte delle scelte che influenzeranno più che marginalmente l'opera successiva di Adorno»<sup>8</sup>. Arlt tralascia però il confronto tra quest'opera e la produzione successiva dell'autore, lasciando così alla comprensione del lettore il compito di trarre le adeguate conclusioni a partire dalla disamina del testo. Ciononostante, questa breve ma essenziale disamina del testo ha il merito di mettere in luce alcuni elementi destinati a produrre un eco nella filosofia successiva del francofortese. Nel 1986 la prima tesi di abilitazione trova un minimo di riconoscimento in una ricognizione storica sulla ricezione della psicoanalisi nella filosofia tedesca fino al 1940, a cura di Carl Eduard Scheidt. L'opera si limita a una ricostruzione neutrale e sommaria del testo, ma non manca di far notare come questa tesi fosse stata di «straordinaria importanza per la ricezione di Adorno della psicoanalisi»<sup>9</sup> e in generale «uno dei più approfonditi e perspicaci confronti filosofici con la psicoanalisi nel periodo precedente al 1940»<sup>10</sup>. Tre anni dopo giunge una veemente critica a quella “fase trascendentale” del pensiero di Adorno, che si richiama alle ricerche di Pettazzi e che ne condivide sostanzialmente il giudizio. Secondo Hartmut Scheible «nella sua prima tesi di abilitazione la psicanalisi si trasforma da una spedizione alessandrina nel continente ignoto in una sorta di campagna da operetta, il gagliardetto faticosamente conquistato del “ricordo”, che indica la via nella mischia degli

---

<sup>6</sup> Cfr. Ivi, p. 439.

<sup>7</sup> C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Firenze: La Nuova Italia, 1979.

<sup>8</sup> G. Arlt, *Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik. Zur Möglichkeit einer transzendentalpsychologischen Analyse des Begriffs des Unbewußten in den Frühschriften Theodor W. Adornos*, «Philosophisches Jahrbuch», 90, 1983, p. 129.

<sup>9</sup> C. E. Scheidt, *Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1986, p. 87.

<sup>10</sup> Ivi, p. 93.

impulsi, diventa il *souvenir* con cui il borghese si assicura che anche laddove lui è straniero rimane presso di sé, nell'intimità familiare della propria "stanza della coscienza" (Nietzsche)»<sup>11</sup>. Secondo Scheible in questo scritto verrebbero minimizzati proprio gli aspetti della psicoanalisi che più tardi Adorno troverà preziosi: la rimozione, la censura e la psicologia di massa e del fascismo. Nel 1999 un studio sulla ricezione della psicoanalisi in tre autori del '900 che la posero al centro del proprio percorso formativo – Max Scheler, Odo Marquard e Adorno – si sofferma sulla tesi di abilitazione per criticarne tanto l'amputazione dell'elemento pessimistico freudiano, quanto l'operazione di fondazione trascendentale di un concetto di io empirico<sup>12</sup>. Dopo svariate critiche, Jaitner riconosceva l'elemento progressivo dello scritto nel tentativo di superare la separazione tra costruzione logica dell'io e indagine empirica della psiche.

Dopo una quindicina d'anni di silenzio sembra essersi manifestato un rinnovato interesse in questo scritto, che in controtendenza ai commenti precedenti tenta di rivalutarne gli aspetti positivi e destinati a durare nella filosofia matura di Adorno. In *primis*, il magistrale lavoro di Elena Corsi, un tentativo senza precedenti di comprendere tanto la filosofia di Cornelius quanto la sua eredità all'interno della filosofia di Adorno senza pregiudizi di alcun genere<sup>13</sup>. In oltre cinquecento pagine, Corsi ripercorre il *milieu* storico, culturale e filosofico della filosofia di Cornelius, le sue relazioni con la scienza psicologica del tempo, i contenuti della tesi di dottorato e di abilitazione dell'allievo, tracciando una via luminosa tra le tracce che questo incontro iscrive nella teoria critica della società dell'Adorno maturo. Il contributo di Corsi è un grande e imprescindibile passo nello studio di questo momento dimenticato della Scuola di Francoforte, che interessa due tra i suoi membri più importanti. Nel 2017 un importante contributo riassume i punti essenziali della tesi al fine di sottolineare la continuità tra la "dialettica psico-sociale" delineata in questo lavoro e quella formulata nella produzione adorniana successiva. Brandon

---

<sup>11</sup> H. Scheible, *Theodor W. Adorno. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Hamburg: Rowohlt, 1989, p. 42.

<sup>12</sup> «Che il sentimento dell'unità come condizione ultima della possibilità dell'esperienza possa valere come posizione meno arbitraria dell'unità sintetica dell'appercezione kantiana rimane dubbioso». A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999, p. 103. Per comprendere il motivo di questa critica e per un tentativo di risposta ad essa, nonché a quella di aver indebitamente reificato il concetto di inconscio cfr. *infra*. Cap. V, § *L'io empirico*.

<sup>13</sup> E. Corsi, *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, Tesi di dottorato in Scienze Umane, Università degli studi di Urbino Carlo Bo, XXIX ciclo, a.a. 2015/2016.

Bloch si dilunga nell'articolare il rapporto tra la critica del maestro Cornelius al neo-kantismo di Marburgo e la critica materialistica delle conclusioni della tesi, dove vengono già tracciate le linee direttrici di quel futuro rapporto dialettico tra materialismo critico e psicoanalisi<sup>14</sup>. Durante l'anno successivo esce un copioso volume di Wolfgang Bock atto a ricostruire la "psicologia dialettica" che matura dall'incontro tra Adorno e la psicoanalisi, dove la tesi di abilitazione viene messa in relazione a un dattiloscritto (contenuto nel *Theodor Adorno Archiv* di Francoforte e Berlino) che testimonierebbe un interesse precedente (o successivo) per il medesimo sforzo di conciliare Kant con Freud<sup>15</sup>. Infine, nello stesso anno, Mateu Cabot sottolinea come nelle conclusioni della tesi vi sia una (neanche troppo) implicita affermazione del fallimento della sistematica trascendentale, laddove Adorno sostiene che la teoria, da sola, non sarebbe in grado di scalzare un concetto la cui funzione sociale è quella di difendere l'ordine costituito<sup>16</sup>.

Rispetto a quanto scritto sul tema, questo lavoro si pone sia in continuità che in discontinuità. Da una parte, si compie il tentativo di riappropriarsi degli elementi durevoli e significativi della tesi, tentando di smarcarsi da uno sguardo preconetto sulle correnti filosofiche in oggetto e contestualizzando i problemi che, al tempo in cui la tesi è stata scritta, risultavano essere dirimenti. In questo senso, crediamo si possa vedere questo lavoro come un approfondimento specifico, intensivo e mirato di quello di Corsi. Consapevoli di ciò, si è deciso di evitare per quanto possibile ripetizioni e ridondanze lo studio di Corsi e il nostro, risparmiando al lettore commenti che non aggiungerebbero nulla di sostanziale rispetto a *Il maestro negletto*. Nonostante questa premura, l'oggetto di studio stesso ha reso inevitabile condividere certi tratti del percorso tracciato in quel lavoro; come d'altronde dichiarato dallo stesso Adorno nella premessa della tesi, *Der Begriff* non è un testo autosufficiente e riuscire a padroneggiarlo appieno significa passare

---

<sup>14</sup> B. Bloch, *The origins of Adorno's psycho-social dialectic: psychoanalysis and neo-kantianism in the young Adorno*, «Modern Intellectual History», 16, 2019, pp. 501-529. La data di pubblicazione della citazione si riferisce alla versione scritta, mentre quella digitale risale al 30 ottobre 2017.

<sup>15</sup> W. Bock, *Dialektische Psychologie. Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Wiesbaden: Springer VS, 2018, pp. 105-123. Nonostante il documento suddetto sia datato 1924, Bock avanza dei dubbi sulla datazione in base a incongruenze con i dati dell'archivio dell'Università di Francoforte. Cfr. *infra*. Cap. V § *Dall'anima razionale alla psiche trascendentale*.

<sup>16</sup> M. Cabot, *Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de "inconsciente" en la tesis de 1927*, «Daimon. Revista internacional de Filosofía», 73, 2018, p. 62. Cabot non si avvede che la critica di Adorno non riguarda tanto la sistematica trascendentale del maestro, quanto una concezione pre-marxiana della filosofia e la corrispondente centralità della prassi per "smuovere" le idee. Su questo argomento cfr. *infra*. Conclusioni, § *L'inconscio tra teologia e ideologia*.



sotto le forche caudine della psicologia fenomenologica di Hans Cornelius. D'altra parte, l'indagine micrologica di questo testo intende abbandonare la strada battuta dal lavoro di Corsi e intraprendere la propria, mettendo in relazione questa indagine sul concetto di inconscio con temi più specificatamente legati a quelli dell'opera. La discontinuità principale con la letteratura esistente consiste nella metodologia con cui ci si è approcciati al testo; anziché avvicinarsi ad essa con le lenti della teoria critica si è tentato di considerarlo come un'opera a sé stante, mossa da un principio e da un oggetto interno. Considerata la natura "accademica" del testo e le evidenti divergenze con la produzione filosofica matura, solida e innovativa di Adorno, è apparso naturale leggere la prima tesi di abilitazione mettendola fin da subito a confronto con ciò che veniva dopo. Ma la sussunzione frettolosa di ciò che viene prima in ciò che viene dopo impedisce alle volte di notare alcuni dettagli intrinseci agli oggetti specifici. Ad esempio, se sussumiamo troppo frettolosamente il concetto di "inconscio" alla definizione datane da Freud, rischiamo non solo di non capire ciò che ha significato quel concetto nei cento anni precedenti e ciò che invece ha significato per Freud – eliminando così le differenze che intercorrono tra le diverse accezioni in cui si è manifestato –, ma rischiamo altresì di non cogliere i caratteri più subdoli e meno appariscenti che la versione successiva del concetto ha ereditato da quella precedente. Per questo motivo si è voluto scommettere sulla proficuità di un metodo che pensiamo condividerebbe anche Adorno stesso: tenere fermo e isolato questo scritto, indagarlo per come si presenta senza sussumerlo a concetti precostituiti per poi metterlo in relazione ad altro in un secondo momento. Questo metodo è la premessa alla seconda discontinuità con la letteratura esistente, che consiste nel tentativo di far dialogare il testo con altri due elementi ad esso connaturati. Oltre al rapporto con l'Adorno teorico critico, si è cercato di recuperare elementi proficui per l'interpretazione filosofica del concetto di inconscio e per una problematizzazione parziale della psicoanalisi. Dopo la seconda tesi su Kierkegaard, il francofortese non tornerà più sul problema epistemologico dell'inconscio, appropriandosi di questo concetto così per come viene teorizzato dalla psicoanalisi freudiana; parimenti, sebbene negli scritti successivi non risparmierà la psicoanalisi da critiche (anche violente), non tornerà più ad affrontare sistematicamente i fondamenti conoscitivi della disciplina freudiana. Prendere sul serio questo scritto significa anche prendere sul serio la critica di Adorno alle "filosofie dell'inconscio" e l'interpretazione dei principi e del metodo freudiano.

Per riuscire in questo tentativo, si è ritenuto necessario dapprima sondare il contesto storico, culturale e filosofico entro cui si muove la prima tesi. Nel primo capitolo viene tracciata una sorta di crono-storia del tentativo fallito di abilitazione, rintracciando negli scambi epistolari con amici e colleghi i motivi, le preoccupazioni e lo svolgimento dell'intero processo abilitativo dal suo concepimento al suo rifiuto. In queste lettere viene alla luce il travaglio che accompagnò Adorno nella stesura del lavoro, il quale dovette sembrare ai suoi occhi una fatica penosa ma necessaria per assicurarsi una stabilità economica e lavorativa in uno dei due ambiti in cui volgeva maggiormente i suoi interessi. Di quella fatica si fa testimone la struttura sintattica del testo, spesso contorta, prolissa, ipotattica e in certi punti ridondante. Una perlustrazione nella genesi dell'opera non poteva mancare di vagliare anche la questione dell'"inconscio" nella Repubblica di Weimar. Il rapporto tra la psicoanalisi e il suo pubblico durante gli anni '20 tedeschi è di fondamentale importanza per cogliere il motivo dell'intera impresa adorniana. La caduta tanto del *Reich* quanto del valore del marco a seguito della sconfitta della Grande Guerra creava un terreno fertile per i richiami della filosofia popolare a una fonte originaria di potenza, comunione e organicità perduta che riuscivano a raggiungere l'opinione pubblica medio-borghese. La traduzione e l'introduzione in Germania dei testi Bergson venivano a congiungersi con la migliore tradizione "romantica" tedesca di Goethe, Novalis, Carus, Jean Paul e con le filosofie della volontà di Schopenhauer, Hartmann e Nietzsche per gettare le nuove basi di una scienza storica e psicologica basata su forti parallelismi con l'organismo biologico e il ritmo della natura. L'accentramento dei capitali, che vede in questo periodo la prima sostanziale creazione di monopoli e catene commerciali, gettava invece le fondamenta per una società sempre più monolitica e "razionale", contro la quale la critica dei filosofi della vita poteva liberamente scagliarsi e scorgere l'immagine riflessa della propria decadenza materiale e simbolica. La tesi di Adorno tentava di contrastare l'idea che la psicoanalisi fosse una delle manifestazioni di questa decadenza, mostrandone i potenziali emancipativi che permettessero di coglierne gli aspetti derivati dalla migliore tradizione illuministica.

Nel secondo capitolo si compie la necessaria esposizione di alcuni temi fondamentali della filosofia di Hans Cornelius, indispensabili ai fini della comprensione del testo di Adorno. Cornelius, un neo-kantiano eccentrico criticato tanto da Husserl quanto da Lenin, tentava di conciliare idealismo e empirismo, Kant con Hume, fenomenologia e psicologia,

empiriocriticismo e teoria della *Gestalt*. Tra le diverse correnti che influenzarono il professore di Adorno, si è scelto di posare l'attenzione sull'empiriocriticismo. Questo non per schiacciare la sua filosofia su un solo versante, ma perché dal punto di vista della tesi di abilitazione esso sembra essere uno dei più fondamentali. Insegnante liberale e progressista che coltivava la passione per la pittura e per la musica, Cornelius proveniva dalla chimica; come tanti altri colleghi egli tentò di rinnovare il pensiero kantiano mediante un incontro-scontro con il testo di Kant e con le altre scuole neo-kantiane, assorbendo i ritrovati scientifici più all'avanguardia del tempo soprattutto in materia psicologica.

Sempre sotto la guida di Cornelius, nel 1925 Max Horkheimer completò con successo il processo di abilitazione. Nel terzo capitolo si prende brevemente in esame la produzione accademica di Horkheimer, che faceva pesante uso della teoria della *Gestalt* per la propria revisione di alcuni snodi concettuali dirimenti della *Critica del giudizio*. Per comprendere meglio questi scritti si è ritenuto necessario esporre brevemente i capisaldi teorici della psicologia della forma, nata in quel periodo storico per contrastare la psicologia associazionistica rimanendo sullo stesso piano della discorsività scientifica. Adorno farà uso della *Gestalt* per strutturare la propria critica alla teoria della conoscenza razionalistica (riprendendo argomentazioni già utilizzate dal collega più anziano nella propria tesi di abilitazione) ma, al tempo stesso, non la risparmierà da critiche quando sarà messa alla prova dal concetto di inconscio psichico. Una recensione di Horkheimer alla seconda edizione della *Transzendente Systematik* del maestro ci offre l'occasione di passare all'introduzione della tesi di abilitazione, dedicata a inquadrare il problema e il metodo di una ricerca trascendentale sul concetto di inconscio. In questo contesto vengono mostrati i concetti "ambigui" nell'opera di Kant che secondo Adorno alcuni filosofi ontologizzanti post-kantiani avrebbero utilizzato per costruire un concetto metafisico di inconscio. L'impostazione prettamente teoretica del lavoro rende il testo particolarmente scevro da riferimenti storici approfonditi e di conseguenza non facilita l'inquadramento del bersaglio polemico dell'autore. A queste mancanze si è tentato di sopperire mediante una ricostruzione degli argomenti "avversari" sulla base delle scarse indicazioni del testo.

Il quarto, quinto e sesto capitolo corrispondono rispettivamente ad un'esposizione, analisi e commento al primo, secondo e terzo capitolo della tesi di abilitazione. Nel primo capitolo, Adorno muove la sua critica immanente alle filosofie dell'inconscio. Prima di prendere visione

di questa critica, si è ritenuto idoneo premettere una discussione metodologica, teorica e linguistica sul concetto di inconscio in generale e una disamina storica di quelle “filosofie della vita” contro le quali si scaglia l’attacco, per mettere meglio a fuoco l’obiettivo contro il quale si scaglia la critica. Nel secondo capitolo della tesi la critica kantiana ai paralogismi della ragione e alla metafisica dell’anima viene individuato da Adorno come il luogo adatto per sviluppare un concetto di io empirico e di conseguenza un concetto empirico di inconscio. In questo luogo si è colta l’occasione per mettere a confronto questa parte della tesi con il dattiloscritto dell’*Adorno Archiv* datato 1924, per tentare di rispondere alla controversia sulla data e di sottolineare come l’interesse dell’autore per l’argomento fosse precedente all’inizio della stesura della tesi di abilitazione. Dopodiché si mostrano le fattezze di questo concetto di io empirico, come sia possibile pensare la sua relazione con il mondo esterno e la determinazione trascendentale del concetto di inconscio. Nel terzo capitolo della tesi, Adorno compie il passo finale interpretando la psicoanalisi alla luce dei risultati della filosofia trascendentale, confrontandosi con le lezioni tenute da Freud all’Università di Vienna nel 1915-17 e pubblicate sotto il nome di *Introduzione alla psicoanalisi*. L’organicità di questo testo permette al giovane francofortese di mettere in risalto i principi e i tratti sistematici del metodo freudiano, mostrare il loro accordo con la filosofia trascendentale e interpretare la psicoanalisi come il metodo essenziale per l’indagine empirica della psiche e delle sue leggi. L’interpretazione di Adorno comporterà una pesante traduzione linguistica e concettuale della disciplina freudiana, che sarà messa in rapporto ad altri testi oltre a quelli delle lezioni. Da questo confronto emergeranno limiti e virtù di quest’ultima operazione interpretativa.

Infine, le conclusioni del lavoro provano a mettere in dialogo lo scritto di Adorno con la storia del concetto filosofico di inconscio, la possibilità di una psicoanalisi immanente e alcuni momenti di confronto tra la teoria critica della società e la disciplina freudiana. Si proverà a mettere in mostra il nesso che intercorre tra critica epistemologica e critica sociale, che, come abbiamo anticipato riassumendo la letteratura sul tema, può essere vista all’opera fin da questo primo tentativo di approccio alla psicoanalisi.

## Capitolo I

### Il contesto storico-culturale della prima *Habilitationsschrift*

#### *Storia di un fallimento*

Il 2 ottobre 1927 il *Privatdozent* Max Horkheimer rispose così ad una lettera del venticinquenne Theodor Wiesengrund Adorno:

Mi servirò del vostro invito e risponderò alle vostre domande senza troppi dettagli. In primo luogo, non so se Cornelius ha già letto la vostra opera. Il vostro arrivo verso la metà di ottobre non farebbe certo male, ma non credo che possa influenzare il corso degli eventi. Se sia conveniente ammonire C. prima che si esprima è uno dei problemi kafkiani. In secondo luogo, non conosco ancora le ultime pagine del suo lavoro. Glielo chiederò alla prossima occasione e lo informerò delle nostre preoccupazioni, se necessario. Non credo che vi sarebbero difficoltà nel ritirare queste pagine<sup>1</sup>.

L'opera a cui la lettera fa riferimento è il primo tentativo di abilitazione alla libera docenza di Adorno, *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*. Non ci è dato sapere l'esatto contenuto della lettera alla quale Horkheimer risponde, che fu presumibilmente inviata da SanRemo dove Adorno trascorreva due mesi di vacanza dopo lunghi mesi penosi di scrittura e preparazione della tesi. Si può facilmente congetturare che la lettera richiedesse all'allora assistente del professor Hans Cornelius qualche ragguaglio sull'andamento del processo valutativo dell'opera da lui ricevuta qualche settimana prima, oltre a qualche indicazione logistica. Inoltre Adorno sembra preoccuparsi in particolare delle ultime pagine dell'opera, sulle quali chiede un confronto che purtroppo non riesce a ottenere. Nonostante

---

<sup>1</sup> T.W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969. Band I: 1927-1937*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, p. 9.

ciò, rassicura Horkheimer, non dovrebbe essere difficile ritirare quest'ultime, qualora si dimostrassero problematiche, e presentare alla commissione solo il resto del lavoro.

Volendo usare una ripartizione classica, questo scambio epistolare avviene verso la fine della cosiddetta *fase trascendentale* di Adorno<sup>2</sup>, prevalentemente accademica e infusa di neocriticismo, agli albori della sua nascita *in quanto* Adorno, ufficializzata solamente dalla sua seconda tesi di abilitazione – *Kierkegaard: la costruzione dell'estetico*. Prima di questo secondo tentativo riuscito vi fu dunque il primo, su cui Adorno riponeva non poche speranze. Questa lettera a Horkheimer deve essere stata dettata da un'impaziente attesa, poiché l'importanza della buona riuscita dell'opera e la conseguente abilitazione alla libera docenza poteva significare evitare gli studi di legge incentivati dalla famiglia e per i quali Adorno non si sentiva portato<sup>3</sup>, e contemporaneamente riuscire ad ottenere una stabilità economica nella Repubblica di Weimar.

In realtà, dal 1925 al 1929 la Germania vive un periodo di relativa stabilità e produttività economica rispetto agli anni precedenti. Gli anni '20 della giovane Repubblica sono stati l'epoca del taylorismo, della catena di montaggio e della razionalizzazione generale del sistema produttivo, generando sempre più cartelli economici – banche, industrie minerarie e siderurgiche – e commerciali – con le prime grandi catene di supermercati – a valle di un enorme fallimento delle piccole e medie imprese negli anni precedenti, dovuto alla crisi inflazionistica. Il sistema industriale diventa dunque altamente concentrato, ma solo apparentemente efficiente, non essendo in grado di rispondere prontamente alle fluttuazioni di mercato. Le file dell'artigianato si ingrossano dei lavoratori lasciati indietro dall'industria e dei soldati smobilitati, aumentando la concorrenza e abbassando i margini di profitto, mentre la competizione internazionale di Stati Uniti, Australia e America del Sud abbatte l'agricoltura tedesca. Il numero dei disoccupati, che si impenna nell'inverno 1925-1926, supera quello dei momenti più bui degli anni prebellici. Diciotto giorni dopo quella lettera di Adorno ad Horkheimer l'agente alleato per le riparazioni di guerra Parker Gilbert, incaricato di sorvegliare l'andamento dell'economia tedesca, ammonisce il governo tedesco

---

<sup>2</sup> Cfr. C. Pettazzi, *La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius*, op. cit., pp. 436-449.

<sup>3</sup> Cfr. T. W. Adorno/S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, p. 137.

sul rapporto pericoloso che si andava creando tra la politica finanziaria statale e lo sviluppo economico, prevedendo pesanti instabilità e regressioni<sup>4</sup>. Anche se alcuni settori – come l'industria esportatrice – erano in forte crescita, «i più di due milioni di disoccupati dell'inverno 1926-1927 rendevano evidente la labilità della situazione economica della Germania»<sup>5</sup>.

Adorno dovette guardare a questo stato di cose con occhi già marxisti, dato che durante la neonata Repubblica parlamentare e dopo i sanguinosi – e sconfitti – moti insurrezionali comunisti del gennaio 1919, si diede alla lettura del Bloch dello *Spirito dell'utopia*, che uscì nel 1918<sup>6</sup>. Un anno dopo, invece, usciva *Teoria del romanzo* di Lukács, un'opera non ancora marxista, ma che doveva già aver fatto un grosso colpo su Adorno, se il 2 ottobre 1921 Siegfried Kracauer ebbe a scrivere a Leo Löwenthal: «Teddie ha comprato lo *Spirito dell'utopia* e trova Lukács più grande, il che mi rende felice»<sup>7</sup>. Questo testo lo legò probabilmente all'autore ungherese, che ebbe modo di incontrare nel 1925 a Vienna, raccontando al suo maestro di composizione Alban Berg quanto egli lo ammirasse e di come Lukács lo abbia «influenzato spiritualmente più profondamente di chiunque altro»<sup>8</sup>. La sua prima formazione intellettualmente rigorosa e costante avvenne però sotto l'egida dell'amico di giovinezza Kracauer, con cui lesse per anni, «regolarmente di sabato pomeriggio, la *Critica della ragion pura*». Retrospectivamente, Adorno sostenne di aver imparato di più da «questa lettura che [d]ai professori di università»<sup>9</sup> e di come Kracauer gli avesse trasmesso un approccio e una comprensione di Kant molto differente rispetto a quella ricevuta successivamente dal maestro: con l'amico la prima critica kantiana non era «una semplice teoria della conoscenza, come analisi dei giudizi scientificamente validi, bensì come una specie di scrittura cifrata, dalla quale si poteva leggere per estrapolazione lo strato storico dello

---

<sup>4</sup> Cfr. H. Schulze, *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1918 al 1933*, Bologna: il Mulino, 2001, pp. 47-50.

<sup>5</sup> Ivi, p. 354.

<sup>6</sup> S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, op. cit., pp. 54-56.

<sup>7</sup> L. Löwenthal/S. Kracauer, *In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921-1966*, Springe: zu Klampen, 2003, p. 24.

<sup>8</sup> T. W. Adorno/A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, 1997, p. 18. Anche se a dispetto del «grande effetto umano» che gli fece non ci fu tra i due una grande intesa, e l'incontro risultò «particolarmente doloroso». Ivi, pp. 17-18.

<sup>9</sup> T. W. Adorno, *Uno strano realista*, in Id., *Note per la letteratura. 1961-1968*, Torino: Einaudi, 1979, p. 68.

spirito, con la vaga aspettativa che in tale operazione si potesse acquisire un po' della verità stessa»<sup>10</sup>. Se comparato all'immediato suo futuro universitario, l'insegnamento di Kracauer significò un diverso modo di vedere e di interpretare il testo filosofico, che ciononostante ebbe effetti duratori; a Kracauer non dobbiamo infatti solo questa lettura della gnoseologia kantiana come indicativa dello spirito del tempo, ma anche un atteggiamento più «preoccupato del gioco delle forze che si logoravano reciprocamente sotto la superficie di ogni dottrina» che della loro coerenza logico-formale; l'abitudine a cogliere «il momento espressivo della filosofia»<sup>11</sup> più che quello della costrizione oggettiva e normativa a cui era inevitabilmente legata la disciplina filosofica. Sul finire del dicembre 1921, Kracauer scriveva di Adorno a Löwenthal: «per il momento, consiste per la maggior parte di Lukács e di me»<sup>12</sup>.

Dopo la vita liceale da *enfant prodige* Adorno si iscrisse nel 1921 alla facoltà di filosofia, psicologia e sociologia della giovane Università di Francoforte, modello di novità assoluta per la Germania di quel tempo poiché diretta emanazione della *Akademie für Sozial und Handelswissenschaften*, un'accademia basata completamente su finanziamenti dei cittadini benestanti francofortesi, commercianti e banchieri *in primis*, e che restò, anche dopo la trasformazione in università, slegata dai finanziamenti statali. Questa peculiare origine materiale diede all'istituto una vena di anticonformismo che permise attirare una serie di studiosi di orientamento critico-sociale come Martin Buber, Max Horkheimer, Max Scheler, l'economista austromarxista Carl Grünberg e Paul Tillich, teologo e futuro relatore della seconda tesi di abilitazione di Adorno. Quest'ultimo frequentò nel primo semestre un seminario sulla teoria della conoscenza e uno di introduzione alla filosofia, entrambi tenuti dal professore Hans Cornelius; le lezioni di psicologia della Gestalt di Adhémar Gelb, che lavorava con Max Wertheimer all'istituto di psicologia fondato da Schumann. Nel semestre successivo, studiò sociologia con Gottfried Salomon-Delatour, incontrando il pensiero di Max Weber, Ernst Troeltsch e dei rivoluzionari russi del XIX secolo<sup>13</sup>. Adorno non era certo un novizio del pensiero sociologico, visto il rapporto precedente con Kracauer, ma ai seminari

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 68-69.

<sup>11</sup> Ivi, p. 69.

<sup>12</sup> L. Löwenthal/S. Kracauer, *In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921-1966*, op. cit., p. 32.

<sup>13</sup> S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, op. cit., pp. 93-94.



di Delatour ebbe modo di incontrare la storia sociale delle idee, essendo il professore di sociologia un membro dell'istituto di Franz Oppenheimer, in cui si occupava prevalentemente del movimento operaio francese, dello sviluppo del socialismo e di materialismo storico<sup>14</sup>. Fu probabilmente l'eterodossia di Cornelius, pittore, scultore e pianista oltre che filosofo, ad attirare Adorno<sup>15</sup>; in totale, egli frequentò perlomeno cinque suoi corsi: *Erkenntnistheorie*, *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant*, *Erkenntnistheoretische Übungen*, *Einführung in die Philosophie*, *Übungen für Fortgeschrittenen*<sup>16</sup>. Fu invece ad un seminario di Gelb che Adorno incontrò Horkheimer, assistente di Cornelius appena addottoratosi con una tesi sulla terza critica kantiana. L'incontro tra i due non istituì da subito l'amicizia e la collaborazione che nacquero più di una decina di anni dopo, ma Horkheimer fece una certa impressione ad Adorno fin da subito<sup>17</sup>.

Proprio il giovane assistente di Cornelius, infatti, potrebbe aver influenzato la scelta di Adorno di pattuire nel 1924 il progetto dottorale con Cornelius: Adorno ricorda in una lettera la «lezione brillante» tenuta da Horkheimer su Husserl, con il quale aveva studiato due semestri<sup>18</sup>. In un testo di circa ottanta pagine e redatto in tre settimane in uno stile chiaro e lineare, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, Adorno affrontava già temi che verranno ripresi nella successiva tesi di abilitazione. Scopo della tesi dottorale era una critica immanente della teoria della cosa in sé sviluppata da Husserl nelle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, a partire dal punto di vista della filosofia dell'immanenza pura, vale a dire dal punto di vista del maestro Cornelius<sup>19</sup>. La fenomenologia husserliana, nonostante si dichiari idealistica e trascendentale, contiene fin da principio elementi di trascendenza e realistici. La critica si

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 98.

<sup>15</sup> Ivi, p. 95.

<sup>16</sup> Stando allo *Studienbuch* di Adorno dell'*Adorno Archiv* di Berlino.

<sup>17</sup> Adorno ricorda Horkheimer come di un «uomo di buona famiglia» ma «privo di quella deformazione professionale accademica che porta facilmente a confondere l'occupazione con cose erudite per la realtà». T.W. Adorno, „*Offener Brief an Max Horkheimer*”, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. XX, 1986, pp. 156-157.

<sup>18</sup> Ivi, p. 157.

<sup>19</sup> Cfr. T. W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. I, 1973, p. 11.

dirige principalmente al concetto husserliano di “noema”, al concetto di cosa in sé e all’idea che il principale mezzo di conoscenza sia l’intuizione: questi due ultimi elementi problematici – il concetto di cosa in sé e il problema dell’intuizione – ritorneranno anche nel primo capitolo della tesi di abilitazione<sup>20</sup>.

Gli anni successivi alla laurea sono essenzialmente devoluti alla ricerca dell’affermazione sociale ed economica, e il giovane Adorno pensò in primo luogo di potersi realizzare in ambito musicale. Nonostante i miti sulla “cultura di Weimar”, tutti gli “ismi” di questo periodo (espressionismo *in primis*) nacquero in realtà a cavallo del ‘900 e prima della Grande Guerra, mentre la giovane *élite* borghese viveva le tendenze culturali weimeriane come “vuota megalomania”, “cattivo gusto borghese” e “impotenza stilistica”<sup>21</sup>. Questo valeva anche per la musica, che Schönberg aveva già rivoluzionato con l’atonalità nel 1911, sebbene questa rivoluzione sia stata poi portata a pieno compimento solo nel 1924. Adorno, istruito al pianoforte e alla composizione fin da giovane, tentò di oltrepassare i propri limiti in ambito componistico mediante un apprendistato musicale presso un epigono viennese di Schönberg, Alban Berg. Egli non si occupava però solo della pratica musicale; infatti, la pubblicistica musicale del giovane francofortese costituiva la maggior parte dei suoi scritti del tempo<sup>22</sup>.

Il periodo viennese non è da considerare totalmente avulso da una prima maturazione – per quanto acerba e germinale – di certe idee che, più o meno direttamente, poterono confluire già nella successiva tesi di abilitazione<sup>23</sup>. Nel lamentarsi con l’amico Kracauer dell’«ingenuità» e della mancanza di sofisticatezza delle sue conoscenze viennesi – che «immaginano la sfera psicologica come se si comprendesse da sola» –, così come lamentandosi

---

<sup>20</sup> Accenniamo qui solamente alla tesi dottorale. Per una sua panoramica più esaustiva rimando alla discussione completa e dettagliata in E. Corsi, *Il maestro negletto*, op. cit., pp. 162-204.

<sup>21</sup> Cfr. H. Schulze, *La Repubblica di Weimar*, op. cit., pp. 147-149. Adorno fu tra l’altro un critico di questo “mito di Weimar” degli anni ‘20, cfr. T. W. Adorno, *Jene zwanzige Jahre*, in Id., *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1963, pp. 59-68.

<sup>22</sup> Dal 1921 al 1932 pubblicò circa cento articoli di critica o estetica musicale. Cfr. R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 81.

<sup>23</sup> Per Petazzi la prima tesi di abilitazione è una «conferma di un interesse nato probabilmente durante il soggiorno viennese», basandosi però sul mero fatto che a Vienna viveva e insegnava anche Freud in quegli anni. C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, op. cit., 1979, p. 19.

della decadenza generale che manifesta la piccola borghesia locale, Adorno pensa che valga la pena

di esaminare *metafisicamente* il nesso o il rapporto strutturale della piccola borghesia economicamente arretrata e dell'individualismo psicologico: come la “persona” della comunità esistenziale si distacchi sia qui come là dal senso e dalla comunità, perché anche in ambito economico l'asocialità che romanticamente si aggrappa all'“immediatezza” e quindi esce dalla produzione è un fenomeno di distacco<sup>24</sup>.

Come già menzionato in precedenza, sono gli anni del fallimento di massa della piccola e media impresa e dell'ascesa dei grossi cartelli commerciali. In questa lettera dell'aprile 1925 la realtà decadente che coinvolge i protagonisti di questo settore ormai “arretrato” viene interpretata con occhi marxiani e attenti al nesso tra ordine economico e psicologia individuale. Successivamente, a luglio del medesimo anno, Adorno confida a Kracauer certe sue intenzioni:

Ho in mente un lavoro sulla psicologia (parallelo al tuo lavoro sociologico o a quello che hai progettato sulla storia)<sup>25</sup>. Al contempo scrivo qualche frammento psicologico-materiale (*manche psychologisch-materialen Fragmente*), che mi sembrano piuttosto strani e nuovi e che voglio discutere con te. Sono solo affermazioni su esperienze, per il momento senza meta, ma con un'intenzione comune, che mi sento del tutto oscuramente. In ogni caso, che sia oggettivo o meno, viene interamente da me e non si riferisce a categorie già pronte. Ho lasciato che andasse alla deriva<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> T. W. Adorno/S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, op. cit., pp. 40-42.

<sup>25</sup> Il “lavoro sociologico” è *Soziologie als Wissenschaft* che Kracauer pubblicò tre anni prima, mentre quello “storico” è un riferimento alla lettera precedente del 5 luglio in cui Kracauer rivela l'intenzione di scrivere un testo «contro le costruzioni del tipo storico-filosofiche» (Cfr. Ivi, p. 96). Più tardi, Adorno parlerà del primo come di un libro che «si preoccupa chiaramente di collegare l'interesse material-sociologico con riflessioni gnoseologiche che si basano sul metodo fenomenologico». T. W. Adorno, *Uno strano realista*, op. cit., p. 72.

<sup>26</sup> T. W. Adorno/S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, op. cit., p. 96.

Nonostante non ci sia dato sapere se ciò di cui parla Adorno sia un embrione della futura tesi o qualche documento preparatorio ad essa, è alquanto evidente che certi interessi confluiti successivamente in quel tentativo per la libera docenza dovettero già iniziare a palesarsi nel periodo viennese.

Infatti, l'accordo tra il giovane laureato e Cornelius circa il tentativo di abilitazione ebbe luogo dopo questo soggiorno (perlomeno riguardo alle intenzioni, se non già al tema) e deve essere iniziato verso la fine del 1925, poiché in dicembre Adorno confessa le proprie speranze al maestro viennese Berg di potersi ricongiungere «per un periodo di tempo più lungo, non appena la [sua] tesi di abilitazione sarà più o meno chiara»<sup>27</sup>. Il tentativo di assicurarsi un'agognata<sup>28</sup> stabilità economica tramite una posizione sicura all'Università doveva procedere velocemente, sia perché a Cornelius spettava il pensionamento solo due anni dopo, sia perché anche Leo Löwenthal<sup>29</sup> mirava alla libera docenza sotto l'egida del medesimo professore, rappresentando dunque un diretto competitore. Il lavoro fu compiuto presumibilmente nell'arco di quasi due anni e cominciato concretamente all'inizio del 1926<sup>30</sup>. In agosto Adorno aggiorna l'amico Kracauer sulle sue giornate a Staudach e sul suo studio del pensiero di Franz Brentano, «una filosofia molto confusa» che però ha il vantaggio di rivelare una connessione tra la critica mossa a Kant sia dal positivismo che dalla fenomenologia, dove l'uno è «“lontano dalla teoria” e guarda alle “datità stesse”», mentre l'altra «ipostatizza queste datità ontologicamente come “oggetti” e cerca di nascondere il loro carattere teorico-astratto», condividendo di fatto lo scopo comune di «tenere lontano il potere esplosivo e anti-mitologico della teoria»<sup>31</sup>. A settembre «la tesi di abilitazione è per larga parte concepita» e la lettura principale è quella di Freud, mentre sale la preoccupazione per

---

<sup>27</sup> T. W. Adorno/A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>28</sup> Non solo imperversava la crisi economica e la conseguente instabilità e precarietà dell'Università, ma i lavori musicali di Adorno proseguivano parallelamente alla stesura della tesi, rendendo la situazione complessiva piuttosto pesante. Cfr. S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, op. cit., pp. 136-140.

<sup>29</sup> Adorno conobbe Löwenthal grazie a Kracauer e da allora si sviluppò «per tutta la vita un'amichevole inimicizia», anche e soprattutto a causa di questa gara per l'abilitazione. R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, op. cit., p. 76.

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 333.

<sup>31</sup> T. W. Adorno/S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, op. cit., pp. 127-128.

l'estenuante rivalità con Löwenthal, «la cui natura di lupo è tornata alla ribalta»<sup>32</sup> e che rischia di far saltare tutto. Tuttavia, dopo qualche mese le cose (e conseguentemente l'umore) sembrano volgersi in positivo; la tesi di Adorno viene infatti ad essere «in una posizione favorevole» dopo che il professore incaricato ne «ha accettato la bozza dettagliata»<sup>33</sup> e nel gennaio 1927 la competizione con Löwenthal è stata eliminata grazie alla «resistenza del professore decisivo»<sup>34</sup>. A partire da maggio e dopo un'estate di intenso lavoro (che deve essere stata alquanto penosa) passata «seduto a Kronberg, sulle montagne del Taunus, sopra la [sua] (si spera) tesi di abilitazione»<sup>35</sup>, Adorno riesce a concludere il lavoro per i primi di settembre, che nel frattempo diventa un «grosso libro»<sup>36</sup>. Dopo due mesi il manoscritto viene consegnato a Cornelius che, durante un colloquio personale, gli suggerì di ritirare la domanda di abilitazione. Il parere del professore, datato 8 gennaio 1928, fu riassunto in una comunicazione con un membro della commissione:

Premetto che non ho potuto leggere fino in fondo l'immane lavoro del dottor Wiesengrund. Ciò che tuttavia ne ho ricavato è che non posso in alcun modo raccomandarlo alla facoltà, perlomeno non nella sua forma attuale. Di positivo ho trovato semplicemente riportati quei contenuti, infiorettati con mille parole, che egli conosce dalle mie lezioni e dai miei libri. Ciò che aggiunge sono conseguenze critiche tratte da queste argomentazioni, peraltro non esenti da obiezioni. A causa della loro fattura sono quindi costretto a rifiutare entrambe le prime sezioni del lavoro (circa i due terzi dell'intero volume): ciò che resterebbe per un'eventuale rielaborazione non sarebbe sufficiente per uno scritto di libera docenza. Rimarrebbe cioè ancora la terza, che si confronta con la psicanalisi di Freud, dove non sono avanzato nella lettura in modo sufficiente da dare un giudizio definitivo. Può darsi che qui si prospetti qualcosa di

---

<sup>32</sup> «Sai che dopo di me – ed esaltato dalla mia preparazione per l'esame con Cornelius – ha anch'egli pensato di abilitarsi con Cornelius. L'abilitazione è però possibile solamente per uno di noi e Leo sta per prendere il mio posto. Già il modo in cui ha inaugurato la cosa mi ha reso molto scettico. Ora lui la mette come se avessimo iniziato nello stesso momento, nelle stesse condizioni, e la benedizione o l'inclinazione di Cornelius è l'unica cosa decisiva [...] Dopotutto questo sta diventando troppo per me. Per quanto sia disgustoso per me stratonarsi per un pietoso posticino con un amico, non voglio ritrovarmi nei panni di chi è stato appena ingannato». Ivi, p. 137.

<sup>33</sup> T. W. Adorno/A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, op. cit., p. 126.

<sup>34</sup> Non ci è dato sapere a chi si riferisse. Ivi, p. 134.

<sup>35</sup> Ivi, p. 157.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

nuovo, sebbene a causa delle parti precedenti non possa dire di nutrire troppe speranze. A ogni modo, appoggiandosi a sezioni che non possono restare così come sono, anche questa terza non può essere presa in considerazione senza una rielaborazione<sup>37</sup>.

Adorno cadde dunque vittima del problema inverso di Walter Benjamin, il cui *Dramma barocco* era stato respinto due anni prima proprio da Cornelius e Horkheimer a causa, si potrebbe dire, della troppa originalità<sup>38</sup>. In questo caso invece, il lavoro “immane”<sup>39</sup> si presenta come una ripetizione o al massimo un’espansione delle tesi del maestro, salvo la terza parte, dove le tesi del maestro vengono applicate alla psicanalisi freudiana, ma che comunque non basterebbe di per sé a costituire una tesi per la libera docenza. Nessuna menzione invece di quelle pagine finali per le quali Adorno sembrava maggiormente preoccupato, vale a dire quelle pagine dal sapore marxiano con cui si concludeva l’opera; dopo più di duecento pagine di critica epistemologica, nel finale del lavoro l’autore virava bruscamente verso un’interpretazione marxista del concetto di inconscio. Adorno doveva essere, come riguardo al bivio esistenziale tra musica e filosofia, tremendamente diviso. Se da una parte erano quegli accenni ad un’interpretazione sociologica e marxista a preoccuparlo per un possibile rifiuto, dall’altra si irritò con Horkheimer credendo che quest’ultimo non l’avesse sostenuto abbastanza perché non lo riteneva «sufficientemente marxista»<sup>40</sup>.

Adorno rimase profondamente deluso da questa promessa mancata, per la quale aveva investito tanto tempo, fatica ed energie mentali, tanto che subito dopo questo fallimento invocò il suo «signore e maestro» Berg, comunicandogli come «finalmente, dopo [quel] ritardo vergognoso e angosciante» dovuto alla stesura della tesi, era di nuovo libero per potersi dedicarsi alla sua passione, «per comporre»<sup>41</sup>. Egli, in realtà, continuò a provare a rimanere

---

<sup>37</sup> T.W. Adorno Archiv (Hrsg.), *Adorno. Eine Bildmonographie*, Frankfurt am Main; Suhrkamp, 2003, p. 102. [traduzione di E. Corsi].

<sup>38</sup> Secondo Wiggershaus Adorno non voleva incappare nella stessa sorte di Benjamin, che già conosceva dal 1923 mediante Kracauer. Cfr. R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, op. cit., 92.

<sup>39</sup> La tesi di Adorno consta di 243 pagine. Si pensi alla differenza di dimensioni con la tesi di abilitazione di Horkheimer, di sole 71 pagine. Cfr. anche infra. § *La Critica del Giudizio secondo Horkheimer*.

<sup>40</sup> R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, op. cit., 93.

<sup>41</sup> T. W. Adorno/A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, op. cit., p. 164.

in entrambi gli ambiti e il suo futuro accademico è cosa nota. Così spiegherà l'accaduto al maestro viennese:

Con l'abilitazione è andata davvero come avevate previsto. Il professore che mi aveva chiesto l'abilitazione mi ha vergognosamente deluso all'ultimo momento, nonostante tutta la facoltà volesse la mia abilitazione; non c'è stato alcun rifiuto, ma dato che il professore si è ammalato gravemente e sta per andare in pensione, l'abilitazione con lui è fuori questione. La domanda ora è se Max Scheler [...] mi darà l'abilitazione. [...] Se funzionerà con il mio attuale lavoro, non esattamente scheleriano (una teoria della conoscenza della psicanalisi), è ancora incerto; e sarebbe molto imbarazzante per me se il libro, che ho scritto essenzialmente in relazione al suo scopo, lo mancasse completamente, e se dovessi scrivere qualcos'altro; anche se potrei andare d'accordo con Scheler con meno concessioni. Nel frattempo mi preoccupo molto poco di tutto questo, francamente, e se l'intera abilitazione – una questione sociale che non è né di fatto né economicamente necessaria per me – dovesse fallire, ne sarei sinceramente indifferente e, in effetti, mi piacerebbe molto. [...] Anche se dovessi abilitarmi, gli obblighi accademici rimarrebbero un'occupazione secondaria<sup>42</sup>.

Sembrerebbe indiscusso che la possibilità di una carriera musicale fosse ciò che allora attirava maggiormente il giovane laureato. Oltre alla pratica, i saggi di sociologia musicale costituirono un'intensa attività pubblicistica e il principale contributo di Adorno alla breve vita della *Zeitschrift für Sozialforschung*. Già nel '26 la tesi di abilitazione – concepita non come una «vera e propria prestazione filosofica» ma un'impresa «interamente determinata allo scopo»<sup>43</sup> – recava ad Adorno un certo disgusto, tale da indurlo a chiedere lavoro al “giornale delle 8” di Berlino<sup>44</sup> e a paventare con il maestro Berg un potenziale ritiro dall'impresa. Eppure, nonostante queste esternazioni che sottintendono un'indifferenza verso l'intera questione accademica, il giovane francofortese la perseguì fino ad ottenere l'abilitazione con Paul Tillich.

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 170.

<sup>43</sup> Ivi, p. 114.

<sup>44</sup> Il giornale è chiamato *8 Uhr-Abendblatt*. Cfr. Ivi, p. 115.

Questa «teoria della conoscenza della psicanalisi» fu dunque abbandonata e si rivelò infruttuosa. Ma cosa conteneva la tesi nello specifico? Dopo una critica di ciò che chiamava “dottrine dell’inconscio”, Adorno tentava di costruire un concetto di inconscio compatibile con la filosofia trascendentale e con le recenti scoperte di Sigmund Freud.

### *L'inconscio nella Repubblica di Weimar*

Al di là delle idiosincrasie personali e delle suggestioni che influirono sul giovane francofortese (come gli studi e gli interessi di Horkheimer)<sup>45</sup>, una tesi del genere nella Weimar della seconda metà degli anni '20 non deve stupire. Sono passati ormai ventisette anni da quando Freud pubblicò *L'interpretazione dei sogni*, il passo inaugurale verso la cosiddetta “psicologia del profondo”. La psicanalisi fu introdotta in Germania nel 1910 con la fondazione della sezione berlinese dell'associazione psicanalitica internazionale, che dopo dieci anni divenne l'istituto psicanalitico di Berlino, un istituto indipendente che offriva non solo lezioni teoriche ma anche tirocini clinici<sup>46</sup>. Malgrado ebbe un pubblico limitato, che non permise alla psicanalisi di diventare senso comune e patrimonio popolare, l'istituto attirò l'attenzione dell'*élite* colta e intellettuale<sup>47</sup>. Nonostante i sempiterni detrattori, la psicanalisi mise le radici col tempo; sebbene si dovesse attendere ancora qualche decennio per far sì che diventasse cultura popolare, negli anni '20 del Novecento ottenne i primi riconoscimenti significativi e impose un confronto serrato con le altre sfere delle scienze e dell'intellettualità europea. Nel 1929 Alf Nyman introduceva così il suo articolo *Über das “Unbewußte”* pubblicato nei *Kant-Studien*: «pochi concetti filosofici e psicologici sono oggi così al centro dell'interesse scientifico come il concetto di “inconscio” [*unbewußt*], vita dell'anima “inconscia”, l'“inconscio” [*das “Unbewußte”*], il “subliminale” [e] allo stesso tempo, però, pochi termini sono più controversi e oggetto di interpretazioni e valutazioni fortemente

---

<sup>45</sup> Cfr. *infra*. Cap. III.

<sup>46</sup> Dove si addestrarono, tra gli altri, Wilhelm Reich, Melanie Klein, Otto Fenichel e un futuro bersaglio polemico di Adorno, Karen Horney. Il corrispettivo francofortese, il *Frankfurter Psychoanalytisches Institut*, venne invece fondato nel 1929.

<sup>47</sup> Cfr. P. Gay, *La cultura di Weimar*, Bari: edizioni Dedalo, 2002, pp. 70-74.



mutevoli»<sup>48</sup>. Sebbene la frontiera più avanzata della psicologia universitaria fosse quella della *Gestalt*, che la moderna e progressista Università di Francoforte si fregiava di insegnare ai suoi studenti, già nel 1928 Hermann Hesse, Thomas Mann, Max Liebermann, Virginia Woolf e Bertrand Russell pubblicarono una lettera che invitava la commissione del Premio Nobel ad aggiudicare il premio a Sigmund Freud, e la stessa città di Francoforte gli conferì il premio Goethe nel 1930. Parallelamente e intorno all'assegnazione di questo premio prestigioso, inaugurato solo tre anni prima, si assembrò un coro di voci critiche rispetto alla nuova psicologia, critiche ben diverse da quelle che la psicanalisi richiamava a sé nella sua fase aurorale.

Tra le possibili scelte della commissione giudicatrice per il premio vi era, oltre a Freud e tra gli altri, Ludwig Klages<sup>49</sup>. Klages passò dalla chimica alla filosofia come allievo del collega-nemico di Cornelius del periodo in cui insegnò all'università di Monaco, Theodor Lipps<sup>50</sup>. Di quest'ultimo Klages eredita l'interesse per la psicologia, sviluppando nello specifico una filosofia del carattere e uno studio approfondito della grafia come espressione della lotta tra l'anima – unità di forze istintive inconsapevoli – e lo spirito – unità di attività razionali consapevoli. Come continuatore della filosofia di Nietzsche e Bergson, e in quanto critico dell'industrializzazione e della modernità, Klages incarnava l'apogeo della *Lebensphilosophie* nella Germania weimeriana, per la quale l'intelletto (*Geist*) rappresentava una forza distruttiva, reificatrice della natura ed estraniante rispetto alla vita. Per Klages e diversi suoi adepti, critici rispetto alla scelta della commissione e, *a fortiori*, rispetto alla psicanalisi *in toto*<sup>51</sup>, Freud si faceva portavoce di un intelletto usurpatore della natura e della vita<sup>52</sup> e dunque

---

<sup>48</sup> A. Nyman, *Über das "Unbewusste"*, «Kant-Studien», 34, 1929, p. 151.

<sup>49</sup> Cfr. A. D. Kauders, *"Psychoanalysis is good, synthesis is better": the German reception of Freud, 1930 and 1956*, «Journal of the History of the Behavioural Sciences», 47 (4), 2011, p. 383.

<sup>50</sup> Sul rapporto tra Cornelius e Lipps cfr. *infra*. Cap. II, § *Da Monaco a Francoforte: Il professor Hans Cornelius*.

<sup>51</sup> Tra gli adepti di Klages vi erano Werner Deubel, rappresentante della associazione della stampa di Francoforte e diretto allievo di Klages; Hans Prinzhorn, neurologo e caratteriologo che già dal 1926 aveva pubblicato scritti contro la psicanalisi e i suoi "limiti razionalisti", di contro alla fondamentale dignità della "vita" ristabilita e portata in auge dall'eredità di Carus, Nietzsche e Klages (Cfr. Ivi, pp. 384-385); Carl Haeblerlin, medico di Bad Nauheim, che sosteneva come, a differenza delle visioni olistiche di Klages, Carus e Nietzsche, Freud non riuscì ad apprezzare la natura dell'*Es* e le sue potenzialità per l'espansione della forza vitale. Cfr. A. D. Kauders, *The Crisis of the Psyche and the Future of Germany: The Encounter with Freud in the Weimar Republic*, «Central European History», 46, 2013, p. 335-336.

<sup>52</sup> Cfr. Ivi, p. 334.

non meritevole del premio Goethe. Oltre a costoro, anche teologi – come Wilhelm Salewski – e psicoterapeuti – come Arthur Kronfeld – criticavano la psicanalisi freudiana rispettivamente per il suo intrinseco ateismo e per la troppa fede riposta nella razionalità e nel suo potere di dominare gli istinti e le passioni<sup>53</sup>. Dopo anni di psicologia sperimentale e senz'anima, era giunta l'ora di cogliere la complessità umana nella sua interezza e di abbracciare (o meglio, reintegrare) una psicologia dell'anima<sup>54</sup>. In quel turbinio di «idee, multiformi, in mutua e spesso interna contraddizione, non analizzate e spesso non analizzabili»<sup>55</sup> che costellavano l'epoca weimeriana con una vera e propria «ansia di totalità» in un mondo smembrato e fatto a pezzi dal mercato e dalla progressiva razionalizzazione tecnica, non mancavano filosofie volte ad esporre i limiti della razionalità e dell'intelletto, a ricercare un senso di comunità e radici mediante l'esaltazione del sentimento, dell'irrazionale e della morte, «rese popolari da una grande regressione dovuta a una grande paura: la paura della modernità»<sup>56</sup>. Tra chi incarnava queste correnti, oltre a Heidegger, Jünger e Schmitt, vi erano Oswald Spengler, Hans Driesch e Klages, gli esponenti più popolari della *Lebensphilosophie*.

Le origini della filosofia della vita si possono rintracciare fino al romanticismo anti-illuministico di Hamann, Herder, Novalis, Schlegel e la filosofia dell'intuizione di Jacobi, dove il concetto di vita si poneva a favore di tutto ciò che fosse dinamico, vivente, organico, percezione ed esperienza, contro ciò che era statico, morto, meccanico e astrazione dell'intelletto. La *Lebensphilosophie* si sviluppa ulteriormente per poi stabilirsi in una posizione di primo piano nella vita culturale tedesca dal 1880 al 1930, accanto e contro il positivismo. Il concetto di vita non è da intendersi, ovviamente, nel suo senso biologico o medico, bensì entro la cornice di un conflitto culturale, dove sotto il «vessillo della vita» si conduceva l'attacco «a tutto ciò che era morto e ingarbugliato, a una civiltà divenuta

---

<sup>53</sup> A. D. Kauders, *“Psychoanalysis is good, synthesis is better”*, op. cit., p. 386.

<sup>54</sup> Cfr. A. D. Kauders, *The Crisis of the Psyche and the Future of Germany*, op. cit., p. 326. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, la psicologia istituzionale tedesca aveva infatti cercato di sbarazzarsi del concetto di anima, concepito come residuo metafisico della vecchia filosofia. A tal proposito cfr. il terzo capitolo *Sbarazzarsi dell'anima* di R. Luccio, *Dall'anima alla mente. Breve storia della psicologia*, Bari: Laterza, 2014, pp. 46-65.

<sup>55</sup> P. Gay, *La cultura di Weimar*, op. cit., p. 132.

<sup>56</sup> Ivi, p. 151.

intellettualistica e anti-vitale, contro una cultura incatenata dalle convenzioni e ostile alla vita, e per un nuovo senso della vita, ‘esperienze autentiche’ – in generale per ciò che era ‘autentico’, per il dinamismo, la creatività, l'immediatezza, la giovinezza»<sup>57</sup>.

Grazie al rovesciamento della filosofia hegeliana da parte di Dilthey, per cui la vita non è una forma imperfetta dello spirito ma quest'ultimo ne è invece una reificazione, essa diventa la base pre-razionale, anti-razionale o a-razionale che sostiene spirito, cultura e coscienza individuale. Schopenhauer ebbe poi un impatto decisivo su tutto ciò che dopo di lui si può considerare filosofia della vita, ponendo le basi per un certo anti-storicismo e biologismo che solca l'intera corrente. I precetti nietzschiani ne diventano invece i principi etici fondamentali, creando una semplice dicotomia ad uso e consumo di queste visioni del mondo: è spregevole tutto ciò che non favorisce l'espansione della potenza e della forza vitale, tutto ciò che si ritorce contro di esse<sup>58</sup>. Le idee di Bergson, per cui la *durée* e l'*évolution créatrice* sono presupposti di qualunque cosa possa essere successivamente oggettivabile, introducono la temporalità in quell'assoluto che è la vita come flusso eracliteo precedente alla distinzione tra soggetto e oggetto. Le premesse epistemologiche della filosofia della vita pongono soggetto e oggetto, coscienza e ciò di cui si ha coscienza, come qualcosa di derivato e fondato su una totalità antecedente che è possibile cogliere solo mediante l'intuizione.

Durante gli anni '20 queste correnti elevano la vita a principio onnicomprensivo, creando una visione del mondo popolare e diffusa. Ciò che distingue queste metafisiche da qualsiasi altra concezione che, per semplificare un po' bruscamente, considera "l'irrazionale" o "l'a-razionale" fondanti e precedenti tutto ciò che è razionalità, ragione, idea o spirito – come può essere per esempio la psicanalisi stessa – è una certa valutazione etica che pone l'origine – in questo caso la vita – come vera, buona e sana. Se l'irrazionale viene prima, è fondativo, ciò che viene dopo di esso o gli si oppone diventa matematicamente falso, negativo, malato, mortifero e decadente. Questa dicotomia sta alla base della metafisica della vita di Klages, il cui intento è mostrare «che corpo e anima sono *poli* inscindibili della cellula vitale, in cui lo

---

<sup>57</sup> H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany. 1831-1933*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 139.

<sup>58</sup> Tanto che questo principio si può ritrovare nel titolo dell'opera principale di Ludwig Klages, pubblicata nel 1929-33: *Der Geist als Widersacher der Seele*, dove lo spirito è ciò che "da fuori" avversa la forza dell'anima, che nella sua unione inscindibile con il corpo forma la base della vita.

spirito, come un cuneo, si inserisce dall'*esterno*, con lo sforzo di dividerli l'uno dall'altro, cioè di dis-animare il corpo, di disincarnare l'anima, e in questo modo uccidere finalmente tutta la vita che riesce a raggiungere»<sup>59</sup>. Tramite la creazione di una visione del mondo che permettesse di “intuire” la totalità a partire da un singolo punto di vista e da distinzioni dicotomiche semplicistiche, veniva placata quell'ansia di totalità così presente nella neonata Repubblica tedesca<sup>60</sup>. Quanto mai efficace nel creare visioni del mondo è stata anche la peculiare filosofia della storia di Spengler, che non riproduceva il modello ottimistico ottocentesco e illuministico di progresso illimitato, ma si rifaceva piuttosto ad un modello di nascita, crescita e declino tipico delle scienze naturali biologiche, tradotto nella dicotomia tra civiltà (*Kultur*) e civilizzazione (*Zivilisation*):

il tramonto dell'Occidente significa nulla di meno che il *problema stesso della civilizzazione* [...]. Che cosa è la civilizzazione, intesa come conseguenza logica e organica, come compimento e sbocco di una data civiltà? [...] [Le civilizzazioni] rappresentano una fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione; vengono dopo il naturale ambiente e la fanciullezza dell'anima, quali lo stile dorico e gotico ce li esprimono, come una senilità spirituale, come la metropoli pietrificata e pietrificante. Esse rappresentano un *termine*, irrevocabile ma sempre raggiunto secondo una necessità interna da qualsiasi civiltà<sup>61</sup>.

Sul versante propriamente scientifico, la reazione vitalistica al meccanicismo della biologia del tempo diede spazio ad un *revival* del lamarckismo in funzione anti-darwiniana, nonché a detrattori delle spiegazioni meccanicistiche nella filosofia della mente, che trovò la sua maggiore espressione in Hans Driesch. Nonostante il persistere di categorie meccanicistiche della fisiologia del secolo – disciplina in cui erano formati i biologi –, le riforme teleologiche di Blumenbach e Kant produssero un forte impatto: i meccanicisti non riuscivano a pensare come fosse possibile spiegare l'apparente intenzionalità nella crescita ordinata degli organismi

---

<sup>59</sup> L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn: Bouvier Verlag, 1981, p. 7.

<sup>60</sup> H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany. 1831-1933*, op. cit., p. 150.

<sup>61</sup> O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Milano: Longanesi & C., 1978, p. 57.

senza invocare qualche occulta forza vitale<sup>62</sup>. Diversi esperimenti sulle cellule portarono Driesch a pensare all'esistenza di una teleologia dinamica nella natura, tesi che egli avrebbe poi espanso al di fuori della biologia con *Die Seele als elementarer Naturfaktor* nel 1903. Questi principi diventeranno una vera e propria filosofia nella *Philosophie des Organischen* del 1909, dove al posto di *Seele* compare il termine aristotelico entelechia, come potenza immateriale che forma l'organismo, manifestandosi solo nei suoi effetti e dunque non esperibile. Ma a differenza dell'*élan vital* bergsoniano, l'*entelechia* era per Driesch parte dell'unica realtà della natura, sebbene qualitativamente diverso dalla materia fisica e la cui forza stessa non poteva che essere inferita<sup>63</sup>.

Non stupisce allora che gli adepti di queste filosofie e visioni del mondo muovessero critiche alla psicanalisi opposte a quelle mosse alla stessa nel 1900 o nella precedente età guglielmina: se prima la psicanalisi veniva tacciata come non scientifica, inesatta e soggettivista, nel conflitto culturale della Weimar pre-nazista essa risultava – ad un certo campo ideologico – come troppo razionalista, meccanicista e dal metodo scienziato, incurante del potere dell'intuizione e del carisma, autoritaria nei confronti dell'irrazionale e depressiva rispetto allo slancio vitale. Anche nel campo psicoanalitico stesso sembra possibile notare un simile movimento. Nel 1923 Otto Fenichel – uno psicoanalista socialista vicino a Freud – mise in guardia i propri lettori da una possibile lettura metafisica della psicanalisi freudiana. L'analogia tra il concetto di inconscio e quello di cosa in sé – formulata da Freud stesso alla fine del suo saggio metapsicologico chiamato *L'inconscio*<sup>64</sup> – avrebbe spinto molti analisti a intendere la psicanalisi come una via d'accesso al noumeno e l'inconscio come un ente metafisico<sup>65</sup>. Se così fosse, la psicanalisi sarebbe soggetta alla stessa critica che Kant ha lanciato a ogni metafisica; vale a dire, all'idea che la natura delle cose è inaccessibile agli esseri umani, dal momento che ogni esperienza è co-determinata dal soggetto percipiente. Al fine

---

<sup>62</sup> Si veda, su questa *impasse* della biologia meccanicista, E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Torino: Einaudi, vol. IV, 1958, pp. 303-322.

<sup>63</sup> Cfr. M. G. Ash, *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967*, Cambridge: Cambridge university press, 1995, pp. 79-83.

<sup>64</sup> Cfr. S. Freud, *Metapsicologia*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VIII, 1976, p. 54 e *infra*. Cap. VI, *Come è possibile una psicanalisi come scienza?*

<sup>65</sup> Fenichel si riferisce a Paul Ferdinand Schilder, Sabina Spielrein e Oskar Pfister. Cfr. O. Fenichel, *Psychoanalyse und Metaphysik. Eine kritische Untersuchung*, «Imago», 9, 1923, pp. 318-320.

di «eludere questo ragionamento logicamente cogente, alcuni psicoanalisti si riallacciano a Bergson, la cui filosofia ha diverse cose in comune con la conoscenza psicoanalitica (alcune vere altre solo apparenti)», specialmente per quanto riguarda il concetto di intuizione e quello di io intelligibile<sup>66</sup>. Sette anni dopo, nel 1930, il celebre psicanalista (anch'egli socialista) Siegfried Bernfeld fece notare come in quel momento il pubblico tedesco richiedesse ad una psicologia o “scienza umana” incoraggiamento, valori significanti per la vita e affermazione della propria cultura<sup>67</sup>. Freud rassomigliava troppo a quella cultura ottocentesca che viveva all'insegna dell'autocontrollo razionale delle proprie emozioni, un Freud troppo ottimista riguardo al potere della ragione e pessimista riguardo alla capacità dell'individuo di modificare il destino del proprio popolo o della propria razza. In poche parole, sul finire della Repubblica di Weimar, Freud appariva a certuni come un portavoce di un ormai passato e decadente mondo vittoriano liberal-borghese, alfiere del positivismo meccanicista e del razionalismo più beceramente astratto<sup>68</sup>.

Tre anni prima dell'assegnazione del premio Goethe a Freud, Adorno, a partire da una «posizione illuministica che conservò per tutta la vita»<sup>69</sup>, muoveva una critica alle “dottrine dell'inconscio” e al loro tentativo di appropriarsi del concetto di inconscio in senso vitalistico e anti-freudiano. Questo tentativo rifletteva dunque la necessità di contrapporsi a questo movimento irrazionalista, che, alla luce della successiva connivenza di quest'ultimo con il nazionalsocialismo, significava al contempo un contro-posizionamento politico. Tuttavia, quell'interpretazione gnoseologica della psicoanalisi «ancora oggi interessante da leggere»<sup>70</sup>, non piacque né al professor Cornelius, né a Horkheimer e né, molti anni dopo, ad Adorno stesso, come racconta Rolf Tiedemann nella *Editorische Nachbemerkung* del primo volume dei *Gesammelte Schriften*. In questo volume, dove viene raccolta la «preistoria della filosofia

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 320. Anche Adorno rivedeva in quei due concetti dei veicoli di una nozione metafisica di inconscio. Cfr. *infra*. Cap. III, § *Cosa in sé e carattere intelligibile* e Cap. IV, § *L'intuizione*.

<sup>67</sup> S. Bernfeld, “*Neuer Geist*” contra “*Nihilismus*”: *Die Psychologie und ihr Publikum*, «Die psychoanalytische Bewegung», 2, 1930, p. 117.

<sup>68</sup> Il 10 gennaio 1933 le opere di Freud saranno bruciate sulla pubblica piazza. Gli oppositori della psicoanalisi, attaccata in quanto scienza ebraica, sostenevano che «Freud aveva pervertito le idee dei creatori della psicologia del profondo, come Novalis, Goethe e Nietzsche, facendone un'attività commerciale rivolta a un pubblico di ricche isteriche». E. Zaretsky, *I misteri dell'anima*, Milano: Feltrinelli, 2016, p. 258.

<sup>69</sup> S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, op. cit., p. 142.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 140-141.

adorniana» che non fu pubblicata in vita, viene pubblicato postumo nel 1973 *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, secondo il volere dell'autore stesso<sup>71</sup>. Tiedemann racconta come, poco prima della morte, Adorno sostenne che il principale errore del manoscritto fosse «che esso riferisce Freud unilateralmente alla teoria della conoscenza di Mach e di Avenarius, trascurando fin da principio il momento materialistico in lui presente e che viene definito dal concetto fondamentale di piacere d'organo»<sup>72</sup>, senza però fare autocritica, annota Tiedemann, sulla posizione idealistico-trascendentale adottata in partenza. Per l'editore del volume, il giudizio qualitativo sulla tesi dottorale e di abilitazione è per lo più negativo, in quanto i due lavori sarebbero solamente «filosofia scolastica: lavori di uno studente di Hans Cornelius» e poco altro. Al contempo però, la filosofia del professore monacense portò idealismo ed empirismo «uno dentro l'altro», e «bastava solo un altro piccolo sforzo del pensiero per rovesciare la pura filosofia immanente di questi lavori in dialettica materialistica»<sup>73</sup>. Inoltre, la pubblicazione degli scritti di Adorno, di ciò che scrisse *prima* che diventasse l'Adorno che tutti conosciamo, non si giustifica «solo mediante l'interesse storico per l'origine e lo sviluppo del pensiero adorniano», ma in virtù di «un motivo fattuale: che anche quest'ultimi, ed essi soprattutto, sono in grado di insegnare molte cose a chi conosce l'opera autentica di Adorno»<sup>74</sup>.

Tutti i commentatori hanno sottolineato il linguaggio pedante, ripetitivo, astruso e le ipertrofiche ipotassi che contraddistinguono il periodare adorniano in questa prima tesi, in contrasto «con lo scintillante periodare aforismatico dell'Adorno che noi conosciamo»<sup>75</sup>. Come abbiamo visto, la scrittura di questa tesi deve essere stata piuttosto penosa per lui, considerando l'ammontare di incombenze che dovettero assillarlo: il tempo che stringe per l'avvicinarsi del pensionamento di Cornelius, la competizione con Leo Löwenthal, le pressioni famigliari per gli studi di legge, l'ambizione di perseguire la musica come carriera, componendo o diventando critico musicale. Tuttavia, al di là delle questioni contingenti, lo

---

<sup>71</sup> Cfr. R. Tiedemann, *Editorische Nachbemerkung*, in T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, op. cit., p. 381.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 381-382.

<sup>73</sup> Ivi, p. 382.

<sup>74</sup> Ivi, p. 381.

<sup>75</sup> C. Pettazzi, *Th Wiesengrund Adorno*, op. cit., p. 39.

stile macchinoso del linguaggio potrebbe essere la cifra espressiva di un sentimento carsico che percorre tutta la tesi.

Infatti, la filosofia del maestro Cornelius è una filosofia perfettamente adattabile al contesto fine ottocentesco e primo novecentesco, dove la fiducia nel progresso delle scienze è palpabile ed è solo la filosofia accademica a sentirsi in crisi, tentando di legittimarsi come epistemologia delle scienze. La Prima Guerra Mondiale cambia però le carte in tavola, e la seconda metà degli anni venti tedeschi dovettero incarnare una quiete scricchiolante e un terreno fertile per una metafisica popolare ispirata dai temi della vita, dell'irrazionale e dell'inconscio<sup>76</sup>. Queste dottrine e i loro *pendant* etici indicavano una certa direzione che avrebbe preso la storia. La filosofia del vecchio Cornelius doveva allora sembrare una filosofia stanca, non all'altezza dei tempi, e per di più portatrice di un illuminismo che si difende la ragione e le scienze empiriche contro le oscurità teologiche e metafisiche, ma non abbastanza attrezzato per comprendere entro di sé il proprio negativo, farsene carico e dedurne l'origine a partire da un'analisi concreta della situazione storico-sociale. Vi deve essere stato un *conflitto* nel giovane Adorno, un conflitto che la tesi tentava di ricomporre con un'inaspettata svolta "materialistica" nelle conclusioni, ma di cui i sintomi si mostravano nel linguaggio di tutto il lavoro.

---

<sup>76</sup> Questo è molto palpabile dagli "appunti presi in Germania" tra il 1926 e il 1931 che Horkheimer scrisse sotto pseudonimo, intrisi di materialismo storico e pessimismo schopenhaueriano, che criticano la rinata metafisica e diagnosticano l'ipocrisia delle "scienze umane" di fronte alla miseria creata dai grandi *trust* del capitale occidentale fra le due guerre. Cfr. M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Torino: Einaudi, 1977.



## Capitolo II

### Eredità e filiazione

L'*Habilitationschrift* adorniana si apre con una prefazione che ne dichiara sia gli intenti che il campo d'appartenenza: lo scopo è la chiarificazione (*Aufklärung*) di un concetto tanto oscuro quanto problematico, talmente aleatorio da non ottenere, ad oggi, alcuna definizione univoca; l'appartenenza è quella al movimento storico che prende il nome di illuminismo (*Aufklärung*), il cui obiettivo dichiarato è la «distruzione di teorie dogmatiche e la costruzione, al loro posto, di teorie che si fondano sull'esperienza e che per essa sono certe al di là di ogni dubbio» (BU, 81)<sup>1</sup>. In un'analisi prettamente teoretica e non storica, lo svolgimento del doppio compito illuminista – distruzione e creazione – può essere portato a termine solo in questa sequenza, per la quale la *pars destruens* è tanto necessaria quanto quella *construens*. Solo alla fine, annuncia l'autore, verrà posta «la funzione della nostra conoscenza in connessione con una chiarificazione filosofica (*philosophische Aufklärung*) più ampia» (BU, 81)<sup>2</sup>.

In queste poche righe si presentano già due poli che costituiscono un binomio fondamentale della filosofia del maestro Hans Cornelius, ossia di quella filosofia che sta anche alla base dell'intera tesi di Adorno. Siamo ben lontani infatti dalla concezione dell'illuminismo e della sua famosa *dialettica* che verrà delineata vent'anni dopo assieme ad Horkheimer. In questo luogo, il concetto di illuminismo viene inteso in una specifica accezione che fa capo alla “filosofia della storia” del maestro, nella quale il binomio illuminismo e dogmatismo corrisponde a quello esperienza e fede: è dogmatico tutto ciò che non si basa in ultima istanza sull'esperienza, come base ultima e certa di tutto ciò che possiamo asserire, e al contrario è illuministico tutto ciò che in ultima istanza può essere ricondotto all'esperienza. Per il maestro, la spiegazione non scientifica è quella che «ci chiede di accettare ciecamente presupposti non dimostrati dall'esperienza», presupposti con i quali vengono create nuove connessioni nell'esperienza nonostante questi presupposti non siano riscontrabili nell'esperienza stessa, e necessitano

---

<sup>1</sup> L'*incipit* della prefazione gioca sul doppio senso della parola tedesca *Aufklärung* come chiarificazione o delucidazione e come nome dato al movimento storico dell'illuminismo.

<sup>2</sup> Riferimento alla “critica materialistica” delle conclusioni.

dunque di essere «creduti». Chiamiamo dunque dogmatiche quelle teorie che implementano concetti «il cui significato e utilizzo non sono fondati in maniera conosciuta ed esclusivamente sulla base dei dati dell'esperienza pura» (EP, 38) per delucidare i dati stessi dell'esperienza. La stretta connessione tra esperienza empirica e illuminismo non è per niente scontata ed è situata a partire da una rivalutazione, potremmo dire, non convenzionale dell'illuminismo, il cui punto di partenza è condizionato dal positivismo corneliano.

La prefazione continua con il richiamo esplicito al proprio “canone interpretativo” primario, nonché «punto di vista epistemologico» alla base dell'intera impresa, e alle fonti di ispirazione che hanno spinto al compimento di questo lavoro: la filosofia di Hans Cornelius – e «soprattutto l'analisi dei fattori costanti dell'io mediante il ricorso ai ricordi non notati» (BU, 81) –, la cui «*Transcendentale Systematik*» rappresenta il quadro generale entro il quale viene a svolgersi l'analisi del concetto di inconscio; il *Privatdozent* Max Horkheimer, i cui lavori «sui concetti limite e mediatori (*Grenz- und Vermittlungsbegriffe*) nel sistema kantiano» (BU, 82) hanno in comune con il presente lavoro l'aver come fondamento la critica dell'ipostatizzazione dei concetti-limite kantiani, e dal quale proviene lo stimolo a intendere l'analisi del concetto di inconscio come *compito (Aufgabe)* non trascurabile.

Appare allora necessario, per poter comprendere il testo adorniano, dedicarci all'esposizione della filosofia e della figura del maestro Cornelius, nonché ai lavori di Horkheimer precedenti alla composizione di esso. La filosofia del maestro e la tesi di abilitazione sono infatti legati così strettamente da non poterci esimere da un'esposizione (di tanto in tanto anche approfondita) della prima, ai fini di una comprensione accurata e profonda della seconda. Al contempo, i lavori di Horkheimer ci permetteranno di capire il contesto e i motivi teorici – nonché il più ampio rimando – che diedero vita al concepimento del lavoro di abilitazione. Del rimando alla «funzione più ampia» della conoscenza del concetto di inconscio, ossia alla sua funzione ideologica nella società europea dei tardi anni '20, ci occuperemo più avanti.

### *Da Monaco a Francoforte: il professor Hans Cornelius*

Dopo la morte di Hegel, il mondo accademico tedesco si polarizza in un confronto che vede coinvolti spiritualismo e religione da una parte e materialismo e scienza dall'altra; a metà tra i

due contendenti, lo sviluppo del neo-kantismo nasceva come risposta sia all'idealismo hegeliano che al materialismo volgare o metafisico. La filosofia kantiana si pone infatti come il punto di vista critico in grado di sfiduciare qualsiasi metafisica e dogmatica mediante un'autoriflessione su sé stessa, fondamentale per scalzare le posizioni ingenuie e fideistiche. Secondo quello che viene considerato il manifesto del neo-kantismo, *Kant und die Epigonen* di Otto Liebmann (1865), il ritorno a Kant era parimenti necessario quanto l'eliminazione del suo errore capitale, il residuo razionalistico insito nel concetto di "cosa in sé", senza però incorrere in esiti idealistici<sup>3</sup>. Oltre al problema della cosa in-sé, il neokantismo tentava di risolvere il problema della cesura kantiana tra piano empirico e intellettuale, tra "io penso" trascendentale ed io empirico concreto, per il quale la soluzione offerta da Kant stesso, lo schematismo trascendentale, non era abbastanza soddisfacente. Una prima svolta "naturalistica" del trascendentale fu promossa da uno scienziato, Hermann von Helmholtz, per il quale l'io penso non era altro che l'insieme dei processi fisiologici dell'organismo vivente che si attuano nella conoscenza. Pur non risolvendo tutto nella fisiologia, ma anzi muovendo dall'idealismo, anche Schopenhauer si può inserire entro questa specie di kantismo antropologizzato. Il rispolvero di Kant – e in particolar modo di quello della prima critica – fu dovuto anche alla contemporanea ascesa delle scienze "dure" e il conseguente affaticamento della filosofia nel trovare il proprio posto nel mondo. La filosofia prova ora a diventare l'epistemologia di quelle scienze, mentre trova sempre più difficoltà a giustificare sé stessa di fronte alle "scienze umane".

La figura di Hans Cornelius rientra completamente in questo ambiente culturale e al contempo si caratterizza per una spiccata eccentricità. Collocarlo in una corrente unica e specifica, o entro una scuola di pensiero, vorrebbe dire essere riduzionisti. Se questa eccentricità, da una parte, gli permetteva di spiccare agli occhi dei futuri allievi francofortesi<sup>4</sup>, dall'altra, contribuì probabilmente a renderlo impermeabile alla comunità filosofica. Lungi da volerci spingere da un riduzionismo all'altro, è bene sottolineare come l'eccentricità non fu certamente l'unico motivo per cui la sua filosofia non ebbe un'eredità fortunata; basti pensare a come le

---

<sup>3</sup> Cfr. L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Milano: Jaca Book, 1977, p. 101.

<sup>4</sup> «Horkheimer fu attratto da questa figura per molti versi opposta all'immagine corrente del professore dell'università tedesca. Da lui il giovane studente assorbì e approfondì gli interessi culturali e artistici e, in particolar modo, le posizioni critiche. La compresenza di un progressismo politico e di un pessimismo sul cammino effettivo seguito dalla società, tipica di Cornelius, ha lasciato senza dubbio un profondo influsso su Horkheimer». Ivi, p. 124.

correnti principali cui è possibile ascriverla, o che essa ha ispirato, siano state a loro volta, nel corso del XX secolo, sorpassate e dimenticate (dal neo-kantismo, passando per l'empirio-criticismo fino alla psicologia della *Gestalt*). Eppure il non aderire a un sistema specifico o a una scuola, né l'averne fondata una<sup>5</sup>, debbono aver contribuito a quell'eccentricità che si tramutò in un sostanziale oblio del filosofo, ricordato prevalentemente se non come maestro dei futuri membri della Scuola di Francoforte, almeno per le critiche ricevute in opere consegnate invece alla storia. Lungo la critica delle tesi cosiddette psicologistiche, lo Husserl delle *Ricerche logiche* critica il principio di economia del pensiero, teorizzato prima da Avenarius e poi ripreso da Mach, come supposto fondamento antropologico-biologico della logica pura. La psicologia di Cornelius, in quanto erede di questo indirizzo, si avviluppa in ulteriori contraddizioni, cercando «di derivare da un principio teleologico dell'antropologia psichica i fatti elementari della psicologia, che sono essi stessi già presupposti per la deduzione di tale principio»<sup>6</sup>, e in generale nel tentativo di fondare la gnoseologia sulla psicologia. Questa non fu l'unica critica che Husserl fece a Cornelius, ma certamente quella più in vista<sup>7</sup>. Lungo la critica di Lenin ai machisti (gli epigoni russi dell'empirio-criticismo) viene mostrato come gli allievi di Mach (da quest'ultimo citati ed elogiati)<sup>8</sup> sfocino coerentemente e logicamente nel fideismo a partire dai loro stessi presupposti; seppur tutti muovano da una critica dell'idea di cosa in sé, tutti quanti «lasciano il posto proprio a queste idee»<sup>9</sup>, sfociando inevitabilmente in posizioni reazionarie e dogmatiche. Le critiche di Husserl e Lenin vogliono affondare due capisaldi della filosofia corneliana: il metodo psicologico e la critica all'idea kantiana di cosa in sé.

---

<sup>5</sup> Per quanto probabilmente a suo malgrado, alla luce del suo “testamento” filosofico redatto sul finire della sua vita e la mancata ricezione di quest'ultimo. Per un commento esteso sulla sua mancata ricezione, si veda l'analisi di E. Corsi, *Il maestro negletto*, op. cit., pp. 49-61.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Ricerche logiche*, Milano: Il saggiatore, vol. I, 1968, p. 211.

<sup>7</sup> Cfr. R. Rollinger, *Husserl and Cornelius*, «Husserl Studies», 8, 1991, pp. 33-56.

<sup>8</sup> Mach cita Cornelius come suo interlocutore e “sviluppatore” in termini semplificati del nocciolo della filosofia di Avenarius (Cfr. E. Mach, *L'analisi delle sensazioni*, op. cit., p. 30, p. 72). Anche gli elogi machiani menzionati da Lenin corrispondevano al vero, come ad esempio quando Mach discute la supposta aleatorietà della sua concezione della materia: «se avessi sospettato che un'espressione breve e precisa sarebbe sfuggita così facilmente all'attenzione e che avrebbe reso servizi migliori un'ampia esposizione di carattere popolare, mi sarei adeguato a un'esposizione del genere di quella che ad esempio H. Cornelius ci dà in modo eccellente sul “concetto dell'esistenza oggettiva”» (Ivi, p. 308). Un ulteriore elogio: «se ho avuto la fortuna di accostarmi col mio punto di vista scientifico ad importanti filosofi come Avenarius, Schuppe, Ziehen e altri, ai loro più giovani colleghi Cornelius, Petzoldt, von Schubert-Soldern e altri, ed anche a eminenti scienziati, ho dovuto allontanarmi di molto da altri filosofi importanti, come è necessariamente implicito del resto nella natura della filosofia moderna». E. Mach, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Torino: Einaudi, 1982, pp. XXXVI-XXXVII.

<sup>9</sup> V.I. Lenin, *Materialismo ed empirio-criticismo*, Roma: Editori riuniti, 1970, p. 215.

La filosofia di Cornelius è votata all'epistemologia e alla teoria della conoscenza in chiave psicologica. Nella seconda metà dell'Ottocento la psicologia si istituzionalizza e si afferma, ottenendo posti di rilievo nelle università europee e tentando di accreditarsi sempre di più come scienza naturale sbarazzandosi del concetto di "anima", un concetto fondativo della materia fin dalla pubblicazione della *Psychologia Empirica* di Christian Wolff e che connota etimologicamente la disciplina stessa. In realtà, già allora il concetto di anima conviveva con tentativi più o meno riusciti di misurazione delle sensazioni e delle attività cognitive<sup>10</sup>. Nelle ultime decadi del diciannovesimo secolo, la psicologia sperimentale in Germania era una pratica identificabile e in rapida crescita, fondata principalmente sui lavori di Fechner, Helmholtz e Wundt, dove a capo degli istituti di psicologia sedevano filosofi, a patto che perseguissero la psicologia in termini sperimentali<sup>11</sup>. Ma psicologia era chiamata anche il metodo fenomenologico di Brentano, la psicologia descrittiva e la psicologia neo-kantiana. Mentre la psicologia sperimentale ambiva a perseguire conoscenze certe ed esatte, la psicologia filosofica demonizzava la prima come estensione della fisiologia e poneva la vera psicologia nella descrizione riflessiva o fenomenologica dell'esperienza. Attorno al 1900, la psicologia sperimentale cosiddetta atomistica e associazionistica, poiché fondata su un metodo di analisi delle sensazioni e scomposizione negli "elementi" ultimi che le fonderebbero, *entra in crisi*. Questa crisi, come scrive Geninazzi, è la crisi dell'intera epistemologia meccanicistica, che passa dalla fisica alla psicologia, sostanziandosi in quest'ultima come una critica dell'associazionismo e un'ascesa della psicologia della *Gestalt*<sup>12</sup>. Cornelius non era di certo uno psicologo sperimentale, e il suo metodo psicologico si innestava nella tradizione fenomenologica e neo-kantiana, creandone una sintesi con la neonata *Gestalt* e annoverandosi contemporaneamente tra i tentativi di criticare come dogmatico-teologico il concetto di anima.

---

<sup>10</sup> Il tentativo di "misurare l'anima" poteva infatti basarsi su una suddivisione delle facoltà, per cui quelle inferiori e a contatto con il corpo potevano essere misurate coi metodi delle scienze naturali mentre quelle superiori, l'attività razionante e la ragione, in quanto proprietà esclusive dell'anima come ente immateriale, potevano essere indagate soltanto dalla metafisica. A tal proposito cfr. il secondo capitolo *Misurare l'anima* di R. Luccio, *Dall'anima alla mente*, op. cit., pp. 28-45.

<sup>11</sup> Cfr. G. Hatfield, *Koffka, Köhler, and the "crisis" in psychology*, «Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 43, 2012, p. 484.

<sup>12</sup> L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, op. cit., pp. 105-111.

Nella pasqua del 1882, Cornelius<sup>13</sup> si trasferisce a Berlino dove inizierà a seguire le lezioni del grande fisico e matematico Gustav Kirchhoff, la cui importanza per il suo sviluppo intellettuale non fu «tanto per il suo ricco contenuto, ma piuttosto per il suo costante intento filosofico di evitare tutti i presupposti oscuri e trasformare così la fisica in una descrizione dei fatti (*Tatsachen*) il più possibile completa e semplice»<sup>14</sup>. Contemporaneamente, il giovane Cornelius tentava di districarsi nella giungla della *Critica della ragion pura*, che rimaneva però oscura, nascosta com'era da una cortina di concetti indefiniti e mai chiariti esaustivamente (oggetto, fenomeno, intuizione, spontaneità, ecc.). Dopo essere tornato a Monaco e aver completato il percorso di studi in chimica, che finirà nel 1886, Cornelius lavora come assistente per i laboratori chimici della Bayer. Nel frattempo dà seguito ai suoi sforzi filosofici leggendo Schopenhauer, la cui filosofia, sebbene non condivisa *in toto*, ha il beneficio di mostrare come l'unico fondamento sicuro per una conoscenza della natura scivola da ogni metafisica sia il «punto di partenza idealistico»<sup>15</sup>, l'unico a rendere possibile l'ideale scientifico anti-dogmatico kirchhoffiano.

Dopo essersi deciso, infine, a donarsi completamente all'arte e alla filosofia teoretica, prova ad abilitarsi all'università di Monaco nella facoltà di filosofia con una tesi sugli assiomi e le ipotesi delle scienze esatte. La tesi di abilitazione sarà rifiutata da Carl Stumpf, allora professore della facoltà, che gli consiglierà di approfondire la letteratura filosofica moderna e contemporanea. Risultato di questo studio è il suo primo lavoro filosofico *Über Verschmelzung und Analyse*, che viene pubblicato sulla rivista di Avenarius *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, il quale lo illumina sul suo recidivo peccato dogmatico: la localizzazione delle sensazioni nel sistema nervoso. Nel 1894 riesce infine ad abilitarsi con la dissertazione *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, concentrata sui giudizi esistenziali, ossia concernenti l'esistenza o meno di qualcosa, ma dove si tende a costruire una teoria del giudizio in generale come atto fondante elementare della cognizione, inaugurando un confronto filosofico non solo con gli scritti di Stumpf, ma anche con Franz Brentano e Alexius Meinong<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Nato il 27 settembre 1863 a Monaco e figlio del professore Carl Adolf Cornelius e della moglie Elisabeth, Hans Cornelius cresce tra la passione per la chimica e la musica. Cresciuto in una famiglia cattolica, la sua vita sarà segnata principalmente dalla ricerca epistemologica e dalla vocazione artistica, in particolar modo per la pittura.

<sup>14</sup> H. Cornelius, *Leben und Lehre*, in R. Schmidt, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig: Felix Meiner, vol. II, 1921, p. 83.

<sup>15</sup> Ivi, p. 84.

<sup>16</sup> Per l'analisi di questo scritto, in particolar modo per critiche di Husserl ad esso, si veda R. Rollinger, *Husserl and Cornelius*, op. cit.

Si potrebbe dire che Carl Stumpf, fondatore e in seguito direttore dell'Istituto di psicologia dell'Università di Berlino, nonché precursore della psicologia della *Gestalt*, ponga le basi della filosofia di Corenlius, per quanto poi quest'ultimo se ne distaccherà<sup>17</sup>. Per Stumpf il “dato immediato” era la base di tutte le scienze e, a differenza di quelle naturali, che muovevano da questa base per raggiungere ciò che va oltre al fenomeno, in psicologia non vi è alcuna inferenza delle leggi *a partire dal* dato immediato, bensì l'osservazione delle leggi *nel* dato immediato stesso. Questa credenza nella legalità dell'esperienza veniva direttamente dalla tradizione di Brentano. Ma nel dato immediato non vi sono solo sensazioni, bensì anche impressioni dell'estensione spaziale e temporale, immagini mnestiche e le relazione tra le apparenze, come similarità, fusione e gradazione<sup>18</sup>. Le leggi di questi fenomeni non sono né causali né funzionali, ma immanenti e strutturali: compito della fenomenologia è riconoscerle e descriverle. Nonostante dunque Cornelius sia divenuto famoso per le critiche alla teoria delle sensazioni inavvertite di Stumpf, egli ne fu estremo debitore, come vedremo più avanti a proposito di temi fondamentali della sua filosofia.

Nel 1897 pubblica la sua prima opera di ampio respiro, che rimarrà, di fatto, una base fondamentale del suo pensiero successivo: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. Qui tenta di formulare una scienza dei fatti immediati del decorso della coscienza (*unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseinsverlauf*) che servisse da fondamento scientifico per la filosofia nelle vesti di una psicologia anti-metafisica. Vi è un tentativo di gettare le basi di una «fondazione epistemologica della psicologia» su base empirica, che non significa psicologia sperimentale, bensì «la fondazione di una teoria *puramente empirica* (*rein empirische Theorie*) dei fatti psichici *estromettendo tutti i presupposti metafisici*»<sup>19</sup>. L'obiettivo di Cornelius, più che una fondazione psicologica della logica, è la formalizzazione della psicologia, l'individuazione dei fattori “trascendentali”, delle condizioni di possibilità minime nella costruzione dell'esperienza. Secondo Pettazzi, la *Psychologie* tratta di «una preoccupazione sostanzialmente analoga a quella che anima la *Critica dell'esperienza pura* [di Richard Avenarius]», dato che in entrambe le opere «l'intento è quello di fornire alla filosofia quel fondamento rigorosamente scientifico – cioè non

---

<sup>17</sup> Cfr. E. Corsi, *Il maestro negletto*, op. cit., p. 48.

<sup>18</sup> Cfr. C. Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin: Reimer, 1906, pp. 26-32.

<sup>19</sup> H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig: Teubner, 1897, p. III.

metafisico e puntualmente riconducibile all'esperienza – che sia in grado di ridarle dignità all'interno delle scienze, quale momento di loro necessaria unificazione»<sup>20</sup>.

Quest'opera, a detta dello stesso autore, soffriva di due punti deboli. In primo luogo, la confusione e non sempre chiara distinzione tra le esperienze vissute immediatamente date e il loro significato, errore cui attribuire le accuse mosse all'autore di una tentata fondazione psicologica della teoria della conoscenza. In realtà il libro era un tentativo di costruire una scienza apriori in grado di trovare la giustificazione universale dei giudizi sul dato fenomenico, sui "concetti della percezione". Cornelius si rimprovera di aver titolato male libro: sarebbe stato più opportuno «"fenomenologia pura"» o «"scienza fondamentale filosofica"»<sup>21</sup>. Il tentativo era quello di creare giudizi universalmente validi la cui validità doveva però sempre essere ricondotta, in ultima istanza, ai fatti dell'esperienza: una «*rein empirische Theorie*». Il secondo errore è stato non rimarcare abbastanza veementemente la sua distanza da Mach e Avenarius, chiamati in causa, così sostiene il Nostro, solo per onestà intellettuale; il cosiddetto "principio di economia" di quei due pensatori verrebbe interpretato in maniera essenzialmente diversa, ossia come uno sforzo, sempre presente, di descrivere la somiglianza tra le esperienze vissute mediante un unico simbolo riassuntivo. La critica di Husserl, secondo Cornelius, è di fatto valida, ma non si applica alla *Psychologie* del 1897. Egli tenta quindi di smarcarsi dalle critiche sostenendo di non esser mai stato un adepto di Avenarius e in particolar modo di non aver mai condiviso la sua «fondazione biologica e il significato del principio di economia: tutto ciò che è stato asserito su di me, da questo punto di vista, appartiene al campo della leggenda»<sup>22</sup>. Nella prefazione, di fatto, egli asseriva di ispirarsi a Mach e Kirchhoff in quanto precursori dello sforzo, seppure condotto da quest'ultimi in ambito fisico e non psicologico, finalizzato alla «sostituzione di concetti metafisici con quelli empirici»<sup>23</sup>, e segnalava come i suoi risultati concordassero, in parte, con «le ricerche gnoseologiche di Avenarius e Mach»<sup>24</sup>, citati però in mezzo ad altre concordanze con opere di Hume, James e Kant. La «parentela» (EP, VIII) con Kirchhoff e Mach era ribadita in

---

<sup>20</sup> C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>21</sup> H. Cornelius, *Leben und Lehre*, op. cit., p. 86. Si può dunque interpretare anche come tentativo di correzione di questa cattiva titolazione dei suoi scritti la dicitura tra parentesi della prima sezione della successiva *Transzendente Systematik*, intitolata "Il nesso del dato nella totalità di una coscienza personale (fenomenologia trascendentale)". Cfr. TS, 51.

<sup>22</sup> Ivi, p. 85.

<sup>23</sup> H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, op. cit., p. III.

<sup>24</sup> Ivi, p. IV.



egual modo nella prefazione della successiva *Einleitung in die Philosophie*: ciò che questi hanno fatto nella fisica, egli si apprestava a fare nella filosofia.

Se è vero che l'empiriocriticismo fu una delle correnti di pensiero che influenzò il pensiero di Cornelius, cogliamo l'occasione per una breve digressione su di esso anche per riuscire a intendere perché la tesi di abilitazione riferisca Freud «unilateralmente alla scuola di Mach e di Avenarius»<sup>25</sup>, come ha indicato Adorno stesso poco prima della morte. Da un punto di vista metodologico, sarebbe quantomeno ingenuo affidarsi ciecamente al giudizio postumo di un autore su un suo scritto giovanile, perlopiù se emesso a più di quarant'anni di distanza. Il pensiero di Adorno all'altezza del 1969 si è trasformato visibilmente rispetto ai suoi inizi accademici e, nello specifico, la psicanalisi ha assunto un ruolo ben diverso al suo interno. Inoltre, non bisogna sottovalutare l'impatto del contesto storico-concreto che spinge Adorno, come chiunque, a valutare il passato con gli occhi del presente. Nonostante ciò, sarebbe al contempo inopportuno accantonare quella tarda indicazione che ci parla di un'interpretazione «unilaterale» di Freud all'insegna della scuola di Avenarius e Mach. Sebbene sia riduttivo sostenere che Hans Cornelius fosse semplicemente un epigono della scuola empiriocriticista, Adorno dovette interpretare la sua filosofia o il proprio lavoro di allora – ammesso e non concesso che vi sia una differenza tra i due – come prodotti di quella scuola di pensiero. Un accenno a quale visione del mondo implichi il suddetto pensiero non può che contribuire ad una maggiore comprensione del commento adorniano.

Il fondamento su cui si regge la filosofia di Avenarius è l'assunzione del punto di vista empiriocritico<sup>26</sup>, vale a dire l'assunzione di un vero e proprio punto di vista – ossia di uno sguardo concreto e spazialmente determinato – ingenuo e privo di alcun presupposto. Questa filosofia si prefigge infatti di analizzare l'esperienza *in generale*, ossia non *una specie* di esperienza ma l'esperienza in sé, nella più ampia accezione del termine. Prima di qualsiasi educazione e influenza, ci sono «io, con tutti i miei pensieri e sentimenti» e «un ambiente [...] costituito da

---

<sup>25</sup> R. Tiedemann, *Editorische Nachbemerkung*, op. cit., p. 381.

<sup>26</sup> Malgrado Richard Avenarius ed Ernst Mach vengano convenzionalmente associati sotto la stessa etichetta di "empiriocriticismo", vale la pena ricordare come il termine abbia origine in primo luogo come aggettivo per connotare alcuni concetti chiave della *Kritik der reinen Erfahrung* del 1888-90 e del coevo *Menschliche Weltbegriff* del 1891 di Avenarius, al fine di distinguere il suo pensiero dal comune empirismo. Solo successivamente il termine è diventato una categoria comprendente anche la filosofia di Mach. Cionondimeno, a partire dall'accostamento fatto da Adorno e dalle necessità di questo contesto, ci concentreremo maggiormente sugli aspetti generali del pensiero dei due e su ciò che gli accomuna.

numerosi componenti che si trov[ano] gli uni con gli altri in innumerevoli rapporti di dipendenza»<sup>27</sup>. Questo costituisce il grado minimo dell'esperienza e ciò che viene chiamato il concetto naturale di mondo, sul quale poi ogni filosofia interviene modificandone i connotati più o meno incisivamente. Ciò che viene ritrovato, le coordinate e gli elementi minimi di questa esperienza ingenua, sono i due poli dell'io e di ciò che mi circonda, io e ambiente. Questi due elementi, laddove l'ambiente si scompone – secondariamente – in un insieme di componenti, sono ciò che *non si può non trovare* quando si osserva il mondo, ciò che si dà e che non può darsi senza il proprio polo opposto, in una co-appartenenza che può essere separata solo astrattamente e a posteriori.

Questi elementi ottengono però una connotazione che non ha nulla a che fare con certuni concetti filosofici. L'io non è il soggetto astratto del filosofo, ma una molteplicità determinata come «*corpo*», con le sue mobili membra, e tutto ciò che appartiene al 'corpo' sotto forma di *'fatti'*; i *'pensieri'*, la cui maggior parte possiede un 'contenuto' che riproduce i componenti dell'ambiente [...]; i diversi *'sentimenti'*[...]<sup>28</sup>, dove le virgolette stanno ad indicare come ciò che è «denominato-*'io'*»<sup>29</sup> (e dunque anche l'io stesso) siano asserzioni sul mondo, ovvero linguaggio e non enti. Questo perché in Avenarius l'esperienza perde di fatto il suo connotato realisticamente trascendente e viene concepita radicalmente come immanentistica, equivalente alle asserzioni che di essa si possono fare. La stessa differenza tra fatti e pensieri è convenzionale, e sta a indicare solo due tipi di eventi diversi che esprimono «sì una dualità, ma nessun dualismo, nel senso fondamentalmente filosofico del termine»<sup>30</sup>. Parimenti, l'ambiente diventa *Umgebung*, *ciò-che-sta-attorno*, caratterizzato in maniera prettamente funzionalistica o negativa rispetto a ciò che viene chiamato *io*<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> R. Avenarius, *Il concetto umano di mondo*, Brescia: Morcelliana, 2015, p. 81.

<sup>28</sup> R. Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, Napoli: FedOA press, 2017, p. 55.

<sup>29</sup> Ivi, p. 54.

<sup>30</sup> R. Avenarius, *Il concetto umano di mondo*, op. cit., p. 93.

<sup>31</sup> I presupposti empiriocritici non accettano che agli stimoli corrisponda «qualsiasi concetto di 'materia', o di 'oggetto della conoscenza', di 'cosalità' o addirittura di 'sostanzialità'; o [...] un qualche concetto di 'anima' o almeno un concetto di 'coscienza'» (Ivi, pp. 27-28), così come nessun concetto di causalità, necessità, libertà, essere, apparire, realtà, o idealità. Soggetto e oggetto diventano così due poli correlati, rappresentando «una funzione a due variabili situata a un livello logico-semantico di primo grado, in cui le costanti, che indicano l'avvenuta reificazione del processo, possono essere introdotte solo saltando indebitamente dal piano empirico-costitutivo a quello metafisico-oggettuale». L. Guidetti, *Logica della struttura e metafisica in Richard Avenarius*, «Discipline filosofiche», 1, 2013, p. 126. Esempi di questo "salto indebito" sono le nozioni di "io" e "coscienza" da un lato, e "cosa" e "fatto" dall'altro.

Ernst Mach, la cui *L'analisi delle sensazioni* (prima edizione del 1886) vuole essere un contributo di un fisico alla psicologia intesa sul modello degli *Elemente der Psychophysik* di Fechner, menzionerà nella seconda edizione del volume i «vari filosofi e scienziati» con cui concorda: Spinoza, Hume (di cui condivide il «punto di partenza»), i «rappresentanti della filosofia dell'immanenza» e Richard Avenarius, con cui «l'affinità è così stretta come può essere fra due individui che hanno avuto un'evoluzione diversa e hanno lavorato in campi diversi»<sup>32</sup>, rimarcando la differenza d'impostazione tra lui, fisico, e Avenarius, filosofo.

Mach riprende l'empirismo humiano, dove le “cose” non sono altro che fasci di sensazioni e i loro nomi nient'altro che designazioni pratiche e convenzionali, dove il “sé”, che risponde alla stessa logica, designa quella “massa di sensazioni” che percepiamo come interne. La persistenza è un'illusione religiosa o filosofica, un'ingenuità dovuta al prescindere volontario o involontario da certe condizioni. L'unica persistenza reale è «la *persistenza della connessione* (o relazione). Neppure la *sostanza*, la *materia* è un *persistente incondizionato*. Ciò che noi chiamiamo materia, è una certa connessione regolare degli *elementi* (sensazioni)»<sup>33</sup>. Questi concetti hanno il loro ruolo all'interno della visione del mondo “istintiva” o “naturale” e non vanno perciò semplicemente negati, ma se ne deve piuttosto offrire «una chiarificazione critica» e una «sostituzione di concetti *metafisici* con concetti *empirici*»<sup>34</sup>. L'empiriocriticismo edifica dunque le proprie teorie sull'avversione comune per la “metafisica”, intesa come ipostatizzazione dei

---

<sup>32</sup> E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano: Feltrinelli, 1975, p. 70. I punti d'incontro principali rimangono due. In primo luogo, quello dell'«economia di pensiero», cioè il compito della scienza di rappresentare i fatti nella maniera più economica possibile (Cfr. Ivi, p. 72), che viene «illuminata da nuove direzioni se, seguendo i suggerimenti della teoria darwiniana, concepiamo l'intera vita psichica – compresa la scienza – come un fenomeno biologico e se applichiamo ad essa le nozioni darwiniane della lotta per l'esistenza, dell'evoluzione e della selezione». *Ibidem*. Mach fa notare come questa idea contenga e anticipi «il concetto di Kirchhoff della “più semplice descrizione completa”» e di come non sia affatto un'idea nuova, ma rinvenibile già in Adam Smith e Newton. Sullo sfondo della concezione economica della scienza vi è l'assunto che l'uomo sia parte della natura, poiché anche la natura procederebbe secondo un principio di economia. Il modello al quale si richiama è la dottrina dell'«economia nazionale» di Emanuel Herrmann, per il quale ogni attività produttiva seguiva il criterio di ridurre e concentrare le operazioni all'unità più semplice. Si veda l'*Introduzione* di A. Gargani a E. Mach, *Conoscenza ed errore*, op. cit., 1982, pp. IX-X. In secondo luogo, e ancora più importante, è la «coincidenza nella concezione del rapporto fra l'ambito fisico e quello psichico», che secondo Rudolf Wlassak (fisiologo e allievo di Avenarius a cui Mach chiese un parere) è identica, dato che «entrambi pervengono al risultato che la differenza fra l'ambito fisico e quello psichico è data solo nella diversità dei rapporti di dipendenza, i quali sono da un lato oggetto della fisica [...] e dall'altro della psicologia». E. Mach, *L'analisi delle sensazioni*, op. cit., p. 73. Questi due punti si sostanziano in una concezione comune riguardo l'inesistenza o invalidità dei concetti di sostanza, mentale o fisica, dietro le apparenze.

<sup>33</sup> Ivi, p. 285.

<sup>34</sup> Ivi, p. 286.

concetti di soggetto, oggetto, causa, interno, esterno ed ogni altra contrapposizione dualistica. Le fondamenta sono una teoria biologico-adattiva della conoscenza all'insegna dell'economia del risparmio di forze e l'adozione di principio di un parallelismo psico-fisico<sup>35</sup>.

Mach si fece l'idea per cui il concetto di noumeno avrebbe origine nella nostra capacità di "togliere" le *singole* parti costitutive delle immagini di ciò che persiste, fino all'illusione che la totalità di quell'immagine sia indipendente dalle sue parti e che dunque l'oggetto sussista virtualmente una volta che esse vengano tutte eliminate<sup>36</sup>. Tutte le difficoltà metafisiche sono frutto di una concezione ingenua e naturalistica della realtà, che la divide in settori per poi arrovellarsi sulla maniera più appropriata di congiungerli. Così, ad esempio, se si pensa che le esperienze siano un effetto di un mondo esterno *sulla* coscienza non si capisce come vi possa essere un punto di contatto tra i due. Questo dilemma scompare non appena si concepisce la "cosa" in senso matematico, ossia determinandone solamente la relazione funzionale e i rapporti di dipendenza tra l'una e l'altra esperienza<sup>37</sup>. In questo modo svanisce il problema della «variabile originaria incognita, non data (cose in sé)»<sup>38</sup> come problema puramente immaginario. Per smarcarsi dall'accusa di solipsismo in cui occorre l'empirismo portato al suo estremo, come nel caso di Berkeley, Mach pone gli "elementi" che fanno parte della sua teoria in un reame di mezzo, come punti di doppie relazioni funzionali o isomorfe, oggetti fisici da un lato e "sensazioni" in riferimento al percipiente dall'altro. Più tardi, la sua filosofia venne chiamata "monismo neutrale"<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Semmai emergono differenze d'approccio. Se Avenarius parte dall'esperienza ingenua, Mach «muove da una fase idealistica» (Ivi, p. 77) le cui origini sono da attribuire alla lettura, in adolescenza, dei *Prolegomeni a ogni metafisica futura* kantiani. Mach considerò «una grande fortuna» essersi imbattuti in questa lettura che gli arrecò «un'impressione grandissima, inestinguibile», nonostante dopo qualche anno egli si rendesse conto «dell'inutilità della "cosa in sé"». Ivi, p. 57. Si veda anche più avanti: «chi, stando una volta sotto l'influenza di Kant, abbia adottato un punto di vista idealistico e non si sia liberato fino alle ultime tracce del pensiero della cosa in sé, conserva una certa inclinazione al solipsismo che emerge in modo più o meno chiaro. Conosco molto bene questa situazione dalla mia gioventù e la trovo comprensibile». Ivi, pp. 304-305. Al più, Mach fa qualche appunto stilistico in merito al linguaggio altamente complesso e la «terminologia ipertrofica» di Avenarius, problema però risolto dalla «nuova generazione» che rese questa filosofia utilizzabile, come «Hans Cornelius» e altri, «i quali sono riusciti a portare in luce e a sviluppare ulteriormente il nocciolo dei lavori di Avenarius». Ivi, p. 72.

<sup>36</sup> Cfr. Ivi, pp. 40-41.

<sup>37</sup> Ciò che vale per le "cose dello spazio", i corpi che troviamo nel mondo, vale anche per ciò che viene designato come "io", che altro non è che un complesso relativamente persistente di ricordi, disposizioni e sentimenti, legato a un corpo e la cui apparenza di persistenza è data dalla continuità e lentezza del suo mutamento.

<sup>38</sup> Cfr. Ivi p. 61.

<sup>39</sup> Cfr. M. G. Ash, *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967*, op. cit., pp. 62-63.

Soprattutto nella fase iniziale del suo pensiero, il fisico-filosofo austriaco sviluppa un approccio che potrebbe essere chiamato “storico-critico” o genetico/genealogico, tendente a ricondurre i concetti alla loro dimensione culturale originaria. Se i concetti metafisici sono «quei concetti dei quali abbiamo scordato come li abbiamo raggiunti»<sup>40</sup>, dimostrarne la dipendenza da un sistema di idee di un certo periodo storico permette una loro riappropriazione in ambito critico: da una parte se ne vuole ritrovare il senso empirico per cui vennero creati in primo luogo, dall'altra se ne intende sottolineare il carattere contingente, provvisorio e non ontologico. L'approccio illuministico – inteso come attività rischiaratrice – e antimetafisico sfocia dunque in un *pragmatismo* di fondo: se la scienza deve essere economica e funzionale, provvisoria e contingente, e i concetti sono nient'altro che metodi adattivi dell'uomo alla realtà, il valore di questi sarà dato dalla loro operatività e non da un rispecchiamento più o meno adeguato della realtà<sup>41</sup>.

Il funzionalismo scientifico tipico dell'empiriocriticismo fu frutto dell'adozione di posizioni empiristiche in funzione anti-idealistica: ma l'empirismo e l'esperienza come ultima fonte della validità scientifica si collocavano, a partire dalla metà del XIX secolo, anche contro il materialismo volgare o metafisico. La de-ontologizzazione che consegue all'ancoraggio costante all'esperienza o a “ciò che è dato” imponeva di asserire una validità solo *parziale* delle scoperte scientifiche e promuoveva l'idea che la scienza stessa fosse un sistema aperto. Spesso erano gli scienziati stessi a delineare le proprie posizioni epistemologiche – e non la filosofia – come nel caso del fenomenalismo e del descrittivismo, il cui primo promotore fu Gustav Krichhoff, e come nel caso di Mach, che seppur fosse un fisico sentì l'esigenza di elaborare una propria base filosofica.

---

<sup>40</sup> Citato in P. Gori, *Ernst Mach dal punto di vista storico-critico*, in *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, a cura di P. Gori, Pisa: Edizioni ETS, 2018, p. 15.

<sup>41</sup> Cfr. Ivi, p. 28. In merito al pragmatismo di Mach, si veda anche la profonda influenza che ha avuto su William James. Cfr. Ivi, pp. 20-27. Questa concezione biologico-evoluzionistica pone l'io come concetto “naturalistico” utile, se il fine è quello di sopravvivere, ma quanto mai illusorio e falsa base di partenza se il punto di vista è quello della scienza. In questo caso l'io non è più l'elemento primario, ma lo è la “sensazione”. L'io non è immutabile, non è distinguibile né delimitabile, e l'unità della coscienza si presenta come astrazione, come «un complesso non analizzato» di contenuti, i quali invero sono la sola cosa che conta e che quanto più si presentano come generali, tanto più spezzano «questi limiti dell'individuo e continuano a condurre una vita impersonale, sovraperonale, naturalmente legati di nuovo a individui ma indipendentemente dalla persona dalla quale sono stati sviluppati». E. Mach, *L'analisi delle sensazioni*, op. cit., pp. 53-54.

Come ripetuto più volte, non è possibile fondere immediatamente empirocriticismo e filosofia corneliana (come vedremo meglio tra poco), ma è indubbio che Cornelius erediterà la connotazione funzionalistica dei concetti e il monismo neutrale che contraddistinguono il pensiero di Mach e Avenarius. La prima opera in cui la filosofia del professore monacense appare in forma esaustiva e di ampio respiro è l'*Einleitung in die Philosophie*, un'autentica filosofia della storia della storia della filosofia, apparsa in due edizioni (nel 1903 e poi una seconda nel 1911) dopo un periodo di studio dedicato alla filosofia antica. Al posto dell'amore per la saggezza è l'«aspirazione alla chiarezza» (EP, 6) il comune denominatore di tutto ciò che chiamiamo filosofia, a sua volta messa in moto dal tentativo di placare l'«irrequietezza» dovuta alla mancanza di un'immagine del mondo totale, chiara e distinta. Questa irrequietezza mette in moto un progresso lineare che va dalla filosofia greca agli epigoni della filosofia critica kantiana, in un continuo processo di chiarificazione delle teorie filosofiche ed eliminazione dei restanti presupposti dogmatici, oscuri e metafisici, dal «dogmatismo all'empirismo: la meta finale verso la quale si dirige questo sviluppo non può essere che l'empirismo puro e purificato da ogni presupposto dogmatico» (EP, 39-40). Le basi sono le stesse della *Psychologie*, implementata però non solo con una storia della filosofia, che permette di farsi un'idea chiara di ciò che il professore intende per “dogmatico” o “metafisico” e della sua stessa meta-filosofia, ma in cui avviene una riformulazione linguistica, terminologica e concettuale atta a far tesoro delle critiche di Husserl ed altri.

Due anni dopo aver rifiutato un incarico ad Halle nel 1908, Cornelius accetta la posizione di professore ordinario di filosofia all'Accademia per le scienze sociali di Francoforte, anche a causa del clima sempre più ostile nell'Università di Monaco dovuto alla rivalità con Theodor Lipps, con cui intratteneva una diatriba dal 1899 riguardo alla natura delle qualità figurali e sul problema del riconoscimento della somiglianza tra complessi psichici diversi, posto in luce per la prima volta da Christian von Ehrenfels in *Über Gestaltqualitäten*<sup>42</sup>. A Francoforte il professore

---

<sup>42</sup> Cfr. C. von Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 14, pp. 249-292. Si veda, a questo proposito, l'esauriente ricostruzione del dibattito sulle qualità figurali tra Lipps e Cornelius in R. Martinelli, *Astrazione e sentimento. Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle 'qualità figurali'*, in *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e Gottinga*, a cura di S. Besoli/L. Guidetti, Macerata: Quodlibet, 2000, pp. 808-836. «Secondo Cornelius, le *Gestaltqualitäten* sarebbero qualità astratte competenti ai contenuti complessi e preposte a spiegarne la somiglianza quando gli elementi non coincidono. Tuttavia, rileva Lipps, questa spiegazione è superflua in quanto l'assunzione che la somiglianza derivi dalla coincidenza dei contenuti è del tutto arbitraria. È vero piuttosto il contrario: la “coscienza di una somiglianza non riposa mai sulla

incontra regolarmente nella sua casa di campagna ai piedi del Taunus giovani filosofi e psicologi tra cui Max Wertheimer, Schumann e Gelb, esponenti della filosofia della *Gestalt*, e i dottorandi Horkheimer e Adorno.

Negli anni successivi si sente in dovere di fare i conti con la prima *Critica* kantiana, arrivando a scrivere durante la guerra, nel 1916, la *Transzendente Systematik*. Obiettivo di quest'opera, più densa e concisa della precedente *Einleitung*, è costruire, mattone dopo mattone, l'edificio del «sapere concettuale ordinato», permanente e certo per tutto il tempo a venire, che ogni scienza deve poter raggiungere se non vuole essere «mera somma» (TS, 3) di conoscenza. Tutto lo sforzo filosofico del Nostro sta nel giungere a risultati certi e validi universalmente a partire dai dati immediati della coscienza, nello stabilire un ordine permanente e solido a partire dalla mutevolezza della realtà fenomenica in perenne divenire. È necessario quindi, da un lato, riuscire a dedurre da un «nesso (*Zusammenhang*) ultimo e unitario» (TS, 16) dell'esperienza le diverse possibilità di formazione concettuale (*begriffliche Formung*). Dall'altro lato, però, non si tratta di derivare tutti i possibili tipi di formazioni concettuali degli oggetti da una base di conoscenza così uniforme, ma solo di mostrare quelli che «possono essere considerati come le prime forme del dato (*Gegebene*), alla base di ogni ulteriore elaborazione concettuale» (TS, 17), e di renderli intelleggibili a partire da quel nesso dell'esperienza dove si esplicano in primo luogo.

Dopo aver inquadrato il maestro di Adorno in termini sommari, mostrandone lo svolgimento storico del pensiero nel suo tempo ed evidenziandone l'impostazione e prospettiva generale, è ora di entrare più nel dettaglio della sua filosofia, mostrarne i capisaldi e i concetti fondamentali. Non sarà di certo un esame completo, né per quanto riguarda la sua stessa filosofia né le sue fonti, ma ciononostante necessario per comprendere l'intera impalcatura su cui si regge l'*Habilitationschrift* adorniana. A detta dello stesso Cornelius, chi vuole conoscere la sua filosofia non può che cominciare dall'*Einleitung*, e successivamente trovare «aggiunte essenziali» nella *Transzendente Systematik*<sup>43</sup>. Al fine dunque di comprendere il punto di partenza della filosofia di Adorno all'altezza di questo periodo accademico, utilizzeremo queste due opere del maestro per esporre i nuclei tematici principali della sua filosofia.

---

coincidenza dei contenuti di coscienza”, bensì sulla coincidenza “dei processi psichici che stanno immediatamente a fondamento dei contenuti di coscienza, oppure degli stati di stimolazione, oppure dalla relazione tra questi”. Ivi, p. 808-809.

<sup>43</sup> Cfr. H. Cornelius, *Leben und Lehre*, op. cit., p. 91.

## *La filosofia di Cornelius*

### a) Meta-filosofia

L'intento esplicito del professore è quello di inserirsi nel solco dell'intera filosofia occidentale, che si distingue dalle altre discipline per essere, al contempo, contrapposta sia alla mitologia prescientifica che alle scienze particolari e pratiche, tenute insieme da un unico sforzo titanico per raggiungere la maggiore chiarezza possibile («*Streben nach letzter Klarheit*», EP, 7). La *Klarheit* corneliana si affaccia come un vero e proprio bisogno umano (*Klarheitsbedürfnis*), posto in essere dalla pulsione alla conoscenza (*Erkenntnistrieb*), che ha messo in moto e continua a muovere tutto il pensiero umano in cerca di una conoscenza espressa come unità e chiarezza; prima come metafisica, in quanto tentativo di spiegazione onnicomprensiva del reale, oggi nelle scienze, filosofiche e non<sup>44</sup>. L'intento dunque non è quello di contrapporsi frontalmente alla metafisica opponendo ad essa una tesi contraria, ma mostrare come essa, nelle diverse epoche storiche e nelle sue diverse forme, rispondesse allo stesso bisogno di unità e completezza del sapere, riassumendo e semplificando in un'unica teoria un'intera visione del mondo. Nella sua fase aurorale, la filosofia impiega concetti naturalistici, come ad esempio quello di "causa", che non è altro che un caso particolare «di quella legge generale che ci spinge a collocare ciò che è nuovo e sconosciuto dei fenomeni nello schema conosciuto dalla nostra stessa esistenza». Ad esempio, a partire dalle nostre stesse azioni volitive deriviamo un nesso tra un agente causa di un effetto, e «più comune e ovvio ci pare questo nesso nelle nostre esperienze pre-scientifiche, più ci si sforza di comprendere tutti i fenomeni allo stesso modo» (EP, 23). I concetti naturalistici provengono sostanzialmente da un antroporfismo connaturato, e come tali non vengono rifiutati ma rischiarati concettualmente: la differenza sta nel dimostrare e mostrare le proprie asserzioni

---

<sup>44</sup> Purché teorica e non immediatamente coinvolta in un utilizzo pratico, ogni scienza che mira alla chiarezza di fatti prima incerti od oscuri rientra di diritto in questo sforzo collettivo. È abbastanza palese come Cornelius legga l'intera storia della filosofia alla luce non solo di una ben precisa idea storica di filosofia ma anche di una certa corrente positivista. Questa enfasi alla chiarezza come obiettivo principe della filosofia e questa fiducia nelle scienze naturali come importante alleate rivive d'altronde ancora oggi negli epigoni di positivisti e neo-positivisti, seppur diretta all'analisi linguistica.



tramite l'esperienza, eliminando ogni presupposto e preconetto. L'obiettivo rimane però sempre lo stesso, essendo «la spiegazione dei fatti in generale identica al processo di *semplificazione del nostro sapere*», e rimane tale e quale perché di fatto risponde a un principio che domina la nostra vita psichica, il principio di «economia del pensiero» (EP, 33)<sup>45</sup>.

L'empirismo è visto dunque come una chiarificazione, mediante il ricorso all'esperienza ed il riferimento ad essa come garanzia d'ultima istanza, dei concetti naturalistici impiegati dalla metafisica per darsi una spiegazione del mondo. Il dogmatismo non è nient'altro che una filosofia che impiega concetti non chiariti mediante l'esperienza, concetti la cui genesi si rivela essere teologica, naturalistica o data per scontata. L'impresa filosofica è allora quella di analizzare la costruzione dei concetti (*Begriffsbildung*) che impieghiamo nella costruzione delle teorie; questa ricerca non può che essere psicologica, essendo i concetti «fatti della nostra *vita mentale*, *fatti della coscienza* o *fatti psichici*» (EP, 55). Se la filosofia deve far chiarezza sulla costruzione dei concetti, essa non può che diventare gnoseologia e passare dall'analisi dei nessi nel mondo oggettivo all'analisi dei nessi di determinati fatti psicologici, diventare psicologia. Psicologia non determinata a priori nel suo senso e scopo, pena la ricaduta in un'idea dogmatica della metodologia stessa, relegata al «lato reale» lasciando da parte il «significato ideale» dei fatti psichici, o cercando nell'«analisi del nesso causale» la spiegazione di essi, ma psicologia come ricerca dei fondamenti ultimi empirici della totalità dei nostri concetti. I dati ultimi di tutta la nostra conoscenza non possono che essere le nostre «esperienze vissute coscienti immediate (*unmittelbar bewußte Erlebnisse*), ossia, quei fatti nel cui decorso consiste l'intera vita della coscienza» (EP, 55). L'idea che la gnoseologia debba venire prima della psicologia, poiché anche quest'ultima dovrebbe fondare i suoi concetti su un'analisi logica preventiva, ha senso infatti soltanto se si intende psicologia in un senso stretto e dogmatico. Se invece viene praticata, come intende fare l'autore, come «analisi e descrizione dei fatti della coscienza dati immediatamente (*unmittelbar gegebene Tatsachen*)» (EP, 56), è la base di partenza da cui costruire ogni teoria.

---

<sup>45</sup> Cornelius ringrazia in questo luogo Mach ed Avenarius per la «conoscenza e formulazione» di questo principio, per poi smarcarsi in nota (rispondendo evidentemente a Husserl) dalla sua fondazione biologica e rimandando a una successiva sezione dove mostrerà come invece sia una conseguenza delle condizioni senza la quale sarebbe pensabile una coscienza unitaria (EP, 33 n. 1). Torneremo su questo anche noi, dopo una necessaria introduzione per passi al concetto di coscienza unitaria.

La metafisica e i concetti naturalistici (come quelli di cosa, mondo e io) sono allora prime applicazioni del principio di economia del pensiero, volte a riassumere e sintetizzare sotto un unico concetto la multiforme realtà dei fatti di coscienza, perennemente in divenire. A partire da questi, e quindi da un mondo che mostra *in primis* solo un perenne cambiamento dei fenomeni, il mondo umano appare nel costituirsi di solidi concetti volti a indicare solidi enti esistenti nel mondo. Come ciò sia possibile, e al contempo necessario, non può che trovare la sua spiegazione proprio a partire da quel mondo dei fenomeni, e solo da essi, che appare in un soggetto conoscente. Come scrive Susan Buck-Morss, «nella nozione di esperienza di Corenlius, non c'era alcun essere indipendente dalla coscienza e nessuna coscienza indipendente dall'essere. Questo equivale all'abrogazione di un principio primo filosofico (*prima philosophia*), che fu anche uno dei primi e più costanti principi di Adorno e Horkheimer».<sup>46</sup> Solo nei fatti della nostra vita psichica sono *posti* al contempo «il materiale» sul quale si forma la nostra immagine del mondo e «la totalità dei fattori mediante i quali questa immagine del mondo si compie» (EP, 172).

## b) Il dato immediato

Ciò che appare auto-evidente, dopo ulteriore analisi, non lo è più: se si può dire che questo sia un motto della filosofia in generale, tanto più lo si può dire di una filosofia, come quella di Corenlius, impegnata ad evitare qualsiasi tipo di presupposto. Il concetto naturalistico di “cosa” (*Ding*) è uno di quei concetti apparentemente auto-evidenti e a fondamento di innumerevoli teorie<sup>47</sup> che vorrebbe significare l'esistenza reale ed oggettiva – indipendente dalla nostra percezione – del mondo e dei suoi oggetti. Il concetto di una moneta come di una “cosa” implica tutta una serie di assunzioni che non ci sono date nella singola percezione attuale e presente della moneta. Quando vedo ciò che chiamo moneta, ciò che accade e che si presenta nella percezione immediata di essa è la distinzione, nel mio campo visivo, di una forma determinata e limitata di

---

<sup>46</sup> S. Buck-Morss, *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York: The free press, 1977, p. 8.

<sup>47</sup> «Si è ricercato i tipi di forme concettuali inizialmente ovvi – *il concetto di genere e di specie*, sulla quale si basano la designazione e ripartizione in classi delle cose; [...] ma non si è ricercato da dove si originasse il *concetto stesso di cosa*, quali elementi entrano in questo concetto e in quale modo questi sono collegati l'un l'altro». EP, 139.

un certo colore. Ciò che invece non si dà in questa percezione singola e immediata sono tutte le altre proprietà della moneta, come ad esempio la sua forma nello spazio (mediante la percezione complessiva di tutte le sue altre facce), il suo peso, le sue proprietà chimiche ecc. Questa percezione e possibilmente con essa altre percezioni dello stesso oggetto (*Gegenstand*)<sup>48</sup> è ciò che chiamiamo moneta, ma nessuna di esse singolarmente è la moneta. Nonostante ci diano di volta in volta solo una qualità dell'oggetto, nonostante mutino costantemente con il mutare del nostro punto di vista e scompaiano non appena volgiamo lo sguardo da un'altra parte, noi crediamo che queste percezioni indichino l'esistenza di una cosa che comprenda una molteplicità di qualità, che sia sempre identica a se stessa ed esista anche quando smettiamo di percepirla. Appare allora esserci un forte contrasto tra ciò che, con forte sicurezza, riteniamo essere le cose del mondo, nella loro permanenza e indipendenza dalla nostra percezione, e i fenomeni continuamente mutevoli che ogni volta si presentano ai nostri sensi. Insomma, da ciò che riteniamo oggettivo a ciò che è soggettivo appare esserci un "salto", mai ben compreso, analizzato o messo in discussione.

La chiarezza definitiva non può dunque essere raggiunta mediante il riferimento a fatti cosali, che si rivelano implicare – senza giustificarlo – più di quello che ci consegna la percezione. Dobbiamo dunque iniziare con fatti che non presuppongono alcun concetto o segno, ossia nessun mediatore tra essi e la nostra conoscenza. Senza una tale mediazione, quindi immediatamente, è dato però soltanto ciò che si può considerare esperienza vissuta dalla coscienza – sensazioni, ricordi, sentimenti ne sono un esempio –, ossia ogni cosa di cui ho un sapere che, per essere saputo, non necessita a sua volta il sapere di qualcos'altro. Perciò, il significato di tutti i concetti deve essere *mostrato*, in ultima istanza, in ciò che è dato immediatamente. Dedurre i concetti dal dato immediato (*unmittelbar Gegebenes*) – evitando il circolo per cui la spiegazione di concetti presupporrebbe altri concetti come già conosciuti – significa adottare un altro tipo di definizione, che «mostri (*aufzeigt*) le cose (*Sachen*), che devono essere designate dal concetto in questione e che di conseguenza determinano il significato del

---

<sup>48</sup> Cornelius usa "oggetto" (*Gegenstand*) per indicare unità percettive che si presentano nell'esperienza vissuta immediata e nella percezione puntuale e presente, che si distingue dalla cosa (*Ding*) come concetto a cui ineriscono tutte le implicazioni che stiamo descrivendo.

concetto stesso» (TS, 18)<sup>49</sup>. Questo tipo di definizione è ciò che Cornelius chiama definizione “deittica” e indica l’origine del concetto, origine non intesa dunque come spiegazione causale. In questa definizione, però, il mostrare si rivolge ancora a “cose”, che sono concetti a loro volta.

Il primo compito della ricerca gnoseologica deve dunque essere l’analisi di quei fatti sui quali si costruisce la nostra esperienza, ovvero «l’analisi delle esperienze date immediatamente il cui decorso forma il flusso della nostra vita psichica» (EP, 176). Ogni oggetto del nostro sapere che chiamiamo sensazione, sentimento o rappresentazione ci è dato senza mediazioni nella nostra esperienza vissuta. Se volessimo dare una definizione minima di ciò che è dato immediatamente potremmo dire che è ciò che sappiamo senza necessità di sapere altro<sup>50</sup>. Tutto ciò che non proviene da questa fonte, o che non può sempre e comunque essere ricondotto in ultima istanza ad essa, può essere messo in dubbio. Cornelius non prende in considerazione se ciò che ci consegnano i sensi sia vero o falso, poiché ciò che i sensi ci consegnano è l’unica conoscenza di cui disponiamo, per la quale chiedersi se sia vera o falsa non ha senso; sia perché è una conoscenza soggettiva, sia perché necessiteremmo di un metro di misura col quale valutarne la relativa veridicità o falsità. Non esiste dunque alcuna differenza tra l’essere di un dato immediato e il nostro sapere di questo, poiché se esistesse sarebbe allora presupposto qualche altro dato che media tra il nostro sapere e il nostro percepire, il che contraddice la definizione stessa di dato immediato.

La questione della verità tornerà più avanti, ma non nel campo del dato immediato. In virtù di quanto detto finora, è importante distinguere tra determinazioni cosali e fenomeniche, tra le cose presenti nel nostro ambiente e gli oggetti, con le loro proprietà, conosciuti

---

<sup>49</sup> Questo tipo di determinazione dei significati dei concetti può coinvolgere o una cosa singola, cosicché l’espressione corrispondente vale come nome proprio di questa cosa – dove è indifferente se questa cosa è semplice o composta – oppure può comprendere una pluralità di cose, nella misura in cui queste cose concordano in qualche modo e in base a questa concordanza contengono un segno comune. In questo caso il significato dell’espressione è determinato mediante questa caratteristica comune. Non è quindi mai sufficiente fare riferimento a uno degli oggetti che rientrano in tale significato per determinare il significato materiale del termine, ma occorre sempre indicare la caratteristica comune a più oggetti. Cfr. TS, 18, n.1.

<sup>50</sup> Cornelius fa qualche esempio per rendere l’idea: conoscere lo stato d’animo di un’altra persona è un sapere mediato dalle sue parole, mentre questa persona ha un sapere immediato di esso; quando vedo la mia casa e so che quando entrerò ci sarà un pavimento rosso è un sapere mediato dal mio ricordo di esperienze passate; mentre vedo un pezzo di ferro non mi serve altra esperienza per sapere che nel mio campo visivo c’è una macchia di un determinato colore (per esempio una macchia color grigio-ferro), mentre per sapere che qua c’è un pezzo di ferro devo prima avere la percezione precedente e una determinata significazione che mi permetta di distinguere il mio sapere di questo ferro da qualsiasi macchia grigia. Cfr. TS 19-20.

immediatamente: nel primo caso, infatti, parlo sempre di un nesso tra gli oggetti presenti e futuri delle nostre percezioni, la cui esattezza dipende dal verificarsi dell'esperienza soddisfacendo determinate condizioni; nel secondo caso la determinazione si dà per qualcosa che è presente nell'esperienza vissuta attuale, senza riferimenti al passato e al futuro.

Viene dunque elencata tutta una serie di "elementi" minimali che appaiono, anche nel pensiero "naïve", da una prima analisi dell'esperienza<sup>51</sup>. La distinzione tra unità e molteplicità, ossia tra un'esperienza composta o semplice. Impressioni (*Eindrücke*) e rappresentazioni (*Vorstellungen*), dove le prime «appaiono come nuove parti costituenti della nostra coscienza, appartenenti solo al rispettivo momento in quanto tale» (EP, 179), mentre le seconde al contrario sono dovute a precedenti esperienze o costituiscono immagini di un contenuto passato. Percezione interna ed esterna, dove la prima risulta essere definita negativamente come tutto ciò che non si origina dai sensi. Contenuto astratto e concreto, dove il primo fa riferimento al concetto in generale (per esempio al concetto di "rosso") mentre il secondo alla percezione concreta del momento (il "rosso" che sto percependo in questo momento). Infine, piacere, dispiacere e sforzo come altrettanti stati di cose che conosciamo immediatamente.

Vale la pena soffermarsi un attimo sulla distinzione tra unità e molteplicità, la cui specificazione permette di capire cosa intende il Nostro per "astrazione". Già al pensiero comune è ben chiara questa distinzione, nella differenza tra un complesso di suoni e un suono semplice, nella molteplicità dei colori del campo visivo rispetto al colore unitario di una superficie ben delimitata, nella successione di sensazioni e ricordi rispetto al ricordo o sensazione singola ecc. Meno ovvia, però, è la determinazione scientifica di questa opposizione e la sua differenza con un'altra. Quando parliamo di parti o unità – del singolo colore, suono o ricordo – contrapposte a molteplicità di parti o unità simili, è perché abbiamo fatto esperienza di queste anche in altri complessi – il colore rosso accompagnato una volta dal verde, l'altra dal blu – e ci appaiono dunque indipendenti e separabili dal loro ambiente; sebbene infatti nessuna parte si presenti mai senza un ambiente – e sia solo artificialmente separata da esso – può presentarsi senza l'ambiente specifico presentatosi nei casi singoli. Si affacciano dunque due tipi di opposizioni diverse: «pluralità di contenuti» e «pluralità di qualità o caratteristiche di un contenuto» (EP, 179). A

---

<sup>51</sup> Distinzioni che, come farà notare Cornelius stesso, sono state in primo luogo poste in essere dall'empirismo inglese. Cfr. EP, 191.

differenza della prima, che abbiamo descritto sopra, la pluralità di caratteristiche di un determinato contenuto non è pensabile come se queste occorressero separate l'una dall'altra. L'esempio è quello del suono: anche prendendo in considerazione un suono singolo, esso non può che apparire con più qualità – altezza, intensità e timbro – che occorrono sempre insieme e che ci costringono a pensare un suono senza poter astrarre da queste qualità (se non artificialmente, mettendo tra parentesi le altre).

### c) Qualità “gestaltiche” e unità della coscienza

Questo “dato immediato” non appare però come mero fatto empirico-atomistico da registrare passivamente, ma come nesso (*Zusammenhang*) complesso di sensibilità e intelletto (categorie kantiane che a loro volta verranno riformulate). Nel tentativo di correggere quelli che crede essere “gli errori kantiani”<sup>52</sup>, Cornelius accentua il ruolo dell'esperienza e della percezione: la prima non viene considerata una fonte “inferiore” di conoscenza, potendo dare adito a una conoscenza universalmente valida, mentre la seconda non è un flusso casuale di informazioni sconnesse, ma sempre un dato strutturato, avvicinando Cornelius al gestaltismo. Questo avvicinamento andava di pari passo con una critica serrata alla *Associationspsychologie*.

Questa operava con due leggi principali che definivano due tipi di associazioni possibili: per somiglianza o per contatto. Secondo la prima, le rappresentazioni simili *in sé* tendono a richiamarsi l'un l'altra. Per la seconda, quando diverse esperienze accadono frequentemente assieme, le rispettive rappresentazioni tenderanno a richiamarsi l'un l'altra dando seguito a una sequenza che riproduce quella più volte esperita. Questa legge ha un corollario di cui la psicologia associazionistica offre anche una spiegazione fisiologica: più le esperienze si presentano a “contatto” tra loro, più le loro rappresentazioni corrispondenti saranno spronate a legarsi assieme; fisiologicamente, ciò si esprime nell'alterazione di certi percorsi di conduzione del sistema nervoso centrale mediante un'eccitazione nervosa, «nel senso che questo percorso offre meno resistenza ad una futura eccitazione simile: proprio come un ruscello scava il suo letto e spesso rimuove gli ostacoli che si oppongono al suo corso, così, secondo questo assunto, il

---

<sup>52</sup> Su quelli che Cornelius crede essere gli errori fondamentali di Kant cfr. *infra*. § *Le ambiguità kantiane*.

percorso di conduzione diventa più percorribile attraverso l'eccitazione frequente» (EP, 195). L'abitudine rafforza la connessione.

Ora, secondo Cornelius queste due leggi della psicologia associazionistica possono spiegare i complessi psichici solo riconducendoli ad un'associazione delle proprie parti semplici, ipotesi di lavoro che questa psicologia assume per poter conquistare una conoscenza certa di essi. Il problema è che mediante quest' assunto solo certi fatti, come l'imparare una lingua e la scrittura, ricevono una spiegazione (parziale), mentre non trovano spiegazione quei fatti della coscienza la cui occorrenza è determinata dalla connessione delle nostre esperienze con l'unità della coscienza. Se i fatti psichici vengono fin da principio concepiti come semplici o complessi, dove i complessi sono un mero aggregato dei semplici, verranno indagati solo gli elementi semplici e si perderà l'intima connessione che collega ogni parte all'unità di un tutto coscienziale. A questi fatti inspiegabili a partire da un punto di vista associazionista appartengono tutti quei dati della conoscenza che vanno oltre l'esperienza presente, come nella memoria, nel riconoscimento, nei concetti astratti fondati su queste due facoltà e nei giudizi. La psicologia associazionistica, non badando alle connessioni delle nostre esperienze, non giungerà mai ad una conoscenza generale e necessaria, che vada oltre la percezione immediata e attuale. Le leggi stesse dell'associazione sono conseguenze delle condizioni senza le quali non può essere pensata l'unità della nostra coscienza.

La sistematica degli oggetti dati viene infatti ottenuta in base alle *relazioni* che si trovano tra questi oggetti. Ma la condizione minima per avere relazioni è avere un'unità nella quale questi oggetti in relazione appaiano, poiché «solo possedendo gli oggetti dati immediatamente come parti di un tale nesso di coscienza personale (*persönliche Bewußtseinszusammenhang*), esistono concretamente tra di essi relazioni» (TS, 25). Se proviamo ad immaginarci due suoni occorrenti in due coscienze diverse, ci accorgiamo che non può esservi alcuna relazione tra di essi. Inoltre, all'interno degli oggetti dati immediatamente a ciascuno di noi, ogni pluralità di oggetti ha più caratteristiche di quante ne avrebbe se pensassimo a una pluralità di tali connessioni, cioè distribuite tra persone diverse. A queste caratteristiche, «che in generale possono essere indicate come qualità gestaltiche» (TS, 25) delle rispettive pluralità, appartengono tutte le connessioni degli oggetti dati immediatamente. L'essere presenti di queste relazioni negli oggetti dati

immediatamente e il nesso di questi nell'unità della coscienza personale sono due modi diversi per dire la stessa cosa.

Mediante l'analisi di questi nessi o del nesso della coscienza personale devono lasciarsi determinare tutti quei fatti sui quali si fonda l'ordine sistematico della datià immediata: tutte quelle formazioni concettuali con le quali si ordina il dato immediato o, detto altrimenti, la totalità delle prime formazioni concettuali con la quale concepiamo il materiale della nostra conoscenza si deve lasciar dedurre dalle specie di connessioni degli oggetti dati immediatamente nell'unità della coscienza personale. Anche questo nesso ci è dato immediatamente: le esperienze singole sono da noi conosciute solamente come parti o membri di questo nesso unitario. Le qualità gestaltiche possono essere definite come quelle qualità per le quali «ogni pluralità [...] possiede delle qualità particolari mediante le quali si distingue dalle qualità delle loro parti» (TS, 60)<sup>53</sup>.

Le qualità figurali, o gestaltiche, sono possibili solo a partire dall'unità della coscienza e l'unità della coscienza non è altro che il nesso totale delle singole qualità figurali nonché una qualità figurale anch'essa (la più grande). Questo concetto diventa più chiaro quando si introduce la relazione temporale. Non solo nell'unità della coscienza sono dati immediatamente una pluralità di oggetti e la relazione che intercorre tra di essi, ma viene dato immediatamente anche il decorso temporale della stessa, ossia il fatto che tra le parti costituenti di essa vi sia un determinato ordine di successione. Il sapere presente di esperienze passate appartiene anch'esso a ciò che chiamiamo esperienza presente, poiché abbiamo di esso un sapere che non è mediato da concetti. Da una parte il sapere delle esperienze passate è contenuto nelle esperienze presenti, dall'altra quest'ultimo è sempre distinto da altre esperienze presenti date immediatamente, ossia diremmo nuove, che appartengono esclusivamente al presente. La differenza tra una parte dell'esperienza che si presenta come impressione (*Eindruck*) – presente – e una riferita ad una rappresentazione – non attualmente presente – è anch'essa una differenza conosciuta immediatamente con la quale possiamo riconoscere la differenza tra passato e presente e quindi

---

<sup>53</sup> La qualità gestaltica definisce le proprietà di certi complessi e si distingue dall'insieme delle proprietà delle sue parti. Alcuni esempi sono: la melodia come proprietà di una pluralità di note successive, la configurazione spaziale di fenomeni ottici in contrasto con la specifica configurazione delle sue parti (come del campo visivo rispetto le parti di questo). Gli esempi mirano anche a denotare come si conoscano prima queste totalità che le parti di cui sono composte. Cfr. TS, 67.



il corso temporale. Non c'è nessuna esperienza che non si faccia conoscere mediante la successione, ossia ogni esperienza viene determinata da una *differenza* rispetto all'esperienza precedente o a quella successiva; così come il corso temporale non può essere conosciuto che come questa successione determinata dell'esperienza (che a differenza dell'ordine spaziale, dipendente dal punto di vista, non può essere modificato o invertito). La relazione temporale stessa è una relazione gestaltica che intercorre tra le determinazioni fenomeniche dell'esperienza e al contempo non potrebbe essere pensata senza l'unità della coscienza personale<sup>54</sup>.

L'esperienza in quanto qualità gestaltica si presenta dunque sempre come collocata temporalmente e mai come semplice, ma sempre posta contemporaneamente ad altre esperienze. Ne segue che il sapere sui *complessi* esperienziali precede sempre quello sulle singole parti di essi, sapere che viene ottenuto solo in seguito mediante analisi, scomposizione e astrazione. In quanto possediamo un sapere sulla connessione di ogni esperienza presente con tutto ciò che abbiamo esperito finora, vale a dire «con la *nostra personalità*, questa qualità gestaltica è da designare, secondo la maniera comune di esprimersi, come un *sapere sul nostro "io"*» (TS, 68). In ogni esperienza ci è dato dunque un sapere del nostro io poiché ogni esperienza, per usare una formula kantiana, «è accompagnata dall'«io penso»» (TS, 69) come qualità gestaltica<sup>55</sup>. Detto in parole povere: l'esperienza si dà secondo certe forme – tipi di relazioni – tra cui in primo luogo la temporalità; il nostro sapere di queste forme precede il nostro sapere delle rispettive parti e la forma «ultima» – che rende possibile le altre – è il nesso totale della nostra coscienza personale, ovvero il nostro io fenomenico.

#### d) I fattori trascendentali dell'esperienza

La temporalità appare dunque come una caratteristica primaria dell'esperienza, consegnataci immediatamente e che la caratterizza fin dal principio. La temporalità in quanto tale non può quindi essere spiegata a sua volta mediante altro. Della stessa natura si rivelano tutti quei «*fattori del nesso* del nostro contenuto coscienziale» che formano la base della nostra vita psichica,

---

<sup>54</sup> Se un evento *a* e un evento *b* accadessero in due coscienze diverse non vi sarebbe alcuna successione tra di loro.

<sup>55</sup> La parola «io» qui viene usata come espressione che indica il nesso concreto di ciò che è conosciuto immediatamente, quindi più correttamente andrebbe indicato come «io fenomenico».

facendo del contenuto di essa un'unità e permettendo la costruzione concettuale – vale a dire ciò che consente al nostro sapere «di andare oltre il contenuto del dato momento» (EP, 209). Come condizioni di possibilità dell'esperienza, i fattori trascendentali legano la filosofia corneliana al criticismo kantiano: ciò che Cornelius chiama analisi dei fattori è infatti l'analisi di proprietà che, seppure desunte dall'esperienza, ne costituiscono la forma e la rendono possibile: «rivendicano il nome di analisi *trascendentale* in senso kantiano» (EP, 211, n.1). Dopo aver giustificato il dato immediato come unica legittima fonte di conoscenza e dopo averlo indicato come nesso complesso di forme e di relazioni strutturate, non resta che indagare questo nesso e le relative relazioni specifiche per poterne desumere la *meccanica* psichica che regge l'edificio. I fattori permettono poi di desumere l'identità *genetica* dei concetti in quanto ciò che ci permette di andare al di là dell'esperienza presente, e quella dei concetti naturalistici, che altro non sono che illusioni necessarie riconducibili al funzionamento degli stessi fattori. Queste funzioni trascendentali sono tre e non sono a loro volta riconducibili ad alcunché, in quanto fattori “ultimi” dell'esperienza.

Il primo di essi è il meccanismo stesso in virtù del quale possiamo condurre l'analisi dei fattori trascendentali, ossia la distinzione di plurimi contenuti parziali all'interno di «un più grande tutto-coscienziale (*Bewußtseinsganze*)» (EP, 212): distinguere le parti dal tutto. La divisione stessa tra ambiente-oggetto o figura-sfondo è una divisione che permette di avviare qualsiasi tipo di teoria della conoscenza. Questo fattore è anch'esso riscontrabile solo a partire dall'unità della coscienza, pena il non aver relazioni e totalità da cui separare parti di essa<sup>56</sup>.

Il secondo fattore necessario per l'esperienza è la memoria (*das Gedächtnis*) o il ricordo (*die Erinnerung*)<sup>57</sup>, fattore insito nella possibilità stessa di parlare di una “successione”. Supponiamo una successione di contenuti del tipo *a, b, c...* data nella nostra coscienza e supponiamo che

---

<sup>56</sup> Supponiamo di avere due eventi *m* e *p* che accadono in successione del tipo prima *m* e poi *p* nella stessa coscienza. In questo caso avremmo la coscienza della ‘successione di *m* e *p*’. Se pensassimo invece questi contenuti come occorrenti in due coscienze diverse, allora avremmo in una il contenuto *m*, nell'altra *p*, e in nessuno dei due il contenuto ‘successione di *m* e *p*’. Tutte le relazioni tra i contenuti – temporali, spaziali, di somiglianza – possono essere ritrovate nell'esperienza poiché i contenuti appartengono ad una coscienza; ma come esse esistono solo in questa unità, senza quelle relazioni questa unità non sarebbe pensabile: le nostre esperienze non sarebbero apparse né come parte di una successione temporale, né come qualsiasi ordine o collegamento generale, se fossero date come somma di unità isolate senza relazioni. Cfr. EP 213-215.

<sup>57</sup> Adorno (come Cornelius) preferirà utilizzare *Erinnerung* per evitare che *Gedächtnis* venga confusa con una “facoltà” della psiche; dividere quest'ultima in facoltà è infatti un atteggiamento dogmatico, arbitrario ed erede del razionalismo filosofico. Cfr. *infra*. Cap. V.

all'occorrenza di *b*, *a* «non solo fosse *passato*, bensì anche completamente *distrutto*, senza alcuna traccia per la nostra coscienza: non si potrebbe più parlare, al momento *b*, di una coscienza della successione *a,b*» (EP, 215). Per poter parlare di successione è quindi fondamentale che i contenuti passati continuino ad esistere per la coscienza e quindi che si mantengano certi loro effetti differiti (*Nachwirkungen*): questi effetti li chiamiamo esperienze di ricordo (*Erinnerungserlebnisse*) o immagini mnestiche (*Gedächtnisbilder*). In ogni esperienza attuale di *b* non deve darsi un'immagine mnestica di *a*, ma *b* si può «stagliare dallo sfondo» (TS, 74) nel corso dell'esperienza in modo da apparire un contenuto *nuovo* rispetto al precedente. In questo caso, è la qualità figurale della successione temporale che permette di distinguere i due contenuti: *b* – supponendo sia una nota – suona diversamente nel caso venga preceduto da *a* o da *c*. Questi effetti si lasciano conoscere a loro volta «immediatamente come *tali* effetti differiti» (EP, 216), ossia contengono un riferimento a un immediato non-presente e così permettono – in quanto rappresentanti presenti di un contenuto non-più-presente – di andare oltre l'esperienza momentanea. La funzione di “riproduzione” del passato si fa conoscere come qualità o funzione simbolica, e possiamo parlarne come di un sapere mediato – attraverso l'immagine mnestica – di un contenuto. In questo modo non usciamo in maniera diretta dal campo dell'*unmittelbar Gegebenes*, poiché nell'esperienza immediata si dà un oggetto – un simbolo – di un'esperienza non presente attraverso la mediazione che ci garantisce la funzione naturalmente simbolica della memoria. Il simbolo è un «oggetto il cui essere dato ci consegna un sapere di un *altro* oggetto», oggetto che invece diciamo essere «*mediato* o dato *mediante*» questo simbolo (TS, 74).

Il terzo fattore è quello del riconoscimento di somiglianza (*Ähnlichkeitserkenntnis*) o ciò che potremmo tradurre con ri-conoscere (*Wiedererkennen*)<sup>58</sup>, che va di pari passo con il quarto che nella *Systematik* Cornelius chiama il riconoscimento dell'identità (*die Erkenntnis der Identität*). In generale, parliamo di «identità di un oggetto, dove lo stesso oggetto è dato in tempi diversi» (TS, 77). L'identità si dà solo quando vi è almeno un simbolo per questo oggetto: tra due molteplicità di oggetti immediati non può mai sussistere identità; di contro, un oggetto dato immediatamente può essere identico con uno dato mediatamente. La conoscenza dell'identità

---

<sup>58</sup> La prima dicitura è presente nell'*Einleitung*, mentre la seconda nella *Systematik*, ma il significato essenziale non cambia (come nel caso del secondo fattore trascendentale, dove nella prima si usa *das Gedächtnis* mentre nella seconda *die Erinnerung*). Sebbene *Wiedererkennen* potrebbe facilmente tradursi come “riconoscere”, ri-conoscere pone l'accento sul *wieder*, sul “ri” di riconoscere, che accentua l'idea del “di nuovo”, “ancora una volta”.

del significato di un dato simbolo riposa sempre sull'identità dell'oggetto dei ricordi, vale a dire che si può parlare di identità di un significato simbolico se è dato il ricordo di un precedente significato e con esso viene riconosciuta l'identità del presente significato. Il riconoscimento dell'identità, tramite il quale è possibile parlare di esperienze passate o oggetti determinati, è dunque fondamentale per l'ordine e l'unità del nostro sapere<sup>59</sup>.

Passando dall'identità alla somiglianza, Cornelius rileva come nessun contenuto dell'esperienza si presenti come totalmente nuovo o sconosciuto, poiché ognuno viene riconosciuto – più o meno accuratamente – come della stessa specie di altri già conosciuti. Il riconoscimento della somiglianza tra una nuova impressione e una passata è anch'esso qualcosa che struttura la nostra esperienza e la rende possibile. Cornelius ci chiede di immaginare come sarebbe l'esperienza se non ci fosse questo fattore: ogni nuova impressione sarebbe per noi totalmente estranea e sconosciuta; non potremmo riconoscere un colore come colore, un suono come un suono, anche qualora ne vedessimo e udissimo migliaia. Al contrario, grazie ad esso emerge l'*ordine* dal caos delle sensazioni, emergono i concetti medianti i quali possiamo condurre la molteplicità della nostra esperienza ad ordine. Questo fattore presuppone l'esistenza di due contenuti *diversi* tra i quali viene riconosciuta la suddetta somiglianza: uno immediato – il suono che sto sentendo ora – e uno mediato – il ricordo dei suoni che ho sentito precedentemente, chiamando in campo l'utilizzo della memoria. Ciò implica che in certi giudizi – come ad esempio “il cielo è blu” –, sebbene sia necessario un ricordo esplicito da paragonare a questa mia esperienza, vi è comunque la ripercussione di esperienze precedenti, dal momento che “blu” ha un significato determinato che differisce, ad esempio, da “nero”. Indi per cui «quelle esperienze devono essere già state precedute» da altre dello stesso tipo, le quali devono «*essere presenti come fattori del mio attuale stato di coscienza nei loro effetti differiti (Nachwirkungen)*» (EP, 222), rendendo così il concetto di blu un concetto determinato. Da ciò segue che l'analisi di uno stato di cose psichico può essere completa solamente quando, oltre che alle relative qualità unitarie gestaltiche del momento, sono mostrati anche gli effetti differiti delle esperienze precedenti che

---

<sup>59</sup> L'esempio più semplice è quello del contare. Supponiamo di star contando una serie di cose e di arrivare alla quarta: non solo dobbiamo ricordarci le cifre contate finora, ma dobbiamo riconoscere le cifre già contate come sempre le stesse che contammo in diversi punti del tempo, per esempio la terza come sempre quella stessa terza che abbiamo contato dopo la seconda, pena il non rimanere nella stessa 'sequenza' di conteggio. Cfr. TS, 79.

determinano il significato dell'esperienza attuale. Ergo, l'analisi psicologica, per essere completa, deve sempre «includere l'analisi *genetica* dei significati» (EP, 223).

e) Le prime formazioni concettuali

Ora siamo in possesso di tutti gli elementi per seguire la genesi dei primi concetti. Abbiamo visto l'importanza che Cornelius attribuisce alla differenza tra immediato e mediato, l'esperienza determinata dal momento attuale e dipendente dalla mia percezione di contro a ciò che si presenta come simbolo di un'esperienza data in passato. Per quanto il professore monacense ci tenga a separarle concettualmente, le due “modalità” d'esperienza non sono mai però *vissute* separatamente e si definiscono l'un l'altra, inevitabilmente intrecciate nella costituzione del vissuto concreto. Pensiamo all'esempio della successione, dove ogni nuovo contenuto si definisce come tale per essere in opposizione a un contenuto appena passato: in *ogni* momento conosciamo sempre oggetti nuovi e passati al contempo – e immediatamente –, pena l'impossibilità stessa di distinguere tra nuovo e passato. La fattura di un contenuto – l'insieme delle sue qualità – non si dà solo tramite il riconoscimento della somiglianza bensì anche mediante la *distinzione* di esso da altri contenuti, permettendo di riconoscere le qualità di un contenuto anche a posteriori quand'esso partecipa, per esempio, alla stessa qualità gestaltica, che in quanto *forma e relazione* tra contenuti viene conosciuta prima e permette di ri-conoscere i contenuti stessi<sup>60</sup>. Non è un caso dunque che la distinzione tra immediato e mediato venga posta come una rivisitazione e correzione della differenza kantiana tra sensibilità e intelletto, come elementi che concorrono sempre insieme per costituire l'esperienza e che solo *posteriormente* vengono divisi e separati come due fonti diverse dell'esperienza<sup>61</sup>. Non solo, ma a differenza della divisione dogmatica kantiana, la divisione tra immediato e mediato si rivela essere «fondata logicamente e necessariamente completa», nonché data «immanentemente in ogni coscienza, poiché si produce come regolarità trascendentale, senza la quale non può essere pensata alcuna

---

<sup>60</sup> L'altezza di una nota può non essere ri-conosciuta finché non si presenta la nota successiva che permette di ri-conoscere la qualità gestaltica di questo complesso di note. Cfr. TS, 97.

<sup>61</sup> «Poiché ogni contenuto presente è dato come parte di una molteplicità, e quindi in ogni contenuto [...] altri contenuti sono dati mediatamente in accordo con la qualità gestaltica intrinseca di questa stessa molteplicità, la sensibilità e l'intelletto possono essere pensate separatamente solo attraverso l'astrazione» (TS, 92).

coscienza unitaria» (TS, 91). È solo in questo modo che l'immanenza può essere intrisa di trascendenza.

Le cose, ossia quei complessi percettivi che crediamo esistere indipendentemente da noi, sono allora frutto di un'elaborazione dell'intelletto sui dati fenomenici mediante la funzione simbolica. Così come le cose, anche il nostro io non ci è dato immediatamente: ci sono date immediatamente solo le esperienze ogni volta presenti, che nella loro totalità come membri di un nesso unitario vengono attribuite a questo nesso, che chiamiamo io (fenomenico), ma non le sue passate e future esperienze; così le ulteriori determinazioni dell'io, soprattutto la sua identità personale, viene data solo in maniera mediata. Ciò che è immediato può essere predicato solo tramite predicati fenomenici e ogni simbolo, ossia ogni concetto, deve in ultima istanza trovare la propria legittimità nei dati immediati dell'esperienza.

Mediante i tre fattori trascendentali vengono ad essere due determinazioni principali che vengono chiamate di «*prima e seconda categoria*» (EP, 237). Nel primo caso riconosciamo un contenuto come facente parte di una classe di esperienze già vissute – come ad esempio riconoscere il verde e il rosso come facenti parte della classe dei colori<sup>62</sup> – mentre nel secondo i contenuti appaiono come parte di una connessione conforme a una regola (*gesetzmäßiger Zusammenhang*) determinata che prende in considerazione il contenuto precedente e quello successivo, come *ricordo* e come *attesa* di ciò che sta per venire – per esempio quando dico “vedo un gesso bianco” e non “una determinata forma bianca”, introducendo il concetto di gesso e dunque attendendo una concatenazione di percezioni che seguono una regola specifica. Le determinazioni di prima categoria vengono chiamate giudizi percettivi (*Wahrnehmungsurteile*), dove l'esistenza di un predicato che designi un contenuto come facente parte della stessa classe di contenuti, per somiglianza, deriva dall'inaffidabilità del riconoscimento della somiglianza, unico fattore che «determina questa specie di astrazione» (EP, 242), che può essere operata a diversi livelli e direzionata verso diverse caratteristiche (un cerchio verde può far parte della classe dei cerchi o della classe degli oggetti verdi).

La seconda categoria – che identifica le determinazioni cosali e che in realtà è “primaria” poiché non conosciamo mai i contenuti della coscienza come isolati – si basa sul concetto di

---

<sup>62</sup> La classe di oggetti è un oggetto essa stessa, che Cornelius chiama “concetto primitivo” (TS, 123). La classe è ottenuta tramite l'indeterminatezza massima di determinati oggetti concreti diventando oggetto generale.

attesa o aspettativa: se mi aspetto una concatenazione di due percezioni *a-b* sotto certe condizioni e dopo *a* occorre effettivamente *b*, allora posso dire che l'aspettativa viene soddisfatta e riconosco questo complesso percettivo come la determinata cosa che consta nella successione *a-b*. In questo caso parliamo di qualcosa che va oltre la percezione attuale e momentanea e che si basa fundamentalmente sull'unità della nostra vita psichica, «in virtù della quale ogni esperienza deve intrattenere relazioni determinate con ogni altra» (EP, 256). In virtù di questo nesso abbiamo le già menzionate relazioni gestaltiche, che caratterizzano la forma primaria in cui si presentano a noi i contenuti, ergo, i contenuti vengono memorizzati secondo connessioni determinate che in futuro creano l'attesa di una ripetizione di queste specifiche connessioni. Supponiamo che un contenuto *a* si sia proposto in complessi differenti del tipo *a P p*, *a Q q*, *a R r*... dove le rispettive maiuscole rappresentano le condizioni alle quali al presentarsi di *a* seguirà il relativo contenuto *p*, *q* o *r*. Al mero presentarsi di *a* le nostre aspettative sono ancora indeterminate, ma non appena *a* si presenta nelle condizioni *P* ecco che la nostra aspettativa diventa più determinata e ci aspetteremo che ad *a* susseguì *p* e non *q*, né *r* (Cfr. EP, 259). I concetti dei nessi che corrispondono a tale meccanismo sono chiamati «concetti di esperienza o “concetti empirici”» così come ogni giudizio che pone in connessione un contenuto o un complesso di contenuti mediante un nesso specifico viene chiamato «un giudizio d'esperienza o di seconda categoria» (EP, 261). Subentra, in altre parole, la questione del *futuro*. Se i giudizi percettivi ci permettono comunque di asserire nessi e forme tra i contenuti dati, non possono farlo nel caso in cui una relazione tra i contenuti non sia data poiché *deve ancora accadere*.

Determinazioni di questo tipo devono occorrere in quanto conseguenza necessaria delle «conformità alle leggi trascendentali generali» (TS, 108-109) e sono ciò che Kant chiamava oggetti, intesi come materiale dell'intuizione al quale l'intelletto dà una forma. Il riconoscimento nell'una o nell'altra categoria è dovuto al “fare attenzione a” (*beachten*), dove per la prima categoria è fare attenzione al fenomeno, nella seconda a un *significato* del fenomeno, ossia il suo significato cosale. Questo tipo di giudizi e concetti corrispondono al principio di economia del pensiero poiché, di fatto, sono espressioni riassuntive e semplificate che collegano una serie di fenomeni sotto un unico concetto. L'essenza di questi concetti è andare «oltre la datità immediata» (EP, 263) e costruire unità secondo connessioni significative: essa risponde alla legge

fondamentale della nostra costruzione scientifica e prescientifica dei concetti, la quale riposa sulle condizioni necessarie per la possibilità dell'esperienza<sup>63</sup>.

L'ottica kantiana viene invertita. Se Kant vede il dato sensoriale come un prodotto della nostra appropriazione del materiale dell'intuizione mediante i concetti, qui esso rappresenta, come totalità e nesso di coscienza, ciò che è originario; al contrario, ciò che Kant dà come presupposto, la cosa esistente in sé e per sé, diventa un prodotto secondario dovuto all'elaborazione del dato immediato dell'esperienza. Al posto di un'elaborazione mediante concetti di materiale sconnesso e frammentario, abbiamo un dato già strutturato e "formato", che solo in un secondo tempo viene scomposto per dare luogo al concetto di cosa in sé e per sé. A questi concetti di seconda categoria «appartengono tutti quei concetti fondamentali apparentemente auto-evidenti» come «il concetto della cosa esistente oggettivamente» (EP, 264). La "cosa" non è mai una mera *somma* di percezioni, ma una connessione determinata di esse, che mutano al mutare delle condizioni della nostra esperienza. La zolletta di zucchero non è definita dalla somma di impressioni che ci dà in un determinato istante, ma dal fatto che a quella forma rettangolare bianca che vediamo sul tavolo seguiranno altre impressioni determinate sotto determinate condizioni – come ad esempio mangiandola seguirà l'impressione della dolcezza. Il concetto di cosa non è altro che *un'espressione riassuntiva per una successione di percezioni determinata da una regola*, ed è anche ciò che ci permette di passare da percezioni soggettive a percezioni oggettive, perché la regola che determina la successione non cambia e appare dunque ascritta ad un ente che esiste indipendentemente dalla nostra percezione<sup>64</sup>. Questa legge è non solo un «individuo», al contrario di significati generali (discorsivi) del concetto, bensì anche «un'unità in opposizione a pluralità di fenomeni» (TS, 195), che chiamiamo, come casi di questa legge, i *suoi* fenomeni.

---

<sup>63</sup> È qui che Cornelius si smarca dalla critica di Husserl, sostenendo che il principio non è derivato da una concezione antropologica-evolutiva dell'uomo bensì la conseguenza necessaria della costruzione dei concetti mediante i fattori trascendentali. Esso è quindi un risultato di questi fattori e non un principio da cui si inizia per spiegarli.

<sup>64</sup> Lo stesso vale anche per il cambiamento del colore di una cosa in base alle condizioni (per esempio con luce diversa): ciò che asseriamo non è che il colore rimane sempre uguale sotto ogni condizione ma che nel suo mutare con il mutare delle condizioni (più o meno luce) esso segue una regola (EP, 269). Ergo, diciamo che l'oggetto *x* ha un colore costante.



f) La critica ai concetti dogmatici: cosa in sé, io, causalità

Il punto di vista di Berkeley sembra dunque il più coerente, poiché le nostre percezioni sensoriali non ci danno che fenomeni sensoriali mutevoli: di un mondo di cose permanenti non ci dicono niente. Ma Berkeley rimane fermo a una concezione idealistica dogmatica poiché non si accorge del contributo dell'intelletto nella costruzione della nostra immagine del mondo, che non è costituita da cose come mere somme di percezioni, poiché tra di esse sussiste un nesso tale per cui il loro mutare dipende dal soddisfacimento di determinate condizioni. Al posto di quella supposta somma di percezioni vi è la legge secondo la quale al soddisfacimento di queste o di quelle condizioni seguirà la percezione di questo o quel fenomeno. *La cosa non è la somma, ma la legge dei "suoi" fenomeni.* La deduzione delle formazioni concettuali dall'unità della coscienza fa riconoscere queste formazioni concettuali e la loro applicazione ai fenomeni – ossia l'ordinamento dei fenomeni in un nesso oggettivo – come conseguenza necessaria del nesso dell'esperienza soggettiva.

La regola sembra dunque prendere il posto della cosa in sé di kantiana memoria, riformulandone l'idea, che da oggetto trascendente e causa dei fenomeni diventa esistenza dell'oggetto indipendente dalle nostre percezioni. La cosa sembra essere il sostrato dei fenomeni mutevoli e costantemente in divenire, ma che diversamente dalla teoria kantiana non appare «più separata dai fenomeni [...] da una frattura irrimediabile, bensì essa non è altro che l'ordine determinato di quei fenomeni mediante il nostro pensiero: i fenomeni sono i casi singoli della regola generale data nel *νοούμενον*» (EP, 271). Questa formulazione del concetto di esistenza risolve la concezione dell'idealismo dogmatico<sup>65</sup> in senso puramente empirico (*rein empirischer Sinn*): determinando la cosa come regola per le percezioni essa è indipendente dall'essere date o meno di quelle percezioni nel momento presente, poiché dice soltanto che qualora siano soddisfatte le relative condizioni si troveranno queste o quelle qualità. Ciò non toglie che l'idea

---

<sup>65</sup> «Per questo punto di vista, che si chiama idealismo dogmatico [Berkeley e Schopenhauer], non ci sono cose in sé. Abbiamo solo fenomeni - siamo, come direbbe il detto comune, limitati al nostro mondo interiore. Le sensazioni nella nostra coscienza ci sono date come l'unica conoscenza del mondo delle cose presunte; ciò che sappiamo del mondo sono solo percezioni dei nostri sensi, e le cose sono solo somme di tali percezioni. Ci accorgeremo presto che anche questa visione è insostenibile, perché contraddice non solo le convinzioni ingenue ma anche i fatti dell'esperienza». H. Cornelius, *Die Erkenntnis der Dinge an sich*, «Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie», 1, 1910-11, p. 364.

che esistano cose indipendenti dalla nostra cognizione (che esistano cose in sé) sia un'illusione naturalistica in cui Kant rimane intrappolato, poiché i concetti di esperienza che costituiscono la cosa vengono composti a partire da fenomeni dei sensi e dall'ordine di successione secondo la regola di questi fenomeni, di cui non avrebbe senso parlare a prescindere dalla coscienza di un soggetto conoscente. Ciò che consideriamo oggetto permanente del mondo dei fenomeni esiste solamente tramite l'utilizzo di una tale costruzione di concetti e la "realtà" dell'oggetto descrive solo una connessione determinata delle nostre percezioni, che rimane sempre una e una sola connessione specifica nonostante le suddette percezioni mutino incessantemente<sup>66</sup>.

Questa è l'unica possibilità di inoculare la trascendenza nell'immanenza, ossia di conoscere qualcosa al di là dei fenomeni dati immediatamente. Il mondo "in sé" non è dunque irraggiungibile, né i fattori soggettivi ce ne precludono l'accesso, anzi, esso è costituito a partire da questi e la distinzione tra fattori soggettivi e oggettivi non può che essere introdotta per motivi pragmatici, nel tentativo di descrivere, durante la costituzione del processo conoscitivo, cosa pertiene all'apporto del soggetto e cosa pertiene all'oggetto. Tuttavia, gli elementi "soggettivi" e "oggettivi" non possono certamente essere ascritti a due mondi opposti che si incontrano in un terzo mondo mediatore. In questo modo Cornelius aggira il problema di come si possa mediare tra la cosa e la nostra rappresentazione "coscienziale" di essa – il vecchio problema di come può sorgere una rappresentazione "mentale" da un oggetto "materiale" – ed evita di impiegare il concetto di causa ed effetto, imprescindibile per mantenere la suddetta concezione, oltre ad evitare la fallacia in cui cade il pensiero naturalistico per cui un'inferenza *dalle* nostre percezioni *alla* cosa ci dovrebbe dare di più che una conoscenza riguardo a quello specifico effetto in quel lasso temporale limitato in cui la percepiamo. Da un supposto effetto su di noi, che ha luogo in un lasso temporale ben preciso, si inferisce una proprietà durevole, permanente e indipendente non solo rispetto quel lasso temporale ma anche rispetto alle nostre percezioni: con ciò diciamo di più di quello che si lascia conoscere attraverso la percezione. Chiedersi come sia possibile conoscere il mondo oggettivo a partire dal nostro mondo dei sensi, così come chiedersi com'è possibile che un oggetto nello spazio "fuori di noi" giunga "dentro di noi", non ha più senso all'interno della concezione immanente e monistica del professore monacense.

---

<sup>66</sup> Motivo per cui attribuiamo un'identità numerica all'oggetto in questione.

Sulla base di questa concezione della cosa intesa come nesso di percezioni viene infatti rimodulata la legge causale. La formazione di un concetto è del tipo: troviamo qualcosa nel mondo che, in determinate condizioni, ci consegna oggetti le cui proprietà abbiamo imparato a designare come le proprietà del “sale”, e abbiamo dunque imparato a riassumere queste proprietà particolari sotto il nome di “sale”. Per subordinare un oggetto ad un corrispondente concetto è necessario quindi che anche in futuro si possano ritrovare le stesse proprietà che hanno dato un significato a quel concetto<sup>67</sup>. Supponiamo però che accada una nuova esperienza in cui alle stesse condizioni B che finora ci consegnavano il fenomeno  $x$ , ora ci consegnino un fenomeno diverso  $y$ . Si palesa una contraddizione: la stessa connessione sotto le stesse condizioni ci consegna due fenomeni diversi, i quali non hanno connessione tra loro e infrangono così l’unità concettuale dell’esperienza. Per ricomporre questa unità e riuscire ad elevare questo cambiamento a concetto è necessario riuscire a subordinare i due fenomeni diversi sotto un’altra connessione secondo la regola dell’esperienza. Dobbiamo dunque riconoscere i due fenomeni come casi diversi di uno stesso nesso, «*in virtù del quale si verifichi sempre il fenomeno  $x$  solo se, oltre alla condizione B di cui sopra, è soddisfatta una condizione A che fino a quel momento non è stata presa in considerazione, e che, d’altra parte, nel caso di un cambiamento determinato di tale condizione, ad esempio nel cambiamento di A in A’, il fenomeno  $y$  corrisponda alla stessa condizione B*» (EP, 301). In parole povere: se indichiamo il primo nesso di percezioni come  $z$  (B: $x$ ) e il secondo come  $z'$  (B: $y$ ) troviamo un nesso comune  $Z$  (A, B: $x$ ; A', B: $y$ ) che comprende la trasformazione. Ciò equivale, sostanzialmente, a creare un concetto (che rimane sempre un concetto d’esperienza o empirico) che comprenda non solo i fenomeni ma anche il loro mutare: ciò che prima appariva senza alcun nesso ora appare condizionato da una regola, ma soprattutto, la nuova esperienza viene collegata a quella passata e così l’ordine concettuale ristabilito.

In questi casi diciamo «di aver trovato la *causa* del cambiamento osservato» (EP, 302), che nell’esempio precedente si sostanzia nelle condizioni A o A’ precedentemente non notate. Ma questa “causa”, o il bisogno sempre presente di individuare la legge causale che regola i

---

<sup>67</sup> Ogni volta che incontro ciò che chiamo “sale” questo deve aver la proprietà di “sciogliersi nell’acqua”. Ciò significa che la verità di un giudizio dipende dal fatto che il significato di un nome sia determinato e immutabile, risponda al principio di identità (Cfr. EP, 295). Il principio di identità, però, non deriva da un’assunzione di principio del tipo  $A=A$  ma, al contrario,  $A=A$  vale solo se A mantiene lo stesso significato in entrambe le posizioni dell’equazione. I fattori trascendentali (in questo caso in particolare il riconoscimento della somiglianza e dell’identità) sono dunque a fondamento anche dei principi logici, che non sono assunti a priori e per principio.

cambiamenti dei fenomeni, non è altro che il bisogno di ricondurli ad unità concettuale in un'unica connessione empirica. Dopo aver trovato le condizioni per le quali sono valide determinate conformità alla regola (B), cerchiamo nuove condizioni determinate per le quali appare una nuova conformità alla regola (A, A' e il relativo mutare di  $x$  in  $y$ ), integrando, e non eliminando, le prime con le seconde e cercare di portare le vecchie e le nuove sotto lo stesso punto di vista. Anche in questo caso si è dunque eliminato un principio dogmatico – del quale Kant giustificava la validità a priori – e si è ricondotto il concetto a una conseguenza necessaria dei «*fattori dell'unità della nostra coscienza*» (EP, 307)<sup>68</sup>.

Ciò che chiamiamo causa non è dunque altro che la legge di un mutamento di una *parte* delle nostre esperienze soggettive. Invece, la *totalità* di queste esperienze soggettive (totalità anch'essa conosciuta e data immediatamente) sta dal canto suo in un nesso determinato che «indichiamo come nesso della nostra coscienza (*Zusammenhang unseres Bewußtseins*)» e al quale appartengono tutti i contenuti che «attribuiamo alla *nostra personalità* o al *nostro io*» (EP, 308), in contrasto con quelli che appartengono ad un'altra personalità e per i quali non abbiamo un accesso diretto. Nell'uso comune del linguaggio gli oggetti “permanententi” del mondo situati nello spazio vengono sussunti sotto il concetto di “mondo esterno”, in contrasto con gli oggetti “permanententi” non spaziali che, conseguentemente, vengono attribuiti al “mondo interno”. Come abbiamo distinto mondo “cosale” e “fenomenico” in base alla permanenza o meno degli oggetti fenomenali nello spazio, con la stessa «distinzione, all'*io fenomenico* si aggiunge il mondo interiore permanente come un *nuovo concetto di io*, che, contestualmente alla sua origine, può essere chiamato *io empirico*». (TS, 248).

Mediante gli stessi meccanismi che conducono alla costituzione del concetto di cose oggettive nel mondo spaziale, si costituiscono i concetti di «*fattori costanti della nostra personalità*» (EP, 308) e, come per le cose nello spazio, riconduciamo a questi fattori il motivo per cui il nostro corso ideativo prosegue in una certa direzione o cambia in un certo modo. Come si pensa che i fenomeni della nostra percezione sensoriale mutino mediante l'effetto (*Wirkung*) delle cose oggettive, così il pensiero non scientifico pensa che le idee mutino mediante

---

<sup>68</sup> Anche in questo luogo Cornelius paga il tributo a Kirchhoff e Mach come precursori nell'eliminazione degli «elementi dogmatici» nella spiegazione della natura e si riserva, dal canto suo, di aver dimostrato come sia fondato sui fattori trascendentali.

l'effetto dei fattori della nostra personalità. Anche in questo caso però non facciamo altro che collegare le nostre esperienze mediante costruzioni concettuali di seconda categoria, alle quali attribuiamo un essere costante in contrapposizione al fluire dei fenomeni (questa volta “interni”). In primo luogo, la memoria costituisce un patrimonio di ricordi<sup>69</sup> che sappiamo di possedere anche se non sono presenti singolarmente nel momento presente. Oltre a costituire un patrimonio virtuale e latente, questi ricordi hanno degli effetti differiti (*Nachwirkungen*) che possiamo concepire in due modi diversi. Nel sentire una melodia del tipo *c-a*, possiamo comprendere gli effetti differiti di *c* su *a* o isolando espressamente l'immagine mnestica di *c* all'occorrenza di *a*, oppure non separandoli e cionondimeno avvertendo la “colorazione” (*Färbung*) di *a* come condizionata dall'occorrenza precedente di *c*<sup>70</sup>. In entrambi casi assumiamo che il ricordo di *c* abbia avuto un effetto su *a*, ma nel secondo caso diciamo che il ricordo non viene notato mentre nel primo siamo in grado di distinguerlo esplicitamente. Per lo stesso meccanismo le nostre esperienze passate hanno un «effetto differito» e determinano lo «stato o tonalità emotiva» (EP, 311) della coscienza, e parimenti ne possiamo prendere coscienza sotto forma di cambiamento di tutto il nostro stato d'animo (in quanto complesso gestaltico) oppure tramite l'esplicitazione di ricordi singoli. Anche in questo caso abbiamo una costruzione concettuale di seconda categoria che, come nel caso della “causalità”, esprime un cambiamento secondo la regola di diversi fenomeni in un unico simbolo, dandoci il diritto di definire come cause dei relativi fenomeni coscienziali i fattori *non notati* della nostra personalità. L'io ci appare allora come una cosa, ossia un simbolo in cui riassumiamo la connessione di tutte le esperienze vissute finora e i loro effetti nel condizionare il nostro decorso di coscienza.

Non è dunque vero, come sostiene Kant, che non abbiamo alcuna dottrina dell'anima razionale. Kant critica giustamente la tradizione leibniziana-wolffiana, poiché la nostra

---

<sup>69</sup> Per patrimonio di ricordi si intende appunto una “proprietà” che ci definisce parzialmente come persona. Per esempio, diciamo che padroneggiamo una lingua straniera anche se non ricordiamo, al momento presente, tutti i fatti singoli che costituiscono il nostro padroneggiare quella lingua. Questo patrimonio lo consideriamo comunque con esistente, “latente” se non espresso mediante fenomeni singolari e presenti (Cfr. EP, 309).

<sup>70</sup> Ossia *a* suona diversamente se occorre dopo *c* piuttosto che dopo *d*, *f* etc. Cornelius scende nel dettaglio sulla “colorazione di relazioni” (*Relationfärbung*) all'interno del paragrafo 26 dell'*Einleitung*, intitolato *Gestaltqualitäten*. Qui sostiene come ogni contenuto di un complesso guadagni una certa “colorazione” in base alle relazioni che intrattiene con gli altri contenuti e di come questa colorazione venga “trattenuta” nel contenuto a cui poniamo attenzione anche se non si pone attenzione contemporaneamente agli altri contenuti del complesso. Già in questo luogo faceva notare come la colorazione si incidesse anche nel ricordo della rispettiva esperienza. Cfr. EP, 248-251.

esperienza non mostra nulla che possa dirsi una sostanza semplice e immutabile, da cui poi dedurre l'immortalità dell'anima; al contempo, non è però neanche vero che l'unica cosa che ci consegna l'esperienza è il mero "io penso" come condizione di possibilità dell'esperienza. L'unità della coscienza personale che si mostra nell'io fenomenico è, così come l'"io penso" kantiano, un fatto che accompagna tutte le esperienze e dunque trascendentale rispetto a queste. Ad esso non appartiene la semplicità, bensì l'unità, poiché ogni esperienza ci è data come parte di uno stesso nesso che si distingue dal nesso di altre personalità e ci è dato sempre come uno e sempre come lo stesso: in questo modo conosciamo l'identità numerica della persona, in quanto «il nesso è la personalità, e l'identità di quello non è altro che l'identità di questa» (TS, 252). Avendo determinato i fattori dai quali dipende questa unità abbiamo anche una serie di asserzioni che costituiscono un contenuto positivo di una dottrina razionale dell'anima e che non risulta in un concetto di io sostanziale e immutabile, bensì «*una totalità altamente mutevole, anche se costruitasi su parti sostanzialmente immutabili*» (TS, 252). Sebbene l'io empirico si costituisca a partire dalle esperienze passate, determinate come immutabili, esso riceve in ogni momento aggiunte che ne determinano uno sviluppo costante. Come sempre, questo sviluppo non deve essere inteso come mera somma di esperienze, dove le nuove si vanno ad aggiungere aritmeticamente a quelle vecchie, bensì come un intreccio di nuove relazioni instaurate tra le precedenti e le successive. In ciò che è incondizionato in questo processo, nei fattori dell'unità della coscienza, è data l'origine di tutto ciò che è condizionato nell'esperienza, non come fonte trascendente-realistica di essi, ma come fonte di tutti concetti e tutti i concepiti.

#### g) La posizione dell'inconscio

La determinazione del concetto di io empirico mediante le relazioni tra i ricordi di esperienze passate, anche qualora non vengano percepite o non sia possibile richiamarle espressamente – ossia "non-notate" (*unbemerkte*) nel linguaggio di Cornelius –, e il concetto di "effetto differito" (*Nachwirkung*), ci permettono di afferrare quale sia la concezione di inconscio nella sua filosofia, concetto che, al contempo, è parte integrante della sua teoria dell'io empirico e costituisce un posizionamento nel dibattito contemporaneo sul tema. Tuttavia, mettiamo in luce fin da subito che la tematizzazione di questo concetto non è né estesa né un punto fondamentale della teoria

di Cornelius. La *Systematik*, affrontando la distinzione tra “mondo interno” e “mondo esterno”, sostiene che l’analisi di «ricordi, sapere, *tendenze* determinate del nostro volere e del nostro agire, che abbiamo anche se non ne ricordiamo espressamente le singole parti costitutive», sia compito della psicologia tanto quanto l’analisi delle «cose dello spazio» sia un compito della scienza della natura, e rimanda al terzo capitolo della *Psychologie* per una sua spiegazione sui «supposti “fatti psichici inconsci”» (TS, 247). Nonostante in tutto il suddetto terzo capitolo non utilizzi mai il termine *unbewußt*, preferendo quello di *unbemerkt*, già nella prima nota alla prima pagina dell’introduzione dell’opera Cornelius ci fa sapere che, nonostante un fatto psichico sia inconcepibile se non come contenuto della coscienza (*Bewusstseinsinhalt*)<sup>71</sup>, ciò non «esclude da principio la possibilità di introdurre il concetto di fatto psichico *inconscio* (*den Begriff unbewusster psychischer Thatsachen*)»<sup>72</sup>. Il motivo per cui Cornelius preferirà parlare di fatti psichici non-notati è, in parole povere, dovuto all’influenza di questi contenuti nel costituire, mediante relazioni con il contenuto notato, il contenuto della coscienza<sup>73</sup>. Nonostante ciò, i due termini possono essere considerati sinonimi<sup>74</sup>. Come detto poc’anzi, il concetto di non-notato o inconscio viene introdotto come un pensiero che trova «molteplice uso nel pensiero prescientifico» e al contempo «ci permette di descrivere una vasta area di fatti psichici in modo molto semplice»<sup>75</sup>.

In che senso possiamo parlare di *esistenza* dei contenuti non notati? Non potendoli pensare come contenuti immediati, in quanto non occorrono mai “come trovati” (*als vorgefundene*)<sup>76</sup> nell’esperienza, non possiamo che pensarli come concetti del secondo tipo, concetti empirici, concetti il cui scopo non è altro che quello di stabilire connessioni tra esperienze diverse. Supponiamo di avere un suono che in primo luogo ci appare unitario e costante, per poi, in un secondo tempo, suddividerlo in diversi elementi successivi: al posto del contenuto unitario primario avremmo qualcosa di nuovo, ossia una molteplicità di contenuti diversi successivi. In questo caso non diremo mai che al primo contenuto se ne è sostituito un altro, ma che la nostra

---

<sup>71</sup> Cfr. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, op. cit., p. 1.

<sup>72</sup> Ivi, p. 429.

<sup>73</sup> Cfr. Ivi, pp. 35-36

<sup>74</sup> Vale a dire, il modo in cui Cornelius teorizza il non-notato equivale alla sua interpretazione del modo comune di intendere l’inconscio.

<sup>75</sup> Ivi, p. 128.

<sup>76</sup> Cfr. Ivi, p. 133.

attenzione ha operato sul medesimo contenuto una divisione in parti; non diremo mai dunque, che le parti che rinveniamo nel secondo caso non esistessero anche nel primo. Poiché possiamo sostenere che questo cambiamento si possa ripetere ogni volta che vengono soddisfatte determinate condizioni – come ad esempio ripetendo l’operazione di distinzione mediante l’attenzione –, e che ogni volta ritroveremmo esattamente le stesse parti costituenti di quel suono unitario, ci sentiamo autorizzati a descrivere la «totalità di questa esperienza» nella stessa maniera in cui descrivevamo «precedentemente una successione di esperienze e le aspettative basate su di esse mediante il concetto di esistenza oggettiva di un contenuto»<sup>77</sup>. Il “primo” suono continua ad esistere anche nel “secondo”, sebbene ora sia suddiviso in una molteplicità di contenuti parziali che pensiamo l’abbiano costituito fin dall’inizio, ossia esistessero *già* in primo luogo. Asserire che il suono sia unitario e composto non è altro che un riassunto di due esperienze – due nessi conformi a regole – sotto un unico concetto, il concetto di «esistenza di ciò che non è percepito»<sup>78</sup>. Questo concetto non dice né che il suono sia oggettivamente composto né unitario, poiché non ha a che fare con un contenuto concreto della coscienza né con un fenomeno (non è un concetto di percezione), bensì con un’esperienza di più e diversi fenomeni, è un *simbolo*. Il simbolo ci dice dunque che, a determinate condizioni, quel suono unitario diventerà un suono composto. Vale a dire, non nega la qualità figurale del suono unitario, non ne riduce l’esistenza a una somma di parti ma, *cionondimeno*, postula la possibilità che quelle parti siano state presenti *ma* non notate nell’esperienza primaria di quello *stesso* suono, che abbiano dunque contribuito a crearne la fattezze.

Nell’*Einleitung* questo meccanismo viene inserito all’interno della meccanica di costituzione dell’io empirico. L’effetto differito è equiparabile a un contenuto parziale non notato in un’esperienza percettiva attuale, che, seppur non sia presente come cosciente e distinto nel nesso totale dell’esperienza, contribuisce comunque a determinarla mediante le molteplici connessioni che intrattiene con gli altri contenuti parziali del complesso esperienziale<sup>79</sup>. Traslato in una concezione *temporale* dell’esperienza, ciò significa che la nostra esperienza attuale è co-determinata dalla catena completa delle esperienze precedenti. Mediante l’effetto differito ogni

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 134.

<sup>78</sup> Ivi, p. 135.

<sup>79</sup> Cfr. Ivi, pp. 162-163.



esperienza è condizionata da quella precedente che, a sua volta, sarà stata condizionata da quella precedente, in una successione infinita che comprende anche esperienze che non ricordiamo affatto. Così come abbiamo parlato degli effetti differiti non-notati delle *singole* esperienze come di fattori che compenetrano il nostro stato successivo, «dobbiamo descrivere anche gli effetti differiti di *complessi* vissuti come fattori permanenti della nostra personalità» (EP, 313). Come abbiamo visto dalla *Psychologie*, quando diciamo che nell'esperienza è compreso qualcos'altro, per quanto non dato immediatamente con essa, non stiamo emettendo un giudizio sull'esperienza cosciente data immediatamente, ma sul nesso conforme ad una regola tra due fatti di coscienza diversi. Nulla impedisce di chiamare queste «connessioni durevoli secondo la regola», che dominano l'intera nostra vita psichica, «come fattori *inconsci (unbewußt)* della nostra vita o come *fatti psichici inconsci*» (EP, 314).

Vale la pena ora sottolineare dettagli e puntualizzazioni importanti che fanno da *pendant* al concetto, e che saranno punti fondamentali nella critica di Adorno alle dottrine dell'inconscio. Innanzitutto, con l'introduzione del concetto di fatti psichici inconsci viene invalidata la contrapposizione tra vita psichica e vita fisica come contrapposizione tra fenomeni di coscienza transeunti e oggetti spaziali permanenti, poiché d'ora in poi viene asserita l'esistenza di «fatti "psichici" essi stessi *indipendenti dalla nostra percezione*: come il fisico, anche lo psichico inosservato si pone come cosa che permane indipendente dal flusso dei fatti di coscienza immediatamente ritrovati» (EP, 314, n.1). In secondo luogo, lo psichico inconscio è un concetto riassuntivo, l'espressione di esperienze mediante connessioni determinate conformi ad una regola, al pari del «concetto di cosa oggettiva o del concetto di forza di gravità» (EP, 315), che assembla esperienze le quali, da parte loro, sono *coscienti*. Chi volesse supporre qualcosa di più «di quelle connessioni empiriche, conoscibili e conformi a una regola tra i nostri contenuti di coscienza, lascia il terreno della scienza dell'esperienza e si avvia nel campo della metafisica dogmatica» (EP, 315). Infine, ciò che confluisce in questo termine è tutto ciò che chiamiamo «disposizioni», una tendenza a formare certe idee o una direzione determinata della nostra attenzione, dei nostri giudizi, sentimenti e aspirazioni, fintantoché esse non siano determinate dal *fisico*, vale a dire dalla nostra disposizione corporea.

Il concetto di inconscio occupa dunque una posizione peculiare. Da una parte è un concetto fondamentale per costruire quello di io empirico in quanto concetto cosale e dunque permanente

nel tempo. Se l'io può essere pensato come cosa, come concetto empirico, è perché può essere interpretato come nesso totale e collegamento di tutte le esperienze precedenti che, evidentemente, non possono essere presenti in ogni momento come rappresentazioni coscienti. L'io cosale diventa dunque una figura gestaltica "finale" o, in ogni caso, quella che comprende tutte le altre non solo nello spazio ma anche nel tempo. Se infatti le componenti non notate sono presentate in primo luogo come costituenti le forme gestaltiche ogni volta presenti nel momento attuale, la loro traslazione nell'orizzonte temporale permette di includere nell'io la sua intera storia. In realtà, come abbiamo visto, la temporalità è compresa fin dall'inizio come immediata successione di forme gestaltiche in una temporalità "stretta", dove il passato è solo immediatamente passato. Ma la concatenazione di queste non può che implicare un effetto nell'effetto, in una concatenazione che comprende tutta la serie di esperienze precedenti. Vediamo allora come l'inconscio o il non-notato si innestano come concetti funzionali, che non fanno riferimento a una dimensione mai cosciente ma a una dimensione che permette di immettere nella coscienza ciò che non lo è più, di immettere la mediazione nell'immediatezza.

È evidente però che Cornelius abbia remore ad utilizzare l'espressione "inconscio" – preferendo ad essa "non notato" – e sarebbe allora proficuo chiedersi le ragioni di questo disagio. Come accennato poc'anzi, egli giustifica la propria scelta terminologica sostenendo che, dato un contenuto parziale, seppur non notato come singolo, esso contribuisce a generare l'impressione finale ricevuta dalla nostra coscienza influenzando sul nostro stato di coscienza generale. Ciò sembra segnalare la necessità di conferire, in linea di principio, la potenzialità di divenire "cosciente", o notato, a ciò che almeno in primo luogo non lo è: sembra dunque sottolineare lo statuto cosciente – che lo è potuto essere in passato o che lo potrebbe essere a determinate condizioni – delle esperienze riassunte mediante il termine "inconscio", evitando così la possibilità di un'interpretazione trascendente del concetto. Se le esperienze passate, in quanto contenuti non notati, ottengono lo stesso statuto della cosa dello spazio, ossia un'esistenza indipendente dalla nostra percezione, il rischio di interpretare queste come oggetti trascendenti la coscienza – una trascendenza "interna" questa volta – è dietro l'angolo. Il concetto di inconscio integra e inserisce in una filosofia della coscienza un contenuto ad essa non presente, permette di inserire e integrare ciò che è mediato in una filosofia dell'immediatezza. Esso dunque permette a Cornelius di inserire coerentemente – almeno finché viene concepito in questi termini – un concetto che

sarebbe escluso per definizione dai suoi precetti fondamentali. Il termine non-notato è preferibile poiché quello di *inconscio*, di primo acchito, è una negazione immediata di conscio.

In secondo luogo, l'esitazione e la premura con cui viene utilizzato il termine "inconscio" possono essere dovute alla presentazione, un anno prima della pubblicazione della *Psychologie*, di una prolusione al concetto di inconscio del collega-nemico<sup>80</sup> Theodor Lipps al terzo congresso internazionale di psicologia tenutosi a Monaco nel 1896. Lipps, che succedette a Carl Stumpf alla cattedra di "filosofia sistematica" dell'Università di Monaco, aprì l'intervento con una critica alla psicologia descrittiva, sottolineando la necessità, per spiegare i fatti psichici, di operare mediante spiegazioni causali o conformità alle regole. La psicologia descrittiva, inoltre, non si interroga mai veramente circa cosa essa intenda per "fatti della coscienza", ossia non definisce mai i fatti stessi di cui dovrebbe occuparsi in quanto scienza. Essa sostiene di occuparsi dello psichico associando semplicisticamente «"cosciente" e psichico», così come «"inconscio" e "fisico"»<sup>81</sup>, conseguentemente escludendo l'inconscio dalla psicologia. Lipps introduce il concetto di "io reale", il fondamento inconscio sostanziale di tutti i nostri atti coscienti, impossibile da ridurre al corporeo e rima prettamente psichico. «L'io reale è sconosciuto in sé, ma non per questo è *indescrivibile*. Per noi è determinato mediante i suoi effetti sulla coscienza»<sup>82</sup>, così come la sostanza materiale esiste in sé e per sé ed è descritta solamente mediante i concetti disponibili per la coscienza. Già da queste poche righe deduciamo la pericolosità, per l'intero impianto di Cornelius, di utilizzare il termine "inconscio", rischiando che esso venisse identificato con quello di Lipps; quest'ultimo non solo chiamava in causa energicamente il concetto di causalità per la spiegazione dei fatti psichici, ma anche quello di sostanza, in un'accezione che Cornelius avrebbe considerato dogmatica.

Al contempo però, il Cornelius della *Psychologie* sostiene che il proprio concetto di non-notato, oltre che con il concetto di inconscio in senso prescientifico, «potrebbe coincidere» con il significato che gli attribuisce Lipps<sup>83</sup>. Oltre ad aver descritto l'io reale come qualcosa che è, «anche quando non esiste per la mia coscienza», egli esemplifica in questo modo l'esistenza delle *rappresentazioni* inconsce: supponiamo di ascoltare una frase e di disporci in maniera

---

<sup>80</sup> Si veda il sopracitato dibattito sulle qualità figurali analizzato in R. Martinelli, *Astrazione e sentimento*, op. cit.

<sup>81</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, München: Lehmann Verlag, 1896, p. 4.

<sup>82</sup> Ivi, p. 9.

<sup>83</sup> Cfr. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, op. cit., p. 434.

concordante o discordante con il valore di essa; la ragione del mio concordare o meno non è da ricercarsi in un «singolo pensiero» presente al momento dell'ascolto, ma in «migliaia di rappresentazioni che sono diventate parte di me nel corso della mia vita»<sup>84</sup>. La nostra decisione è dunque condizionata da una «determinata disposizione psichica»<sup>85</sup>, laddove disposizione non è altro che una parola per indicare «le rappresentazioni passate o esperienze di coscienza» che al momento dell'asserzione e della mia risposta ad essa «non erano là per la mia coscienza. Le rappresentazioni passate hanno dunque un effetto (*wirken*) in me ora, senza che siano presenti in questo momento come rappresentazioni coscienti o attuali»<sup>86</sup>. È palese riscontrare una somiglianza con il “non notato” di Cornelius, come concetto che esprime la necessità di rendere conto dell'effetto differito di tutte le esperienze che contribuiscono a creare l'io empirico. Nonostante il probabile disaccordo che Cornelius avrebbe manifestato circa il termine *Vorstellungen*, la restante esposizione non avrebbe potuto che essere accolta. Non solo, è lo stesso Lipps che sostiene, nel medesimo scritto, che tra “*Unbewusst*” e “*Unbemerkt*” «non cambia nulla»<sup>87</sup>. Si potrebbe allora concludere che il termine inconscio sia stato usato da Cornelius con qualche remora al fine di evitare equivoci metafisici, identificazioni con il concetto di Lipps e contraddizioni con la propria filosofia della coscienza; ciononostante, il concetto di inconscio era non solo presente ma parte integrante del suo concetto di io.

#### h) La posizione della sua filosofia rispetto al suo tempo

La filosofia di Corenlius risulta essere una commistione delle principali correnti del tempo, tra fenomenologia, empiriocriticismo, neo-kantismo ed elementi di psicologia della Gestalt. Vuole essere una filosofia anti-metafisica e senza presupposti, che faccia a meno di spiegazioni causali e precedente qualsiasi distinzione tra mentale e fisico, distinzione che anch'essa risulta essere presupposto dogmatico bisognoso di spiegazione. L'approccio fortemente empirista, espressione

---

<sup>84</sup> T. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, op. cit., p. 10.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Ivi, p. 11.

<sup>87</sup> Ivi, p. 14. Non è possibile in questo contesto andare oltre con l'analisi del testo lippsiano. Per ulteriori approfondimenti, rimando a I. Rotella, *Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia*, «L'inconscio. Rivista italiana di Filosofia e Psicoanalisi», 5, 2018, pp. 159-179.

della necessità di basare ogni conoscenza sull'esperienza passata, diverge dall'empirismo classico nel ritenere questa conoscenza come valida universalmente per ogni esperienza futura. Infatti, il professore francofortese risponde alle critiche di chi ha visto nell'*Einleitung* una difesa dell'«empirismo positivistico nel senso comune del termine» (EP, VIII) contro i risultati della filosofia critica, ribadendo di pensare in linea con la dottrina kantiana<sup>88</sup>. Parimenti, la descrizione fenomenologica della meccanica psichica, né causale né descrittiva in senso brentano, non lascia spazio ad alcuna psicologia atomistica, criticata in lungo e in largo nelle sue opere<sup>89</sup>.

È evidente come Cornelius condivida diversi elementi con l'empiriocriticismo. In primo luogo l'ancoraggio all'esperienza come fonte ultima di conoscenza. Ogni concetto per Cornelius non può prescindere dalla sensibilità ed è dunque costruito a partire dall'esperienza, della quale sottolinea l'importanza e la potenzialità come fonte di conoscenza universale. L'esperienza viene inoltre interpretata come un tutto sintetico, nel tentativo di costruire un monismo in un unico piano di immanenza mediante la distruzione della divisione tra essenza e apparenza. Vi è inoltre la stessa concezione della scienza, figlia di Kirchhoff, il cui compito è quello di descrivere i fatti nella maniera più semplice possibile e ricondurre l'ignoto al noto. I concetti metafisici e naturalistici sono l'avversario comune e condiviso, ma ciò non preclude una loro comprensione genetica e non pone in essere una contrapposizione frontale. Essi sono da intendere nel loro sviluppo storico e da capire nel ruolo che svolgono nella vita di tutti i giorni; spetta alla scienza o alla filosofia scientifica il ruolo di epurarne i presupposti metafisici e chiarificarne la corretta interpretazione empirica. Tutti e tre iniziano le loro analisi a partire da un'eredità kantiana e da una posizione fondamentalmente idealistica che tenta però di eliminare il concetto dogmatico di cosa in sé. Come abbiamo visto, Mach invidiava la maniera cristallina con cui Cornelius spiegava l'unica concezione possibile di esistenza oggettiva, la connessione secondo regola dei fenomeni dell'esperienza. La mediazione soggettiva, inevitabile e necessaria per arrivare

---

<sup>88</sup> La questione riemerge in diversi luoghi lungo l'intera opera: «Per quanto riguarda i malintesi che sono sorti in diverse occasioni, è opportuno sottolineare ancora una volta a questo punto, che la parola “empiristico” in questo libro indica in generale solo l'opposizione al dogmatismo: che quindi la filosofia “empiristica” richiesta non è in nessun modo da principio, secondo la sua tendenza, posta in contrapposizione a qualsiasi sforzo critico» (EP, 175)

<sup>89</sup> Secondo Martinelli, il suo percorso intellettuale è riassumibile come uno sviluppo che, dopo un primo esordio nella psicologia filosofica nel segno di una terminologia mutuata da Brentano e al contempo critico nei suoi connotati fondamentali (per esempio nell'idea stessa dell'atto psichico come percezione interna), evolve verso un confronto con l'empiriocriticismo, per poi finire in una revisione critica del kantismo. Cfr. R. Martinelli, *Astrazione e sentimento*, op. cit., pp. 789-790.

all'oggettività, non implica però l'inesistenza di una realtà extramentale, esemplificata nella legge dei fenomeni. Se il dato immediato non solo è mutevole ed effimero, ma contiene anche fantasie e allucinazioni soggettive, la legge che descrive un dato fenomeno sotto determinate condizioni non può mutare col mutare del punto di vista e del soggetto conoscente. Non si dà oggettività priva di soggettività: questo è ciò che si può definire l'idealismo di Cornelius, vale a dire l'idea di partire con l'analisi dei dati immediati della coscienza senza presupporre un mondo oggettivo come ovvio – idealismo che non entra in contraddizione con un mondo delle cose esistente indipendentemente dalle nostre percezioni, che sono appunto da giustificare e spiegare mediante l'analisi della costruzione concettuale. Con Mach viene poi condivisa sia l'importanza della memoria nella costituzione dell'esperienza umana che l'aspetto genetico-genealogico, tendente a far risalire i concetti ad un determinato contesto storico, scavando il terreno sotto i piedi della metafisica, e per riportarli entro la propria origine empirica e assicurarne una fondazione legittima. La spiegazione genetica è un ancoraggio inderogabile all'esperienza, parte ineludibile di uno slancio illuministico volto a chiarificare i concetti "oscuri" che si avvalgono di presupposti ingiustificati.

Tuttavia, vi sono elementi che stabiliscono uno scarto tra il professore e l'empiriocriticismo di Avenarius e Mach. Sebbene questi ultimi pongano in essere una cesura con un passato "dogmatico" e devoluto all'ontologia, essi permangono all'interno di una dottrina degli elementi, ingabbiata in una visione del mondo meccanicistica oramai in fase di decadenza. L'esperienza, per Cornelius, non è mai una somma di dati puntuali e sconnessi, ricomposti artificialmente da una mente ordinatrice, ma è un dato strutturato mediante un nesso (*Zusammenhang*) di molteplici relazioni tra le parti e il tutto. Nel campo di quello che viene chiamato "dato immediato", i giudizi universali sono fondati mediante il ricordo delle relazioni di somiglianza tra gli oggetti di un'esperienza. Nel ricordare un'esperienza ricordiamo sempre, al tempo stesso, le relazioni tra gli oggetti dell'esperienza. Fonte di tutte le relazioni della datità e con ciò fondamento ultimo sia dei giudizi validi universalmente nel campo fenomenico sia di tutte le specie di formazioni concettuali è l'unità della coscienza personale. E qui giungiamo al secondo punto importante in cui tra le due posizioni teoriche si dividono.

Mantenendo un concetto di "io" che non abbia una valenza solamente *pragmatica* (ma necessaria per l'esperienza poiché ne è la condizione trascendentale), Cornelius si riconferma

kantiano e opera una sintesi con temi gestaltici. L'io di Cornelius non equivale però alla concezione classica del soggetto trascendentale; quest'ultimo, impersonale e astratto, viene respinto in quanto ritenuto un residuo dogmatico e metafisico leibniziano della filosofia kantiana, collocando l'idea di io di Cornelius all'opposto di quella del neo-kantismo di Marburgo, secondo cui l'appiattimento del trascendentale sull'empirico sarebbe impossibile. La rinuncia e il divieto di pensare il soggetto trascendentale implica anche l'eliminazione del dualismo tra a priori e a posteriori, per cui due elementi eterogenei dell'esperienza andrebbero ad unirsi mediante il *medium* dell'immaginazione nell'esperienza complessiva e totale. Al posto dell'analitica trascendentale e della deduzione dei concetti si trovano i fattori di unificazione determinati mediante funzioni cognitive, all'interno di una psicologia che si dà più come fenomenologia che come disciplina dai chiari e stretti limiti. L'idealismo trascendentale viene rielaborato su basi empiriche e proto-gestaltiste, nel tentativo di uscire dalle pastoie associazionistiche e nell'idea che solo una psicologia fenomenologica non intesa in maniera tradizionale sia il fondamento sicuro e certo della filosofia.

Si potrebbe avanzare la tesi che l'intera produzione filosofica del professore risulti in un sistema bilanciato di correzioni reciproche, dove gli elementi gestaltici correggono la psicologia associazionistica e il meccanicismo, l'empirismo corregge l'idealismo sensistico e i postulati dogmatici e il kantismo corregge l'empirismo. Fatte le dovute precisazioni e puntualizzazioni, potremmo definire la filosofia di Cornelius come un tentativo di costruire una teoria della conoscenza a partire da un immanentismo monistico radicale, avvalendosi di una revisione antropologico-psicologica dell'impianto kantiano.

### Capitolo III

## Il giovane Max Horkheimer e il problema dell'inconscio

### *Il giovane Max Horkheimer*

Il giovane Max Horkheimer si iscrive all'università di Francoforte successivamente al trauma collettivo della Grande Guerra. Horkheimer proveniva da letture schopenhaueriane giovanili, considerate come mezzo necessario per superare la primissima infatuazione nietzschiana<sup>1</sup>. Ben lontano a quel tempo da aspirazioni accademiche e più interessato a comprendere la condizione umana mediante le frange universitarie più avanzate delle scienze sociali e umanistiche, optò per psicologia come indirizzo principale e per filosofia ed economia come discipline minori, per esplorare nel dettaglio lo stato dell'arte di quella che ritenne la scienza dell'uomo per eccellenza<sup>2</sup>. Sotto questo aspetto, Francoforte era al tempo uno dei più importanti centri di ricerca della psicologia della *Gestalt* in Europa. Nonostante ciò, il cuore del giovane studioso «era rivolto alla filosofia»<sup>3</sup> e dopo l'incontro con Hans Cornelius ad una lezione sull'estetica kantiana divenne il suo discepolo e futuro dottorando.

Il rapporto tra i due fu ambivalente fin dal principio, poiché se da un lato il professore permetteva allo studente di progredire nella carriera accademica, le discrepanze teoriche tra un giovane filosofo schopenhaueriano e un anziano professore positivista si ampliavano e si facevano man mano meno latenti. Nel prendere atto di questo rapporto di tensioni bisogna considerare, inoltre, la lettura costante di testi marxisti e di Marx stesso già dal 1921<sup>4</sup>, che

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 46-48.

<sup>2</sup> «[...] in primo luogo volli studiare psicologia, come materia principale, principalmente perché a quei tempi era qualcosa a me completamente sconosciuta e volevo avere a che fare con le ricerche sull'uomo, con ciò che si sapeva sull'uomo». M. Horkheimer, *Dokumente-Stationen. Gespräch mit Otmar Hersche*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. VII, 1985, p. 322

<sup>3</sup> Ivi, p. 323.

<sup>4</sup> Abromeit elenca i testi contenuti nell'*Horkheimer Archiv* sui quali egli prese note estensive dalla primavera del 1921, indicando come egli fosse intento in una lettura completa di testi teoretici e storici sul marxismo, nonché



rendevano probabilmente Horkheimer insofferente ad una filosofia non solo astrattamente accademica, bensì anche a-storica. Nonostante ciò, dopo aver abbandonato un progetto di ricerca dottorale su temi gestaltisti, Horkheimer accettò l'offerta di diventare il primo dottorando di Cornelius scrivendo una tesi nel 1922 sulla *Critica del giudizio*, che inaugurerà, per forte volere del professore, la sua carriera accademica. Dopo essersi abilitato nel 1925 ed esserne diventato l'assistente, i rapporti tra pupillo e maestro cambiano notevolmente da conflittuali a costruttivi e Cornelius divenne presto non solo un maestro ma anche un amico. Facendone ampio uso, per intendere questi primi scritti accademici del giovane Horkheimer è necessario capire le linee fondamentali e l'importanza, in questo contesto storico, della psicologia della *Gestalt*. Seppure non influente in egual modo, questa psicologia non mancherà di informare anche la prima tesi di abilitazione di Adorno.

Cornelius elaborò le basi della sua filosofia a cavallo del Novecento, precorrendo in un certo qual modo la futura psicologia della *Gestalt*. Questa nacque nel 1913 proprio a Francoforte, dove Max Wertheimer tenne corsi sia in psicologia che in filosofia all'Accademia delle scienze sociali e commerciali e dove due anni prima condusse il primo esperimento in laboratorio sulla percezione del moto. L'Accademia, che fu fondata nel 1900 e finanziata da privati in collaborazione con il governo cittadino, chiamò Cornelius nel 1910 per la seconda cattedra di filosofia sistematica. Fu da allora che egli ebbe relazioni personali con Max Wertheimer e, a suo dire, beneficiò in particolar modo dalle discussioni con lui<sup>5</sup>. Immaginiamo che il professore non poté che provare gioia per le conferme di certi suoi assunti teorici tratte dai risultati dei successivi esperimenti empirici di questa scuola. La psicologia della *Gestalt* nasce come revisione radicale di tre fondamentali e sovrapposti dualismi che dominarono la ricerca psicologica nell'ultimo terzo del diciannovesimo secolo tedesco: sensazione e intelletto, processi periferici e centrali, categorie psicologiche e fisiologiche<sup>6</sup>. La *Gestalt* non rifiutava qualche tesi specifica di uno specifico autore, ma

---

su *Zur Kritik der politischen Ökonomie* di Marx stesso. Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 59. Oltre a ciò, l'interesse di Horkheimer per il socialismo pratico e teorico inizia prima degli studi francofortesi, e prosegue durante questi anni. Cfr. Ivi, pp. 55-65.

<sup>5</sup> Cfr. M. G. Ash, *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967*, op. cit., pp. 118-124.

<sup>6</sup> Cfr. W. Köhler, *Gestalt psychology. An introduction to new concepts in modern psychology*, New York: Liveright, 1947, p. 52.

piuttosto le assunzioni elementaristiche e meccanicistiche implicite o esplicite di tutti i tentativi di presentare la psicologia come scienza naturale. Alla base dell'approccio elementaristico vi era l'idea di assumere l'esistenza di unità-base della coscienza che, tramite sommissione, creassero aggregati superiori. A partire da questo principio, si poteva procedere per scomposizione ed analisi fino agli elementi ultimi, al fine di misurarne gli effetti e creare una scienza. La *Gestalt* – il concetto di forma – invece, «designa un'entità concreta che esiste come qualcosa di staccato e che ha come uno dei suoi attributi la forma, o configurazione»<sup>7</sup>, prodotto dunque di un'organizzazione, «e l'organizzazione è il processo che produce la *Gestalt*»<sup>8</sup>. Tuttavia, ciò non sarebbe ancora abbastanza per definire il concetto di forma; questa, infatti, sottostà alla legge della pregnanza, per cui tra più «organizzazioni geometricamente possibili, si realizzerà effettivamente quella che possiede la forma migliore, più stabile»<sup>9</sup>. L'organizzazione è concettualmente opposta alla mera giustapposizione o distribuzione casuale, poiché «ciò che concerne una parte della totalità è determinato da leggi intrinseche, inerenti a tale totalità»<sup>10</sup>.

Il collega di Wertheimer, Wolfgang Köhler, sviluppò anch'egli una critica alla vecchia psicologia mediante una ricerca sulle 'forme fisiche', ossia indagando se anche in natura vi fossero forme (*Gestalten*) spontanee, ordinate e riconoscibili in quanto tali, passando dunque dalla psicologia all'ontologia<sup>11</sup>. Il periodo che va dal 1920 al 1933 si può considerare quello apicale per la psicologia della *Gestalt*, dove lo sviluppo teorico, la produzione scientifica e l'impatto di questa nuova disciplina sulla cultura e scienza tedesca raggiungono il massimo livello. I gestaltisti fondano il proprio istituto a Berlino e la propria rivista, la *Psychologische Forschung*, dove Wertheimer nel 1921 pose le basi epistemologiche della neonata scienza. Implicitamente, le teorie che Wertheimer avversava sostenevano che «tutti i "complessi" hanno

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 177-178.

<sup>8</sup> K. Koffka, *Principi di psicologia della forma*, Torino: Bollati Boringhieri, 2006, p. 656.

<sup>9</sup> Ivi, p. 150.

<sup>10</sup> M. Wertheimer, *Über Gestalttheorie*, «Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache», 1, 1925, p. 60.

<sup>11</sup> Cfr. W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand: eine naturphilosophische Untersuchung*, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1920. Questo lavoro contiene anche una critica alle ipotesi dei componenti non avvertiti di Carl Stumpf, sostenendo le stesse tesi che Cornelius andava scrivendo da vent'anni: «von Ehrenfels, Wertheimer, Cornelius, von Hornbostel, Koffka hanno completamente riconosciuto l'entità del problema: ci sono forme (*Gestalten*) fisiche?». Ivi, p. 172, n.1.

alla loro base, come fondamento, elementi costituenti (sensazioni etc.), la somma di contenuti elementari dati simultaneamente», vale a dire la nostra esperienza è costituita come un «mosaico», o un «fascio», di percezioni. In secondo luogo, la psicologia tradizionale presuppone una tesi associazionistica del tipo: se «un contenuto a è spesso apparso assieme a un altro contenuto b, (“nella contiguità spazio-temporale”), esiste una tendenza per cui l’occorrere di a porterà con sé l’apparire di b»<sup>12</sup>. Entrambe le tesi permettono solamente di costruire entità superiori a partire dal “basso”, sommando pezzi e assumendo che atti, comportamenti e attenzione giochino un ruolo nel comporre il mosaico. Ma ciò che viene unito appare fondamentalmente arbitrario e casuale, «contingente», poiché nulla ha a che fare con il contenuto e la qualità dei contenuti, ma solo con l’accidentalità e il caso con i quali essi si presentano<sup>13</sup>. Al contrario, la psicologia della *Gestalt* sostiene che

*Ciò che è dato è in sé “formato” (gestaltet) in diversa misura: ciò che si dà è più o meno strutturato, è un’unità o un processo unitario più o meno determinato, con molteplici e concrete proprietà che ineriscono a questa totalità, con regolarità e leggi interne, con tendenze unitarie caratteristiche e condizioni unitarie per le sue parti. I “pezzi” sono per lo più da considerare concretamente “come parti” in processi unitari.*<sup>14</sup>

In questo modo, Wertheimer eliminava l’idea di arbitrarietà nella composizione dell’esperienza e sosteneva che ciò che si presenta come somma arbitraria di pezzi risponde in realtà a determinate leggi concrete tendenti ad una forma perfetta, ad una legalità formale, dove le parti che formavano il tutto rispondevano a leggi necessarie nella costruzione dei complessi di cui fanno parte<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> M. Wertheimer, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, «Gestalt Theory», 39, 2017, pp. 80-81. Questa è quella che abbiamo visto chiamare “legge del contatto” da Corenlius.

<sup>13</sup> Questo approccio, associazionistico ed elementaristico, è direttamente inferito dalla fisiologia, che – come sosteneva già Cornelius – pensa per somme di cellule eccitate o per *pattern* e collegamenti determinati da canali resi più facilmente percorribili dall’eccitazione nervosa attraverso l’abitudine e la ripetizione.

<sup>14</sup> Ivi, p. 84.

<sup>15</sup> Kurt Koffka, terzo membro principale tra i fondatori della psicologia della forma, tre anni più tardi criticherà invece la psicologia sperimentale nei suoi risultati e metodi. L’intera psicologia sperimentale si basa sull’errore di ridurre la realtà a termini semplici, «nonostante la ricchezza del nostro mondo trascenda questi limiti», isolandoli dalle loro connessioni date e «inserendole entro una nuova connessione, ossia, quella permanente del soggetto, l’ego. Conseguentemente, si dice che la sensazione sia ‘soggettiva’». K. Koffka, *Introspection and the*

La psicologia della *Gestalt* permetteva di incorporare la questione del senso e della totalità rifiutando al contempo la visione idealistica e il materialismo, che tendeva invece a negare la realtà della vita e della mente. Essa permetteva di integrare materia, vita e mente attraverso le categorie di qualità, ordine e significato. Vi è un ordine e non un aggregato contingente, come vorrebbero i materialismi, che al contempo non deriva da un principio vitalistico ordinatore, come invece vorrebbero gli idealismi. A differenza dei positivisti, per i quali nessun evento è ordinato e significativo, i gestaltisti non si impegnano con certe asserzioni metafisiche, assumendo che un qualsiasi evento o stato sia accomunato all'altro nell'appartenere ad una forma, bensì mirano a «scoprire quali parti della natura siano parti di totalità funzionali, scoprire la loro posizione all'interno di queste totalità, il loro grado di relativa indipendenza e l'articolazione di totalità più grandi in subtotalità»<sup>16</sup>. Qui è racchiuso il segreto del significato, conoscere il tutto per capire perché una parte è come è: il significato sta nel sistema di relazioni funzionali che organizza le parti e che, *quindi*, le rende ciò che sono. Una forma si dà quando si dà un processo, o il prodotto di esso, che non può essere spiegato come mera combinazione cieca di cause non connesse, ma come cosmo ordinato, come dire «che la sua essenza è la ragione della sua esistenza»<sup>17</sup>. Si potrebbe dunque dire che questa forma di psicologia sperimentale offriva l'occasione, nei limiti delle 'sensate esperienze e necessarie dimostrazioni', di non abdicare al concetto di totalità e significato, ma di rimanere in un piano immanente e non invocando alcuna istanza teleologica o finalistica.

---

*method of psychology*, «British Journal of psychology», 15, 1924, p. 151. L'alternativa al metodo introspettivo analitico è l'adesione ferrea «a un punto di vista funzionale» (Ivi, p. 154.), dove gli oggetti vengono interpretati come occupanti una funzione all'interno del contesto unitario più ampio e che li comprende, e dove la reazione di un soggetto a un'esperienza psicologica non è più scomposta e ricondotta ad un'altra, ossia a quella ottenuta attraverso la scomposizione analitica stessa, bensì analizzata in sé stessa per come appare. Senza scendere in uno scetticismo riguardo al mondo concreto o materiale, anzi facendo uso di molteplici riferimenti alla fisica e alla fisiologia per spiegare concetti psicologici, i gestaltisti si riferiscono all'ambiente comportamentale, diverso da quello geografico ('oggettivo'), come parte complementare di un'unità maggiore, fondamentale nel determinare l'attività del soggetto. L'oggetto, il mondo, l'ambiente, non sono dati neutri, morti e indifferenti, ma hanno sempre un significato per il soggetto modificandone il comportamento. Si veda, a questo proposito, la differenza citata tra ambiente 'comportamentale' e 'geografico'. Quello geografico, sarebbe l'ambiente nei suoi termini 'oggettivi' e indipendenti, mentre quello comportamentale un correlato di una funzione che comprende anche il soggetto. Così, l'ambiente geografico determina sempre, in qualche modo, quello comportamentale, ma i due non coincidono. Cfr. K. Koffka, *Principi di psicologia della forma*, op. cit., pp. 47-60.

<sup>16</sup> Ivi, p. 42.

<sup>17</sup> Ivi, p. 657.

Qual era invece la posizione della *Gestalt* per quanto riguarda il concetto di inconscio? Per comprenderlo, è necessario partire dal concetto di campo. Subentrato con Einstein per smantellare il concetto newtoniano di azione a distanza, il concetto di campo in fisica fa piazza pulita anche del concetto di spazio vuoto puramente geometrico, per sostituirlo con sistema di tensioni gravitazionali ed elettromagnetiche che determinano la geometria stessa dello spazio<sup>18</sup>. Il sistema di forze determina così il comportamento di un corpo in un tale ambiente e, inversamente, dal comportamento del corpo in un certo ambiente possiamo dedurre le proprietà di campo in quell'ambiente. Campo e comportamento di un corpo sono dunque correlati e se il primo determina il secondo, quest'ultimo può essere studiato in quanto indice delle proprietà di quel campo<sup>19</sup>. Ciò che i gestaltisti chiamano ambiente comportamentale, ossia l'ambiente non inteso indipendentemente da un organismo attivo, bensì come ciò che ne configura e spiega l'azione – come un organismo  $x$  percepisce, in termini funzionali, l'ambiente intorno a sé – *non* può essere equiparato alla nozione di campo. L'ambiente comportamentale non può spiegare, difatti, *tutto* il comportamento di un soggetto, in quanto vi sono fenomeni che appaiono completamente indipendenti dalle forze presenti nel campo comportamentale: i riflessi, in quanto automatici e non dipendenti dall'ambiente; la memoria, che spesso lavora tramite esperienze apprese in un contesto assai diverso e distante dall'ambiente comportamentale attuale; e i fatti inconsci della psicoanalisi, quell'agire per cui un soggetto sta pensando di compiere l'azione  $x$  per il motivo  $y$  quando in realtà il motivo è  $w$ , senza che  $w$  sia in alcun modo presente nella coscienza del soggetto. Questi fatti testimoniano dell'insufficienza dell'ambiente comportamentale per spiegare il comportamento e la necessità della categoria di campo, che comprende l'Io come sottosistema

---

<sup>18</sup> A dire il vero con Einstein il concetto di campo ebbe il suo più pieno sviluppo, ma esso ebbe origine con un'intuizione di Faraday poi formalizzata matematicamente da Maxwell mediante le equazioni differenziali. L'origine del concetto di campo mette in crisi l'intera impostazione meccanicistica ancora prevalente nella seconda metà del XIX secolo: «rammentiamo come stanno le cose in meccanica. Conoscendo posizione e velocità di una particella, in un dato istante, e conoscendo inoltre le forze agenti su di essa, è possibile prevedere l'intero futuro percorso della particella stessa. Nella teoria di Maxwell invece basta conoscere il campo in un dato istante per poter dedurre dalle equazioni omonime in qual modo l'intero campo varierà nello spazio e nel tempo. Le equazioni di Maxwell permettono di seguire le vicende del campo, così come le equazioni della meccanica consentono di seguire le vicende di particelle materiali». A. Einstein/L. Infeld, *L'evoluzione della fisica. Sviluppo delle idee dai concetti iniziali alla relatività e ai quanti*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007, p. 144.

<sup>19</sup> Cfr. K. Koffka, *Principi di psicologia della forma*, op. cit., pp. 60-68.

di un campo più vasto, i cui comportamenti sono eventi del campo anche quando questo non è legato all'esperienza diretta, non è conscio. Paradossalmente, il problema del termine inconscio è il rilievo e la sopravvalutazione di ciò che nega, del conscio, facendo di quest'ultimo

il punto di riferimento per tutte le attività mentali. Gli eventi dell'inconscio vengono trattati come se fossero consci. Dal nostro punto di vista l'aspetto mentale o, se si preferisce, comportamentale trascende quello fenomenico, conscio, che non è mai se non un piccolo frammento di un assai più vasto evento del campo<sup>20</sup>.

Il concetto di inconscio subisce dunque un ampliamento, implicando entro di sé anche gli eventi fisiologici come i riflessi e le operazioni mnemoniche, oltre che moti di volontà non consapevoli. In breve, tutto ciò che agisce nell'individuo senza la co-partecipazione della consapevolezza. Ma se da una parte questi fenomeni sono riconosciuti dall'assetto categoriale gestaltista, che tramite il concetto di campo amplia la concezione dell'agire individuale e comprende entro sé tutti i fenomeni consci e non consci, dall'altra in questo modo elimina di fatto il termine e ne fa a meno, eliminando qualsiasi specificità in un olismo che va gradualmente dai processi fisiologici a quelli della volontà libera e consapevole di sé<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 331.

<sup>21</sup> La *Gestalt* insegna dunque che, logicamente, qualsiasi teoria che non adotta come punto di partenza ciò che si presenta nell'esperienza consapevole dell'uomo non si pone di conseguenza il problema di ciò che accade all'oscuro di ciò che è consapevole. Se dunque è vero che il termine inconscio, mediante quel prefisso negativo (*Un-bewusstes*), non può che essere legato a ciò che nega ed essere da esso co-dipendente, è pur vero che se viene espunta questa dicotomia non rimane più alcuna traccia specifica di questa determinazione dell'accadere psichico umano, sciolta com'è in una categoria più ampia di 'comportamento' che non può rilevarne alcuna specificità e determinazione essenziale. Di questo Koffka è consapevole. Chiedendosi perché il termine abbia avuto così successo, ipotizza che ciò sia dovuto al fatto che i processi fisiologici non sono stati compresi entro questa categoria, mentre «i processi detti 'inconsci' o 'subconsci' hanno proprietà molto definite, che [...] chiamiamo proprietà di campo. Se, allora, manteniamo le proprietà di campo nei processi fisiologici, non saremo più tentati di parlare di processi inconsci». Ivi, p. 70.

## *La Critica del Giudizio secondo Horkheimer*

Dopo che Horkheimer scrisse un saggio tra il 1921 e il 1922 sull'epistemologia meccanicistica kantiana, Cornelius propose al giovane studioso di ampliare questo articolo e renderlo una dissertazione dottorale dal titolo *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*. Il fulcro della tesi dottorale è un'analisi del concetto kantiano di causalità teleologica nella natura organica come antinomia fondamentale della terza critica kantiana. Se la teleologia viene esclusa dalla natura, come può la scienza comprendere i fenomeni organici? Horkheimer rileva come l'analisi della relazione tra la sensazione e l'intelletto viene portata avanti tramite assunzioni meccanicistiche che separano forma e contenuto, il caos delle sensazioni elementari che formano la materia dell'oggetto e la forma delle categorie dell'intelletto che si applicano su questo caos<sup>22</sup>. Ma in verità non si possono osservare da nessuna parte elementi componenti la totalità dell'oggetto della conoscenza in una forma "pura", *pre-ordinamento* del materiale caotico della sensazione. La dicotomia tra meccanicismo della natura e teleologia dell'organico è allora falsa, poiché in entrambi i reami dell'esperienza – e a maggior ragione nell'organico – un'analisi delle parti è già determinata dal tutto ordinato in cui quelle parti sono coinvolte.

Oltre a ciò, prosegue con due obiezioni fondamentali: la causalità teleologica non è vincolata all'attività cosciente secondo scopo, e dunque alla ragion pratica, poiché anche in natura ci sono totalità inspiegabili se non con uno schema tutto-parti e che al tempo stesso non implicano un principio creatore cosciente (né umano né divino, non riproponendo le spiegazioni teleologiche in ambito naturale)<sup>23</sup>. Horkheimer supporta questo argomento

---

<sup>22</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. II, 1987, p. 54.

<sup>23</sup> È il caso di puntualizzare, come fa notare Cassirer sette anni prima della tesi di abilitazione di Horkheimer, che il problema al centro della terza critica, quello dell'assunzione individuale di una forma da parte del reale, si comprende meglio alla luce di una precisazione terminologica del concetto di finalità, concetto annesso a quel problema. Mentre la finalità viene normalmente associata con l'idea di una funzionalità cosciente, nel diciottesimo secolo il termine ha un uso più ampio che comprende l'idea di parti di un molteplice che concordano tra loro in un'unità, ciò che Leibniz diceva in latino con il termine "*Harmonie*". «Un tutto si dice "finalistico" quando vi ha luogo un'articolazione delle parti tale che ogni parte non si limita a stare accanto all'altra, ma è in consonanza con l'altra nel suo significato caratteristico». E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Roma: Castelvocchi, 2016, p.258. Questa specifica critica di Horkheimer non sembrerebbe cogliere questo punto.

mediante esempi dalle scienze biologiche e fisiche, citando anche Max Planck<sup>24</sup>. Inoltre, il pregiudizio per cui la mente umana, a livello fondamentale, percepirebbe solo unità isolate che poi assemblerebbe in unità sempre più grandi e comprensive, è appunto solo un pregiudizio, smentito abbondantemente dalla ricerca empirica della psicologia della *Gestalt* e dalla comprensione filosofica di questa nella *Systematik* di Hans Cornelius<sup>25</sup>.

La tesi di abilitazione *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* è per un verso la continuazione della tesi di dottorato e una ripresa dei suoi temi e, per l'altro, ne è un ampliamento, che mette il problema del giudizio teleologico all'interno di un panorama ben più ampio. La tesi, scritta nel 1925, esplicita il proprio fondamento interpretativo in quegli «scritti moderni nei quali la filosofia trascendentale sembra presente nella forma più conseguente cioè ambedue le opere di Cornelius: “*Einleitung in die Philosophie*” (II edizione, Leipzig e Berlino 1919) e “*Transzendente Systematik* (Monaco 1916)»<sup>26</sup>, e si prefigge di «esaminare alcuni problemi principali» della *Critica del giudizio*, «in considerazione della loro funzione indicata nel tutto della filosofia kantiana»<sup>27</sup> come punto di sutura tra la ragione teoretica e quella pratica, divisione inaccettabile per una filosofia che voglia essere sistematica.

La separazione originaria della ragione proviene in realtà da quel presupposto fondamentale della filosofia kantiana che è la divisione in “facoltà” dell’“animo” umano, ereditata acriticamente dalla *Psychologia rationalis* di Wolff, che dividendo il soggetto in due “aree” divide conseguentemente anche l’oggetto dell’esperienza in oggetto naturale e meccanico e in oggetto pratico del libero volere umano. Infatti, «poiché secondo l’idealismo trascendentale ogni determinazione dell’oggetto proviene dal soggetto, tutte le separazioni e le asserzioni in rapporto alla struttura della personalità riguardano anche l’oggettività», ed essendo la divisione suprema quella tra ragione teoretica e pratica, il mondo stesso viene diviso

---

<sup>24</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, op. cit., p. 61.

<sup>25</sup> Cfr. Ivi, pp. 67-70, dove Horkheimer si riferisce principalmente alla *Systematik* e al concetto di totalità olistiche come precedenti le parti all'interno della datità immediata.

<sup>26</sup> M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. II, 1987, p. 48.

<sup>27</sup> Ivi, p. 83.



in «oggetto di conoscenza» e «oggetto del nostro agire significativo»<sup>28</sup>, regno della natura e regno della libertà, inevitabilmente separati da un abisso insormontabile.

Sostenendo il primato della ragion pratica su quella teoretica, Kant tenta di porre rimedio ad un conflitto che risulta però inevitabile a partire dalle sue stesse premesse. Se la ragione teoretica, ossia l'intelletto, si occupa della regolarità della natura mediante l'ordine e la congiunzione della materia – ossia del materiale dell'intuizione empirica – essa non può che creare solamente un «aggregato contingente»<sup>29</sup> dove ogni parte dell'aggregato non contiene un riferimento interno al tutto<sup>30</sup>. Al contrario, la ragione pratica, il cui potere è quello di creare i propri oggetti mediante le idee, può andare oltre unità meramente meccaniche e verso sistemi, ossia unità dove il «tutto della conoscenza» precede «le parti»<sup>31</sup>. La differenza, sostiene Horkheimer, è la stessa che in termini moderni si direbbe tra unità sommativa e unità formale, citando i risultati di Wertheimer nelle *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*. La ragione, e dunque la realtà, si divide in idee e fini, modelli negativi e irraggiungibili che conferiscono significato a una parte di realtà, e natura meccanica, nell'incessante ordinamento eterogeneo e senza senso di parti diverse tra loro. La grande domanda della terza critica è: cosa succede quando troviamo oggetti reali che corrispondono a idee? Vi è una finalità nella natura, finora considerata reame della necessità senza scopo?

Horkheimer analizza allora tre casi in cui la conformità a scopo appare anche al di fuori del regno della ragion pratica e che indicherebbero l'insussistenza alla base della divisione stessa tra facoltà. La prima eccezione appare quella per cui la natura sembra strutturarsi come un'unità né meccanica né caotica nella divisione della vita organica in specie e generi. Kant presuppone che questa unità della natura riposi sull'unità della coscienza la quale, nella deduzione trascendentale, è supposta – dogmaticamente – come unità aggregata, e che dunque sia soltanto un caso felice e fortuito che la natura ci appaia come unità ordinata. Il giovane studioso si chiede se questo punto di partenza kantiano sia «giustificato» e se non bisogna, piuttosto, considerare la natura da principio «come unità sistematica»<sup>32</sup> e dunque

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 85.

<sup>29</sup> Ivi, p. 88.

<sup>30</sup> Qui Horkheimer cita l'*Enciclopedia* hegeliana.

<sup>31</sup> Ivi, p. 89.

<sup>32</sup> Ivi, p. 101.

considerare il principio di finalità formale della natura come essenziale al concetto di natura stesso<sup>33</sup>. La ragione di questa astrazione teorica che è la concezione kantiana dell'unità della coscienza come mero io penso vuoto e formale è da rilevarsi nel suo pregiudizio razionalista – ereditato dalla scuola leibniziana – che l'esperienza sia una fonte fondamentale inferiore di conoscenza<sup>34</sup>, trattenendo Kant alle sole determinazioni astratte di essa e impedendogli di indagare anche «i momenti più generali del concreto nesso dell'esperienza, così come ognuno di noi lo possiede in quanto conosciuto»<sup>35</sup>.

Mediante l'indicazione di passi kantiani dove vengono implicitamente menzionate le condizioni *concrete* per l'unità dell'esperienza e la facoltà dell'intelletto – non solo la differenza tra gli oggetti della natura, ma anche la loro omogeneità – Horkheimer può argomentare come questi momenti non siano meramente regolativi, ma prettamente trascendentali, costitutivi della natura come tutto e perciò fondativi della sua essenza. La natura non è dunque un caos di oggetti isolati, che per mero caso o come principio regolativo dobbiamo assumere come tutto sistematico e ordinato, ma si presenta essa stessa in primo luogo così nell'esperienza e nell'analisi concreta – una volta che ci si è liberati dai pregiudizi razionalistici –, il suo essere ordinata e sistematica è una condizione trascendentale per l'unità dell'esperienza. Questo ci permette di affermare che non vi è un abisso tra l'idea e la realtà ma che al contrario «l'idea si trova realizzata nella realtà e la realtà si innalza all'idea»<sup>36</sup>.

I successivi due casi analizzati che corrispondono alla partizione della terza critica, l'oggetto estetico e l'oggetto biologico, proseguono sulle stesse basi e sulla stessa linea di quello precedente. Sempre in base all'idea che vi sia un pregiudizio kantiano nel ritenere l'esperienza come data in un caos di elementi isolati, dunque bisognosi di una funzione sintetica che li integri con i concetti<sup>37</sup>, Horkheimer decostruisce lo schematismo trascendentale e la teoria

---

<sup>33</sup> «Più precisamente potremmo formulare il problema così: perché l'“uniformità a noi comprensibile” non deve appartenere ugualmente alla unità della natura, così come la connessione dei singoli eventi nel tempo obiettivo». *Ibidem*.

<sup>34</sup> In perfetta concordanza con l'idea del maestro sui “peccati kantiani”. Cfr. *infra*. § *Le ambiguità kantiane*.

<sup>35</sup> Ivi, p. 104.

<sup>36</sup> Ivi, p. 108. Anche qui, Horkheimer utilizza toni hegeliani a cui egli stesso però controbatte nelle conclusioni. Cfr. *infra*.

<sup>37</sup> Che in questo caso è l'immaginazione, che svolge lo stesso ruolo nell'estetica, mediante le immagini (*Bilder*), che l'intelletto svolge nella conoscenza della natura. Cfr. in particolare Ivi, pp. 119-121.

dell'immaginazione, asserendo l'insostenibilità della fondazione dell'estetica nella terza Critica. Nel caso del processo organico, invece, kantianamente siamo costretti ad assumere la rappresentazione dell'effetto come condizione della causa e la successione degli elementi come dettati dal tutto. Qui Horkheimer riprende le concezioni del maestro:

il fatto generale della nostra coscienza per cui ogni pluralità di vissuti possiede caratteristiche diverse da quelle delle parti di questa pluralità, e il giudizio delle prime qualità costitutive non presuppone affatto quello delle seconde, né necessita di includerle, implica che, per determinate cose della natura a noi circostante, possono trovarsi fenomeni la cui comparsa noi riconosciamo come necessaria, sul fondamento della legge che concerne la cosa, e che d'altra parte sono legate a cambiamenti oggettivi, i quali ultimi non siamo capaci di spiegare causalmente<sup>38</sup>.

In questo modo è possibile ammettere non connessioni "soggettive" o euristiche ma oggettive e consustanziali al mondo naturale (e non solo vincolate al mondo organico, come abbiamo visto nell'esposizione dei principi della psicologia della *Gestalt*).

Agli occhi di un'analisi della terza critica che tenta di spiegare l'abisso incolmabile tra ragione teoretica e pratica, si può dire che il peccato originario kantiano sia stato quello di non aver mai posto in discussione la divisione aprioristica delle facoltà e di conseguenza l'aver mancato un'analisi concreta della costruzione dei concetti a partire dai sensi. In questo modo, e sulla base di una psicologia atomistica dogmatica, si è dovuto inventare un meccanismo – lo schematismo – oscuro e insondabile che andasse ad unire due mondi di fatto eterogenei, bandendo l'idea di una possibile finalità-senza-libertà tra gli oggetti della natura. L'intento di Horkheimer è mostrare come la filosofia di Cornelius permetta di pensare oggetti naturali senza presupporre l'intervento di una volontà libera o di un'intenzione, né di interpretare come mero principio regolativo o euristico il riconoscimento di tali oggetti. Tali risultati vogliono dunque mettere in dubbio la «dottrina che sta a fondamento non solo della filosofia kantiana, ma in larga misura anche della cultura moderna: la dottrina della scissione originaria della persona razionale come un insieme di volontà e conoscenza»<sup>39</sup>. Il riferimento al dato

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 141.

<sup>39</sup> Ivi, p. 146.

immediato come universo monistico e originario, dal quale emergono al contempo concetti e “realtà” – concetti e realtà nei quali è parimenti riscontrabile una conformità a scopo in veste di regolarità non causali e prive di coscienza intenzionale – è il plesso argomentativo sul quale si regge l’insostenibilità della concezione della terza Critica come “punto di congiunzione” tra due ragioni sostanzialmente diverse.

Risulta abbastanza palese che nel caso di Horkheimer la tesi di abilitazione si presenti come una corroborazione e stretta aderenza alla filosofia del maestro. Quest’ultima viene presentata come lo svolgimento di un kantismo più conseguente di quello di Kant stesso e utilizzata sapientemente per criticare un elemento dogmatico che già era stato messo in luce da Cornelius. Va da sé che la tesi non poteva che piacere a quest’ultimo, e il processo di abilitazione alla docenza avere un esito felice. Ci teniamo a far notare, *en passant*, come questa tesi faccia emergere certi apparenti punti di contatto significativi tra la filosofia di Cornelius e quella hegeliana, in particolare nei suoi motivi proto-gestaltisti e di critica alla filosofia kantiana. Rimanendo anche solo ad un livello superficiale e testuale, oltre ad esternazioni dal sapore hegeliano di idee che si fanno realtà e realtà che si innalzano alle idee, Horkheimer stesso – che «infatti stava iniziando a studiare Hegel seriamente proprio in questo periodo»<sup>40</sup> – cita l’*Enciclopedia* per corroborare la sua critica a unità intese come aggregati eterogenei di elementi senza alcun tipo, aggiungiamo noi, di “relazione interna” in senso hegeliano. Andando oltre al livello testuale, è evidente come una critica della divisione aprioristica delle facoltà, della divisione tra ragione teoretica e pratica e dell’unità originaria di sensibilità e intelletto non possa che richiamare famosi temi hegeliani di critica a Kant. Horkheimer si dimostra cosciente di queste somiglianze e per prevenire una possibile interpretazione in senso hegeliano dell’intera tesi aggiunge, nelle osservazioni conclusive, che «certamente da questo esame non si consegue in nessun modo il risultato hegeliano della coincidenza della ragione con la realtà. Poiché dal fatto che si può dare una realtà razionale, e effettivamente si dà in

---

<sup>40</sup> J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 79. La familiarità di Horkheimer con Hegel è dimostrata tramite una discussione dettagliata della critica hegeliana a Kant nelle note di un seminario che tenne nel semestre invernale del 1923-24. Cfr. Ivi, p. 88 n. 10.

molti luoghi, non consegue ancora una universale coincidenza»<sup>41</sup>. La differenza starebbe dunque nel concepire l'*intera* realtà come razionale o solo alcune sue sub-totalità.

Infatti, come ha anche convincentemente argomentato Geninazzi, questi caratteri hegeliani della tesi di abilitazione non sono dovuti ad un'adesione già avvenuta alla filosofia di Hegel, bensì all'implementazione degli stadi più avanzati della scienza del tempo. Se infatti certi motivi della filosofia neo-kantiana possono mostrare assonanze con la critica e il superamento hegeliano di Kant, vi era al contempo una forte attenzione a non ricadere in posizioni ritenute regressive, come quella idealistica hegeliana. Il concetto di totalità che Horkheimer utilizza, e quello di finalità connesso ad esso, non è di derivazione filosofico-speculativa, bensì scientifica: la rivoluzione avvenuta in fisica in termini di "campo" e la psicologia della *Gestalt* permettono di asserire il primato del tutto sulle parti in virtù di una «validità nell'ambito della scienza *senza* per questo *che lo stesso concetto di totalità venga ipostatizzato metafisicamente* come modello generale e universalmente valido della realtà»<sup>42</sup>. Al di là di questa presunta incidenza hegeliana, la tesi di abilitazione presenta, come suggerisce Abromeit, certi temi e attitudini che hanno solcato l'intero periodo di formazione di Max Horkheimer e sono rimasti punti focali nel suo futuro filosofare: l'importanza della ricerca empirica – e, aggiungiamo noi, della psicologia in particolare –; il concetto di totalità, l'unità della ragione pratica e teoretica<sup>43</sup>.

Nel 1926, per l'occasione della seconda edizione della *Transzendental Systematik* di Corenlius, Horkheimer ne pubblica una recensione dalla quale emerge una certa ostilità per

---

<sup>41</sup> M. Horkheimer, *Kant: la critica del giudizio*, op. cit., p. 116.

<sup>42</sup> L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, op. cit., p. 154. L'epistemologia kantiana nacque ai tempi di Newton e nella fase ascendente della meccanica; mediante un rinnovamento che fosse all'altezza dell'avanzamento delle scienze empiriche del tempo di questa base epistemologica era possibile pensare il lato materiale della conoscenza non come molteplicità caotica e senza forma, ma come struttura scientificamente conoscibile nei suoi nessi, totalità strutturata da studiare secondo la rispettiva scienza più adeguata. E sarebbe proprio da qui, dall'eredità di questo kantismo gestaltico – e non mediante l'hegelo-marxismo di Lukács – che secondo Geninazzi si svilupperebbe il peculiare materialismo storico della teoria critica; un materialismo storico come "scienza della società", dove società viene intesa come totalità che si dà in una «struttura scientificamente rilevabile nella connessione interna di vari elementi [...] in un contesto decisamente anti-idealistico e anti-metafisico». Ivi, p. 169. Per la trattazione approfondita dell'origine del materialismo storico della teoria critica da questa forma peculiare di neo-kantismo che propone Geninazzi si vedano pp. 166-179.

<sup>43</sup> Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, op. cit., pp. 79-84.

la metafisica contemporanea dei tardi anni '20<sup>44</sup>. È proprio nel biennio 1925-1926 che Horkheimer si distacca realmente dalla fenomenologia trascendentale del maestro per giungere ad una filosofia che si potrebbe chiamare, come fa Asbach, fenomenologia storico-materiale<sup>45</sup>. L'asserzione iniziale della recensione prefigura l'imminente passaggio a una filosofia per cui la teoresi non si pone come un campo a sé stante dalla prassi ma anzi ne costruisce le premesse. Infatti, «è di eminente importanza per la pratica il dissolvimento teorico di tutti i concetti in cui la filosofia aveva pensato di preservare [...] l'essere come essenziale e incondizionato», poiché l'ordine concreto vigente e la vita del singolo in esso possono giustificarsi proprio mediante quelle «categorie apparentemente eterne»<sup>46</sup>. Una delle espressioni filosofiche di questa tendenza a dissolvere quelle essenze e categorie, eterne e incondizionate, è il «principio positivistico» per cui il sapere concettuale è un sapere che trova la sua origine e giustificazione sempre e solo dai «fatti elementari della coscienza»<sup>47</sup>. La tradizione humiana e la sua coerente applicazione contemporanea, secondo la quale i concetti non danno mai un accesso diretto alla realtà, ma sono da ricondurre sempre e comunque alle esperienze della percezione, del sentimento e delle rappresentazioni, sono la medicina necessaria contro quei tentativi attuali di sottrarsi a questi processi chiarificatori mediante l'instaurazione delle “vere” idee e delle “vere” essenze che sfuggirebbero a una tale analisi. In quanto tentativo di «realizzare l'intenzione kantiana» – fondare la validità dei concetti di cosa, causa e persona – «con la coerenza humiana» – evitare di ricadere nella trappola della cosa in sé – la *Systematik* sarebbe un'ottima via d'uscita «dai corridoi mistici del nuovo realismo del concetto»<sup>48</sup>.

Dopo aver descritto brevemente il contenuto dell'opera nei suoi punti fondamentali, Horkheimer lancia un appello: «Sarebbe molto auspicabile che Cornelius, le cui prime pubblicazioni contengono già preziosi riferimenti a un chiarimento epistemologico

---

<sup>44</sup> Cfr. la *Editorische Vorbemerkung* di M. Horkheimer, *Probleme der modernen Erkenntnistheorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. XI, 1987, p. 133.

<sup>45</sup> O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Leske + Budrich, 1997, p. 23.

<sup>46</sup> M. Horkheimer, *Probleme der modernen Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 134.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 135.

dell'inconscio, discutesse la funzione di questa categoria *attuale* nell'ambito del suo sistema»<sup>49</sup>. Come abbiamo visto, infatti, l'opera più sistematica del maestro rimanda al tema già affrontato nella *Psychologie* senza introdurre il ruolo e la posizione sistematica nella sua ultima fatica. Ciò che è interessante di questa recensione non è tanto valutare se l'elogio alla filosofia di Cornelius corrispondesse effettivamente alle opinioni di Horkheimer o fosse semplicemente un servizio o tributo per il caro maestro (dato che non ci è dato saperlo e che comunque le due cose potrebbero benissimo essere compresenti), ma rilevare come essa fosse incasellata in una tradizione di tutto rispetto (Hume e Kant) e come questa tradizione combattesse una battaglia sul piano teorico ma, come asserito all'inizio, anche di grande validità "pratica", contro le metafisiche contemporanee, complici di fare da *pendant* all'ordine costituito e alle sue forme di vita. Il giovane Horkheimer dovette pensare che il concetto di inconscio svolgesse un ruolo preminente in queste metafisiche, come concetto utile a scansare qualsiasi chiarificazione empirica e perciò di primaria importanza nella difesa e tutela dello stato di cose esistente. Egli avvertiva come fosse necessario, non sbarazzarsene, ma chiarificarlo per poterlo sottrarre al dogmatismo e annoverarlo nell'armamentario di una filosofia critica o illuministica. Questo appello fu accolto dal giovane Adorno.

### *Il problema dell'inconscio*

La tesi di abilitazione di Adorno si potrebbe riassumere, in una frase, come il tentativo di costruire una teoria trascendentale dell'inconscio. Questo obiettivo viene sviluppato in tre passi: la critica, prettamente gnoseologica, delle cosiddette "filosofie dell'inconscio" e delle relative metafisiche dell'anima; la costruzione di una teoria trascendentale positiva dell'inconscio e il suo inserimento entro il neo-kantismo corneliano; la legittimazione scientifica del concetto d'inconscio di cui fa uso la ricerca empirica, ossia la psicanalisi.

Ogni parte prepara e rende possibile quella successiva, distribuite rispettivamente nel primo, secondo e terzo capitolo della tesi: con le critiche alle filosofie dell'inconscio si sottrae il concetto a quest'ultime, ormai destituite di fondamenta teoretiche o vincolate ai requisiti

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 137 (*corsivo mio*).

della filosofia trascendentale. Di qui, dunque, l'appropriazione e l'inserimento coerente del concetto nel sistema kantiano e la sua costruzione positiva, che ne permettono un utilizzo valido da un punto di vista scientifico; il confronto tra il concetto di inconscio così ottenuto con quello utilizzato dalla psicanalisi permette sia di provarne la correttezza e l'utilizzabilità nelle scienze empiriche sia, di converso, di conferire dignità epistemologica all'utilizzo del concetto e quindi alla psicanalisi. Quest'ultimo passo si può riassumere con la domanda: «com'è possibile la psicanalisi come scienza?» (BU, 104).

Lungo tutta la tesi l'attenzione critica adorniana – nel doppio senso di critica come facente capo alla filosofia kantiana e critica come arte del giudicare – si divide equamente tra le filosofie dell'inconscio e la psicanalisi. La critica del concetto filosofico di inconscio, nella versione adottata da quel gruppo (in realtà piuttosto eterogeneo) di filosofie che Adorno porta sotto il minimo comune denominatore di “filosofie dell'inconscio”, è una critica non solo metodologica e non solo volta a stabilire una supremazia di un metodo o di una filosofia sull'altra. La critica ha il suo scopo più intimo nello stabilire se il concetto di inconscio sia utilizzabile da un punto di vista scientifico in maniera sensata oppure se sia da abbandonare del tutto. Infatti, questo concetto non è solamente il dominio di un gruppo di filosofie, ma anche il prodotto della ricerca psicologica empirica, che si trova ad utilizzare lo stesso concetto a partire da un percorso totalmente diverso e totalmente indipendente da quelle. La legittimazione filosofica di questo concetto decide allora della sua legittima introduzione nell'edificio della scienza e previene la «rottura della continuità e dell'economia di tutto il pensiero scientifico» (BU, 89)<sup>50</sup>. «Tutti e tre i compiti» previsti nei tre capitoli della tesi «non si lasciano affrontare indipendentemente l'uno dall'altro»<sup>51</sup>, sia come rete di concetti di forte coerenza teorica sia come complicità d'intenti; intenti che sembrano richiamare lo spirito

---

<sup>50</sup> Risuona qui l'eco delle parole di Mach: «alla base delle mie ricerche fisico-gnoseologiche e delle presenti ricerche sulla fisiologia della sensazione è la *medesima* opinione, ossia che ogni elemento *metafisico* debba essere *eliminato* in quanto *superfluo* e in quanto *disturba* l'economia della scienza». E. Mach, *L'analisi delle sensazioni*, op. cit., p. 30.

<sup>51</sup> TS 0426. Così afferma Adorno nel riassunto della tesi contenuto nell'*Adorno Archiv* a Berlino, TS 0426-0430. È interessante anche far notare come di queste cinque pagine di riassunto, le prime tre siano dedicate all'introduzione e al primo capitolo di quella che fu la tesi di abilitazione. Ciò induce a constatare l'importanza capitale della *pars destruens* dell'opera.



corneliano nel doppio movimento polemico-filosofico che permette di fondare le scienze empiriche.

L'introduzione si mostra come un primo abbozzo dei problemi e delle tematiche dell'opera e indica le vie che saranno percorse per risolverli. Per quanto l'analisi si professi "gnoseologica", e di fatto lo sia, non mancheranno accenni e brevi suggestioni storiche – sia nell'introduzione che nei capitoli successivi – che aiutano a delineare sia gli "avversari" di Adorno che i loro interessi. Ricordiamo come per Cornelius la differenza tra una spiegazione empirica e una dogmatica non fosse basata solamente sul fatto che la prima «rimane nei limiti dell'esperienza», mentre la seconda «include nelle spiegazioni qualche elemento non pienamente legittimato empiricamente» (EP, 38), ma anche sulla necessità, per la prima, di una «conoscenza storica o critica storica» (EP, 45) finalizzata a non ipostatizzare i concetti<sup>52</sup>. Adorno darà dunque anche qualche spunto genetico, riconducendo di tanto in tanto i concetti sia a motivi teologici che a interessi storici e teorici concreti. Dopo una prima esposizione del problema e del metodo chiamato a risolverlo, verranno esposti i principali "punti problematici" della dottrina kantiana che hanno permesso lo sviluppo delle cosiddette "filosofie dell'inconscio": il concetto di cosa in sé e di carattere intelligibile, il problema della spontaneità e quello della teleologia.

#### a) Problema e metodo

La paradossalità di una ricerca che vuole indagare e giudicare analiticamente il concetto di inconscio sorge innanzitutto dal fatto che questo concetto non può essere definito a priori. Sembrerebbe invece scontato pretendere, a monte dell'opera, una determinazione chiara e distinta del concetto che si intende analizzare, in particolar modo alla luce di un metodo e un'analisi che si prefiggono di estirpare dall'utilizzo del suddetto concetto ogni oscurità e

---

<sup>52</sup> Riferendosi alle ipotesi della storia della scienza, come quella dell'atomo, Cornelius sottolinea la valenza *pragmatica* di quelle ipotesi e la necessità per il pensiero scientifico di non ipostatizzarle come realtà concrete, in quanto non osservabili: «qualsiasi ipostasi delle idee ipotetiche che vada oltre questa interpretazione puramente pittorica dell'ipotesi rivela una mancanza di conoscenza storica o di critica storica» (EP, 45). Questa concezione proviene da Kirchhoff e Mach, che Cornelius non manca di citare in nota.

dogmatismo. In questo caso, però, vi è un problema che ha a che fare, si potrebbe dire, con la cosa stessa e con il suo statuto filosofico sul finire degli anni '20. Il *problema* che concerne questa ricerca è che non si può presupporre da principio «chiarezza riguardo l'oggetto dell'osservazione», poiché tale chiarezza, nel caso dell'inconscio, «non può essere mai presunta, essendo un concetto trattato oggi nella maniera più disparata e la cui definizione univoca non può servirci da principio come paradigma metodologico ma emergerà solamente durante la nostra indagine» (BU, 85).

Il non aver fin da subito un concetto chiaro e il riservarsi di sviscerarlo nei dettagli in corso di analisi non esclude però una riflessione sul *metodo* e dunque, nel caso di Adorno, sulla legittimità della filosofia trascendentale corneliana di decidere del concetto di inconscio. Da queste questioni il titolo dell'introduzione: *problema e metodo*.

Se rinunciamo a priori a una definizione possiamo rinunciare a giustificarla; al contrario, se assumiamo a priori un metodo siamo obbligati a giustificare le sue pretese e i suoi diritti nel campo di riferimento. Se da un lato il problema o l'oggetto della ricerca non si può definire chiaramente a priori, dall'altro il metodo trascendentale che viene assunto deve chiedersi come sia possibile arrogarsi il diritto di fondare il concetto di inconscio e valutarne la legittimità. Nel caso del metodo in questione, per ottenere questa giustificazione, non basta il modo di fare kantiano; non basta porsi e dimostrarsi come fondamento epistemologico di tutte le scienze particolari o come la più alta istanza di pensiero al di sopra di queste. Infatti, da una parte, la ricerca empirica che si occupa della questione dell'inconscio non si interessa della giustificazione filosofica dei propri concetti e non sa che farsene della filosofia trascendentale; dall'altra, le filosofie che pongono il concetto di inconscio al proprio centro sono in aperta contraddizione con quest'ultima, anzi, vedono nel concetto stesso di inconscio «uno strumento per confutare la filosofia trascendentale» (BU, 86). Si tratta allora di ingaggiare una vera e propria battaglia (*Kampf*) per arrogarsi il diritto di trattare il concetto e provarne empiricamente la validità, battaglia che va combattuta sul piano della coerenza e assenza di contraddizioni, dimodoché la scienza possa ottenere un risultato epistemologicamente valido. La battaglia non si presenta però come un'opposizione frontale tra sistemi – che sarebbe comunque inutile, alla luce del rifiuto da parte delle “filosofie

dell'inconscio" del processo argomentativo e dei principi fondamentali ai quali la filosofia trascendentale si sente vincolata – ma come «critica immanente» (BU, 105) delle filosofie dell'inconscio. Infatti, solo riuscendo a mostrare

che di fatto l'indipendenza delle filosofie dell'inconscio dalla filosofia trascendentale non sussiste; che in maniera celata le filosofie dell'inconscio operano con presupposti trascendentali, solo senza renderli chiari e trarne le necessarie conseguenze; oppure, che le filosofie dell'inconscio, rinunciando veramente a presupposti trascendentali, si ingarbugliano in contraddizioni che solo la filosofia trascendentale è in grado di dirimere; solo allora, la filosofia trascendentale sarà al riparo dalle sfide delle filosofie dell'inconscio e potrà legittimamente appropriarsi del concetto di inconscio (BU, 86).

Il metodo trascendentale non è dunque frontalmente contrapposto a un metodo non-trascendentale, ma si deve dimostrare come unico metodo coerente e legittimo a partire dall'insostenibilità del metodo rivale.

Se la critica è la condizione necessaria dell'appropriazione positiva, è altrettanto necessario allora chiarire cosa si intende per filosofia trascendentale – o meglio di quale versione si fa uso – e cosa si intende invece per filosofie dell'inconscio, che Adorno ritiene definibili, a differenza del concetto di inconscio stesso, per negazione rispetto alla prima. Essenzialmente, per filosofia trascendentale si intende la filosofia che ha come scopo principale la ricerca della possibilità dei giudizi sintetici a priori e che, più precisamente, giunge alla conoscenza di questa possibilità mediante un'analisi del nesso di coscienza (*Bewußtseinszusammenhang*) e dei fattori trascendentali che costituiscono le condizioni di possibilità per quella esperienza che si presenta entro, appunto, un nesso di coscienza. L'unica legittima fonte di queste condizioni costitutive è sempre e solo il dato immediato (Cfr. BU, 87). Adorno riconferma, dopo la prefazione, l'utilizzo della sistematica trascendentale come punto di vista fondamentale dell'intero lavoro, ossia quello di un kantismo revisionato in senso empiristico e psicologico, il cui unico fondamento è ciò che si dà immediatamente. Viene anche colta l'occasione per sottolineare e ricordare il concetto di cosa (*Ding*) formulato dal maestro: se la coscienza è l'unico fondamento certo di ogni concetto che si voglia dire trascendente – come

l'io e la cosa – essi devono essere intesi solamente come nessi secondo la regola (*gesetzmäßige Zusammenhänge*) fenomenici.

Di contro, le filosofie dell'inconscio sono

tutte le dottrine che sostengono l'indipendenza dalla coscienza della validità delle loro asserzioni, e pretendono che a loro sia data una qualsivoglia modalità di conoscenza indipendente dalla coscienza – la quale è solitamente in relazione al fondamento trascendente della «cosa in sé» – e che gli permetterebbe di sostenere affermazioni per principio assolute e superiori a quelle fondate sulla coscienza (BU, 88).

Adorno è avaro di riferimenti precisi, che siano ad autori, correnti od opere, ma durante la problematizzazione successiva del concetto di inconscio si faranno avanti certi autori e certe correnti. Qui, le filosofie dell'inconscio sono definite negativamente rispetto alla filosofia trascendentale e in particolare alla dignità fondamentale che questa assegna alla coscienza. L'unico elemento costante e perdurante nell'esperienza, per quest'ultima, sono le condizioni stesse di quell'esperienza, da rilevarsi comunque mediante l'esperienza nella coscienza, o meglio, nel suo nesso totale. Va da sé che le filosofie che si oppongono a quella «dignità fondamentale» della coscienza si opporranno anche alla sua caratterizzazione come fondamento dell'essere in quanto permanente, rinunciando così *in toto* all'idea di un essere permanente o ponendone il fondamento fuori di essa e più precisamente *prima* di essa, nell'inconscio.

Adorno, in perfetto stile kantiano, sostiene che la differenza tra le due filosofie non sia però meramente metodologica, poiché mutando fondazione epistemologica muta lo statuto ontologico dei concetti fondamentali stessi della filosofia. Questa assunzione è adottata coerentemente dal metodo trascendentale (epurato dalla cosa in sé) per cui il *modo di conoscere* qualcosa determina il suo *modo di essere*: non vi è contraddizione tra per sé e in sé. Se ciò vale per i concetti fondamentali della filosofia – come quello di cosa in sé, causalità e io –vale anche *a fortiori* per il concetto di inconscio, la cui fondazione epistemologica adeguata ne permette una determinazione e valutazione ontologica. In poche parole, la partita non è semplicemente tra una filosofia e il suo contrario, ma sulla

legittimità, anche per le scienze empiriche, di utilizzare il concetto di inconscio – l'inconscio è qualcosa? – e sul modo precipuo di intenderlo – se l'inconscio è qualcosa, che cos'è e come lo conosciamo?

b) Filosofie dell'inconscio pre- e post-kantiane

Tuttavia, questi due filoni metodologici e filosofici concorrenti non sono da pensarsi come due possibilità del pensiero umano createsi nel vuoto pneumatico puro dell'astratta teoria. Esse hanno una genesi storica determinata, la cui analisi ci permette di comprendere i motivi che hanno spinto a generare questa contraddizione in seno alla storia della filosofia, storia non intesa come "banchetto" di merci filosofiche diverse tra loro tra le quali scegliere, bensì come contrapposizioni teoriche determinate da azioni e reazioni, storia come storia di conflitti. In questo quadro interpretativo, il concetto di inconscio ottiene una funzione specifica all'interno delle filosofie rivali di quella trascendentale. Secondo Adorno, «il motivo centrale per la costruzione di tutte le filosofie dell'inconscio è la resistenza contro la prima filosofia della coscienza coerente: contro la dottrina kantiana» (BU, 90). Infatti, queste filosofie non sarebbero altro che un rifugio della vecchia teologia e di tutte quelle filosofie dogmatiche che intendono farne le veci e soddisfarne le esigenze. E tuttavia, le filosofie dogmatiche venute dopo il passaggio epocale della filosofia kantiana scontano l'impossibilità di «sostenere ingenuamente» (BU, 90) certe posizioni che non si lascerebbero mai inquadrare in una filosofia della coscienza coerente – in una filosofia fedele al piano immanente dei contenuti di coscienza e che solo a questi può rifarsi. Queste filosofie si ritrovano dunque ad adoperare il concetto di inconscio per salvare gli elementi teologici delle filosofie pre-kantiane e, contemporaneamente, per riuscire ad inserirli entro il sistema kantiano non assumendo posizioni pre-critiche. Le filosofie dell'inconscio fanno uscire dalla porta della filosofia kantiana – dunque assumendola – i contenuti teologici per farli poi rientrare da quella finestra chiamata inconscio.

La tesi si occupa soltanto di ciò che avviene dopo la cesura epocale operata da Kant. È altrettanto evidente però che «il concetto di inconscio» è stato «coniato prima di Kant», e il

giovane francofortese fa qualche accenno a questo passato. Con questo concetto avrebbero avuto che fare tutte le filosofie metafisiche che «hanno operato con una ripartizione ontologica delle “facoltà conoscitive” umane», ponendo come più alta tra queste una facoltà che è «più che coscienza» (BU, 90), per potersi svincolare dal sapere condizionato e mai assoluto tipico del sapere coscienziale.

Un simile contrasto come quello tra filosofia trascendentale e filosofie dell'incoscienza (*Unbewußtheitsphilosophie*) si era già espresso più volte, nella disputa tra i platonici e gli aristotelici nella filosofia del rinascimento italiano e nella discussione interna agli aristotelici sul concetto di immortalità tra averroisti e alessandristi; similmente, la differenza nei diversi modi di intendere una “dottrina dell'anima razionale” pone i diversi approcci alla sostanzialità e immaterialità dell'anima; laddove l'assunzione di facoltà dell'anima inconscie corrisponde agli insegnamenti dell'alta scolastica, [mentre] il ricorso all'unità di coscienza come fatto dell'esperienza di sé corrisponde ai quei motivi conati primariamente nella scienza naturale e nella filosofia naturale (BU, 90).

Il riferimento sembrerebbe indicare a quel conflitto storico tra Cusano, Ficino e Pico, i quali rifondarono il neoplatonismo all'insegna di un necessario rinnovamento religioso – anche contro la scolastica medievale di impronta aristotelica –, e gli aristotelici – nei due filoni interpretativi principali di Averroè e Alessandro d'Afrodisia –, che contribuirono a una rinascita della filosofia naturale e della ricerca naturalistica svincolata dalla fede. Adorno rivede in queste diverse e conflittuali interpretazioni rinascimentali della dottrina dell'anima e nelle loro importanti conseguenze teologiche un conflitto tra una dottrina metafisica e dogmatica al servizio della fede e una filosofia naturalistica intenta a porre le basi per l'illuminismo a venire, identificando ovviamente la propria filosofia e quella del maestro come eredi del secondo filone. Se infatti i platonici tendevano a consolidare l'idea di anima con qualcosa che partecipasse al divino e ne avesse anche gli attributi (unicità, immortalità, infinità ecc.), la tradizione aristotelica metteva in crisi il dogma religioso dell'immortalità dell'anima umana. Più nello specifico, mentre gli averroisti tendono al panteismo, gli alessandrinisti mantengono la trascendenza di Dio rispetto al mondo, inserendo dunque

l'uomo nell'ordine delle cose naturali: l'alessandrinismo di Pomponazzi pone l'anima in stretta relazione con il corpo e con l'esperienza sensibile escludendone l'immortalità<sup>53</sup>.

Adorno non si dilunga su questi temi e quella appena posta non è altro che una suggestione. È interessante far notare però una particolarità di questa breve suggestione, ossia la determinazione dell'inconscio come qualcosa che sta al di "sopra" della facoltà conoscitiva ristretta alla coscienza, dove quel "sopra" ha evidenti connotati teologici che ne esprimono le connessioni con la più alta istanza divina. Più avanti vedremo come l'inconscio sia sempre stato invece descritto con aggettivi e preposizioni come "profondo", "sotto", "pre" e simili, i quali più che qualcosa al di sopra della coscienza sembrano indicare qualcosa al di sotto, alle spalle, a fondamento di essa. Le suggestive metafore freudiane contribuiranno a far pensare l'inconscio allo stesso modo, rendendo senso comune la metafora del "sotto". Sarà necessario dare ragione di questa determinazione e vedere se quella inversa (dell'inconscio come "sopra") possa ritornare in altre guise<sup>54</sup>.

Il giovane francofortese prosegue sostenendo come il concetto di intuizione spinoziano venga utilizzato dalle filosofie dell'inconscio post-kantiane come mediazione tra l'assunto teologico di una facoltà conoscitiva superiore e la conoscenza conforme alla regola (in senso kantiano) della natura. Con Leibniz, invece, l'inconscio della modernità pre-critica si fa più consapevole in virtù dell'esigenza di garantire la continuità dell'anima indipendentemente dalle singole esperienze, ma in ogni caso non si giunge mai ad un'analisi epistemologica e analitica di sé stesso.

Adorno inserisce tra le filosofie pre-critiche anche tutte quelle opposte a Kant nella cosiddetta "disputa sul panteismo", poiché connotate dal non aver mai accettato la filosofia

---

<sup>53</sup> Cfr. *infra*. Conclusioni, § *L'inconscio tra teologia e ideologia*. È interessante far notare una connessione (di cui Adorno era probabilmente consapevole, se non in termini filologici, perlomeno concettuali) tra la filosofia di Ficino e la psicanalisi analitica junghiana nei concetti di "anima" e "archetipo", messa in rilievo da quello che fu il più grande allievo di Jung. Cfr. J. Hillman, *Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia junghiana*, «Rivista di psicologia analitica», 2, 1973, pp. 322-340. Il rapporto tra neoplatonismo italiano – compreso Vico – e psicanalisi junghiana è sottolineato anche in C. Megale, *Con Vico nei «sotterranei dell'anima»*, «Logos. Rivista di filosofia», 8, 2013, p. 195. I nessi tra queste dottrine sono possibili solo a partire dal concetto junghiano di inconscio collettivo (che viene comparato da Hillman con l'*anima mundi* di Ficino), concetto totalmente estraneo a Freud così come all'Adorno interprete di Freud. Eppure sembra tornare, anche qua, un'eredità singolare che contrappone da una parte un'interpretazione "laica" e strettamente scientifica dell'inconscio – quella dell'aristotelico Freud – con quella più esoterica e tendente al misticismo – del ficiniano Jung.

<sup>54</sup> Cfr. *infra*. Conclusioni, § *L'inconscio tra teologia e ideologia*.

kantiana e aver condotto solo un'opposizione frontale oscurantista e religiosa, come nient'altro che «secolarizzazioni di principi religiosi o mitologici» (BU, 92). Nella sua forma più pura, «l'opposizione precritica alla filosofia della coscienza kantiana» la troviamo in Hamann, «il cui concetto mitologico di lingua», volto a destituire la distinzione tra intelletto e sensibilità, «viene adottato immediatamente e acriticamente dalla dottrina della rivelazione» (BU, 92). Inoltre, sia la «metacritica protestante di Herder» che «la posizione avversa, ispirata al cattolicesimo, della filosofia della fede di Jacobi» mirano a destituire il primato della coscienza, ove la seconda già con quegli «accenti panteistici che caratterizzano le successive filosofie dell'inconscio fino all'intuizionismo e al vitalismo» (BU, 91)<sup>55</sup>.

Nonostante questi brevi accenni, è necessario rilevare come sebbene il concetto di linguaggio di Hamann venga concepito come rivelazione di Dio e la sua critica a Kant fosse espressamente anti-illuministica, egli si considerava un aristotelico e custodiva in sé diversi elementi moderni (tra i quali quello di non accettare l'ipostasi astratta di una ragione svincolata dalle attività razionali particolari e soprattutto dalle pratiche linguistiche). L'idea che la divisione tra sensibilità e intelletto fosse un errore capitale al quale rimediare mediante la ricerca di un principio unificatore delle facoltà costituì effettivamente il punto di partenza delle filosofie idealistiche post-kantiane<sup>56</sup>. Lo stesso discorso può interessare anche Jacobi ed Herder. Da un lato, le loro filosofie contengono elementi moderni e contribuiscono a dare vita all'impresa post idealistica nei suoi temi principali – come la disputa tra autonomia della ragione e nichilismo<sup>57</sup> per l'uno e la genesi della ragione ai fini della sopravvivenza per l'altro<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Già Wilhelm Dilthey aveva accostato Jacobi e Bergson sotto lo stesso *Weltanschauungstyp* chiamato “idealismo della libertà”, opposto ai sistemi naturalistici e all'idealismo oggettivo. Cfr. W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, vol. VIII, 1960, pp. 107-112.

<sup>56</sup> Cfr. F. C. Beiser, *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 37-43. «La storia della filosofia post-kantiana consiste in larga parte nella ricerca del principio unificatore alle spalle del dualismo kantiano, e ci sono quasi tanti principi quanti filosofi: il linguaggio in Hamann, le rappresentazioni in Reinhold, il volere in Fichte, il punto di indifferenza in Schelling, la religione in Schleiermacher, e lo spirito in Hegel». Ivi, p. 43.

<sup>57</sup> Cfr. Ivi, p. 46.

<sup>58</sup> Cfr. Ivi, p. 135. Come Hamann criticava Kant di “platonismo” – nel dividere astrattamente le facoltà dell'anima – così Herder si proclamava naturalista – sebbene in senso vitalistico e teleologico – e accusava Kant di produrre un'analisi astratta della ragione avulsa da considerazioni empiriche. Si veda come queste posizioni, apparentemente ben più naturalistiche ed empiristiche di quella di Kant, compresa quella di Schopenhauer (tutti e tre “nemici” nella battaglia che Adorno ci rappresenta) abbiano come terreno comune del proprio



– e, dall'altro, rifiutano e si oppongono frontalmente all'illuminismo in generale e alla filosofia kantiana in particolare.

Adorno sembra dunque accomunare questi pensatori a partire dal loro rifiuto della filosofia critica e dell'illuminismo anti-metafisico e anti-religioso, a prescindere dalle loro specificità e dissidi interni anche entro questa disputa. Questi brevi accenni storici rendono anche oltremodo evidente come non sia la questione dell'inconscio a emergere in questi autori quanto quella di una generica contrapposizione dell'olismo, della *vita* e del sentimento al concetto kantiano di ragione, e che dunque il giovane francofortese veda e si inserisca in un conflitto lineare e bipolare tra forze della restaurazione e conservazione della fede e forze dell'illuminismo e della scoperta scientifica. L'intento adorniano appare ancora più evidentemente come uno schierarsi con le seconde per legittimare un concetto che vede proliferare con intenti conservatori e metafisici nelle prime.

Come abbiamo detto precedentemente, la ricerca di Adorno si occupa di esaminare la legittimità *scientifica* del concetto di inconscio così come di criticare chi questa legittimità pretenda e ciononostante non sia in grado di ottenerla senza contraddizioni. La sua attenzione è dunque sull'altra "fazione" della disputa sul panteismo, ossia su chi ha difeso l'autonomia della ragione e "approfondito" il progetto kantiano, le filosofie post-kantiane e post-critiche.

### c) Le ambiguità kantiane

Il peccato originale kantiano fu che anch'egli, così come Leibniz, non si prodigò in un'analisi epistemologica dell'inconscio, lasciando così campo libero e prestando il fianco alla controparte. Infatti, le filosofie dell'inconscio post-kantiane prendono il loro slancio, direttamente o indirettamente e in diverse varianti, dalle mancanze e ambiguità del sistema

---

"empirismo" la filosofia di Berkeley: C. De Pascale, *Against Kant's process of abstraction. From Herder to Schopenhauer*, in S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin: De Gruyter, 2013, vol. V, pp. 703-712. Qui appare chiara anche la connessione, non immediata, tra empirismo e religione: «inoltre, l'empirismo è la cornice generale che aiuta a spiegare perché Berkeley, piuttosto che Kant, è la stella guida di Herder, come lo è stato per Hamann – quel Berkeley che sostiene che vediamo tutto attraverso Dio. Anche Hamann ha condannato la metafisica di Kant di essere priva di ogni dato acquisito mediante l'esperienza e, come conseguenza, di ogni realtà concreta, incluso Dio». Ivi, p. 706.

kantiano, inserendosi nelle sue lacune e fratture. In primo luogo, «vengono raggruppate sotto il punto di vista dell'inconscio tutte le correnti di pensiero alle quali la filosofia kantiana, come filosofia della coscienza, ha sbarrato la strada». Oppure, quelle che tentano una correzione delle «lacune» e delle «fratture» (BU, 91) del sistema riempiendo le medesime mediante il concetto di inconscio o, ancora diversamente, quelle che utilizzano queste lacune – mediante una reinterpretazione dei concetti fondamentali del sistema – come punto di partenza per sviluppare una filosofia indipendente dal piano immanente della coscienza. Infine, i punti problematici della filosofia kantiana possono essere usati, semplicemente in maniera difensiva, per mitigare la potenzialità distruttiva della critica che minaccia la filosofia dogmatica. Abbiamo quindi la delineazione di due correnti principali che prendono le mosse criticamente e/o negativamente dal sistema kantiano: da una parte chi da esso viene escluso ed è impossibilitato a farne parte e dall'altra chi usa i punti più problematici del sistema come leva archimedeica per sostenersi; tra questi ultimi, chi usa questi punti per difendersi, chi per divincolarsi dall'immanenza coscienziale e chi, infine, tenta di correggerli mediante diverse varianti del concetto di inconscio.

Prima di analizzare quali furono le contraddizioni specifiche nel sistema kantiano che permisero di dare vita alle successive filosofie dell'inconscio, appare utile prendere visione delle forti critiche, rispetto ad alcuni punti focali del medesimo sistema, del professor Cornelius. Se nell'*Einleitung* le critiche sono sparse qua e là per l'intera opera, nella *Systematik* vi è dedicata l'intera terza sezione dell'introduzione, che raccoglie sotto il titolo di *Presupposti dogmatici della Critica della ragion pura* sette punti problematici che secondo il professore infettano la prima *Critica* di razionalismo dogmatico. Inquadriamo principalmente i primi due, che sono quelli che torneranno anche nella critica adorniana e che già costituivano le basi della tesi di abilitazione di Horkheimer.

Innanzitutto vi sarebbe un circolo logico che vizierebbe il metodo della critica. La domanda di Kant è come si può ammettere la validità dei giudizi a priori, ossia la loro validità per ogni esperienza futura, e la risposta è che deve essere presumibile che gli *oggetti* del nostro conoscere siano conformi alle *leggi* di quel conoscere. La distinzione di Kant tra forma e materia corrisponde alla volontà di differenziare quei giudizi dove l'oggetto è determinato

secondo leggi della nostra conoscenza da quelli in cui non si dà il caso che sia così. Ma a prescindere da quanto certi possano essere i nostri giudizi sintetici a priori, ci si dovrà chiedere *come* possiamo esserne certi, cioè su cosa si basa il nostro intelletto per riconoscerne la validità universale: questa domanda sembra condurre inevitabilmente in un circolo perché può sempre trovare la sua risposta a priori solo attraverso i giudizi sintetici. La differenziazione tra forma e materia della conoscenza presuppone l'opposizione tra la nostra conoscenza e le sue leggi e gli oggetti indipendenti da queste, «ma quando si chiede come conosciamo la validità di questa opposizione per tutta l'esperienza futura, il metodo si mostra insufficiente: non può rispondere a questa domanda senza cadere in un circolo vizioso, perché presuppone già la risposta stessa» (TS, 29).

Inoltre, «una delle prime e forse la più grave delle ambiguità (*Unklarheiten*) è l'identificazione di tutta la conoscenza "empirica" in conoscenza "solo condizionatamente valida" e l'attribuzione di tutta la "sensazione" e i dati "psichici" in generale alla "materia" della conoscenza» (TS, 30). Innanzitutto, è un'affermazione a priori e non decisa dall'indagine trascendentale. In secondo luogo, Cornelius dubita che un chimico in laboratorio possa condividere l'idea che l'esperienza dia solo una conoscenza condizionata, dopo aver trovato, ad esempio, la temperatura di fusione di un dato metallo. Infine, non è una conoscenza "meramente" psicologica, e dunque empirica, il fatto che tutte le nostre esperienze siano date nel tempo, o che gli elementi della conoscenza siano l'intuizione e i concetti? Il pregiudizio *dell'inferiorità della conoscenza empirica* nello stabilire giudizi validi e universali è una palese eredità razionalistica che vedremo affliggerà, secondo Adorno, anche tutta la svolta post-idealista.

Gli altri cinque punti problematici, tutti da ricondurre a residui razionalistici, sono: la divisione tra giudizi analitici e sintetici, che ha senso solo presupponendo una definizione determinata del concetto di soggetto in un giudizio; l'idea che le "cose" che "influenzano" la nostra "mente" e "producono" i fenomeni sensoriali, idea circolare, poiché proprio la cosa della quale è richiesta la conoscenza è presupposta come data fin dall'inizio; il concetto di "esterno" in senso proprio, con riferimento a qualche limite spaziale, o in senso figurato, come "al di là dell'essere percepito"; la tavola dei giudizi dalla quale vengono derivati i

concetti puri dell'intelletto, presupposto dogmatico di cui non è mai mostrata la derivazione da un principio unico; la deduzione delle categorie dalla tavola dei giudizi (Cfr. TS, 32-41). Tra queste, la *cosa* del mondo esterno che *affligge* il nostro *animo* appare la più importante, poiché «pone a fondamento dell'indagine i tre concetti naturalistici [cosa, causa, io] con tutte le loro ambiguità interne e la sobbarca di un circolo insanabile»<sup>59</sup>.

Ed è proprio questa assunzione che dà vita, ci dice Adorno, non solo alla svolta nell'inconscio ma anche alla costruzione dei sistemi idealistici post-kantiani:

Ricordiamo dunque in primo luogo quell'incongruenza la cui critica ha inaugurato non tanto il concetto di inconscio, ma piuttosto la costruzione dei sistemi idealistici post-kantiani: l'affermazione kantiana di una *cosa in sé* che agisce sulla coscienza e in particolare la sua conversione (*Wendung*) in *carattere intelligibile*. Con il concetto della cosa in sé trascendente quale causa del fenomeno viene posto un ente considerato fondamento legittimo dei fatti di coscienza – nel linguaggio kantiano, dei fenomeni – senza però che questo ente sia identificabile dalla coscienza, creando in questo modo un divario insormontabile tra coscienza e cosa. D'altra parte, nella misura in cui, per Kant, la cosa stessa è anche immanente alla coscienza, designata come «oggetto»<sup>60</sup> e considerata comunque coerentemente come legge per i fenomeni nel contesto delle analogie dell'esperienza, egli si trova nella posizione di dover trasferire il divario tra coscienza e cosa nello psichico stesso (BU, 93).

L'idea che da questa stessa contraddizione insita nel sistema kantiano abbia preso avvio l'idealismo tedesco è condivisibile al di fuori di una ricerca tematica sull'inconscio. Eppure, Adorno sembrerebbe pensare che quella contraddizione (assieme alle altre) sia stata risolta, evitata o resa produttiva *proprio mediante* un concetto di inconscio, non solo per la mera volontà di portare coerentemente a termine il sistema, ma a partire dall'interesse specifico di salvare una certa metafisica. Altrimenti, se non fosse così, si potrebbe dire che il concetto di

---

<sup>59</sup>H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erfurt: Verlag der philosophischen Akademie Erlangen, 1926, pp. 8-9.

<sup>60</sup>Nella versione tedesca Adorno scrive: «nella misura in cui, per Kant, la cosa (*Ding*) stessa è anche immanente alla coscienza, designata come "*Objekt*", come "*Gegenstand*". Vista la traduzione medesima dei due lemmi *Objekt* e *Gegenstand* in italiano, e per non creare confusione con il termine "cosa" in quanto "*Ding*", si è eliminata la ripetizione.

inconscio sia una soluzione “naturale” di quelle contraddizioni, e che lo sviluppo della filosofia tedesca dopo Kant verso un concetto di inconscio sia la sua naturale e ovvia prosecuzione del progetto kantiano. Ma si dà il caso che non sia così e vi è da rendere conto di quella svolta *specificata*, anche a fronte di altre soluzioni percorribili per risolvere le stesse contraddizioni – *in primis*, le soluzioni corneliane. Se il problema della cosa in sé e il problema della mediazione tra di essa e l’oggetto coscienziale possono essere risolti alla maniera di Cornelius – ovverossia a partire da un monismo immanente e soprattutto senza violare i fondamenti della dottrina kantiana – perché vi è stata quella svolta idealistica nell’inconscio?

Secondo Adorno, con la critica e conseguente eliminazione del concetto di cosa in sé, l’idealismo tedesco eliminò di pari passo il molteplice sensoriale. Il primo fu Maimon, che nonostante criticasse il concetto di cosa in sé non si liberò del carattere intelligibile, nonostante quest’ultimo fosse fondato sul primo. In seguito all’esigenza di determinare i fenomeni non come compresi entro lo spirito, ma da questo direttamente condizionati, si è fatto largo un regno dell’assoluto inteso come indipendente da ogni dato sensoriale. Soddisfacendo il requisito di indipendenza dai fenomeni e immanenza al loro interno, il regno dell’assoluto non poteva che essere al contempo un inconscio psichico: «il concetto di Schelling dell’indifferenza e con esso l’intera filosofia della natura speculativa dell’idealismo ha qui la sua origine, ed è bastata solamente la riduzione della deduzione kantiana a motivi psicologici per far sì che l’inconscio diventasse la cosa in sé in Schopenhauer» (BU, 95).

Per “concetto dell’indifferenza” di Schelling, Adorno intende con ogni probabilità il tema dell’unità di spirito e natura tematizzato nella filosofia schellinghiana a partire dal 1797. Se prima di questa data Schelling rimaneva prettamente fichtiano, egli si orientò successivamente allo studio delle scienze empiriche a lui contemporanee – dando vita alla cosiddetta “filosofia della natura” – come via maestra per recuperare ciò che di oggettivo, preriflessivo e pre-esistente alla coscienza tralasciava la filosofia fichtiana con la sua dialettica tra io e non-io. Se già per Fichte la coscienza non era tutto, poiché aveva una “storia” che non appariva esplicitamente a sé stessa, Schelling acuì e approfondì proprio questa storia, che diventava natura non più intesa come mera negazione dell’io e da esso condizionata, ma come “io oggettivo”: un cambio di paradigma che stabilisse tra natura e coscienza un’omogeneità e

una distinzione meramente di grado, non qualitativa. In questo modo, la storia della coscienza fichtiana si trasformava lentamente *da gnoseologia a ontologia*, prendendo le mosse da un'unità indifferenziata di spirito e natura precedente alla divisione tra soggetto e oggetto. Il *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 presenta la filosofia «come storia progressiva dell'autocoscienza, storia al cui riguardo ciò che è sedimentato nell'esperienza serve quasi unicamente da memoriale e documento»<sup>61</sup>. Nel *Sistema* vi sono due accezioni principali del termine inconscio: ciò che è senza coscienza (*das Bewußtlos* o *ohne Bewußtsein*) da un lato, e ciò che è inconscio assoluto o infinito (*absolutes* o *ewiges Unbewußte*) dall'altro<sup>62</sup>. Mentre il primo indica la natura in quanto oggetto, o l'oggettivo in quanto “mondo” contrapposto al soggetto – ciò che sembra esistere già di per sé ed è stato prodotto senza l'attività di una coscienza<sup>63</sup> –, il secondo è utilizzato per designare un'attività primigenia e indifferenziata alla base sia della natura come dello spirito; chiamata “attività” proprio perché non può mai apparire come oggetto e ciononostante è principio immanente “alienato” e fuori di sé nella natura, cosciente e presso di sé nella soggettività spirituale umana. In quanto pura attività e mai sostanza o sostrato – pena lo scadere nel realismo materialista spinoziano – essa non può mai assurgere a oggetto e diventare in un qualche modo cosciente, essendo il requisito della coscienza una relazione duale tra un soggetto e un oggetto<sup>64</sup>.

È possibile sostenere che Schopenhauer abbia ereditato questo concetto e lo abbia tradotto in una metafisica della “volontà”<sup>65</sup>. Dichiarando di riallacciarsi direttamente all'insegnamento di Kant, il filosofo di Danzica afferma però di superarlo rimuovendone la dialettica tra fenomeno e noumeno, laddove quest'ultimo diventa immediatamente raggiungibile dall'“interno”, tramite l'identità vivente di corpo e coscienza. Mentre il

---

<sup>61</sup> F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Milano: Bompiani, 2017, p. 45.

<sup>62</sup> Con Schelling si avrà la prima versione sostantivata di *unbewußt*. Cfr. *infra*. Cap. IV, § *Considerazioni preliminari*.

<sup>63</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, op. cit., p. 53.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 522-523.

<sup>65</sup> Al di là dei proclami e delle ingiurie esplicite verso Schelling, dai diari di Schopenhauer si può attestare come egli abbia studiato il *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Cfr. C. Janaway, *The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will*, in A. Nicholls/M. Liebscher (a cura di), *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 141. Questa filiazione di idee è confermata in A. Bowie, *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press, 2003, p. 263.

rapporto al mondo della rappresentazione non dà accesso alla realtà trascendente del noumeno, il rapporto privilegiato con il proprio corpo permette di ‘toccare’ la volontà, il nome con cui Schopenhauer ribattezza la cosa in sé. Essendo però l’uomo mero fenomeno della volontà e non essendo la volontà stessa come cosa in sé, egli soggiace al rapporto necessario di causa-effetto che in lui ha luogo attraverso i motivi che agiscono sul carattere; dunque nonostante «i propositi e le riflessioni [...] dal principio alla fine della sua vita egli è costretto a trascinar quel carattere ch’egli medesimo disapprova»<sup>66</sup>. La necessità del fenomeno convive con la libertà del volere della cosa in sé in ciò che Schopenhauer chiama carattere empirico e intellegibile. Mentre il primo è la manifestazione concreta nello spazio e nel tempo degli atti del soggetto, della sua condotta, il secondo è l’atto di volontà che sta fuori dal tempo. Le azioni che compie l’individuo non sono altro che l’eterna manifestazione ripetuta del suo carattere intellegibile, che agisce «del tutto incosciente, come oscura forza impulsiva»<sup>67</sup>.

Abbiamo introdotto questi brevi accenni per dare una prima idea del movimento concettuale che Adorno intende seguire. In questo movimento, le contraddizioni kantiane vengono «riempite con elementi di quella metafisica» che le dottrine dell’inconscio intendono salvare, ossia la vecchia metafisica che la critica della ragione aveva come obiettivo polemico. L’intera ragion d’essere di questo movimento sarebbe infatti quella di recuperare gli elementi che la critica kantiana ha – una volta per tutte, per il giovane francofortese – bandito dalla filosofia come metafisica, una «volontà *ontologica*» (BU, 95):

Con la svolta della cosa in sé nell’inconscio si vuole mantenere la trascendenza della cosa rispetto al suo fenomeno, una trascendenza, che per la «cosa in sé immanente», l’oggetto come regola dell’esperienza, non si mantiene nella stessa maniera, perché la costituzione e la continuità della cosa immanente dipende dal materiale della nostra esperienza, dai dati immediati; al contrario però attraverso la medesima operazione si vogliono soddisfare le richieste dell’idealismo trascendentale, che elimina l’«oggetto in sé» come causa esterna. La cosa in sé inconscia si lascia dunque interpretare come tentativo di sintesi dell’ontologia precritica,

---

<sup>66</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari: Laterza, 2014, p. 140.

<sup>67</sup> Ivi, p. 176.

il cui razionalismo viene vivacemente resuscitato nell'idealismo post-kantiano, con la riduzione di tutti gli essenti all'immanenza della coscienza, riduzione irrinunciabile dopo la critica della ragione kantiana (BU, 96).

Adorno esprime i motivi essenziali delle dottrine dell'inconscio mettendole a confronto con l'opposto tentativo di Cornelius di interpretare – “risolvendole” – le contraddizioni kantiane. Mentre quest'ultimo abbandona la metafisica precritica – criticandone fortemente le tracce ancora vive nella filosofia kantiana – e vincola strettamente la cosa in sé ai dati immediati della coscienza, le dottrine dell'inconscio resuscitano quella metafisica e ne creano una sintesi che intendono coniugare con i risultati della prima critica. *La “volontà ontologica” si esprime tanto nella ricerca di essenze immutabili, permanenti e libere da una co-dipendenza ai fenomeni quanto nel bisogno di disporre di strumenti per superare la frattura tra fenomeno e cosa.* L'esigenza è quindi quella di mantenere un fondamento ontologico e contemporaneamente evitare di determinarlo come oggetto-causa che agisce sulla coscienza, per non incorrere nel problema della mediazione tra cosa e fenomeno; per fare ciò, il fondamento è trasferito dapprima nella coscienza stessa, poi, per eliminarne ogni relazione con la datità e l'esperienza, trasformato in fondamento inconscio di essa. La funzione essenziale della qualità “inconscia” di questo nuovo fondamento sarebbe dunque quella di slegarlo dal mondo, interromperne qualsiasi scambio e relazione con esso. Essendo un qualcosa di inconoscibile e non intrattenendo un rapporto con il mondo, va da sé che l'inconscio manchi di ogni definizione sebbene giochi un ruolo importante nelle filosofie post-kantiane.

d) Cosa in sé e carattere intelligibile

Secondo Adorno in Kant permane dunque una contraddizione immanente nel concetto di cosa: da una parte essa è designata come «legge per i fenomeni nel contesto delle analogie dell'esperienza» e, dall'altra, come causa dei fenomeni, «cosa in sé trascendente». L'assunzione contraddittoria di una cosa in sé come causa dei fenomeni di cui non si può sapere niente e, al tempo stesso, la conoscenza della cosa in quanto “oggetto” della coscienza diventa per



principio insanabile se lasciata al “mondo esterno”, e viene ricacciata, per così dire, in quello interno. Il riferimento alle analogie dell’esperienza è in realtà già di Cornelius. Verso la fine del paragrafo 28 della *Einleitung in die Philosophie*, dove viene costruita la reinterpretazione della cosa come nesso dei fenomeni conforme alla regola, Cornelius mostra come già Kant, per primo, abbia introdotto il concetto di oggetto come «regola per i fenomeni» e come concetto fondamentale per pensare quell’ordine necessario che chiamiamo natura, laddove «le “analogie dell’esperienza” dovrebbero mostrare in che modo questo concetto dell’oggetto» (EP, 276) produce quest’ordine nella nostra esperienza.

Ed infatti Kant, lungo una discussione interna alla seconda analogia dell’esperienza, riflette sul senso della parola oggetto (*Objekt*) e sulla sua applicabilità ai fenomeni che, intesi come rappresentazioni, «sono al tempo stesso oggetti della coscienza» (CRP, 377). Il fenomeno dunque, per quanto sia un insieme di rappresentazioni, è un oggetto che deve accordarsi con un concetto e in quanto tale deve sottostare ad una regola che renda *necessario* un tale modo di congiunzione del molteplice. «Ciò che nel fenomeno contiene la condizione di questa regola necessaria è l’oggetto» (CRP, 381). Secondo Cornelius, Kant è rimasto aggrovigliato in un presupposto dogmatico del concetto di “cosa”, laddove invece aveva già intuito che «il fatto di chiamare un fenomeno, prima della percezione, cosa reale, o significa che nel progresso dell’esperienza dovremo imbatterci in una tale percezione, oppure non significa nulla» (CRP, 737), e ciò che ci assicura che ci imbatteremo in un tale fenomeno – e che dunque è *necessario* che sia così – è ciò che chiamiamo oggetto, in quanto legge di una tale successione. Tale definizione che si ritrova in Kant corrisponde alla reinterpretazione del concetto di Cornelius di “cosa”. Il problema sorge dunque quando si mantiene l’idea di una cosa in sé e del suo effetto sulla coscienza, poiché a differenza del supposto effetto di essa la cosa rimane inconoscibile e tra di essa e la coscienza sorge un baratro incolmabile.

Secondo Kant, però, è proprio questa scissione tra fenomeno e noumeno che permette di salvaguardare il concetto di libertà. All’interno della terza antinomia della cosmologia razionale viene affrontata la contrapposizione tra causalità e libertà – intesa come agire spontaneo e non determinato causalmente – all’interno di un mondo ordinato secondo una rigida causalità naturale tra fenomeni. Difatti, proprio in virtù del fatto che

i fenomeni sono considerati niente di più di quello che sono [...] – cioè non cose in sé [...] allora essi stessi devono avere a loro volta dei fondamenti che non sono fenomeni. Tuttavia, una tale causa intelligibile non viene determinata, nella propria causalità, mediante ciò che appare, sebbene i suoi effetti appaiano e possano essere determinati così tramite altri fenomeni (CRP, 791).

Ogni cosa<sup>68</sup> ha dunque un carattere, «ossia una legge della sua causalità», e ogni cosa nel mondo ne ha uno empirico e uno intelligibile, «tramite cui esso è sì la causa di quelle azioni in quanto fenomeni, ma non sottostà a sua volta ad alcuna condizione della sensibilità, e non è esso stesso un fenomeno» (CRP, 795). Il carattere intelligibile è invero un concetto assai oscuro e definito in maniera prettamente negativa rispetto all'oggetto fenomenico dell'esperienza: ciò che lo definisce è un'assenza di tempo e quindi di mutamento, ossia causalità, e impossibilità di essere conosciuto immediatamente. È qui che secondo Adorno, nonostante non ci si possa «immaginare niente di chiaro» nel concetto di carattere intelligibile, si mostra come esso, «in quanto “cosa in sé dell'anima” permanente e fondamentalmente indipendente dalle nostre esperienze vissute, dai “fenomeni”, abbia chiaramente la funzione di mediare la contrapposizione tra dogma della trascendenza e la conoscenza della cosa in sé immanente» (BU, 93). Appare evidente ciò a cui Adorno allude quando sostiene che Kant avrebbe spostato nello “psichico” il divario tra trascendenza e immanenza, ossia la differenza – stavolta intesa prettamente nel soggetto umano – tra carattere intelligibile ed empirico. Nonostante il difficile rapporto di Kant con la psicologia, l'impostazione corneliana, ossia una versione psicologista della filosofia trascendentale, preclude l'intera discussione su come si abbia da intendere il rapporto tra trascendentale ed empirico e se il primo si abbia da intendere in termini psicologici o meramente logici. Il soggetto trascendentale è infatti abolito e per “psichico” si intende, in questo luogo, ciò che è “dentro”, contrapposto al fisico, ciò che è “fuori”<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Non solo i soggetti umani, ma anche gli oggetti. Cfr. R. Martinelli, *Metafisica e antropologia nella dottrina kantiana del carattere*, «Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy», 7, 2018, pp. 460-461.

<sup>69</sup> Dal canto nostro però facciamo notare che, sebbene si possa dire che Kant utilizzi il concetto di carattere intelligibile per mediare tra fenomeno e noumeno, il concetto sembra più volto a concepire l'azione libera

Ora, una teoria che vuole mantenere il concetto di cosa in sé – sostiene Adorno – come causa *trascendente* inconoscibile dei fenomeni e al tempo stesso come oggetto *immanente* alla coscienza, non può che procedere coerentemente se non rendendo la cosa in sé una cosa in sé psichica e al contempo indipendente dai fenomeni e quindi inconoscibile (cfr. BU, 94). Oltre a ciò, Kant ha riconosciuto la ragione umana non solo come indipendente dalle esperienze vissute dei singoli soggetti, ma anche come qualcosa di «positivo» (BU, 94) e come indipendente dalla causalità dei fenomeni, in quanto fondamento della libertà. Il soggetto umano può riconoscersi come essere razionale nella “mera appercezione”, vale a dire, «indipendente da ogni datità reale» (BU, 94), e questa mera appercezione non può che restituire una mera possibilità dell’esperienza.

«Per trasformare il concetto di carattere intelligibile in un concetto dogmatico di inconscio» alle filosofie dell’inconscio «non è servito altro esercizio di pensiero che quello di prendere dal lato dogmatico quei concetti di cosa in sé appartenenti al campo dello psichico e risolvere così la contraddizione» (BU, 93). Inconoscibilità, indipendenza dalle esperienze vissute e dai fenomeni, fondamento della libertà e concezione “positiva” di esso rendono possibile una trasformazione del carattere intelligibile in un concetto di inconscio che permette di risolvere due dottrine kantiane contraddittorie: il concetto di cosa in sé inconoscibile e il concetto di carattere intelligibile.

#### e) Spontaneità

---

umana entro la causalità della natura – permettendo di concepire l’oggetto come determinato al contempo da una concatenazione causale fenomenica e da una causa non apparente e noumenica – e dunque a mediare la contraddizione tra causalità della natura e libertà umana, non invece per mediare quella tra conoscenza della cosa in sé e dell’oggetto come rappresentazione di essa. Certo, il carattere intelligibile, nel caso del soggetto umano, è da concepire come “cosa in sé dell’anima” o “cosa in sé psichica” indipendente dai fenomeni e permanente rispetto ad essi, ma non si vede come ciò dovrebbe permettere di mediare la conoscenza della cosa in sé trascendente con quella “immanente”, visto che quest’ultima è sempre e solo rappresentata come fenomeno e come tale strutturata mediante lo schematismo tra intuizione empirica e concetti. Ad ogni modo, Adorno sostiene che proprio il concetto di carattere intelligibile serve a Kant per rimediare a questa contraddizione conoscitiva insanabile, contraddizione che secondo il francofortese sta alla base della nascita dei grandi sistemi idealistici post-kantiani.

Secondo Marco Sgarbi, il concetto di spontaneità è un concetto chiave della filosofia kantiana e nonostante ciò mai veramente analizzato, tanto da divenire un presupposto a-critico della filosofia critica. Il concetto viene introdotto nella modernità da Leibniz, che lo pone a fondamento del cambiamento interno delle monadi in quanto sostanze semplici immateriali e chiuse in se stesse, e giunge a Kant<sup>70</sup> tramite la scuola wolffiana, che lo tramandò in varie forme<sup>71</sup>. Si può anche dire con sufficiente sicurezza che il concetto di spontaneità fu uno dei temi principali ereditato dalla tradizione idealista tedesca post-kantiana<sup>72</sup>. Nei termini più generali, la spontaneità si riferisce a qualcosa che scaturisce da un principio determinante interno e non derivabile da qualcos'altro, tale per cui ottiene la sua valenza primigenia nel campo pratico, rendendolo così un concetto a stretto contatto con quello di carattere intelligibile, che come abbiamo visto risulta essere, per Kant, il fondamento della libertà entro la risoluzione della terza antinomia. Sempre qui, la «libertà in senso cosmologico» viene intesa come «la facoltà di cominciare *spontaneamente* uno stato, la cui causalità dunque non soggiace a sua volta – in conformità alla legge di natura – a un'altra causa che l'abbia determinata nel tempo» (CRP, 787). Il concetto di spontaneità trova dunque la sua collocazione più naturale nella filosofia pratica, come *pendant* dell'idea di libertà propria del carattere intelligibile. Ma ciò che interessa di più ad Adorno è che questo concetto ha un ruolo importante anche nella logica trascendentale.

---

<sup>70</sup> Esso è infatti presente nella fase pre-critica come ciò che determina le anime in quanto sostanze immateriali degli esseri organici: «Ciò che nel mondo contiene un principio di *vita*, sembra essere di natura immateriale. Poiché ogni *vita* si fonda sulla facoltà interiore di determinarsi se stessa secondo l'*arbitrio*. Al contrario la caratteristica essenziale della materia sta nel riempimento dello spazio mediante una forza necessaria che è limitata da una reazione esterna. Perciò è esteriormente *dipendente* e *costretto* lo stato di tutto ciò che è materiale; ma quelle nature che, *spontanee* ed attive per una loro forza interna, devono contenere il principio della vita, in breve, quelle nature, il cui proprio arbitrio è capace di determinarsi e mutarsi da sé, difficilmente possono essere di natura materiale». I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, Roma-Bari: Laterza, 1990, p. 359 n. Il plesso spontaneità-vita-arbitrio rimarrà sempre fondamentale, indicando il luogo di origine del concetto, ossia quello della biologia e della morale.

<sup>71</sup> Cfr. per la storia di questa eredità M. Sgarbi, *Kant on Spontaneity*, London-New York: Continuum Studies in Philosophy, 2012, pp. 30-38.

<sup>72</sup> «[La spontaneità] è di gran lunga il concetto kantiano più importante ripreso ed espanso largamente dai successivi idealisti tedeschi. Per Fichte, Schelling e Hegel, è stata la caratterizzazione kantiana del soggetto come “spontaneamente” appercettivo che, più di ogni altra cosa, li convinse che Kant non distrusse semplicemente la tradizione metafisica classica, ma iniziò una nuova specie di “filosofia della soggettività” [...]». R. B. Pippin, *Kant on the spontaneity of mind*, «Canadian journal of philosophy», 17, 1987, pp. 451-452.

A differenza che nella filosofia morale, nella teoria della conoscenza la spontaneità non può significare un'autodeterminazione completa o la produzione diretta degli oggetti, in quanto ogni conoscenza inizia con l'esperienza ed ha senso solo a partire dagli oggetti che stimolano i sensi. Ma la svolta kantiana rispetto all'empirismo sta nel fatto che l'esperienza non è sufficiente per la conoscenza, introducendo la distinzione tra sensibilità e intelletto, connotati rispettivamente come passività e attività. L'incipit della logica trascendentale recita:

La nostra conoscenza scaturisce da due sorgenti fondamentali dell'animo: la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per mezzo della prima, un oggetto ci viene *dato*; per mezzo della seconda, esso viene *pensato* in rapporto a quella rappresentazione (come semplice determinazione dell'animo) (CRP, 167).

La spontaneità ottiene dunque un ruolo determinante nella rivoluzione copernicana kantiana, in quanto permette di concepire l'oggetto come modificato, adattato o coerente con le strutture conoscitive del soggetto e, al contempo, di superare l'empirismo e il razionalismo<sup>73</sup>. Così però la spontaneità viene definita solo, diremmo, negativamente rispetto alla ricettività. Ma essa ottiene il suo ruolo positivo nell'essere concepita come l'atto di appercezione originario che rende possibile l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione, in quanto protagonista di «quell'operazione che consiste nell'aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e nel comprendere la loro molteplicità in un'unica conoscenza» chiamata sintesi, poiché «la spontaneità del nostro pensiero esige che, dapprima, questo molteplice venga in certo modo attraversato, raccolto e connesso, perché se ne possa fare una conoscenza» (CRP, 203). Questa sintesi può essere pura, se il molteplice non è dato empiricamente, o “generale”, come effetto della facoltà di immaginazione, «di quella funzione

---

<sup>73</sup> Come l'esperienza non è sufficiente per la conoscenza, non lo è neanche il pensiero. Le due posizioni vengono superate con il famoso detto «i pensieri, senza contenuto, sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche», che riassume la questione e permette a Kant di rigettare la spontaneità assoluta in campo teoretico, postulata invece da Leibniz. Il problema di Leibniz è la sua indifferenziazione tra sensibile e intelligibile, che differiscono solo in grado di oscurità, mentre per Kant per natura e origine.

cieca, sebbene indispensabile, dell'anima, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, *ma della quale solo raramente siamo coscienti*» (CRP, 203; corsivo mio).

Secondo Adorno, il concetto kantiano di spontaneità offre un ulteriore strumento per la costruzione delle filosofie dell'inconscio. Qui egli ripete sostanzialmente l'argomento elaborato da Cornelius e utilizzato abbondantemente da Horkheimer per la sua tesi di abilitazione. L'intera teoria della spontaneità si basa anch'essa sul presupposto di una trascendenza della cosa: da essa, dalla cosa in sé che rimane sconosciuta, il soggetto riceverebbe la molteplicità disparata e senza forma (*ungeformt*) del materiale sensibile, sul quale il soggetto applicherebbe i concetti dandogli una forma. Questo schema concettuale presuppone l'assunto di base della psicologia atomistica per cui riceviamo solo fatti elementari, caotici ed eterogenei, dai quali – in via sommativa – si costruisce mattone dopo mattone l'esperienza. In questo modo si disconosce l'appartenenza di ogni esperienza vissuta al nesso di coscienza e dunque la relazione che ogni esperienza intrattiene con le altre, ciò che costituisce la loro forma più propria con la quale si presentano alla coscienza. Questa assunzione che separa l'esperienza in materiale “grezzo” e “lavorato” è naturalistica in un doppio senso: da una parte non ci è mai dato conoscere un soggetto a priori e a sé stante dal nesso di coscienza della sua esperienza concreta, che trasformerebbe – mutandolo – il materiale caotico dell'esperienza; dall'altra non ci è mai dato conoscere nulla di una tale attività trasformatrice, poiché ciò implicherebbe conoscere la differenza tra materiale “grezzo” e “lavorato” quando, effettivamente, l'esperienza non si dà mai indipendentemente dalla sua costituzione (*Formung*) soggettiva. La spontaneità della coscienza, limitata al materiale della sensazione, è una metafora di quel “meccanismo trascendentale” che opera a partire dall'unità della coscienza e in virtù del quale tutto il materiale sensibile appartiene ad essa. Anche in questo caso

è bastata solamente la trasgressione dei limiti kantiani [...] per ipostatizzare il concetto di spontaneità. Poiché la spontaneità, nell'ottica kantiana, non è altro che l'«io penso, che accompagna tutte le mie rappresentazioni», non era possibile concepirla come esperienza vissuta; al contempo, quando la si pensa come attività che produce le sensazioni stesse, si va oltre la determinazione kantiana di essa [...]. La si è intesa come attività inconscia e fornisce la

base non solo per il concetto di libera azione-in-atto (*Tathandlung*) di Fichte, ma è diventata fondamentale per tutte le filosofie dell'inconscio, per esempio per il concetto di volontà di Schopenhauer (BU, 98).

Infatti, l'opera principale di Fichte, la *Dottrina della scienza*, nelle sue diverse edizioni e a partire da quella del 1794, inaugura il primo tentativo di fondare l'autocoscienza senza prendere come presupposto la coscienza. Fichte tenta di giustificare l'esperienza a priori accentuando il ruolo della libertà sia nell'aspetto teoretico che pratico, tentando di rendere conto del "sentimento di necessità" che accompagna le nostre rappresentazioni nonostante esse siano solo *apparentemente* provenienti da qualcosa "fuori" dall'io<sup>74</sup>. La *Dottrina* prende il posto della sintesi trascendentale kantiana nel fornire una teoria delle pre-condizioni logiche che sottostanno alla coscienza empirica e nel fornire un fondamento ultimo alla scienza, in un'esposizione che non sia descrittiva – pena lo scadere nella psicologia empirica – ma trascendentale e deduttiva<sup>75</sup>. Questa rinnovata analisi trascendentale si esplica in un principio dinamico che tenta di giustificare il "fatto" di coscienza e che, a differenza di quest'ultimo, deve presentarsi come universale e necessario: il principio dell'azione-in-atto (*Tathandlung*) dell'io assoluto, «che non compare, né può comparire, tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, e che tuttavia sta alla base di ogni coscienza e, sola, la rende possibile»<sup>76</sup>. Mediante la distinzione tra io assoluto e io finito è possibile mantenere il primato della spontaneità dell'io, rendendolo al contempo presente e non-presente, mediante l'idea di un'attività non cosciente dell'immaginazione produttiva: «I termini assolutamente contrapposti (il soggettivo finito e l'oggettivo infinito) prima della sintesi sono qualcosa di semplicemente pensato e di ideale, nel senso in cui qui abbiamo sempre assunto il termine. Dovendo essere unificati dalla facoltà di pensiero, e non potendolo, gli opposti ricevono realtà dal librarsi dell'animo, che in questa funzione è chiamato immaginazione, perché in tal modo essi divengono intuibili»<sup>77</sup>. Si può dire che Schopenhauer abbia ereditato questo concetto

---

<sup>74</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Milano: Bompiani, 2017, pp. 567-569.

<sup>75</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Rapporto chiaro come il sole per un più vasto pubblico sull'essenza propria della più recente filosofia*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano: Mondadori, 2008, p. 563.

<sup>76</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, op. cit., p. 139.

<sup>77</sup> Ivi, p. 431.

quando egli sostiene che la volontà, in quanto intima essenza di ogni essere, è libera rispetto all'individuo nel quale si manifesta, poiché a priori del principio di ragione che stabilisce i rapporti tra causa ed effetto. Dove tutto appare vincolato e necessitato da un ordigno meccanico, solo il fondamento del mondo è radicalmente libero, se per libertà si intende un «concetto negativo, essendo il suo contenuto nient'altro che negazione della necessità»<sup>78</sup>.

Come abbiamo visto più sopra, la sintesi “generale” associata da Kant alla facoltà dell'immaginazione, denotata come quella facoltà di cui “raramente siamo coscienti”, poteva già suggerire ed invitare ad un'interpretazione della spontaneità verso l'inconscio. Il fulcro di questo passaggio che denota il cambiamento di paradigma da Kant a l'idealismo è quel *produre*: traducendo l'io penso da meccanismo trascendentale di sussunzione delle sensazioni a produttore delle stesse si ottiene il fondamento ontologico della realtà ricercato da chi vuole rifondare la metafisica a partire dal soggetto. Essendo l'io penso una *condizione* dell'esperienza esso non può essere rinvenuto in nessuna di essa, poiché le precede logicamente, dando l'occasione di ipostatizzarlo come qualcosa di positivo e al contempo avulso dall'esperienza. Questa è la cosiddetta “libertà umana” totalmente spontanea che Kant aveva riservato alla ragione, come esente dalla causalità naturale e posta nel carattere intelligibile. Solo che, dice Adorno, ipostatizzata metafisicamente come attività inconscia creativa essa plasma tutte le filosofie dell'inconscio del diciannovesimo secolo.

Non solo Nietzsche ha adottato il concetto di volontà schopenhaueriano, lo ha utilizzato positivamente e ha orientato la sua teoria della morale esclusivamente alla tesi della spontaneità creativa; anche il concetto di *vita* del vitalismo moderno fino all'*élan vital* di Bergson è basato sul presupposto di quella spontaneità come causa trascendente dei fenomeni, così come le ipotesi di lavoro della biologia materialistica<sup>79</sup> sono dominate da questa spontaneità posta [...] solo per rendere concepibili l'emergere delle forme naturali. Difficilmente ci si sbaglia se, accanto al problema della cosa in sé, si considera il problema della spontaneità come il più importante punto di partenza delle filosofie dell'inconscio [...] (BU, 99).

---

<sup>78</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p. 317.

<sup>79</sup> Questo è con ogni probabilità un refuso adorniano, che scrive *materialistischen* al posto di *vitalistischen*. Il riferimento alla biologia è chiaramente ad Hans Driesch, cfr. *infra*. Cap. IV, § *Bergson e i Lebensphilosophen*.



Ciò a cui si riferisce Adorno è l'opera di decostruzione della morale cristiana che Nietzsche compie a partire da *Umano, troppo umano* (1878). Nietzsche intende per morale «un sistema di valutazioni che aderisce alle condizioni di vita di una creatura»<sup>80</sup>, ossia un sistema interpretativo al servizio della vita (della volontà di potenza) di una determinata entità e che ne garantisce l'esistenza. La conservazione del proprio essere e, *a fortiori*, la ricerca del piacere, diventano gli istinti costanti e plastici sopra i quali si edificano nel tempo le variegate strutture storiche di volta in volta utilizzate dalle metafisiche e dalle religioni. La morale risulta dunque fondata sulla lotta tra poteri dominanti, interni ed esterni all'individuo, e la morale egemone nell'Europa suo tempo sarebbe la cosiddetta morale degli schiavi, dei sacerdoti o del *ressentiment*. Mentre il nobile prende le mosse soltanto da sé stesso e, di conseguenza, si forgia la propria idea di cosa è 'cattivo' (il plebeo volgare), per il sacerdote il cattivo è «l'originale, il principio, l'atto vero e proprio della concezione di una morale degli schiavi»<sup>81</sup>. La differenza tra morale signorile e sacerdotale è propriamente la differenza tra attivo e passivo, azione e reazione, attività spontanea creatrice e reattività conservatrice. Ammesso e non concesso che la genealogia nietzschiana della morale abbia valore a livello storico, ciò che ci interessa qui è la connotazione della volontà di potenza che questa ricostruzione offre di riflesso: la metafora di padrone e schiavo, come di volontà sana e malata, è una metafora che parla del potere creatore, spontaneo e attivo della volontà di potenza originaria, di contro a quello meramente reattivo e passivo della volontà di potenza nella sua versione rovesciata<sup>82</sup>.

Alla radice del fraintendimento ipostatizzante vi sarebbe l'idea, secondo Adorno, che la deduzione categoriale sia un processo che parte dall'unità della coscienza per arrivare alle singole categorie. Questo processo viene inteso in maniera causale-deduttiva, quando in realtà – nella forma corneliana di deduzione – l'unità della coscienza è solo l'intera connessione dell'esperienza come presupposto necessario da cui astrarre, in seguito, quelle forme specifiche di connessione che Kant ha chiamato categorie. Ora, ritenendo dunque che l'unità

---

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Milano: Bompiani, 1995, p. 149.

<sup>81</sup> Ivi, p. 21.

<sup>82</sup> Per cosa si possa intendere per inconscio in Bergson e nella filosofia della vita novecentesca, cfr. *infra*. Cap. IV, § *Bergson e i Lebensphilosophen*.

della coscienza abbia una priorità ontologica dalla quale fluiscono le categorie, le «tarde» filosofie dell'inconscio – ossia il vitalismo di Bergson e i suoi epigoni – hanno creduto di poter sostenere l'indipendenza della vita dai fattori trascendentali, mediante una sequenza vita-unità della coscienza-categorie che stabilisce primati logici e cronologici, sottovalutando l'esperienza come fonte di conoscenza e assumendo l'«indifferenza di soggettivo e oggettivo nell'inconscio» (BU, 95). Si tratta dunque di vedere se queste filosofie riescono e possono legittimamente giustificare il concetto di “vita” come attività inconscia, ossia questa priorità e precedenza della vita – nonché indipendenza – dai fattori trascendentali dell'esperienza.

#### f) Teleologia

Il problema della teleologia costituisce il terzo punto problematico kantiano che ha contribuito alla nascita delle filosofie dell'inconscio. Più nello specifico, la problematicità risiede nei rapporti tra il tutto e le parti per come vengono articolati tra la *Critica della facoltà di giudizio* e quella della *ragion pura*. Il tema deriva dunque certamente dalla tesi di abilitazione di Horkheimer ed è strettamente collegato ai due precedenti, in particolare a quello della spontaneità. Già nei *Sogni di un visionario* Kant aveva definito la vita come ciò che si autodetermina, ed ugualmente nei *Principi* il concetto di vita viene caratterizzato come «la facoltà mediante la quale una sostanza si determina ad agire secondo un principio interno»<sup>83</sup>, contrapposta alla materia inerte che muta e si muove per cause esterne a se stessa. Il problema però è che se la vita è spontaneità ossia autodeterminazione, questo principio elude la sensibilità e non può essere soggetto ad un'analisi entro il campo della fisica. Solo la “scoperta” del giudizio riflettente permetterà a Kant di rilevare una tipologia di conoscenza adatta agli organismi naturali.

Se nella prima critica la conoscenza di una cosa è la conoscenza delle sue caratteristiche nella loro conformità ad una regola, per la conoscenza degli organismi naturali questo tipo di conoscenza sembra insufficiente. La terza critica tenta allora di mediare mediante un «concetto limite» (BU, 100) di intelletto intuitivo, ossia della possibilità di usare un principio

---

<sup>83</sup> I. Kant, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano: Bompiani, 2003, p. 307.

teleologico in maniera regolativa – e non costitutiva – per spiegare quei fenomeni in cui la natura sembri agire in conformità ad uno scopo.

Dopo aver negato la possibilità dell'intelletto intuitivo nella prima critica<sup>84</sup>, nel §77 della *Critica del giudizio* si congetture sulla possibilità di pensare qualcosa diverso dal «nostro intelletto», che in quanto «facoltà dei concetti, cioè un intelletto discorsivo per il quale deve certamente essere casuale quale e quanto diverso sia mai il particolare che può essergli dato nella natura e riportato sotto i suoi concetti»<sup>85</sup>, sia anche «un intelletto intuitivo (negativamente, cioè soltanto come non discorsivo), il quale non va (mediante concetti) dall'universale al particolare»<sup>86</sup>, bensì «dall'universale sintetico (dell'intuizione di un tutto come universale sintetico) al particolare, cioè dal tutto alle parti»<sup>87</sup>. Così come il noumeno è un concetto limite che può essere pensato solo negativamente, così anche l'intelletto intuitivo non può che essere pensato per astrazione rispetto a quello discorsivo. Pensare questo tipo di intelletto è necessario se vogliamo

rappresentarci non la possibilità del tutto in quanto dipendente dalle parti, come è conforme al nostro intelletto discorsivo, ma rappresentarci, secondo il criterio dell'intelletto intuitivo (archetipico), la possibilità delle parti (secondo la loro costituzione e il loro collegamento) come dipendenti dal tutto [...] Qui in effetti non è nemmeno necessario provare che un tale *intellectus archetypus* sia possibile, ma soltanto che noi, contrapponendogli il nostro intelletto discorsivo, che ha bisogno di immagini (*intellectus ectypus*), e la contingenza di una tale costituzione, siamo condotti a quell'idea (di un *intellectus archetypus*) e che questa non contiene inoltre alcuna contraddizione<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Il noumeno può infatti essere pensato negativamente, «in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astraendo dal nostro modo di intuir[lo]», o positivamente, come «l'oggetto di un'intuizione non sensibile», e allora dovremmo supporre «una particolare specie di intuizione, cioè quella intellettuale, che però non è la nostra, e di cui non possiamo neppure comprendere la possibilità» (CRP, 473). Il noumeno si affaccia dunque come concetto limite e problematico, da intendere nel suo senso negativo.

<sup>85</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, Milano: Bompiani, 2015, p. 519.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 519-521.

<sup>87</sup> Ivi, p. 521.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 523-525.

Kant assume l'idea di intelletto intuitivo per come è stata sostanzialmente inaugurata da Plotino e tramandata nella filosofia moderna<sup>89</sup> per poter pensare certe aree dell'essere non a partire dal particolare ma dai principi originari della sua formazione. A differenza di questa eredità storica, però, egli lo pensa come principio regolativo ed euristico e non ontologico.

Così come per il concetto di spontaneità – al quale questo tema si lega fortemente – il superamento illegittimo dei limiti dell'esperienza permette di «introdurre in filosofia il concetto di rapporti teleologici dalle parti alla totalità di un organismo come concetto positivo e di ipostatizzarlo [...] come fondamento inconscio dell'essere degli organismi» (BU, 100-101). Il «*vitalismo* moderno» (BU, 101) lega i due concetti di spontaneità e teleologia ponendo il primo come forza che presumibilmente instaurerebbe i rapporti tra le parti e il tutto dell'organismo, spiegando così gli organismi a partire da una teleologia che si impone autonomamente come forza vitale.

Per mantenere questa concezione è necessario concepire la relazione tra le parti e il tutto come irreversibile, vale a dire, che le parti siano conoscibili solo a partire dal tutto e mai viceversa. In questo modo, il vitalismo può mantenere l'invalidità della conoscenza intesa come “riconoscimento di caratteristiche” e ritirarsi da un'analisi dell'esperienza in termini di metodo discorsivo, di conoscenza analitica, linguistica e simbolica: ecco entrare in gioco il concetto di *intuizione* come quel metodo conoscitivo che elude la conoscenza discorsiva e che, anzi, ne riesce a superare i limiti. Per Adorno, eludere la conoscenza discorsiva significa adoperare, in fondo, una «conoscenza *inconscia*, che dovrebbe essere commisurata al proprio supposto oggetto inconscio» (BU, 101), una conoscenza dunque in grado di rendere conto di quella costituzione inconsapevole dell'organismo. Riguardo a queste posizioni, il giovane francofortese si chiederà se il rapporto tra parti e tutto sia veramente irreversibile, e, soprattutto, se la cosiddetta costituzione inconscia degli organismi e la possibilità di una loro conoscenza inconscia reggerà il confronto con il metodo trascendentale. Va da sé che, coerentemente con il metodo trascendentale, la decisione sulla legittimità del metodo conoscitivo è parimenti una decisione sulla legittimità della costituzione dell'oggetto, in

---

<sup>89</sup> Cfr. E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, op. cit., pp. 252-254.

quanto non vi è alcuna differenza ontologica tra una cosa e il modo di conoscerla (pena ricadere nella trappola della cosa in sé).

Oltre ai brevi accenni – Fichte, Schelling, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson e il vitalismo – Adorno non approfondirà il pensiero dei suoi avversari né presenterà punto per punto le loro specifiche filosofie. La critica mossa lungo tutto il primo capitolo riassumerà tutte queste correnti all'interno di uniche macro-argomentazioni anti-kantiane, senza sviluppare critiche puntuali alle singole teorie. Il taglio gnoseologico, d'altronde, scommette più sulla coerenza logica degli argomenti e sulla riduzione *ad absurdum* delle tesi contrapposte. Come appare evidente, lo scalpello con cui Adorno si fa avanti è la filosofia del maestro e l'attenta ricezione dei temi sviluppati in giovinezza da Horkheimer.

## **Capitolo IV**

### **Profilo e critica delle filosofie dell'inconscio**

#### Parte I: Le filosofie dell'inconscio

Sebbene la tesi di abilitazione non sia costellata di riferimenti storici puntuali a ciò che Adorno chiama “dottrine” o “filosofie” dell'inconscio, l'intero primo capitolo viene dedicato alla loro critica. Sotto quest'unica categoria il filosofo raggruppa tutte le filosofie post-kantiane che si dimostrino anti-kantiane, vale a dire quelle filosofie che devono inevitabilmente fare i conti con la rivoluzione filosofica copernicana ma che, ciononostante, si mostrano – esplicitamente o conseguentemente ai propri principi filosofici – avversarie o noncuranti di essa. La creazione di una metafisica dell'inconscio sarebbe dunque un modo specifico – diverso, ma in continuità con la “vecchia” metafisica – di contrastare la filosofia kantiana; l'inconscio interpretato “metafisicamente” si costituisce come un dispositivo che attraversa e unisce sotto la stessa categoria un insieme eterogeneo di sistemi filosofici in un unico fronte antagonista al neo-criticismo corneliano, il quale non è altro che la prosecuzione e purificazione empirica del criticismo kantiano. L'intento di Adorno non è quello di criticare l'inconscio come concetto in sé, ma di far vedere come questo concetto venga utilizzato in funzione anti-kantiana, per poi proporre un'interpretazione concordante con la filosofia trascendentale del proprio maestro e con la teoria freudiana.

Per poter capire appieno la critica di Adorno e poterne valutare a fondo la consistenza sarà necessario fare maggior chiarezza su ciò che manca nella tesi in forma esplicita. Sebbene il giovane francofortese adoperi la stessa categoria per una serie eterogenea di autori e idee – che include il pensiero di Fichte, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e le filosofie della vita popolari nella Weimar degli anni '20 – sarà necessario concentrarsi sulle filosofie a lui contemporanee – che rappresentano il vero obiettivo polemico della tesi – e mettere in

evidenza che cosa si possa concepire sotto il nome di “inconscio” in ognuna di essa. In questo modo, in controluce, potrà apparire che cosa le accomuni e che cosa abbia spinto Adorno ad assimilarle. Infine, ciò permetterà di valutare la consistenza e le ragioni della critica adorniana, permettendoci di sviluppare un’idea autonoma della funzione e del significato della critica di Adorno e del concetto stesso di inconscio<sup>1</sup>.

Si affaccia ora però lo stesso problema che l’autore lamenta nell’introduzione della tesi: dato che il concetto di inconscio viene utilizzato nella maniera più svariata nelle diverse filosofie, ci è negata una definizione a priori, una meta-teoria o un meta-linguaggio che ci permetta di definire una volta per tutte il significato semantico di questa parola (che spesso e volentieri non viene neanche utilizzata dai “filosofi dell’inconscio” stessi). Nonostante ciò, proveremo a partire da un concetto minimo che si dimostra indispensabile anche solo per poter identificare l’ambito significativo da prendere in considerazione per ogni teoria.

### *Considerazioni preliminari*

Prima di analizzare come il concetto di inconscio sia stato utilizzato entro i diversi sistemi filosofici chiamati in causa da Adorno, è utile fare qualche considerazione metodologica, storica e concettuale. Il primo problema che si incontra, quando si intende analizzare questo concetto, è quello dei *pregiudizi*. Dall’avvento della psicoanalisi in poi è comune associare il termine ‘inconscio’ con il modello teorizzato da Freud e nel successivo sviluppo della disciplina da lui fondata. Nei termini più generali, si pensa che l’inconscio sia una questione prettamente psicologica e che esso abbia a che fare con le psicopatologie più o meno gravi, con i sogni, con i *lapses* e con tutto ciò che è “nascosto dentro” il soggetto, che non sempre sa quello che fa o che desidera. Nei termini più specifici, l’inconscio freudiano ha una serie di caratteristiche topiche, dinamiche ed energetiche peculiari, che lo mettono in un altrettanto peculiare relazione con la sfera cosciente<sup>2</sup>. L’obiettivo di una ricerca sull’inconscio *filosofico* è quello di sospendere il giudizio rispetto a ciò che l’inconscio *dovrebbe* essere e

---

<sup>1</sup> Cfr. *infra*. Conclusioni.

<sup>2</sup> Cfr. *infra*. Cap. VI, § *Lapses, sogni e nevrosi: l’inconscio secondo Freud*.

provare a partire da un concetto il più generico e comprensivo possibile, senza sovrainporre modelli affermatosi solo successivamente in un diverso ambiente sociale, storico e disciplinare. Freud era psicologo, medico e prima ancora neurologo, lavorava entro una cornice epistemologica meccanicistica e si impegnava in uno studio empirico di stampo positivista; ma ciò che si può considerare “inconscio” prima di lui fu ben altra cosa.

L'idea che la tematica dell'inconscio sia vecchia secoli e preceda la psicanalisi è ormai accettata, come lo è il fatto che fosse un termine utilizzato in primo luogo in ambito filosofico e antropologico-medico. Il passato concettuale della psicoanalisi è stato studiato sotto diverse prospettive. Nonostante la pretesa avversione di Freud verso la filosofia, lui stesso affermò che essa giunse prima della psicoanalisi alle stesse verità, seppur con una grossa differenza, posta in essere dall'utilizzo, nella psicoanalisi, del metodo scientifico<sup>3</sup>. Molta storiografia che si occupa del rapporto teoretico tra scienza freudiana e cultura filosofica precedente soffre però dei pregiudizi sopracitati e sviluppa una metodologia di stampo teleologico: la teoria freudiana viene concepita come punto di arrivo di uno sviluppo iniziato precedentemente, come epilogo ed apice della scoperta dell'inconscio, pensato come un oggetto già da sempre presente e in attesa di essere scoperto da Freud. Per questo motivo ci può essere solo di parziale aiuto uno dei punti di riferimento principali in questi studi, il fortunato lavoro di Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*. Questo studio, che prende in esame non solo la filosofia ma ogni influsso culturale che andrà a convergere nella psichiatria dinamica tardo ottocentesca, mostra come la *Naturphilosophie* tedesca, ispirata da Schelling e continuata da Schopenhauer<sup>4</sup>, sia facilmente rintracciabile nella metapsicologia psicoanalitica, in accordo con un altro importante lavoro di Odo Marquard, che vede nella filosofia trascendentale schellingiana e nell'idealismo tedesco un'anticipazione di elementi essenziali della

---

<sup>3</sup> Cfr. S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VIII, 1976, pp. 663-664.

<sup>4</sup> Cfr. H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino: Boringhieri, 1976, pp. 234-252. Se i nostri dubbi sulla metodologia di Ellenberger riguardano il suo approccio teleologico, un altro importante studio più recente, *Thinking the Unconscious*, domanda invece se metodologicamente sia sensato pensare che “l'inconscio” sia qualcosa da “scoprire”, e non invece un costrutto teorico legato inevitabilmente al contesto storico-geografico d'appartenenza. Cfr. A. Nicholls/M. Liebscher, *Introduction: thinking the unconscious*, in A. Nicholls/M. Liebscher (a cura di), *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, op. cit., p. 3.



psicoanalisi<sup>5</sup>. Secondo l'approccio utilizzato da Ellenberger, Marquard e da altre opere storiografiche dello stesso tipo<sup>6</sup>, Freud sarebbe il culmine di un processo unitario verso il quale convergono, con diversa importanza e pertinenza, le concezioni dell'inconscio precedenti. Stando a questo canone classico, la parentela tra Freud, Nietzsche e Schopenhauer appare quella più stringente ed immediata.

Qualsiasi operazione che tenti di rendere giustizia all'uso che nella storia si è fatto della parola "inconscio" e dei suoi sinonimi deve necessariamente allargare il campo visuale in due direzioni: partire da una definizione minima e più generale di quella freudiana e prendere in considerazione il sistema dentro il quale si inserisce il concetto in questione. Dopodiché è necessario muovere in direzione inversa e concentrare l'attenzione sul *punto specifico* in cui si colloca questo concetto per riuscire ad evincerne la funzione. Questo permetterà di vedere più chiaramente le differenze specifiche di ogni pensatore, e l'inserimento di questo concetto in contesti semantici differenti facenti capo di volta in volta a una certa terminologia, scopo o struttura di pensiero collocata storicamente. In questo modo, si potrà evitare l'errore metodologico di interpolare rappresentazioni precostituite del concetto o misurare il concetto in esame secondo un modello costruito a priori dell'indagine stessa.

Il secondo problema che questo concetto porta con sé è di tipo *terminologico*. Al pari della coscienza – la cui definizione troppo spesso si è data per scontata, ma che rimane ciononostante un termine alquanto vago – l'inconscio soffre di una varietà polisemica che ne pregiudica spesso una comprensione univoca. L'imprecisione concettuale che si usa in filosofia, psicologia e psicopatologia riguardo al termine inconscio può essere dovuta in larga parte alla distinzione non sufficientemente marcata rispetto ad altre espressioni come *Unbewußtsein*, *unter-* e *überbewußtes*, *nichtbewußtes* o *bewußtloses*<sup>7</sup>, traducibili approssimativamente come 'essere-incoscienti', 'sub' e 'sovra-conscio', 'non-conscio' o 'senza-

---

<sup>5</sup> Cfr. O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln: Dinter, 1987.

<sup>6</sup> Tra le tante, si vedano L. L. Whyte, *L'inconscio prima di Freud*, Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1978; W. W. Hemcker, *Vor Freud: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Psychoanalyse*, Munich: Philosophia, 1991; M. Kaiser-El-Safti, *Der Nachdenker. Die Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche*, Bonn: Bouvier, 1987.

<sup>7</sup> J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co. AG, vol. XI, 2011, p. 124.

coscienza'. Ma a differenza di quello di coscienza, il concetto di inconscio soffre di un'ambiguità ulteriore, determinata dalla natura stessa di ciò di cui si parla, ossia del suo sfuggire – per definizione – alla coscienza, toccando così il paradosso. Il termine in-conscio non può che prodursi per negazione mediante il prefisso *un-* davanti a *bewußt*, diventando tutto ciò che non è coscienza. A causa di questa negazione indeterminata, “inconscio” ha potuto voler dire cose diverse: non-conscie sono infatti la materia inorganica e la “Natura”, la natura organica vegetale e animale, i processi fisiologici, gli istinti o, con la psicanalisi, una parte vera e propria della psiche, né somatica né cosciente. Inconscio poi, come aggettivo (così come nacque la parola, prima che come sostantivo)<sup>8</sup> o avverbio, può voler dire semplicemente “automatico”, “senza pensarci”, “non sapendolo”, “ignoto” o “ignaro”; e come inconscie sono state indicate tutte quelle fasi della vita in cui la coscienza sembra venire sospesa: il sonno, lo svenimento, il coma, il sonnambulismo, l'estasi mistica. Questa gamma semantica non è però da intendere come problematica per motivi solo linguistici, come se bastasse accordarsi sul termine e ritagliare di qui una fetta di realtà di cui si voglia parlare. O meglio, ogni filosofia, medicina o psicologia imprime il proprio significato al termine, delimitando l'ambito di indagine e di analisi: senonché l'ambiguità stessa è connaturata dalla vastità dell'ambito che può essere preso in considerazione, vastità la quale non è da ritenersi per forza di cose un difetto, ma anche una potenzialità.

Basti vedere la storia dell'inconscio dal punto di vista della neurofisiologia per rendersi conto non solo di come certi termini possano ottenere un diverso significato in base alla disciplina che li utilizza, ma anche come le discipline si siano sempre intersecate e sostenute l'un l'altra, non permettendo una chiusura troppo ermetica tra le branche e gli ambiti del sapere. La “cerebrazione inconscia” e i suoi vari sinonimi, volti a riassumere i meccanismi di “arco riflesso” che coinvolgono il sistema nervoso e il midollo spinale, indicano il modo in cui i fisiologi ottocenteschi tentavano di arginare i paradossi delle espressioni come “coscienza

---

<sup>8</sup> “Inconscio” viene usato fin dalle sue origini latine (*inscius*, *inconscius*) come aggettivo per indicare «la condizione del soggetto che ignora qualcosa che accade fuori di lui e su di lui ricade» e dunque più propriamente come sinonimo di “ignaro” o “ignoto” al soggetto e che si riferisce a qualcosa che accade “fuori” di lui. D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile... Metamorfosi di una parola*, in L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore. L'inconscio nella cultura tedesca dell'Ottocento*, Roma: L'Asino d'oro edizioni, 2015, p. 274.

latente” o “coscienza inconscia”, spostando l’inconscio dallo psichico al fisico<sup>9</sup>. Al contempo l’intera disciplina, anche nei suoi aspetti sperimentali ed empirici, dirigeva le sue indagini a partire dal pensiero speculativo di origine romantica e dal magnetismo animale<sup>10</sup>, assimilando il concetto di inconscio a quello di automatismo e includendolo in un concetto “allargato” di coscienza<sup>11</sup>.

Non potendo che essere definito per negazione rispetto alla coscienza, è inevitabile che “inconscio” sia un termine ambiguo e trasversale rispetto a fenomeni molto diversi tra loro. È altrettanto evidente però, alla luce della nostra disamina della filosofia di Cornelius, che dal campo semantico di quell’inconscio di cui vuole parlare Adorno sia necessario rimuovere gli oggetti naturali o i processi fisiologici, e si debba parlare più specificamente di un concetto che in una qualche maniera abbia a che fare con lo “psichico”. Tuttavia, sarebbe quantomeno erroneo voler tracciare un limite netto tra certi ambiti della realtà interessata dall’inconscio, e a maggior ragione non è proponibile una distinzione netta, per aree semantiche e ontologiche, all’utilizzo filosofico del termine in epoca pre-freudiana, se pensiamo che il concetto di inconscio entra a far parte della psicologia solo tardivamente e si presenta in primo luogo come speculazione metafisica e medica.

In sostanza, si vuole suggerire che entro certi limiti l’ambiguità del concetto sia non solo dovuta alla definizione negativa che se ne dà, ma sia anche consustanziale all’oggetto stesso d’indagine. Mantenere questa ambiguità si rende tanto più necessario quanto più Adorno coinvolge in un unico testo la psicanalisi freudiana e filosofie che nulla hanno che spartire con la definizione novecentesca di inconscio. Se dunque appare necessario delimitare il concetto ad un certo tipo di processi che intrattengono una qualche relazione con l’attività mentale umana, escludendo così dal termine ‘inconscio’ tutto ciò è oggetto o è di natura ‘inanimata’, è necessario al tempo stesso mantenere un’apertura minima che permetta di capirne il reale utilizzo ed evitare inappropriate semplificazioni o riduzionismi basati su concezioni contemporanee totalmente inadeguate in altri contesti.

---

<sup>9</sup> Cfr. M. Gauchet, *L’inconscio cerebrale*, Genova: il melangolo, 1994, p. 49.

<sup>10</sup> Cfr. Ivi, p. 38.

<sup>11</sup> Cfr. Ivi, p. 75.

Se si dovesse intendere la storia del concetto di inconscio come storia di un “problema”, lo si potrebbe collocare all’interno del più vasto problema del determinismo, secondo il quale le azioni e i pensieri umani sfuggono al controllo del soggetto e sono soggiogati da forze poste al di là della sua volontà<sup>12</sup>. Se però lo inquadrriamo dopo la venuta di Descartes e la concezione della coscienza nel senso moderno, l’inconscio, nei termini più generali, diviene un concetto usato per indicare quei processi e forme di sentimenti, emozioni, pensieri e azioni che non soggiacciono alla *visibilità immediata* della coscienza, accompagnata ora da una negazione. Non a caso, Michel Henry interpreta la psicoanalisi non tanto come l’inizio di una nuova teoria del soggetto, ma come la fine e il punto apicale di un lungo movimento di pensiero iniziato dalla rivoluzione cartesiana della filosofia della coscienza: «Quand’è, dunque, che il concetto di inconscio fa la sua apparizione nel pensiero moderno? *Simultaneamente e come conseguenza di quello di coscienza*. È stato Descartes a introdurre il concetto di coscienza per come la conosciamo – non più come coscienza morale in quanto metro di giudizio dell’uomo, della sua dignità e per valutare il suo posto nella scala dell’essere e nel cosmo»<sup>13</sup>. Però, prosegue Ludger Lütkehaus, dopo questo atto inaugurale la filosofia dell’inconscio

---

<sup>12</sup> Cfr. H. J. Sandkühler (a cura di), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner, vol. IV, 1990, p. 647. Questo è ciò che fa il lavoro precedentemente citato di Marcel Gauchet, *L’inconscio cerebrale*. Questo importante contributo intende la questione dell’inconscio neurofisiologico non tanto come tassello di una storia del concetto di inconscio *in sé*, ma come contributo alla pensabilità di un soggetto non più incentrato sulla coscienza e sul relativo concetto di libertà interiore (la quale non sarebbe altro che la «traduzione psicologica del principio giuridico dell’autonomia della volontà»), bensì su una serie cumulativa di micro-processi decentrati che, di conseguenza, ne depotenzierebbero il libero volere e la capacità di esser causa del suo stesso agire. L’idea è che le teorie della riflessologia ottocentesca abbiano posto una sorta di “condizioni trascendentali” per l’idea di soggetto tipicamente novecentesca, ossia inteso come limitato e i cui poteri di autodeterminazione vengono notevolmente soggiogati da forze non solo esterne, ma anche *interne*. L’immagine «della sovranità del mondo interiore corrisponde storicamente a una fase di compromesso» alla base dello «stereotipo del soggetto “borghese” [...] l’uomo liberato dall’asservimento al collettivo è l’uomo che sta per scoprirsi interiormente asservito». M. Gauchet, *L’inconscio cerebrale*, op. cit., p. 11. Nonostante questa acuta e interessante metodologia, che consiste non tanto nel cercare le influenze dirette o indirette di certi autori su altri, ma nel percorrere le tappe che hanno permesso di rendere *pensabili* certe idee, l’autore sembra limitare eccessivamente lo spazio entro cui quelle condizioni di pensabilità sono sorte. D’altronde, egli stesso mostra come la neurofisiologia si appoggiasse spesso alle concezioni della filosofia della natura o ad altre teorie filosofiche. Inoltre, se è vero che Nietzsche avrebbe assimilato il discorso scientifico, biologico e fisiologico del suo tempo per sostenere la propria metafisica della volontà di potenza, Schopenhauer aveva già posto le basi per una concezione ristretta del potere della volontà di autodeterminarsi.

<sup>13</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF, 2003, p. 6. Su questa linea commenta anche Lütkehaus: «detto in termini junghiani: come l’inconscio è l’ombra della coscienza, così la moderna esplorazione dell’inconscio succede alla moderna filosofia della coscienza, come sua ombra». L. Lütkehaus (a cura di), *L’Africa interiore*, op. cit., p. 11.

persegue finalità estremamente diversificate [...] Essa potrà divenire il luogotenente del Dio non ancora morto ma già agonizzante, il certificato di garanzia della pericolante immortalità dell'anima, in poche parole, la prosecuzione della teologia con i famosi 'altri' mezzi [...] Potrà tentare di far comunicare gli 'individui atomizzati' in un non splendido isolamento borghese all'interno della massima grandezza semplice di un inconscio 'complesso', ma appunto non con una socializzazione reale, bensì nell'al-di-là della loro coscienza quotidiana. Potrà divenire un metodo decisamente antimoderno e antiscientifico per perdere, nel modo più rapido possibile, la testa che arreca fastidio, ficcandola, se non nella sabbia, quanto meno in quella notte dell'inconscio dove niente è più conoscibile e distinguibile. Essa potrà però anche favorire l'ampliamento della coscienza, l'autonomia, l'incedere eretto e [...] la reale socializzazione nell'al-di-qua, il che costituisce l'aspetto conoscitivo di maggiore interesse per una storia dell'esplorazione dell'inconscio orientata alle massime dell'Illuminismo europeo [...] <sup>14</sup>.

Nelle conclusioni vedremo nel dettaglio come le "dottrine dell'inconscio" perseguano queste "finalità estremamente diversificate", e come Adorno, al contrario, sia intenzionato a orientarsi secondo le "massime dell'Illuminismo europeo" <sup>15</sup>. Come già abbiamo fatto presente, la fondazione della psicoanalisi articola il significato del concetto di inconscio, che da Freud in poi diventerà un'istanza originaria rispetto alla coscienza e che sottostà alle proprie e peculiari leggi. Questo tipo di concezione è quella che potremmo definire "forte", in contrapposizione all'inconscio inteso come *qualità*, ossia come caratterizzante un'attività mentale inibita alla consapevolezza ma, nonostante ciò, determinante per l'esperienza soggettiva. È la differenza che intercorre tra l'intendere l'inconscio come aggettivo o come aggettivo sostantivato. Esistono così concezioni "forti", come quella freudiana, e altre "deboli", presenti nella filosofia e cultura moderna a partire da Leibniz; perciò in questo contesto intendiamo l'inconscio come tutto ciò che indica processi "interni" al soggetto che sfuggono dalla coscienza riflessiva, indicati di volta in volta mediante espressioni come "*nicht*

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 11-12.

<sup>15</sup> Cfr. *infra*. Conclusioni, § *L'inconscio tra teologia e ideologia*.

*bewußt*”, “*unbewußt*”, “*unbekannt*”, “*bewußtlos*” oppure “*dunkel*” (come “*dunkle Vorstellungen*”, rappresentazioni oscure)<sup>16</sup>.

Se nella concezione forte l'inconscio è un'area o un'istanza in quanto tale inevitabilmente e strutturalmente non cosciente, una sua versione debole include la possibilità che processi inconsapevoli siano in linea di principio accessibili per la coscienza. Nei diversi tentativi di tematizzare il difficile rapporto con la controparte, si alternano l'idea di un inconscio che determina l'attività consapevole del soggetto, senza però costituire un mondo totalmente diverso, altro e indipendente da quello cosciente, oppure l'idea di un inconscio inteso come pozzo oscuro senza fondo, insondabile, primigenio e indipendente dal mondo cosciente, una roccia opaca e impenetrabile che costituisce l'oceano su cui si appoggia l'isola della coscienza. A prescindere dalle “dimensioni” dell'incoscienza, il rapporto tra queste due sfere della vita psichica può essere considerato simmetrico o asimmetrico, a seconda che si instauri una relazione bilaterale o unilaterale: l'inconscio può essere dialettizzabile con il conscio e, seppur indirettamente, se ne possono conoscere le caratteristiche e/o i contenuti; al contrario, l'inconscio può determinare il conscio, ma non viceversa, e qualsiasi tentativo di conoscere le profondità di quel pozzo oscuro è vana perché esso assolutamente altro rispetto alla coscienza. Tutte e due le versioni inciampano in un problema gnoseologico fatale; se l'inconscio viene inteso come assolutamente altro, di esso non si può sapere niente; se, al contrario, può diventare coscienza, allora smette di essere inconscio. Questo problema sarà il primissimo problema che interesserà Adorno, il quale non mancherà di istituire un parallelismo tra il problema della cosa in sé e quello dell'inconscio inteso come “assolutamente altro”<sup>17</sup>. Lo slittamento significativo tra gli aggettivi e la loro versione sostantivata implica dunque anche

---

<sup>16</sup> Come già fatto notare, il termine “inconscio” (*unbewusst*) nasce prima come aggettivo (già presente in Germania a partire da Lutero) e come sinonimo di “ignoto”, e tale rimarrà fino all'Ottocento, dove per la prima volta si affermerà anche come sostantivo *das Unbewusste*. Cfr. D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile... Metamorfosi di una parola*, op. cit., pp. 285-300.

<sup>17</sup> Cfr. *infra*. § *La contraddizione fondamentale*. Anche Lütkehaus fa notare come i critici della psicoanalisi provenienti dalla filosofia trascendentale le abbiano rinfacciato «di essere ricaduta, con il suo sapere dell'inconscio, in una metapsicologia non tanto trascendentale, quanto trascendente». L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore*, op. cit., p. 13. Dunque, chiunque sviluppi un discorso sull'inconscio assoluto lo sviluppa necessariamente «in analogia con la teologia negativa, una specie di filosofia e psicologia negativa dell'inconscio che predilige sistematicamente il discorso negante» e fa dell'inconscio «un concetto limite che, in quanto tale, deve restare necessariamente problematico e paradossale». Ivi, p. 15.

un grosso slittamento semantico. L'utilizzo da parte di Platner, nel 1776, del sostantivo "*Unbewußtsein*" voleva significare una condizione psichica precaria e un processo psichico dinamico alternato a quello del *Bewußtsein*, ma non qualcosa di autonomo, ipostatizzato e reificato. A partire da Schelling (e dal suo "*das Unbewußte*") l'inconscio si farà sempre più sostanza e sempre meno qualità: inconscio non è più il soggetto in quanto "ignaro" di qualcosa, ma sempre più l'oggetto stesso inteso come qualcosa di ignoto in sé.

Secondo Alf Nyman, se nel 1929 pochi concetti sono al centro dell'interesse scientifico come quello d'inconscio, «allo stesso tempo, però, pochi termini sono più controversi e oggetto di interpretazioni e valutazioni fortemente mutevoli»<sup>18</sup>. Adorno dirà lo stesso due anni prima, tentando di rendere conto di entrambi i lati del fenomeno. Secondo Nyman, se William James considerava l'inconscio il ricettacolo di una certa spiritualità, Freud vi collocava i desideri e le pulsioni sessuali repressi. Se certa psicologia empirica polacca lo riteneva il contenitore dell'equivalente emozionale delle nostre idee, un vasto numero di neurologhi e psicologi definiva l'inconscio come puramente cerebrale e fisiologico, rifiutando l'idea di processi "mentali" inconsapevoli<sup>19</sup>. Nyman tenta dunque di proporre una categorizzazione, onde far luce sul vasto e vario campo d'utilizzo dello stesso termine. Egli propone di suddividere il concetto secondo due opposizioni: inconscio assoluto o graduale; inconscio funzionale o materiale. Secondo la prima opposizione l'inconscio è rispettivamente inavvertibile e irraggiungibile per principio, oppure potenzialmente chiarificabile e gradualmente rilevabile nella coscienza; secondo la seconda opposizione l'inconscio è utilizzato come funzione esplicativa all'interno di un sistema, oppure tematizzato ontologicamente. Si possono avere così un inconscio funzionale assoluto o graduale o un inconscio materiale graduale o assoluto. Inoltre, Nyman divide il concetto d'inconscio in tre tipologie: epistemologico, psicologico e metafisico, in base alle discipline che ne fanno uso<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> A. Nyman, *Über das "Unbewußte"*, op. cit., p. 151.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*. Cfr. anche M. Gauchet, *L'inconscio cerebrale*, op. cit., pp. 37-43.

<sup>20</sup> Cfr. Ivi, p. 152. Secondo Nyman, nella teoria della conoscenza è «il punto di vista dell'attualità e della potenzialità ad aver portato alla supposizione di un "inconscio"»: ogni razionalismo e apriorismo, in virtù delle sue stesse premesse, deve operare con una sorta di contenuto della conoscenza inconscio o perlomeno con certe funzioni preconsce della conoscenza. Se la conoscenza dev'essere in ultima istanza dedotta dalla ragione e impossibile da confutare mediante l'esperienza, «questa conoscenza deve essere data in un primo momento nella coscienza solo in forma potenziale o virtuale. Deve quindi essere presente e allo stesso tempo non essere presente.

Secondo questa visione, il razionalismo di Platone e quello di Leibniz vengono assimilati in una concezione di inconscio graduale e materiale, mentre l'oggettivazione precosciente dello schematismo kantiano e della *Tathandlung* fichtiana vengono rubricate sotto la concezione di inconscio graduale e funzionale, in quanto mere condizioni logiche di un'oggettivazione di cui la coscienza può accorgersi solo a posteriori. In entrambi i casi però queste concezioni fanno riferimento all'inconscio inteso in senso epistemologico, ossia incaricato di risolvere il problema della scissione tra esperienza empirica e costituzione ideale o trascendentale della realtà<sup>21</sup>. Se passiamo invece all'inconscio psicologico della psicologia e psicopatologia, si nota come l'ipotesi dell'inconscio venga interpolata per concludere la catena causale all'origine di certe idee che appaiono nel corso della vita quotidiana, della spiegazione scientifica o della creazione artistica e per rendere conto nell'insorgere di alcune malattie. In questo campo l'inconscio viene inteso come materiale e può garantire una continuità nella spiegazione psicologica, sia esso inteso come graduale o assoluto. L'esempio lampante di un inconscio metafisico si ha invece nel sistema di Eduard von Hartmann, il cui motivo essenziale sembra essere la finalità e dove le forze inconsce sembrano essere una variazione degli argomenti teologici.

Più che di "inconscio" dovremmo parlare dunque di *inconsci* al plurale, un'indicazione valida anche per la contemporaneità, alla luce dell'avanzata delle scienze cognitive e dell'intelligenza artificiale con la rispettiva nozione di inconscio cognitivo<sup>22</sup>. Proviamo dunque a ricostruire un breve contesto storico entro il quale si muove – implicitamente – la tesi di Adorno. Sebbene il dibattito sulla nascita della prima teoria dell'inconscio possa regredire potenzialmente fino a Plotino<sup>23</sup>, Leibniz appare come il primo ad aver messo in crisi l'idea di *res cogitans* come sostanza pensante sempre cosciente e a inaugurare la stagione

---

Ciò significa che deve essere considerata come disponibile nell'"inconscio" o "subconscio", per poter essere attualizzata sempre di più e venire alla luce». Ivi, p. 153.

<sup>21</sup> Cfr. Ivi pp. 153-156.

<sup>22</sup> Come rileva anche l'introduzione all'edizione italiana di *Hidden Minds: A History of the Unconscious*: «se il cervello è uno, gli inconsci sono invece molti». F. Tallis, *Breve storia dell'inconscio*, Milano: Il Saggiatore, 2019, p. 11.

<sup>23</sup> Cfr. J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., p. 124. Ricordiamo che anche Adorno accenna ai neoplatonici rinascimentali.



tedesca moderna dell'inconscio<sup>24</sup>. Il tema fondamentale che divide la filosofia di Leibniz da quella di Cartesio e di Locke è quello delle *piccole percezioni*, che permettono al primo di sganciare l'anima dalla coscienza e preservarne l'immortalità dai possibili esiti materialistici delle filosofie dei secondi<sup>25</sup>. Le cosiddette piccole percezioni sono infatti le percezioni che, pur non avendo raggiunto un'intensità sufficiente per farsi sentire, costituiscono il substrato reale della monade come individuo. Le

percezioni insensibili contrassegnano anche e costituiscono il medesimo individuo, il quale è caratterizzato dalle tracce che esse conservano dei suoi stati precedenti, connettendoli con il suo stato presente – tracce che possono essere conosciute da uno spirito superiore, quand'anche questo individuo non le avverta, vale a dire quando il loro ricordo preciso non esista più<sup>26</sup>.

Wolff, Platner, Baumgarten e Meier – quella che potrebbe essere definita la scuola wolffiana-leibniziana – ereditano questa dottrina entro un'opposizione metaforica tra luce e oscurità di grande importanza<sup>27</sup> e una cornice ben più gnoseologica e psicologica che metafisica. Wolff sottolinea come la differenza tra chiarezza e oscurità<sup>28</sup> pertenga sia al campo delle “idee” che a quello della volizione, e che l'esistenza di contenuti che evadono la nostra coscienza sia dedotta tramite inferenza a partire da fatti evidenti dell'esperienza. Meier sostenne che per mantenere la definizione cartesiana di anima come “cosa che pensa” fosse necessario pensare due atti in successione logica-cronologica: il primo come quell'atto mediante il quale l'anima si rappresenta l'oggetto e il secondo mediante il quale diventa cosciente della

---

<sup>24</sup> Se per Descartes il pensiero è ciò che percepiamo immediatamente in noi stessi e caratterizza *essenzialmente* la sostanza pensante, garanzia ultima dell'esistenza del soggetto (cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Torino: Einaudi, 2014, p. 61), ne consegue logicamente l'impossibilità di pensare stati mentali inconsapevoli, pena l'annientamento del soggetto stesso. Locke, meno interessato all'immortalità dell'anima, abbandonerà l'idea che ci sia una “sostanza” e che sia «necessario supporre che l'anima pensi di continuo» (J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari: Laterza, 1988, p. 100), mantenendo però l'equivalenza tra i fatti di coscienza e il pensiero.

<sup>25</sup> Cfr. E. Vailati, *Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays*, «Studia Leibnitiana», 17, 1985, p. 36.

<sup>26</sup> G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Milano: Bompiani, 2017, p. 91.

<sup>27</sup> «L'Illuminismo, in concordanza con il proprio proposito critico-ideologico, politico e sociale, diviene Illuminismo intrapsichico. Non è più sufficiente che il suo emblema, il sole della coscienza, sorga solo negli Stati e nelle teste». L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore*, op. cit., p. 23.

<sup>28</sup> Le piccole percezioni di Leibniz vengono tradotte in “oscure” da Wolff. Cfr. D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile... Metamorfosi di una parola*, op. cit., p. 288.

rappresentazione. Platner viene considerato come colui che per primo utilizza il termine *Unbewußtseyn*<sup>29</sup> e sostituisce il concetto di appetito con quello di pulsione (*Trieb*). Esso teorizzò due flussi paralleli di pensieri – conscio e senza coscienza – ed essendo fisiologo gettò anche uno schizzo di teoria fisiologica dell'inconscio<sup>30</sup>. Infine, Baumgarten riterrà le percezioni oscure essere il fondamento dell'anima (*fundus animae* o *Grund der Seele*) e rafforzerà il loro rapporto con il mondo sensibile mentre, di converso, saranno quelle chiare e distinte a contraddistinguere la conoscenza razionale della coscienza e della filosofia (dividendo a loro volta i campi d'indagine: l'estetica per le percezioni oscure e la metafisica per quelle chiare)<sup>31</sup>.

Secondo Adorno, è proprio questa metafisica pre-critica che le filosofie dell'inconscio tenterebbero di salvare. Dopo la fase pre-kantiana e la filosofia di Kant stesso, si aprirebbe invece la stagione idealistica in generale e la stagione dell'inconscio *scientifico* in particolare, i cui motivi fondamentali si sovrappongono nel tentativo di rimuovere l'idea di una cosa in sé “esterna” al soggetto: il concetto limite della cosa in sé viene interpretato come un residuo dogmatico razionalista e l'inconscio uno strumento per riproporla “internamente”. Abbiamo già potuto vedere cosa intenda Adorno, con ogni probabilità, quando sostiene che il concetto di inconscio sia una componente fondamentale delle filosofie di Fichte, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche<sup>32</sup>. Questo impianto concettuale rimarrebbe immutato fino a Bergson e, rinnovato per mezzo del filosofo francese, sarebbe stato tramandato ai filosofi della vita tedeschi.

Tuttavia, il nesso tra filosofie della vita e inconscio non è così immediato. Da una parte, quando Adorno critica i *Lebensphilosophen* come filosofi dell'inconscio, è evidente che il termine inconscio sia utilizzato in senso lato, come istanza psichica trascendente e originaria rispetto alla coscienza. Quei termini cardine di Bergson e dei *Lebensphilosophen* di “vita”,

---

<sup>29</sup> Cfr. A. Nicholls/M. Liebscher, *Introduction: thinking the unconscious*, op. cit., p. 9.

<sup>30</sup> Cfr. R. Spenner Sand, *The unconscious without Freud*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2014, pp. 53-58.

<sup>31</sup> Cfr. A. Nicholls/M. Liebscher, *Introduction: thinking the unconscious*, op. cit., p. 8. Per l'importanza delle rappresentazioni oscure nell'estetica di Baumgarten – che fondò successivamente l'estetica kantiana – si veda H. Adler, *Fundus Animae - der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 62, 1988, pp. 204-210.

<sup>32</sup> Cfr. *supra*. Cap. III, § *Le ambiguità kantiane* e § *Spontaneità*.

“entelechia” e “anima” sarebbero tutti sinonimi di “inconscio”, criticabili da un punto di vista gnoseologico<sup>33</sup>. D'altra parte, la filosofia vitalistica utilizzerebbe l'inconscio anche come ricettacolo delle forze vitali intese come pulsioni e potenze ctonie, una concezione che avrebbe le sue più nefaste conseguenze nel ruolo ideologico che queste filosofie svolgerebbero<sup>34</sup>. Il nesso tra la prima accezione – inconscio come anima-principio – e la seconda – inconscio come serbatoio di forze vitali – si può tracciare storicamente e corrobora i collegamenti instaurati da Adorno. Il termine *Lebenskraft* compare per la prima volta in *Von der Lebenskraft*, un trattato del 1774 ad opera del medico-filosofo Friedrich Casimir Medicus. Il trattato era a tema antropologico e distingueva tra anima (*Seele*), materia organizzata e forza vitale (*Lebenskraft*). Quest'ultima era un postulato necessario per spiegare i movimenti involontari del corpo: dato che l'anima era la sostanza semplice, immortale e cosciente di sé che governava il corpo (al quale non veniva attribuita una capacità di movimento autonoma), i movimenti involontari devono presupporre una forza diversa da quella dell'anima, deputata invece ai soli movimenti volontari. Questa forza vitale era dunque distinta dall'anima e caratterizzata per ottemperare ai propri scopi senza coscienza e dall'impossibilità di affievolirsi, stancarsi e differenziarsi. Il concetto di una tale forza era diretta sia contro la teoria animistica di Georg Ernst Stahl – che deputava anche i movimenti involontari all'anima – che contro quella meccanicista di Hermann Boerhaave, Friedrich Hoffmann e Albrecht von Haller<sup>35</sup>. Tuttavia, verso la fine del diciottesimo secolo le strade della medicina e quelle della filosofia si dividono. Da una parte il medico scozzese John Brown ridusse il concetto di *Lebenskraft* a processi fisico-chimici; dall'altra esso fu sussunto – cambiandone radicalmente l'aspetto – sotto il concetto di inconscio mediante la filosofia di Johann Paul Friedrich Richter (detto Jean Paul): «Con l'estensione del concetto di anima ai processi involontari, la cui spiegazione aveva già portato gli antropologi a separare la forza vitale dall'anima, l'“anima

---

<sup>33</sup> Cfr. *infra*. § *Parte II: La critica alle filosofie dell'inconscio*.

<sup>34</sup> Cfr. *infra*. § *Conclusioni*.

<sup>35</sup> Herder proseguirà la stessa strada di Medicus, accentuando gli aspetti organicistici, teleologici e teologici di queste forze vitali: esse sono il fondamento della ragione, il collegamento delle parti con il tutto dell'organismo e l'aspetto divino dell'uomo. Cfr. S. Goldmann, *Von der “Lebenskraft” zum “Unbewussten”. Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie*, in M. B. Buchholz/G. Gödde (a cura di), *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*, Gießen: Psychosozial-Verlag, vol. I, 2005, pp. 126-127.

Stahlii” [il concetto di anima di Stahl], che era stata espulsa a fatica dall’antropologia, fece il suo ritorno sotto il nome di inconscio per mezzo della filosofia naturale»<sup>36</sup>. Schelling, Carl Gustav Carus, Schopenhauer e von Hartmann<sup>37</sup> contribuirono a riallacciare il rapporto interrotto – proprio grazie al termine *Lebenskraft* – tra anima e processi involontari, resuscitando sotto il nome di inconscio il concetto di anima di Stahl. Alle forze vitali – e alle loro qualità (instancabilità, unità, invisibilità e rapporti teleologici) – venivano così aggiunte le condizioni di possibilità della coscienza, le fantasie involontarie, il sogno, gli affetti e il volere inconsapevole<sup>38</sup>. Nelle prossime pagine vedremo come Adorno sia intento a tessere questi nessi, unendo sotto il comune standard dell’inconscio ciò che porta dalla metafisica precritica dell’anima all’esaltazione delle forze vitali e delle pulsioni del volere inconscio.

---

<sup>36</sup> Ivi., p. 140.

<sup>37</sup> Nel periodo che intercorre tra l’opera fondamentale di Schopenhauer e i primi lavori di Nietzsche appaiono due opere che contribuirono fortemente ad affermare il concetto di inconscio sulla scena filosofica e letteraria tedesca: *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* di Carl Gustav Carus (1846) e *Philosophie des Unbewußten* di Eduard von Hartmann (1869). Entrambe le opere, debitrice del concetto di *absolute Unbewußte* schellinghiano e della metafisica schopenhaueriana, danno l’“inconscio” – nel senso sostantivato – ormai per scontato e tentano di svilupparne una prima sistematica. Carus (medico, scrittore, pittore e filosofo), mediante una filosofia della natura panteistica e intrisa di polarità, sviluppa una vera e propria sistematica strutturale della psiche fondata su varie gradazioni di inconscio (assoluto, assoluto generale, relativo, parziali ecc. Cfr. M. Bell, *C. G. Carus and the science of the unconscious*, in A. Nicholls/M. Liebscher (a cura di), *Thinking the Unconscious*, op. cit., pp. 156-172. Questa sistematica depositò i suoi frutti nella metafisica di Hartmann, entrando a far parte della grande sintesi eclettica che questo filosofo operava tra i vari sistemi filosofici – Hegel, Schelling, Schopenhauer – e teorie scientifiche del tempo – darwinismo *in primis* –, nonché degli aspetti dell’inconscio finora rimasti separati – cognitivi, volitivi e irrazionali. Cfr. S. Gardner, *Eduard von Hartmann’s Philosophy of the Unconscious*, in A. Nicholls/M. Liebscher (a cura di), *Thinking the Unconscious*, op. cit., pp. 173-199. La sua *Philosophie des Unbewußten* fu un vero e proprio *best-seller* metafisico, e nonostante fu presto dimenticata (e sbeffeggiata da Nietzsche) rese onnipresente il termine inconscio nel dibattito colto degli anni ‘70 dell’Ottocento. Carus e Hartmann non formavano solamente connubi creativi tra le scienze naturali del tempo e la metafisica romantica e idealistica, bensì furono di fatto i primi autori a porre il problema dell’inconscio al centro delle loro speculazioni e non a margine di più ampie teorie o metafisiche dello spirito o della volontà. Difatti, Hartmann criticava Leibniz per aver misconosciuto l’inconscio come area contrapposta a quella coscienza, come mera differenza di grado in ambito percettivo, totalmente scevro da un coinvolgimento con l’agire umano nel senso più ampio. Mentre Schelling è il primo a proporre un inconscio assoluto, Hartmann e Carus sono i primi a porlo a fondamento della loro intera metafisica e a determinarlo mediante pulsioni inconsce, forze vitali e vita organica. Le loro opere, assieme a quelle di Nietzsche e Schopenhauer, contribuirono a generare lo spirito decadente e di *fin de siècle* che permeava la cultura tedesca tardo ottocentesca, e furono successivamente rivitalizzate dai “filosofi della vita” della Germania della Repubblica di Weimar.

<sup>38</sup> Per una discussione più articolata dell’intero processo rimando a S. Goldmann, *Von der “Lebenskraft” zum “Unbewußten”*, op. cit.

## Bergson e i Lebensphilosophen

Con Bergson e la *Lebensphilosophie* novecentesca entriamo a stretto contatto con il contesto storico-culturale che permeava la Germania del giovane Adorno. La prossimità cronologica tra questi autori non può che portare con sé anche una prossimità di interessi, temi e problemi, tra i quali la critica del meccanicismo, che accomuna tanto la psicologia della *Gestalt* e il suo utilizzo nella filosofia di Cornelius quanto la reazione cosiddetta vitalista nelle scienze “dello spirito” e in biologia. Sia Bergson che i vitalisti inaugureranno infatti una lotta serrata contro l’importazione del metodo meccanicistico in biologia, in psicologia (che viene tradotto in associazionismo) e nella storia, ossia nelle scienze che si occupano di tutto ciò che *vive*. Come abbiamo visto, Adorno sostiene «che il concetto di *vita* del vitalismo moderno fino all’*élan vital* di Bergson è basato sul presupposto di quella spontaneità» a fondamento sia dell’idealismo tedesco che dei suoi critici, spontaneità intesa «come causa trascendente dei fenomeni». Sullo stesso presupposto lavora la biologia vitalistica<sup>39</sup>, dove

---

<sup>39</sup> Come avevamo accennato nel capitolo precedente, Adorno commette qui un errore scrivendo «*materialistische Biologie*» al posto di biologia *vitalistica*. Non solo una biologia “materialistica” non avrebbe alcun nesso con ciò che il filosofo vuole esprimere in questo contesto, ma possiamo avvalerci di un testo di un biologo cosiddetto materialista di quegli anni per far notare l’incongruenza semantica che si verrebbe a creare lasciando il termine immutato. Anche se mai nominato, il riferimento alla biologia è con ogni probabilità ad Hans Driesch, biologo e zooantropologo che, come abbiamo accennato nel primo capitolo, concepisce un principio invisibile e formatore alla base dell’organismo vivente, che egli chiama *entelechia*. Rudolf Ehrenberg, biologo e fisiologo non estraneo a temi filosofici, scrive nel 1923 una *Theoretische Biologie*, all’interno della quale trova spazio una discussione sull’auto-posizionamento teorico della biologia da lui praticata. Nell’introduzione, Ehrenberg scrive: «Oggi va di moda rimproverare il “materialismo” [...]. Vengono condotte ricerche sperimentali il cui scopo è quello di mostrare l’insufficienza delle spiegazioni meccanicistiche nei rispettivi casi concreti; viene dedotto dalla definizione dei sistemi meccanici che i fatti biologici non sono, in larga parte, da intendere meccanicamente. Che cos’è dunque la biologia “materialistica”? [...]. Per noi si tratta solo di capire come si posiziona questo libro, ed è chiaro qui che in questo tentativo [...] una biologia che vede gli esseri viventi solamente come complicati aggregati meccanici [non si può dare]. Tanto meno però potevamo intraprendere questa ricerca con l’opinione che l’autonomia della biologia non riposi sulle proprie leggi, bensì sui propri segreti. Non si può fondare alcuna scienza della natura sulla base dell’imperscrutabilità a priori dei suoi fenomeni di base. Che ciò sia mascherato da “*évolution créatrice*”, “entelechia”, “impulso”, “attività” o in altro modo, il risultato non può che consistere in un insostenibile discrepanza tra metodo di ricerca e dottrina. La nostra biologia è materialistica in questo senso, in netto contrasto con tutti i sistemi vitalistici». R. Ehrenberg, *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges*, Berlin: Springer, 1923, pp. 10-11. Come si può notare, l’antitesi di una biologia che si voglia chiamare materialistica sono proprio Bergson e Driesch, cui nomi sono evocati da Ehrenberg indirettamente mediante i concetti di evoluzione creatrice e di entelechia. Oppure, per biologia materialistica si può intendere quella darwinista di Ernst Haeckel, che prima dell’inevitabile distacco, fu maestro di Driesch stesso. Cfr. *infra*. § *Driesch, Klages, Spengler*.

questa spontaneità viene posta «solo per rendere concepibili l'emergere delle forme naturali» (BU, 99). Sulla base di queste scarse indicazioni dobbiamo quindi capire in che modo il concetto di *élan vital* permetta di includere Henri Bergson tra i “filosofi dell'inconscio”, e conseguentemente rintracciare gli stessi motivi nel vitalismo successivo (e ispirato) a quest'ultimo.

Come abbiamo accennato poc'anzi, il neokantismo corneliano ha il suo punto di contatto con il bergsonismo nella critica al meccanicismo. Se però il primo reagisce al meccanicismo prefigurando elementi di psicologia della *Gestalt* (che, come abbiamo visto, nasce anch'essa con il medesimo spunto polemico), il secondo mette in campo un dualismo che porrà le basi di tutto il vitalismo successivo. Benché interessato in egual modo alla biologia, Bergson è sempre stato un critico della psicologia associazionistica, ossia di un'impostazione meccanicistica in ambito psicologico. In uno dei suoi primi lavori, il *Saggio sui dati immediati della coscienza* del 1889, la critica all'associazionismo appare già assieme alla coppia concettuale di spazio e tempo che rimarrà costante in tutti i suoi lavori successivi: non solo la psicologia associazionistica mette in luce la difficoltà di applicare la categoria di 'spazio' alla mente, ma pensare l'esperienza come una successione di stati separati è altrettanto astratto quanto misurare il tempo con un orologio, che invece è “durata”, cioè un flusso incessante solo astrattamente scomponibile in parti<sup>40</sup>. Rifiutare questa psicologia non voleva dire rifiutare il metodo scientifico, a cui spettava però solo una parte del sapere: agli scienziati spetterebbe il metodo analitico e la categoria di spazio, ai metafisici battersi per il vero empirismo, da ottenere mediante l'*intuizione* come via d'accesso al vero reale – vale a dire allo slancio vitale. Il metodo intuitivo è un punto critico importante nel discorso adorniano, inteso come presunto metodo attraverso il quale i vitalisti riuscirebbero a superare la conoscenza discorsiva, da essi concepita come un fattore che limita il sapere delle essenze. Nessuno ha posto così tanta importanza sulle capacità e potenzialità dell'intuizione come Bergson, e di essa faranno forte uso i *Lebensphilosophen*. Non solo, ma questi ultimi faranno uso di tutta un'altra serie di dualismi che attraversano l'intero filosofare bergsoniano: tempo

---

<sup>40</sup> Cfr. M. G. Ash, *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967*, op. cit., pp. 69-70.

e spazio, totalità e parti, immediatezza e mediazione, organico e inorganico, vita e materia, concreto e astratto, durata ed eterno presente, divenire e divenuto, assoluto e relazione.

Le ricostruzioni storiografiche della *Lebensphilosophie* la fanno comunemente risalire fino a Dilthey e ancora prima a Herder, Goethe, Jacobi, al movimento *Sturm und Drang* e all'esaltazione della vita intesa come esperienza vissuta (*Erlebnis*), come ciò che è originario e immediato di contro a tutto ciò che irrigidisce questa dimensione e l'aliena all'uomo. Con la contrapposizione tra l'azione-in-atto e il "fatto" solidificato di coscienza, Fichte diventa uno dei grandi pionieri di un intero movimento che utilizza il concetto di "vita" come arma teorica per esaltare la fluidità contro l'ipostatizzazione, la totalità delle forze psichiche contro il dominio unilaterale dell'intelletto, in una battaglia anti-illuminista tardo settecentesca che porta con sé inevitabilmente un certo grado di esaltazione dell'irrazionale e di criticismo culturale, laddove il processo di civilizzazione e istituzionalizzazione della vita associata sarebbe una coercizione imposta sul libero fluire delle forme vitali<sup>41</sup>. Nietzsche e Dilthey gettano le fondamenta del vitalismo tardo ottocentesco e della accentuata contrapposizione tra esperienza vissuta e oggettualità. L'immediatezza dell'esperienza vissuta in tutta la sua concretezza e quotidianità, conosciuta "da dentro" e non come esteriorità, permette di accedere all'in-sé dei fenomeni, che non sono da intendere come "cose" od "oggetti" da conoscere mediante l'intelletto, bensì come immagini con le quali entrare in "risonanza" emotiva. La totalità dell'esperienza psicologica viene contrapposta in quanto "anima" al mondo oggettivo in quanto "cosa"<sup>42</sup>. Qui si possono facilmente notare i forti accenti anti-kantiani: l'organo della conoscenza si modifica – dall'intelletto all'esperienza vissuta – e così anche l'oggetto conosciuto, che non è più concepito in forma relazionale (soggetto-oggetto), ma come parte di una totalità vissuta immediatamente<sup>43</sup>. Nell'armamentario della filosofia

---

<sup>41</sup> Cfr. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer, 1958, p. 4.

<sup>42</sup> Cfr. P. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1932, pp. 5-7.

<sup>43</sup> Un altro punto in comune tra Bergson e Cornelius è la critica alla sottovalutazione kantiana dell'esperienza, che però nel primo si prolunga in un'esaltazione dell'intuizione. Bergson sostiene, infatti, che a differenza dei suoi predecessori e successori, Kant avrebbe distinto *nettamente* le due fonti della conoscenza: una intellettuale, nella facoltà di stabilire rapporti, e una extra-intellettuale, nell'intuizione empirica. Perché Kant non ha sostenuto la possibilità di conoscere l'assoluto mediante queste due forme complementari di conoscenza, mediante la conoscenza dei rapporti e la conoscenza che coglie "dal di dentro"? «Egli non volle avventurar[si in questa direzione] perché, anche se assegnava alla conoscenza una materia extra-intellettuale, credeva questa materia o coestensiva all'intelligenza, o più ristretta dell'intelligenza. [...] Gli schemi dell'intelletto e l'intelletto

della vita novecentesca si aggiunge il fondamentale contributo di Bergson, che a inizio '900, in una Germania polarizzata tra Kant e Nietzsche, viene chiarificato mediante accostamenti con la filosofia di Schopenhauer, Nietzsche, Eucken, Simmel, Klages e altri autori tedeschi contemporanei<sup>44</sup>, mentre dopo la Grande Guerra verrà fatto combaciare sempre di più con la filosofia di Nietzsche<sup>45</sup>. Con *Die Philosophie des Lebens* del 1920 il neokantiano Heinrich Rickert compie un'impetosa critica della filosofia della vita, il cui albero genealogico comprende Hamann, Herder, Jacobi, Goethe, Fichte, Schelling, Nietzsche, Dilthey e Simmel<sup>46</sup>, ma dove l'autore più discusso rimane Bergson.

Per quanto riguarda i *Lebensphilosophen* novecenteschi, si è scelto di prendere in esame i più popolari – Driesch, Klages, Spengler – anziché i più grandi – come Simmel. In primo luogo, perché Adorno stesso dice chiaramente che non si occuperà di filosofi come Simmel<sup>47</sup>. In secondo luogo, perché la nomina diretta di Klages e Spengler, e quella indiretta di Driesch tramite i riferimenti della biologia vitalistica, portano a pensare che la costellazione “nemica” di Adorno sia composta prevalentemente dalle volgarizzazioni dei capostipiti della filosofia della vita. I riferimenti alla biologia vitalistica non possono che far pensare ad Hans Driesch, fuoriuscito da diverso tempo dalla mera biologia ed entrato dal 1907 nel campo della metafisica speculativa con la sua *Philosophie des Organischen*. Horkheimer, ad esempio, gli dedicò un encomio nello stesso anno della tesi di abilitazione di Adorno (1927) – per il sessantesimo compleanno. In questo scritto si ricorda come Driesch avesse già ottenuto fama

---

stesso dovevano essere accettati così com'erano, già fatti. Fra la materia che era presente alla nostra intelligenza e l'intelligenza stessa non vi era alcuna affinità». H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano: Rizzoli, 2018, p. 338. Nondimeno, sempre secondo Bergson, Kant avrebbe così aperto la strada alla possibilità di un tipo di conoscenza alternativa a quella intellettuale.

<sup>44</sup> Cfr. C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, Macerata: Quodlibet, 2013, p. 11.

<sup>45</sup> Cfr. Ivi, p. 253.

<sup>46</sup> Cfr. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920, pp. 17-27.

<sup>47</sup> Dopo aver esposto i tre punti deboli di matrice kantiana sui quali si sorreggono le filosofie dell'inconscio, Adorno aggiunge che, per esempio, anche «il problema dell'individualità storica, che dovrebbe essere inaccessibile a una comprensione universale, è stato utilizzato come obiezione all'epistemologia kantiana e risolto con gli stessi mezzi delle filosofie dell'inconscio; in particolar modo nella teoria della conoscenza vitalistica di Simmel, ma anche in Troeltsch, Max Weber e in una certa misura nella scuola del Baden. Tuttavia, dato che questo problema non sorge da una frattura del sistema kantiano, la conoscenza della singolarità storica è compatibile con la teoria della conoscenza kantiana; il concetto di individualità storica è stato sussunto a un concetto di inconscio a causa dell'errata interpretazione naturalistica di Kant del diciottesimo secolo. [...] [Per il nostro compito] il problema dell'individualità storica è irrilevante». BU, 102.



internazionale nei primi anni del '900, per poi rimanere in auge anche dopo la guerra<sup>48</sup>. Dopo aver brevemente riassunto i risultati principali della sua filosofia, Horkheimer sostiene che il grande successo e riconoscimento ottenuto da Driesch è dovuto al dualismo insito nella sua filosofia, «poiché questo dualismo significa il riconoscimento dell'importanza tecnica della ricerca fisico-chimica in biologia, e al contempo apre la possibilità a una metafisica spiritualistica e teistica»<sup>49</sup>. Nel secondo capitolo della tesi, dove Adorno costruirà il concetto trascendentale di io empirico, Ludwig Klages viene nominato come rappresentante di quella caratterologia che si pone in antitesi con la filosofia trascendentale. Mentre quest'ultima pensa un io come un aggregato di esperienze, la caratterologia postula l'esistenza di personalità, tendenze e tonalità emotive innate e a priori dell'esperienza<sup>50</sup>. Adorno si interessò a Klages grazie alla mediazione di Walter Benjamin, il quale già nel 1914 aveva cercato un contatto personale con il grafologo e dodici anni dopo lo invitò a un dibattito pubblico<sup>51</sup>. Infatti, la sua nomea come grafologo, caratterologo, critico della cultura e della modernizzazione fu assai anteriore alla pubblicazione del suo *magnum opus*<sup>52</sup>, *Der Geist als Widersacher der Seele*, che uscì in tre volumi tra il 1929 e il 1932 (e quindi dopo la tesi di Adorno). Infine, nelle conclusioni stesse della tesi, Adorno indica come «espressione esemplare» del «nesso tra metafisica dell'inconscio, filosofia della potenza e del destino, situazione critica della società e attualità politica» (BU, 320) Oswald Spengler, l'autore del vero e proprio *best-seller* degli anni '20, *Il tramonto dell'Occidente*.

---

<sup>48</sup> M. Horkheimer, *Hans Driesch. Zum 60. Geburtstag*, in Id., *Gesammelte Schriften II*, op. cit., p. 158. La conclusione dello scritto fa invece presente come nel 1926 Driesch sia stato il primo presidente tedesco della *Society for Psychical Research* di Londra. Ivi, p. 161.

<sup>49</sup> Ivi, p. 160.

<sup>50</sup> Cfr. *infra*. Cap. V, § *L'io empirico*.

<sup>51</sup> R. Klein/J. Kreuzer/S. Müller-Doohm (a cura di), *Adorno Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Berlin: J. B. Metzler Verlag, 2019, p. 432.

<sup>52</sup> Cfr. A. D. Kauders, *The Crisis of the Psyche and the Future of Germany*, op. cit., p. 334. Anche Horkheimer, in quegli anni, commentava ironicamente la caratterologia e ogni forma fenomenologica che vuole ardire a “cogliere l'essenza” degli uomini: «Io non devo ricercare le reali relazioni tra gli uomini, far confronti concernenti la realtà e scoprire delle serie causali. Devo invece prendere ogni essere umano “com'è”, guardare al suo carattere, alla sua personalità, in breve alla sua “essenza” individuale. Ed è proprio esso, a prescindere dai comuni intrecci spazio-temporali, che pretende di essere assunto come sostanza. [...] La moderna dottrina dell'uomo, la “caratterologia” e le pseudoscienze affini non si attengono all'aspetto esteriore delle cose, ma penetrano fin nella loro essenza». M. Horkheimer, *Crepuscolo*, op. cit., pp. 111-112.

a) Bergson

Legittimando e difendendo l'intuizione come metodo conoscitivo alternativo e superiore a quello discorsivo, Bergson si presenta con un carattere schiettamente anti-moderno, se per anti-moderno intendiamo pre-kantiano<sup>53</sup>. Dal punto di vista del filosofo francese, la rivoluzione copernicana sancisce l'impossibilità di conoscere l'ente in modo "infinito", pensandolo come fenomeno e riducendolo alla contrapposizione tra oggetto del sapere e soggetto a cui sta di fronte (*Gegenstand*). Contro Kant, i neokantiani e la filosofia egemone a cavallo del ventesimo secolo, Bergson rivendica la necessità di una metafisica intesa come conoscenza della cosa in se stessa, una metafisica che vuole un rapporto con ciò che è infinito e non una conoscenza relativa e ferma al punto di vista. La principale difesa della metafisica e del metodo intuitivo si trova ne *l'Introduzione alla metafisica* del 1903, che si apre con una distinzione netta tra ciò che pertiene alla conoscenza assoluta e ciò che invece pertiene a quella simbolica: alla prima la conoscenza dell'infinito e del semplice, alla seconda quella del finito e del molteplice. Lo stile letterario di Bergson e il suo largo uso di metafore ed esempi permette di rendere in maniera semplice ciò che, per caratteristiche intrinseche, è difficile tradurre mediante concetti.

Quando sollevate il braccio compiete un movimento di cui avete, nell'interiorità, una percezione semplice. Ma esteriormente, per me che osservo, il vostro braccio passa per un punto, poi per un altro, e tra questi due punti ci sono ancora altri punti, in modo che, se comincio a contare, l'operazione proseguirà senza fine. Visto dal di dentro, un assoluto è quindi una cosa semplice. Ma esaminato dal di fuori, cioè relativamente a altre cose, esso diviene, in relazione ai segni che lo esprimono, la moneta d'oro di cui non si sarà mai finito di dare il resto. Ora, ciò che si presta nel medesimo tempo a un apprendimento indivisibile e a una enumerazione inesauribile è, per definizione, un infinito<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> La prima proposizione della sua filosofia recita: «Vi è una realtà esterna, e tuttavia data immediatamente al nostro spirito. A tal proposito il senso comune ha ragione, contro l'idealismo e il realismo dei filosofi». H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, Napoli: Orthotes, 2019, p. 58.

<sup>54</sup> Ivi, p. 31. L'uso di continue metafore e di immagini al posto dei concetti è anch'esso un atteggiamento che sarà fortemente presente nella *Lebensphilosophie*.

Da questo breve esempio si evince come la stessa cosa, in questo caso lo stesso movimento del braccio, può essere vista in due modi: in uno assoluto-intuitivo e nell'altro relativo-simbolico, come atto unico e indiviso del tracciare un segmento sulla lavagna e come divisibilità infinita del segmento stesso, due modi che Bergson descriverà come complementari e necessari per una conoscenza compiuta. Nel primo caso, occorre una "percezione semplice" e indivisibile di un atto, nel secondo il movimento viene messo in relazione a una misura eterogenea rispetto la propria qualità essenziale. Il primo tipo di infinito (che per Bergson implica il secondo, ma il cui rapporto non è simmetrico) è detto attuale, ossia un infinito non viziato da alcuna mancanza, mentre il secondo è detto infinito potenziale (o indefinito), rappresentato dalla serie di numeri interi alla quale non può essere posto alcun limite positivo. La critica della prima concezione di infinito, cui è strettamente legata l'intuizione come «spazio di *simpatia intellettuale* con la quale ci si trasporta all'interno di un oggetto in modo da coincidere con quel che esso ha di unico e, quindi, d'inesprimibile», diventerà un punto cardine Adorno. Se l'intuizione è il metodo proprio della metafisica, «*la metafisica è la scienza che pretende di fare a meno dei simboli*»<sup>55</sup>.

Bergson sviluppa successivamente un'argomentazione molto simile, nella sua struttura, a quella di Schopenhauer. Se per quest'ultimo il corpo, in quanto unico oggetto con cui abbiamo un rapporto immediato, era la via d'accesso alla volontà, per Bergson l'io, in quanto unica realtà «che cogliamo completamente dal di dentro», ci dà accesso alla costituzione intima della realtà fuori di noi. L'io, ossia «la nostra stessa persona nel suo scorrere attraverso il tempo, il nostro Io che dura»<sup>56</sup>, permette di introdurre l'importante concetto di durata, vale a dire l'idea del fluire incessante dell'esperienza vissuta al di sotto delle singole cristallizzazioni di stati d'animo, pensieri, idee ecc. La durata è «la vita continua della memoria che prolunga il passato nel presente [...]. Senza la sopravvivenza del passato nel presente non vi sarebbe durata ma soltanto istantaneità»<sup>57</sup>. Il tempo misurato dall'orologio,

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 32. Quattro anni dopo, ne *L'evoluzione creatrice*, Bergson dirà che quando si parla del tempo conosciuto qualitativamente come esperienza interna, e non astrattamente come il tempo omogeneo della fisica, non si tratta più «di un pensato, ma di un vissuto. Non è più una relazione, è l'assoluto». H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, op. cit., p. 19.

<sup>56</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 33.

<sup>57</sup> Ivi, p. 49.

il tempo astratto pensato come vuoto ed omogeneo, è un'astrazione finalizzata al calcolo, caratterizzato da un'immobilità tipica di qualsiasi sospensione astratta di un momento all'interno di un fluire. L'eternità cui accediamo mediante l'intuizione è invece l'eternità vivente, mobile e intrisa di differenza qualitative. Questa struttura che conosciamo grazie all'oggetto interno "io" può essere ora tradotta all'esterno:

Questa realtà [quella che conosciamo immediatamente] è mobilità. Non esistono  *cose* fatte, ma soltanto cose che si fanno, né  *stati* che si conservano, ma solamente stati che cambiano. L'inattività è sempre apparente, o meglio, relativa. La coscienza che abbiamo della nostra persona, nel suo continuo scorrere, ci introduce all'interno di una realtà sul cui modello dobbiamo rappresentarci le altre.  *Ogni realtà è allora una tendenza, se si conviene di chiamare tendenza un mutamento di direzione allo stato nascente* <sup>58</sup>.

L'intreccio tra coscienza e memoria viene sviluppato in vari saggi raccolti sotto il nome di  *L'energia spirituale*  e pubblicati nel 1919, dove si evince chiaramente come la memoria, in larga parte, rimane inconscia, vale a dire un serbatoio di ricordi virtuali non disponibili al momento presente (in termini molto simili a quelli di Cornelius)<sup>59</sup>. Nella conferenza  *L'anima e il corpo*  (1912), ad esempio, Bergson crede che «tutto il nostro passato sia presente, in modo subconscio – intendo dire presente a noi in maniera tale che la nostra coscienza, per averne la rivelazione, non ha bisogno di uscire da sé [...]»<sup>60</sup>. Ma non è seguendo la parola "inconscio" che troveremo ciò che costituisce il bersaglio polemico di Adorno.

---

<sup>58</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>59</sup>  *L'energia spirituale*  raccoglie diversi saggi pubblicati nei vent'anni precedenti. Nel saggio  *Il ricordo del presente e il falso riconoscimento*  del 1908 Bergson scrive: «In breve, se la totalità dei nostri ricordi esercita a ogni istante una spinta dall'inconscio più profondo, la coscienza, attenta alla vita, dà il diritto di passare soltanto ai ricordi che possono concorrere all'azione presente, anche se molti altri si intrufolano proprio grazie alla condizione generale di somiglianza che è stato necessario stabilire». H. Bergson,  *L'energia spirituale* , Milano: Raffello Cortina Editore, 2008, p. 109. Come si può notare, il concetto di ricordi che "si intrufolano" grazie alla somiglianza ricorda l'idea di Freud per cui nel sogno le rappresentazioni inconse "si agganciano" a rappresentazioni simili per superare la rimozione. Nella conferenza  *Il sogno*  del 1901, infatti, Bergson costruisce una teoria del sogno che lega il complesso ricordi-percezioni in maniera molto simile a quella freudiana, che pubblicò la sua  *Interpretazione dei sogni*  solo un anno prima. Cfr. Ivi, pp. 72-75.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 42-43. Non solo, ma anche la maggior parte delle percezioni sono incoscienti: «ritengo tuttavia che noi percepiamo virtualmente molte più cose di quante ne percepiamo attualmente e che qui il ruolo del nostro corpo è sempre quello di escludere dalla coscienza tutto ciò che non avrebbe nessun interesse pratico [...]». Ivi, p. 59.

Nella conferenza *La coscienza e la vita* (1911) Bergson si chiede quale sia la relazione tra coscienza e vita. La conclusione di Bergson è che la coscienza equivalga più propriamente alla facoltà di scegliere, e più si scende nella scala degli esseri viventi più la scelta si trasforma in mera reazione automatica allo stimolo. Automatismo e libera scelta sono dunque i due poli estremi in cui si articola la coscienza, che si “addormenta” «laddove non c’è più movimento spontaneo, e si esalt[a] quando la vita si fonda sull’attività libera»<sup>61</sup>. Si presenta qui un altro dualismo capitale di tutto quanto il vitalismo successivo: se la materia è inerzia, geometria e necessità, con la vita, se portata alla sua massima espressione, appare il movimento imprevedibile e libero. «L’essere vivente sceglie o tende a scegliere», vale a dire anche là dove vi è solo automatismo vi è una *tendenza* ad andare verso la libera scelta, poiché «il suo [dell’essere vivente] ruolo è quello di creare. In un mondo in cui tutto il resto è determinato, una zona d’indeterminazione lo circonda»<sup>62</sup>. Se la scienza moderna, invece che partire dalla matematica e dalla fisica, fosse iniziata nel segno della psicologia, «si sarebbe costituita la biologia, ma una biologia vitalista, molto differente dalla nostra, che avrebbe cercato, *dietro le forme sensibili degli esseri viventi, la forza interna, invisibile, di cui esse sono le manifestazioni*»<sup>63</sup>.

Questa forza interna invisibile dietro le forme sensibili era stata compiutamente teorizzata qualche anno prima nell’*Evoluzione creatrice*, saggio del 1907 che donò a Bergson una fama internazionale. Sebbene l’*Evoluzione* si presenti come una vera e propria metafisica, il saggio si confronta costantemente con le teorie scientifiche più accreditate e le ultimissime scoperte delle scienze della vita<sup>64</sup>, di cui Bergson dimostra di averne una vasta conoscenza. Qui il principio della durata viene applicato alla realtà esterna, dove vita e materia convivono come

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 10.

<sup>62</sup> Ivi, p. 11.

<sup>63</sup> Ivi, p. 61 (corsivo mio).

<sup>64</sup> Nel discutere l’ipotesi finalistica del vitalismo, Bergson commenta anche i lavori di Driesch, criticando il suo modo di concepire la teleologia del vivente. Secondo il filosofo francese, sebbene i “neo-vitalisti contemporanei” sbagliano a ritenere che la finalità sia solamente “interna”, essi avrebbero almeno il pregio di instaurare principi vitali alla base degli organismi, a differenza della “morta” scienza meccanicista. Infatti, «l’affermazione che il meccanicismo puro è insufficiente, affermazione che assume una grande autorità quando emana, per esempio, da scienziati come Driesch o Reinke», è ben più interessante delle ipotesi che questi vitalisti oppongono a ciò che criticano. Bergson rimanda in seguito ai «pregevoli studi di Driesch» (tra i quali manca però – per questioni cronologiche – *Die Philosophie des Organischen*). H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, op. cit., p. 49 n. 19.

durata in divenire e durata divenuta. Tutte le fasi che attraversa un essere vivente – la nascita, la crescita, l'invecchiamento e la morte – sono un insieme di «effetti visibili» dietro i quali «si nasconde una causa interna», un unico impulso (*poussée*) che permette al «più complesso [di] sorgere dal più semplice»<sup>65</sup>. Questo impulso ottiene il nome generico di vita, la quale viene definita come «una corrente che va da un germe all'altro tramite un organismo sviluppato» in un unico e continuo «progresso invisibile»<sup>66</sup> che crea sempre nuove e diverse forme organiche.

Il darwinismo sbaglia quando attribuisce i cambiamenti della specie ad un meccanismo casuale di interazione tra individuo e ambiente, poiché le specie dimostrano di evolversi in una direzione precisa, per accumulazione e composizione, impossibile da riferire allo «sforzo cosciente dell'individuo», pena la restrizione al mondo animale. Un cambiamento tale deve dunque essere riferito ad uno sforzo «molto più profondo dello sforzo individuale, molto più indipendente dalle circostanze», che Bergson chiama «*slancio originario* della vita [...]»<sup>67</sup>. L'obiettivo, o per meglio dire, l'effetto, di questo slancio originario è quello di penetrare la materia ed aggiungervi l'indeterminazione. La spinta vitale si manifesta così come sola cosa libera, e si manifesta tanto più nella sua essenza libera quanto più la materia che essa penetra lascia spazio al suo libero decorrere: l'uomo, con tutto il suo bagaglio di virtualità, è la più alta *incarnazione* dello slancio vitale. Ed è qui, finalmente, che la coscienza ottiene una caratterizzazione che, per forza di cose, non può corrispondere all'uso comune che si fa del termine. «Quella coscienza ridotta che funziona in ciascuno di noi» – la coscienza che Kant chiamerebbe empirica – è infatti soltanto *un'espressione*, sebbene la più alta, del suo principio. Questa coscienza è quella di un singolo essere vivente, e come tale necessariamente vincolata al suo punto di vista spaziale:

per poter coincidere con qualcosa del suo principio, la nostra coscienza dovrebbe distaccarsi dal già fatto e collegarsi a ciò che si fa. Bisognerebbe che, voltandosi e torcendosi su se stessa, la facoltà di vedere facesse tutt'uno con l'atto di volere [...]; ma il puro volere, la corrente che

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 31.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 34-35.

<sup>67</sup> Ivi, p. 91.

attraversa questa materia comunicandole la vita, è cosa che noi avvertiamo appena, che appena sfioriamo<sup>68</sup>.

È nell'essere umano, o meglio nei suoi movimenti più *spontanei*, che lo slancio vitale – la libertà – vince sulla materia – la necessità – e si mostra per via indiretta negli atti del volere.

#### b) Driesch, Klages, Spengler

L'*Evoluzione creatrice* ebbe una forte influenza sulle scienze della vita del suo tempo. Driesch ne fece una recensione nel 1907, quando ancora non era tradotta in tedesco<sup>69</sup>. La teoria vitalistica di Driesch nasce a partire da una percezione dell'impotenza esplicativa delle teorie meccanicistiche riguardo ai processi vitali. I suoi esperimenti sui ricci di mare lo spinsero infatti a ritenere insufficienti le teorie darwiniane del suo maestro Ernst Haeckel, spingendolo verso idee vitalistiche e teleologiche<sup>70</sup> che garantivano alla biologia leggi proprie, autonome e indipendenti da quelle che governano la natura "morta". I processi materiali dell'organismo (quelli fisico-chimici) sono così governati da un principio vitale che non fa parte

---

<sup>68</sup> Ivi, pp. 228-229.

<sup>69</sup> Cfr. C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca*, op. cit., p. 142. Secondo Bergson, l'entelechia di Driesch sarebbe una forma di finalismo ancora troppo deterministico, perché prevede una completa determinazione a priori dell'organismo, escludendo così la possibilità di una radicale libertà e indeterminatezza della vita. Ma questa critica, secondo Driesch, è una critica alla sua prima nozione di teleologia, che immaginava la costellazione materiale di un organismo come data una volta per tutte in un principio posto a fondamento dei processi organici armonici – ciò che egli stesso successivamente chiamò "teleologia statica". Cfr. H. Driesch, *Mein System und sein Werdegang*, in R. Schmidt, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig: Felix Meiner, vol. I, 1921, p. 45. Nel 1907 Driesch fu invitato a tenere lezioni all'università di Aberdeen – le cosiddette *Gifford Lectures* – che vennero poi tradotte da lui stesso dall'inglese al tedesco, diventando il volume *Die Philosophie des Organischen* nel 1909. In queste lezioni scozzesi Driesch chiede di immaginare la teleologia statica come quella di una macchina le cui parti collaborano per ottenere un risultato. È l'intenzione umana e dunque le relazioni tra le parti della macchina che ne fanno un "organismo" teleologico, ma è la creazione della macchina stessa per uno scopo ben preciso, quindi un'azione essenzialmente umana, che caratterizza la vera e propria teleologia (quella dinamica). Cfr. H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism. The Gifford Lectures delivered before the University of Aberdeen in the year 1908*, London: Adam and Charles Black, vol. II, 1908, p. 135.

<sup>70</sup> Ciò che la metafora della macchina non riesce a spiegare è la produzione delle stesse forme a fronte di una rimozione o dislocamento di una parte. I risultati degli esperimenti di Driesch avevano portato alla formazione di due embrioni completi a partire da un uovo dimezzato. Cfr. H. Driesch, *Mein System und sein Werdegang*, op. cit., p. 44.

dell'organizzazione spaziale dell'organismo stesso, ma che tuttavia ne dirige il processo di sviluppo. Se questo principio presiede il processo di formazione o sviluppo delle forme (*Formbildung*) dell'organismo, si chiama “entelechia”<sup>71</sup>; se invece presiede il comportamento istintuale e motorio umano e animale – parimenti inspiegabile meccanicamente –, si chiama “psicoide” (*Das Psychoid*), un principio né fisico né psichico ma che governa e permette l'interazione con e di entrambi<sup>72</sup>.

Il fondamento logico di questa “causalità” vitale viene poi tentato nella *Ordnungslehre*, struttura portante di quelle realtà “ordinate” (*geordnet*) della *Wirklichkeitslehre*, vale a dire della «dottrina della realtà empirica. Questa dottrina inizia con lo sviluppo dei concetti di tempo, sé, anima e natura»<sup>73</sup> e la causalità vitale viene qui indicata come causalità “totale” (*Ganzheitskausalität*) in opposizione alla causalità “singolare” (*Einzelheitskausalität*) del mondo inorganico. Se con quest'ultima la meccanica e l'energetica ragionano mediante cause ed effetti di singole parti, con la prima si studiano gli individui biologici, la filogenetica e la storia attraverso le categorie di totalità e parti. Vi è dunque il riconoscimento di un fondamentale dualismo e, dove imperversa la causalità “singolare”, non vi sono totalità ma il caso e l'accidentalità<sup>74</sup>. Per quanto riguarda invece l'“anima”, Driesch la definisce innanzitutto come persistenza del “sé” nel tempo: se il sé è quell'essere-coscienti-di-qualcosa che si rinnova costantemente nella fase di veglia, il sonno senza sogni mette in pericolo la continuità e permanenza del sé: «chiamo *anima*, o “mia” anima, il sé che, integrato con

---

<sup>71</sup> Il concetto presentato come “anima” in *Die Seele als elementarer Naturfaktor* del 1903 viene convertito in “entelechia” in *Die Philosophie des Organischen* con lo scopo di evitare la critica di aver reinventato una nuova sostanza mentale. Cfr. M. G. Ash, *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967*, op. cit., p. 82.

<sup>72</sup> Driesch fa una distinzione tra agire primario e secondario, ossia “senza esperienza” o “con esperienza”. Nel primo caso si tratta di un agire istintivo e automatico ma non di meno teleologico, che può essere inteso come una forma inconscia di *conoscenza* e *volontà*. Cfr. H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, op. cit., p. 143. È interessante far notare che il termine *Psychoid* utilizzato da Carl Gustav Jung fu ereditato proprio da Driesch. In cerca di una forza vitale che spiegasse l'attività organizzatrice dell'anima, Jung fu naturalmente spinto verso i lavori di Driesch e adottò questo termine sintetizzandolo con il suo concetto di inconscio collettivo e di “archetipo”. Cfr. A. Addison, *Jung's psychoid concept: an hermeneutic understanding*, «International Journal of Jungian Studies», 9, 2017, pp. 1-3.

<sup>73</sup> H. Driesch, *Mein System und sein Werdegang*, op. cit., p. 58.

<sup>74</sup> Cfr. Ivi, pp. 60-62.



l'“inconscio”, permane costante nella continuità del tempo»<sup>75</sup>, anche nelle fasi di sonno profondo. A quest'anima va attribuito tutto ciò che normalmente si attribuisce all'io.

L'anima *vuole, pensa, giudica, fa*. A lei va attribuito ciò che l'opinione popolare attribuisce falsamente all'io. Ma tutto ciò è inconscio rispetto all'io (*ich-unbewußt*)! Stabilisco la definizione: “la mia anima incosciente che agisce”. L'anima può essere descritta al meglio come portatrice di memoria e fautrice d'ordine. Non sussiste alcun parallelismo psico-meccanico, bensì uno psico-entelico (*psycho-entlechieler*), quindi, in senso lato, un parallelismo psico-fisico. Perciò, ciò che pertiene all'anima e ciò che pertiene alla natura sono due direzioni totalmente diverse dell'essere e non possono avere effetto l'una sull'altra<sup>76</sup>.

L'ipotesi dell'anima è in realtà soltanto un'ipotesi, non essendo essa esperibile come tale ma solo indirettamente. Tuttavia, seguendo un principio per cui «il fondamento ricercato non può mai avere una molteplicità più povera della data conseguenza»<sup>77</sup>, Driesch sviluppa infine un'ontologia che riconduce il mondo e le sue molteplici manifestazioni fenomeniche a un regno altro da esso. Qui l'anima trova il suo posto come potere – né spaziale né temporale – formativo dell'organismo, un potere che si manifesta solamente nei suoi effetti e che permette di mantenere l'individualità dell'organismo a fronte della sua manifestazione in una molteplicità spaziale<sup>78</sup>. Questo passaggio è concepito come il passaggio da un fondato a un

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 59. Nella ricapitolazione del suo pensiero, Driesch mostra come esso inizi neo-kantianamente o “idealisticamente” da una posizione fenomenologica (da l'asserzione fondamentale che egli chiama *Ursachveralt*: “*Ich habe bewußt etwas*”) per poi giungere alla metafisica. La proposizione fondamentale e originaria inizia con *Ich habe* (e non *Ich bin bewußt*) per escludere una supposta attività dell'io a priori. Questo modo d'esprimersi viene adottato, riferisce Driesch, dopo aver «riconosciuto l'inattività dell'io cosciente, che come ho notato successivamente, era già professata da von Hartmann e (parzialmente) da Volkelt». Successivamente dichiara che, sebbene vengano riscontrate affinità tra il suo pensiero e quello di Fichte, l'affinità sia molto più forte con pensatori pre-kantiani come Aristotele e Leibniz, così come con Schopenhauer, Fries, Herbart e Lotze (Cfr. Ivi, p. 69). Eduard von Hartmann è citato anche come ispiratore del contenuto di *Die Seele*. Cfr. H. Driesch, *Die “Seele” als elementarer Naturfaktor. Studien über die Bewegungen der Organismen*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1903, p. IV.

<sup>76</sup> H. Driesch, *Mein System und sein Werdegang*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>77</sup> Ivi, p. 64.

<sup>78</sup> L'entelechia è ciò il cui risultato si presenta sempre in una molteplicità le cui parti sono l'una fianco dell'altra nello spazio. Driesch crede di aver provato che «l'entelechia, ossia il fondamento della molteplicità estensiva, che sia un organismo o una macchina, non è a sua volta una molteplicità estensiva di questo tipo». H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, op. cit., p. 137. L'entelechia è dunque «la facoltà di raggiungere una

fondamento, dai fenomeni al reale, da qualcosa di molteplice a qualcosa di semplice, fino a giungere a Dio come «reale e originaria *potentia* che contiene tutto entro di sé»<sup>79</sup>.

La stessa struttura dicotomica la possiamo ritrovare, in ambito psicologico e antropologico, nelle opere di Ludwig Klages. In un suo saggio sull'essenza del ritmo, Klages ripropone dicotomie bergsoniane volte a differenziare l'esperienza vissuta dalla conoscenza intellettuale, la sensibilità dalla coscienza, l'intuizione dalla spiritualizzazione, in modo da stabilire un dualismo fondamentale tra mondo dei fenomeni e mondo delle cose. Se il primo è un eterno e incessante fluire di immagini che si distinguono nella loro somiglianza, il secondo è un insieme di ipostatizzazioni di quelle immagini, reificate nel concetto di una "cosa" che si ripete sempre identica a sé stessa<sup>80</sup>. In quest'ottica, la battuta – l'aggruppamento in unità separate di suoni in realtà continui – diventa una "spiritualizzazione" del suono, vale a dire il prodotto di un'azione divisoria e che pone limiti, scambiata per un'azione che dà forma a un'accidentalità caotica degli eventi. Inutile dire che la contrapposizione tra ritmo, in quanto fenomeno vitale universale, e battuta, in quanto azione umana intellettuale, ottiene una connotazione valoriale: la seconda è una limitazione e costrizione del primo, che svolge un'azione mortifera dell'impulso ritmico originario e vitale.

Tale è anche la contrapposizione conoscitiva, l'una dettata dal concetto e l'altra dall'esperienza vissuta. Se il concetto opera con le quantità, quelle morte astrazioni chiamate numeri, le qualità «si possono soltanto *vivere*, così anche l'*apparizione* del continuo è un contenuto di esperienza vissuta irraggiungibile per la facoltà di comprensione»<sup>81</sup>. L'erronea sopravvalutazione dello spirito perpetuata dalle società occidentali cosiddette "non primitive"

---

"*forma essentialis*"; essere e divenire sono qui uniti nella maniera più notevole: il tempo entra in ciò che è senza tempo, ossia entra nell'"idea" nel senso platonico». Ivi, p. 149.

<sup>79</sup> Ivi, p. 67.

<sup>80</sup> Cfr. L. Klages, *L'anima e lo spirito*, Milano: Bompiani, 1940, pp. 9-12. Il saggio *L'essenza del ritmo* del 1923 viene raggruppato assieme ad altri due – *Preludio alla caratterologia* del 1928 e *La natura della coscienza* del 1921 – e pubblicati nel 1940 rispettivamente nelle loro versioni del 1934, 1937 e 1933 in un'unica raccolta nominata appunto *L'anima e lo spirito*. Nel *Preludio alla caratterologia* è riscontrabile l'influsso di Bergson nella spiegazione del perché la realtà fluida delle immagini si trasformi in una realtà fatta di "cose". Come per Bergson l'intelligenza, a differenza dell'intuizione, aveva un movente prettamente utilitaristico e votato all'azione, per Klages «le cose sono dei punti fissi che ci servono per le *leggi* del nostro comportamento, ed è lo spirito che agisce in noi che ha, se non dettato, strappato a viva forza delle leggi al fuggire del mondo fenomenico» (cfr. Ivi, p. 138). Da qui segue il collegamento tra intelligenza e volontà di dominio della natura e della realtà, che in Klages avrà un forte ruolo nella sua critica della civilizzazione.

<sup>81</sup> Ivi, p. 25.

è dovuta alla contemporanea accentuazione dell'elemento cosciente. I processi vitali sono infatti vere e proprie esperienze vissute che si presentano alla coscienza sotto forma di sentimenti, e ciò viene dimostrato dalla continuità dell'esperienza durante il sonno. Solo l'empirismo inglese poteva scambiare l'esperienza con la percezione, non accorgendosi «dell'incoscienza dell'esperienza vissuta in generale»<sup>82</sup>. La forte dicotomia tra esperienza vissuta e coscienza viene intesa come il rapporto tra qualcosa di originario e qualcosa di derivato, per cui all'esperienza vissuta (sempre inconscia) si aggiunge in un secondo momento la capacità di riflettere. Lo spirito è una concausa della coscienza, di quell'impedimento e soffocamento della vita che è unica e «che è solo "data" al singolo. Tale vita noi la chiamiamo, in senso stretto, *anima*, e con ciò vogliamo esprimere che partecipando ad essa l'essere particolare diventa capace di rompere i limiti dei suoi "qui" e "ora" e di *fondersi* transitoriamente col suo mondo»<sup>83</sup>.

Dopo una laurea in chimica all'Università di Monaco, Klages fondò la società tedesca per la grafologia e iniziò un ciclo di conferenze che lo rese famoso al pubblico. A partire dalla grafologia, egli sviluppò una scienza dell'espressione (*Ausdruckswissenschaft*) e una caratterologia (*Charakterkunde*). Il carattere umano «o la *personalità* si dovrebbe definire come un "sé" individuale, e la caratterologia avrebbe a che fare con le qualità di essere *personali*»<sup>84</sup>. Queste qualità appartengono ad ogni carattere in maniera innata, così come è innato il principio individuale che dispiega la mutabilità di quelle qualità. La caratterologia si trasforma poi a sua volta in una metafisica della volontà, la quale, oltre ai riferimenti più classici – Goethe e Nietzsche – riutilizzava pensatori meno affermati come Carl Gustav Carus e Johann Jakob Bachofen<sup>85</sup>. Ma più che di volontà, nel caso di Klages bisognerebbe parlare

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 31. Oltre che dal sogno, la continuità dell'esperienza vissuta in assenza di coscienza è dimostrata anche dal mutare dello stato d'animo una volta risvegliatisi, dall'innumerabile quantità di percezioni che riceviamo senza esserne coscienti, dall'ipnosi, dal sonnambulismo e da tutti quegli stati di moto privi di coscienza. «Nessuna esperienza vissuta è cosciente, e la coscienza non può avere alcuna esperienza vissuta». Ivi, p. 34.

<sup>83</sup> Ivi, p. 82.

<sup>84</sup> L. Klages, *L'anima e lo spirito*, op. cit., p. 98.

<sup>85</sup> Cfr. P. Bishop, *Ludwig Klages and the Philosophy of Life. A Vitalist Toolkit*, London-New York: Routledge, 2018, pp. 3-9. Klages è anche prevalentemente ricordato come membro fondamentale, con Alfred Schuler, del circolo monacense dei cosmici (*Kosmiker-Kreis* o *Kosmiker*), un circolo affine e parallelo al *George-Kreis* di Stefan George. Se quest'ultimo era più concentrato sull'ambito artistico, i *Kosmiker* tendevano invece a sviluppare una visione del mondo (spesso descritta come esoterica) ben più ampia. Cfr. Ivi, pp. 10-14.

di impulso (*Trieb*). La volontà è, infatti, ciò che frena l'impulso dal suo sfogo immediato e lo mantiene fermo verso uno scopo trascendente. Ciò è possibile solo nell'uomo, in quanto solo e soltanto in esso «subentra una nuova forza nella vita dell'individuo, precisamente quella che lo fa diventare un Io; il suo nome è lo *spirito* [...]. Lo spirito contrasta talmente con la vita, che in tutte le condizioni opera come una forza se non altro restrittiva dello sviluppo della vita»<sup>86</sup>. L'attività egoica e affermativa viene caratterizzata come una vera e propria attività vampiresca rispetto all'energia vitale, ossia rispetto all'energia di ciò che viene chiamato *Es*, il nome con cui Klages chiama il connubio e l'intimo rapporto tra anima e corpo.

Il rapporto tra questi due viene esposto chiaramente ne *La natura della coscienza*, un saggio apparso nel 1921 ma che fu l'esito di una serie di lezioni tenute in Svizzera durante la guerra. La cosiddetta "psicologia" – afferma qui Klages – rinnega il suo stesso nome quando considera «l'esistenza dell'anima un pregiudizio popolare» ed eleva «i "fatti di coscienza" o dell'"esperienza interna"»<sup>87</sup> a oggetto d'indagine: confondendo tra loro diveniente e divenuto, questa pseudo psicologia scambia l'essere dello spirito con la realtà dell'anima. Quest'ultima non sta con il corpo in un rapporto di causa ed effetto – che pertiene invece alle "cose", ossia a costruzioni dovute dal predominio dello spirito-Io – bensì in un rapporto del tipo

del *sensu* con il *fenomeno* del senso. L'anima è il senso del fenomeno corporeo ed il corpo è il fenomeno dell'anima. Né quella agisce su questo né questo su quella; poiché nessuno dei due appartiene ad un mondo di cose. Se la sequenza causa-effetto significa meramente una relazione tra parti di una connessione che noi abbiamo disciolto, senso e fenomeno del senso sono loro stessi una connessione, anzi il prototipo di ogni connessione [...] [simile al rapporto] che esiste fra il segno e ciò che viene designato<sup>88</sup>.

Il senso di questa metafora è quello di rendere l'idea di una fusione intima e immediata, dove l'una – l'anima – è il principio e l'altro – il corpo – l'espressione di esso nello spazio e nel tempo. Come nella parola è "implicito" il significato, «così nel corpo si cela l'anima», e come

---

<sup>86</sup> L. Klages, *L'anima e lo spirito*, op. cit., p. 126.

<sup>87</sup> Ivi, p. 201.

<sup>88</sup> Ivi, p. 243.

non esistono parole senza significato (ché sarebbero mero rumore), così «non vi sono fenomeni privi di anima. Se ogni anima necessariamente appare, è vero specialmente il contrario: tutto ciò che appare ha un'anima»<sup>89</sup>. Questa realtà di segni che designano le essenze, ossia la vera e propria realtà in sé, si può cogliere soltanto mediante una «visione» dello *Urbild* contenuto in ogni manifestazione fenomenica, e non può che essere espressa mediante un linguaggio e sapere simbolico primitivo<sup>90</sup>.

Oswald Spengler traduce la medesima impalcatura concettuale nella sua filosofia della storia. Quest'ultima è informata a un'analogia tra le forme organiche e le civiltà passate e presenti, entrambe segnate da un'inevitabile periodicità e susseguirsi di fasi vitali. La cosiddetta "morfologia della storia mondiale" de *Il tramonto dell'Occidente* è un tentativo di mettere sullo stesso piano inizio e fine di un'individualità organica con l'inizio e la fine di intere civiltà, il cui senso e significato si può cogliere solo a partire dalla loro totalità, intesa come somma delle «espressioni identiche di uno stesso principio psichico»<sup>91</sup> – dalla sua matematica, scienza, arte, cultura, politica ecc. Oltre alle suggestive descrizioni dello sviluppo di ogni civiltà particolare – che qui non possiamo seguire e che ci interessano di meno –, Spengler dà vita a un'epistemologia della scienza storica che si contrappone vigorosamente alle categorie e alla metodologia delle scienze naturali. Così, al «*mondo come storia* compreso, intuito e formulato nella sua antitesi rispetto al *mondo come natura*» fanno rispettivamente da *pendant* due forme di conoscenza opposte e concomitanti. Tra i due ambiti si può distinguere la «sensazione organica dalla sensazione meccanica», «l'insieme delle forme da quello delle leggi, l'immagine e il simbolo dalla formula e dal sistema, ciò che è reale e irripetibile da ciò che è possibile e ricorrente, il fine di un'immaginazione che ordina secondo un piano da quello di un'esperienza utilitaristicamente analitica [...]»<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Ivi, pp. 244-245.

<sup>90</sup> Cfr. Ivi, pp. 341-347. Simbolico qui non è ovviamente inteso in senso bergsoniano, come opposto a intuitivo, ma come linguaggio del mito, che rimanda ad essenze a-storiche eternamente ricorrenti. Secondo Klages, la svalutazione del pensiero simbolico – inteso in questo senso mitico – è frutto del pensiero "logocentrico" (termine coniato da lui stesso).

<sup>91</sup> O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, op. cit., p. 83.

<sup>92</sup> Ivi, pp. 17-18.

Il concetto di anima ritorna qui come virtualità che preme per realizzarsi nel mondo. Similmente a come Bergson pensa la genesi della materia, vale a dire come coagulazione del libero movimento della vita, così alla base di ogni “divenuto” della storia vi è un “divenire” della vita che *tende* alla realizzazione costante e continua. La triade temporale passato-presente-futuro viene tradotta con la triade mondo-vita-anima, come ciò che è stato realizzato, l’atto della realizzazione stessa e le possibilità che si devono ancora realizzare: «se si chiama l’anima (quella sentita e non la corrispondente idea o rappresentazione) il *possibile*, e il mondo, invece, il *reale*, termini sul cui significato un sentimento interno non ci lascia alcun dubbio, la vita ci appare come *la forma in cui si compie la realizzazione del possibile*»<sup>93</sup>. Tuttavia, la libertà dell’anima di realizzare le possibilità a lei intrinseche è legata intimamente con la fase della propria parabola vitale. Se Bergson accentua il carattere radicalmente libero e indeterminato di ciò che chiama vita, Spengler ci tiene a ricordare l’ineluttabilità e il destino al quale ogni civiltà è strettamente legata. Certo, ogni civiltà produce se stessa liberamente, in maniera unica e indeterminata contraddistinguendosi dalle altre, ma le possibilità creatrici vanno sfumando con l’avvicinamento alla morte naturale. Così come la natura non può che ripetersi nelle sue quattro stagioni e l’individuo attraversare progressivamente le fasi che lo portano dall’infanzia alla vecchiaia, le civiltà sono inevitabilmente destinate ad un periodo di gioventù (*Kultur* o civiltà) e uno di senilità (*Zivilisation* o civilizzazione) – senilità che Spengler diagnostica alla civiltà Occidentale a lui contemporanea<sup>94</sup>.

Se «tutto quanto è *divenuto*, tutto quanto è fenomenico, è simbolo, è espressione di un’anima»<sup>95</sup>, e se l’anima di ogni civiltà è l’essenza nascosta dietro i fenomeni in cui si

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 92. In termini suggestivi, Spengler dice più avanti: «Ogni matematica [...] rappresenta la confessione di un’anima. Quanto è certo che il fine che essa si era proposto appartiene solo alla superficie della storia, altrettanto è certo che la sua parte inconscia, lo stesso numero e lo stile secondo cui il suo edificio si compie come un conchiuso mondo di forme è espressione dell’essere, del sangue» (Ivi, p. 165). Come per Klages, anche per Spengler le realizzazioni storiche delle civiltà – quindi il rapporto tra l’anima e la sua espressione – è «nello stesso rapporto [che] l’anima [ha] col corpo vivente, sua *espressione* nel mondo luminoso che si dischiude ai nostri occhi». Ivi, p. 171.

<sup>94</sup> La giustificazione dell’imperialismo, lamentata da Adorno nelle conclusioni, è dovuta a questa diagnosi. Se infatti le civiltà hanno nella loro gioventù un’espansione “interna” e “intensiva” – quando fioriscono le arti e la filosofia – nella loro vecchiaia quest’espansione non può che farsi “esterna” ed “estensiva”. L’imperialismo è «il simbolo tipico di una fine», motivo per cui Spengler vede in Cecil Rhodes «il primo uomo di una nuova età». Ivi, p. 65.

<sup>95</sup> Ivi, p. 166.

esprime, si fa avanti la necessità di un metodo nuovo con cui concepire l'accadimento storico. Questo metodo si deve basare sul sentimento, e non su quegli «strumenti del conoscere quali sono stati studiati dalla *Critica della ragion pura*»<sup>96</sup>. Le anime

vanno piuttosto sentite, vissute, intuite. Fra *vivere e conoscere*, fra la certezza immediata quale è data dalle varietà dell'intuizione (illuminazione, ispirazione visione artistica, esperienza vissuta, sguardo da conoscitore di uomini, la "fantasia sensibile esatta" di Goethe) e i risultati della conoscenza intellettualistica e della tecnica sperimentale esiste una differenza reale raramente riconosciuta in tutta la sua portata. Nell'un caso fan da messi la comunicazione la similitudine, l'immagine, il simbolo; nell'altro la formula, la legge, lo schema<sup>97</sup>.

Una volta conosciuta un'anima in relazione alla sua fase di sviluppo, si può facilmente profetizzare quali possibilità essa sia ancora in grado di esprimere. Ad un'idea del tempo governata dalla causalità si sostituisce l'idea del tempo come *destino*, come realizzazione ultima della tendenza più propria e originaria che ogni anima porta con sé. Nello svolgersi della cosiddetta "civiltà Occidentale", la Rivoluzione francese poteva o non poteva accadere, ma ciò che non sarebbe potuto *non* accadere è il trapasso da un'epoca giovane e virile a una vecchia e decrepita, di cui quella rivoluzione è simbolo e l'espansionismo imperiale l'ultima e fatale possibilità.

## Parte II: La critica alle filosofie dell'inconscio

Possiamo dunque trarre alcune conclusioni sulla nascita del concetto filosofico di inconscio come concetto che, secondo Adorno, sarebbe strumentale al salvataggio di istanze metafisiche pre-kantiane. Bergson e la filosofia della vita riaffermano positivamente l'essenza incondizionata e libera dei loro principi e la relativa virtù di chi riesce ad accondiscendere ad essi, mantenendo un dualismo che sminuisce l'aspetto cosciente e razionale della vita. In questi autori la determinazione concettuale dell'inconscio è prettamente negativa: tutte le

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 94.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

caratteristiche e le categorie della ragione vengono sottratte a quell'impulso cieco, libero e incondizionato che governa i fenomeni e che collima sempre di più con gli atti "puri" del volere. Oltre a questa onnipresenza di un concetto di spontaneità creatrice si rende palese anche il *leitmotiv* del tentativo di rimozione della cosa in sé, che Adorno considera come un comune denominatore delle dottrine dell'inconscio. Questo tentativo è eclatante nel ritorno preponderante del concetto di anima nei *Lebensphilosophen*, dove la cosa in sé subisce una rimozione e spostamento interno come volontà e vita "interna" ai fenomeni. Grazie a questa operazione si rende possibile portare a termine il tentativo di spiegare i fenomeni in maniera "immanente", mantenendo costanti i soli principi che di quei fenomeni sarebbero l'essenza. Volontà e vita si mostrano come quelle attività fondamentalmente libere, creatrici e spontanee che danno forma al reale, ma che al tempo stesso si sottraggono inevitabilmente a esso. La reificazione della teleologia appare in primo piano in Bergson e nella filosofia della vita a lui ispirata, soprattutto della biologia. Il concetto di evoluzione bergsoniano, in quanto processo evolutivo diretto da un principio vitale unico e semplice, presuppone già la necessità di un passaggio dalla semplicità del principio alla complessità delle forme, che nella filosofia della vita sarà enfatizzato mediante concezioni olistiche dell'organismo, della psiche e della storia.

La disamina delle dottrine dell'inconscio si rende dunque tanto più utile per capire l'obiettivo polemico di Adorno, quanto più il filosofo non ci fornisce altro che alcuni punti generali e astratti sui quali si basa la critica che si sviluppa lungo l'intero primo capitolo della tesi di abilitazione. Diventa ora possibile non solo conoscere i tratti comuni tra quelle filosofie e intendersi su ciò che in esse si può chiamare "inconscio", ma intravedere *concretamente* perché Adorno ritenga che quelle "ambiguità kantiane" abbiano rappresentato dei capisaldi di queste filosofie. Tuttavia queste tre "ambiguità" non vengono interpretate dall'Autore come motivi storici fattualmente determinanti il loro emergere *in quanto* filosofie dell'inconscio: Adorno si mostra cosciente dell'impossibilità di ricondurle tutte e indistintamente a quegli *unici* motivi che le renderebbero avverse a Kant (cfr. BU, 107)<sup>98</sup>. Tuttavia, ciò non toglie che esse siano *de facto* in contrapposizione con i presupposti

---

<sup>98</sup> In questo inciso si può forse vedere un rimando alle conclusioni "materialistiche" della tesi.



fondamentali del criticismo, e che quelle tre ambiguità rappresentino le contraddizioni oggettive del sistema, la cui corretta risoluzione deciderà della legittimità o meno del tentativo del neo-kantismo di appropriarsi del concetto di inconscio. Se utilizzati in maniera *positiva*, questi concetti diventano contraddizioni insite nel sistema kantiano stesso e lasciano aperto lo spazio per un concetto metafisico di inconscio; al contempo e per le stesse ragioni, essi possono però diventare bersaglio dell'identica critica mossa ai concetti della dialettica trascendentale, ossia a quei concetti che altrettanto ingiustificatamente sorpassano i limiti dell'esperienza.

Proviamo adesso a riassumere per nuclei tematici ciò che nel primo capitolo del testo troviamo redatto in maniera rapsodica (e soggetto a diverse ripetizioni pleonastiche). Il piano di Adorno è quello di condurre una critica immanente delle dottrine dell'inconscio, ossia di mostrare il modo in cui queste dottrine cadono in contraddizione a partire dalle loro stesse premesse. Questa critica verrà accompagnata da qualche accenno storico-genealogico, atto a ricondurre quelle dottrine a concetti fondamentali alla base della metafisica pre-kantiana e della teologia. La critica non vuole però essere solamente distruttiva, poiché al tempo stesso il giovane filosofo desidera mostrare come la supposta indipendenza di quelle dottrine dalle condizioni trascendentali dell'esperienza non escluda, di fatto, una loro fattuale dipendenza da esse. In questo modo Adorno vuole rendere possibile una loro risoluzione in seno alla filosofia trascendentale e, seguendo il modello definitorio corneliano, porre le condizioni per ricondurre il concetto di inconscio al nesso concreto dell'esperienza fino a giungere a una definizione deittica di esso<sup>99</sup>.

### *La contraddizione fondamentale*

Ribadiamo le caratteristiche fondamentali che, secondo Adorno, definiscono le filosofie dell'inconscio: ciò di cui trattano sono principi e "oggetti" psichici, ma contemporaneamente indipendenti dalla coscienza; esse sviluppano un metodo conoscitivo particolare che permetterebbe di avere accesso a queste entità indipendenti; rifiutano ogni condizione

---

<sup>99</sup> Sulla definizione deittica si veda *supra*. Cap. II, §*Il dato immediato*.

trascendentale dell'esperienza e l'utilizzo di un concetto di inconscio non è marginale, ma è al centro dei loro sistemi di pensiero; infine, non definiscono il concetto di inconscio positivamente ma solo come negativo della coscienza, la cui definizione rimane tanto vaga quanto quella dell'inconscio stesso (cfr. BDU, 118). La prima caratteristica merita una puntualizzazione. Per "psichico" Adorno intende "interno", e non psicologico nel senso odierno della parola. In questi termini, possiamo ritenere l'affermazione corretta: la coscienza diventa sempre il luogo di scoperta di qualcosa che la anticipa e/o la supera. Non solo, ma l'interno "psichico" inteso in questo senso si rivela spesso la chiave d'accesso per l'interno di ogni altro fenomeno.

Una prima contraddizione fondamentale, che inficia tutte queste filosofie e include entro di sé tutte le successive contraddizioni, è che esse pensano l'inconscio come *contemporaneamente* immanente e trascendente. Dopo aver logicamente contrapposto l'inconscio alla coscienza, i "fatti inconsci" (*unbewußte Tatbestände*) si presentano sempre e comunque in un qualche modo nel campo coscienziale: essi non sono sottoponibili ad analisi, ma nondimeno sono oggetti psichici; sono conoscibili, sebbene solo mediante una facoltà speciale. L'inconscio come concetto metafisico prende vita quando quelle filosofie lo

determinano al contempo come immanente alla coscienza e però inaccessibile alla conoscenza, o accessibile solamente attraverso particolari modalità di conoscenza, ponendo apparentemente la possibilità di identificarlo con il carattere intelligibile, il fondamento trascendente della coscienza, il centro spontaneo o tutte le idee metafisiche che si incontrano sulla strada della critica della ragione. Tutte le interpretazioni metafisiche del concetto di inconscio partono dal presupposto che esso deve essere immanente alla coscienza in quanto inconscio; e come nella maggior parte delle filosofie idealiste post-kantiane [...] vengono poste contemporaneamente [...] le cose in sé immanenti e completamente conosciute e le cause trascendenti dei fenomeni. Per quelle dottrine l'inconscio diventa così il fondamento trascendente e assoluto dell'esperienza proprio mediante la sua costituzione immanente e appartenente alla coscienza. Occorre indagare soprattutto la mistica di questo rapporto: in esso sono già poste tutte le successive discrepanze dell'uso filosofico del concetto di inconscio (BU, 121).

Alla luce di questa contraddizione fondamentale è chiaro fin da subito che l'intera critica di Adorno è mossa a quelle concezioni che presuppongono una realtà psichica trascendente la coscienza, a quelle che nelle "considerazioni preliminari" abbiamo chiamato concezioni "forti" dell'inconscio. Tuttavia questa contraddizione coinvolge, di fatto, uno spettro di concezioni ancora più ampio: il bersaglio è qualunque tipo di dualismo fondamentale tra coscienza ed extra-coscienza, un dualismo ontologico "spaziale" che permane in forma "psichica" in virtù di un'uguale trascendenza. Le filosofie della vita asseriscono la completa conoscenza della cosa in sé e al contempo la trascendenza del suo fondamento: Bergson e i *Lebensphilosophen* descrivono ed entrano in simpatia con l'anima delle cose, sebbene quest'ultima non sia altro che una virtualità mai completamente attualizzata.

Questa contraddizione fondamentale implica una palese violazione logica-terminologica che deve essere presa in considerazione: i fatti inconsci si presentano sia come consci che come inconsci, poiché, nonostante la definizione logicamente negativa dell'inconscio rispetto al conscio non è possibile parlare del primo se non a partire dal secondo. Adorno inizia a fare uso della critica del maestro ai cosiddetti concetti dogmatici<sup>100</sup>, che ritiene essere a fondamento di tutte le concezioni metafisiche dell'inconscio. L'inconscio subisce di volta in volta diverse possibili identificazioni – inconscio come carattere intelligibile, fondamento trascendente, centro spontaneo – alle quali corrispondono rispettivamente i concetti naturalistici di io e cosa in sé psichica, causa e spontaneità. Ciò che rende problematiche *tutte* queste concezioni è che «tutte le asserzioni su un oggetto di cui si presuppone l'inconoscibilità sono a priori contraddittorie» (BU, 129). Questa compresenza tra immanenza e trascendenza non può nemmeno essere risolta pensando l'inconscio come fondamento assolutamente trascendente della coscienza, poiché in questo caso esso sarebbe comunque in linea di principio inaccessibile e si presenterebbe nuovamente la stessa contraddizione. Oltre a ciò, nel caso in cui l'inconscio venga pensato come causa efficiente (*wirkende Ursache*) dei fenomeni si aggiungerebbe a quella contraddizione fondamentale l'utilizzo illegittimo del concetto naturalistico di causalità; mentre la sua traduzione in forza efficiente (*wirkende Kraft*) della coscienza, in virtù della sua spontaneità, non sarebbe altro che ricondurre il già

---

<sup>100</sup> Cfr. *supra*. Cap II, § *La critica ai concetti dogmatici. Cosa in sé, io, causalità.*

illegittimo concetto di causa ad un unico fondamento unitario. Si potrebbe obiettare a Adorno che le filosofie della volontà e della vita compiono un'aperta critica al concetto di causalità (e non si può escludere che Cornelius l'abbia assimilata dalle sue letture schopenhaueriane); le filosofie della vita si spendono per rimarcare il rapporto *non* causale, ma "espressivo" tra anima e organismo, corpo e civiltà. Tuttavia, un rapporto inteso in maniera non causale non può che intendersi come un rapporto immediato, che forma un'intima unità tra fondamento e fondato, condizione e condizionato, non eliminando il problema della compresenza di trascendenza e immanenza. La "cosa in sé" cui Cornelius muove la sua critica si porta dietro tutte le sue contraddizioni anche quando si ripresenta come cosa in sé psichica o interna.

Adorno ribadisce dunque la necessità di rimanere nei limiti dell'empiria. Il fondamento del principio causale non può che essere il nesso stesso dell'esperienza, non ulteriormente riducibile ad altro. Applicare un principio causale *alla* coscienza, come fosse effetto di qualcosa che sta *al di fuori* di essa, non ha alcun senso e l'idea che vi sia una "causa efficiente" separata dai fenomeni è quindi inammissibile, poiché i fenomeni stessi sono la fonte ultima di legittimità di ogni costruzione concettuale non solo dell'inconscio ma anche del concetto di causalità, il quale pertanto non può essere presupposto per la spiegazione dei fenomeni stessi. Questa contraddizione fondamentale non può che essere risolta rivolgendosi alla filosofia del maestro, poiché l'unica alternativa alla contraddizione logica-terminologica rimane distinguere *entro* la coscienza due diverse classi di fenomeni e considerare l'inconscio come una sotto-classe della classe generica della coscienza. In questo modo, non solo si aggira la violazione del principio di identità, ma è possibile fondare l'inconscio stesso mediante un'analisi concreta del nesso totale coscienziale, evitando ogni ipostatizzazione metafisica e naturalistica che trascenda quel nesso.

### *La strutturale incompletezza dell'esperienza*

Ciò che si mostra con ogni chiarezza a partire dalla definizione delle filosofie dell'inconscio è come sia il confronto con Kant ciò che interessa veramente all'autore. Questo confronto si

gioca su quei tre «concetti limite» (*Grenzbegriffe*) che secondo Adorno non sarebbero altro che indicazioni circa la natura fondamentale *incompleta* della nostra esperienza (cfr. BU, 108). Infatti, i tre concetti di cosa in sé, teleologia e spontaneità possono essere sussunti sotto un più alto punto di vista: essi sono concetti *negativi*, la cui funzione è quella di impedire di pensare l'esperienza come data completamente una volta per tutte. I primi due non indicano altro che l'eventualità che il concetto di una "cosa" possa cambiare con il mutare dell'esperienza. Adorno non si dilunga, ma ciò che intende è che se la "cosa" viene intesa secondo la riformulazione datane da Cornelius – come legge dei suoi fenomeni<sup>101</sup> – non si può escludere che, all'occorrenza di nuovi fenomeni nella successione secondo la regola che definisce una tal "cosa", non si possa modificarne il concetto corrispondente. Se la cosa non è nient'altro che una regola che esprime una successione determinata di fenomeni, nulla vieta che questi fenomeni mutino e di conseguenza la regola si modifichi. La cosa non può dunque essere pensata come immutabile, come ad esempio fa la caratterologia nel trattare le "cose psichiche"<sup>102</sup>. In questo senso il concetto di cosa in sé e di teleologia indicano non qualcosa di fattualmente mancante nella conoscenza, ma la possibilità di un suo ampliamento infinito: la cosa rimane sempre parzialmente sconosciuta<sup>103</sup>. Per quanto riguarda il concetto di spontaneità, invece, esso non indica nessuna supposta attività della coscienza o "atto" spontaneo della conoscenza, bensì il flusso costantemente mutevole nel tempo che caratterizza la natura della nostra esperienza soggettiva e una classe di esperienze di movimento che concepiamo come "azioni" umane.

Ciononostante Kant utilizza questi tre concetti in maniera *positiva e trascendente*: la cosa in sé viene rimossa dal mondo fenomenico, nonostante ne costituisce il fondamento; il

---

<sup>101</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *Le prime formazioni concettuali*.

<sup>102</sup> Non solo secondo il principio di causalità, ma anche per via della banale scoperta di nuove caratteristiche che contraddicono la definizione della "cosa" finora vigente. Cfr. *infra*. Cap. V, § *L'io empirico*.

<sup>103</sup> Che cosa abbia a che fare il concetto di teleologia con questa idea di parziale inconoscibilità necessita forse di una puntualizzazione ulteriore, che Adorno non esplicita ma che si capisce solamente da indizi sparsi qua e là lungo il testo. Il concetto teleologico per cui le parti di un insieme sono organicamente strutturate in una totalità, viene reinterpretato – nell'orizzonte della filosofia di Cornelius – mediante la psicologia della *Gestalt*. Siccome è la totalità dell'esperienza e quindi i nessi tra i suoi elementi che ne determinano la qualità, e dato che questi nessi non sono mai completamente conoscibili (perché l'esperienza è sempre in divenire, ancorata al passato e anticipatrice del futuro), ne consegue che non vi è limite all'espansione della conoscenza di una cosa, qualora quest'ultima venisse arricchita da nessi ulteriori.

concetto di teleologia, anche se solo regolativo, presuppone come completamente date le parti che compongono la totalità della cosa; quello di spontaneità, mutuato dalla filosofia morale e posto alla base di quella teoretica, viene tradotto come attività formatrice e indipendente dall'esperienza. Riguardo a quest'ultimo punto, per dimostrare come un'attività spontanea e creatrice sia un'ipotesi naturalistica, Adorno usa lo stesso argomento che Horkheimer utilizzò nella sua tesi di abilitazione<sup>104</sup>: non ci è dato conoscere un materiale caotico della percezione al quale verrebbe successivamente data una forma per mezzo di questa fantomatica attività, ma conosciamo soltanto il nesso concreto e "già formato" dell'esperienza (Cfr. BU, 111). Questa ipotesi della spontaneità è strettamente legata a due diversi tipi di trascendenza: quella precedente della cosa in sé, poiché quest'ultima implica l'idea che vi sia una "cosa" esterna che agisce sul nostro animo, sulla quale successivamente verrebbe applicata la "forma" dall'attività spontanea dell'intelletto; l'idea che la nostra esperienza sia data completamente, indipendentemente dalle esperienze passate e future (alle quali invece è strutturalmente legata sotto forma di susseguirsi di aggregati gestaltici), e che dunque sia possibile passare dai "concetti" alle "cose" e viceversa (Cfr. BDU, 111-112). Su quest'ultima trascendenza è necessario fare un po' di chiarezza. Essa si comprende meglio facendo presente quella distinzione tra infiniti che instaura la filosofia di Bergson: l'infinito può essere inteso come attuale o potenziale, come dato completamente nel momento presente o come assenza di un limite ed espansione infinita. Se l'infinito viene pensato come attuale, esso è statico: i fenomeni e il loro divenire temporale smettono di essere la base essenziale e irrinunciabile per la formazione del relativo concetto di cosa; così – secondo Adorno – è possibile "far fuoriuscire" una cosa dal suo concetto. Se l'esperienza non è sempre in divenire e sempre mancante (cioè mai definitiva) essa non può né ampliare né confutare un concetto o un tipo di conoscenza; queste sono invece sempre "metastabili", se si adotta una versione *negativa* del concetto di infinito.

Le antinomie che stanno alla base delle filosofie dell'inconscio si basano su un'ipostatizzazione opposta a questa determinazione negativa dell'esperienza. Per comprenderla appieno è necessario riprendere la concezione corneliana delle antinomie

---

<sup>104</sup> Cfr. *supra*. Cap. III, §La Critica del Giudizio secondo Horkheimer.

kantiane. Già nell'*Einleitung* Cornelius sostiene che la costruzione puramente empirica dei concetti permette al criticismo da lui rielaborato di evitare le illusioni trascendentali che Kant chiamò antinomie della ragion pura. La visione del mondo naturalistica è inficiata dalle due opposte ma ugualmente contraddittorie concezioni del mondo, pensato alternativamente come finito o infinito, o per meglio dire come «*grandezza positivamente infinita*» (EP, 339). La filosofia corneliana si rende immune dall'antinomia concependo banalmente il tempo e lo spazio come indelimitabili. In questo modo il mondo non può essere pensato né come finito, poiché non vi è limite all'ampliamento dell'esperienza nello spazio e nel tempo, né come infinità data e completa, poiché per definizione l'infinito è un impensabile che sorpassa i limiti dell'esperienza sensibile, e in quanto tale è incompleto per definizione. Nel *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* si fa l'esempio di un oggetto nello spazio: esso non è pensabile come se fosse composto da un numero finito di parti, poiché ogni parte può essere a sua volta divisa in ulteriori parti; d'altra parte, non possiamo neanche pensarlo come composto da un numero infinito di parti, «perché questo numero infinito [di parti] dovrebbe essere presupposto come qualcosa di completamente dato, il che è una contraddizione interna: perché l'infinito è proprio ciò che *non* può essere completo»<sup>105</sup>. Se Cornelius equipara il concetto di mondo a un concetto che riassume sotto di sé la totalità delle nostre esperienze tradotte in categorie del nostro pensiero – sulla scorta dell'empiriocriticismo –, e non come qualcosa di dato a priori, «poniamo al posto del concetto positivo di infinità il concetto *puramente negativo di illimitatezza dell'avanzamento delle nostre esperienze*» (EP, 340). Eliminato il mondo come totalità data e infinita delle cose, si elimina al tempo stesso la necessità di ricercare l'incondizionato che causalmente determina ogni essente condizionato.

Secondo Adorno, la concezione naturalistica dell'infinito sta alla base delle metafisiche dell'inconscio, mentre la sua risoluzione in termini corneliani – come concetto negativo – sta alla base di una concezione scientifica dell'inconscio. Concepire positivamente l'infinito come totalità già completamente data, e non negativamente come avanzamento illimitato e indefinito dell'esperienza, implica un'antinomia: «tutti i fatti della mia coscienza sono conoscibili, in quanto appartenenti alla coscienza. Dal momento però che nel procedere

---

<sup>105</sup> H. Cornelius, *Kommentar*, op. cit., p. 125.

della nostra esperienza non possiamo mai essere certi della totalità dei nessi della nostra coscienza, non tutti i fatti che appartengono alla mia coscienza sono conoscibili» (BU, 139). La presenza *attuale* di ogni parte di questo infinito dovrebbe presupporre la conoscenza; tuttavia è inevitabile che non si possa fare *esperienza* di tutte queste parti. Questi enunciati contrapposti conducono per forza di cose a supporre che vi siano fatti *presenti* e strutturalmente *inconoscibili* al tempo stesso.

Un fatto inconscio può dirsi tale solo se esiste indipendentemente dalla mia percezione di esso, e le filosofie dell'inconscio utilizzerebbero due strade diverse per affermare quell'indipendenza. Quando i fatti inconsci non fanno parte dell'esperienza vissuta, l'indipendenza di essi dalla mia percezione è espressa mediante l'equiparazione dei fatti inconsci a una causa trascendente. Abbiamo già visto come questa strada conduca alla contraddizione sopracitata e come questa "causalità" – sebbene fortemente negata dalle filosofie della volontà e della vita – sia un concetto altrettanto naturalistico. Quando un fatto inconscio, invece, "appare" alla coscienza, il suo sottrarsi all'analisi empirica viene fondato sostenendo la datità di un'infinità positiva. Anche qui appare chiaro come i bersagli polemicamente siano Bergson e i suoi epigoni. Come mostrato precedentemente, il filosofo francese afferma che «ciò che si presta nel medesimo tempo a un apprendimento indivisibile e a una enumerazione inesauribile è, per definizione, un infinito»<sup>106</sup>, e ciò che coglie l'intuizione è il primo tipo di infinito, l'apprendimento indivisibile, e non l'enumerazione inesauribile, che è tipica del pensiero analitico e simbolico. Ciò che sfugge e sfuggirà sempre a una cognizione di tipo intellettuale è infatti la totalità appresa come singolarità, non frammentata in una serie infinita di parti o interpretata mediante una semiosi infinita di segni. In questo senso Adorno, seppur con un linguaggio strettamente corneliano, denuncia l'utilizzo di quel tipo di infinito come mezzo per rendere i fatti che si presentano alla coscienza come parzialmente sconosciuti. Solo presupponendo la "completa datità" dell'infinità si può rivendicare la simultanea compresenza di immanenza e trascendenza.

---

<sup>106</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., 2019, p. 31.



## *L'intuizione*

Una sorta di sapere immediato pre-simbolico risulta necessario per rimediare a quella contraddizione fondamentale. Questo metodo conoscitivo particolare sorge dalla necessità di trovare un concetto mediatore tra coscienza e inconscio, un concetto che non sia né totalmente conscio – poiché sennò non avrebbe nulla a che fare con l'inconscio – né totalmente inconscio – sennò non potrebbe manifestare l'inconscio alla coscienza. Questo ruolo viene assegnato al concetto di *intuizione*, inteso come «ciò che manifesta alla coscienza [oggetti] conosciuti che non possono essere resi comprensibili a partire dalla loro costituzione cosciente» (BU, 126). Inteso in questo modo, il concetto di intuizione è stato reso popolare principalmente da Bergson, quantomeno – secondo Adorno – con la buona volontà di conciliare la sua metafisica dell'inconscio con la ricerca psicologica empirica.

Uno sguardo alla costruzione del concetto di “cosa” in queste metafisiche – costruzione che ancora una volta affonda le sue radici nella metafisica pre-kantiana – ci permette di avere accesso all'origine concettuale dell'intuizione in quanto metodo conoscitivo alternativo a quello discorsivo e simbolico. La “cosa in sé psichica” delle filosofie dell'inconscio non sarebbe altro, infatti, che l'interiorizzazione del modello metafisico della cosa “esterna” (nello spazio). Il “realismo trascendentale” pre-kantiano concepiva la “cosa” come somma delle sue note caratteristiche, e quest'ultime come la determinazione “soggettiva” di essa. Per salvare la totalità della cosa dalla disintegrazione nelle sue singole note caratteristiche rimangono dunque due strade: dove ancora prevale l'ontologia, postulare una cosa trascendente al di là della sua manifestazione in una molteplicità di note; oppure, postulare la trascendenza della modalità conoscitiva stessa mediante la quale conosciamo le cose. L'intuizione non sarebbe altro che questa seconda strada, trovandosi impegnata a risolvere l'aporia tra la conoscenza della cosa in quanto fenomeno e la certezza che nondimeno essa sussista “al di là” delle nostre percezioni: pretendendo di instaurare una relazione immediata con la cosa, suppone al tempo stesso di restituirne la dimensione veritiera e oggettiva, mantenendola nella sua singolarità e individualità.

Per quanto riguarda invece una sua genealogia extra-teoretica, Adorno accenna all'origine teologica di questo metodo conoscitivo, del quale egli crede di ritrovare il prototipo nel concetto religioso di *fede*. In quanto atto mistico che mette in rapporto l'io alla cosa mediante un terzo – Dio – che si fa garante della veridicità della cosa, l'atto di fede viene ora utilizzato psicologicamente e aggiunto all'armamentario della teoria della conoscenza: l'intuizione «non è altro che quell'atto di fede spogliato del suo rapporto con un terzo, ma che conserva la stessa dignità della certezza che le è stata attribuita in campo teologico» (BU, 146).

Dunque, l'intuizione sarebbe una sorta di percezione immediata che riuscirebbe a farci conoscere altrettanto immediatamente i fatti inconsci, finendo per combaciare con essi. Adorno vaglia le altre possibilità: se l'intuizione fosse simbolica, ossia se il suo oggetto fosse distinto da se stessa, questa conoscenza sarebbe passibile di una determinazione concettuale riconducibile al nesso concreto dell'esperienza, e quindi non adatta a conoscere i fatti inconsci; se in quanto conoscenza immediata viene intesa come sensazione (*Empfindung*), essa manterrebbe sempre e comunque un carattere cosciente, e dunque conoscibile. Non potendo essere slegata dal suo oggetto (pena la simbolicità) né essere sensazione, l'intuizione non può che corrispondere all'inconscio stesso, e se intesa come metodo per conoscere l'inconscio *assolutamente* trascendente, essa porta con sé i medesimi problemi del concetto di inconscio assoluto in sé (BU, 128).

L'origine e la possibilità stessa di utilizzare un tale concetto, suggerisce Adorno, deriva dall'incapacità di distinguere l'esperienza vissuta (*Erlebnis*) dall'esperienza intesa simbolicamente, incapacità che apre lo spazio per un concetto di sapere "immediato" diverso da quello di sensazione. L'unica possibilità per introdurre qualcosa di simile per una conoscenza che vuole e può dirsi scientifica, è intendere questo concetto come abbreviazione per una conoscenza in costante progresso e resipiscente nel suo avanzamento, senza perciò che i suoi risultati siano indipendenti da una legittimazione attraverso una chiarificazione concettuale. Se l'origine dell'intuizione è legata ad una psicologia fondamentalmente associazionistica, l'introduzione dei principi della *Gestalt* è la strada per la sua dissoluzione. La conoscenza della totalità del nesso concreto della coscienza e la consapevolezza che è la *relazione* tra le sue parti – la loro forma – che le determina qualitativamente, ci permette di

fare a meno non solo del concetto di intuizione, ma anche di qualsiasi concezione teleologica ad essa strettamente legata.

### *La supposta indipendenza dalle condizioni di possibilità dell'esperienza*

Non resta infine che affrontare la supposta indipendenza di quelle filosofie dalle condizioni di possibilità dell'esperienza, vale a dire dalle condizioni trascendentali che Cornelius individua come fondamento ultimo dell'esperienza – la memoria, il riconoscimento dell'identità e l'unità della coscienza<sup>107</sup>. Secondo Cornelius la sottovalutazione kantiana della potenzialità dell'esperienza nel permettere la fondazione di conoscenze valide universalmente è dovuta all'eredità di un pregiudizio razionalistico<sup>108</sup>. Questo pregiudizio è gravido di quel dualismo tipico dell'ontologia leibniziano-wolffiana tra essere e divenire, tra essenze permanenti e fenomeni mutevoli. Il concetto di cosa in sé non è altro che l'espressione di questa eredità, in quanto dispositivo che rimuove dall'esperienza ciò che vi sarebbe di permanente. Come abbiamo visto, il problema fondamentale della metafisica dell'inconscio è la postulazione della sua trascendenza coscienziale, che ricalca perfettamente in campo psichico l'aporetica dinamica che la cosa in sé instaurava in campo spaziale. Le filosofie dell'inconscio effettuano la stessa e identica operazione, secondo Adorno, con le condizioni di possibilità dell'esperienza, sebbene vengano enfaticamente ed esplicitamente rifiutate.

Potremmo esprimere ciò che intende Adorno mediante un sillogismo: queste filosofie tradurrebbero le condizioni di possibilità dell'esperienza, intese come ciò che permane a differenza del flusso sempre mutevole dei fenomeni, in fatti inconsci, intesi come elementi che ugualmente si sottraggono a quel flusso. Questo sillogismo rende l'idea del movimento che il giovane filosofo intende seguire. Le “condizioni dell'esperienza” kantiane non vengono prese tali e quali – o chiamate con questo nome – e trasportate in una dimensione che travalica la coscienza: piuttosto, ciò che accomuna quelle “condizioni” e i “fatti inconsci”

---

<sup>107</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *I fattori trascendentali dell'esperienza*.

<sup>108</sup> Cfr. *supra*. Cap. III, § *Le ambiguità kantiane*.

delle metafisiche – e che permette ad Adorno rivendicare un uso indebito delle prime – è il loro carattere di *fissità* rispetto al divenire dei fenomeni. In questo passaggio si rende più chiaro ciò che indicavamo come la “volontà ontologica”<sup>109</sup> delle filosofie idealistiche post-kantiane: se quelle pre-kantiane erano schiettamente ontologiche, quelle post-kantiane (ma metafisiche) devono recuperare l’ontologia senza poter far uso della “cosa in sé” esterna, dell’oggetto spaziale. La trascendenza viene dunque spostata *dentro* il soggetto, ma in ogni caso si sottrae da qualsiasi analisi empirica.

Qui si rende molto chiaro il riferimento implicito alla filosofia della vita. Le filosofie dell’inconscio sostengono la loro indipendenza dalle condizioni di possibilità dell’esperienza ritenendo che siano un mero strumento filosofico per impossessarsi dell’esperienza vissuta, che dal canto suo sarebbe invece totalmente indipendente da quelle condizioni e anzi ne starebbe alla base. Tuttavia non solo queste nuove metafisiche presuppongono le condizioni trascendentali in ogni loro asserzione su ciò che chiamano esperienza (essendo appunto la possibilità stessa di *qualsiasi* tipo o discorso sull’esperienza), ma i concetti di cui fanno uso – anima, spontaneità, “vita” ecc. – sono altrettanto *indeducibili e permanenti* quanto quelle condizioni trascendentali (oltre ad essere incoerenti rispetto i propri assunti basilari, ossia rispetto all’idea per cui vi sarebbe qualcosa di indipendente da qualsiasi formazione concettuale). La battaglia delle filosofie dell’inconscio «contro le presunte categorie “rigide” della filosofia trascendentale – ed estranee alla vita vissuta – non ha altro scopo che fare spazio ai resti della vecchia ontologia, la cui trascendenza della coscienza e irrazionalità è in realtà identica alla trascendenza dogmatico-ontologica dei vecchi universali» (BU, 132).

L’ipostatizzazione dell’infinito come dato positivo può inoltre volgersi non solo ad un oggetto (inconscio) dell’esperienza, ma al corso dell’esperienza stessa. In questo caso, si rimuove la trascendenza dell’oggetto singolo, ma la si afferma per il corso dell’esperienza nel suo complesso.

---

<sup>109</sup> Cfr. *ibidem*; BU, 96. Secondo Adorno questo modo di pensare è un’eredità delle “verità di ragione” di Leibniz. Cfr. BU, 138.

Nonostante ben poco di sensato possa essere immaginato a partire da questa concezione, le filosofie dell'inconscio si affrettano a rivendicare quell'infinità positiva come spontaneità della coscienza oppure come "vita", mentre la suddetta reificazione dei fattori trascendentali contribuisce a implementare naturalisticamente l'assunzione di quell'infinità positiva mediante la tantomeno sensata causalità efficiente psichica che trascende la coscienza (BU, 143).

Le due possibilità sopracitate – inconscio come causa trascendente e inconscio come infinità positiva – si lasciano dunque mediare dalla reificazione dei fattori trascendentali di cui abbiamo parlato all'inizio, che permettono di pensare quella infinità come *causa* dell'esperienza e causa dei fatti psichici inconsci. Si arriva così all'assurdo per cui «la vita o spontaneità del fondamento trascendente dovrebbe essere in quanto tale inconscia, mentre i concetti di vita e spontaneità, fintantoché li intendiamo in un senso razionale (ciò che pretendiamo almeno per il concetto di spontaneità), ricevono tal senso solamente sulla base del nesso della coscienza» (BU, 144). Questa ipostatizzazione è tanto più paradossale quanto più si rende evidente che la distinzione stessa tra oggetto ed esperienza non è un dato primario e immediato, ma il frutto del meccanismo trascendentale di concettualizzazione che crea il concetto di "oggetto" a partire dai fenomeni e così facendo lo separa da essi<sup>110</sup>; per una metafisica che rifiuta il concetto stesso di condizioni di possibilità dell'esperienza, questo tipo di ipostatizzazione è dunque ancora più illegittimo. Che si tratti dell'esperienza stessa o di un oggetto di essa che viene elevato a cosa in sé (e dunque causa) inconscia della coscienza, si tratta in entrambi i casi di concetti che scavalcano i limiti dell'esperienza e necessariamente si avviluppano in contraddizioni.

A partire dall'analisi promossa da Cornelius, invece, l'unica cosa che permane rispetto ai fenomeni sono le condizioni stesse, che tuttavia non si sottraggono in nessun senso a un'analisi interna all'esperienza. Se le filosofie dell'inconscio non possono fare a meno delle condizioni trascendentali, Adorno ne rivendica l'appartenenza al nesso totale della coscienza: quelle condizioni – come ad esempio la funzione mnemonica – sono pur sempre *esperienze*, seppure una sotto-classe non riconducibile ad altre classi di esperienze. Infatti, sebbene i

---

<sup>110</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *Le prime formazioni concettuali*.

fattori trascendentali in quanto tali – che permettono la costruzione delle leggi ideali dei fenomeni – non siano propriamente un’esperienza vissuta (intesa come *Erlebnis*), ciononostante «tutti i singoli fatti che soggiacciono a un concetto generale di un tale fattore – dunque, tutti i casi di ricordo, riconoscimento [di identità] ecc. – sono esperienze» (BU, 138). È dunque impossibile equiparare sia le condizioni di possibilità dell’esperienza che i fattori trascendentali – in quanto leggi ideali dei fenomeni – a un campo inconscio prettamente trascendente il campo coscienziale. Questo però non toglie che l’operazione contraria, vale a dire radicare e ricondurre i fatti inconsci al nesso coscienziale, vorrebbe quindi dire equipararlo a un’esperienza vissuta (in senso percettivo), né tantomeno renderli per ciò più facilmente conoscibili. Secondo la distinzione corneliana tra esperienza vissuta e legge ideale – che esprime la regola di una successione di esperienze – la prima è immediata, mentre la seconda può essere data solo in maniera mediata (tramite il ricordo e le altre condizioni trascendentali). Il concetto di inconscio di Adorno non potrà mai denotare un’esperienza immediata, che in quanto tale è necessariamente conscia – pena lo scadere nella “contraddizione fondamentale” –, ma solo una legge ideale che esprime una successione secondo una regola di esperienze<sup>111</sup>.

Il punto più pregnante del discorso sulle condizioni di possibilità dell’esperienza è che i costrutti concettuali con i quali consideriamo i fatti psicologici sono co-determinati dal decorso continuo delle nostre esperienze. Le condizioni trascendentali non sono altro che forme elementari del nostro nesso di coscienza alle quali si lasciano ricondurre tutte le altre forme di esperienza più complesse. La “legge dei fenomeni” non è da intendere come una legge a-priori che si applica ai fenomeni, ma come i fenomeni dell’esperienza che prendono forma secondo determinate leggi (non riconducibili ad altre esperienze). Ciò che permette di reificare il trascendentale e farlo ricadere nell’inconscio è lo scorporamento tra l’empirico e il trascendentale stesso, i quali all’opposto formano sempre e comunque un’unità indissolubile: «per come le intendiamo noi, le condizioni trascendentali hanno bisogno dell’empiria così come l’empiria – ossia il fatto che in generale ci venga dato qualcosa – in quanto nesso ha bisogno delle condizioni trascendentali» (BU, 182).

---

<sup>111</sup> Come vedremo nel dettaglio in *infra*. Cap. V, § *Il concetto trascendentale di inconscio*.

## **Capitolo V**

### **Per un concetto immanente di inconscio**

La critica delle filosofie della vita ha permesso di mostrare la problematicità di ogni filosofia che interpreta metafisicamente il concetto di inconscio sviluppando uno spiccato dualismo e contrasto tra due dimensioni psichiche. Se questa critica viene concentrata nel primo capitolo, essa non scomparirà mai dall'intera tesi di abilitazione, rimanendo sullo sfondo anche nei successivi capitoli e nelle conclusioni. Al tempo stesso e in maniera negativa, quella critica ha permesso di far emergere i punti fondamentali sui quali si dovrà basare una concezione scientifica dell'inconscio, vale a dire una concezione che si deve sempre e comunque poter rifare all'esperienza vissuta: anziché determinare una frattura irrimediabile, l'inconscio deve essere concepito come una classe particolare dei fenomeni coscienziali; piuttosto che consistere in una traduzione extra-cosciente delle condizioni di possibilità dell'esperienza, l'inconscio non può essere esonerato da un accordo fondamentale con esse; invece di essere avulso dalla possibilità di una sua conoscenza discorsiva, anch'esso deve poter dar luogo alla possibilità di una sua conoscenza simbolica.

Per costruire questo concetto, Adorno dovrà definire più precisamente cosa si intenda per "essere coscienti di qualcosa", in un senso più ristretto e corrispondente al significato comune del termine. Parallelamente, questa precisazione teorica permetterà a noi di intendere meglio ciò che Adorno – e prima ancora Cornelius – chiama nesso di coscienza (*Bewusstseinszusammenhang*); nonostante la presenza del termine "coscienza", questo termine ha una connotazione ben poco soggettiva, a prescindere dal "kantismo cognitivo" di Cornelius. Inoltre, la tematizzazione dell'accordo necessario tra il concetto di inconscio e i fattori trascendentali permetterà di rendere più evidente la co-determinazione ineludibile tra i fattori stessi, l'esperienza e i concetti, un tema di primaria importanza per Adorno. L'intera costruzione di un concetto trascendentale di inconscio presuppone però la definizione sia del

concetto di “io empirico” che quello di “mondo fisico”, due concetti la cui esposizione rende evidente in Adorno la massiccia presenza della filosofia di Cornelius e di Ernst Mach: la totalità fenomenica dell’esperienza è infatti un insieme più grande di quelli circoscritti dal mondo fisico e da quello psichico, intesi rispettivamente come insiemi di relazioni tra gli oggetti dello spazio e tra gli oggetti non-spaziali. Una volta stabilita la possibilità di una conoscenza simbolica dell’inconscio, Adorno mostrerà come la psicoanalisi non sia altro che il metodo conoscitivo empirico di esso, così come la fisica è il metodo conoscitivo empirico degli oggetti del mondo. Come la fisica studia le relazioni tra i corpi nello spazio – astraendo dalla relazione con la costruzione psicologica di tali oggetti – così la psicoanalisi studia la relazione tra gli oggetti psichici – astraendo, sebbene solo *parzialmente*, dalla loro relazione con gli oggetti nello spazio. Dopo aver mostrato l’accordo tra filosofia trascendentale e l’analisi freudiana, quest’ultima può essere legittimata dalla prima a costruire le leggi concrete che governano gli oggetti psichici.

La costruzione del concetto trascendentale di inconscio si rivela la conclusione del secondo capitolo della tesi di abilitazione, dopo un confronto con i paralogismi della ragion pura della prima critica e la costruzione di una dottrina trascendentale dell’anima. Questo capitolo si mostra come il meno originale dell’intera tesi, sebbene sia una tappa necessaria per l’appropriazione trascendentale della psicoanalisi. La definizione dell’io empirico, fondamentale per definire il concetto di inconscio, risulta tale e quale a quella che ne dà Cornelius nell’*Einleitung*<sup>1</sup> (vale a dire come correlato “cosale” dell’io fenomenico), sebbene venga qui articolata e posta in opposizione alle teorie essenzialistiche dell’io. Anche la definizione trascendentale del concetto di inconscio viene estesa e arricchita; essa coincide in parte con il concetto stesso di io empirico, contenuto nella teoria dei “ricordi non notati” del professore monacense<sup>2</sup>. Infine, il confronto che Adorno conduce preliminarmente con i paralogismi kantiani viene condotto da Cornelius contestualmente alla definizione dell’io empirico, seppure parzialmente, e in maniera estesa e articolata nel *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Della consapevolezza di quest’ultima omologia Adorno si fa

---

<sup>1</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *La critica ai concetti dogmatici. Cosa in sé, io, causalità*.

<sup>2</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *La posizione dell’inconscio*.



testimone nella prefazione della tesi, dove sostiene che il paragrafo sulla dottrina dei paralogismi fosse già completato prima dell'apparizione del commentario del maestro. Nonostante ciò, la scelta di inserire lo stesso i risultati di questo confronto nella tesi (la cui concordanza con quelli di Cornelius appaiono scontati vista la comune posizione di partenza) viene giustificata con la necessità di mantenere la tesi comprensibile ad ogni lettore e in virtù del «particolare punto di vista sotto il quale vengono condotte le nostre osservazioni sui paralogismi, quello dell'inconscio e dell'antinomia delle dottrine naturalistiche dell'inconscio» (BU, 82). Seguendo queste indicazioni, anziché rinviare semplicemente alle dottrine del maestro, appare più opportuno seguire lo sviluppo interno alla tesi di Adorno riassumendolo nei suoi punti essenziali. Se è vero che la base teorica fondamentale è già tutta in Cornelius (e parzialmente già in Mach) Adorno ne propone un'articolazione in connessione con il problema specifico del concetto di inconscio e con le dottrine metafisiche di esso, le quali continuano a essere presenti sullo sfondo come esempio e modello negativo di cattiva filosofia (in particolar modo la caratterologia).

### *Dall'anima razionale alla psiche trascendentale*

Ci si potrebbe chiedere quando, esattamente, Adorno abbia completato il paragrafo sulla critica kantiana ai paralogismi della dottrina razionale dell'anima, che a suo dire fu ultimato prima dell'uscita del commentario del maestro. Il *Kommentar* di Cornelius viene stampato nel novembre 1925 e pubblicato nel 1926; come abbiamo visto, la prima tesi di abilitazione deve essere stata pattuita verso la fine del 1925<sup>3</sup>. La sezione sui paralogismi sembrerebbe dunque essere stata la prima parte redatta della tesi, o addirittura uno scritto precedente. Sebbene non possiamo averne la certezza definitiva, vi è la possibilità di scorgere un interesse sul tema ben precedente alla stesura della tesi. Nel *Theodor W. Adorno Archiv* di Berlino è contenuto un dattiloscritto intitolato “*Kants Kritik der rationalistischen Psychologie*”<sup>4</sup> datato 1924. Secondo Abromeit, questo saggio era destinato a un seminario tenuto da Horkheimer

---

<sup>3</sup> Cfr. *supra*. Cap. I, § *Storia di un fallimento*.

<sup>4</sup> Cfr. TS 21335-21348.

(intitolato *Philosophische Übungen zu Kant und Hegel*) nel semestre invernale 1923-24<sup>5</sup>. Tuttavia, secondo Wolfgang Bock, lo stile chiaro e conciso di questo saggio potrebbe essere un indizio a favore di una datazione successiva (1931) alla tesi di abilitazione (1927), la quale invece si distingue per le lunghe e contorte ipotassi<sup>6</sup>. Rispetto a questa datazione incerta, ci riserviamo il giudizio dopo aver confrontato questo saggio con la prima delle tre parti che costituiscono il secondo capitolo della tesi di abilitazione.

Quali sono i punti fondamentali di questo elaborato? Riassumendo, Adorno segue i passaggi della prima versione della *Critica della ragion pura* e condivide i risultati della critica kantiana dei paralogismi psicologici sull'immortalità dell'anima; al tempo stesso, però, tenta di smarcarsi dalla formulazione meramente astratta del concetto *logico* dell'io penso. Dopo aver legittimato un concetto trascendentale di io empirico, basato sul dato concreto dell'esperienza, Adorno sostiene una possibile conciliazione tra filosofia kantiana e psicoanalisi, il cui obiettivo sarebbe quello di studiare *concretamente* l'io empirico appena definito. Infine, il saggio si conclude sottolineando la funzione progressiva che Kant avrebbe (inconsapevolmente) svolto liberando la psicologia dalla matematica e conferendole il compito di conciliare scientificamente il particolare con l'universale. Questi sono i punti fondamentali di quel saggio, e sono gli stessi della prima parte del secondo capitolo della tesi di abilitazione: i due testi si lasciano tranquillamente sovrapporre, mostrando differenze interessanti ma non essenziali.

Prima di vedere i risultati filosofici fondamentali della critica ai paralogismi è necessario esporre brevemente il contesto entro cui si muovono entrambi gli scritti. Le proposizioni che valicano i confini dell'esperienza, e perciò vengono chiamate *trascendenti*, sono ciò che Kant chiama illusioni trascendentali (cfr. CRP, 529). Quest'ultime sono state al centro della critica di Adorno alle filosofie dell'inconscio. L'esigenza di risalire dal condizionato alla condizione è ciò che spinge quelle filosofie a cercare nell'inconscio il fondamento dell'esperienza vissuta, negando esplicitamente ogni sapere simbolico su di esso e aggirando le condizioni di

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, op. cit., p. 198, n. 62.

<sup>6</sup> Oltre a ciò, l'autore adduce il fatto che nel giornale interno dell'Università di Francoforte, il direttore dell'archivio universitario rubrica il testo come discorso orale di abilitazione sul processo conclusosi nel 1931 con la seconda tesi su Kierkegaard. Esso sarebbe dunque pensato come un altro contributo alla prolusione *Sull'attualità della filosofia*. Cfr. W. Bock, *Dialektische Psychologie*, op. cit., p. 107, n. 5.

possibilità dell'esperienza. A differenza delle illusioni logiche (dialettica logica), questa è più propriamente una dialettica trascendentale, poiché scambia proposizioni oggettive per vere in virtù della necessità immanente della ragione di conferire unità a priori ai concetti mediante principi. Il concetto metafisico di inconscio sembra dunque essere un concetto della ragione, ossia uno di quei concetti che «contengono l'incondizionato [e] riguardano qualcosa in cui rientra ogni esperienza, ma che in quanto tale non sarà mai un oggetto dell'esperienza» (CRP, 549). Quando queste idee della ragione erano applicate alla totalità incondizionata delle condizioni del soggetto pensante, nella metafisica leibniziana, si parlava di anima. Non a caso Adorno ribadisce più volte il nesso tra metafisica leibniziana-wolffiana e metafisiche dell'inconscio, e non solo per l'omonimia spesso ricorrente (specialmente nelle *Lebensphilosophien*) tra inconscio e anima, ma principalmente per la sussistente continuità concettuale: la totalità delle condizioni soggettive si traducono semplicemente da anima e inconscio e, in entrambi i casi, nessuno di questi due concetti è da rinvenirsi in un qualche modo nell'esperienza. Ora, il fondamento della critica ai paralogismi psicologici si può riassumere così: l'indipendenza della ragione dall'esperienza significa al contempo l'impossibilità di generare una conoscenza sintetica a partire solamente da se stessa, ossia, non si dà alcuna conoscenza non-tautologica senza il riferimento all'esperienza.

I razionalisti inferivano dal «concetto trascendentale del soggetto, che non contiene nulla di molteplice, all'assoluta unità di questo stesso soggetto, di cui in tal modo non ho alcun concetto. Chiamerò questa inferenza dialettica *paralogismo* trascendentale». Questo paralogismo è trascendentale perché ha «un fondamento trascendentale che ci porta ad inferire erroneamente secondo la forma» (CRP, 587) nel sillogismo che ci conduce dall'unità logica dell'io penso (che accompagna ogni rappresentazione) a un concetto sostanziale dell'anima. Da qui segue la famosa discussione della topica della dottrina razionale, che considera l'anima come una sostanza, semplice, numericamente identica e ideale, e i relativi concetti conseguenti: immaterialità, incorruttibilità, personalità, spiritualità, animalità e immortalità. Quest'ultimo, il concetto di immortalità, è il vero e proprio obiettivo finale del razionalismo.

Se compariamo i molti argomenti in comune tra il saggio (datato 1924) e la tesi di abilitazione, possiamo vedere come la differenza principale tra i due sia un'integrazione e articolazione del discorso nel passaggio dall'uno all'altra. Il saggio inizia sostenendo che il confronto kantiano con la psicologia razionale è il confronto con lo statuto scientifico della psicologia *tout court*<sup>7</sup>. Dopodiché, Adorno sottolinea l'appunto kantiano sull'io penso in quanto concetto trascendentale più importante e a fondamento degli altri. Il concetto di io penso, «che in precedenza non è stato indicato nella lista generale dei concetti trascendentali», è la condizione necessaria della deduzione dei concetti stessi. Esso è il «veicolo di tutti i concetti in generale, quindi anche di quelli trascendentali e dunque viene sempre compreso tra questi ultimi [...] pur non avendo alcun titolo particolare, poiché serve soltanto a che ogni pensiero sia presentato come appartenente alla coscienza» (CRP, 587-589). Se vuole rimanere razionale e non diventare empirica, la psicologia non può che dedurre i propri concetti partendo unicamente da questo concetto puro e indipendente dall'esperienza. Tuttavia, ritenendo che il soggetto sia una sostanza, la dottrina dell'anima razionale confonde il «soggetto *logico* costante in tutte le mie esperienze vissute per un *soggetto reale* persistente e indistruttibile. La forma logica del mero io penso viene reificata arbitrariamente dalla

---

<sup>7</sup> Il termine "psicologia" si afferma definitivamente con Wolff, che riunisce in un unico termine due filoni prima sconnessi: chi praticava la *psychologia empirica*, vale a dire una "fisica" dell'anima, e chi invece quella *rationalis*, la dottrina dell'anima. Le due materie non erano né separate né in contraddizione l'una con l'altra. La psicologia empirica si basa, infatti, sull'osservazione dei fatti e delle funzioni dell'anima ed è deputata a identificare le sue leggi; quella razionale, invece, deve essere in grado di spiegare il fondamento dell'anima tramite una lunga serie di inferenze e deduzioni. Kant eredita questa diversificazione, ma demolisce i fondamenti della seconda ed espelle la prima dalla scienza. La psicologia empirica è esclusa dalle scienze non solo perché il concetto kantiano di scienza prevede l'applicabilità della matematica, ma sia l'osservazione di sé, che rappresenterebbe la sua metodologia principale, che l'osservazione esterna del comportamento umano sono metodi estremamente fallaci e inadeguati: se l'osservazione di sé modifica essa stessa ciò che viene osservato, un soggetto che si accorge di essere osservato modificherà di conseguenza il suo comportamento. Infine, la determinazione del tempo come caratteristica precipua del senso interno, che ci consegna l'anima come flusso continuo e non persistente, impedisce l'osservazione durevole degli stati di coscienza e ne pregiudica così una scomposizione analitica che segua parametri oggettivi e non arbitrari. Pur non rientrando nei canoni di ciò che Kant considerava "scienza pura" (matematica e apodittica), tuttavia, la psicologia empirica mantiene un ruolo importante lungo tutta la filosofia kantiana, ed interseca inevitabilmente i campi dell'antropologia, dell'epistemologia e della "logica applicata". Per un discorso più ampio sul rapporto tra Kant e la psicologia si veda Cfr. C. La Rocca, *Psicologia*, in S. Besoli/C. La Rocca/ R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Macerata: Quodlibet, 2011, pp. 392-405.

psicologia razionale»<sup>8</sup>. La prima tesi, che l'anima sia una sostanza, è dunque la conseguenza di questa reificazione.

Le altre due tesi, quella della semplicità e dell'unità numerica della coscienza, seguono lo stesso identico schema: la semplicità dell'io penso è la necessaria conseguenza del suo essere la condizione logica dell'esperienza (che per definizione non è molteplice), così come la separazione di un io in diverse coscienze non avrebbe senso alcuno, dato che l'io penso stesso non è altro che l'appartenenza di tutte le rappresentazioni a unica coscienza. A partire da questi due principi, non si può dedurre l'unità e l'identità di un soggetto reale indipendente da ogni percezione. Dopo aver riportato i primi risultati dell'argomentazione kantiana, Adorno cita questo passo particolare:

Dunque, l'identità della coscienza di me stesso in tempi diversi è solo una condizione formale dei miei pensieri e della loro connessione, ma non prova affatto l'identità numerica del mio soggetto, nel quale, indipendentemente dall'identità logica dell'io, può pure essere avvenuta una variazione tale da non permettere che si mantenga l'identità del medesimo soggetto, sebbene ad esso continui sempre ad attribuire l'identico nome di io, che in ogni altro stato, persino nella trasformazione del soggetto, potrebbe sempre mantenere il pensiero del soggetto precedente e trasmetterlo anche al soggetto seguente (CRP, 1265).

Kant tenta di chiarire questo ragionamento mediante un'analogia con delle sfere elastiche che, scontrandosi l'una con l'altra, comunicano tutto il loro movimento alle sfere successive: per analogia, una trasmissione di diverse rappresentazioni e della loro coscienza da una sostanza all'altra implicherebbe la presenza di tutte le rappresentazioni e delle relative modificazioni nell'ultima sostanza, ma ciononostante non diremmo mai che l'ultima sostanza sia la stessa della prima. Adorno sostiene, invece, che l'ultima frase sulla "trasformazione del soggetto" sia incomprensibile nei limiti della prima critica, ma che diventi chiara in riferimento a «certe malattie mentali in cui l'unità del nesso di coscienza viene certamente disturbata, ma le cui esperienze sono tuttavia caratterizzate *oggettivamente* (ossia, a prescindere

---

<sup>8</sup> TS 21339.

dalla conoscenza della persona interessata, ma nel senso dell'unità logica della coscienza del puro io penso) in virtù del loro riferimento allo stesso materiale dell'esperienza nel ricordo»<sup>9</sup>. Nella tesi di abilitazione ci si riferisce espressamente alla schizofrenia, che può essere intesa come contro-argomentazione all'unità dell'io penso. In quanto tale, essa sarebbe una contro-argomentazione «psicologista». Infatti, in queste malattie non è l'identità numerica ad essere disturbata, ma le forme di relazione che la costituiscono: le esperienze dello schizofrenico si riferiscono sempre e comunque alla stessa coscienza, ma le forme mediante le quali entrano in relazione non sono le stesse che costituiscono l'oggettività nella persona non malata (cfr. BU, 170).

Riguardo l'ultima tesi sulla relazione tra l'anima e il mondo, Adorno concorda con la critica kantiana. L'io penso si co-determina con l'intuizione dello spazio e può venir sottratto solo *astrattamente* come indipendente (e condizione) dall'intuizione; ciò non ci dice niente dell'esistenza indipendente di questo io penso rispetto ai fenomeni dello spazio. Infine, Kant riassumerà il problema fondamentale dei paralogismi psicologici dicendo che «si può far consistere ogni *parvenza* (*Schein*) nel fatto che la condizione *soggettiva* del pensiero venga considerata come la conoscenza dell'*oggetto*» (CRP, 1307). La psicologia razionale usa il termine soggetto per designare due oggetti differenti: una volta in senso sostanziale, come se fosse l'io empirico, e un'altra volta come unità logica, come io trascendentale.

Ciò che interessa a Adorno di questa critica è sì la demistificazione dei sillogismi razionalistici sulla sostanzialità dell'anima (e l'impossibilità di una dimostrazione a favore della sua immortalità), ma nondimeno lo spazio che in essi è lasciato per una concezione sostanziale dell'io in senso *empirico*. Già nella confutazione del quarto sillogismo, nella seconda versione della *Critica*, vi sarebbe implicitamente la possibilità di conferire sostanzialità (benché non in termini assoluti) all'io empirico, a patto che venga sottoposto ad un'intuizione. La premessa maggiore del quarto sillogismo recita: «ciò che non può essere pensato altrimenti che come soggetto, non esiste anche altrimenti che come soggetto, e dunque è sostanza»; in questo caso, secondo Kant, si «parla di un essere che può essere pensato in generale, sotto ogni riguardo, e quindi anche così come può esser dato nell'intuizione»

---

<sup>9</sup> TS 21341.

(CRP, 601-603)<sup>10</sup>. Nella tesi di abilitazione viene poi specificato come l'immediatezza con cui ci viene dato il nesso dell'esperienza sia «dunque *necessariamente* legata all'intuizione dell'io penso, poiché l'intuizione [...] significa proprio questa datità immediata. Questa intuizione si distingue certamente da altri oggetti dell'intuizione» (BU, 166).

La frattura irrimediabile tra io penso (cioè trascendentale, puramente formale e logico) e io empirico si deve lasciare riconciliare, così come il nesso tra le categorie dell'intelletto e le forme dell'intuizione: nessuna delle due parti ha senso se non in funzione dell'altra, ed entrambe possono essere ricavate solamente per astrazione l'una dall'altra. Una psicologia trascendentale può allora determinare l'oggetto della psicologia empirica, ossia l'unità del mio decorso *fattuale* della coscienza (*mein tatsächlicher Bewußtseinsverlauf*) per come si dà concretamente e nel nesso di coscienza. Nella tesi questo rapporto viene sviscerato. Kant chiama unità sintetica dell'appercezione l'unità della coscienza personale, che a sua volta non è il fondamento da cui dedurre logicamente le categorie, ma il compendio di esse, un riassunto delle sue condizioni di possibilità. L'unità della coscienza personale – in quanto riassunto delle condizioni trascendentali – *costituisce* l'esperienza ma non è mai *indipendente* da essa: le «condizioni dell'“io penso” sono le leggi del mio decorso concreto di coscienza; così si apre a quella psicologia trascendentale il campo della scientificità dal quale Kant voleva escluderla» (BU, 163). Si rende così possibile determinare concettualmente l'io mediante quei predicati che usava la psicologia razionale, ma intesi in senso empirico.

La traduzione empirica di quei predicati appare presente in entrambi gli scritti, ma molto più corposa nella tesi di abilitazione. L'unità non è più la mera possibilità logica di

---

<sup>10</sup> Cfr. TS 21343. Il riferimento di Adorno non è preciso, ma con ogni probabilità si riferisce proprio a questo passaggio. In una nota Kant specifica: «Nelle due premesse il pensiero viene preso con un significato completamente diverso: nella premessa maggiore in quanto si riferisce a un oggetto in generale (quindi come esso può esser dato nell'intuizione) [...]. Nella premessa minore si parla di cose che non possono essere pensate altrimenti che come soggetti; nella premessa minore non si parla di *cose*, bensì del *pensiero* (nella misura in cui si astrae da tutti gli oggetti), nel quale l'io serve sempre come soggetto della coscienza [...]» (CRP, 603). Nella tesi, Adorno utilizza un altro passo per sostenere come già Kant, nonostante i forti pregiudizi che lo portarono a svalutare l'esperienza come fonte legittima di conoscenza a priori, si fosse avvicinato a un concetto di psicologia trascendentale: «Infatti l'esperienza interna in generale e la sua possibilità, oppure la percezione in generale e la sua relazione ad altra percezione, senza che ne venga data empiricamente una qualche particolare distinzione e determinazione, non possono essere considerate come una conoscenza empirica, ma devono essere viste come una conoscenza dell'empirico in generale, e come se appartenessero alla ricerca sulla possibilità di ogni esperienza possibile, la quale è senza dubbio una ricerca trascendentale». CRP, 589-591.

un'esperienza ma l'unità fattuale dell'esperienza vissuta, data immediatamente in ogni esperienza come esperienza *mia* e non di un'altra coscienza: «l'io empirico sarebbe quindi [...] la regola per il nesso delle mie esperienze vissute nell'unità della mia coscienza»<sup>11</sup>, un nesso che mediante le relazioni di ricordo del passato e attesa del futuro si estende rispetto al mero nesso fenomenico dell'esperienza concreta (si estende cioè rispetto a ciò che Cornelius chiama io fenomenico). La sostanzialità viene ora intesa come regola per cui le singole esperienze vissute sono modi di manifestazione della totalità dell'io. L'io è *sostanza* in quanto ogni esperienza *appartiene* alla mia unità coscienziale, a patto che questa unità non si intenda come indipendente dalle esperienze concrete che di volta in volta si presentano, come un contenitore di cui di volta in volta muta il contenuto. La molteplicità esperienziale non si può dare che unitariamente, in quanto *mie* esperienze e non altrui, e di converso l'unità dell'esperienza non può che darsi mediante una molteplicità infinita di esperienze concrete diverse; in parole povere, l'unità è la *relazione* tra i fenomeni, e questa relazione permane nel tempo.

La semplicità e l'unità non sono nient'altro che la datità immediata (cioè l'evidenza intuitiva senza ricorso a concetti) di ogni esperienza come data in un'unica coscienza in relazione con ogni altra esperienza. L'io non è dunque *semplice* rispetto alla molteplicità dell'esperienza vissuta, perché l'unità non è una forma logica che accoglie entro di sé la molteplicità; l'unità è la molteplicità stessa come appartenente sempre e solo alla mia coscienza. Kant riconduce alla semplicità anche la determinazione dell'immaterialità, essendo la materia definita come ciò che è divisibile in parti. Il problema del nesso tra materia e psiche è un problema che si origina solo a partire da premesse trascendenti, che ora vengono sostituite da concetti empirici immanenti al dato immediato. Questa questione si dirime qualora si distingua tra materiale e non materiale come tra due tipi diversi di concetti entro la datità immediata, che rimane sempre e comunque una datità psichica: la "materia" non è altro che una forma di relazione tra i corpi dello spazio, mentre lo "psichico" è una forma di relazione tra esperienze che *non* hanno luogo nello spazio<sup>12</sup>. La determinazione di identità

---

<sup>11</sup> Cfr. TS 21344.

<sup>12</sup> Cfr. *infra*. § *L'io empirico*.



numerica non è distinguibile da quella della semplicità, che entrambe significano nient'altro che l'impossibilità di dividere le esperienze tra diverse coscienze; quella di personalità è invece giustamente criticata da Kant. Infine, la critica del quarto paralogismo porta con sé implicitamente la definizione della psicologia trascendentale, poiché il modo in cui la filosofia dell'immanenza costruisce i concetti non può che garantire l'idealità della coscienza. Inoltre, la distinzione tra un oggetto empirico e uno trascendentale ha senso solamente se con il secondo intendiamo un oggetto le cui leggi valide universalmente sono dedotte a partire dalle condizioni trascendentali dell'esperienza in generale, e non tramite la ricerca empirica. Si prefigura qui la differenza, esplicitata più tardi, tra psicologia trascendentale e psicoanalisi: l'una si occupa di ciò che si può sapere di un oggetto in generale – comunque *empirico*, e non meramente logico – a partire dalle condizioni dell'esperienza; l'altra si occupa di ciò che si può sapere di un oggetto a partire dalla ricerca sistematica e concreta dell'esperienza. La psicologia trascendentale si può così definire come il «compendio di tutte le proposizioni sintetiche a priori sul nesso delle nostre esperienze vissute e sulle leggi di quei nessi che non sono determinazioni dell'oggettività spaziale» (BU, 172).

La parte finale del saggio è quella che si discosta di più dalla prima parte della tesi; nel primo, vi è un riferimento all'antropologia di Kant che ottiene più importanza rispetto a quello fatto nella tesi. Tuttavia, il riferimento del saggio all'antropologia è finalizzato a permettere la successiva equiparazione tra conscio-immediato e inconscio-mediato, che nella tesi viene svolta ampiamente nelle sezioni successive. La prova che Kant abbia implicitamente pensato la possibilità di una tale sostanzialità dell'io empirico, infatti, starebbe secondo Adorno non nella *Critica*, ma nell'*Antropologia*, dove vengono trattate le «rappresentazioni che abbiamo senza esserne coscienti», ossia, secondo il linguaggio odierno, delle esperienze *inconscie*<sup>13</sup>. Adorno non si inoltra nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* e procede direttamente a stabilire la differenza corneliana tra immediatezza e mediazione; tuttavia, il testo kantiano stesso legittima questo discorso. Il tema delle rappresentazioni oscure ottiene la sua più chiara esplicitazione nel quinto paragrafo intitolato «*Delle rappresentazioni che*

---

<sup>13</sup> TS 21345. L'utilizzo di *Erlebnissen* in questo contesto è in contraddizione con lo sviluppo successivo del concetto di inconscio, che non può mai denotare un'esperienza, ma solo una *legge* per l'esperienza o la loro riproposizione *simbolica*. Cfr. *infra.*, § *Il concetto trascendentale di inconscio*.

*abbiamo senza esserne coscienti*». Qui è constatata la possibilità di diventare consci in maniera mediata di ciò che sfugge dalla nostra consapevolezza in maniera immediata. Se vediamo una figura umana distante, non possiamo essere coscienti delle parti che compongono questa figura e ciononostante affermare che essa sia una figura umana: siamo dunque immediatamente non consapevoli delle parti che connotano la rappresentazione ma consci in maniera mediata della rappresentazione come tutto. Non avere rappresentazioni sempre chiare e distinte non è un'eccezione, bensì la regola, dal momento che «il campo delle nostre intuizioni sensibili e delle sensazioni di cui non siamo coscienti, sebbene possiamo concludere senza dubbio che le abbiamo, cioè il campo delle rappresentazioni oscure, nell'essere umano (e così pure negli animali) è immenso»<sup>14</sup>. Kant trova che il carattere necessitante che queste rappresentazioni hanno sull'uomo le escluda da una trattazione in un'antropologia da un punto di vista pragmatico – che mira cioè a determinare cosa l'uomo può fare di sé, e non ciò che la natura fa di lui – e le relega ad un'antropologia fisiologica. Tuttavia, sostiene Adorno, questo concetto può avere un senso solo presupponendo un io empirico, ossia un io costituito a partire dal nesso concreto dell'esperienza e ciononostante indipendentemente dalle esperienze singole attuali e presenti, un io che persiste nel tempo come insieme totale di relazioni. Sebbene ciò che può essere dato immediatamente sono solamente le sue esperienze singole e le relazioni tra di esse, e mai questo soggetto empirico *come un tutto*, non si capirebbe lo statuto di queste rappresentazioni se non vi fosse un sostrato empirico permanente a cui riferire questi stati di cose psicologici (in particolar modo dopo la critica dei paralogismi psicologici ai concetti sostanzialistici di anima, che bandiscono qualsiasi entità permanente sovra-empirica). A questi argomenti la tesi darà un ampio spazio nelle due parti successive del capitolo.

Infine, la conclusione del saggio del 1924 accenna alle metafisiche dell'inconscio e all'interpretazione trascendentale della psicoanalisi, che corrispondono rispettivamente al primo e al terzo capitolo della tesi di abilitazione. L'accostamento tra Kant e la psicoanalisi sarebbe reso possibile da una conoscenza *mediata* di queste rappresentazioni oscure e dalla loro natura *involontaria*. Infatti, è «proprio la sua [di Kant] critica del razionalismo [che] ha

---

<sup>14</sup> I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino: Einaudi, 2010, p. 119.

reso accessibili gli oggetti inconsci e l'io empirico alla ricerca scientifica, mentre nella speculazione metafisica del tempo nemica di Kant, come quella di Hamann e Herder, vengono rimossi dall'ambito scientifico e assegnati ad un'intuizione fuori controllo»; Kant avrebbe così «superato (*aufhebt*) la rappresentazione mitologica di due modi d'essere – il conscio e l'inconscio – separati l'un l'altro da un abisso dei sensi»<sup>15</sup>. Dopodiché, Adorno riflette sulla mancata fondazione di una tale psicologia trascendentale da parte di Kant, rifacendosi ai *Principi metafisici della scienza della natura* e in particolare all'asserzione per cui «in ogni dottrina particolare della natura si può trovare tanta scienza *propriamente detta*, quant'è la *matematica* che vi si trova»<sup>16</sup>. Tuttavia, dove Kant vede un limite nella natura inevitabilmente articolata dei complessi esperienziali e nell'impossibilità della conoscenza del loro statuto “in sé”, per Adorno, non solo l'analisi dei complessi è ciò su cui si basa propriamente la psicologia più avanzata del suo tempo, ma la pretesa di raggiungere i supposti “stati psichici in sé” è una posizione ingenua storicamente superata. Il problema principale di Kant, con l'introduzione della sensibilità come seconda (e ugualmente giustificata) fonte della conoscenza, è lo scollamento tra universale e particolare, che nella filosofia di Leibniz era risolta mediante la monade con la sussunzione completa del singolo nell'universale. I singoli dati sensibili interni ed esterni non si lasciano mai risolvere completamente senza lasciare un resto, e questo resto era concepito dal razionalismo come un accidente casuale ed estraneo alla scienza; l'eredità razionalista di questo sistema sopravvive in Kant, e i problemi della psicologia non possono che rimanere esclusi da questo sistema. Dal punto di vista storico-filosofico, la critica kantiana ai paralogismi non è una negazione del carattere scientifico della psicologia, ma la liberazione dell'empiria dalla costrizione del metodo matematico: «che questa empiria liberata debba essere raggiunta e assimilata dalla ragione critica è il compito che Kant ha lasciato alla psicologia»<sup>17</sup>.

Così si conclude il saggio dalla datazione incerta. Volgiamo ora lo sguardo alle lievi differenze della tesi, al di là delle piccole integrazioni che abbiamo già compiuto. Innanzitutto, il verdetto kantiano sull'impossibilità di una psicologia scientifica non viene

---

<sup>15</sup> TS 21346.

<sup>16</sup> I. Kant, *Principi metafisici della scienza della natura*, op. cit., p. 103.

<sup>17</sup> TS 21348.

più inteso solamente nella sua funzione progressiva (come liberazione di essa dal metodo matematico), ma come colpevole di aver aperto la strada alle proposizioni arbitrarie della metafisica dell'inconscio (cfr. BU, 158). Proprio perché la possibilità di una psicologia trascendentale è stata esclusa, si è reso possibile attribuire alla coscienza qualsiasi tipo di contraltare metafisico. In questo modo appare chiaro che la costruzione di una teoria trascendentale dell'io empirico è, in negativo, la prosecuzione della critica alle metafisiche dell'inconscio. Questa costruzione si somma alle precedenti critiche del concetto di inconscio come cosa in sé e come causalità efficiente dei fenomeni, andando a completare il terzetto di quei concetti che Cornelius chiamava "naturalistici"<sup>18</sup>. Nondimeno, viene ripetuta l'apertura (involontaria) che una tale critica rende possibile. Se la critica ai concetti universali della psicologia razionale è da condividere, lo è nella misura in cui quei concetti sono concetti *logici* e *presupposti*; secondo Kant, questo basta per considerare la psicologia impossibile come scienza, in quanto una psicologia che non si voglia dire empirica non può che partire solamente dall'io penso come rappresentazione semplice e indipendente da ogni esperienza. La problematicità di questa impostazione si può far risalire all'idea di Cornelius secondo la quale Kant sottovalutò l'esperienza come fonte legittima per l'instaurazione di concetti validi per ogni esperienza futura<sup>19</sup>.

Inoltre, Adorno rivendica il metodo trascendentale anche discostandosi dalla scuola fenomenologica, oggetto polemico che continua a sussistere – mediante brevi accenni – anche dopo la tesi di dottorato. Anche quest'ultimi, infatti, presuppongono una coscienza "pura" a partire dalla quale speculare su fantomatiche essenze degli oggetti, diventando nientedimeno che una riproposizione in nuove vesti della dottrina razionale dell'anima. Al loro metodo intuizionista (della *Wesenschau*) e all'inconscio di Geiger<sup>20</sup> come essenza (*Wesenheit*) Adorno

---

<sup>18</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *La critica ai concetti dogmatici. Cosa in sé, io, causalità*.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*. Cap. III, § *Le ambiguità kantiane*.

<sup>20</sup> Moritz Geiger fu un membro del circolo di Monaco di quello che si suole definire l'indirizzo realistico in fenomenologia. Allievo anch'egli di Theodor Lipps (come Klages), si interessò principalmente di estetica e fu responsabile della rivista *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, assieme a Husserl, Pfänder, Reinach e Max Scheler. In questa rivista comparve nel 1921 il suo contributo *Das Unbewusste und die psychische Realität*, nel tentativo di supplire a una supposta mancanza della psicologia e dei suoi strumenti teoretici adottati nell'indagine della realtà psichica. Moritz contrastava quella che lui chiamava "psicologia dei vissuti" (*Erlebnispsychologie*), che a partire da Locke e Herbart continuava a fondare il proprio metodo sulla coincidenza tra il vissuto e l'oggetto psichico, eliminando ogni tipo di trascendenza dall'analisi filosofica. Secondo Moritz

contrappone un procedimento solamente astrattivo rispetto all'esperienza concreta (cfr. BU, 177-178). Nella tesi vi è anche un appunto su un'aggiunta della seconda edizione della *Critica*, dove Kant sostiene l'impossibilità di rendere oggetto ciò che è il soggetto della conoscenza, ovvero l'io penso: Adorno concorda, ma solo se questo io penso viene inteso nella sua forma logica; nella sua forma reale e concreta, come compendio dell'unità dell'esperienza, esso è tanto soggetto quanto oggetto, determinato dalle forme di relazione stesse che costituiscono la molteplicità e quindi passibili di giudizi sintetici a priori:

Si risolve così il paradosso logico per cui un oggetto deve essere contemporaneamente soggetto e oggetto dello stesso giudizio su se stesso; questo paradosso sarebbe valido solamente quando soggetto e oggetto fossero presupposti come trascendenti. Qui però soggetto e oggetto non sono separati ontologicamente, ma soggettivo e oggettivo significano diversi modi dell'ordine della datità, vale a dire, soggettivo – nel *nostro* senso – è la datità immediata separabile solo per astrazione, mentre oggettivo è il nesso costituito mediante le condizioni trascendentali [...]. Per ottenere il concetto di io empirico fondato trascendentalmente abbiamo dovuto superare (*aufheben*) la differenza tra [l'io come unità logica e l'oggetto come io empirico], che Kant presuppone dogmaticamente (BU, 174).

La fondazione di una dottrina trascendentale dell'anima è necessaria per la fondazione di un concetto di inconscio che abbia una validità scientifica, ossia che sia valido per ogni esperienza futura e che non oltrepassi i limiti dell'esperienza. Al tempo stesso, questa dottrina non era perseguibile se non confrontandosi con la dottrina dei paralogismi kantiani. Era inevitabile

---

era necessario affermare una realtà indipendente dell'oggetto psichico chiamato "inconscio", che rischiava di essere necessariamente cancellato o ricacciato in una dimensione altra dal cosciente (materiale o psico-fisica) se la realtà psichica fosse stata equiparata agli stati attuali di coscienza. Separando l'oggetto dalla sua percezione, l'inconscio di Moritz diventava un evento psichico "non vissuto", così come è "non vissuto" il volere implicito nelle nostre azioni che svolgiamo in vista del compimento di uno scopo (quando si decide di scrivere una lettera, vi è un volere non vissuto con-presente a tutte le azioni per portare a compimento quell'intento: prendere carta e penna, cercare l'indirizzo del destinatario, scrivere e spedire la lettera ecc.). Cfr. L. Feroldi, *La realtà psichica e l'inconscio in Moritz Geiger*, in *Il realismo fenomenologico*, op. cit., pp. 481-499. Inutile dire che, nell'ottica adorniana, lo scostamento tra oggetto e percezione dell'oggetto non può che ricadere in un assunto dogmatico trascendente. Facciamo presente come, oltre alla critica della corrente fenomenologica – di primaria importanza nella tesi dottorale e ancora presente in quella di abilitazione – vi è implicitamente anche qui una critica alla tradizione intellettuale a cui Moritz si rifaceva parlando di psicologia "reale", opposta a quella dei vissuti: mistici medievali, Nietzsche, Kierkegaard, Goethe e psicologia dell'anima.

non solo assecondare la critica kantiana al razionalismo, ma mostrare il razionalismo stesso insito nella dottrina kantiana. L'io empirico è sostanziale, semplice, unico e ideale non perché sia un'anima, ma in quanto i concreti e molteplici fenomeni psichici (non-spaziali) diventano un'"unità-molteplice" nella coscienza personale. Dopo aver determinato l'io rifacendosi alla datità immediata dell'esperienza, è necessario determinare l'io nella sua forma mediata, l'io come concetto di cosa.

Cerchiamo di riassumere brevemente il senso filosofico fondamentale dei contenuti esposti. Tra i due testi vi è certamente una corrispondenza generale difficile da negare; non solo, ma il saggio accenna ad argomenti e contenuti che Adorno sviluppa estensivamente in altri capitoli della tesi. Se nel saggio vengono invocati Hamann e Herder come esemplari delle metafisiche dell'inconscio, nella tesi il discorso ampliato e che colpisce principalmente la *Lebensphilosophie* contemporanea viene in ogni caso legato ad una tradizione "irrazionalistica" più antica<sup>21</sup>. Se nel saggio la psicoanalisi viene solo indicata come indagine scientifica sull'io empirico e i suoi nessi, nella tesi vi sarà la compiuta dimostrazione di questa tesi mediante l'interpretazione dei testi freudiani. La differenza più sostanziale sembra risiedere in due particolari: la valutazione dell'operato kantiano e la chiosa finale sulla sensibilità. Se nella tesi viene riconosciuta solo l'apertura di una possibilità, nel saggio Kant sembra aver superato dialetticamente, tra la prima critica e l'*Antropologia*, l'opposizione tra coscienza e incoscienza come ipostasi metafisiche irrazionalistiche. La valutazione appare dunque più positiva, e non a caso nella tesi il riferimento all'antropologia è solo un accenno. Se nella tesi viene rimarcata l'eredità razionalistica che sopravvive nella prima critica, nel saggio viene confutata l'opinione che vorrebbe ridurre Kant a un mero razionalista<sup>22</sup>. Invece, il riferimento all'insistenza kantiana sulle sensazioni come fonte indipendente e indispensabile della conoscenza scompare del tutto nella tesi di abilitazione. Su questa scomparsa si può solo speculare. Si può supporre che, seguendo in maniera un po' pedissequa la filosofia del maestro, l'argomento risultasse troppo in contrasto con il verdetto di Cornelius circa la svalutazione kantiana dell'esperienza; questo inoltre rimarrà un punto fisso fino alla

---

<sup>21</sup> Cfr. *supra*. Cap. III, § *Filosofie dell'inconscio pre- e post-kantiane*.

<sup>22</sup> Le due cose non sono in contraddizione, chiaramente. Nella tesi viene detto che Kant è *anche* razionalista, mentre nel saggio che egli è *anche* empirista; si tratta solo di spostamenti di accento.

*Dialettica negativa*, e ciò potrebbe condurre a pensare che questo saggio sia stato effettivamente scritto dopo, in un momento più maturo e vicino alla filosofia posteriore di Adorno; ma le argomentazioni di Bock sullo stile dello scritto non ci convincono<sup>23</sup>, per il semplice motivo che anche la tesi dottorale, nonostante sia precedente a quella di abilitazione, è redatta con uno stile chiaro e conciso, a differenza di quello prolisso e contorto della tesi. Ci sembra più legittimo pensare che quel saggio sia del 1924, tenuto a un corso di Horkheimer e che la tesi di abilitazione ne sia un cospicuo e articolato ampliamento. Sia Abromeit che Bock tendono inoltre a sostenere che nel saggio sia contenuta, «*in a nutshell*», l'intera tesi; tuttavia, il primo e il terzo capitolo della tesi, ossia la critica alla metafisica dell'inconscio e l'interpretazione della psicoanalisi, consistono in parti non solo talmente articolate da non poter essere ricondotte pienamente a quelle suggestioni, ma sono anzi più originali rispetto al saggio (senza tenere conto delle conclusioni "materialistiche"). Semmai, il saggio del '24 contiene già pienamente la prima – delle tre parti – del secondo capitolo della tesi. Infine, se così fosse, troverebbero un senso le parole espresse nella prefazione, per cui proprio quella parte sarebbe stata completata prima del '26, ossia prima della pubblicazione del *Kommentar* di Cornelius.

### *L'io empirico*

Nel paragrafo precedente è già emerso ciò che Adorno esplicita solo successivamente: non vi è alcuna differenza tra filosofia trascendentale e psicologia teoretica, tra epistemologia della conoscenza e indagine sull'immanenza coscienziale come tale; non solo, ma la differenza tra scienze della natura e psicologia è determinata unicamente dall'oggetto, non dal metodo. Come Adorno dirà più avanti, «per come le intendiamo noi, le condizioni trascendentali hanno bisogno dell'empiria così come l'empiria in quanto nesso – ossia il fatto che in generale ci venga dato qualcosa – ha bisogno delle condizioni trascendentali» (BU, 182). Per psicologia, o più precisamente per psicologia trascendentale (o fenomenologia trascendentale,

---

<sup>23</sup> Queste argomentazioni vengono ripetute anche alla fine del capitolo dedicato a quel saggio, sottintendendo, per altro, che in quel saggio sia contenuta l'intera tesi di abilitazione sotto forma di riassunto. Cfr. W. Bock, *Dialektische Psychologie*, op. cit., p. 114.

come la chiamava Cornelius per evitare ogni confusione con i suoi critici), si deve dunque intendere la totalità dei giudizi sintetici a priori possibili sullo psichico: sia la conoscenza delle condizioni trascendentali dell'esperienza che le determinazioni concettuali che si basano su di esse, «ma anche le conoscenze costitutive che finora abbiamo considerato “psicologico-materiali”, in cui si fissano solamente le caratteristiche che la definiscono, ricavate empiricamente e in maniera inconfutabile, e le determinazioni deittiche» (BU, 179). Per chiarire quest'ultima frase è necessario ricordare che il concetto di giudizio sintetico a priori va qui inteso come giudizio “valido *per* ogni esperienza futura” e non “ricavato *a prescindere* dall'esperienza”: un'ambiguità che per l'Adorno futuro è insita nella *Critica* stessa, ma che a questo stadio è da risolvere senza discussioni nella prima interpretazione datane da Cornelius, per cui un giudizio è sintetico a priori se valido *per* ogni esperienza futura nonostante sia tratto dall'esperienza stessa<sup>24</sup>. Per Cornelius, il fondamento conoscitivo di tali giudizi è nel ricordo della determinazione deittica del soggetto del giudizio: che cos'è il “blu” non può essere definito, ma solo determinato deitticamente. Un giudizio sintetico del tipo “il blu è diverso dal rosso” viene reso possibile in primo luogo dall'esperienza del colore blu, e in secondo luogo sia dal ricordo di quella determinazione che dal ricordo di quella corrispondente del rosso e del significato della relazione tra i due. La facoltà di

riconoscere tali giudizi come validi per tutte le esperienze future è dovuta al fatto che [...], sulla base di quel riconoscimento che caratterizza un oggetto in quanto tale come un oggetto di una certa natura concettuale, determinata in maniera deittica, conosciamo al tempo stesso se le relazioni che troviamo in questo oggetto si trovano generalmente in oggetti di questo tipo, ossia

---

<sup>24</sup> Nel corso universitario sulla prima critica che Adorno tiene nel 1959 questa ambiguità verrà discussa a lungo, e nel farlo verrà riportato l'esempio di Cornelius stesso sul colore arancione: «Posso produrre facilmente un qualsiasi numero di proposizioni – al mio vecchio maestro Cornelius è sempre piaciuto farlo – che potrebbero essere classificate come giudizi sintetici *a priori* [...] e dei quali ciononostante non si possa dire che siano indipendenti dall'esperienza. Per esempio, “l'arancione è tra il rosso e il giallo nella scala dei colori”» (T. W. Adorno, *Kant's critique of pure reason (1959)*, Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 28; l'esempio si trova in H. Cornelius, *Kommentar*, op. cit., p. 42). In questo stesso contesto compaiono anche il concetto di definizione deittica e il pregiudizio kantiano della sottovalutazione dell'esperienza. Cfr. pp. 27-29. Per una visione più ampia sulle tracce dell'insegnamento universitario lasciate in questo testo cfr. *infra*. Conclusioni, § *L'inconscio disincantato*.



se si tratta di peculiarità inerenti a questo tipo di oggetti o se possono essere eliminate con modifiche che lasciano invariato questo tipo di oggetti (TS, 183).

In parole povere, per quanto riguarda i concetti di prima categoria, il “blu” è una determinazione deittica mutualmente esclusiva rispetto alla determinazione “rosso”, poiché la percezione e conseguente definizione del “blu” esclude la possibilità che esso sia rosso. Un altro esempio lo troviamo nell’*Einleitung*: «ogni sensazione sonora possiede la caratteristica di altezza e intensità» (EP, 292), un giudizio la cui verità è insita nella rappresentazione stessa del suono, che non può darsi – pena il non essere ciò che chiamiamo “suono” – se non mediante quelle due caratteristiche. Per quanto riguarda i concetti di esperienza, la loro validità è ambivalente: da una parte è una validità solo provvisoria, poiché essi dipendono dall’apparenza (o meno) dei fenomeni di cui sono la regola (quindi è solo *probabilistica*); dall’altra, se il nesso d’esperienza dovesse modificarsi e non essere più valido, ci ritroveremmo a dover creare un altro concetto, oppure a spiegare il cambiamento dello stesso concetto mediante quello di causalità (quindi il concetto precedente rimane valido) (cfr. EP, 298-304). Tornando al discorso di Adorno, tutto questo significa che la dottrina trascendentale dell’anima, ossia la psicologia trascendentale, non può distinguersi da quella empirica, poiché non si limita a determinare le condizioni di possibilità dell’esperienza e i concetti ad esse legati, ma rileva anche le caratteristiche ultime dell’io empirico riscontrabili nell’esperienza e valide per ogni esperienza futura.

Si tratta ora di passare dall’io fenomenico, il nesso di coscienza dato immediatamente, a quello empirico, che altro non è che l’utilizzo di concetti di seconda categoria in quel nesso, vale a dire l’utilizzo del concetto di cosa come regola dei fenomeni indipendente dal momento attuale e indipendente rispetto ai fenomeni che possiamo considerare psichici. Le condizioni trascendentali che costituiscono l’io fenomenico – distinzione delle parti dal tutto, ricordo (o memoria), riconoscimento della somiglianza e conoscenza dell’identità<sup>25</sup> –, ossia le condizioni dell’esperienza in generale, sono le stesse e identiche condizioni dei concetti di seconda categoria: i concetti generali sotto i quali sussumiamo certe caratteristiche sono abbreviazioni

---

<sup>25</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *I fattori trascendentali dell’esperienza*.

per il riconoscimento della somiglianza; il meccanismo d'attesa che opera nel concetto di cosa si basa sul fatto che un contenuto passato, di cui ricordo la somiglianza con uno presente, sia ricordato come parte di un complesso ecc. L'io fenomenico è solo un *momento* dell'io empirico, separati l'uno dall'altro solo per astrazione; tanto più se si pensa che, nell'esperienza quotidiana, è la cosa che precede il fenomeno, e non viceversa. Questa distinzione prettamente metodologica ci permette di riflettere sul suo significato più generale nel progetto prima corneliano e poi adorniano: «essa è la distinzione cardinale del punto di vista trascendentale della coscienza» (BU, 199), ma non indica né una distinzione logica tra a priori e a posteriori – una distinzione superata e tradotta in distinzione tra concetti – né una distinzione cronologica – poiché nell'esperienza la “cosa” viene prima del “fatto”. L'obiettivo precipuo di questa distinzione sembra quello di evitare un rapporto simmetrico tra le due aree: se è lecito “passare” dai fenomeni alla cosa, non lo è il processo inverso. La separazione del fenomeno – dato immediato – dal concetto di cosa – dato mediato – serve dunque a garantire *la priorità dell'esperienza sul concetto*, dove la prima fonda la seconda e non viceversa; una volta formatosi un concetto, esso non può rimanere immutato e incondizionatamente vero. Come abbiamo visto, questo schema viene contrapposto a quello metafisico, che di contro passa indistintamente dai concetti all'esperienza e dall'esperienza ai concetti<sup>26</sup>. Tuttavia, anche l'opinione di segno inverso delle filosofie della vita, per cui applicare categorie all'esperienza significherebbe fare violenza al libero flusso di coscienza e al movimento spontaneo della vita, non coglie nel segno: la percezione di un'unità in movimento (cioè di quello che tali filosofie chiamano “vita”) non potrebbe essere pensata senza le condizioni trascendentali – come la memoria, grazie la quale possiamo pensare le relazioni temporali e di qui l'idea di movimento (cfr. BU, 184).

A riconferma del fatto che il modello per cui il fenomeno fonda il concetto – e non viceversa – è essenziale per pensare il mutamento dei concetti, possiamo invocare la postilla che Adorno pone al concetto di io empirico. Se all'io fenomenico non è applicabile alcun concetto di sostanzialità immutabile – poiché la sostanzialità presuppone un concetto di

---

<sup>26</sup> La divisione tra fenomeno e cosa e la conseguente critica del passaggio dalla seconda al primo è un punto fondamentale della critica all'idea di un'esperienza come data completamente una volta per tutte. Cfr. *supra*. Cap. IV, § *La strutturale incompletezza dell'esperienza*.

seconda categoria – ciò non vuol dire che l’io empirico – a cui invece si applica il predicato di sostanzialità – sia immutabile. Come ogni concetto di oggetto – ciò che Adorno chiama anche legge individuale (*Individualgesetz*)<sup>27</sup> – anche quello di io empirico muta secondo le determinazioni che, di volta in volta, si fanno avanti nell’esperienza e che sono attribuibili a quella stessa e unica legge che esso rappresenta. Dunque, sebbene il dato immediato stesso sia in un certo senso immutabile, poiché è semplicemente il flusso costante dell’esperienza vincolata alla mia percezione e indeterminata, al contrario, il nesso cosale è sì indipendente dalla percezione attuale, ma sempre passibile di cambiamento e, in definitiva, di distruzione (o mortalità, nel caso si parli di io) qualora non si verifichi più la sua legge individuale (cfr. BU, 185-186) o vi sia qualche determinazione che la contraddice<sup>28</sup>. Tuttavia, finché alla «cosa psichica vengono aggiunte nuove determinazioni che non contraddicono la definizione del soggetto, esse possono essere unite con le caratteristiche fissate finora in una nuova definizione speciale» (BU, 198). L’io, insomma, non è altro che una legge di occorrenza di dati fenomeni psichici e tale legge, fintantoché non incontra fenomeni che la contraddicono, può essere ampliata virtualmente all’infinito o comprendere in sé variazioni. In questo modo si fa strada un problema di un certo rilievo che è direttamente legato alla “filosofia della coscienza” che intesse l’intera tesi. Se l’io empirico permane in quanto «unità cosale più alta delle singole leggi del nesso immanente», vi è da capire in che modo esso si rapporti e si distingua dal mondo cosiddetto “esterno”, il mondo spaziale generato dalle impressioni dei sensi. Dopotutto, in quest’ottica anche questo mondo e tutti i suoi nessi e le sue leggi fanno parte dell’esperienza dell’io, il quale nient’altro è che la loro unità totale. Per poter parlare dell’io empirico come unità dei nessi *solamente* psichici è necessario sottrarre da essi quelli

---

<sup>27</sup> Cornelius definisce così la legge individuale: «Con l’applicazione di un concetto A di seconda categoria a un contenuto reale dato *a* – nella forma “questo è A” – viene sostenuta la sussistenza di una *legge per ulteriori contenuti individuali e determinati*: con ciò viene detto che all’occorrenza del contenuto dato segue *questo* contenuto soddisfacendo *queste* condizioni, *quel* contenuto soddisfacendo *quelle* condizioni [...]. L’oggetto di questo giudizio, la cui sussistenza viene stabilita dalla validità del giudizio stesso, voglio chiamarla *legge individuale*». TS, 195. La legge individuale che indica una cosa particolare è di fatto irripetibile, poiché le condizioni alle quali giudichiamo “questo è A” sono di volta in volta diverse ed è impossibile che si ripresentino uguale e identiche. La legge individuale è dunque distinta dal significato di concetti generali di specie.

<sup>28</sup> «Immutabile è solo la datità immediata come tale, in quanto non presenta ancora alcuna determinatezza oggettiva [...]; tuttavia, di cambiamento si può parlare solamente laddove alla condizione soddisfatta B un oggetto definito mediante una legge individuale I non mostra il fenomeno atteso P, che sarebbe invece richiesto dalla sua legge individuale». BU, 185.

fisici, cioè distinguere concettualmente ciò che possiamo intendere come mondo spaziale e ciò che invece pertiene peculiarmente allo psichico all'interno dell'unico piano di immanenza.

Inutile dire che anche lo spazio non è altro che un dato sottoinsieme di esperienze e che, anche qui, la differenza tra psiche e mondo esterno non è né primaria, né ontologica, bensì (logicamente) secondaria e concettuale: nella stessa datità immediata, certi fenomeni vengono assoggettati a certe forme concettuali che non pertengono ad altri fenomeni. Si tratta dunque di capire come formiamo i concetti di spazio oggettivo e corpi del mondo fisico, non di oggetti in generale (che sono sempre e comunque leggi per le apparenze). In primo luogo, ciò che chiamiamo spazio oggettivo è dato solo in maniera mediata, in quanto la terza dimensione è il prodotto di una relazione tra movimento e grandezza<sup>29</sup>. Ad esso appartengono le cose che chiamiamo materiali, ed è il correlato delle impressioni tattili e ottiche. Ora, mentre le cose nello spazio partecipano anche ad altre relazioni, che non hanno nulla a che fare con la loro localizzazione (per esempio sono anche esperienze soggettive), le cose psichiche sono proprio quelle esperienze che *non* appartengono *mai* allo spazio oggettivo; vale a dire, il nesso d'attesa che opera nelle leggi individuali psichiche non si lega mai a rapporti *tra le cose* nello spazio, ma sempre e solo ad *esperienze vissute*.

Questo concetto di cosa psichica non esclude, d'altra parte, le relazioni tra lo psichico e il fisico (come per esempio un'azione che modifica la realtà materiale), che diventano due sottoinsiemi di un'unica unità<sup>30</sup>. Ciò che qui conta è il *nesso* tra i fenomeni, e *non i singoli fenomeni* che fanno parte di quel nesso, che possono anche includere fenomeni localizzabili spazialmente. I cambiamenti che, tramite le nostre azioni, avvengono nel mondo dello spazio oggettivo, sono cambiamenti permanenti: non sono cambiamenti dei nostri nessi psichici ma di quelli indipendenti dalla nostra percezione attuale e conformi alle leggi dello spazio. In

---

<sup>29</sup> Al contrario dello spazio fenomenico, che rimane sempre nella seconda dimensione. Per il fondamento di questa concezione dello spazio – che ovviamente si contrappone a quella kantiana – cfr. TS, 208-219.

<sup>30</sup> «Il fondamento [per questo nesso tra psichico e fisico] è garantito dall'*unità* della coscienza personale, la quale non è frammentata in piani separati – quello “immanente” e quello “trascendente” – ma costituisce i fatti “psichici” e “materiali” sulla base delle stesse condizioni trascendentali e comprende tutte le esperienze come esperienze di questa coscienza personale; cosicché fatti “psichico-immanenti” come l’“agire istintuale o valoriale” possono benissimo incontrare il mondo esterno (costituito anch'esso trascendentalmente) e possono imporre un cambiamento sulle cose materiali». BU, 189.

caso contrario, quando i cambiamenti nello spazio risultano essere solo fenomenici e contraddire quelle leggi, parliamo giustamente di *allucinazioni*. Riassumendo:

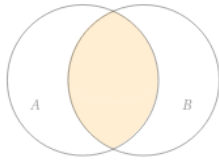
singole esperienze facenti parti di nessi cosali qualificati come “psichici” possono essere localizzabili spazialmente [...]. Ma il nesso di queste esperienze, se lo vogliamo intendere come psichico, non è mai localizzabile spazialmente, ossia non appartiene mai allo spazio oggettivo indipendentemente dalla singola percezione presente, come invece le cose dello spazio (BU, 189).

La definizione di cosa psichica è dunque prettamente negativa, e non poteva essere altrimenti partendo dall'idea che il fisico abbia il suo fondamento nello psichico. Potremmo aiutarci a comprendere questa definizione “visualizzandola” nel linguaggio della teoria degli insiemi: dati due insiemi A e B tali per cui A è l'insieme degli oggetti psichici e B è l'insieme degli oggetti spaziali, l'insieme intersezione di A e B (cioè gli elementi che appartengono sia allo psichico che al fisico) è la datità immediata fenomenica (fig. 1); l'insieme A e l'intersezione tra A e B (tutti gli elementi meno quelli che appartengono solamente al mondo spaziale) è il mondo dell'oggettualità psichica (fig.2); l'insieme B e l'intersezione tra A e B (tutti gli elementi meno quelli che appartengono solamente al mondo psichico) è il mondo spaziale-oggettivo (fig. 3). Tuttavia, se la staticità della rappresentazione insiemistica può facilitare la comprensione, essa induce al tempo stesso alla fuorviante reificazione di A e B: la postilla necessaria allo schema insiemistico è che A e B sono possibili solamente a partire dalla loro *intersezione*, ossia dalla datità immediata costituita trascendentalmente<sup>31</sup>; da ciò ne consegue

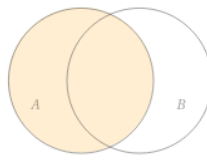
---

<sup>31</sup> La postilla è fondamentale per non incorrere nell'errore contro il quale si erge tutta la filosofia corneliana, vale a dire la supposizione di enti trascendenti che si incontrerebbero “a metà strada”. Se finora abbiamo detto che mondo psichico e fisico non sono altro che sottoinsiemi della datità immediata, si potrebbe pensare che questa rappresentazione plastica sia scorretta, poiché vi sarebbero elementi al di fuori della datità immediata e dunque trascendenti. A e B sarebbero dunque da rappresentare come due sottoinsiemi di un unico insieme universo che contiene tutto e che sarebbe il dato immediato stesso. Tuttavia, in questo modo si incapperebbe nel problema opposto, vale a dire nella preclusione di qualsiasi tipo di trascendenza (che in questo sistema è la “regola” dei fenomeni) all'interno dell'immanenza, e di qui nell'occlusione asfittica del coscienzialismo e fenomenismo legato alla percezione attuale e presente (che Adorno critica nel terzo capitolo, cfr. *infra*. Cap. VI, § *Perché la psicoanalisi*). Per ribadire il concetto precedente sull'utilità e funzione della separazione per astrazione tra dato immediato e dato mediato, possiamo rappresentarci la regola dei fenomeni come un movimento che procede dall'intersezione degli insiemi verso l'esterno ma mai dall'esterno verso l'intersezione.

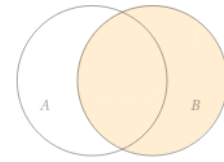
inoltre che il rapporto non è certamente simmetrico, dato che l'intersezione tra i due insiemi è di natura psichica nel senso più ampio possibile, ossia «[...] come compendio di tutte le nostre esperienze vissute e i loro nessi conformi alla regola» (BU, 191) .



[Fig. 1]



[Fig. 2]



[Fig. 3]

La funzione di questo schema è l'astrazione dello psichico e l'eliminazione del presupposto di uno spazio trascendente. Al tempo stesso, esso non rende possibile l'interazione tra psichico e fisico solo in una direzione, poiché non esime lo psichico da un condizionamento del mondo fisico. Il principio è sempre lo stesso: è proprio perché ciò che è "fisico" non trascende le sensazioni (ma si forma a partire da esse) che possiamo esserne dipendenti. L'interazione tra i due tipi di concetti – e non mondi – non sarà che una legge più inclusiva, che rappresenta non solo la mutazione di un oggetto nello spazio mediante l'occorrenza (o la mancata occorrenza) di questi e quest'altri fenomeni spaziali, ma, ad esempio, una legge che comprende una concomitante mutazione di un fenomeno della nostra totalità emotiva all'occorrere (o non occorrere) del dato fenomeno spaziale. «La nostra "vita interiore" può essere certamente dipendente dal mondo esterno, qualora questo mondo esterno venga inteso non ontologicamente come trascendente [...]. Detto paradossalmente: siccome lo spazio oggettivo stesso è costituito "psichicamente", il nostro mondo psichico può essere dipendente dal mondo dello spazio oggettivo» (BU, 191).

Non resta che vedere come vengono utilizzati i concetti di seconda categoria per quanto riguarda il nostro essere psichico. Con ogni esperienza non ci viene dato solamente il contenuto di quella particolare esperienza stessa, ma anche la sua appartenenza all'unità della coscienza. La percezione di questa unità la chiamiamo «*sentimento (Gefühl)* dell'unità», e la caratteristica che in ogni esperienza segnala la sua appartenenza a un tutto la indichiamo come

«qualità gestaltica» (BU, 192)<sup>32</sup>. Queste due caratteristiche dell'esperienza sono le condizioni necessarie affinché si possa parlare di oggetti permanenti dell'io empirico, come ad esempio di una data *personalità*, e per farlo è necessario introdurre la questione della memoria in generale e dei ricordi “non notati” in particolare. Per memoria qui si intende il suo significato in quanto concetto di esperienza, vale a dire in quanto regola per quelle esperienze mediante le quali ci viene data in maniera mediata un'altra esperienza, e non il ricordo puntuale di un'esperienza passata che si fa presente di volta in volta<sup>33</sup>. I ricordi non notati sono ricordi sostanzialmente mediati dall'esperienza stessa: un'esperienza *a* che si presenta si modifica in base all'esperienza che l'ha preceduta (è diversa a seconda che sia preceduta da *b* o da *c*), e se questa esperienza precedente non viene ricordata esplicitamente si deve comunque far rinvenire come qualità gestaltica inerente ad *a*. Il nesso tra queste esperienze è un nesso conforme ad una regola che possiamo legittimamente sussumere in un concetto di esperienza. Ora, se pensiamo al fatto che l'effetto differito (*Nachwirkung*) di ogni esperienza non si limita a quella successiva, ogni esperienza è di fatto in relazione gestaltica con tutte le precedenti e l'io empirico non è altro che il simbolo per il nesso *totale* e conforme alla regola di tutte le nostre esperienze precedenti<sup>34</sup>. Sul piano contenutistico, ciò che chiamiamo “disposizioni psichiche”<sup>35</sup> non sono altro che concetti d'esperienza con cui sussumiamo questi nessi esperienziali non notati, ossia complessi permanenti di singole esperienze non ricordate esplicitamente che riaffiorano nella loro totalità mediante il ricordo di un singolo fatto appartenente al nesso stesso e che condizionano il nostro agire e pensare.

---

<sup>32</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *Qualità “gestaltiche” e unità della coscienza*.

<sup>33</sup> Un esempio di memoria intesa come concetto di esperienza è: se dico “mi ricordo una poesia” non indico il ricordo della poesia stessa, ma che in ogni momento ho la facoltà di ricordarmi di quella poesia nella sua completezza.

<sup>34</sup> Secondo Cornelius questa teoria non è altro che una traduzione scientifica di un fatto abbastanza intuitivo: «dobbiamo comunque sempre attribuire anche alle esperienze vissute delle quali non abbiamo alcun singolo ricordo un qualche tipo di influsso sul nostro essere, anche se minimo. [...] Con ciò si intende semplicemente che lo sviluppo che ci ha reso ciò che siamo è condizionato da tutte le nostre esperienze vissute finora». EP, 312-313.

<sup>35</sup> A tal proposito Cornelius diceva: «già la psicologia ingenua si serve di questo concetto, quand'essa parla di *disposizioni* delle nostre rappresentazioni o giudizi dovuti all'abitudine, ossia a ripetute associazioni: [...] in questo modo non facciamo altro che esprimere il fatto che nella memoria sussiste – senza essere notato – un effetto differito di un complesso vissuto precedentemente». EP, 313.

L'oggetto psichico in questione sarebbe dunque indipendente dalla nostra percezione in quanto mera legge per i ricordi, la quale persiste oltre i fenomeni che sussume. Inoltre, così come il cambiamento delle cose nello spazio viene interpretato mediante il concetto di causalità, così anche il cambiamento delle disposizioni deve essere spiegato dal medesimo concetto. Tuttavia, se non vogliamo interpretare questi oggetti in maniera trascendente, deve sussistere la possibilità concreta di ricordare almeno uno di questi ricordi e con esso le qualità gestaltiche che lo legano all'intero complesso, pena lo scadere in rappresentazioni ontologiche. L'unica fonte di legittimità per un giudizio del tipo "questo complesso esiste" è il ricordo – anche se solo «rudimentale» (BU, 195) –, in quanto unico mezzo che ci può restituire ciò che non è più dato immediatamente. Questi ultimi due punti – la possibilità del cambiamento e il ricorso al ricordo come fonte di legittimità per l'esistenza dei complessi – sono requisiti fondamentali che Adorno intende utilizzare per contrapporsi frontalmente a «tutte le *caratterologie*, che prendono le mosse ontologicamente dalla costanza trascendente delle disposizioni, in particolare quelle di moda di Klages e Utitz [...]» (BU, 196)<sup>36</sup>, ossia da ogni disciplina che assume certe caratteristiche dell'io come costanti e date a priori dell'esperienza. A queste sorta di psico-sintesi e rappresentazioni organicistiche e armoniche dell'anima, Adorno contrappone il concetto di analisi dello psichico introdotto da Cornelius, che, come già si intuisce dal nome, sarà fondamentale per l'interpretazione della psico-analisi. Infatti, oltre a comporre il concetto di io empirico, il concetto di complesso psichico è alla base di *ogni* analisi di un fatto psichico. Il processo analitico sarebbe impossibile se ci si fermasse alla datità immediata.

In verità, per ogni contenuto di coscienza dato, non si può analizzare nulla senza che qualcosa di *nuovo* prenda il suo posto: se con la nostra analisi otteniamo una nuova conoscenza che non era già presente *eo ipso* nel contenuto di coscienza dato, essa ha sostituito questo contenuto con

---

<sup>36</sup> Allievo di Franz Brentano, Emil Utitz (1883-1956) fu un filosofo praghese che insegnò all'Università di Rostock e di Halle come professore di psicologia ed estetica, prima di essere obbligato a lasciare la Germania nel 1933 (e internato successivamente a Theresienstadt) per le sue origini ebraiche. Sebbene meno popolare di Klages, Utitz si affermò come studioso di caratterologia mediante la pubblicazione del libro *Charakterologie* (nel 1925) e la direzione della rivista *Jahrbuch für Charakterologie*, che vide la luce per sei volumi dal 1924 al 1929 e sulla quale scrisse anche Klages stesso.



qualcos'altro diverso da esso. Quando diciamo che nella *predicazione è contenuto l'effetto differito di esperienze passate*, anche se non notiamo questo effetto in quanto tale nel momento del giudizio, mediante l'analisi abbiamo di fatto posto qualcosa di nuovo al posto del fatto di coscienza dato immediatamente nel giudizio. Ma il valore di una tale analisi non consiste in una conoscenza di quei *singoli fatti di coscienza* [...] bensì nella conoscenza dei *nessi conformi alla regola* tra quei *diversi* fatti. (EP, 313-314).

Se l'analisi porta con sé ogni volta qualcosa di nuovo rispetto ciò che viene dato, cade di fatto l'obiezione volta alla psicoanalisi di “aggiungere” qualcos'altro mediante il processo di interpretazione dei sintomi, di “sovra-interpretare”: senza l'aggiunta di qualcos'altro che implica il processo analitico stesso non si potrebbe dare alcuna interpretazione, essendo l'aggiunta nient'altro che la costruzione di un nesso tra diverse esperienze e quindi la necessaria fuoriuscita dal dato immediato e la creazione di un nesso al suo posto. Ogni interpretazione è una mediazione, o meglio, ogni interpretazione è già un dato mediato, non più immediato, che comunque viene garantito nella sua unità dall'unità della coscienza, vale a dire dalle condizioni trascendentali dell'esperienza. L'analisi dei nessi cosali psichici prende le mosse dallo psichico inteso come un tutto (l'io empirico) per conoscerne le parti, e non viceversa: l'analisi non solo “aggiunge” qualcosa di nuovo alla datità immediata ma la frammenta e la scompone per conoscerne le parti e così facendo modifica inevitabilmente la datità stessa (cfr. BU, 207). La psico-analisi di Freud è dunque solo la testimonianza concreta della possibilità di compiere questo processo in maniera empirica, ossia la possibilità di ridurre i fatti inconsci a ricordi semplici, scomporli negli elementi costitutivi, coglierne il loro posto all'interno della totalità della coscienza e stabilirne la loro conformità ad una regola (cfr. 209)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. *infra*. Cap. VI, § *Perché la psicoanalisi*. Freud dirà a tal proposito: «Perché “analisi”, che significa scomposizione, dissezione e fa pensare a un'analogia col lavoro che il chimico compie sulle sostanze che trova in natura e porta nel suo laboratorio? Perché, in un punto importante, una tale analogia esiste davvero. I sintomi e le manifestazioni patologiche del paziente – come tutte le sue attività psichiche – hanno un carattere altamente composito; gli elementi di questa composizione sono in definitiva motivazioni, moti pulsionali. Ma il malato o non conosce affatto questi fattori, o li conosce solo in modo assai insufficiente. Ebbene, noi gli insegniamo a capire la composizione di queste formazioni psichiche complicatissime, riconduciamo i sintomi ai moti pulsionali che li hanno originati, dimostriamo come nei sintomi stessi siano presenti questi fattori pulsionali che il malato ha finora ignorato; ci comportiamo cioè come il chimico, il quale isola la sostanza semplice, o

La costruzione del concetto di cosa psichica è parimenti distante dal modello gestaltico che da quello atomistico: se il primo si ferma al dato fenomenico<sup>38</sup>, il secondo somma eterogeneamente le parti di esso. I rapporti gestaltici tra le esperienze diventano il tratto essenziale per il concetto di cosa, che ottiene il suo fondamento nel riconoscimento dei complessi successivi e mai nelle singole e isolate caratteristiche che comporrebbero (sommandosi) la cosa. Solo l'unità della coscienza può permetterci di parlare di "cose" – evadere dal dato immediato – «ma il pensiero dell'unità non ci deve indurre a tralasciare quella divisione concettuale che si presenta realmente nella coscienza, senza la quale quell'unità stessa sarebbe un nonsenso» (BU, 198).

### *Il concetto trascendentale di inconscio*

L'attribuzione dei predicati di sostanzialità, unità, identità e idealità all'io empirico è possibile se, e soltanto se, ci si svincola dal concetto dell'io come mera unità logica. Una volta stabilita questa possibilità, si è definito in che senso si possa intendere ciò che chiamiamo io empirico dal punto di vista trascendentale. Le condizioni di possibilità dell'esperienza sono le stesse che permettono la coerenza e l'unità dell'esperienza, esperienza che di converso permette di parlare di un'unità non astratta bensì concreta, in quanto è l'esperienza stessa che si fa unità nella coscienza. La genesi del concetto di spazio oggettivo ha permesso di vedere come il cosiddetto nesso di coscienza fenomenico (ossia la datità immediata) sia il punto di partenza da cui prendono le mosse e si contrappongono i concetti di mondo degli oggetti psichici e mondo degli oggetti fisici. Ma se ogni cosa prende le mosse da un nesso di coscienza, come si può parlare di inconscio? Per coerenza con questi presupposti, è necessario determinare un significato più ristretto di ciò che vuol dire "essere consci di qualcosa", rispetto al concetto più ampio di nesso di coscienza: il concetto di inconscio deve essere legato

---

"elemento" chimico, dal sale in cui è diventata irriconoscibile essendo combinata con altri elementi». S. Freud, *Vie della terapia psicoanalitica*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. IX, 1979, p. 20.

<sup>38</sup> Secondo Adorno, la *Gestalttheorie* riduce lo psichico alla totalità delle impressioni sensibili attuali finendo, di fatto, per identificarlo con il suo opposto, con il mondo spaziale; di contro, lo psichico è esattamente l'insieme di relazioni che non coinvolge le relazioni tra gli oggetti nello spazio.

al più ampio concetto di “nesso totale di coscienza” e al tempo stesso essere indipendente dalla coscienza puntuale e presente.

Chiamiamo dunque esperienza vissuta tutto ciò che ci è dato come dato immediato – impressioni, idee, sentimenti ecc. Ciò che è mediato, invece, può essere dato in due modi diversi: può essere un’esperienza vissuta in passato che risorge mediante la memoria – il ricordo di un suono in re minore che ho udito – oppure può non essere *mai* stato esperienza vissuta, «ma una connessione di esperienze vissute che sopravviene mediante un’esperienza attuale e in virtù del riconoscimento di un fatto che viene ricordato come appartenente a un complesso» (BU, 200) – quando odo un re minore e lo riconosco come facente parte della nona sinfonia di Beethoven. Nel primo caso parliamo di un contenuto mediato *reale*, mentre nel secondo di un contenuto mediato *ideale*: la “nona di Beethoven” non è un’esperienza vissuta, ma sempre solo un *nesso* di esperienze vissute. Dopo aver delineato questa importante distinzione, consideriamo cosciente (*bewußt*) in senso stretto solamente: tutta l’esperienza attuale e dunque fenomenica; le esperienze passate riportate alla luce in maniera chiara e distinta da un’esperienza di ricordo attuale; i nessi di esperienza di cui non solo conosciamo la legge e quindi i fenomeni che essa sussume, ma di cui riusciamo altresì a distinguere chiaramente i fenomeni gli uni dagli altri. Di contro, chiamiamo inconscio (*unbewußt*) tutto ciò che non è conscio, ossia, tutto ciò che è *mediato* e indeterminato: esperienze passate riportate alla luce solo in maniera rudimentale; regole per i fenomeni che non vengono dati nell’esperienza attuale; l’indeterminatezza e la vaghezza di alcune regole mediante le quali otteniamo nuove esperienze.

Per entrambi gli ambiti rimangono esclusi i nessi di esperienza che appartengono allo spazio oggettivo: questi vengono chiamati conosciuti (*bekannt*), piuttosto che coscienti, o sconosciuti (*unbekannt*), piuttosto che inconsci. Il concetto di inconscio non indica dunque una classe determinata di esperienze vissute, ma assume un significato laddove in «un nesso coscienziale occorrono fatti che non sono immediati, né ricordati *clare et distincte*; ai quali tuttavia, sulla base della conformità alla regola del nesso di coscienza, dobbiamo attribuire un’esistenza, e questa dev’essere indipendente dalla nostra percezione attuale [...]». La loro natura è prettamente “cosale” in quanto «[i fatti inconsci] sono essi stessi delle cose, oppure

fenomeni delle cose [...]» (BU, 202): delle cose, se sono leggi; dei fenomeni, se sono confusi e ricordati solo rudimentalmente. I fenomeni inconsci sono dunque fenomeni di cui dobbiamo necessariamente inferire l'esistenza sulla base della nostra esperienza cosciente, e solo in questa possono ritrovare conferma della loro esistenza. La vaghezza o generalità di ciò che chiamiamo inconscio non è casuale, o dovuta alla difficoltà di definirlo, ma connaturata a esso: i ricordi coscienti sono infatti solo un'astrazione, poiché ogni ricordo cosciente porta con sé al tempo stesso – in virtù delle relazioni gestaltiche – un ricordo che abbiamo definito “inconscio”. In questo modo, l'inconscio stesso si mostra come una condizione generale della nostra formazione dei concetti. Tuttavia, secondo Adorno, la vaghezza di questa descrizione necessita di una più chiara precisazione, e dunque di una più approfondita differenziazione.

Nonostante questa vaghezza, questa definizione potrebbe far sorgere prime legittime perplessità. Dopo diverse pagine critiche rispetto ai lasciti razionalistici insiti nella filosofia kantiana, con questa vaga determinazione dell'inconscio Adorno sembra riportarci inaspettatamente all'epoca pre-kantiana, in almeno due sensi. In primo luogo, nonostante una sua ricorrenza anche nella forma sostantivata, questo “inconscio” ha una natura prettamente qualitativa. “Inconscio” vale come aggettivo più che come sostantivo, poiché non indica un'istanza separata dal cosciente, ma una caratteristica peculiare di certi stati di cose coscienti (ciò che viene ricordato in maniera rudimentale) o un certo tipo di nesso tra esperienze coscienti. Questa determinazione ci riporta a una concezione pre-ottocentesca di inconscio, antecedente all'inaugurazione schellinghiana dell'inconscio come *soggetto*<sup>39</sup>. Ovviamente, l'antiorità dell'uso di questa parola non deve avere alcuna importanza primaria rispetto alla sua determinazione concettuale, sia che si esalti il precursore come più originario, sia che si dia più valore al successore per la sua vicinanza alla contemporaneità. Ciò che è dirimente è il contesto d'impiego dell'uno o dell'altro senso: non è un caso che l'accezione sostantivata di “inconscio” sia stata inaugurata dal romanticismo tedesco (Goethe, Schelling, Schlegel, Schleiermacher ecc.) e che, di contro, Adorno concepisca il termine principalmente come aggettivo. D'altronde, è il sostantivo che promuove la reificazione dell'inconscio come istanza indipendente dalla coscienza: «[...] *das Unbewusste* si caratterizza

---

<sup>39</sup> Cfr. *supra*. Cap. IV, § *Considerazioni preliminari*.

rispetto agli altri termini semanticamente vicini per il fatto di indicare non tanto l'ignoto, quanto l'inconoscibile»<sup>40</sup>. Infatti, l'utilizzo che Adorno fa dell'aggettivo sostantivato *das Unbewusste* è meramente riassuntivo dei fenomeni sussunti in esso, e viene accompagnato da un rifiuto esplicito di formulare la definizione dell'inconscio in una sola frase: mentre «è facile per gli approcci ontologici procedere tramite queste formule succinte, considerando il dato come dipendente dai concetti», l'Autore non può «definire l'inconscio più facilmente che tramite i fatti che questo concetto riassume» (BU, 202-203).

La seconda perplessità potrebbe nascere dal richiamo alla determinazione di “chiaro e distinto” adoperata per distinguere ciò che è conscio da ciò che è inconscio: un requisito della conoscenza dapprima cartesiano, e poi utilizzato da Leibniz (con la sua scuola) per distinguere le percezioni apperceptive da quelle non apperceptive, le cosiddette *petites perceptions*, ossia la prima forma post-cartesiana di inconscio. La differenza fondamentale che contribuisce a definire le percezioni apperceptive rispetto a quelle “non apperceptive” è quella tra distinzione e non-distinzione: la capacità di essere coscienti è la capacità di distinguere le parti che compongono le nostre rappresentazioni e le rappresentazioni le une dalle altre. Il non conscio viene dunque definito sulla base di una caratteristica negativa, la mancanza di distinzione. Tuttavia, Leibniz utilizza questo concetto in maniera diametralmente opposta rispetto ad Adorno (a prescindere dalla genesi del concetto di “cosa”).

Oltre a garantire l'immortalità dell'anima e l'unità dell'identità personale, oltre a saldare tra loro anima e corpo in un'unità, le piccole percezioni connettono ogni anima con il resto dell'universo e garantiscono l'innatismo delle idee. Leibniz utilizza l'idea di conoscenze non immediate, o implicite, per difendere l'innatismo dall'attacco lockiano: se le verità della logica e della matematica devono essere necessarie, allora non possono derivare dall'esperienza<sup>41</sup>. Come abbiamo visto finora, tutta l'operazione adorniana si dirige in direzione opposta, rendendo impossibile separare l'inconscio dall'esperienza ai fini di precludere qualsiasi concetto trascendente. Per questo motivo il richiamo al ricordo come fonte ultima di legittimità di un giudizio esistenziale su un complesso inconscio è un requisito fondamentale

---

<sup>40</sup> D. Armando, *Ignaro, ignoto, inconoscibile*, op. cit., p. 289.

<sup>41</sup> Cfr. *supra*. Cap. IV, § *Considerazioni preliminari*.

per la costruzione trascendentale dell'inconscio e per evitare qualsiasi "sganciamento" dell'anima dalla realtà. Non a caso, Adorno fa un riferimento (come abbiamo visto, in maniera più accentuata nel saggio del '24) al luogo in cui Kant eredita e mutua più espressamente il tema delle *petite perceptions*: nell'*Antropologia* i caratteri leibniziani di oscurità e di conoscenza mediata come unica forma di conoscenza di queste rappresentazioni ritornano in un contesto de-spiritualizzato e rimandato alla fisiologia e, soprattutto, *dopo* la prima *Critica* e la contestuale critica alla psicologia razionale<sup>42</sup>. Appurato questo, possiamo inferire che il richiamo alla distinzione tra chiaro e oscuro sia l'unica possibilità rimasta a una filosofia che non accetta di sostantivare l'inconscio come istanza opposta alla coscienza, ma concepisce quest'ultima come unica fonte legittima di conoscenza. Per evitare il dualismo, sia Leibniz che Adorno sono costretti a parlare di una mancanza di chiarezza nelle nostre rappresentazioni, sebbene il secondo si premuri di precisare che, così facendo, non si va a corroborare un discorso sull'anima o sulla monade spirituale svincolata dall'esperienza<sup>43</sup>.

La postilla che Adorno fa precedere ad una differenziazione più specifica del concetto di inconscio può essere letta come una riconferma del discorso appena fatto. Se Bergson per inconscio intende qualcosa che sfugge sempre a ogni mediazione simbolica e può essere conosciuto soltanto in maniera immediata e intuitiva, l'inconscio di Adorno non può che darsi in maniera simbolica. Poiché l'inconscio non è altro che un *nesso* di fenomeni che

---

<sup>42</sup> La ricezione positiva kantiana delle piccole percezioni leibniziane si può già notare a partire dagli scritti precritici, come ad esempio nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, dove Kant tenta di applicare il concetto matematico di quantità negativa alla psicologia e spiegare il mutamento delle idee non tramite il nascere e cessare di una forza, bensì mediante il contrasto tra una forza positiva e una negativa, ossia un'opposizione reale di forze e non una contraddizione tra di esse. Così, «ogni trapassare è un nascere negativo», anche se «non si riesce a percepire in se stessi una particolare attività dell'animo, che agisca onde annullare una di queste rappresentazioni. Eppure quale meraviglioso lavoro non si nasconde mai nelle profondità del nostro spirito che nel pieno della sua attività noi non riusciamo a notare» (I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, op. cit., p. 275). Il lavoro oscuro dell'animo può fondare anche i concetti, molti dei quali «sorgono da segreti ed oscuri ragionamenti [*dunkele Schlüsse*] in occasione di esperienze [...] senza neppure coscienza [*ohne Bewußtsein*] dell'esperienza o del ragionamento che ha fondato il concetto su di essa. Tali concetti si possono chiamare surrettizi. Essi sono molti e in parte sono pura illusione dell'immaginazione in parte sono anche veri, giacché ragionamenti anche oscuri non sempre errano» (I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, op. cit., p. 352). La distinzione tra rappresentazione chiara o oscura non intacca dunque la verità del concetto, che può essere o non essere vero, ma la cui chiarezza nella coscienza non è un requisito di verità.

<sup>43</sup> La "percezioni" di Leibniz non vanno intese come stati cognitivi consapevoli che riproducono o riflettono la realtà esterna, bensì come modificazioni *nella monade e della monade*, modificazioni che *esprimono* la realtà circostante e ne contengono la molteplicità nella propria unità.

ottengono il proprio “diritto all’esistenza” solo nel dato immediato, ed essendo il dato immediato in un certo senso unico e irripetibile, l’inconscio può essere dato solo nel ricordo. Conoscere l’inconscio significa «rendere completamente chiara e comprensibile la simbolica nella quale esso ci viene dato, sulla base delle leggi della coscienza [...] Se si tratta di mostrare i fatti inconsci, il nostro obiettivo conoscitivo è quello di produrre ricordi semplici e completamente chiari» (BU, 204). Bergson ha ragione dunque a dire che la coscienza equivale alla memoria, ma appunto per questo ogni esperienza mediata o nesso di esperienze non può che trovare la propria ultima fonte di legittimità nella memoria stessa, che è per definizione simbolica, essendo il simbolo un «oggetto il cui essere dato ci consegna un sapere di un *altro* oggetto», oggetto che invece diciamo essere «*mediato* o dato *mediante*» questo simbolo (TS, 74). Se l’inconscio si può conoscere, è dunque necessario portarlo a coscienza, e l’accusa che questa operazione stessa modifichi lo statuto dei fatti inconsci – sia una cosiddetta “razionalizzazione” – è fuorviante tanto quanto l’accusa di “aggiungere” qualcosa nell’analisi dei fatti psichici, e lo è per gli stessi motivi: presuppongono entrambi che vi sia qualcosa d’altro rispetto alla coscienza e che questa cosa venga “inquinata” mediante l’analisi coscienziale.

Vediamo una caratterizzazione più specifica dei fatti che possiamo considerare inconsci senza che questo comporti alcuna cesura netta con la coscienza. In linea di massima, Adorno utilizza in campo psichico lo stesso concetto di cosa che viene utilizzato per i corpi fisici. «Il concetto di inconscio è una forma generale della nostra conoscenza così come lo è il concetto di cosa; ossia la forma con cui concepiamo la sussistenza conforme alla regola dello psichico indipendentemente dalla nostra percezione. La conoscenza dei fatti inconsci è però equivalente al loro renderli coscienti» (BU, 207), così come la conoscenza di una cosa non può che passare attraverso la conoscenza dei suoi fenomeni. Riassumendo nella maniera più generale possibile, si può chiamare inconscio sia ciò che è indipendente dalla percezione *attuale* che dalla nostra memoria “*chiara e distinta*”. Il fatto inconscio più primitivo e generale di tutti è lo stesso “sentimento dell’unità” che ogni singola esperienza porta con sé nell’appartenere alla stessa coscienza. Con questo sentimento (non legato all’esperienza presente) ci viene data una conoscenza di esperienze passate senza che queste siano

espressamente ricordate in quell'unità. Questo "sapere" può essere reso cosciente in ogni momento, oltre ad essere una condizione trascendentale dell'esperienza. In seguito, si parla di inconscio quando ci si riferisce ai già visti ricordi non-notati, in quanto qualità gestaltiche di impressioni attuali (nell'esempio della successione di suoni  $c-a$ , diciamo che il ricordo di  $c$  è dato inconsciamente). In questo caso la qualità gestaltica di ciò che è presente adesso ci permette di ricordare espressamente ciò che non è più presente. Dato che le relazioni gestaltiche non hanno limiti – comprendono tutte le nostre esperienze precedenti e i complessi di esperienza – e dal momento che possiamo aspettarci l'occorrenza di certi fenomeni futuri mediante il riconoscimento della somiglianza e il ricordo rudimentale di un complesso, le forme di conoscenza inconscia (da non confondere con le forme di conoscenza dell'inconscio) sono dunque concetti generali da dividere anch'essi tra concetti di prima e seconda categoria, fenomenici e cosali.

La conoscenza dell'inconscio può essere distinta tra la conoscenza di un nesso cosale o quella di singoli fatti appartenenti a un nesso. In quest'ultimo caso Adorno intende qualcosa di inconscio in quanto virtuale o ricordato, il cui essere inconscio dipende dalla sua indipendenza dalla nostra esperienza attuale e il suo non essere sussunto sotto una regola, cioè qualsiasi cosa che diciamo di ricordare, per esempio una poesia. La sussistenza di nessi cosali è però ciò a cui ci riferiamo principalmente quando parliamo di inconscio. I ricordi rudimentali si possono riferire non solo a singoli fenomeni, ma anche a complessi: se tramite l'esperienza  $\alpha$  ci si ricorda rudimentalmente di un complesso  $a-b$  e si riconosce la somiglianza tra  $\alpha$  e  $a$ , siamo legittimati ad aspettarci un'esperienza del tipo  $\beta$  (corrispondente alla presunta attesa di  $b$ ). I fenomeni  $\alpha$ - $\beta$  compongono una cosa – o legge – che chiamiamo cosa psichica, o, secondo il linguaggio comune, le nostre qualità (*Eigenschaften*), disposizioni (*Dispositionen*) o tonalità emotive (*Stimmungen*). Se il fenomeno ricordato è inconscio, poiché non è presente attualmente ma cionondimeno è esistente, e se "ricordarsi qualcosa" vuol dire conoscere la regola secondo la quale questi fenomeni possono diventare sempre e comunque esperienza (e dunque un nesso tra un'esperienza passata e una presente), gli oggetti psichici in questione sono cosali nel senso che la loro regola sussume le esperienze attuali stesse: «[questi oggetti psichici] non possono mai essere dati immediatamente, né esperienza vissuta, né coscienti in



senso stretto. Non possiamo neanche essere sicuri di essi mediante la forma elementare del ricordo semplice. [...] Per soddisfare il vago concetto della legge in questione abbiamo bisogno del ricordo dei singoli fenomeni sussunti sotto di essa e dell'occorrenza dei fenomeni stessi» (BU, 215).

Come ogni cosa, anche le cose psichiche possono subire cambiamenti e non essere mai conosciute completamente. L'impossibilità di porre un limite alla conoscibilità dell'inconscio, ossia l'impossibilità di porre un limite alla scoperta di nuovi fatti da attribuire a un determinato nesso psichico, è l'unico tipo di irrazionalità psichica concepibile in questo sistema. In questo modo, l'inconscio non può costituire niente di trascendente rispetto alla coscienza ed «è legato a qualcosa di totalmente altro rispetto al comune irrazionalismo proveniente da Schopenhauer e Hartmann. Non chiamiamo inconscio i fattori costitutivi della coscienza, bensì i concetti di cosa psichici costituiti a partire da essi» (BU, 220). La caratterizzazione prettamente esperienziale degli oggetti psichici permette ad Adorno di contrapporsi anche a diverse concezioni – in primo luogo a quella caratterologica – che, per esempio, ipostatizzano il “carattere” o la “personalità” come qualcosa di costante rispetto al mutare delle emozioni, o da cui dedurre necessariamente le qualità specifiche di questo o quel carattere<sup>44</sup>. Non vi è nessun carattere ontologicamente determinato a priori dell'esperienza, come non vi è nessuna qualità o disposizione costante rispetto al mutare degli stati emotivi. Tanto le qualità (o facoltà) così come le disposizioni e gli stati emotivi sono ottenuti tramite l'esperienza e passibili di modificazione come ogni nesso cosale. La venatura fortemente empiristica del neo-kantismo di Cornelius, d'altra parte, non poteva che schierarsi contro qualsiasi tipo di innatismo (cfr. BU, 213-214).

---

<sup>44</sup> Come dice Klages, «il carattere è certamente innato come lo è il corpo ed è proprio del carattere, un principio individuale di mutabilità così come esso è proprio del corpo vivente» (L. Klages, *L'anima e lo spirito*, op. cit., p. 102). Per principio di mutabilità si intende che ogni carattere ha in sé un principio secondo il quale muta (ad esempio negli anni), ma non che il carattere in sé stesso può mutare. Più avanti, rispetto all'idea di “tabula rasa” tipica degli empiristi, Klages afferma che: «in verità nessuno porta con sé delle “idee innate”, bensì ha delle disposizioni in conseguenza delle quali è costretto a vivere il mondo in un modo differente dagli altri e per le quali, aspetti diversi delle sue esperienze di vita vengono a far parte del suo spirito. [...] il carattere di uno assomiglia ad una tavola di cera, il carattere di un altro ad una tavola di legno, il carattere di un terzo a una tavola di pietra e così via». Ivi, p. 108.

Va da sé che questa differenziazione del concetto di inconscio si lascia compiere solamente per via di astrazione. Innanzitutto perché i nessi cosali psichici – disposizioni, qualità e tonalità emotive – sussumono l'intero campo fenomenico psichico. In secondo luogo, perché ciò che *non* è chiaro e distinto si lascia separare solo forzosamente da ciò che lo è, così come – nel linguaggio classico dell'empirismo – l'impressione si lascia solo forzosamente separare dall'idea. Ciò che importa è la distinzione tra oggetti mediati *fenomenici* e oggetti mediati *cosali*. Nei primi rientrano i ricordi di complessi esperienziali e quelli non-notati dovuti alle qualità gestaltiche, fintantoché *non si presentano come leggi* per le mie esperienze future (il mio ricordarmi una poesia non incide sul mio attendermi questa o quella esperienza, compiere questa o quell'azione). Di converso, nei secondi rientrano le *leggi ideali* per le esperienze, le quali non sono *mai* state esperienze a loro volta, né coscienti in senso stretto, motivo per cui le chiamiamo «*permanentemente* inconscie (*dauernd unbewusst*). Tuttavia, il loro essere inconscie non equivale ad una loro inconoscibilità. [...] Esse rimangono inconoscibili solamente nello stesso senso in cui tutto l'essere cosale ci è sconosciuto: la possibilità della conoscenza di nuove qualità non si può escludere in linea di principio» (BU, 218). Questo “secondo tipo” di inconscio, l'inconscio cosale, può essere tradotto in una proposizione come eguaglianza tra due rapporti: il conscio sta all'inconscio come il fenomeno sta alla cosa; così come il fenomeno si manifesta secondo una legge determinata, così l'esperienza cosciente (psichica) si manifesta secondo una determinata legge che chiamiamo inconscia (ed entrambi appartengono al piano d'immanenza unico dell'esperienza e si distinguono tra di loro solo concettualmente)<sup>45</sup>.

Adorno non lo esplicita, ma così teorizzato l'inconscio “cosale” ottiene due diversi significati: il primo di essi è “inconscio in quanto sconosciuto”, quando semplicemente non

---

<sup>45</sup> Questo tipo di espressione è imprecisa, perché rischia di rendere l'idea che venga prima la legge del fenomeno e che dunque i concetti determinino la realtà, un'idea contro la quale Adorno si è pronunciato più volte. La manteniamo dunque per la sua efficacia e con la precisazione che la legge è un riassunto dei fenomeni, come d'altronde è stato detto più volte. Tuttavia, è necessario segnalare che anche la distinzione tra fenomeno e cosa è astratta e finalizzata metodologicamente, come abbiamo visto, a prevenire che il concetto prevalga sull'empiria. Tenuto presente questo, dire che riassumiamo una serie di fenomeni entro una cosa o dire che i fenomeni si manifestano secondo una legge è sostanzialmente la stessa cosa. Non si dà caso, nell'orizzonte di pensiero di Cornelius, che un fenomeno sia dia senza possibilità di sussumerlo a una regola. Se appare sia così, è semplicemente necessaria una “regola più alta” che comprenda questa apparente fuoriuscita e accidentalità del fenomeno.

conosciamo la regola che sussume le nostre esperienze coscienti; il secondo è “inconscio in quanto indipendente dalla nostra percezione attuale”, quando conosciamo la regola che sussume le nostre esperienze coscienti – abbiamo tramutato l’inconscio in conscio – ma *ciononostante* continua ad esistere indipendentemente dalla nostra percezione attuale.

Per esplicitare meglio il concetto, utilizziamo per i nostri scopi la differenziazione che Geiger opera tra le varie accezioni di *Bewußtsein*, che sebbene sia un sostantivo, contiene una funzione predicativa del participio, “essere-cosciente”<sup>46</sup>. Questo termine può essere inteso nel suo significato aggettivale, per cui l’esser-cosciente è una qualità di qualcosa, oppure verbale, per cui l’esser-cosciente è un rapportarsi a qualcosa. Nel primo senso, se dico che “*x* è cosciente” intendo che l’essere-cosciente di *x* è una sua proprietà fondamentale che lo definisce. Il secondo senso, quello verbale, è passibile di un’ulteriore differenziazione tra senso attivo e passivo del verbo. Nel primo caso, l’essere-cosciente-di *x* è l’aver coscienza di un oggetto *x* del pensare, del volere, del sentire ecc.; nel secondo, l’essere-cosciente-di *x* significa che l’oggetto *x* è colto da una coscienza, dove *x* non si identifica con il suo essere colto dall’atto intenzionale. È indubbio che Geiger scelga quest’ultima accezione verbale-passiva del termine, per mantenere una trascendenza dell’oggetto. Per Adorno, per cui il concetto stesso di “atto psichico” o “intenzionalità” non ha alcun senso, poiché presuppone un oggetto “esterno” alla coscienza che quest’ultima dovrebbe “raggiungere”, è l’accezione verbale-attiva che definisce il concetto di inconscio permanente. L’accezione aggettivale pertiene solo alla definizione più ristretta che Adorno dà dell’essere-cosciente-di qualcosa, l’esperienza immediata, poiché è consustanziale all’esperienza immediata il suo essere cosciente. Se però la negazione di quest’accezione fosse applicata all’inconscio, allora quest’ultimo sarebbe qualcosa di non-cosciente nel senso di extra-cosciente, materiale o fisico. Ciò che Adorno chiama “inconscio permanente” è invece la *negazione* dell’accezione verbale-attiva dell’essere-cosciente-di qualcosa: ciò che continua ad essere tale anche se non è visto, pensato, voluto ecc., in virtù del suo essere sempre e solo un oggetto *mediato* dell’esperienza. A questo si aggiunga che la “permanenza” dell’inconscio, infine, assume anche un’altra accezione, quella dell’impossibilità di conoscere definitivamente i nessi che chiamiamo inconsci o i fatti che

---

<sup>46</sup> Cfr. L. Feroldi, *La realtà psichica e l’inconscio in Moritz Geiger*, op. cit., pp. 489-490.

compongono questi nessi, ciò che rende «l'inconscio come un compito della psicologia» (BU, 220), un compito mai definitivamente completabile. Questo tipo di “permanenza” dell'inconscio, ossia la sua conoscibilità potenzialmente infinita, viene chiamata “irrazionalità psichica”, per non confonderla con la sua permanenza oltre la percezione attuale.

Adorno conclude il capitolo con l'ipotesi di una possibile riconciliazione tra filosofia trascendentale e irrazionalismo, un conflitto che ha attraversato tutta la generazione filosofica precedente. Secondo il giovane autore, entrambe le correnti condividono certi presupposti di partenza, come l'idea che la realtà sia costituita a partire dalla costituzione dell'io, o l'idea condivisa che il piano di immanenza sia l'unica misura della verità. Alla filosofia irrazionalistica basterebbe eliminare i propri presupposti dogmatici, mentre alla filosofia trascendentale basterebbe implementare un concetto di inconscio e di irrazionalità psichica chiarificata empiricamente (cfr. BU, 220-221). Tuttavia, appare evidente che questa supposta riconciliazione sia più che altro il tentativo di ricondurre le filosofie opposte alla propria, ossia a quella trascendentale. Dopo tutto, le metafisiche dell'inconscio vogliono fare a meno delle condizioni trascendentali dell'esperienza, che rivestono invece un ruolo necessario per poter accettare il concetto di inconscio così come lo ritraduce Adorno. Sostenere che basti eliminare semplicemente i presupposti dogmatici da quelle filosofie significherebbe rimuovere la ragione più profonda – come Adorno stesso argomenta nell'introduzione<sup>47</sup> – per l'instaurazione stessa del concetto metafisico di inconscio, ossia il mantenimento di un'essenza trascendente a fondamento del reale. Di converso, concepire l'inconscio come fa Adorno vorrebbe dire nullificare totalmente le funzioni che il concetto di “vita” o “anima” svolge nelle filosofie della vita, ossia quello di mantenere un'essenza stabile a fronte del divenire incessante dei fenomeni. Non solo, ma questa paventata possibilità di riconciliazione tra le due filosofie viene totalmente ritrattata nelle osservazioni conclusive della tesi, dove si afferma che non si vuole «avviare un compromesso tra le comuni dottrine dell'inconscio e la filosofia trascendentale; la critica di queste dottrine rimane in pieno vigore e non riconciliarsi con esse non è possibile» (BU, 309).

---

<sup>47</sup> Cfr. BU, 96 e *supra*. Cap. III, § *Le ambiguità kantiane*.

## Capitolo VI

### Come è possibile una psicoanalisi come scienza?

Dopo aver chiarificato cosa si può legittimamente intendere per “inconscio”, non rimane che valutare e interpretare la scienza che si prefigge di conoscere l’inconscio da un punto di vista empirico: la psicoanalisi. Questo non significa che la costruzione teorica svolta finora sia in un qualche modo separata o “antecedente” rispetto alla psicologia empirica, come abbiamo più volte sottolineato. Così come la fisica nel mondo dello spazio, ciò che la psicoanalisi aggiunge alla filosofia trascendentale è il contenuto *rilevato empiricamente* delle regole con le quali sussumiamo una serie di fenomeni psichici. Così come la fisica – in ottemperanza alle condizioni di possibilità dell’esperienza – scopre la legge della gravitazione universale come un rapporto specifico e determinato che sussume diversi fenomeni dell’esperienza e permette di prevederne l’occorrenza, così la psicoanalisi determina le leggi che governano i fenomeni del mondo psichico. Sebbene nel 1927 la psicoanalisi fosse una scienza relativamente “giovane”<sup>1</sup>, in attesa di una più completa sistematicità e attraversata da diverse fratture interne, il paragone con la fisica in quanto scienze rispettivamente del mondo psichico e del mondo fisico ritornerà diverse volte nell’ultimo capitolo della tesi di abilitazione, destinato appunto all’interpretazione della psicoanalisi in senso trascendentale. Questo paragone non ha solamente lo scopo di attribuire pari dignità ad entrambe le discipline, ma quello più importante di intendere la psicoanalisi come il lato *concreto* della filosofia trascendentale e in profondo accordo con essa, così come Cornelius ha più volte

---

<sup>1</sup> Ciò cui qui ci riferiamo è la storia molto più recente di questa disciplina rispetto, ad esempio, a quella della fisica: in questo scritto la psicoanalisi non è da intendersi come sottobranchia della psicologia, disciplina che invece potrebbe vantare almeno già un secolo di storia. Sul perché non si possa intendere la psicoanalisi come mera sottobranchia della psicologia, cfr. *infra*. § *Perché la psicoanalisi*. La psicoanalisi nasce ufficialmente con la pubblicazione nel 1900 de *L’interpretazione dei sogni*, sviluppando continuamente le proprie conoscenze e mutando la dottrina stessa *in itinere*. Solo quattro anni prima della consegna di questa tesi di abilitazione Freud aveva dato avvio alla revisione della “topica” psichica con la pubblicazione de *L’Io e l’Es*.

considerato la fisica e soprattutto la chimica – il campo di studio in cui aveva avviato la sua formazione – come capaci di giudizi sintetici a priori<sup>2</sup>.

Ciò che interessa principalmente ad Adorno è mostrare la *conformità* tra la filosofia trascendentale e la psicoanalisi, e intendere la prima come epistemologia critica della seconda, ossia come un processo di purificazione dei rimasugli naturalistici del metodo psicanalitico. Quest'ultimo, una volta che venga spogliato di quei rimasugli, si mostrerebbe *naturalmente* come scienza conforme al metodo trascendentale; così, la conoscenza dell'inconscio ottenuta in virtù dei principi di questo metodo può legittimamente essere ritenuta un *prolungamento* – sul piano della concretezza – della filosofia trascendentale nel mondo psichico. Se si mostra che le cose stanno effettivamente così, le scoperte psicoanalitiche diventerebbero giudizi sintetici a priori validi per ogni esperienza futura, in grado di ampliare la conoscenza del mondo psichico e dei suoi oggetti. Riassunta in un'unica definizione, agli occhi della filosofia trascendentale la psicoanalisi è

un metodo empirico per conoscere le cose psichiche e le loro relazioni, che prende le mosse dai più generali principi trascendentali e che prosegue in accordo con l'indagine trascendentale; ma non è diretta, come quest'ultima, alla determinazione delle condizioni e delle leggi ideali dell'esperienza, bensì alla spiegazione e conoscenza dei fatti inconsci della vita psichica e al raggiungimento di giudizi sintetici su di essi (BU, 281).

Solo in questo senso Adorno può brandire la psicoanalisi contro le metafisiche dell'inconscio. Il rapporto teoretico (e non storico o culturale) che l'autore vuole instaurare tra le filosofie della vita, il neo-kantismo e la psicoanalisi non è né immediato né tantomeno scontato. I nodi che intrecciano questi tre discorsi vanno sciolti scorgendo le condizioni di possibilità di una loro assimilazione e la modalità con la quale interagiscono l'uno con l'altro. Tutti e tre condividono all'incirca lo stesso terreno culturale e contesto storico di partenza, ma mentre le prime due sono tradizioni filosofiche in conflitto tra loro, la psicoanalisi nasce a partire

---

<sup>2</sup> «Quando il chimico produce in laboratorio una nuova sostanza nella sua forma pura e determina il suo punto di fusione, è sicuramente convinto di aver ottenuto una conoscenza valida per tutto il futuro, e non un fatto unico [...]». TS, 30.

dalla scienza medica e ha scopi prettamente terapeutici: la psicoanalisi è prima di tutto una pratica, la cui parte teorica è sì indispensabile ma il cui scopo principale è quello di guidare la clinica. I lavori freudiani più teorici e speculativi (come l'impianto teorico della metapsicologia) devono essere intesi come organizzazioni provvisorie del materiale clinico ed essere pronti a mutare nel caso in cui non siano più utili al trattamento terapeutico. Non solo, ma a prima vista non si direbbe neanche che questi tre sistemi di pensiero si contendano lo stesso oggetto di riflessione. Sebbene il termine avesse già almeno un secolo di storia, la "scoperta" freudiana dell'inconscio fu una rivoluzione scientifica e culturale principalmente in ambito terapeutico e medico. Al contrario, le filosofie della vita intendevano offrire metafisiche o visioni del mondo volte a reinterpretare la biologia e l'evoluzione, il rapporto tra individuo e società e la vita stessa degli agglomerati storici, con una metodologia in forte contrasto con il positivismo e una postura critica verso la razionalizzazione economica e la *Zivilisation* culturale. Il neo-kantismo, infine, appariva come una filosofia prettamente epistemologica e ancella delle scienze "dure", intenta a recuperare la filosofia kantiana contro le derive metafisiche dell'idealismo tedesco prima e del cosiddetto "irrazionalismo" poi.

L'operazione adorniana è quella di trascinare l'intera questione sul piano teoretico e anti-metafisico. Il presupposto fondamentale per creare uno stesso piano discorsivo diventa allora il punto di vista conoscitivo o epistemologico e il conflitto tra trascendenza e immanenza. Le filosofie della vita possono rientrare in un discorso sull'inconscio perché ipostatizzano una sostanza indipendente dalla coscienza e conoscibile solamente mediante un metodo intuizionistico, instaurando così un dualismo irrinconciliabile. Il neo-kantismo "eccentrico" di Cornelius può incorporare un certo tipo di concetto di inconscio solamente in quanto neo-kantismo antropologizzato o fenomenologico-trascendentale, una filosofia orientata alla traduzione delle condizioni trascendentali in funzioni cognitive e che eleva il concetto stesso di inconscio a una di quelle condizioni. Così, la psicoanalisi diventa un metodo di *conoscenza* di quell'inconscio, a prescindere dalle proprie implicazioni terapeutiche. L'intera "battaglia" si gioca sulla possibilità o meno di creare un concetto di inconscio compatibile con l'esperienza e in stretta connessione con essa, un concetto di inconscio immanente, scevro da ogni presupposto teologico "secolarizzato". Adorno vede nella psicoanalisi la più degna alleata

di questa sfida; tuttavia, per essere tale, essa deve spogliarsi non solo delle proprie tendenze naturalistiche, ma anche del suo passato medico.

L'interpretazione di Adorno si baserà solo ed esclusivamente su un solo testo di Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Introduzione alla psicoanalisi)*, ossia la versione stampata nel 1922 della serie di lezioni che Freud tenne per offrire un'esposizione generale della sua disciplina all'Università di Vienna tra il 1915 e il 1917. Il carattere "introduttivo" delle lezioni non deve però far pensare a una semplificazione o selezione dei contenuti di quelle lezioni; esse erano sì destinate a un pubblico non specialistico, ma riassumevano i principali capisaldi delle scoperte fatte fino ad allora in maniera organica senza lasciare alcun spazio a banalizzazioni. Il fatto che Adorno abbia utilizzato solamente questo testo – escludendo così importanti produzioni successive e già disponibili nel '27, come *Al di là del principio di piacere* o *L'Io e l'Es* – potrebbe sembrare un limite quasi intollerabile per un'interpretazione complessiva della materia. Tuttavia, come si mostrerà in seguito, questa scelta ha probabilmente alcune ragioni teoriche precise. Qua menzioniamo solamente altre possibili ragioni che lo spinsero a questa scelta.

Innanzitutto, l'*Introduzione* del 1915-17 fu il primo testo che permise a Freud di acquistare una certa fama e popolarità, con un livello di diffusione elevato, prolungato e internazionale che può essere paragonato solamente ad un altro testo dello stesso autore, *Psicopatologia della vita quotidiana*<sup>3</sup>. Se lo scopo della tesi adorniana era il tentativo di far fronte a un certo clima di ostilità che aleggiava nella Germania di Weimar nei confronti della psicoanalisi<sup>4</sup>, la scelta di interpretare un testo che probabilmente costituiva il riferimento principale per la disciplina non sembra così ingiustificata. Probabilmente più importante, però, è il fatto che questo fosse l'unico testo freudiano di carattere *sistematico* ed esauriente disponibile allora. Lo stesso materiale verrà arricchito nel 1932 con l'aggiunta di sette lezioni in *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, destinate a integrare le prime ventisette con le scoperte del quindicennio successivo (di cui molti temi, tra l'altro, si affacciano già

---

<sup>3</sup> Si veda l'avvertenza editoriale al testo nell'edizione italiana delle opere complete in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VIII, 1976, pp. 191-193.

<sup>4</sup> Cfr. *supra*. Cap. I, § *L'inconscio a Weimar*.



nell'opera del '15-17)<sup>5</sup>; ma all'altezza del '27 non esistevano altri testi freudiani organici che presentassero la dottrina nella maniera più completa possibile. Questo carattere organico del testo (e la chiarezza cristallina con cui è stato scritto, entrambi motivi della popolarità summenzionata) dava l'occasione ad Adorno di confrontarsi con l'unica opera di Freud che permettesse di far risaltare al meglio le linee e i principi che collegano tra di loro le scoperte che di anno in anno arricchivano la neonata disciplina, presentata fino ad allora solamente tramite singoli temi e studi specifici. Nella terza sezione dell'ultimo capitolo della tesi il giovane abilitando proverà a rendere evidente il carattere sistematico della disciplina che, ai suoi occhi, è ancora troppo carente (e non a torto) perfino in questo testo. Infatti, l'interesse del giovane francofortese è diretto alla possibilità di conciliare la sua filosofia con i *fondamenti* della disciplina freudiana, che appaiono in piena luce solo in questo testo.

[L'*Introduzione alla psicoanalisi* è] un'esposizione che contiene in sé tutti gli elementi essenziali della conoscenza psicoanalitica senza entrare troppo nel dettaglio [...]. La nostra presentazione della conoscenza psicoanalitica non equivale alla riproduzione fedele delle argomentazioni freudiane, bensì ad una chiara estrapolazione delle parti e delle leggi della teoria psicoanalitica che sono accessibili ad un'interpretazione gnoseologica (BU, 241).

Questa interpretazione gnoseologica appare, in qualche punto, un po' forzata. Questo non è di per sé un problema, dato che nessuna interpretazione sarebbe possibile senza un *quantum* di forzatura; si tratta di vederne i gradi, e per fare ciò ci appoggeremo di tanto in tanto anche ad altri testi freudiani. Il primo tema che guida il terzo capitolo della tesi di abilitazione è la giustificazione della scelta della psicoanalisi come metodo empirico per la conoscenza dell'inconscio, a fronte delle possibilità che potevano offrire le altre psicologie del tempo. In seguito, le spiegazioni sulla genesi degli atti mancati, dei sintomi nevrotici e l'interpretazione dei sogni darà modo all'autore di esporre i fondamenti della concezione psicanalitica dell'inconscio e di interpretarla come prolungamento della filosofia trascendentale.

---

<sup>5</sup> Come quello della coazione a ripetere, cfr. IP, 436. Un altro esempio di testo organico è il *Compendio di psicoanalisi*, iniziato e rimasto incompiuto nel 1938.

Sebbene il tentativo di legare assieme filosofia trascendentale e psicoanalisi (Kant con Freud) possa sembrare a prima vista arbitrario, se non direttamente paradossale e antitetico, l'operazione tentata da Adorno trova in realtà un terreno fertile dal punto di vista delle storie delle idee e a partire da certe dichiarazioni freudiane. Se volgiamo un breve sguardo alle diverse influenze culturali di Freud, possiamo vedere innanzitutto i corsi sulla logica aristotelica di Brentano, che frequentò in giovinezza all'Università di Vienna. Questo primo incontro con la filosofia pone al tempo stesso un ostacolo all'operazione di Adorno – la necessità di ritradurre il concetto di “atto psichico”, incompatibile con la filosofia di Cornelius<sup>6</sup> – e un rapporto con essa, grazie al tentativo del filosofo tedesco di fondare una psicologia descrittiva e basata sull'esperienza. Se invece guardiamo alla formazione scientifica di Freud, troviamo un nesso con il neo-kantismo della scuola di Helmholtz<sup>7</sup>. Nel 1855 Helmholtz ebbe l'occasione di parlare all'inaugurazione di un monumento a Kant; in quell'occasione egli richiamò il principio kantiano di stretta aderenza all'esperienza – in polemica con l'idealismo – e presentò i risultati delle ultime scoperte in materia di fisiologia della percezione come perfettamente conciliabili con la filosofia trascendentale. Helmholtz si professò dunque kantiano e tentò per tutta la vita di conciliare le ricerche sulla percezione con l'idea di un soggetto trascendentale dell'esperienza legato alle strutture fisiologiche, anziché a quelle logiche.<sup>8</sup> Questa scuola di pensiero lasciò una traccia indelebile nella *forma*

---

<sup>6</sup> Secondo David Rapaport l'importanza del concetto di pulsione nella teoria di Freud è parallela a quella del concetto di atto intenzionale nella filosofia di Brentano, dove lo stimolo e la risposta del soggetto vengono ugualmente interpretati in termini di atti intenzionali. Questa influenza (assieme a quella di Kant) allontanerebbe Freud dall'empirismo anglosassone. Cfr. D. Rapaport, *Struttura della teoria psicoanalitica. Tentativo di sistematizzazione*, Torino: Boringhieri, 1977, pp. 20-21. Come vedremo, i termini “intenzione” e “atto psichico” percorrono la teoria freudiana e si configurano, sostanzialmente, come sinonimi per il concetto di pulsione. Anche Adorno sosterrà la derivazione di questa concezione dalla filosofia di Brentano e, infatti, entrambi i concetti risultano problematici e da ritradurre nel quadro della filosofia trascendentale “empirista” di Cornelius. Cfr. *infra*. § *Pulsioni e rimozione: la dinamica psichica*.

<sup>7</sup> Freud si formò presso il laboratorio di fisiologia di Ernst Brücke, nel quale riconosceva un maestro venerato e un paradigma scientifico, una fisiologia sperimentale messa in rapporto con la fisica e con la chimica organica. Il fisiologo Brücke fu allievo di Johannes von Müller, grande fisiologo e zoologo tedesco «che segnò il passaggio dalla filosofia della natura alla nuova tendenza meccanicistico-organicistica ispirata dal positivismo». H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, op. cit., p. 497. La scuola di Müller passò alla storia come scuola di Helmholtz (il rappresentante più autorevole) e praticava una fisiologia deterministica, anti-vitalistica e legata alle discipline a-biologiche, tendenti a tradurre la psicologia in fisiologia, e quest'ultima in leggi fisiche e chimiche.

<sup>8</sup> Cfr. H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, op. cit., pp. 104-105.

*mentis* di Freud, come si evince da una lettera a Marie Bonaparte del 21 agosto 1938 in cui sostiene che l'idea del tempo potrebbe essere connessa all'attività del sistema percezione-coscienza: «Kant verrebbe allora ad avere ragione, se solo sostituiamo al suo antiquato “a priori” la nostra più moderna indagine dell'apparato psichico. Lo stesso avverrebbe per i concetti di spazio, causalità ecc.»<sup>9</sup>. Anziché sottoporre la psicoanalisi alle condizioni trascendentali, come tenta Adorno, sembrerebbe qui all'opera il tentativo inverso, cioè di ricostruire la genesi di quelle condizioni a partire dalle strutture fisico-psicologiche del soggetto. Ricordiamo però come anche il giovane Adorno si opponga a una divisione netta tra filosofia trascendentale e scienza empirica; il concetto di inconscio stesso, sebbene scoperto dalla psicoanalisi, si rivela a posteriori anche una condizione di possibilità dell'esperienza. A prescindere da ciò, è evidente come la formazione scientifica freudiana si sviluppi con un'intera generazione di scienziati che intratteneva un contatto «tra un orientamento filosofico neokantiano e una ricerca scientifica posta sotto l'egida della psicofisiologia materialista»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> E. Jones, *Vita e opere di Freud. L'ultima fase (1919-1939)*, Milano: Il Saggiatore, 1962, vol. III, p. 542. Questa idea sopravvive tra alcuni psicoanalisti post-freudiani che hanno uno stretto rapporto con l'epistemologia, come David Rapaport, che insiste sull'idea di ricondurre la ragion pura kantiana all'apparato psichico indagato psicoanaliticamente: «Kant è stato il primo a riconoscere che il nostro processo mentale è una sintesi fra le nostre funzioni psicologiche autonome e gli stimoli in entrata. [...] La psicoanalisi ha dato un'altra formulazione della stessa cosa in termini di psicologia degli istinti e dei desideri. Si potrebbe dire che la psicoanalisi ha rivelato la relatività della nostra visione del mondo in termini di psicologia dell'*Es*, mentre Kant ha rivelato la stessa cosa in termini di psicologia del pensiero, vale a dire tramite un'analisi logico-filosofica del pensiero. Per quanto possa sembrare presuntuoso, desidero azzardare il suggerimento che una delle strade maestre verso una psicologia psicoanalitica del pensiero può condurre attraverso la scoperta della psicogenesi dei modi di appercezione e delle categorie della ragione pura che Kant ha postulato come funzioni logiche autonome che spiegano la nostra visione del mondo». D. Rapaport, *Storia del sorgere dell'“insight”*, in Id., *Il modello concettuale della psicoanalisi. Scritti 1942-1960*, Milano: Feltrinelli, 1977, p. 43. Per un tentativo di articolare maggiormente il debito teorico di Freud con Kant, si vedano in D. E. Pettigrew, *The question of the relation of philosophy and psychoanalysis: the case of Kant and Freud*, «Metaphilosophy», 1-2. 1990, pp. 667-688; A. I. Tauber, *Freud, the reluctant philosopher*, Princeton: Princeton University Press, 2010, pp. 117-125; A. I. Tauber, *Freud's dreams of reason: the kantian structure of psychoanalysis*, «History of the human sciences», 4, 2009, pp. 1-29; A. Brook, *Kant and Freud*, in M. C. Chung/C. Feltham (a cura di), *Psychoanalytic knowledge*, Houndmills-New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 20-39; P. Carignani, «*Psyche is extended*»: from Kant to Freud, «The International Journal of Psychoanalysis», 3, 2018, pp. 665-689. In quest'ultimo studio si afferma, tra l'altro, come quello di Adorno sia stato il primo studio sulle relazioni tra Freud e Kant e di come il fallimento della tesi sia stato dovuto alla difficoltà di recepire positivamente questo rapporto.

<sup>10</sup> P. L. Assoun, *Freud, la filosofia e i filosofi*, Roma: Melusina Editrice, 1990, pp. 248. Zaretsky riassume il tratto comune tra i “maestri” di Freud dicendo che essi, «a differenza di molti neurologi, non si proponevano di spiegare la mente in termini fisiologici (come farà la disciplina poi nota come psicofisica, che diventerà parte integrante della psicologia accademica). Erano semmai dei neokantiani, che miravano a ridefinire le categorie a

Inoltre, nell'*Interpretazione dei sogni* Freud stesso parla in toni kantiani dell'inconscio come di un oggetto della percezione che, in quanto tale, non può essere confuso con la percezione stessa, allo stesso modo in cui Kant vieta l'identificazione tra la nostra percezione soggettivamente condizionata (per quanto secondo strutture trascendentali) e l'oggetto inconoscibile al di là del fenomeno<sup>11</sup>. Lo stesso concetto viene ribadito nella *Metapsicologia*, dove il collegamento a Kant diventa esplicito:

L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia ci appare [...] come la prosecuzione della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto<sup>12</sup>.

Sappiamo già cosa penserebbe Adorno di questa auto-interpretazione: essa è contemporaneamente vera e falsa; vera, perché effettivamente l'inconscio è la cosa in sé kantiana; falsa, perché lo è non nei termini di una sostanza oltre alle apparenze, ma come legge immanente alle apparenze stesse. Tuttavia, si può dire che il tentativo del giovane Adorno di far dialogare Kant con Freud fosse legato al contesto storico-culturale di provenienza della psicoanalisi, nient'affatto estraneo alla filosofia kantiana, alla psicologia descrittiva ed empirica e al positivismo tardo-ottocentesco<sup>13</sup>. Il lavoro del giovane francofortese può essere visto come il primo tentativo nella storia di esplicitare e sistematizzare l'epistemologia psicoanalitica<sup>14</sup>.

---

priori e le "forme di intuizione" di Kant in senso evolucionistico, come esiti del processo di adattamento e della lotta nell'ambito della natura». E. Zaretsky, *I misteri dell'anima*, op. cit., p. 35.

<sup>11</sup> Cfr. S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. III, 1971, p. 557.

<sup>12</sup> S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., p. 54.

<sup>13</sup> La relazione tra Freud e Kant prosegue anche in alcuni psicoanalisti post-freudiani come Jacques Lacan e Wilfred Bion; il primo richiamando il concetto kantiano di "cosa" come oggetto sempre assente del desiderio e il secondo recuperando la dottrina delle categorie in ottica metapsicologica. Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino: Einaudi, 2003; W. Bion, *Apprendere dall'esperienza*, Roma: Casa Editrice Astrolabio, 2019.

<sup>14</sup> L'unico tentativo precedente alla tesi di Adorno e che si avvicina ad essa – per quanto riguarda temi e intenzioni – è il già citato articolo di Fenichel, *Psychoanalyse und Metaphysik*. Cfr. supra. Cap. I, § *L'inconscio*

## *Perché la psicoanalisi*

La determinazione dell'irrazionalità psichica come impossibilità di imporre un limite alla conoscenza dei nessi cosali psichici e delle loro determinazioni – ossia l'impossibilità di imporre un limite alla conoscenza dell'inconscio – ci spinge a concepire questa conoscenza come un *compito*. Questo compito è reso possibile dalla psicoanalisi, che si impegna a determinare i nessi tra gli oggetti inconsci, il concetto di causalità psichica e il rapporto tra lo psichico e il fisico. Se la filosofia trascendentale si è occupata di determinare cosa fosse possibile pensare con il termine “inconscio” e cosa no, si tratta ora di vedere da vicino come si comporta ciò che può essere pensato come inconscio. Adorno tende dunque a “inglobare” la psicoanalisi nella filosofia trascendentale. La conclusione più importante della discussione sui paralogismi kantiani era l'impossibilità di effettuare «una separazione tra il metodo trascendentale di conoscenza dell'inconscio e quello empirico, dato che perseguono lo stesso obiettivo» (BU, 224). Se il metodo empirico si dimostra veramente tale, deve soddisfare i requisiti della filosofia trascendentale; al contrario, quest'ultima ha senso solamente se è in grado di non essere in contraddizione con i risultati del metodo empirico. Possiamo dire che se la filosofia trascendentale si dimostra più comprensiva rispetto alla psicoanalisi è solamente perché, oltre a riflettere sopra le proprie condizioni di possibilità, comprende anche le altre scienze; di converso, potremmo dire che la psicoanalisi sia una sorta di filosofia trascendentale *empirica* dello *psichico*, ossia, una determinazione – mediante la ricerca e l'analisi dell'esperienza – più specifica delle leggi cosali psichiche, di quelle leggi che non possono essere “scoperte” solo da un punto di vista trascendentale. Il discorso sembra un po' girare su se stesso, perché tutta l'operazione corneliana è volta a sganciare la filosofia trascendentale da un approccio logicista; anche le determinazioni della filosofia trascendentale si basano, di

---

*nella Repubblica di Weimar*. Qui Fenichel tenta di argomentare contro l'equiparazione tra inconscio e cosa in sé e l'interpretazione della psicoanalisi come metodo di accesso agli enti metafisici, due idee basate sulla filosofia bergsoniana e sulla sua nozione di intuizione. Lo psicoanalista austriaco ascrive la psicoanalisi al campo della scienza, in virtù dell'estensione del principio di causalità a ciò che prima veniva ritenuto meramente accidentale. Tuttavia, per ampiezza e conclusioni i due tentativi non sono totalmente equiparabili; Fenichel sostiene infatti che il concetto di inconscio sia solamente un'ipotesi di lavoro scientifica e non un ente in-sé. Cfr. O. Fenichel, *Psychoanalyse und Metaphysik. Eine kritische Untersuchung*, op. cit., pp. 318-343.

fatto, sull'esperienza, e non mediante una deduzione logica. La differenza sta allora, anche qua, non nel metodo, ma nell'oggetto: mentre la filosofia si occupa delle condizioni di possibilità dell'esperienza, senza le quali non si darebbe alcun tipo di scienza *tout court*, la psicoanalisi si occupa di alcuni giudizi sintetici su di essa, in particolare nell'ambito psichico. Per mantenere queste equivalenze, è però necessario fare a meno di ciò che fu il vero e proprio punto di partenza della psicoanalisi, la terapia medica.

Rammentiamo brevemente che Freud, dopo la laurea in medicina, lavorò prima di tutto in un istituto zoologico nel campo della neuro-istologia. Dopo aver vinto una borsa di studio per un soggiorno a Parigi, il medico viennese studiò alla scuola francese di Jean-Martin Charcot alla Salpêtrière: questo periodo rappresenta il passaggio fondamentale tramite cui Freud, da neurologo e ricercatore di laboratorio, passa completamente alla ricerca clinica e terapeutica in ambito psicopatologico. Dopo la pubblicazione di Charcot di alcuni suoi studi sull'ipnotismo, Freud fece un viaggio a Nancy<sup>15</sup> nel 1889 con il proposito «di perfezionare la [sua] tecnica ipnotica»; fu proprio le impressioni ricevute dall'ipnosi che gli fecero ritenere probabile «l'esistenza di processi psichici possenti, che restano tuttavia celati alla coscienza degli uomini»<sup>16</sup>. Sebbene alcuni scritti di Freud (specialmente la *Metapsicologia* del 1915 e la produzione degli anni '20) si discostino da una considerazione strettamente terapeutica, ogni sua considerazione teorica è prevalentemente determinata da motivi pratici e di tecnica analitica, ai fini della comprensione e alla guarigione dei sintomi dei suoi pazienti<sup>17</sup>. Adorno sembra ben cosciente di questo stato di cose quando afferma che «se la consideriamo rispetto al suo punto di partenza effettivo, tra tutti i metodi psicologici la psicoanalisi è quello più

---

<sup>15</sup> Se dal 1860 al 1880 l'ipnotismo e il magnetismo (da cui derivava) erano caduti totalmente in discredito, d'altra parte vi era ancora chi lo praticava senza nascondere la cosa, come Auguste Ambroise Liébeault, che fondò la cosiddetta scuola di Nancy. Da medico comunale Liébeault si appassionò all'antica tecnica del magnetismo trasferendosi a Nancy e praticandola gratuitamente a tutti i suoi pazienti, finché voci del suo successo giunsero a Hippolyte Bernheim, un rinomato professore di Strasburgo. Di quest'ultimo Freud tradusse in tedesco nel 1888 un volume di impegno teorico, *La suggestione e le sue applicazioni terapeutiche*, cui tesi, opposta a quella di Charcot, era che l'ipnosi non fosse una condizione patologica prettamente isterica, bensì un effetto della suggestione.

<sup>16</sup> S. Freud, *Autobiografia*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. X, 1978, p. 85.

<sup>17</sup> L'avversione per la "speculazione" è ribadita anche nell'*Introduzione alla psicoanalisi*: «D'altra parte, non dovete pensare neppure per un istante che ciò che io vi presento come la concezione psicoanalitica sia un sistema speculativo. Al contrario, si tratta di un materiale empirico, o espressione diretta dell'osservazione o risultato di una rielaborazione di quest'ultima». IP, 408.

distante dalla teoria della conoscenza» (BU, 225). Sorge dunque spontanea la domanda, perché la psicoanalisi? La risposta di Adorno è che essa, e solo essa, è *al tempo stesso* conciliabile con la filosofia trascendentale e interessata al problema dell'inconscio. Inoltre, l'inconscio è un *oggetto* psichico, in quanto tale sottoposto a mutamento tanto quanto gli oggetti fisici, e la psicoanalisi è l'unica dottrina che ci permetta di concepire una dinamica degli oggetti psichici, vale a dire una teoria che renda conto dell'inconscio inteso come gamma di oggetti psichici che cambiano nel tempo, in rapporto tra loro e con la realtà esterna.

Innanzitutto, Adorno considera le principali alternative che gli si presentavano sul finire degli anni '20. Le abbiamo già viste tutte: da una parte vi era la psicologia sperimentale, una vera e propria istituzione a fine '800, i cui tentativi di sbarazzarsi del concetto di anima erano sfociati nel metodo associazionistico<sup>18</sup>; dall'altra la teoria della *Gestalt*, che prendeva le mosse proprio dalla critica di questo modello ma che non di meno manteneva una vocazione sperimentale e scientifica<sup>19</sup>; infine, la caratterologia, che unita alla grafologia si cimentava in una deduzione metafisica delle qualità del carattere o della personalità<sup>20</sup>. Nonostante le prime due correnti siano sempre state attente alla propria epistemologia e si prestino molto più facilmente ad un approccio teoretico e gnoseologico, vengono entrambe rifiutate. Secondo Adorno, la psicologia associazionistica non è in grado di creare una teoria dell'oggetto che non sia problematica, sia perché prende le mosse dalla dissoluzione umana del concetto di io in un fascio di percezioni (e senza io, come unità concreta dell'esperienza, non può darsi oggettualità psichica), sia per il fatto che l'unica oggettualità psichica che riescono a contemplare è pensata come costante e immutabile. In quest'ultimo caso, sono le qualità o facoltà della mente, leggi psichiche vaghe e incerte e che si presentano come appendici arbitrarie delle condizioni trascendentali dell'esperienza. Inoltre, nonostante il culto della psicologia sperimentale per l'esattezza del metodo abbia contribuito ad eliminare certi presupposti naturalistici, esso contribuisce nondimeno a produrne di nuovi. Questo culto presuppone «la totale misurabilità dei fatti psichici, che viene assunta arbitrariamente dal

---

<sup>18</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *Da Monaco a Francoforte: il professor Hans Cornelius*.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*. Cap. III, § *Il giovane Max Horkheimer*.

<sup>20</sup> Cfr. *supra*. Cap. IV, § *Driesch, Klages, Spengler*. Tuttavia, come vedremo più avanti, la caratterologia si può presentare anche in veste psicanalitica.

mondo materiale, reinstaurando così il problema della cosalità psichica; le misurazioni che cercano di stabilire connessioni [tra le determinazioni psichiche] e le determinazioni del mondo materiale possono essere applicate con qualche possibilità di successo solamente nel campo fenomenico» (BU, 227). Tradotto in altri termini, ciò significa che ogni misurazione vale solamente per il momento presente, e non è in grado di instaurare una legge per i fenomeni.

Adorno rifiuta anche l'opzione della *Gestalt*, principalmente per il limite che questa eredita dalla psicologia sperimentale, ovverossia la limitazione dell'indagine empirica al piano strettamente fenomenico dello psichico. Così facendo, la *Gestalt* si rende incompatibile con un concetto di inconscio, che non può darsi che in maniera mediata, e con l'idea di una dinamica psichica. Inoltre, il giovane francofortese si premura di rispondere all'accusa della *Gestalt* nei confronti della psicoanalisi, secondo la quale quest'ultima reificherebbe il concetto di pulsione. Secondo Adorno, la pulsione è invece da intendere in senso *funzionale*. Sebbene molti teorici della psicoanalisi diano occasione di interpretare la dottrina delle pulsioni in senso naturalistico, qualora si intenda «le pulsioni come “disposizioni”, come abbreviazioni di nessi conformi ad una regola dello psichico», non occorrerebbe nessuna reificazione, «dato che l'essere cosale stesso – in forte contrapposizione con la teoria della *Gestalt* fino ad oggi – è un concetto di funzione. Dal nostro punto di vista e da quello della psicoanalisi, le pulsioni non sono affatto degli assoluti, né delle origini ultime e immutabili» (BU, 240-241). Infine, la caratterologia è da rifiutare poiché non si mette nelle condizioni di concepire una causalità psichica e il relativo mutamento dell'oggetto, sostenendo «la priorità ontologica delle cose psichiche in quanto qualità del carattere, che noi dobbiamo respingere, poiché in quelle cose psichiche noi vediamo solamente abbreviazioni di nessi d'esperienza» (BU, 228). Tutte e tre queste discipline, sostanzialmente, non possono rendere conto della dinamica psichica e quindi dell'inconscio; ed è interessante menzionare da dove, secondo Adorno, nasce questa impossibilità. Oltre al culto per le misurazioni quantitative, la stretta aderenza alla sola dimensione fenomenica della psicologia sperimentale e della *Gestalt* nascerebbe dal timore per la reificazione, un processo già avvenuto nel mondo fisico e ora incipiente in quello psichico: la paura di rendere gli oggetti psichici delle “cose” esterne e indipendenti al vissuto.



Senonché lo stesso fenomenalismo che dovrebbe evitare di reificare i fatti psicologici (e non confonderli con quelli fisici), contribuisce a dare vita al suo contrario, quando esclude «dalla psicologia scientifica qualsiasi discussione sui rapporti dinamici dello psichico, per affidarli alle fantasie del caratterologo: mentre quella dinamica può essere conosciuta solo come dato mediato, se ciò che è certo è solamente il dato immediato, essa diventa qualcosa di incerto in sé per la visione psicologica comune» (BU, 229). La paura per la reificazione e il conseguente arresto all'indagine del fenomeno ha aperto le porte alle metafisiche dell'inconscio, così come le ha aperte Kant mediante i suoi pregiudizi razionalistici. L'arresto della filosofia a ciò che è solamente un fenomeno porta con sé l'anarchia in ciò che non lo è.

La psicoanalisi, che «preferirebbe di gran lunga essere considerata una scienza naturale» (BU, 225) non ha invece alcun tipo di velleità teoretica né sente il bisogno di qualche fondamento epistemologico, a differenza della psicologia della *Gestalt* e di quella sperimentale. Queste parole di Adorno sono ampiamente confermate da un esame di altri scritti di Freud, le cui opere sono costantemente attraversate da un rifiuto esplicito della filosofia, sia come interesse che in quanto metodo<sup>21</sup>. Non solo la filosofia viene canzonata dispregiativamente come ipotesi generale senza fondamenta scientifiche, ma auto-interpretandosi come scienza naturale, la psicoanalisi adotterebbe automaticamente ciò che Freud chiama la “visione del mondo scientifica”<sup>22</sup>. Secondo il medico viennese, il filosofo

---

<sup>21</sup> L'opinione di Freud sulla filosofia soffre di un'ambivalenza che si palesa nel confronto tra i testi destinati alla pubblicazione e le scritture private (come le lettere), che permette di inferire come in giovinezza vi fosse un'infatuazione per la disciplina filosofica forse svanita con il passare del tempo. Nel 1896, dopo che il soggiorno alla Salpêtrière gli permise di passare definitivamente dalla medicina alla psicopatologia, Freud scrisse al caro amico Wilhelm Fliess: «vedo che, per le vie traverse della medicina, tu stai raggiungendo il tuo primo ideale, vale a dire la comprensione fisiologica dell'uomo, mentre io nutro la segreta speranza di arrivare per le stesse vie alla mia meta iniziale, la filosofia». S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Torino: Boringhieri, 1986, p. 187. Così anche, ad esempio, in una lettera del 2 aprile dello stesso anno sempre al caro amico: «da giovane non ero animato da altro desiderio che non fosse quello della conoscenza filosofica, e ora, nel mio passare dalla medicina alla psicologia, quel desiderio si sta avverando». Ivi, p. 210. Successivamente, ad esempio nell'*Autobiografia* del 1924, Freud sostiene di aver «sempre evitato con cura» di accostarsi alla «filosofia vera e propria», aiutato da «un'incapacità costituzionale». S. Freud, *Autobiografia*, op. cit., p. 126.

<sup>22</sup> Agli occhi di Freud, la visione scientifica è caratterizzata principalmente da quattro elementi: il differimento continuo (al futuro) della verità (l'infinita perfezionabilità della conoscenza); la limitazione ai dati esperibili e l'assenza di ogni tipo di speculazione sistematica; l'osservazione come metodo imprescindibile della scoperta; la neutralità rispetto ad ogni desiderio e bisogno antropomorfo. Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. XI, 1979, pp. 262-264. Come si può vedere (e prevedere, visto il comune terreno positivista di partenza), queste idee non sono lontane da quelle di Cornelius. Sebbene Adorno non la citi, anche nell'*Introduzione alla psicoanalisi* del '15 vi è un'affermazione alquanto

compie due errori fondamentali: sopravvaluta la logica e l'epistemologia e copre le – ineludibili – lacune del suo discorso con le 'pezze' e le 'toppe':

La filosofia non è antitetica alla scienza, si atteggia a scienza essa stessa e opera in parte con gli stessi suoi metodi, scostandosene però col tener ferma l'illusione che sia possibile fornire un'immagine del mondo coerente e priva di lacune [...]. L'errore metodologico della filosofia consiste nel sopravvalutare il valore conoscitivo delle nostre operazioni logiche e nel riconoscere fino a un certo punto altre fonti di conoscenza, come l'intuizione. E abbastanza spesso non appare ingiustificata la canzonatura del Poeta che dice del Filosofo: *Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen / Stopft er die Lücken des Weltenbaus* [Con le sue pezze e le sue toppe / Tura le lacune nella struttura dell'universo]<sup>23</sup>.

Questa sembrerebbe dunque una dichiarata opposizione alla filosofia adorniana, che a questa altezza è prevalentemente epistemologica e accanita contro l'intuizionismo. Tuttavia, il passo della poesia citata di Heinrich Heine è dedicato a Hegel (il riferimento al tentativo di coprire le "lacune" in unico sistema) e permette di intendere che la filosofia sia qui equiparata ai grandi sistemi idealistici. Inoltre, il rimprovero di non riconoscere il valore euristico dell'intuizione appare contraddittorio rispetto ad altre affermazioni 'empiristiche' freudiane, che esortano ad avvalersi dei fatti e dei dati dell'esperienza e svalutano di una conoscenza intuitiva e immediata<sup>24</sup>. Freud esorta più volte il lettore ad accettare la psicoanalisi come

---

esplicita sulla vicinanza di intenti da un punto di vista metodologico, attribuibile a una certa visione del mondo condivisa sia dal professore monacense che dal medico viennese: «Ma cosa vogliamo raggiungere in effetti? A che cosa mira il nostro lavoro? Aspiriamo a ciò cui mira in genere la scienza: comprendere i fenomeni, istituire delle connessioni fra di essi, e in ultima istanza, dove ciò sia possibile, ampliare il nostro potere su di essi». IP, 275.

<sup>23</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, op. cit., p. 265. Inoltre, per Freud, la filosofia in generale era vista come espressione del modo di pensare "coscienzialista" che la psicologia dominante del tempo faceva proprio, rifiutando la nozione di inconscio. I termini "filosofia" e "filosofia coscienzialista" giungono quasi ad esser sinonimi, tant'è che a volte Freud parlerà della tentazione coscienzialista come "demone filosofico". Cfr. P. L. Assoun, *Freud, la filosofia e i filosofi*, op. cit., p. 49. L'obiettivo polemico che assurgeva a modello per l'intera categoria era l'idea di Brentano per cui un fenomeno psichico, a differenza di quelli fisici, fosse immediatamente evidente all'autocoscienza che accompagna ogni attività psichica. Cfr. F.S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Brescia: Morcelliana, 2010, p. 20.

<sup>24</sup> «La *Weltanschauung* scientifica [...] afferma che non vi è altra fonte di conoscenza dell'universo all'infuori dell'elaborazione intellettuale di osservazioni accuratamente vagliate [...] e che, oltre a questa, non vi è alcuna

scienza della natura (*Naturwissenschaft*) cui scopo primario è quello terapeutico e la cui parte teorica è volta a guidare la clinica e deve essere pronta a mutare secondo i dati empirici<sup>25</sup>. Tornando ad Adorno, egli tramuta questa condizione in un punto di forza, utilizzandola come giustificazione per la *necessità* di un'interpretazione della psicoanalisi. Infatti, al giovane francofortese appare evidente che «la psicoanalisi non sia affatto una continuazione diretta delle nostre ricerche gnoseologiche, ma che, per legarla ad esse, debba essere interpretata; questa necessità non sussisterebbe con gli altri modelli psicologici» (BU, 225). Sembrerebbe che Adorno suggerisca che la psicoanalisi si trovi dunque ad essere contemporaneamente la più lontana e la più vicina alla filosofia trascendentale, la più lontana negli intenti e la più vicina nei principi. Anzi, le forti dichiarazioni di Freud sull'indipendenza della psicoanalisi da ogni filosofia giungono infine in soccorso al francofortese, nelle vesti di una riconferma del carattere concreto ed empirico della psicoanalisi, di cui basta solo dimostrarne la profonda conciliabilità con la filosofia trascendentale una volta che venga interpretata.

Dunque, qual è il principio che esprime la vicinanza massima tra le due? Adorno lo riassume dicendo che, così come per la filosofia trascendentale, anche per la psicoanalisi

*tutto lo psichico ha un senso*, ossia tutti gli enti psichici si determinano per via del nesso della coscienza personale in conformità ad una regola; oppure, in virtù della nostra determinazione del concetto di inconscio, possiamo dire che tutti i nostri fenomeni – tutta la nostra “coscienza” in senso stretto – sono fenomeni di *cose inconse*, la cui conoscenza si ottiene grazie alla conoscenza del nesso di coscienza e delle sue leggi (BU, 230-231).

---

conoscenza proveniente da rivelazione, *intuizione* o divinazione». S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, op. cit., pp. 263-264 (corsivo mio). Il monito a riconoscere la conoscenza intuitiva contenuto nell'altro passo potrebbe riferirsi alla necessaria capacità “intuitiva” che lo psichiatra deve avere nell'analisi dei sintomi dei pazienti, così come lo screditamento della ragione è necessario per legittimare le pretese demistificatorie delle cosiddette facoltà superiori da parte della psicologia del profondo: «l'intelligenza è sempre debole ed è facile per un filosofo trasformare la resistenza interna in refutazione logica». S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, op. cit., p. 230.

<sup>25</sup> Su questa linea può essere letta la rottura con Otto Rank, che cercò di ridurre tutta l'eziologia delle nevrosi al trauma della nascita in *Das Trauma der Geburt* del 1924. Così facendo, non solo viene annullato il significato eziologico delle pulsioni sessuali per la spiegazione della malattia, ma si tenta di racchiudere tutta la psicopatologia a partire da un unico assioma generico e a sé stante rispetto lo svolgimento concreto della vita dell'individuo.

Questo è ciò che in definitiva distingue la psicoanalisi dalle altre scienze psicologiche. Se quest'ultime non riescono a determinare un concetto di inconscio (associazionismo), e se lo fanno lo limitano al fenomenico (*Gestalt*) o lo rendono un oggetto trascendente e definitivamente "altro" dalla coscienza (caratterologia), la psicoanalisi riesce a pensare in maniera immanente l'inconscio, e riesce a farlo perché riconduce tutti i fenomeni dello psichico cosciente a leggi dell'inconscio. Di converso, la natura della filosofia trascendentale corneliana obbliga a supporre che nessun fenomeno psichico sia estraneo alla totalità della coscienza e avulso da qualche specie di regolarità o legge. La psicoanalisi soddisfa questo requisito, interpretando ogni fenomeno come determinato da una legge inconscia e appartenente allo stesso nesso di coscienza.

Cerchiamo di intendere meglio i termini in gioco e il concetto di "nesso di coscienza" (*Bewußtseinszusammenhang*). Quando Adorno sostiene che tanto la sua filosofia quanto la psicoanalisi condividano l'idea che ogni fenomeno psichico appartenga al "nesso di coscienza", ciò significa che ogni fenomeno ottiene un "senso" – può essere messo in relazione agli altri – solo a partire da una comune totalità. Sostenere che anche la psicoanalisi attribuisca ogni evento psichico al "nesso di coscienza" può apparire contraddittorio *prima facie*; tuttavia, per "nesso di coscienza" Adorno intende tutto ciò che può combaciare senza contraddizioni con le condizioni trascendentali dell'esperienza, in breve, tutto ciò che potenzialmente può diventare esperienza o una legge per quest'ultima – e dunque anche fenomeni appartenenti al mondo esterno. Il "nesso di coscienza psichico" equivale dunque a tutto ciò che può essere esperienza del mondo psichico o legge di quest'ultimo e appartiene alla stessa totalità, vale a dire, a tutti i fenomeni immediati e mediati che non appartengono allo spazio oggettivo. Quindi, dire che la psicoanalisi concepisce ogni evento psichico come appartenente allo stesso nesso di coscienza equivale a dire che essa apre le porte all'oggettualità psichica, a relazioni tra fenomeni "attualmente presenti" alla coscienza e non. Questo significa che, secondo Adorno, quando Freud parla di conscio e inconscio – oppure più tardi di *Es*, *Io* e *Super-io* – non sta separando definitivamente i fenomeni psichici, poiché ogni fenomeno conscio è determinato dall'inconscio e dunque appartengono alla stessa totalità. Anzi, se quelle differenziazioni fossero "aree" separate non sarebbe possibile metterle in relazione per spiegare

i fenomeni coscienti<sup>26</sup>. Non a caso, usando il termine “nesso di coscienza” Adorno si è trovato nella condizione di dover definire cosa significa “essere coscienti di qualcosa” in senso stretto, appunto per intendere ciò che “normalmente” si intende con essere coscienti, che è come lo intendeva anche Freud<sup>27</sup>.

Adorno sostiene che solo in questo modo, infatti, la neonata disciplina può pretendere di spiegare i sintomi tramite leggi dinamiche, cosa che la psichiatria si esentava dal fare optando per la mera classificazione. È proprio per distinguersi qualitativamente dalla psichiatria precedente che Freud insiste sull'appartenenza di ogni fatto alla medesima totalità psichica. La psichiatria, «sottoprodotto della psicologia sperimentale», ereditava di quest'ultima l'atteggiamento elementaristico, «e con le malattie mentali [...] non sapeva – e ancora oggi non sa – fare altro che indicare i *sintomi* e classificarli; ossia, raggruppare osservazioni e tentare di unificarle tra loro, lasciando completamente all'oscuro la loro relazione con l'unità della coscienza personale» (BU, 229). Così facendo, i sintomi rimangono senza spiegazione e senza un posto determinato nell'ordine totale della vita psichica dell'individuo, isolati e senza senso. Per quanto riguarda l'origine della malattia, la psichiatria non può che rifarsi alla genesi fisiologica, che sia ereditaria o procurata da una lesione al sistema nervoso, riferendosi così a qualcosa che non fa parte del nesso di coscienza dell'individuo né mostra un collegamento diretto con la malattia, lasciando la condizione generale del paziente senza spiegazioni. Senza sapere né l'origine né la regola della patologia, non vi è neanche la possibilità di aspettarsi o meno certi fenomeni collegati ad essa ed elaborare una terapia appropriata alla scomparsa dei sintomi. Se la psichiatria opera dunque in maniera descrittiva e classificatoria, la psicoanalisi tenta di spiegare l'origine della patologia e di inserirla in un quadro complessivo della personalità del paziente. Il rifiuto tanto della psichiatria quanto della psicologia sperimentale, dalla quale la prima trae le proprie origini, esprime il più largo rifiuto a una spiegazione

---

<sup>26</sup> Nel comunicare al suo pubblico i motivi dell'impossibilità di avere un colloquio analitico pubblico, Freud dice: «queste comunicazioni riguardano infatti la parte più intima della sua vita psichica, tutto ciò che, come persona socialmente autonoma, egli deve nascondere di fronte ad altri, e inoltre tutto ciò che, come *personalità unitaria (als einheitliche Persönlichkeit)*, non vuole confessare a sé stesso». IP, 201-202 (corsivo mio).

<sup>27</sup> Dirà Freud nel *Compendio di psicoanalisi*: «Il diventar cosciente è legato innanzitutto alle percezioni che i nostri organi di senso ricavano dal mondo esterno». S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. XI, 1979, p. 588.

fisiologica dei disturbi, una spiegazione che Adorno ritiene naturalistica e dalla quale Freud vorrebbe distaccarsi<sup>28</sup>. La distanza reciproca tra la psicoanalisi, la psicologia sperimentale, la psichiatria e la filosofia speculativa è espressa chiaramente da Freud stesso:

Né la filosofia speculativa né la psicologia descrittiva o la cosiddetta psicologia sperimentale connessa alla fisiologia degli organi di senso, così come vengono insegnate nelle scuole, sono in grado di dirvi qualcosa di utile sulla relazione tra il corporeo e lo psichico nonché di fornirvi la chiave per la comprensione di un eventuale disturbo delle funzioni psichiche. Nell'ambito della medicina, la psichiatria si occupa bensì di descrivere i disturbi psichici osservabili e di raggrupparli in determinati quadri clinici, ma nei loro momenti di sincerità gli stessi psichiatri dubitano che le loro esposizioni puramente descrittive meritino il nome di scienza. I sintomi

---

<sup>28</sup> In realtà, il rapporto freudiano con la fisiologia è più ambivalente. Nel XVIII secolo William Cullen coniò il termine nevrosi per indicare una patologia del sistema nervoso globale visto come sorgente e regolatore di ogni fenomeno vitale. A livello eziologico il termine nevrosi risultava dunque di ampio uso e fu abbandonato quando la teoria medica del XIX secolo sviluppò schemi interpretativi basati sulla localizzazione (effettiva o supposta) anatomica dei disturbi. Quest'ultima corrente fu la meno accreditata fino agli studi di Charcot, che rifiutavano la dipendenza dell'isteria dall'eccitamento genitale, visti i numerosi casi d'isteria maschile, e che riconducevano la manifestazione della malattia non a danni organici prodotti nel sistema nervoso, bensì a shock psichici. Non che fosse totalmente esclusa la genesi anatomo-fisiologica delle lesioni, ma essa si imponeva ora come spiegazione alternativa. Al metodo clinico-descrittivo francese si opponeva quello fisiologico-esplicativo tedesco e austriaco, i cui rappresentanti più autorevoli furono Theodor Meynert e Karl Wernicke. Nei suoi scritti Meynert sosteneva che la psichiatria avrebbe dovuto diventare una scienza esplicativa e che tali spiegazioni avrebbero dovuto essere di natura anatomo-fisiologica, rifiutando per essa sia un ruolo meramente descrittivo sia la possibilità di spiegazioni di tipo psicologico. Essi tentarono di edificare un sistema complessivo di psichiatria organica e meccanicistica. Rispetto a Meynert e Charcot, Freud non adottava uno schema interpretativo completamente nuovo ma semplicemente spostava l'accento all'interno dello stesso schema, dando maggior rilievo a interpretazioni di tipo fisiologico piuttosto che anatomico. Ola Andersson nota bene come questo cambiamento seguisse «una tendenza generale nel campo della ricerca medica, sotto l'impatto del rapido sviluppo della fisiologia avvenuto verso la fine del XIX secolo» (O. Andersson, *Studi sulla preistoria della psicoanalisi*, Napoli: Liguori Editore, 1984, p. 73), dovuta alle nuove acquisizioni sulle funzioni del sistema nervoso basate sull'elettrofisiologia, mentre il paradigma dei due maestri era figlio delle aspettative che prometteva la localizzazione anatomica sulle possibilità di interpretare la malattia. La configurazione in termini di luoghi (*tópoi*) delle parti componenti l'apparato psichico della futura metapsicologia freudiana deriva senza dubbio dalla formazione in anatomia del Freud della scuola di Meynert, ma allo stesso tempo ne sancisce il distacco. Non sarà fondamentale, infatti, «determinare in senso anatomico la località psichica» (S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 489), ma sarà necessario pensare una topografia psichica per pensare l'inconscio come 'altra scena'. Progressivamente diventa palese come Freud si distacchi anche dall'importanza che Charcot dava all'ereditarietà, che da fattore eziologico dominante diventava concetto indefinito e quindi di molto poco valore. Tuttavia, ciò non vuol dire che Freud non auspichi, in un futuro, una traduzione organica delle scoperte psicoanalitiche. La psicoanalisi sembra dunque una costruzione teorica transitoria, utilizzata per coprire i buchi della fisiologia, ma destinata altresì a scomparire una volta che ottenga la possibilità di essere tradotta fisiologicamente: «l'edificio dottrinale della psicoanalisi che abbiamo creato è in realtà una sovrastruttura, che prima o poi ha da esser collocata sul suo fondamento organico; ma questo non ci è ancora noto». IP, 542.

che compongono questi quadri morbosi sono sconosciuti per quanto riguarda la loro origine, il loro meccanismo e i loro reciproci legami (IP, 204).

I tre gruppi di fenomeni psichici analizzati nelle rispettive tre parti *dell'Introduzione alla psicoanalisi* – atti mancati, sogni e nevrosi – vengono spesso e volentieri considerati come meri «rimasugli (*Abhub*) del mondo dei fenomeni» (IP, 210), mentre costituiscono, invece, la via preferenziale per la conoscenza dell'inconscio: non solo ad essi viene conferito un senso e un posto ben preciso nel “tutto psichico”, ma vengono ricondotti regolarmente a una dinamica intra-psichica volta a coglierne le regole di produzione e svolgimento. Secondo Adorno, il fatto che Freud chiami questi fenomeni “atti psichici”<sup>29</sup> indica tre caratteristiche fondamentali che li definiscono: l'appartenenza alla stessa totalità psichica; l'essere effetto di una disposizione, ossia (nel linguaggio adorniano), fenomeni per una cosa psichica; la loro essenza simbolica. Queste tre caratteristiche definiscono l'essenza stessa dell'inconscio freudiano, e conoscere il significato dei sintomi – che sono simboli che stanno per qualcos'altro – equivale a conoscere l'inconscio, che altro non è che la regola di produzione dei sintomi. In questo modo, l'interpretazione della vita psichica è estremamente diversa rispetto alle opzioni prima considerate. Nessun isolamento, nessuna limitazione al fenomeno e nessun intuizionismo; bensì, appartenenza ad un'unica totalità, concezione dell'oggetto psichico come regola per i fenomeni sintomatici e sintomi come simboli sono caratteristiche peculiari del freudismo che ne denotano il discostamento dalle precedenti opzioni e la vicinanza con la filosofia trascendentale. Adorno ci tiene a ricordare come Freud stesso ammetta che il fatto che i sogni abbiano un significato sia solo una presupposizione<sup>30</sup>, ma tale per cui si rende *necessaria* a partire dalle premesse della psicoanalisi e della filosofia trascendentale, ossia a partire dalla premessa che tutto ciò che è psichico abbia un significato, ossia, una posizione determinata in una successione non caotica di eventi (cfr. BU, 231).

---

<sup>29</sup> «Sofferamoci ancora un momento sull'affermazione che gli atti mancati sono “atti psichici”. Contiene essa qualcosa di più rispetto all'altra nostra asserzione, ossia che essi hanno un senso? Non lo credo [...]. Per “senso” noi intendiamo significato, intenzione, tendenza e posizione in un concatenarsi di eventi psichici (*Stellung in einer Reihe psychischer Zusammenhänge*)». IP, 240-241.

<sup>30</sup> «Le nostre interpretazioni di sogni sono condotte sulla base delle premesse che abbiamo stabilito in precedenza: che il sogno in generale abbia un senso [...] e che tutte le associazioni siano determinate». IP, 316.

Appare dunque vana l'obiezione secondo la quale ciò di cui si interessa la psicoanalisi è ininfluenza sulla nostra vita cosciente in generale, condizionata piuttosto dal mondo esterno e non da quei fenomeni residuali o minori che occupano solo una porzione della vita delle persone. In primo luogo, perché il mondo esterno stesso è costruito sulla base delle leggi della nostra coscienza. Secondariamente, non solo perché quei tre gruppi di fenomeni psichici non sono *totalmente* indipendenti dal mondo esterno<sup>31</sup> – lo sono solamente in maniera *più* evidente di altri<sup>32</sup> – ma anche perché il limite tra sintomi, sogni, atti mancati e la vita cosciente “normale” è un limite labile e astratto. Così «è nostro diritto incominciare con la conoscenza dell'inconscio là dove quei fatti ci si presentano in maniera più chiara e “pura”; dove per “puro” intendiamo solamente che la conformità alla regola di quei fatti è in *larga misura* indipendente da quella spaziale» (BU, 233-234, corsivo mio). La comprensione degli atti mancati, dei sogni e dei sintomi nevrotici è fattibile solamente conoscendo le leggi dell'inconscio, o, per meglio dire, quelle leggi che *sono* l'inconscio e conoscibili solamente mediante i ricordi rudimentali. Questi fenomeni divengono così punti di appoggio per la conoscenza dell'inconscio *tout court*, ossia la conoscenza delle leggi generali sotto le quali sussumere l'intera vita cosciente. La psicoanalisi inizia dai sintomi, dai disturbi della vita cosciente, per giungere infine ad una comprensione generale della vita psichica.

Secondo Adorno, «l'idea di una *psicoanalisi generale* come indagine generale delle cose psichiche e dei loro nessi dinamici non contraddice il metodo psicoanalitico, bensì ne è una conseguenza», una conseguenza ancora più necessaria rispetto al trattamento di cura dei singoli pazienti. La psicoanalisi «non si limita in alcun modo alla patologia e alla terapia, ma solo mediante il suo obiettivo conoscitivo trova il proprio fondamento sufficiente» (BU, 235), facendo coincidere guarigione e conoscenza. Ma mentre la guarigione è dipendente dalla conoscenza, questa non lo è da quella: se un paziente deve poter comprendere e concordare con l'analisi per guarire, l'analisi può essere corretta anche senza che vi sia una guarigione, qualora vi sia l'impossibilità di farla comprendere al paziente stesso – nel caso delle idee

---

<sup>31</sup> Si pensi al materiale dei sogni, che non solo viene preso da esperienze di vita cosciente, ma indotto esso stesso mediante stimoli sensoriali notturni.

<sup>32</sup> «Il sonno è uno stato nel quale io non voglio saper nulla del mondo esterno, ho ritirato da esso il mio interesse». IP, 264.



deliranti o della psicosi<sup>33</sup>, o, più in generale, perché la conoscenza dell'analista dell'inconscio «non ha lo stesso valore della sua conoscenza [del paziente]; se noi comunichiamo al paziente la nostra conoscenza, egli non la pone al posto del suo inconscio, ma accanto a questo» (IP, 586). In questo modo, la conoscenza si rivela come condizione necessaria (ma non sufficiente) della guarigione. Se «la terapia non vuole essere altro che la conoscenza» (BU, 236), allora lo scopo ultimo della psicoanalisi è lo stesso di quello della filosofia trascendentale. L'idea che il malato debba comprendere il significato dei propri sintomi per ottenere la guarigione è di fatto equivalente con l'idea per cui l'ultimo fondamento legittimo della conoscenza sia il dato immediato: sebbene i nessi inconsci siano mediati, essi lo sono mediante le nostre esperienze vissute, che rimangono sempre e comunque il fondamento per la validità su un giudizio esistenziale di quei nessi. Il paziente deve dunque riconoscere nelle proprie esperienze la legittimità dell'interpretazione dell'analista, e qualora non sia possibile, non può guarire.

L'intero discorso sarà limitato al fondatore della psicoanalisi, e non solo per una questione di priorità cronologica e di scoperta. Agli occhi di Adorno, «i lavori di Freud e della sua scuola più ristretta» sono sia più vicini alla filosofia trascendentale, sia «molto più lontani dall'arbitrarietà metafisica rispetto, ad esempio, alle teorie di Jung e Adler, che possono difficilmente entrare in considerazione nella nostra interpretazione gnoseologica, vista la loro vicinanza alla caratterologia e i nostri dubbi generali su quest'ultima» (BU, 240)<sup>34</sup>.

Riassumendo, oltre al fatto evidente che la psicoanalisi mette al centro del proprio operato il concetto di inconscio, essa viene scelta perché: prende le mosse dal nesso dell'esperienza nell'unità della coscienza personale, ossia concepisce ogni suo oggetto di studio come

---

<sup>33</sup> «Voi sapete che la nostra terapia psichiatrica non è finora in grado di incidere sulle idee deliranti. [...] Vero è che noi possiamo comprendere che cosa è avvenuto nel malato, ma non abbiamo alcun mezzo per farlo comprendere all'ammalato stesso». IP, 418.

<sup>34</sup> Carl Gustav Jung mirava a legare la psicoanalisi con il culto, il mito e la simbologia a fondamento delle religioni storiche. Come vedremo più avanti, le parti della psicoanalisi che Adorno rifiuterà esplicitamente sono quelle «più junghiane», come il simbolismo oggettivo e la reificazione dei complessi psichici in un passato filogenetico. Cfr. *infra*. § *Inconscio, complessi e irrazionalità*. Nel 1913 si esacerbò la rottura da Freud e Jung, iniziata con un conflitto sull'idea freudiana di sessualità, che Jung non accettò mai e sostituì con una generica energia psichica o «forza vitale». La stessa rimozione della sessualità era presente in Alfred Adler, un altro allevo con cui Freud interruppe i rapporti a causa di distanziamenti teorici irconciliabili. Per Adler, la rimozione era motivata sempre e soltanto per proteggersi contro un sentimento fondamentale di inferiorità, innescando una cosiddetta «protesta virile». La rimozione diventava così «maschile» e il desiderio rimosso «femminile», intese come due essenze equivalenti all'attività e alla passività. Adler andava poi sviluppando una psicologia della personalità basata su una riedizione della volontà di potenza.

fenomeno della stessa unità psichica; così facendo, essa può non limitarsi al mondo fenomenico e muoversi in quello oggettuale, mediante la concezione di oggetto psichico come regola per i fenomeni. Inoltre, questi fenomeni devono essere sempre riconducibili ad esperienze vissute cosce, mentre i sintomi sono sempre simboli di qualcos'altro, la cui conoscenza va perseguita mediante i ricordi: così facendo, la psicoanalisi rimane nei limiti dell'esperienza e non reclama alcun tipo di intuizionismo. In una frase, qualsiasi cosa psichica ha un significato. Alla luce di quanto abbiamo detto, appare poi chiaro che il primo e più importante movimento che inaugura la psicoanalisi, e al tempo stesso ne permette un'integrazione con la filosofia di Cornelius, è il distacco da qualsiasi presupposto fisiologico o anatomico nella spiegazione della malattia<sup>35</sup>. Non rimane che vedere più da vicino come Freud intende spiegare i sintomi e come Adorno intenda interpretare criticamente i residui naturalistici ancora insiti nella sua teoria.

### *Lapsus, sogni e nevrosi: l'inconscio secondo Freud*

L'intento principale della seconda sezione del terzo capitolo della tesi adorniana è quello di esporre la concezione freudiana dell'inconscio, per poi interpretarla nell'ultima sezione secondo le categorie della filosofia trascendentale; tuttavia, già in questa sezione l'autore non manca di offrire fin da subito molte interpretazioni o indicazioni utili a quello che sarà svolto in maniera più articolata successivamente. Dato che quest'operazione implica diverse ripetizioni tra la seconda e la terza sezione, tralasciamo in questa parte molti commenti e analisi adorniane che si ripeteranno nella sezione successiva, ponendo l'attenzione solamente sull'esposizione dell'inconscio secondo il testo di Freud. Come già detto, Adorno utilizza

---

<sup>35</sup> Cornelius vedeva il parallelismo psicofisico come mera conseguenza del concetto stesso di mondo esterno, e dunque, come ogni altro concetto, subordinato al primato dell'esperienza e quindi della psicologia. Non essendovi differenza tra le percezioni sensibili e il concetto di "mondo esterno", è evidente che le percezioni appaiono di converso condizionate da cambiamenti del mondo esterno. Questa è però una tautologia: «le nostre sensazioni devono svolgersi parallelamente a determinati processi fisici, poiché i processi fisici, secondo il loro concetto, altro non sono che i nessi conformi alla regola sotto i quali ordiniamo le nostre sensazioni. Il "parallelismo psicofisico" non deve quindi essere assunto per spiegare la connessione delle sensazioni con i processi fisici, bensì, l'affermazione di tale parallelismo è [...] la naturale conseguenza delle esperienze che ci conducono al concetto del mondo fisico e delle sue connessioni». EP, 319.

solamente *L'introduzione alla psicoanalisi* e, nel complesso, la sua ricostruzione si mostra coerente con quella freudiana, seppur a prezzo di una certa selezione del materiale. Ogni altro testo citato è dunque una nostra interpolazione utile a mostrarne la potenzialità e i limiti di questa ricostruzione, così come sono state utilizzate altre citazioni da *L'introduzione* stessa che Adorno manca di riportare.

Riallacciandosi al rifiuto precedente del metodo psichiatrico, Adorno mostra come – coerentemente con la filosofia di Cornelius – la psicoanalisi ammetta di escludere ogni presupposto psicofisico dalla spiegazione, costringendosi così ad aiutarsi con «concetti ausiliari di natura meramente psicologica (*mit rein psychologischen Hilfsbegriffen*)» (IP, 204). Il primo di essi, e più fondamentale, è quello dell'inconscio, secondo il quale «i processi psichici sono di per sé inconsci e [...] di tutta la vita psichica sono cosce soltanto alcune parti e alcune azioni singole» (IP, 205)<sup>36</sup>. Adorno fa notare fin da subito come Freud non parli di “esperienze inconse”, cioè di quelli che Adorno chiama dati immediati della coscienza, bensì di “processi”, una parola che, benché non ricorra mai nel vocabolario del giovane francofortese, è conciliabile con la sua concezione di “cosa psichica”. Ovviamente, questo implica che l'espressione “di per sé” (“*an und für sich*”) vada intesa come “indipendente dalla nostra esperienza presente” e non come se quei processi fossero sussistenti in sé e per sé a *prescindere* dall'esperienza e ad essa preesistenti. Questa prima puntualizzazione costituisce un punto tanto problematico quanto nodale nell'interpretazione trascendentale dell'inconscio, sul quale Adorno si gioca la possibilità della conciliazione con la teoria freudiana. L'autore intende assicurare il lettore che la maniera in cui Freud pensa l'inconscio sia parimenti distante dal fenomenalismo, dal naturalismo ontologizzante e dall'irrazionalismo, così come lo è la sua definizione di inconscio<sup>37</sup>. Secondo il vocabolario Treccani, un “processo” non è altro che una «successione di fenomeni che presenti una certa

---

<sup>36</sup> Nella *Metapsicologia* Freud dirà che quella dell'inconscio è un'ipotesi «necessaria perché i dati della coscienza sono molto lacunosi» (S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., p. 50) e perché «gli esperimenti ipnotici, in particolare la suggestione post-ipnotica, hanno dimostrato con evidenza tangibile l'esistenza e il modo di operare dell'inconscio psichico». Ivi, p. 52.

<sup>37</sup> Freud stesso accenna ad alcune di queste distanze: «La psicologia sperimentale non ci ha fornito nulla all'infuori di alcune pregevoli indicazioni sull'importanza degli stimoli che istigano il sogno. Dalla filosofia non abbiamo da aspettarci nulla, se non che ci rinfacci ancora una volta altezzosamente l'inferiorità intellettuale del nostro oggetto di indagine; alle scienze occulte non vogliamo certe chiedere alcun prestito». IP, 272-273.

unità o si svolga in modo omogeneo e regolare, e in genere ogni aspetto della realtà in quanto sia l'espressione di un divenire»<sup>38</sup>. Non a torto, dunque, la cosa psichica definita nel secondo capitolo della tesi può essere chiamata processo inconscio, ossia, una successione di fenomeni che si presenta con una certa unità e regolarità, soggetta al divenire e indipendente dalla nostra percezione attuale.

Si fa buona cosa se si comprende fin da subito il significato delle affermazioni freudiane come esternazioni sul *nesso immanente* della coscienza, invece di isolarle e ipostatizzarle naturalisticamente [...]. Anche la polemica seguente contro l'usuale identificazione di psichico e cosciente non è da intendere come un'evasione in un irrazionalismo a-critico. Fintantoché Freud si rivolge contro l'identificazione di psichico e *cogitatio* attuale, contro il dato immediato che trascura le condizioni delle connessioni del dato stesso, la sua critica è totalmente giustificata (BU, 244).

Considerato il contesto in cui Freud sviluppa il suo pensiero<sup>39</sup>, il giovane francofortese ha buon gioco a sostenere la lontananza delle idee freudiane da ogni irrazionalismo così come dal fenomenalismo; meno evidente, tuttavia, è la lontananza dall'ipostatizzazione naturalistica e quindi la stretta corrispondenza con il suo concetto di cosa psichica che queste righe sembrerebbero indicare. Adorno sembra consapevole che la cornice teorica in cui Freud si è formato, e che previene le derive fenomenalistiche e irrazionalistiche, produce nondimeno effetti naturalistici. L'esposizione freudiana in queste lezioni introduttive segue uno sviluppo argomentativo progressivo e cumulativo, per cui man mano che la spiegazione dei fenomeni psichici lo richiede, il concetto di inconscio muta a sua volta fino a giungere all'idea di un *sistema* contrapposto topologicamente e dinamicamente a quello della coscienza. La consapevolezza di ciò trasparirà in piena luce nella reinterpretazione successiva del concetto di pulsione. Infatti, nella pagina appena precedente è evidente come si tratti piuttosto di far vedere se i due concetti siano «compatibili (*vereinbar*)» l'uno con l'altro, e non immediatamente identici. Per mostrare questa compatibilità, Adorno utilizzerà

---

<sup>38</sup> <https://www.treccani.it/vocabolario/processo/> visitato in data 23/12/2020.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*. § *Perché la psicoanalisi*.

principalmente l'esempio dei lapsus verbali, in quanto oggetto che meglio si adatta a mostrare la legge fondamentale della psicoanalisi. Questa scelta sembra d'altronde suggerita da Freud stesso, che utilizza soventemente gli atti mancati come cavallo di Troia per l'introduzione alla disciplina (cfr. IP, 208 n.1) e il cui studio iniziò una quindicina d'anni prima assieme a quello sui sogni<sup>40</sup>. Tuttavia, è evidente che la scelta sia diretta anche da altri motivi. I lapsus non sono solo la casistica più semplice e chiara della dinamica inconscia, ma parimenti quella che esclude (o, per meglio dire, non necessita) della concezione sistemica dell'inconscio<sup>41</sup>.

#### a) Lapsus verbali e rimozione

Che cosa sono gli atti mancati? Sotto questa categoria, Freud riassume tutta una serie di episodi che in tedesco sono accomunati dal prefisso *ver-*, una particella che in questi casi sta a indicare una sorta di deviazione o scostamento e che in traduzione italiana sono resi come “*lapsus*” – verbale (*Versprechen*), di lettura (*Verlesen*), di scrittura (*Verschreiben*), di ascolto (*Verhören*). Questo insieme rappresenta tutti i casi in cui occorre qualcos'altro al posto di ciò che si intendeva dire o scrivere o ciò che si avrebbe dovuto leggere o ascoltare. A questi si aggiungono il dimenticare (*Vergessen*), lo smarrire (*Verlegen*) e il perdere (*Verlieren*). Tra questi, sia Freud che Adorno tratteranno prevalentemente i *lapsus* verbali, sebbene tutti rispondano al medesimo meccanismo. La scelta sembra di ordine pratico, perché il *lapsus* verbale è non solo una forma semplice di un meccanismo conflittuale estendibile anche agli altri fenomeni, bensì un fenomeno riconducibile alla vita quotidiana di ognuno.

Gli atti mancati sono stati soventemente considerati di poca importanza e/o casuali, spesso attribuiti a perturbazioni fisiche come indisposizione e affaticamento, eccitazione o distrazione, a una mancanza d'attenzione dovuta alla scarsa concentrazione e a un deterioramento dello stato psico-fisico generale dell'individuo. Se pensati in questi termini, gli atti mancati vengono concettualizzati come incidenti di percorso nella vita normale,

---

<sup>40</sup> L'esposizione principale di questo studio appare nell'altro grande successo editoriale freudiano, *Psicopatologia della vita quotidiana* del 1901.

<sup>41</sup> Cfr. *infra*. § *Neurosi e concezione sistemica*.

funzionale e sana dell'individuo. Freud respinge queste spiegazioni per un motivo innanzitutto logico. Considerare questi eventi come casuali equivarrebbe a dire «che accadono cose così insignificanti da rimanere al di fuori dell'universale concatenazione degli eventi [...]». Chi spezza così il determinismo naturale in un singolo punto, manda all'aria l'intera concezione scientifica del mondo» (IP, 210-211). Sebbene Adorno non riporti questo passo, quest'idea è di fondamentale importanza per la sua interpretazione, dato che pone la base comune tra le due discipline vincolando ogni evento psichico a un "senso". In secondo luogo, l'eziologia di questi eventi che li lega ad una mancanza di attenzione o distrazione è da respingere per motivi empirici: il gran numero di azioni compiute in assoluta sicurezza nonostante la mancante o scarsissima attenzione – come ad esempio quando un musicista virtuoso ed esperto suona il piano, ma in generale tutti le azioni automatizzate – contraddicono la relazione diretta tra attenzione e funzionamento corretto della nostra psiche. Inoltre, aggiunge Adorno, la spiegazione che tenta la psicologia associazionistica – l'occorrenza di una parola al posto di un'altra è dovuta alla somiglianza tra di esse – non solo è limitata ai *lapsus* verbali, ma non è in grado di rendere conto del «perché questo lapsus occorre proprio qui e ora; quindi, non è in grado di superare l'accidentalità del fatto mediante il suo ordinamento nel decorso di coscienza» (BU, 246).

La psicoanalisi, invece, per non spezzare il "determinismo naturale" in nessun punto, parte dall'assunzione che questi fenomeni siano comprensibili, anche se a prima vista un *lapsus*, una dimenticanza o uno smarrimento sono di fatto *interruzioni* del senso e della relazione tra i fenomeni psichici. Per riportare la totalità all'ordine, ciò che appare al posto di ciò che doveva essere detto, letto, scritto o ascoltato – oppure ciò che *non* viene ricordato, che può essere visto parimenti come una dimenticanza *attiva* e non solo come qualcosa che *non* si è verificato – deve essere inteso come qualcosa che fa parte anch'esso del nesso di coscienza, anche se *prima facie* sembra isolato e insensato rispetto a quella successione sensata di eventi. È necessario non solo conoscere l'istanza che perturba l'ordine, ma comprenderla come appartenente alla stessa totalità psichica.

Prendiamo l'esempio freudiano in cui una signora racconta: «mio marito ha chiesto al dottore che dieta deve seguire, ma il dottore gli ha detto che non ha bisogno di una dieta, che

può mangiare e bere quel che *voglio*». “Voglio” è naturalmente un *lapsus*, subentrando al posto di “vuole”. Anche se questa frase modificata ha comunque senso, non può essere presa di per sé per intendere le ragioni del *lapsus*. Ciò che è necessario è conoscere ciò che si voleva dire (“vuole”), ciò che si è detto (“voglio”), e la loro relazione. Cosa significa questo cambiamento? Che rapporti ha con la frase appena pronunciata, con l’umore del parlante, con quello che intendeva dire o con quello che aveva per la testa?

Mettiamoci ancora una volta d’accordo su ciò che vogliamo intendere per “senso” (*Sinn*) di un processo psichico. Nient’altro che l’intenzione (*Absicht*) alla quale esso serve e la sua posizione in una serie psichica. Per la maggior parte delle nostre indagini possiamo sostituire “senso” anche con “intenzione” o con “tendenza” (*Tendenz*) (IP, 222).

Nei *lapsus* verbali, l’effetto perturbante può agire prevalentemente in due modi: per sostituzione, dicendo un’altra cosa – addirittura il contrario – di quella che si voleva dire; oppure per condensazione, fondendo insieme due parole. A prescindere dal modo in cui si presentano, gli atti mancati sono sempre «atti psichici [ch]e hanno origine dall’interferenza di due intenzioni» (IP, 240). Questo nelle parole di Freud. Adorno traduce nel suo vocabolario:

La sua completa spiegazione, ossia il “senso” dell’atto mancato, non è identico con il significato simbolico del singolo atto, bensì consiste in una relazione tra questo significato e altri fatti di coscienza, ché il “senso” stesso è un nesso conforme a una regola; ché esso non è mai dato immediatamente, ma sempre e solo mediato (BU, 247).

Ergo, il significato dell’atto può essere spiegato solo mediante il collegamento con un’intenzione *diversa* da quella espressa nell’intenzione presente, solo mediante qualcosa che non è “qui e ora”. Questo tipo di costruzione concettuale si comprende ancora meglio mediante un *lapsus* in cui non vi è una sostituzione, bensì una condensazione. «Un signore, interrogato sullo stato di salute del suo cavallo, risponde: “Bah! *Tri*... tirerà avanti forse ancora un mese”. Quando si chiede al signore che cosa volesse dire, egli spiega di aver pensato

che era una *triste* faccenda, e che lo scontrarsi di *tirerà* e *triste* aveva prodotto quel *tri*» (IP, 223-224). In questo caso, solo l'intenzione iniziale aveva un senso, mentre la seconda – “*triste* avanti forse ancora un mese” – e la fusione delle due – “*tri* avanti ancora un mese” – non hanno senso *di per sé*, a meno che non si colleghino le due intenzioni e si riesca a scomporre il composto per riuscire a comprenderlo. Adorno non intende giustificare l'interpretazione psicoanalitica di ogni singolo lapsus – che può sicuramente, di volta in volta, forzare o meno la mano – ma il processo interpretativo in sé, che consiste sostanzialmente nel creare una relazione tra qualcosa di presente e qualcosa di non presente.

D'altronde, la teoria generale degli atti mancati – la loro legge in quanto *specie* – è solo ipotetica: a differenza dei singoli casi, l'idea che in generale vi siano sempre due tendenze in contrasto tra di loro ha il carattere della teoria. Ma se non si andasse oltre ai singoli casi, non vi sarebbe alcuna differenza con la psichiatria. Freud non vuole semplicemente

descrivere e classificare i fenomeni, ma concepirli come indizi di un giuoco di forze (*Kräftepiel*) che si svolge nella psiche, come l'espressione di tendenze (*Tendenzen*) orientate verso un fine, che operano insieme o l'una contro l'altra. Ciò che ci sforziamo di raggiungere è una *concezione dinamica* dei fenomeni psichici. Nella nostra concezione i fenomeni percepiti vanno posti in secondo piano rispetto alle tendenze (*Strebungen*), che pure sono soltanto ipotetiche (IP, 246-247).

Questa semplice affermazione, secondo Adorno, dice almeno tre cose fondamentali: che la relazione che Freud instaura tra percezione e inconscio è la stessa che la filosofia trascendentale pone tra esperienza e cosa psichica (i «fenomeni percepiti vanno posti in secondo piano rispetto alle tendenze»); che la teoria serve a spiegare i fenomeni, non è presupposta fin da principio; che la concezione dinamica è posta come un *compito*, e non presupposta come causalità pulsionale in termini naturalistici (cfr. BU, 251). Quindi, riguardo al primo punto, la “tendenza” può essere tranquillamente intesa come una regola alla quale Freud ascrive i fenomeni degli atti mancati, una regola che non è riconducibile al mondo esterno e che ottiene una posizione determinata nella coscienza.



Se la tendenza “cosciente” del *lapsus*, quella perturbata, non presenta alcuna problematicità (ci si ricorda sempre di essa), quella “inconscia”, la perturbatrice, si distingue in tre gruppi principali: può essere nota, ignota al momento del lapsus o respinta energicamente dal parlante. Ciò che accomuna tutti e tre i casi è la *rimozione* della tendenza, che aumenta proporzionalmente dal primo al terzo caso<sup>42</sup>. La legge che riassume tutti quei fenomeni che chiamiamo *lapsus* verbali viene espressa esplicitamente da Freud sotto forma di condizione: «*la repressione (Unterdrückung) dell'intenzione che si presenta di dire qualcosa è la condizione indispensabile perché si verifichi un lapsus verbale*» (IP, 245). Sia che si tratti di una sostituzione che di una condensazione, il lapsus è l'esplicitazione di un'intenzione rimossa, la quale non si sarebbe espressa in questo modo se non fosse stata repressa. Ecco allora che ci si presenta una determinazione *empirica* che solo la psicoanalisi, e mai la filosofia trascendentale, poteva conoscere. Solo la ricerca empirica, l'indagine clinica e l'esposizione a diversi casi di lapsus potevano arrivare a conoscere la rimozione come condizione necessaria del *lapsus* (e degli altri atti mancati). La rimozione non era conoscibile “a priori” dalla filosofia, ma diventa valida per ogni esperienza futura una volta scoperta. Al tempo stesso, in quanto legge empirica, solo la ricerca e il dibattito psicoanalitico può sindacare sia sulla validità ed esaustività della rimozione che sul suo ampliamento agli altri fenomeni psichici, come il sogno e i sintomi nevrotici, che vengono ricondotti parimenti al medesimo meccanismo. Dal punto di vista filosofico, invece, ci si può solo limitare a giudicare questo meccanismo in quanto compatibile o meno con le condizioni di possibilità di esperienza. In questo luogo si ottiene un esempio piuttosto chiaro riguardo al discorso dell'autore sulla psicoanalisi come prolungamento della filosofia trascendentale: se la prima, mediante un'indagine sistematica dell'esperienza, ricava leggi dello psichico diversamente inconoscibili e, al tempo stesso, i suoi principi fondamentali non sono in contraddizione con la seconda,

---

<sup>42</sup> «Sofferamoci ancora su ciò che unisce i tre gruppi, ossia su ciò che accomuna i tre meccanismi di lapsus verbale. [...] In entrambi i casi, però, *essa è stata ricacciata indietro. Colui che parla si è deciso a non tradurla in parole, e allora incorre nel lapsus verbale; allora, cioè, la tendenza respinta si traduce in parole contro la sua volontà, o modificando l'espressione dell'intenzione cui egli consente, o combinandosi con essa, o prendendone addirittura il posto. È questo, pertanto, il meccanismo del lapsus verbale. Dal mio punto di vista posso mettere in perfetto accordo con il meccanismo qui descritto anche ciò che avviene nel nostro terzo gruppo [...]. Avrò l'ardire di supporre che nell'atto mancato può esprimersi anche una tendenza che è respinta da lungo, forse da lunghissimo tempo, tendenza non avvertita che quindi può essere direttamente sconfessata da chi parla». IP, 245.*

allora quella può essere intesa come prolungamento di questa. Non che le leggi della filosofia trascendentale vengano prima dell'esperienza (come Adorno tiene più volte a ricordarci); ma non di meno, sempre entro l'esperienza, esse si pongono sul piano dell'irriducibilità ad altri tipi di esperienze e quindi a condizioni di possibilità delle stesse. La legge della rimozione è invece "su un altro piano": ugualmente ricavata dall'esperienza, non ne è tuttavia una condizione necessaria, per quanto sia una legge con la quale si riassumono diversi fenomeni psichici.

Adorno intende dunque passare alla trattazione dei sogni, ma è importante segnalare come Freud non arresti qui il discorso sull'eziologia degli atti mancati, aggiungendo un'informazione che si rivelerà importantissima soprattutto per la sistematizzazione successiva dei principi dello psichico. Trattando della dimenticanza dei nomi propri, Freud dice: «l'intenzione di evitare un dispiacere proveniente dal ricordo o da altri atti psichici, la fuga psichica dal dispiacere, dev'essere da noi riconosciuta come la causa efficiente ultima non solo della dimenticanza di nomi, ma di molti altri atti mancati [...]» (IP, 254) e che avrà un ruolo fondamentale nell'eziologia delle nevrosi. La dicotomia piacere-dispiacere gioca un ruolo importantissimo nella psicoanalisi freudiana, essendo alla base dell'intera economia psichica e delle sue distinzioni topologiche tra coscienza e inconscio<sup>43</sup>.

## b) Il sogno e l'inconscio permanente

Nell'interpretazione dei sogni ottiene una grande importanza il motivo delle libere associazioni, vista la più grossa difficoltà di collegare i ricordi al sogno rispetto a quanto avviene con gli atti mancati. A partire da un elemento del sogno – una rappresentazione di

---

<sup>43</sup> Il concetto di piacere come evacuazione delle tensioni sarà alla base di ogni considerazione topologica ed economica freudiana. In primis come "principio di dispiacere" nel capitolo metapsicologico dell'*Interpretazione dei sogni* (S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 547), poi come "principio di piacere" nell'importante *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* del 1911. Cfr. S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VI, 1974, pp. 449-460. L'origine del concetto risale però al *Progetto* del 1895 (S. Freud, *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. II, 1968, p. 193-284) e avrà un ruolo fondamentale fino alla fine. L'idea di fondare il funzionamento mentale sul piacere ha origine dalle teorie di Fechner di *Über das Lustprinzip des Handelns* del 1848; da questa origine, così come del suo utilizzo in ambito economico e topico, dipende il suo rifiuto da parte di Adorno di questo principio, cfr. *infra*. § *Nevrosi e concezione sistemica*.

partenza – si chiede al soggetto di produrre altre rappresentazioni arbitrarie. Qual è, dal punto di vista di Adorno, il movimento fondamentale di questo processo? In virtù del presupposto determinismo psichico, si pensa che questa catena associativa risponda essa stessa ad una regola: la rappresentazione di partenza è la condizione di avvio di un processo che dovrebbe permetterci di ottenere ricordi chiari e distinti di un certo tipo. Viene stabilita dunque una relazione tra quella rappresentazione del sogno e tutti i ricordi generati dalle libere associazioni, scoprendo così la legge che ha prodotto quelle associazioni e di cui quel sogno era un fenomeno. A differenza della psicologia sperimentale, che cerca le leggi dell'associazione astruendo dal senso di queste ultime, la psicoanalisi utilizza queste leggi per scoprire le *condizioni* per l'occorrenza di quella stessa associazione, ossia il loro *sensu*. Le libere associazioni funzionano dunque escludendo il più possibile la memoria conscia (chiara e distinta) e seguendo invece quella inconscia (confusa e indeterminata), che costituisce più propriamente gli oggetti psichici (cfr. BU, 260). Spiegare il funzionamento delle libere associazioni come esclusione della memoria “chiara e distinta” è però un'affermazione piuttosto arbitraria rispetto alla teoria freudiana. Ciò che si può dire, al massimo, è che lo scopo delle libere associazioni è quello di arrivare a conoscere ricordi rudimentali, ma non che ne faccia un utilizzo.

Questi oggetti psichici costituiti dai ricordi rudimentali vengono riconosciuti anche da Freud come complessi, anziché solo come singole esperienze; di conseguenza, il sogno diventa un fenomeno di quei complessi. Questi due punti sono fondamentali per Adorno, perché sollevano sia la questione dei complessi, sia, di nuovo, il rapporto tra fenomeno e cosa. L'autore fa uso dunque di due citazioni molto importanti. La prima si riferisce all'esistenza dei complessi, quando Freud sostiene che «l'indagine mostra in realtà che [le associazioni] consentono di individuare una seconda dipendenza da cerchie di pensieri e interessi potenti dal punto di vista affettivo, da complessi il cui concorso *non è noto al momento*, ossia è inconscio» (IP, 283, corsivo mio). Questa citazione è in realtà ancora più importante per la sua conclusione, dove si sostiene l'equivalenza tra l'essere *momentaneamente non-notati* e l'essere inconsci dei complessi. In seguito, un'altra citazione è utilizzata per confermare l'idea per cui, se ci si aspetta di conoscere il senso del sogno dalle libere associazioni, allora

l'elemento ricordato del sogno è pensato come un *fenomeno* di un *nesso* psichico: la rappresentazione di partenza

proviene essa stessa dalla vita psichica del sognatore, da fonti a lui sconosciute, che quindi a sua volta potrebbe essere molto facilmente un “derivato del complesso”. Per questo non è irragionevole aspettarsi che anche le ulteriori idee che si ricollegano agli elementi del sogno siano determinate dallo stesso complesso di cui fa parte l'elemento onirico e portino alla sua scoperta (IP, 284).

In questo modo, Freud confermerebbe che il rapporto tra il complesso e il sogno sia da intendere così come Adorno intende quello tra la cosa e il fenomeno. Inoltre, l'inconscio è qualcosa di momentaneamente non notato (*im Moment nicht bekannt*), a conferma della doppia cifra dell'inconscio adorniano: la sua complementarietà all'inconoscibilità della cosa spaziale, che è *unbekannt*, mentre l'inconscio è *unbewusst*; la prospettiva dell'inconoscibilità momentanea, non assoluta<sup>44</sup>. A differenza del contenuto *manifesto* del sogno, quello accessibile al sognatore e raccontato all'analista, il contenuto nascosto, il materiale originario e poi deformato nel processo di costruzione onirica, viene chiamato *latente*. I fenomeni onirici introducono poi il concetto di «sapere inconscio [*unbewusstes Wissen*]» (BU, 258), al quale si accompagna l'interpretazione del termine “atto” inconscio, ereditato dalla psicologia brentaniana e incompatibile con la filosofia di Cornelius. L'esempio è un soggetto al quale, sotto ipnosi, venga impartito un ordine che verrà poi compiuto al risveglio senza alcun motivo cosciente<sup>45</sup>. In questo caso – replica Adorno – l'azione compiuta è sempre e comunque conscia, in quanto esperienza immediata; semmai, inconscio è l'ordine ricevuto – come ricordo rudimentale<sup>46</sup> – e il nesso che lega quest'ultimo all'azione. Il “sapere” inconscio e il

---

<sup>44</sup> Come Freud dirà più avanti: «vi propongo ora di introdurre un cambiamento nella nostra nomenclatura [...]. Invece di “nascosto”, “inaccessibile” [...] diremo, dandone la descrizione esatta, “inaccessibile alla coscienza del sognatore” o “inconscio”. Con questo termine intendiamo [...] “inconscio in un determinato momento”». IP, 287.

<sup>45</sup> Freud racconta di un individuo «cui Bernheim durante l'ipnosi impartì l'ordine di aprire un ombrello cinque minuti dopo il risveglio, nella sala dell'ospedale: destatosi, costui eseguì l'istruzione, ma non seppe addurre alcun motivo per quanto aveva fatto». IP, 439.

<sup>46</sup> Sebbene Adorno non lo riferisca, la differenza tra ricordi chiari e rudimentali può essere rinvenuta anche in Freud, nella descrizione di un altro episodio di ipnosi con Bernheim. Freud rammenta come ad un soggetto

concetto di “atto psichico inconscio” (l’azione commessa dopo il risveglio) va dunque interpretato in questo modo, come ricordo rudimentale e legge della successione tra il ricordo e l’azione compiuta. In entrambi i casi, nulla che non abbia a che fare con l’esperienza (cfr. BU, 264). Tuttavia, anche qui Adorno opera una selezione. Lo schema del sogno non è infatti binario, ma ternario; non vi è solamente un rapporto tra contenuto latente e contenuto manifesto, perché il contenuto latente ottiene la sua “energia” dal “desiderio inconscio”, che lo sfrutta per superare la rimozione e giungere a coscienza.

Questo grande assente dalla ricostruzione adorniana della teoria del sogno è in realtà un momento fondamentale per rendere conto della trasformazione del materiale latente in materiale manifesto. Questa trasformazione è dovuta a un connubio di censura onirica e simbolismo del sogno<sup>47</sup>. Anche il sogno, così come gli atti mancati, sarebbe infatti un compromesso tra un’istanza perturbata e un’istanza perturbatrice, rispettivamente il desiderio di dormire e un desiderio rimosso da lungo tempo di carattere sessuale, che userebbe il materiale latente (ricordi di esperienze dei giorni immediatamente precedenti al sogno) per farsi strada verso la coscienza. Qui subentra la censura, che tramite condensazione, spostamento e regressione all’immagine<sup>48</sup> deforma il materiale latente a cui si è “agganciato” il desiderio e produce il sogno manifesto da decifrare, in modo da lasciare imperturbato il sonno (la maggior parte delle volte). Il lavoro onirico «non si limita mai a tradurre»

---

ipnotizzato fosse fatta vivere «in forma allucinatoria ogni possibile esperienza» e in seguito gli fosse chiesto di ricordare questo avvenimento. Se dapprima l’ipnotizzato affermava di non ricordare nulla, dopo varie pressioni «si ricordava dapprima nebulosamente (*schattenhaft*) una delle esperienze suggeritegli, poi un altro pezzo, il ricordo veniva sempre più chiaro, sempre più completo, e alla fine veniva portato alla luce senza lacune» IP, 278.

<sup>47</sup> Per il simbolismo, cfr. *infra*. § *Inconscio, complessi e irrazionalità*.

<sup>48</sup> Questi tre meccanismi sono gli “strumenti” tipici del cosiddetto “lavoro onirico”, che trasforma appunto il materiale latente in manifesto. I primi due – condensazione e spostamento – li abbiamo già visti in azione anche negli atti mancati, dove rispettivamente vengono combinati diversi elementi in uno solo e sostituito un elemento con un altro, che può significare anche il suo contrario. La condensazione, tra l’altro, sembra riprendere una concezione di risparmio energetico simile a quella empiriocritica: «Benché la condensazione renda impenetrabile il sogno, non si ha tuttavia l’impressione che essa sia un effetto della censura onirica. Siamo piuttosto propensi a ricondurla a fattori meccanici o economici; comunque la censura trae da essa un vantaggio». IP, 344. La regressione a immagine è invece uno strumento peculiare del sogno, che sottopone le parole e i simboli ad una regressione all’immagine di cui sono i significati. Alla base di questo meccanismo c’è la teoria freudiana delle rappresentazioni e la concezione empirista del linguaggio: «Ora, i nostri pensieri hanno avuto origine da immagini sensoriali di tal genere; il loro primo materiale e i loro stadi preliminari consistettero in impressioni dei sensi, o, più esattamente, a esse vennero abbinare parole e queste collegate poi in pensieri. Il lavoro onirico sottopone dunque i pensieri a un trattamento regressivo, fa retrocedere la loro evoluzione [...]». IP, 351.

semplicemente il materiale latente, ma «vi aggiunge sempre qualcosa che non appartiene ai pensieri latenti del giorno precedente, ma che è il vero e proprio motore della formazione del sogno. Questa indispensabile aggiunta è il desiderio, ugualmente inconscio, per il cui appagamento il contenuto del sogno viene rimodellato» (IP, 391). Il desiderio è non solo ciò che di essenziale esprime il sogno, ma anche la ragione della rimozione, altrimenti inspiegata se finalizzata solo alla modifica dei contenuti latenti<sup>49</sup>.

Che il contenuto latente lo sia solo momentaneamente è un requisito imprescindibile per la teoria di Adorno, pena l'assolutizzazione di un'istanza separata dalla coscienza. Freud sostiene però anche l'esistenza di «processi e tendenze di cui il soggetto non sa assolutamente nulla, non sa nulla da lungo tempo, forse addirittura non ha mai saputo nulla. Con ciò l'inconscio acquista per noi un nuovo senso: il “determinato momento” e il “temporaneamente” scompaiono dalla sua essenza; il suo significato può essere: “*permanente*mente inconscio” [*dauernd unbewußt*]» (IP, 320). Il medico viennese è condotto a questa conclusione in analogia con il terzo e più grave caso di rimozione dei *lapses* – quando il parlante rifiuta l'interpretazione dell'analista – per cui certo contenuto latente non è (forse) *mai* diventato cosciente al soggetto. La necessità di introdurre il concetto di “inconscio permanente” deriva dal fatto che, qualora la resistenza impedisca di cogliere il senso del sogno, sia nondimeno necessario assumere che un senso vi sia. Tuttavia Adorno fa subito notare come Freud utilizzi questo termine, per la maggior parte, nell'idea di un'eredità filogenetica dei complessi inconsci, sancendo così la loro estraneità alla costellazione individuale dell'individuo e rendendoli non legittimabili mediante i concreti nessi di coscienza individuali. «Questa teoria, una delle più brillanti, ma anche pericolose della disciplina psicoanalitica, rimane esclusa dalle nostre osservazioni» (BU, 263). Sebbene non lo espliciti, la teoria di cui parla Adorno è quella del “simbolismo” del sogno, di cui tratta la decima lezione, successiva all'introduzione del concetto di inconscio permanente. Il testo freudiano è tuttavia ambiguo in questo passaggio. La nona lezione parla della deformazione del materiale onirico a causa della censura, che trasforma il materiale latente in quello manifesto

---

<sup>49</sup> Freud usa la metafora dell'imprenditore e del capitalista: mentre il desiderio sarebbe il capitale del sogno, l'energia che mette in moto tutto, il contenuto latente è solo l'imprenditore, colui che mette l'idea e decide dove dirigere le spese. Cfr. IP, 393-394.

per renderlo gradevole all'io. Tuttavia, la lezione successiva sul simbolismo non riprende tanto la *conclusione* della precedente, dove viene introdotto il concetto di inconscio permanente, ma il discorso sulla deformazione. Quest'ultima viene ora attribuita anche a un patrimonio simbolico culturale ereditato, per cui i simboli perdono un carattere individuale ma ne assumono uno "universale" e omogeneo all'interno di una stessa comunità storico-culturale: «chiamiamo "simbolica" una simile relazione costante fra un elemento onirico e la sua traduzione» (IP, 322). A causa di questa simbolica universale, il sogno andrebbe comunque interpretato anche se non ci fosse alcuna censura, perché utilizzerebbe in ogni caso questa simbolica<sup>50</sup>. L'equivalenza che il giovane abilitando pone tra inconscio permanente e filogenesi non è, nel testo freudiano, immediata e conseguente.

Come abbiamo accennato, quando Freud ammette di dover introdurre l'idea di un inconscio permanente lo fa in relazione alla precedente articolazione ternaria dei *lapses*. Il *lapsus* in cui agisce di più la rimozione è il lapsus del terzo tipo, dove il parlante rifiuta energicamente l'interpretazione. Così come allora, anche in questo caso l'inconscio diventa permanente perché probabilmente il soggetto non ha *mai* saputo cosa ha scatenato il suo sogno. La permanenza non indica un'impossibilità di conoscenza, tutt'al più un'energica rimozione. Nel capitolo precedente (ma anche dopo qualche pagina), Adorno stesso sostiene che, a differenza dei complessi dell'inconscio fenomenico, le leggi ideali che costituiscono l'inconscio cosale sono «*permanente*mente inconscie (*dauernd unbewußt*). Tuttavia, il loro essere inconscie non equivale ad una loro inconoscibilità. [...] Esse rimangono inconoscibili solamente nello stesso senso in cui tutto l'essere cosale ci è sconosciuto: la possibilità della

---

<sup>50</sup> Sottratto il motivo della rimozione, non è ben chiaro perché il sogno dovrebbe essere deformato, cioè perché dovrebbe far uso di questa supposta «lingua fondamentale» (IP, 339). Inoltre, in contrasto al tono prevalente lungo tutto lo scritto, risalta l'apprezzamento dell'autore per una delle più "brillanti" (*geistreich*) teorie – per quanto pericolosa – della disciplina psicoanalitica. Rispetto alla filogenesi biologico-ereditaria psichiatrica o quella a-storica della caratterologia, la filogenesi di cui parla Freud è comunque un'eredità formatasi storicamente mediante le esperienze dell'umanità. Per esempio, il medico viennese riporta una teoria secondo la quale il linguaggio – custode della simbologia di cui fa uso il sogno – si sarebbe sviluppato a partire dalla comunicazione sessuale, confermando così la stretta parentela tra questo linguaggio "primitivo", i simboli dei sogni e la loro significazione sessuale. Solo in un secondo momento questo linguaggio si sarebbe evoluto mediante l'attività lavorativa, e i «lavori sarebbero stati svolti collettivamente e accompagnati da espressioni verbali ritmicamente ripetute. Con ciò sarebbe stato trasferito sul lavoro un interesse sessuale. L'uomo primitivo si sarebbe, per così dire, reso accettabile il lavoro trattandolo come un equivalente e come un sostituto dell'attività sessuale». IP, 338.

conoscenza di nuove qualità non si può escludere in linea di principio» (BU, 218). La permanenza è dunque legata al concetto di irrazionalità psichica. L'inconscio permanente può benissimo non essere mai stato conosciuto dal soggetto, in quanto regola ancora ignota che sussume certe sue esperienze, ma in quel passo Freud non dice nulla riguardo alla sua possibilità futura di essere conosciuto. Infatti, appena dopo aver detto che le «ipotesi ausiliari» – quelle filogenetiche e altre ipotesi psico-fisiche – non sono accessibili all'interpretazione gnoseologica così come quelle trattate finora, Adorno dice: «Se, *in contrasto* con l'inconscio momentaneo *e con quello permanente*, Freud assegna questi fatti a una “vita intellettuale inconscia” (“*unbewußte Geistesleben*”)<sup>51</sup> del sognatore, la quale gli è sempre necessariamente preclusa, allora non siamo in grado di riconoscere alcun tipo di conoscenza di questa vita psichica in quanto vincolante [...]» (BU, 263, corsivo mio). Adorno esclude dunque la teoria filogenetica del patrimonio inconscio, ma non la possibilità di un discorso sull'inconscio cosiddetto permanente. Vi è invece un'altra determinazione del concetto di inconscio che l'autore tralascia, una definizione che specifica ulteriormente il concetto di inconscio permanente. Questa specificazione viene però tralasciata inevitabilmente, a seguito della mancata inclusione del desiderio inconscio come parte fondamentale insita in ogni materiale onirico latente: «“Inconscio” non è più un nome che indica ciò che è latente in un determinato momento; l'inconscio è un particolare regno della psiche con impulsi di desiderio propri, con una propria forma espressiva e con propri caratteristici meccanismi psichici che non vigono altrove» (IP, 380). È evidente che la mancata inclusione della componente del desiderio e la divisione della psiche in “regni” differenti non può combaciare con la teoria di Adorno.

---

<sup>51</sup> È questo riferimento che ci permette di dire che ciò a cui si riferisce Adorno è la teoria del simbolismo. «Per prima cosa – dice Freud – ci troviamo dinnanzi al dato di fatto che il sognatore ha a disposizione una forma di espressione simbolica che nella veglia non conosce e non riconosce [...]. Possiamo soltanto dire che nel sognatore la conoscenza del simbolismo è inconscia, appartiene alla sua vita intellettuale inconscia (*sie gehört seinem unbewußten Geistesleben an*)» IP, 336. Nella sezione successiva si riferirà esplicitamente a questa parte della dottrina, discussa assieme alla reificazione dei complessi (di Edipo e di castrazione). Cfr. *infra*. § *Inconscio, complessi e irrazionalità*.



### c) Nevrosi e concezione sistemica

I sintomi nevrotici rispondono allo stesso meccanismo che genera gli atti mancati e i sogni, in quanto formazioni simboliche sostitutive che servono a soddisfare un desiderio represso. Anche la nevrosi ha dunque un senso, «come gli atti mancati, come i sogni, e al pari di questi hanno un nesso con la vita delle persone che li manifestano» (IP, 421). Si tratta allora di stabilire una relazione tra il sintomo e l'esperienza vissuta del malato, per ogni «idea senza senso e [...] azione senza scopo» rintracciare «quella situazione passata nella quale l'idea era giustificata e l'azione rispondeva a un fine» (IP, 432). La discussione della nevrosi è l'occasione buona per poter mostrare una differenziazione più articolata dei fatti inconsci<sup>52</sup>. Freud ci chiede di pensare un impulso che debba convertirsi in azione. Nel caso in cui questo impulso venga condannato moralmente, a esso viene sottratta l'energia per compiersi e può continuare a sussistere come ricordo; nel caso in cui venga rimosso, l'impulso mantiene tutta la sua energia e non può mai diventar ricordo (la rimozione è un processo a sua volta non avvertito). Il concetto di censura permette di differenziare quello di inconscio in tre sottotipi: i fatti psichici mai censurati vengono chiamati “inconsci in sé” [*unbewußt schlechthin*]; quelli censurati prendono il nome di “rimossi” [*verdrängt*]; quelli che subiscono la censura ma non vengono respinti [*zurückgewiesen*], subendo così una modificazione, si chiamano “preconsci” [*vorbewußt*]. Questi ultimi non sono dati chiaramente e distintamente nella memoria, ma possono essere richiamati senza incontrare resistenza (cfr. BU, 266-267). Adorno introduce le nevrosi per poche pagine, solo per poter mostrare questa differenziazione terminologica. Senonché Freud utilizza queste pagine per esporre la cosiddetta concezione *sistemica* dell'inconscio.

«Dal senso puramente descrittivo della parola “inconscio”» si rende necessario passare «al senso sistematico», vale a dire, pensare che «ogni processo psichico [...] esista dapprima in

---

<sup>52</sup> Adorno coglie anche l'occasione per fare il primo riferimento agli scritti freudiani successivi, dove desiderio e censura vengono tradotti come *Es* e *Io* (il Super-io non viene invece menzionato). Subito dopo, sbriga velocemente la questione della teoria economica freudiana, ereditata dagli scritti di Fechner e secondo la quale più il *quantum* di rimozione è forte, più aumenta la resistenza. Come per la psicologia sperimentale, anche in questo caso il principio della misurazione – ereditato dal mondo fisico – dei fatti psichici è da rifiutare. Cfr. BU, 266.

uno stadio o fase inconscia e che solo da questa passi alla fase conscia» (IP, 454-455). Questa concezione sistemica – chiamata anche topologica o spaziale – è quella che permette di rappresentare la rimozione in maniera antropomorfa – come un guardiano che lascia passare, o meno, certi impulsi da una “stanza” a un’altra. Adorno traduce le differenze sistemiche nella tripartizione sopramenzionata, per cui ciò che Freud chiama “l’inconscio sistemico” è ciò che nel giovane abilitando viene nominato “inconscio in sé”. Ciò che però è ben chiaro nell’*Introduzione* – seppure venga articolato ancora meglio nella *Metapsicologia* – è che il “preconscio” può essere chiamato inconscio solamente in senso “descrittivo”, mentre l’inconscio in sé, in senso topico, è da intendere come un “sistema *opposto*” rispetto a quello della coscienza<sup>53</sup>. Questa distinzione non è peregrina, poiché il termine “sistemi” indica due campi diversi con i rispettivi differenti modi di operare: le operazioni di condensazione e spostamento sono ammesse «solo eccezionalmente» (IP, 457) nella vita cosciente, in quanto processi propri del sistema inconscio. Il cosiddetto sistema *Inc*<sup>54</sup>, inoltre, è esente da contraddizione, manca di negazione, i suoi processi sono atemporalmente, sostituiscono la realtà psichica con quella esterna e, infine, *sono inconoscibili in sé e per sé*<sup>55</sup>. Apparendo per la prima volta nel capitolo finale e “metapsicologico” dell’*Interpretazione dei sogni*, la strutturazione sistemica della psiche svolge un ruolo di importanza primaria per la concezione economica e topica freudiana. Il senso ‘topico’ del termine inconscio dà l’idea di un sistema opposto e diverso dalla coscienza, costituito dai contenuti rimossi ai quali è stato rifiutato l’accesso a quest’ultima e governato da un insieme di leggi diverse rispetto a quelle del sistema-coscienza. Ci sarebbero, prima di tutto, gli atti psichici, e in secondo luogo il ‘modo’ di decorrere, ma questo ‘modo’ viene determinato dal ‘sistema’ psichico entro il quale si trova. L’obiettivo principale della topologia psicoanalitica della psiche è mettere in luce un’altra

---

<sup>53</sup> «L’inconscio comprende da un lato atti che sono meramente latenti, provvisoriamente inconsci, ma che per il resto non differiscono in nulla dagli atti consci, e d’altro lato processi come quelli rimossi, che, se diventassero coscienti, si discosterebbero necessariamente, e nel modo più reciso, dai rimanenti processi coscienti. [...] Non possiamo evitare l’ambiguità di usare i termini “conscio” e “inconscio” ora in senso descrittivo ora in senso sistematico, e in quest’ultimo caso essi staranno a significare l’appartenenza a determinati sistemi e il possesso di certe proprietà». S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., p. 55.

<sup>54</sup> Nomenclatura già introdotta alla fine dell’*Interpretazione dei sogni*, cfr. S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 494.

<sup>55</sup> S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., cfr. pp. 70-71.

“ragione” oltre quella della coscienza e il *conflitto* tra queste due: gli obiettivi e scopi del sistema io-coscienza-realtà e le sue necessità di adattamento all’esistente di contro a quelli del sistema inconscio con i suoi motivi libidici e la sua grammatica del piacere, difficilmente piegabili alle esigenze del principio di realtà. Inconscio e Coscienza (come sistemi topici) parlano due linguaggi diversi<sup>56</sup>, e la distinzione tra presenza o assenza di consapevolezza, «l’unica caratteristica dei processi psichici che ci si rivela con immediatezza, non si presta affatto a fungere da criterio per la distinzione fra i sistemi»<sup>57</sup>. Un processo psichico può essere inconscio a livello descrittivo, ma proprio dell’io dal punto di vista sistemico, in quanto fa le veci e gli interessi di quest’ultimo. Un esempio è proprio quello della rimozione, che «non è un meccanismo di difesa presente fin dalle origini», poiché non può «instaurarsi prima che si sia costituita una netta separazione tra l’attività psichica cosciente e quella inconscia, e che la sua essenza consiste semplicemente nell’espellere e nel tener lontano qualcosa dalla coscienza»<sup>58</sup>. La rimozione non agisce con consapevolezza, ma non fa parte del sistema *Inc*, perché fa gli interessi del sistema io-coscienza. Questo movimento concettuale tende necessariamente a disgregare l’unità psichica, che rimane sempre e comunque comunicante – poiché l’inconscio è innanzitutto un’ipotesi per spiegare il conscio – ma che assume un dualismo all’interno di una più grande unità psichica<sup>59</sup>. Freud si esprimerà così più avanti: solo nel sintomo «la libido e l’inconscio da una parte, e l’Io, la coscienza e la realtà dall’altra

---

<sup>56</sup> Stando alla teoria delle rappresentazioni che Freud espone nella sua metapsicologia, ciò che interviene a produrre le regole “logiche” del mondo coscienziale sarebbe il linguaggio. La pulsione, «concetto limite tra lo psichico e il somatico» (S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., p. 17), è infatti la traduzione psichica di uno stimolo endogeno somatico mediante “rappresentanze”, differenti a seconda dell’istanza psichica a cui sono assegnate: nell’inconscio, vi sono prevalentemente rappresentanze “pulsionali” e “cosali”, nel conscio, quelle di “parola”, vale a dire la sussunzione dei fenomeni psichico-emotivi nell’articolazione grammaticale e logica del linguaggio, tra cui il principio di non contraddizione. La differenza «fra una rappresentazione conscia e una rappresentazione inconscia» consiste non «di due diverse trascrizioni dello stesso contenuto in località psichiche differenti, e neanche di due diverse situazioni funzionali dell’investimento nella stessa località», bensì nel fatto che «la rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta». Ivi, p. 85.

<sup>57</sup> Ivi, p. 76.

<sup>58</sup> Ivi, p. 37.

<sup>59</sup> I dualismi che si ripropongono lungo tutta la produzione teorica di Freud possono – in una certa misura – essere sostituiti l’uno con l’altro: pulsioni libidiche e pulsioni dell’io, principio di piacere e principio di realtà, *Es* e *Io*, pulsione di vita e pulsione di morte, sistema inconscio e sistema coscienza. È il conflitto tra le due istanze ciò che rimane immutato nel susseguirsi dei termini che di volta in volta rappresentano le istanze in conflitto.

si mostr[a]no intimamente connessi, pur *non facendo parte all'inizio di un tutto unico*» (IP, 516, corsivo mio).

Infine, Adorno riporta una carrellata di citazioni che intendono mettere sul piatto diversi argomenti di cui tratterà nella sezione successiva (nonché ultima) del capitolo. Due lunghe citazioni riguardano il rapporto tra fisico e psichico, e altre due sono invece definizioni concise della psicoanalisi. Vediamo sinteticamente gli argomenti. La prima delle due citazioni, a proposito del rapporto tra psichico e fisico, riguarda la suddivisione del sintomo in due aspetti: il suo «da che cosa», cioè «le impressioni e gli episodi» che lo hanno generato, e il suo «per che cosa», ossia «gli intenti cui serve». Mentre il primo «si risolve quindi in impressioni che sono venute dall'esterno, le quali una volta furono necessariamente coscienti», il secondo può anche non esserlo mai stato «ed essere rimasto nell'inconscio da sempre» (IP, 445). Questo secondo caso è ciò che Adorno intende per leggi per i fenomeni, che in quanto ideali non sono mai state esperienze. La seconda citazione riguarda invece la differenza tra nevrosi attuali e psiconevrosi, termini coi quali Freud si riferisce alla differenza tra nevrosi le cui cause non hanno origine nel passato del paziente (quelle attuali, ossia nevrosi, nevrosi d'angoscia e ipocondria) e la nevrosi ossessiva e l'isteria, le cui cause sono da ricercare nell'infanzia<sup>60</sup>. Entrambe vengono interpretate come «impieghi abnormi» della libido: la prima delle due si esprime però mediante sintomi prettamente somatici, e per questo «non hanno alcun "senso", alcun significato psichico» (IP, 540).

Infine, il *compito* della psicoanalisi viene succintamente riassunto come quello di «rendere cosciente tutto ciò che è inconscio in modo patogeno» (IP, 444), mentre è curioso che Adorno non riporti l'idea per cui questa formula sia l'equivalente di «riempire le lacune della memoria» (IP, 585), che si presta alla conciliazione con la sua idea per cui passare dall'inconscio al conscio significa trasformare i ricordi rudimentali in ricordi chiari e distinti. Un'altra citazione, invece, giustifica retroattivamente l'intera operazione adorniana, poiché svincola la tecnica psicoanalitica dai suoi fini terapeutici:

---

<sup>60</sup> Nonostante una lieve fluttuazione nell'uso della terminologia freudiana, all'altezza del 1915 il termine «psiconevrosi» comprendeva le cosiddette psiconevrosi di transfert – isteria e nevrosi ossessiva – e quelle narcisistiche, che più tardi verranno chiamate psicosi, divise a loro volta in paranoia e schizofrenia da un lato e malinconia e mania dall'altro. Cfr. J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari: Laterza, vol. II, 2010, p. 365 e 454.

La psicoanalisi come scienza è caratterizzata non dalla materia che tratta, ma dalla tecnica con la quale opera. La si può applicare tanto alla storia della civiltà, alla scienza delle religioni e alla mitologia quanto alla teoria della nevrosi, senza far violenza alla sua natura. Ciò cui essa mira e che raggiunge non è altro che la scoperta dell'inconscio nella vita psichica (IP, 542).

*Il nesso mediato dell'immediato: l'inconscio secondo Adorno*

È giunta infine l'ora per Adorno di perfezionare l'interpretazione della psicoanalisi, per evitare di invischiarsi in concetti sostanzialistici. A premessa di ciò, Adorno sembra mostrarsi consapevole delle traduzioni e di alcune selezioni da lui operate sul testo freudiano; l'esposizione della dottrina psicoanalitica ha comportato una traduzione essenziale del linguaggio medico in gnoseologia e una selezione degli elementi che non si lasciavano facilmente tradurre. L'autore si riferisce però solamente a ciò che ha reso esplicito, ossia la traduzione del concetto di "inconscio in sé" nella propria concezione di "inconscio permanente" e l'eliminazione delle componenti filogenetiche della teoria freudiana (cfr. 268-269). Non vi è traccia, invece, di una consapevole rimozione degli elementi – fondamentali nella teoria psicoanalitica – che abbiamo qui riportato: la dinamica del piacere, il desiderio inconscio e l'approccio sistemico.

Ora, l'obiettivo di Adorno non è solo quello di far vedere la possibilità di una conciliazione, ma altrettanto quello di completare e prolungare la psicoanalisi a partire dai suoi principi e dalle sue premesse, per far emergere la sua sistematicità di fondo: la psicoanalisi è un *sistema* – per quanto ciò non appaia esplicitamente – e in quanto tale non può che apparire invisibile sia alla psicologia fenomenologica puramente descrittiva (per via della concezione dinamica) che alle filosofie organicistiche, nemiche dell'ordine razionale "imposto sulla vita".

a) L'unità della psiche

Il primo punto di conciliazione tra le due è il collegamento di ogni esperienza all'unità della coscienza personale. La psicoanalisi, secondo Adorno, presuppone un'unità della coscienza personale che va oltre il dato immediato di coscienza per rendere conto dei fenomeni e stabilire nessi conformi a una regola tra le esperienze. Così facendo, la psicoanalisi supera la psichiatria, che si limita ad una classificazione eterogenea del dato senza essere in grado di spiegare la malattia. Questo superamento si compie non ricorrendo ad elementi extra-psichici, come il parallelismo psico-fisico o l'ereditarietà, ma rimanendo nel campo dello psichico e sostenendo la sufficienza e l'indipendenza di quest'ultimo per la spiegazione genetica della patologia mentale – che si allarga poi verso una psicologia generale. Tuttavia, se le esperienze e i loro nessi bastano a rendere conto dei fenomeni, allora ciò significa al tempo stesso che questo nesso deve essere unitario e conforme a regole.

Che il nesso di coscienza sia *unitario* significa che «tutte le esperienze vissute devono certamente appartenergli [...], che tutte le nostre esperienze si caratterizzano come esperienze di una e della stessa coscienza [...]; detto kantianamente: l'io penso deve accompagnare tutte le nostre rappresentazioni». Che invece il nesso sia conforme a regole sta a significare che «tutte le esperienze ricevono il proprio “senso”, e con ciò la possibilità di formare un ordine, solamente mediante l'appartenenza allo stesso nesso di coscienza unitario» (BU, 270). Questo, e solo questo, intende la psicoanalisi quando afferma che ogni fenomeno ha un significato. Questo senso si ottiene non a partire dalla presupposizione trascendente di qualcosa di esterno, ma dall'influsso di ogni esperienza passata sull'esperienza presente<sup>61</sup>: influsso che, come abbiamo visto, non combacia solamente con quello dei ricordi che Adorno

---

<sup>61</sup> Stupisce, a riguardo, che Adorno manchi di riportare la differenziazione freudiana tra realtà psichica e realtà esterna, che confermerebbe ancora più fortemente la scarsa importanza che ha per Freud l'oggetto esterno in quanto tale, quando ciò che importa di più è il suo investimento libidico e il suo divenire “oggetto interno”. Forse, al tempo stesso, Adorno avrebbe sottolineato la divisione pre-critica freudiana in una realtà interna ed esterna, superata criticamente dalla filosofia trascendentale. Tuttavia, l'Autore non manca di sottolineare come «[la psicoanalisi] mostra di fare ricorso all'immanenza coscienziale mediante la rivendicazione di aver fondato una psicologia genetica e di aver eliminato, nella propria ricerca, qualsiasi cosa “non psichica”, vale a dire qualsiasi fatto costituito sulla base di una realtà spaziale trascendente e *presupposta*». BU, 272. Questa affermazione è parzialmente corretta, poiché la psicoanalisi certamente presuppone una realtà oggettiva esterna, ma ne sottovaluta l'importanza rispetto la realtà psichica.

chiamerebbe “chiari e distinti”, ma, al contrario, che si fa più importante laddove questi ricordi chiari vengono a mancare. Ogni determinazione successiva della psicoanalisi parte da questa presupposizione fondamentale che condivide con la filosofia trascendentale, una presupposizione che fa capo a una *totalità ordinata* da cui – tramite analisi – si possono ricavare i nessi specifici tra le esperienze immediate. Detto in poche parole, la psicoanalisi si mostra così una dottrina *immanente* dell’inconscio, che si basa solo ed esclusivamente sul nesso di coscienza psichico da cui ricava leggi e fenomeni mediante il ricorso alla memoria. Unità, legalità e ricorso esclusivo all’esperienza e alla memoria – e quindi esclusione della trascendenza – costituiscono il terreno comune sia della filosofia trascendentale che della psicoanalisi.

Proviamo a distaccarci un attimo dal testo di Adorno per rendere chiara l’importanza e la fattibilità di questo discorso, prendendo in esame l’opinione del senso comune sugli atti mancati. Come abbiamo visto, gli atti mancati vengono considerati inezie, rimasugli del mondo psichico, prodotti casuali dovuti ad un assopimento dell’attenzione o ad una carenza fisica; oppure, la psicologia sperimentale spiega i lapsus verbali mediante un’assonanza estrinseca tra le parole che si scambiano di posto. Il problema principale di queste spiegazioni è – per citare la tesi di abilitazione di Horkheimer – la presupposizione implicita di uno psichico come aggregato contingente ed eterogeneo, in cui ogni parte dell’aggregato non contiene un riferimento interno al tutto<sup>62</sup>, almeno in due sensi. In un primo senso, laddove un fenomeno psichico viene chiarito mediante qualcosa di *altro* da sé: mancanza di attenzione, distrazione, spossamento fisico ecc.; il fenomeno non è spiegato a partire da un contesto psichico, ma rimandato a qualcosa di non-psichico. In un secondo senso, l’atto mancato non è compreso in una totalità significativa in cui tesse relazioni, ma come disturbo, elemento esterno ed estraneo, irrelato e isolato. Questo fenomeno viene trasformato in un “corpo estraneo” e non se ne seguono le relazioni che esso intesse con la totalità psichica, sebbene queste si dimostrino, ad un’attenta analisi, ciò che lo determinano in quanto tale. Su questo punto è difficile, d’altronde, dare torto all’autore. Prescindendo dal discorso adorniano e considerato nella maniera più generale, il nocciolo del procedimento freudiano

---

<sup>62</sup> Cfr. *supra*. Cap. III, § *La Critica del Giudizio secondo Horkheimer*.

si presenta come una costruzione di connessioni tra fatti che prima erano irrelati; connessione che, per aver luogo, deve presupporre l'esistenza di qualcosa chiamato "inconscio", un "secondo piano" che si è reso necessario postulare proprio per rendere conto di quei fatti altrimenti senza spiegazione. Agli occhi di Freud, l'impossibilità di rendere conto di un fenomeno psichico significa quindi che non si sta considerando la *vera* totalità, ma ci si arresta a una parte di essa. Quindi, le altre spiegazioni di questi fenomeni psichici sono da respingere perché inevitabilmente parziali, perché non prendono in considerazione la vera totalità psichica, che implica anche il "non visibile"<sup>63</sup>. Come ebbe a dire Freud contro la "psicosintesi" di Adler e Jung, è l'analisi stessa a scoprire i moti rimossi e a permettere di integrarli nell'Io:

In effetti, al contrario, il nevrotico ci presenta una vita psichica lacerata, incrinata da resistenze, e mentre noi l'analizziamo ed eliminiamo le resistenze, questa vita psichica tende a unificarsi, la grande unità che chiamiamo il suo Io raccoglie in sé tutti quei moti pulsionali che erano prima staccati da lui e slegati, separati. Nel soggetto trattato analiticamente la psicosintesi si compie così senza il nostro intervento, in modo automatico e inesorabile<sup>64</sup>.

A questo proposito, può essere interessante chiamare in causa il lavoro di David Rapaport, uno psicoanalista ungherese che si impegnò nel tentativo di sistematizzare la teoria freudiana. Il lavoro di Rapaport non è di poco conto, se consideriamo la rarità degli psicoanalisti che si sono occupati di epistemologia o hanno tentato una formalizzazione di questa disciplina. Secondo Rapaport vi sarebbero «tre concetti che sono la conseguenza immediata del metodo storico-clinico in psicoanalisi. Si tratta dei concetti di continuità psichica, di significato e di determinismo». Questi tre concetti sarebbero dei postulati fondamentali e intrinseci al

---

<sup>63</sup> Questo discorso si fa molto chiaro nel primo capitolo del saggio *L'inconscio* del 1915, intitolato «*La giustificazione dell'inconscio*». L'ipotesi dell'inconscio si rende «*necessaria* perché i dati della coscienza sono molto lacunosi; nei sani non meno che nei malati si verificano spesso atti psichici che possono essere spiegati solo presupponendo altri atti che non sono invece testimoniati dalla coscienza [...]. Tutti questi atti coscienti restano slegati e incomprensibili [...]; mentre si organizzano in una connessione ostensibile se li interpoliamo con gli atti inconsci di cui abbiamo ammesso l'esistenza». S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., p. 50. È altrettanto chiaro, però, come Adorno debba interpretare il concetto di "atti inconsci" per renderli compatibili con la sua filosofia.

<sup>64</sup> S. Freud, *Vie della terapia psicoanalitica*, op. cit., p. 31.



metodo psicoanalitico stesso, senza i quali esso non potrebbe esistere. L'obiettivo dello scritto preso qui in considerazione<sup>65</sup> è quello di determinare quali concetti siano consustanziali al metodo psicoanalitico e quali, invece, non siano necessariamente determinate dal metodo stesso. Tra quelli necessari, il primo è quello della continuità psichica. Infatti, «se un evento storico nella vita psichica deve essere in qualche modo correlato con un altro, bisogna assumere che esista una continuità psichica»<sup>66</sup>; non sarebbe questo il caso, invece, se si supponesse una continuità di tipo biologico come risposta condizionata a uno stimolo. In questo caso, lo psichico sarebbe un epifenomeno e non vi sarebbe alcuna necessità di postulare una continuità tra epifenomeni psicologici. Ad esempio, «la fatica non basterà a spiegare un lapsus, il lapsus è spiegato in base alla continuità psicologica»<sup>67</sup>. Il secondo concetto fondamentale è quello di significato. Quando chiediamo che significato abbia un sogno, non vogliamo dire altro se non: «In che modo questo sogno si adatta alla continuità psichica dell'individuo che lo ha sognato?» [...]. Il concetto di “significato” sarebbe allora un corollario del concetto di “continuità”. In questo senso, non c'è alcun “significato” in un'azione riflessa poiché non c'è alcuna continuità psichica»<sup>68</sup>. È evidente che questi due concetti – di cui uno è corollario dell'altro – sono rilevati come fondamentali anche da Adorno, il quale nondimeno mostra la necessaria relazione tra l'unità della coscienza personale e i successivi concetti.

La questione del determinismo è ovviamente più complessa, poiché Adorno deve mantenere l'idea che gli atti volitivi facciano parte dei fatti immediati della coscienza e non siano deducibili da leggi inconse<sup>69</sup>. Sebbene Rapaport interpreti il determinismo

---

<sup>65</sup> Ci riferiamo alle lezioni che tenne nel 1944 e nel 1948, edite poi come *La metodologia scientifica della psicoanalisi*.

<sup>66</sup> D. Rapaport, *La metodologia scientifica della psicoanalisi*, in Id., *Il modello concettuale della psicoanalisi*, op. cit., p. 103. L'autore continua dicendo: «Non avrebbe senso [dire a qualcuno che un colloquio clinico gli possa giovare] se non si assumesse tacitamente che tutto ciò che dirà appartiene ad un *continuum*, è legato insieme, è inoltre legato a ciò che lo affligge e ciò che lo affligge condurrà a questo processo – la concezione della continuità psicologica, a mio parere, è l'assunto fondamentale fatto dalla psicoanalisi». *Ibidem*. Inoltre, secondo l'autore questo postulato sta anche alla base dell'interpretazione dei sogni e delle associazioni libere, che assieme alla relazione interpersonale sarebbero le tre caratteristiche fondamentali del metodo psicoanalitico. Cfr. Ivi, pp. 113-114.

<sup>67</sup> Ivi, p. 105.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>69</sup> Cfr. *infra*. § *La libertà del volere*.

classicamente come necessità che ogni evento psichico trovi la propria causa in un evento psichico precedente, anche secondo lui «il determinismo implica che si presupponga che all'interno della sfera psicologica ci sia una determinazione causale di qualunque evento da parte di altri, che nessun accadimento psichico sia accidentale, cosa che in un certo senso implica la continuità psichica. In un altro senso, il determinismo è semplicemente un corollario della continuità psichica»<sup>70</sup>. Rapaport procede oltre, sostenendo che vi siano altri due concetti necessari a partire da quelli appena esposti. Il primo è quello di istinto, che scaturisce necessariamente da quello del determinismo; il secondo è quello di inconscio, che scaturisce necessariamente da quello della continuità psichica. L'autore dà per scontato che, se la psicoanalisi vuole essere una scienza naturale, l'istinto sia un concetto necessario in quanto “causa ultima” ed extra-psicologica che impedisce la regressione infinita<sup>71</sup>. Adorno rigetta l'idea di causa ultima così come quella di istinto. D'altra parte, il concetto di inconscio «richiede che si vada oltre il *fenomenico*» e viene utilizzato per riempire «il *gap* dell'apparente discontinuità [della coscienza]. Il concetto di inconscio nasce, senza nessun tipo di osservazione, dalla logica della situazione [...]»<sup>72</sup>, ossia dall'idea di una continuità psichica. Inoltre, sebbene i concetti di istinto e inconscio siano fondamentali per la psicoanalisi, non lo sarebbe la determinazione specifica di quali e quanti istinti siano all'opera nell'individuo né quali e quante leggi operino nell'inconscio. L'aspetto interessante di queste considerazioni consiste nel fatto che, con le dovute precisazioni sulla questione del determinismo, una ricerca totalmente indipendente da quella di Adorno abbia confermato le sue considerazioni di vent'anni precedenti.

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 105.

<sup>71</sup> Tuttavia, segnala Rapaport, «apprendiamo che il metodo specificamente psicoanalitico stabilisce che gli istinti da adottarsi quali costrutti *esplicativi* devono essere concepiti in modo tale da avere delle *rappresentazioni* o dei *derivati ideativi nella coscienza* [...]». Ivi, p. 135, corsivo mio. Qui appare con estrema chiarezza la funzione concettuale dell'istinto quale causa ultima, che nondimeno non può che esprimersi mediante un correlato coscienziale. A questa teoria Adorno replicherebbe con la critica del maestro all'ipotesi psico-fisica.

<sup>72</sup> Ivi, p. 107.

## b) Il metodo

Il parallelismo tra le due discipline continua dal punto di vista del metodo. Se la filosofia trascendentale prende le mosse dalle leggi ideali che rendono possibile l'esperienza stessa e oltre le quali l'analisi non può proseguire, la psicoanalisi parte invece da singoli fenomeni psichici, per poi scoprirne la genesi entro l'ordine psichico. Questa differenza è però meramente prospettica, non sostanziale, diversamente da come la scuola di Marburgo intende quella tra scienze dello spirito e scienze della natura, conoscenza nomotetica e conoscenza idiografica. Adorno ribadisce qui un caposaldo del suo pensiero, che ci accompagna fin dalla critica alle filosofie dell'inconscio: i fatti ultimi a cui perviene l'analisi, il fatto che in generale ci venga dato qualcosa, sono altrettanto indeducibili come le leggi ideali che costituiscono la possibilità dell'esperienza. Vi è uno strisciante e implicito pregiudizio nei confronti dell'empiria che, come sua logica conseguenza, produce una netta divisione tra legge e fatto, «mentre non è possibile alcuna conoscenza legittima di leggi ideali valide oggettivamente che non abbiano come presupposto necessario la conoscenza del dato stesso» (BU, 274). Così, tanto la psicoanalisi incorre nella scoperta di leggi ideali durante la propria indagine dei fatti inconsci, in virtù della dinamica psichica che rende conto dei sintomi, quanto la filosofia trascendentale deve rivolgersi alla datità immediata e concreta per ottenere le proprie leggi ideali costitutive. L'unica differenza reale tra le due è che, mentre la filosofia trascendentale astrae dal dato concreto per giungere alle condizioni che rendono possibile il nesso di coscienza stesso, le leggi della psicoanalisi sono compendi di una serie di esperienze e del loro apparire secondo una regola determinata, valide dunque solamente fintantoché continuano ad essere confermate dall'esperienza (cfr. BU, 278).

La filosofia trascendentale si ferma al concetto di cosa psichica in generale, mentre la psicoanalisi giunge a conoscere le singole cose psichiche come regole determinate. A questo proposito ritorna il parallelo con la fisica, la quale si comporta con le cose dello spazio esattamente come la psicoanalisi si comporta con le cose psichiche: non solo la fisica opera mediante le leggi trascendentali, ma deve conoscere i rapporti tra le singole cose dello spazio e riassumerli in proposizioni non deducibili a partire da riflessioni trascendentali. La fisica è

la scienza del mondo dei corpi così come la psicoanalisi è la «scienza dei fatti inconsci della vita psichica» (BU, 280), le cui leggi guadagnano la dignità di leggi valide per ogni esperienza futura, leggi a priori dello psichico. È palese che la fisica che ha in mente Adorno è quella di Ernst Mach. Nella sezione precedente, vi è un appunto su come la distinzione in ambito psichico tra leggi individuali (delle singole cose psichiche) e universali non sia puntuale e netta come in ambito fisico. Qui, «la presentazione scientifica delle cose fisiche (dei corpi) come nesso funzionale – effettuata per la prima volta da Mach – relativizza per il mondo dei corpi la differenza tra cosa e legge, che appartiene al pensiero pre-scientifico nella forma di una pura disgiunzione [...]» (BU, 250). Detto in altre parole, la psicoanalisi è la continuazione della filosofia trascendentale con gli stessi mezzi, verso la determinazione delle leggi singole – e non universali – della vita psichica. Vista la peculiarità della materia che trattiamo, occorre forse una specificazione dell'argomento. Quando Adorno parla di leggi singole contrapposte a quelle universali non intende leggi che valgono per i singoli e specifici individui rispetto alle leggi universali di costruzione dell'esperienza in generale. La rimozione è una legge tanto universale quanto quelle che rendono possibile l'esperienza; tuttavia, se da una parte non è alla base di quest'ultima – vi sono esperienze della vita psichica in cui la legge della rimozione non entra in gioco – dall'altra essa viene riempita di contenuti estremamente specifici e individuali, a seconda dell'esperienza del paziente. La psicoanalisi è sì interessata alla vita concreta di ogni individuo, che è fondamentale per costruire l'eziologia psicopatologica personale dell'individuo, ma nella sua sistematizzazione è inevitabilmente portata a costruire leggi generali (e valide per ogni esperienza futura) di funzionamento dello psichico.

A questo si aggiunga, sempre sul piano metodologico, la condivisione del significato del concetto di *analisi* e l'importanza fondamentale che riveste nelle due discipline. Per entrambe l'analisi è un processo che procede dal tutto alle parti, con lo scopo di conoscere le leggi che strutturano il tutto stesso. Per entrambe, l'analisi compie operazioni che corrispondono alle condizioni che rendono possibile la conoscenza generale dell'ordine concettuale: divisione del tutto in parti, ricorso alla memoria, riconoscimento dell'identità e di contenuti simili tra loro, sono gli strumenti di cui anche la psicoanalisi fa uso per costruire il suo sistema. Il primo,

come abbiamo già visto, è il presupposto implicito dell'intero metodo psicoanalitico, l'analisi delle parti a partire dal tutto-psichico. Secondariamente, è evidente che il ricorso alla memoria è inflazionato rispetto alle altre operazioni. Questo utilizzo spropositato della memoria ha la sua ragion d'essere non solo nell'interesse prevalente della dottrina psicoanalitica per le esperienze passate, in quanto l'inconscio è – per definizione – ciò che non è presente; ma anche nella maggiore dipendenza della memoria «dai nostri *atti di volontà* [rispetto alle altre condizioni trascendentali]; in modo che essa si possa servire facilmente della sua *arbitrarietà* per i propri scopi conoscitivi» (BU, 275)<sup>73</sup>. Il riconoscimento della somiglianza è invece fondamentale nel processo di libera associazione, mentre quello dell'identità è presupposto nella tecnica dell'interpretazione dei sogni, dove le esperienze passate del sogno sono riconosciute identiche con quelle date ora mediante la funzione simbolica (il ricordo). Queste condizioni non sono solo *presupposti* della psicoanalisi – come lo sono, del resto, di ogni scienza – ma anche *principi*. Conosco psicoanaliticamente non solo quando presuppongo queste condizioni, ma quando rendo esse stesso l'oggetto della mia ricerca: «nella psicoanalisi l'oggetto della coscienza è la coscienza stessa» (BU, 277). Tradotto, ciò significa che la memoria, ad esempio, non è solo un metodo di conoscenza, ma oggetto di conoscenza essa stessa.

Quest'ultimo appunto si può ampliare mediante una discussione della precedente sezione, volta ad affermare l'equivalenza tra inconscio e metodo di conoscenza dello stesso. La conoscenza dell'inconscio si compie mediante l'utilizzo dello stesso metodo con cui si viene a conoscenza del nesso di coscienza in generale, ossia l'analisi. Questa non è solo il metodo tramite cui veniamo a conoscenza di singoli fatti psichici di natura cosale, ma anche dei concetti che abbiamo chiamato cose psichiche, e questo in virtù della conoscenza degli elementi trascendentali che ci legittimano a parlare di oggetti permanenti indipendentemente dal momento presente<sup>74</sup>. La validità oggettiva di un meccanismo come quello della rimozione è dunque possibile solamente mediante gli stessi elementi che costituiscono l'oggettualità psichica: il ricordo, la conoscenza dell'identità ecc. Quando Adorno illustra il processo che

---

<sup>73</sup> Adorno gioca qui con le parole mediante la ricorrenza del concetto di volere (*Will*), presente in entrambe le parole tedesche “atti di volontà” (*Willenshandlungen*) e “arbitrarietà” (*willkürlich*).

<sup>74</sup> Cfr. *supra*. Cap. V, § *L'io empirico*.

differenzia il suo neo-kantismo da quello logicista della scuola di Marburgo, illustra al tempo stesso il processo che compie la psicoanalisi: così come il neo-kantismo corneliano, anche Freud rende conto dell'inconscio non «come “origine” indipendente dalle condizioni trascendentali [...], ma piuttosto [...] a partire dalla *totalità* della coscienza, il nesso del dato, fino alle sue *parti*, individuando così le leggi dalle quali deriva la connessione delle parti con il tutto». In breve, Freud non procedeva in maniera deduttiva, così come Cornelius non deduceva le categorie a partire dall'unità della coscienza. Perciò, «l'inconscio in sé non è altro che la conformità alla regola dei nessi psichici indipendenti dalla nostra percezione e, al tempo stesso, questa conformità è il fondamento della nostra conoscenza dello psichico» (BU, 255). Riassumendo il discorso di Adorno, potremmo dire che l'inconscio è un insieme di leggi scoperte tramite analisi, ma l'analisi a sua volta è ciò per cui si danno quelle leggi; se non procedessimo ad analizzare la totalità, non potremmo conoscere quelle regole dello psichico con cui, infine, identifichiamo lo psichico stesso. Solo con l'analisi otteniamo i fattori trascendentali e quindi la possibilità di un discorso sulle cose psichiche, su ciò che chiamiamo “inconscio”. Quindi, il metodo di conoscenza dell'inconscio corrisponde all'inconscio stesso, l'analisi della totalità della datià immediata corrisponde alla scoperta delle leggi che rendono possibile il dato mediato. Le considerazioni fin qui fatte portano a termine la conciliazione dal punto di vista del metodo e dei princìpi.

### c) Inconscio, complessi e irrazionalità

È necessario ora passare alle considerazioni di tipo contenutistico. Il primo problema sorge dal momento che, per Freud, il senso delle esperienze è sempre inconscio, laddove invece per la filosofia trascendentale la memoria e la sua funzione simbolica – le esperienze di ricordo – sono sempre e comunque consce, ed è proprio la memoria a fornire il “senso” dell'esperienza. D'altra parte, negli scritti freudiani il concetto di “senso” viene sovente rimpiazzato da quello di “intenzione” (*Absicht*) – come sinonimo –, non da intendere in senso voloniaristico o equivalente agli atti di volontà. Ma se si guarda a ciò che Freud intende per “senso” dei fenomeni si vedrà che altro non è che la legge che determina l'apparire di un fenomeno in

quel punto del nesso di coscienza e in nessun'altro punto; se le «due espressioni “senso” e “intenzione” si alternano» è perché «il concetto di senso, da solo, non sembra implicare la necessità che il fenomeno si verifichi» (BU, 282).

Questa spiegazione di Adorno dell'alternanza dei termini può derivare dal fatto che egli interpreta il “senso” come un principio della ricerca, equivalente all'idea che un fenomeno abbia la possibilità di essere spiegato nel contesto psichico, mentre “intenzione” è parte – assieme a “rimozione” – della spiegazione dinamica stessa del fenomeno. Se il “senso” viene così inteso come legge dei fenomeni, diventa allora necessario che sia chiamato inconscio, dal momento che una legge non può mai essere esperienza vissuta ma sempre e solo data mediatamente. Se tradotti nel concetto di cosa psichica, i termini inconscio, senso e intenzione (che in Freud sono equivalenti e usati con lo stesso significato) ottengono la loro determinazione precisa in termini concettuali ed epistemologici.

Senonché Freud non manca di utilizzare il termine “senso” non solo per le leggi, ma anche per le esperienze passate, che esse siano ricordate in maniera chiara e distinta oppure rudimentale. L'Autore coglie l'occasione per introdurre la propria differenziazione del significato di inconscio, sostenendo che Freud stesso, a partire dalla confusione che porta con sé il termine “senso”, sia costretto a differenziare tra tipi di “inconsci”. L'inconscio è diviso dunque in due tipologie: la prima, che fa capo al fenomeno degli atti mancati, è l'*esperienza* passata e dunque inconscia in senso latente; la seconda, alla base della teoria dei sogni e delle nevrosi, è il *sapere* inconscio. Ora, parlare di un sapere inconscio non può che stridere con la filosofia trascendentale, per la quale il sapere è sempre e comunque conscio<sup>75</sup>; esso va dunque interpretato come affermazione dell'esistenza di fatti psichici che sono indipendenti dalla mia percezione attuale. A loro volta, fatti psichici di tale natura non possono mai essere esperienze, ma solo leggi per le mie esperienze. L'interpretazione del “sapere inconscio” come legge era già avvenuta nella sezione precedente e, adesso come allora, Adorno riporta lo stesso esempio a sua prova, quello dell'uomo ipnotizzato che svolge un ordine ricevuto durante l'ipnosi una volta risvegliatosi<sup>76</sup>. In questo caso si mostra bene che

---

<sup>75</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *Il dato immediato*.

<sup>76</sup> Cfr. *supra*. § *Il sogno e l'inconscio permanente*.

ai fatti inconsci concepiti come causa delle azioni presenti viene attribuita una regolarità sotto diversi punti di vista; [all'ipnotizzato] non sono date solamente le esperienze passate mediante un ricordo rudimentale, bensì anche quelle future, ed entrambe in un nesso per cui l'occorrenza delle esperienze future si mostra come partecipe di una regola (*regelhaft*). Tuttavia, questa conformità alla regola tra i fatti di coscienza non è mai stata un'esperienza vissuta essa stessa, ma un nesso cosale i cui fenomeni sono sia le esperienze precedenti l'ipnosi che quelle successive» (BU, 284).

Per quanto riguarda l'esperienza passata – e che una volta fu conscia – alla base dell'atto mancato, essa non è ancora una legge, bensì un dato mediato singolo, quello che Adorno ha chiamato precedentemente con il nome di “oggetto mediato fenomenico”<sup>77</sup>. L'interpretazione dell'atto mancato, invece, in quanto proposizione che rende chiaro il nesso tra l'intenzione perturbata e quella perturbatrice, è già una regola o legge, e quindi una “cosa”. Non deve stupirci il fatto che interpretando un singolo fenomeno inconscio si pervenga alla legge che lo sussume: ciò è indice del fatto che ogni fenomeno, nella generale legalità del nesso di coscienza, non può che mostrarsi come soggetto a una regola: per cui è normale che la singola esperienza, il fenomeno, conduca ad un rapporto (soggetto a una legge) con altri fenomeni. La differenza tra esperienze e sapere inconscio corrisponde così alla differenza posta nell'elaborazione trascendentale tra inconscio fenomenico e inconscio cosale. L'inconscio permanente, d'altro canto, non è qualcosa che indica l'inevitabilità dell'incoscienza dei fatti stessi, ma la permanenza del nesso nel tempo. La cosa psichica è permanente così come lo è quella spaziale, vale a dire che permane anche senza che io la percepisca, che «il carattere *cosale* dei fatti inconsci non cessa con il loro diventare coscienti [...]» (BU, 287). Qui Adorno compie un'operazione sottile ma decisiva: ciò che permane è il nesso, non la sua inconsapevolezza. La qualità della “permanenza” è indice di una struttura dell'esperienza che rimane tale e quale anche dopo essere divenuta cosciente; la qualità dell'“incoscienza” è invece temporanea, poiché svanisce con la conoscenza di quella struttura. Se non fosse così, la

---

<sup>77</sup> Cfr. *supra*. Cap. V, § *Il concetto trascendentale di inconscio*.



precedente equivalenza tra inconscio e sconosciuto – rispettivamente per il regno dello psichico e per quello dello spazio<sup>78</sup> – perderebbe di senso.

Per quanto riguarda ciò che Freud chiama *complesso*, lo si può intendere criticamente non come nesso tra un'esperienza passata e la mia azione presente, ma come «nesso secondo la regola [tra le] mie esperienze passate che mi vengono date mediante un ricordo rudimentale» (BU, 287). Questi complessi sono dunque anch'essi ciò che consideriamo inconscio permanente, mentre le singole esperienze dateci rudimentalmente stanno per l'inconscio momentaneo. La psicoanalisi vede il comportamento attuale dell'individuo come la conseguenza della totalità delle esperienze passate (date mediante ricordi rudimentali) e dei loro nessi, vale a dire come determinato dai complessi. In questo modo, Freud svolgerebbe una funzione scientifica significativa, eliminando dal discorso psicologico qualsiasi discorso su caratteri trascendenti, disposizioni e qualità intrinseche e precedenti l'esperienza, così come fa l'ontologia e la metafisica dell'anima, la cui massima espressione è la caratterologia<sup>79</sup>. Detto questo, Adorno riserva qualche appunto critico. Perché se è vero che al concetto metafisico di personalità viene sostituito quello di complesso, è anche vero che questa traduzione rischia di essere sottoposta al medesimo processo di ontologizzazione: questo è il caso quando Freud non reputa il complesso di Edipo come un termine che compendia le esperienze che caratterizzano l'ontogenesi dell'individuo, bensì come un tratto generico e universale da ricondursi alla filogenesi della specie<sup>80</sup>. Se riproposto in questa luce, il complesso edipico non può ottenere nessuna spiegazione psichica né essere confutato o confermato dall'esperienza personale. A questa ontologizzazione problematica si aggiunge anche quella, come abbiamo avuto modo di vedere, del simbolismo oggettivo del sogno, alla quale Freud rimanda i simboli onirici che non trovano spiegazione nell'esperienza del paziente. A differenza dei complessi – edipici, di castrazione ecc. – questa teoria non può in alcun modo trovare alcuna conferma

---

<sup>78</sup> *Ibidem.*

<sup>79</sup> Cfr. *supra*. Cap. V, § *L'io empirico*.

<sup>80</sup> Come fa ad esempio in *Totem e tabù* del 1912-13. Cfr. S. Freud, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VII, 1975.

né dalla filosofia trascendentale, né dall'esperienza del paziente mediante la sua datità immediata, anche qualora si confermasse corretta<sup>81</sup>.

Il simbolismo oggettivo viene introdotto per mantenere fede al principio secondo il quale ogni evento psichico avrebbe un senso. L'idea è quella di provare a tradurre mediante una simbologia oggettiva quei simboli onirici che non producono alcuna associazione significativa durante la seduta, rimanendo così isolati e irrelati rispetto alla totalità significativa del senso del sogno. Sebbene l'eliminazione di questa parte di teoria non comporti alcuna perdita alla psicoanalisi, è possibile soddisfare il *motivo* per cui è stata introdotta in maniera alternativa, mediante il concetto di irrazionalità psichica: «che la conoscenza dell'inconscio in psicoanalisi non possa essere pensata come data completamente, non ci stupisce per niente [...] il nostro discorso sull'irrazionalità psichica» (BU, 290) rimanda proprio a questa possibilità. L'inconscio in sé del simbolismo oggettivo – che per Freud rimane sempre e comunque inconscio al paziente – viene dunque tramutato nel concetto limite dell'impossibilità di porre fine alla conoscenza della cosa psichica – delle regole che descrivono le connessioni tra le esperienze del soggetto. Come abbiamo appena visto, per permanenza si può intendere la sussistenza di un nesso nel tempo, non il suo rimanere in un inevitabile stato di incoscienza; certo però non è possibile – pena ricadere nella antinomia kantiana di cui soffrono le metafisiche dell'inconscio – dire che i nessi sono conoscibili una volta per tutte, in quanto è sempre possibile trovare nuovi ricordi rudimentali facenti parte di nessi psichici.

#### d) La libertà del volere

Riprendiamo ora l'interpretazione di Adorno del concetto di “libera associazione”. Prima di passare ad esporre la teoria freudiana dei sogni, Adorno tenta di sostenere come la psicoanalisi sia fondamentalmente anti-deterministica, contrariamente a quanto Freud afferma. Se

---

<sup>81</sup> Adorno si esprime così: «Anche ammettendo la correttezza dell'ipotesi freudiana, rimarrebbe comunque il compito trascendental-filosofico di comprendere la posizione di quegli elementi [simbolico-oggettivi del sogno] entro il nesso di coscienza personale e, *soprattutto*, di mettere in evidenza la possibilità di *un effetto del bene perduto dell'umanità* sulla coscienza attuale». BU, 289, corsivo mio. Si può ipotizzare che il “bene perduto” a cui si riferisce siano i motivi sessuali trasferiti nel lavoro mediante i canti che accompagnavano le attività lavorative. Cfr. *supra*. § *Il sogno e l'inconscio permanente*.

riprendiamo l'esempio del signore che dice "Bah! *Tri...* tirerà avanti forse ancora un mese", notiamo che, per poter conoscere l'intenzione perturbatrice, è stato necessario chiedere al parlante cosa avesse voluto dire. In questo semplice esempio vi sono *in nuce* due fondamenti del metodo psicoanalitico: il ricorso al ricordo come fonte ultima di legittimità della conoscenza e il metodo delle libere associazioni. Chiedere all'interlocutore che cosa avesse voluto dire è già fare psico-analisi, perché è una richiesta di compiere una libera associazione – dire la prima cosa che passa per la testa – e su questa base – inevitabilmente mnemonica – si fonda l'interpretazione del conflitto di tendenze<sup>82</sup>. Ora, da qui inizia la problematica difesa adorniana del motivo della libertà del volere. Secondo Freud, è proprio «l'illusione che esista una libertà psichica» a fondare l'idea che le libere associazioni producano pure accidentalità. Una volta accettata la completa determinazione della psiche, le libere associazioni non appaiono più casuali, ma dirette da forze simili a quelle che producono gli atti mancati<sup>83</sup>. Secondo Adorno, invece, l'"illusione della libertà" psichica di cui parla il medico viennese significherebbe credere nell'esistenza di fatti psichici «esentati dalle leggi della totalità coscienziale; non la negazione della possibilità di azioni volitive. La psicoanalisi ammette chiaramente questa possibilità [...]. Ma in quanto azioni del volere, esse non sono perciò casuali. Piuttosto, la datità immediata con cui abbiamo qui a che fare – le esperienze caratterizzate come "azioni volitive" – indica che questo fatto [...] non è riconducibile a qualcos'altro» (BU, 257). L'illusione della libertà di cui parla Freud, secondo Adorno, coincide dunque con la credenza che gli atti mancati e altri fenomeni siano eventi casuali all'interno della totalità psichica, mentre nessun evento è senza ragione, e sensate devono

---

<sup>82</sup> Identificare questo caso come una libera associazione può apparire strano, visto che è una domanda specifica riguardo a un ricordo specifico. Freud prima chiede «Perché [...] prima hai detto *tri?*» (IP, 228), per poi dire che una volta «interrogato, [...] fornì la prima spiegazione che gli venne in mente» (IP, 229). Se la domanda è stata specifica, come ha fatto l'associazione ad essere libera? La risposta è che la libera associazione, in ogni caso, parte sempre da qualche punto specifico, come fosse un centro gravitazionale, a cui rimandare le prime cose che vengono in mente. La catena associativa viene sempre fatta a partire da una domanda specifica o da un elemento del sogno. Inoltre, l'accusa per cui questo metodo produrrebbe delle accidentalità – il parlante avrebbe potuto rispondere indifferentemente sia A che B – presuppone una sottostima dei fatti psichici, dice Freud, mostrando con un paragone l'assurdità dello stesso quesito in ambito di analisi chimica: perché l'analisi di questa sostanza ha prodotto questo determinato peso, e non un altro? Cfr. *Ibidem*.

<sup>83</sup> Freud direbbe che l'idea ottenuta tramite libera associazione «viene ogni volta rigorosamente determinata da importanti atteggiamenti interni, i quali non ci sono noti nel momento in cui agiscono, o tanto poco noti quanto lo sono le tendenze perturbatrici degli atti mancati e le tendenze che provocano le azioni casuali». IP, 281.

essere anche le associazioni. Cosa si intende per “sensate”? Il motivo per cui Freud ritiene che ogni atto psichico abbia un senso sembra coincidere con la sua credenza in una catena causale degli eventi senza soluzione di continuità. Questa catena causale coinvolge dunque, a rigore, anche il decorso psichico e volitivo, e Adorno sembra far di necessità virtù quando ribalta quest’idea in un motivo di fondamentale accordo con la filosofia di Cornelius.

Proviamo a rendere conto di questa interpretazione, che sembra stridere rispetto alle affermazioni freudiane. Se la filosofia di Cornelius prevede un ordine – anch’esso senza fratture – dell’esperienza, la volontà e gli atti riconducibili ad essa vengono concepiti come una parte della datità immediata, che al pari dei sentimenti, delle impressioni ecc. non sono riconducibili a qualcos’altro. Quando Freud parla di “libere” associazioni, intende che sono libere in quanto non controllate per mezzo della volontà, “spontanee”<sup>84</sup>. Già in questa definizione vi è la negazione della libertà, poiché l’associazione è libera proprio perché *non* è volontaria, è automatica. Tuttavia, secondo Adorno, il fatto che Freud riconosca la “tendenza” (*Strebung*) (cfr. IP, 247) starebbe a indicare l’ammissione di un volere originario. La questione è risolvibile a patto di una chiarificazione terminologica, alla quale però è difficile far seguire una concordanza concettuale. Se per “volere” intendiamo un fenomeno originario non riconducibile ad altro, allora Freud ammette questo tipo di volere. Se, invece, per volere intendiamo il controllo cosciente dei propri pensieri e delle proprie azioni, ossia un’autodeterminazione a partire da un fine auto-prodotto, sembrerebbe che l’opera freudiana sia tutta tesa a depotenziare questa sfera della dimensione soggettiva. È sintomatico però che in questo secondo caso sia necessario inserire il termine “cosciente” per distinguerlo dal primo. Questa problematica ci porta direttamente al cuore di un’altra, ossia a quella della contrapposizione *sistemica* tra coscienza e inconscio: è proprio perché Adorno relativizza la differenza tra conscio e inconscio che il volere è primo e originario, non ricondotto – e non riconducibile – a qualcos’altro, poiché d’altronde non vi è proprio alcun “altro” a cui ricondurlo. Al contrario, Freud pone una differenza tra sistemi, per cui il volere cosciente viene distinto da quello inconscio, al quale il primo viene spesso ricondotto.

---

<sup>84</sup> Nella *Metapsicologia* Freud dice che «altro infatti non sono le associazioni libere che noi pretendiamo dal paziente» che un invito «a rinunciare ad ogni rappresentazione finalizzata cosciente e ad ogni atteggiamento critico». S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., p. 40.

Tra le «sgradevoli affermazioni della psicoanalisi» vi è infatti quella per cui «lo psichico consiste in processi quali il sentire, il pensare, il volere ed essa deve sostenere che esiste un pensiero inconscio e un volere di cui si è inconsapevoli» (IP, 205). Per Adorno, ogni pensiero o volere non può che essere conscio, in quanto esperienza immediata. Il fatto che quest'ultima venga sussunta a una regola che chiamiamo "inconscia" – perché ancora sconosciuta e/o permanente al di là della mia percezione attuale – non cambia il suo statuto di immediatezza; al massimo, si può dire che quell'azione faccia parte di una successione di un certo tipo, piuttosto che di un altro, in base alla regola che ne descrive l'ordine di manifestazione in riferimento ad altre esperienze. Per Freud, invece, ogni pensiero o volere può appartenere al conscio o all'inconscio, determinandone le rispettive caratteristiche. In una maniera schematica e che Adorno considererebbe senz'altro naturalistica, potremmo dire che l'inconscio del soggetto freudiano è libero rispetto a sé stesso – e quindi un "fatto immediato" – ma il soggetto non è libero rispetto al proprio inconscio. Utilizzando un termine avverso al giovane francofortese, diremmo quindi che anche in Freud il volere può rappresentare una "spontaneità" priva di presupposti, ma solo se viene rimandato al sistema inconscio che si pone in contrapposizione a quello conscio. Così, anche questa interpretazione si lascia accettare solo sulla base di una più profonda relativizzazione tra le due dimensioni.

A questa idea degli atti del volere si connette anche l'interpretazione dei concetti di "forza" e "tendenza", in quanto ipotesi introdotte per spiegare i fenomeni della "superficie" psichica<sup>85</sup>. L'ambivalenza del concetto di "intenzione" – una volta utilizzato per designare gli atti del volere, l'altra per la possibilità di conoscere i fatti inconsci – potrebbe portare a farla intendere come forza naturale indipendente sia dai nessi psichici che dal nesso di coscienza nella sua totalità. L'intenzione interpretata come forza renderebbe la costituzione e il mutamento dei nessi cosali un fatto accidentale e soggetto all'arbitrio di pulsioni naturali. Riprendendo il discorso sullo statuto d'immediatezza degli atti volitivi, Adorno compie un'interpretazione del tutto opposta all'idea comune per cui la psicoanalisi vorrebbe spiegare

---

<sup>85</sup> Ricordiamo la già riportata citazione per cui i fenomeni coscienti devono essere concepiti «come indizi di un giuoco di forze (*Kräftepiel*) che si svolge nella psiche, come l'espressione di tendenze (*Tendenzen*) orientate verso un fine, che operano insieme o l'una contro l'altra. [...] . Nella nostra concezione i fenomeni percepiti vanno posti in secondo piano rispetto alle tendenze (*Strebungen*), che pure sono soltanto ipotetiche». IP, 246-247.

i comportamenti come una *conseguenza* di certe leggi psichiche. Le azioni del volere sono sempre e comunque dati immediati, di cui una legge può solo descrivere il nesso e mai condizionarne la manifestazione; al tempo stesso, è impossibile pensare che vi sia qualche dato immediato esente ed isolato dal nesso di coscienza, per cui anche l'atto volitivo deve avere il proprio posto nella serie psichica e rispettare le condizioni trascendentali che rendono possibile l'esperienza. Se si pensa ad entrambe queste condizioni, viene eliminata «la possibilità di un fraintendimento naturalistico dei fenomeni del volere come effetti di una presupposta “forza”, tanto quanto un determinismo psichico che nega questi fenomeni, dati invece come un fatto immediato» (BU, 293). Tra questi fenomeni del volere e le loro leggi c'è lo stesso rapporto che vige tra i fenomeni e le cose del mondo dei corpi: possiamo ben dire che le nostre percezioni sono “causate” dalle cose, ma non che le cose siano la causa dei fenomeni che circoscrivono. Insomma, i fatti del volere non possono essere spiegati (nel linguaggio di Adorno, non possono essere ricondotti a nient'altro) così come non può essere spiegata un'impressione dei sensi; l'unica cosa che si può fare è scoprirne il senso, vale a dire, decretarne la *posizione* all'interno di una successione ordinata e conforme a una regola di fenomeni. Nel testo freudiano, il ricorso frequente al vocabolo “intenzione” può dunque significare semplicemente una forte presenza di atti volitivi tra i fatti psichici che costituiscono i nessi inconsci. Adorno sembra cosciente della particolarità di questa interpretazione qualche pagina dopo, quando afferma che, a partire dall'utilizzo che Freud fa dell'inconscio, potrebbe sembrare che esso dia luogo a un determinismo incompatibile con la filosofia trascendentale; ché ogni volta che manca un nesso conscio tra i fenomeni, uno inconscio prende il suo posto. Tuttavia,

l'apparenza inganna. Poiché, come abbiamo spiegato in dettaglio, uno dei principi fondamentali della psicoanalisi è giungere alla conoscenza dell'inconscio mediante il ricorso ai fenomeni, al conscio; in psicoanalisi, l'inconscio non funziona mai come principio esplicativo finale, che verrebbe utilizzato come fondamento ipotetico di un vago determinismo, bensì, la psicoanalisi fonda la propria conoscenza, così come la filosofia trascendentale, sulle esperienze vissute e le loro connessioni, e deve arrestarsi al fatto del volere così come quest'ultima (BU, 298).

Ciò che interessa maggiormente ad Adorno è rifiutare l'idea che la psicoanalisi *deduca* il comportamento a partire da leggi a-priori e precedenti l'esperienza; piuttosto, la psicoanalisi descrive quel comportamento e, stabilendone la legge, può prevedere o meno l'occorrenza di un'azione. Nessuna azione è contingente, ma ogni azione rimane sempre e comunque un dato ultimo dell'esperienza, da collocare in una posizione ben precisa entro la totalità psichica. Questa totalità, a sua volta, non è mai completa, non è mai chiusa: la totalità rimane *aperta* e la collocazione di *ogni* esperienza rimane un *compito*, pena ricadere nell'antinomia kantiana.

e) Pulsioni e rimozione: la dinamica psichica

La dinamica psichica rende invece l'idea del mutamento degli oggetti psichici. La psicoanalisi ritiene vi sia la possibilità della guarigione quando si è in grado di rendere consci gli impulsi rimossi. Per fare ciò, è necessario seguire le resistenze dell'analizzato fino a dove diventano più intense per tenere lontano dalla coscienza un determinato contenuto rimosso. Questo processo di guarigione viene così tradotto nel linguaggio trascendentale: una volta che si perviene alla conoscenza dei nessi psichici, dei loro fenomeni – i ricordi rudimentali che li costituiscono – e di quella regola che impediva di conoscerli (la rimozione), è necessario trovare una connessione più ampia che comprenda anche la non occorrenza di quei fenomeni che ci si aspetta a partire da quei nessi (la scomparsa dei sintomi nevrotici). La guarigione è dunque una connessione secondo la regola più ampia, che non comprende solo il nesso inconscio determinato, ma anche la scomparsa di certi fenomeni che sono compresi in quella regola. Questo è ciò che intendeva Adorno quando sosteneva che, al pari degli oggetti dello spazio, anche quelli psichici possono mutare: la dinamica psichica è ciò che tenta di spiegare questo mutamento implicato nella guarigione, per cui i sintomi – in quanto fenomeni di una cosa – spariscono nonostante il nesso rimanga. La risposta a questo cambiamento non è rinvenibile solo mediante la conoscenza di quella cosa psichica, ma nel rapporto che

quest'ultima intrattiene sia con le altre cose psichiche che con i nessi già conosciuti che chiamiamo "consci".

La causalità psichica non si limita, inoltre, dove si manifesta più limpidamente, alla guarigione, ma viene estesa anche alla costruzione dei complessi e alla resistenza che certi ricordi oppongono al loro divenire coscienti. I concetti di pulsione e di rimozione entrano qui in gioco come compendi generali di rapporti causali, che sono «leciti fintantoché – e solamente fintantoché – effettivamente limitati ad espressione abbreviata di mutamenti secondo una regola a cui la vita della coscienza è soggetta; problematici, non appena vengono disgiunti dai fenomeni osservati e ipostatizzati come fondamenti metafisici di quella vita della coscienza» (BU, 296). La rimozione è dunque il tentativo di descrivere, in un solo termine, la regola del nesso che intercorre tra la cessazione dei sintomi successiva alla conoscenza dell'inconscio e le pulsioni; pulsioni che, a loro volta, sono riassunti di regolarità usate per descrivere mutamenti della vita psichica. Adorno riconduce la differenziazione tra diversi tipi di inconscio – rimosso e preconsciouso – alla differenza tra quei fatti che sottostanno alla dinamica psichica e quelli invece che si sottraggono ad essa (per quanto riguarda ciò che Freud chiama "inconscio in sé", come abbiamo visto, si intende invece la legge ideale che collega i fatti di coscienza). Se si tratta di un'incoscienza da ricondurre causalmente ad un nesso tra diverse cose psichiche, parliamo di inconscio rimosso; se si tratta, invece, semplicemente di ricordi rudimentali non riconducibili a nient'altro, diciamo che appartengono al cosiddetto "preconsciouso". Quest'ultimo diventa per Adorno, di fatto, un concetto limite, un termine-contenitore dei fatti psichici che – ad oggi – non riescono ad essere ricondotti a un nesso, nonostante l'idea che ogni fatto abbia un senso implichi la possibilità, in linea di principio, di poterli ricondurre a un nesso psichico.

Non rimane che discutere la possibilità di un'intesa comune tra psicoanalisi e filosofia trascendentale per quanto riguarda il rapporto tra psichico e fisico. Riprendendo la citazione sul "da che cosa" del sintomo<sup>86</sup>, che «si risolve quindi in impressioni venute dall'esterno» (IP, 445), Adorno ribadisce lo statuto meramente concettuale del significato di "esterno" e "interno". Non solo è ammissibile che i nessi psichici coinvolgano fenomeni "esterni", "dello

---

<sup>86</sup> Cfr. *supra*. § *Neurosi e concezione sistemica*.



spazio”, ma psichico e spaziale sono due concetti che si originano a partire dal comune terreno del nesso di coscienza. Inoltre, Adorno anticipa le osservazioni conclusive della tesi, aggiungendo che

assieme alla psicoanalisi, siamo dell’opinione che il fondamento dei fatti inconsci, soprattutto delle nevrosi, non può essere fornito solamente mediante l’analisi dell’individuo – anche se essi ottengono la loro ultima istanza nelle sue esperienze vissute –, ma che l’ambiente dell’individuo, in particolare i rapporti sociali entro cui vive, deve certamente essere preso in considerazione per l’interpretazione (BU, 300).

D’altra parte, quando Freud dice che il “per che cosa” del sintomo è «invece ogni volta un processo endopsichico» (IP, 445), sta ribadendo l’idea trascendentale di “cosa psichica”. Mentre le impressioni (*Eindrücke*) possono essere contemporaneamente fenomeni di nessi psichici e spaziali, i nessi che abbiamo chiamato psichici sono quelli non localizzabili spazialmente, ed è ciò di cui si occupa la disciplina psicoanalitica. In questo senso le nevrosi attuali, per Freud, non hanno alcun significato; non ce l’hanno perché non sono nessi psichici, ma localizzabili nel sistema nervoso. Rimane il compito, semmai, di spiegare la regola del nesso tra il fisiologico e lo psichico.

Infine, proviamo a riassumere con le parole di Freud ciò che rappresenta la psicoanalisi agli occhi di Adorno. Stupisce che il francofortese non citi mai questo passo, che riassume in poche parole tutto il senso della sua interpretazione. Freud racconta di una lieve azione ossessiva dei suoi pazienti, che puntualmente lasciavano la porta dello studio aperta qualora avessero trovato la sala d’attesa vuota, come forma di disistima nei confronti del terapeuta:

Facendo l’analisi di questa piccola azione sintomatica non trovate nulla che non vi sia già noto: c’è l’asserzione che essa non è casuale, bensì ha un motivo, un *sensu* e un’intenzione; che fa parte di un *contesto psichico* (*seelische Zusammenhang*) dimostrabile e che, attraverso un piccolo indizio, ci dà notizia di un processo psichico *più importante*; ma più di ogni altra cosa, che il processo così indicato è *sconosciuto* (*unbekannt*) alla coscienza di colui che lo compie; [...]. Qualcuno di loro ricorderebbe probabilmente un suo moto di disappunto all’entrare nella sala

d'attesa vuota, *ma il nesso tra questa impressione e la successiva azione sintomatica è sicuramente rimasto ignoto (unerkannt)* alla sua coscienza (IP, 411-412, corsivo mio).

In questa breve citazione ci viene dato un riassunto più che sufficiente di tutto ciò che ad Adorno interessa della psicoanalisi: la scoperta del senso del fenomeno; la riconduzione di questo fenomeno allo stesso nesso psichico; l'affermazione dell'esistenza di un processo psichico più importante (cosale) che unisce i diversi fenomeni; la determinazione di questo nesso come inconscio poiché sconosciuto al soggetto; la sua descrizione come di un collegamento tra un'impressione e un'azione, vale a dire come legge che sussume due esperienze immediate.

D'altra parte, sintetizziamo in poche parole cosa Adorno tralascia della psicoanalisi. Per ogni gruppo di fenomeni psichici, Adorno manca di riportare tre concetti fondamentali: la questione del piacere/dispiacere, il desiderio inconscio e l'inconscio come sistema; rispettivamente nel campo degli atti mancati, del sogno e delle nevrosi. Questi tre concetti vengono inseriti di diritto nello statuto della psicoanalisi, ed è possibile riassumerli sotto il più alto punto di vista della libido. La sessualità è il grande rimosso di questa ricostruzione adorniana, che determina una scissione nell'individuo in due logiche separate e avverse, il cui scontro determina i sintomi. La loro mancanza non è senza conseguenze: senza la teoria del piacere, l'introduzione dei desideri sessuali infantili e la sistematicità dell'inconscio non si riesce a rendere conto della rimozione. Senza tenere conto del "dispiacere" causato dal ricordo di certi fatti, non si spiega il *lapsus*. Senza ipotizzare la presenza di un desiderio sessuale all'interno del sogno, non si spiega la deformazione che occorre tra contenuto latente e manifesto del sogno. Infine, senza divisione sistemica tra istanze, non si rende propriamente conto del conflitto psichico. Infatti, l'ulteriore elaborazione del concetto di rimozione rende inevitabile una distinzione terminologica e concettuale che separa il mondo psichico. Discutendo sul transfert e sulle tecniche di guarigione, Freud ribadisce come non basti comunicare la conoscenza dei nessi inconsci per guarire il paziente, ma scovare la rimozione e ed eliminare la resistenza. Ora, questa resistenza è *inconscia* in senso *descrittivo*, poiché non-notata, ma fa parte del *sistema coscienza*, poiché collabora con l'Io come agente della

repressione della libido: «come sappiamo, è questione qui del duplice significato del termine “inconscio”, inteso da una parte come fenomeno e dall'altra come sistema» (IP, 586). L'inconscio è inteso una volta in senso descrittivo, come “non consapevole”, un'altra volta in senso sistemico, come istanza contrapposta – negli obiettivi e negli intenti – a quella cosciente.

## Conclusioni

Nelle osservazioni conclusive della sua tesi di abilitazione Adorno cerca di ricapitolare i punti essenziali della sua impresa, tentando di giustificarne l'importanza mediante un ritratto delle acquisizioni teoriche fondamentali cui ha condotto. Al tempo stesso, nelle ultime pagine vengono indicati i limiti di qualsiasi operazione intellettuale di natura meramente teorica, sebbene una buona teoria sia ritenuta un passo necessario (ma non sufficiente) per una buona prassi. Questi limiti della teoria diventano chiari una volta mostrata la funzione *ideologica* che le dottrine dell'inconscio svolgono all'interno della totalità sociale. Nonostante questa svolta fosse già stata annunciata nell'introduzione alla tesi – e fosse possibile intravederne alcuni segnali nell'ultima sezione dell'ultimo capitolo<sup>1</sup> –, essa coglie di sorpresa il lettore per via del suo carattere completamente diverso rispetto alle precedenti riflessioni. Come è possibile dedurre dalla risposta di Horkheimer ad Adorno alla richiesta di notizie sul processo valutativo in corso, il giovane francofortese stesso si mostrava conscio di una possibile incompatibilità tra questa aggiunta finale e il resto della tesi, meditando addirittura l'eliminazione<sup>2</sup>. Queste poche pagine finali esprimono tutta l'insufficienza (e l'insofferenza) di Adorno per una critica puramente epistemologica, determinando il carattere ancipite di questa tesi di abilitazione, a cavallo tra una filosofia che esala gli ultimi respiri nel panorama intellettuale tedesco e quella teoria che nascerà in seno all'*Institut für Sozialforschung*. Nonostante la plateale discontinuità tra il carattere di questa tesi e lo sviluppo intellettuale successivo di Adorno, sarebbe scorretto sottostimare troppo frettolosamente gli elementi di continuità che sussistono non solo tra la sua formazione accademica e la sua teoria critica, ma

---

<sup>1</sup> L'introduzione allude infatti ad «una chiarificazione filosofica più ampia» (BU, 81) con cui entrerà in contatto – solo alla fine – la critica epistemologica. Nell'ultima sezione dell'ultimo capitolo, invece, si asserisce che «il fondamento dei fatti inconsci, soprattutto delle nevrosi, non può essere fornito solamente mediante l'analisi dell'individuo [...] ma che l'ambiente dell'individuo, in particolare i rapporti sociali entro cui vive, deve certamente essere preso in considerazione per l'interpretazione». BU, 300.

<sup>2</sup> Cfr. *supra*. Cap. I, § *Storia di un fallimento*.

anche tra la critica teoretica e quella sociale di una certa interpretazione del concetto di inconscio.

Anche da parte nostra è doveroso trarre un bilancio dei risultati di questa tesi adorniana, i cui nuclei tematici permettono di svilupparla secondo tre direttrici principali: la storia filosofica del concetto di inconscio; la psicoanalisi freudiana e la teoria psicoanalitica in generale; lo sviluppo della cosiddetta “teoria critica” che avrà luogo a partire dagli anni immediatamente successivi.

### *L'inconscio tra teologia e ideologia*

In primo luogo vi è la questione della *critica*. La critica delle teorie avversarie si mostra non solo come il punto di partenza dell'opera – occupandone il primo terzo –, ma anche come un sottofondo costante dell'intera tesi. In questo elemento si scorge un'abitudine che Adorno si porterà dietro fino alla *Dialettica negativa*. Prima nella loro forma generale, poi in veste di teorie del carattere (Klages e Utitz) e delle loro “sorelle” psicoanalitiche (Jung e Adler), le filosofie dell'inconscio vengono contrapposte di volta in volta (in quanto teorie dualistiche, statiche e trascendenti) al loro superamento critico (monistico, dinamico e immanente). Le filosofie della vita, la cui genealogia viene ricostruita secondo un canone classico dell'epoca, prendono le mosse dai primi tentativi post-kantiani di ricostruire un'ontologia fondamentale e intimamente fondazionalista, volta a recuperare il terreno che Kant ha sottratto alla metafisica. Così, vengono sussunte sotto l'unica categoria di “dottrine dell'inconscio” le filosofie di Fichte, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e la filosofia vitalistica popolare nella Repubblica di Weimar, tutte colpevoli di aver riposto all'interno del soggetto un'istanza a lui trascendente e ciononostante costitutiva della sua coscienza e del suo mondo. L'inconscio ottiene così una determinazione molto ampia, come ciò che evade “internamente” la coscienza e ciononostante ne determina la natura e il modo in cui essa costituisce il mondo esterno. Per la maniera in cui Adorno recepisce queste teorie, esse rappresentano ai suoi occhi un certo tipo di “filosofie dell'assoluto”, «nella misura in cui con il concetto di inconscio presumono di possedere il fondamento (*Grund*) assoluto delle

loro proposizioni» (BU, 305) e di evadere il limite dell'esperienza sancito dalla critica kantiana.

Kant assume dunque il ruolo di un centro nodale – imprescindibile per tutto il discorso – da cui si dipartono diverse strade. Da una parte la via percorsa da Adorno (mediante la filosofia di Cornelius), quella che parte da Kant e lo supera mediante una ricucitura delle fratture lasciate aperte nel suo sistema e l'integrazione di un concetto di inconscio che non permetta alcuna evasione dalla conoscenza simbolica; dall'altra, quella percorsa dalle dottrine dell'inconscio, la via della restaurazione, collegata a quella filosofia che precede Kant e incarnata dalla metafisica leibniziana-wolffiana (ma che potrebbe essere ricondotta fino alla scolastica e al neoplatonismo). Il filo diretto che collega queste due vie è il tentativo di instaurare e giustificare l'esistenza delle essenze e delle cose in sé, concepite nel primo caso come oggetto "esterno" e nel secondo come oggetto "interno". Per questa via possiamo notare come il cosiddetto irrazionalismo si riallacci al razionalismo, il quale è un bersaglio polemico speculare ma identico a quello vitalistico. Il razionalismo, i cui elementi superstiti nella filosofia kantiana vengono sfruttati dalle dottrine dell'inconscio, è altrettanto da biasimare quanto l'irrazionalismo per la reciproca ipostatizzazione di facoltà, forze e istanze mentali slegate dall'esperienza, dedotte logicamente o intuitivamente, alle quali sarebbe consegnata la verità ultima sulla realtà.

Dunque, se la critica si sofferma sulle dottrine dell'inconscio, essa forma nondimeno una costellazione più ampia, che parte da Kant e si muove nelle propaggini del pensiero anti-kantiano e neo-kantiano: il razionalismo, ancora insito nella filosofia kantiana; l'irrazionalismo, che non è altro che la prosecuzione del razionalismo con altri mezzi; il neo-kantismo di Marburgo, che eredita ed accentua il lato logicistico della filosofia kantiana; la fenomenologia, che asserisce di cogliere le "essenze" aggirando la costituzione soggettiva della realtà. Sebbene lo sguardo critico sia mediato dal punto di vista della filosofia di Cornelius (e dunque da una sotto-specie del kantismo), la critica vuole nondimeno mantenersi immanente, cioè sviluppare le contraddizioni insite negli stessi presupposti e argomenti delle filosofie della vita; l'autore tenta di mostrare come quest'ultime si facciano forza grazie a quei concetti critici rimasti ambigui nel sistema kantiano – spontaneità, cosa in sé e teleologia – e

li sviluppino in maniera trascendente sfociando in contraddizioni. Questi concetti problematici vengono trasformati in diverse declinazioni del concetto di inconscio – inconscio come causa dei fenomeni, come carattere intelligibile, come principio interno di costituzione della molteplicità esterna, come forza dell'anima ecc. – generando così inevitabili contraddizioni interne. Oppure, l'inconscio diventa nient'altro che una riedizione della nozione metafisica dell'anima, un'idea della ragione in quanto unità incondizionata dell'essere psichico avulsa da qualsiasi esperienza possibile. La critica alle dottrine dell'inconscio è la critica ad ogni metafisica dell'anima, che «a partire da Leibniz, [...] per affermare la sua sedicente indipendenza dall'esperienza e trascendenza rispetto al corso della coscienza, ha bisogno di assumere dogmaticamente un certo tipo di incoscienza, un ente psichico che persiste indipendentemente dall'esperienza e senza essere mai in relazione ad essa» (BU, 306).

La battaglia posta in essere dalla critica alle metafisiche dell'inconscio non rimane però solo una disputa sulla legittimità o meno di nozioni filosofiche kantiane, investendo un problema classico (e più ampio) della nozione di inconscio, ossia come si possa predicare qualcosa di un concetto definito in negativo rispetto alla coscienza. L'inconscio si mostra in maniera ambivalente come originario e come derivato, compreso a partire dalle sue propaggini coscienti ma al tempo stesso originario e sfuggente alla coscienza stessa; una critica che una ventina di anni dopo verrà ribadita anche agli "spiritisti"<sup>3</sup>. Agli occhi di Adorno questa contraddizione rimane insanabile a partire da un impianto dualistico, che attribuisce *ex post* un'origine o un fondamento inconscio a fenomeni coscienti. Per riuscire in questa impresa le filosofie dell'inconscio utilizzano l'intuizione, un metodo che si suppone debba consegnare immediatamente la conoscenza dell'inconscio scavalcando l'analisi e la conoscenza simbolica. Inoltre, per giustificare e sviluppare una certa nozione di inconscio, quelle dottrine farebbero uso di un'idea di infinito attuale, che permette ad Adorno di ricondurre quella contraddizione alle "illusioni trascendentali" di cui Kant tratta nella dialettica trascendentale (in particolare alle prime due antinomie cosmologiche). Le dottrine

---

<sup>3</sup> «Gli spiritisti tuonano contro il materialismo, ma pretendono di pesare il corpo astrale. Gli oggetti del loro interesse devono trascendere, da un lato, la possibilità dell'esperienza, e nello stesso tempo devono poter essere sperimentati». T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino: Einaudi, 1994, p. 298.

dell'inconscio ripropongono tanto i paralogismi della ragione quanto si imbattono nelle antinomie: l'inconscio è quell'assolutamente incondizionato che viene pensato come «una parte della serie, così che i membri rimanenti della serie sarebbero subordinati a questa parte, ma essa stessa non sarebbe subordinata a nessun'altra condizione» (CRP, 643). La compresenza di finitezza e infinità, di parti semplici e di infinita divisibilità del tutto, consente alle dottrine dell'inconscio un discorso sulla contemporanea presenza e assenza di fatti psichici. Non solo, ma le filosofie dell'inconscio tentano anche di aggirare le condizioni di possibilità dell'esperienza, ponendole semmai come un condizionato da quello stesso inconscio di cui però è impossibile predicare qualcosa di non contraddittorio se non a partire da quelle condizioni. Si mostra inoltre come l'ipostatizzazione dei concetti di carattere intelligibile e di spontaneità, di fatto, abbiano lo stesso significato sistematico-costitutivo che le condizioni trascendentali hanno nella filosofia trascendentale: quei concetti pretendono di valere come fatti ultimi e irriducibili a fondamento dell'esperienza. A differenza delle condizioni trascendentali della filosofia di Corenlius, che non avrebbero altra genesi che per astrazione dall'esperienza stessa, l'inconscio vitalistico è pensato come un fondamento originario dell'esperienza. La differenza tra razionalismo e irrazionalismo si fa sempre più sottile, mediante la similitudine tra il modo dei primi di pensare le categorie e il modo dei secondi di pensare l'inconscio, vale a dire a priori e indipendentemente dall'esperienza.

L'entelechia di Driesch, l'anima individuale di Klages e quella di intere civiltà di Spengler non sarebbero altro che diverse manifestazioni del concetto di "vita" di Bergson, un concetto che a dispetto di ciò che vuole intendere è tanto più statico quanto più si rende indipendente dalle strutture conoscitive della coscienza: lo stesso concetto che vuole significare movimento, dinamicità e sottrazione dagli influssi mortificanti del pensiero simbolico e della civilizzazione è in realtà impensabile senza quelle strutture fisse della conoscenza, finendo per diventare un ricettacolo di immagini mitiche ed essenze trascendenti. L'inconscio – come istanza interna extra-mentale in senso lato – si rovescia così nel suo contrario, in un'immagine tanto mitica quanto statica e inamovibile, da cogliere mediante un altrettanto mitica intuizione che si



farebbe beffa della conoscenza simbolica<sup>4</sup>. L'obiettivo principale di queste metafisiche è ontologizzare il presente, fondarlo in un'essenza avulsa dal divenire e rendere in questo modo il divenire stesso una nullità. Le filosofie dello spirito assoluto – Fichte e Schelling – e quelle della volontà – Schopenhauer e Nietzsche –, in quanto antesignane delle dottrine dell'inconscio, sarebbero anch'esse mosse da questo scopo fondamentale. Le irresolubili contraddizioni di un pensiero che pensa l'inconscio come sostanza si intrecciano così alla necessità di trovare un fondamento certo e sicuro a fronte del divenire inarrestabile dei fenomeni, nullificando di fatto entrambi i lati: mentre il divenire diventa un eterno ritorno dell'identico, un insensato e inferiore accadere, l'essenza permanente è sganciata da ogni mutamento reale e permane identica a se stessa.

Da questo punto di vista, crediamo che Adorno abbia preceduto certe interpreti più recenti della storia filosofica del concetto di inconscio e in aggiunta abbia fornito una lettura originale dello sviluppo di quel concetto. L'intuizione del giovane francofortese è l'idea che all'alba del processo di secolarizzazione avviato dalla filosofia moderna – specialmente con l'interdizione kantiana della metafisica – ciò che fu estirpato dal mondo esterno si ripresentò all'interno della coscienza sotto mentite spoglie. Dopo che Kant ebbe tentato di fondare la coscienza solamente su se stessa, si ripresentò la necessità di un terreno solido su cui fondare la coscienza stessa. A questo bisogno dava risposta prima la genealogia logica dell'io di Fichte, poi quella ontologica di Schelling, per passare alla volontà di Schopenhauer e Nietzsche, la vita di Bergson e l'anima dei *Lebensphilosophen*. Ognuno di questi concetti può essere un sinonimo di quello di "inconscio" in quanto fondamento, condizione e preistoria della coscienza.

Al di là degli interessi strumentali che spinsero Adorno a incentrare (e difendere) il punto di vista kantiano, anche la letteratura più recente ha avuto modo di constatare un certo nesso tra la filosofia di Kant e gli albori della storia moderna dell'inconscio. Sebastian Gardner fa notare come sia stato suggerito che «Kant stesso abbia aperto la porta all'inconscio, come

---

<sup>4</sup> Nella *Dialettica Negativa*, Adorno muoverà la stessa critica all'intuizionismo bergsoniano: «Ogni conoscenza, anche quella di cui parla Bergson, ha bisogno della razionalità da lui disprezzata, appunto se deve concretizzarsi. La durata assolutizzata, il puro divenire, l'*actus purus*, si capovolgerebbe nella stessa atemporalità, che Bergson rinfaccia alla metafisica da Platone ed Aristotele in poi». T. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, Torino: Einaudi, 1970, pp. 8-9.

conseguenza della sua teoria dell'autocoscienza e della profonda modificazione che essa comporta alla concezione cartesiana della mente. La teoria di Kant ci dice che la consapevolezza di ciò che è nella mente non è immediata ma comporta delle operazioni concettuali supplementari – in altre parole, che i contenuti mentali non siano coscienti *per sé*, [...] ma che debbano essere *resi* coscienti»<sup>5</sup>. Nonostante la prospettiva sia nettamente differente, anche Gardner procede costruendo un rapporto tra il concetto di inconscio e gli autori idealisti post-kantiani, interpretando la metapsicologia freudiana come erede di questa tradizione. Invece, salvo la possibile eccezione di Leibniz – ci dicono i curatori di una recente antologia sull'inconscio filosofico nel panorama ottocentesco tedesco – «probabilmente è stato Immanuel Kant, più di ogni altro filosofo del diciottesimo secolo, a determinare il modo in cui i fenomeni inconsci sono stati intesi nel pensiero tedesco del diciannovesimo secolo»<sup>6</sup>. L'idea qui è più vicina a quella del giovane francofortese, per cui Kant non solo avrebbe ereditato il tema delle percezioni non apperceptive di Leibniz, ma avrebbe anche lasciato diverse “porte aperte” alla filosofia proto-romantica e romantica per l'introduzione di un concetto di inconscio<sup>7</sup>. Il tema del carattere intelligibile è quello che si fa avanti più esplicitamente, come già appurato da Adorno, poiché permette di introdurre un'istanza avulsa dal rapporto causale e dal divenire che ne starebbe, al tempo stesso, alla base.

---

<sup>5</sup> S. Gardner, *The unconscious: transcendental origins, Idealist metaphysics and psychoanalytic metapsychology*, in N. Boyle/L. Disley/K. Ameriks (a cura di), *The impact of Idealism. The legacy of Post-Kantian German Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 136.

<sup>6</sup> A. Nicholls/M. Liebscher, *Introduction: thinking the unconscious*, op. cit., p. 9.

<sup>7</sup> Un esempio è il tema dell'intuizione. Per Kant l'intuizione empirica è ciò che lega il soggetto all'oggetto in maniera immediata, apportando un materiale pre-concettuale che richiede di essere “formato” dalle categorie. L'intuizione intellettuale, che Kant interdice ma postula nella trattazione del concetto di teleologia, mantiene il rapporto immediato con la realtà e il carattere pre-concettuale di quella empirica, assumendo però un ruolo attivo e passivo al contempo, come principio sintetico che permette di fondare una relazione tra soggetto e oggetto altrimenti mediata da concetti e quindi sempre spuria. Andrew Bowie sostiene che «per molti aspetti, le differenze che intercorrono entro l'idealismo tedesco ruotano attorno allo *status* di che cosa appartiene all'“intuizione”, piuttosto che alla conoscenza, e le idee riguardo l'inconscio differiscono rispetto allo *status* attribuito all'intuizione». A. Bowie, *The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious*, in A. Nicholls/M. Liebscher (a cura di), *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, op. cit., p. 66. Un altro esempio è il tema dell'immaginazione produttiva nella terza critica kantiana, che viene sviluppato da Schelling nella direzione di una filosofia dell'inconscio. Cfr. T. Otabe, *Genius as a chiasm of the conscious and unconscious: a history of ideas concerning kantian aesthetics*, in P. Giordanetti/R. Pozzo/M. Sgarbi (a cura di), *Kant's philosophy of the unconscious*, Berlin: De Gruyter, 2012, pp. 89-101.

A questo tema, la tesi di abilitazione aggiunge il motivo della spontaneità – un presupposto dogmatico della *Critica della ragion pura* – che permette a Fichte, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche di congetturare un'attività creativa e spontanea alla base della coscienza e di tutto il mondo fenomenico. Bergson farà della spontaneità un caposaldo del suo concetto di vita, di contro alla morta e inerziale materia passiva. Il tema della teleologia, in stretta connessione con quello dell'intelletto archetipo, è anch'esso un caposaldo tanto dell'inconscio inteso come spirito assoluto schellinghiano quanto del concetto di entelechia e di anima dei *Lebensphilosophen*. Riprendendo la succinta indicazione di Ludger Lütkehaus sui vari destini a cui va incontro il concetto di inconscio nell'era moderna, in quest'ultimo senso l'inconscio «potrà tentare di far comunicare gli 'individui atomizzati' in un non splendido isolamento borghese all'interno della massima grandezza semplice di un inconscio 'complesso', ma appunto non con una socializzazione reale, bensì nell'al-di-là della loro coscienza quotidiana»<sup>8</sup>, diventando un altro nome per l'armonia prestabilita. In questi ultimi termini, l'inconscio diventa un dispositivo per fondare l'armonia tra gli organismi e la specie (la vita di Bergson), il principio vitale e il molteplice dell'organismo (l'entelechia di Driesch), le molteplici qualità dell'individuo e il suo carattere (l'anima di Klages) e le manifestazioni storiche di civiltà e il loro principio immanente expansionistico (l'anima di Spengler).

La possibilità di creare omologie tra le condizioni di possibilità dell'esperienza, la spontaneità e il concetto di inconscio è ciò che persiste anche nei tempi più recenti. Ad esempio, in un tentativo di tracciare linee di continuità tra la teoria kantiana e quella freudiana, Joseph P. Fell afferma che «l'ego fenomenico di Kant ha funzioni non apparenti o "inconscie" sia "al di sopra" che "al di sotto" di sé – sopra di sé ha l'attività spontanea dell'ego trascendentale; sotto di sé, le fonti psicofisiologiche delle passioni». Dopo qualche riga, l'autore continua sostenendo che sia in Kant che in Freud «vi [sia] un discorso sulla costituzione dell'esperienza da parte di un'attività spontanea che non è direttamente conoscibile – che proviene dall'alto nel caso di Kant, dall'ego noumenico e senza tempo, dal basso nel caso di Freud, dall'*Es* primitivo e senza tempo»<sup>9</sup>. Questo esempio mostra come il

---

<sup>8</sup> L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore*, op. cit., p. 11 e *supra*. Cap. IV, § *Considerazioni preliminari*.

<sup>9</sup> J. P. Fell, *Was Freud a follower of Kant?*, in U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep, *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976, p. 119.

tentativo di tradurre la spontaneità e le condizioni di possibilità della coscienza sia tuttora perseguito<sup>10</sup>, come sia possibile leggere anche in Freud la persistenza di questi elementi e come il lavoro di Adorno fornisca una traccia interpretativa per la storia filosofica di questi concetti (spontaneità e inconscio). Infine, a questi temi Adorno aggiunge quello della mancata elevazione della psicologia a dignità scientifica, che ebbe il proprio contraccolpo nell'anarchia speculativa della caratterologia.

In seconda battuta, Adorno ha il merito di aver mostrato il nesso tra la metafisica razionalista pre-critica e una certa concezione di inconscio, mostrando non solo l'interesse comune nel salvaguardare una sottospecie di anima trascendente, ma anche un certo tipo di a-priorismo psicologico nell'ipostatizzazione di essenze estranee all'esperienza. In questo senso l'inconscio si mostra sia come «il certificato di garanzia della pericolante immortalità dell'anima»<sup>11</sup> che come il certificato di garanzia di un idealismo astratto. Entrambi sono, come direbbe Horkheimer sette anni dopo, una diversa faccia dell'idealismo: «Le potenze psichiche di cui parlano le diverse dottrine irrazionalistiche dovrebbero permettere all'uomo di cogliere l'essenza durevole o il fondamento del mondo; i sistemi razionalistici si attendevano il medesimo risultato dal lavoro concettuale. Le potenze della psiche o dello spirito rivelerebbero una verità eterna. L'opinione idealistica che in virtù di qualità interiori l'uomo possa accedere all'essere originario del mondo e trarne la norma del suo agire [...]»<sup>12</sup> è proprio ciò contro cui combatte un'idea di inconscio empirico. Secondo Horkheimer, di contro al processo di separazione e rapporto dialettico tra soggetto e oggetto,

l'irrazionalismo prese a idolatrare l'inconscio. Esso isola dogmaticamente singoli fattori per nulla chiariti sul piano teorico quali ad esempio l'influsso inconscio del legame storico, della razza e del paesaggio, e li sostituisce immediatamente al pensiero razionale del singolo sul quale getta discredito. Ma è altrettanto errato ridurre la condizionatezza del pensiero che è

---

<sup>10</sup> Nello stesso stile, e ricostruendo ancora più esplicitamente la linea che porta dalla cosa in sé kantiana all'inconscio freudiano (passando per la volontà di Schopenhauer e Nietzsche), si veda A. I. Tauber, *Freud, the reluctant philosopher*, op. cit., in particolare pp. 146-173.

<sup>11</sup> L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore*, op. cit., p. 11.

<sup>12</sup> M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino: Einaudi, 1974, vol. I, p. 124.

determinato dalla situazione complessiva di vita oltre che, naturalmente dall'oggetto, a singoli fattori concepiti come eterni, quanto lo è il negare questa condizionatezza come fa il razionalismo<sup>13</sup>.

Certo, dal punto di vista del materialismo (al quale Horkheimer aderisce ormai pienamente), ciò che nella filosofia di Cornelius viene chiamato "esperienza" perde la sua connotazione astratta per riferirsi ai nessi sociali ed economici di una data situazione storica. Tuttavia, concepire il pensiero come interamente condizionato da pulsioni o forze inconse è la stessa operazione, sebbene rovesciata, di proclamare l'indipendenza del pensiero da ogni esperienza: in entrambi i casi manca un nesso specifico tra realtà e pensiero<sup>14</sup>. Nella rivisitazione del concetto di inconscio di Adorno i contenuti e le relazioni tra le esperienze psichiche – e dunque la legge che descrive il modo in cui si susseguono – sono dati già strutturati che necessitano di certe condizioni – memoria, unità ecc. – per essere conosciuti. Non si può dare una conoscenza dell'oggetto senza soggetto, così come non si può dare una conoscenza del soggetto senza oggetto. Le dottrine dell'inconscio scindono l'oggetto-coscienza dal soggetto-inconscio, ponendo così una doppia astrazione che rende entrambi i lati immobili: uno come eterno, il soggetto-inconscio, l'altro come apparenza ininfluyente, il divenire sempre identico dei fenomeni. In questo modo, è possibile mettere in contatto l'irrazionalismo non solo con i precursori del vitalismo contemporanei a Kant (Hamann, Herder, Jacobi), ma anche con i rappresentanti di un razionalismo pre-kantiano e post-kantiano (platonici, neo-platonici, Leibniz, scuola di Marburgo e fenomenologia). Questi collegamenti permettono di far figurare l'inconscio come uno dei diversi modi utilizzati per rompere il legame tra pensiero e realtà.

È interessante far notare come queste analogie sopravvivano oltre questa tesi di abilitazione. Ne *L'idea di una storia naturale*, redatta nel 1932, Adorno polemizza contro l'ontologia heideggeriana e la sua pretesa storicità. Qui Adorno intende dimostrare

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 154.

<sup>14</sup> Sotto questa luce può essere interpretata l'idea che il nesso tra i neo-platonici e le filosofie dell'inconscio può essere costruito anche rintracciando istanze sovra-coscienti (e non solo sub-coscienti) che allo stesso modo si esentano da un rapporto con la coscienza e si collegano a un'istanza divina. Cfr. *supra*. Cap. III, § *Filosofie dell'inconscio pre- e post-kantiane*.

che il tentativo ontologico di reprimere l'indomabilità dell'empirico procede sempre secondo lo schema seguente: se alcuni contenuti non possono essere afferrati dalle determinazioni del pensiero, allora essi non devono essere chiariti e vengono lasciati nella fissità del loro essere qui (*Dabeit*). Proprio questo restare fisso del fenomeno viene trasformato in un concetto generale e, come tale, gli viene impresso il marchio della dignità ontologica<sup>15</sup>.

Con questo stesso procedimento l'inconscio viene prima sottratto dalle determinazioni del pensiero per poi essere trasformato in un concetto generale della più elevata dignità ontologica. Parimenti, l'inconscio metafisico si mostra come una duplicazione di egual fattura a quella tra ente ed essere, secondo la quale duplicazione si dovrebbero «intravedere nell'ente le qualità dell'essere e che, nonostante la loro appartenenza all'ente, vengono trasformate in determinazioni ontologiche per contribuire all'esplicazione di ciò che viene spacciato per nuovo ma che, in realtà, è sempre il medesimo contenuto»<sup>16</sup>. La continuità tra razionalismo e irrazionalismo viene poi esplicitamente tematizzata qualche riga dopo. Le caratteristiche che rendono idealistici tanto i razionalismi quanto gli irrazionalismi sono quella di *totalità* e di priorità della *possibilità* rispetto alla realtà. A questi due concetti sono assimilabili l'idea di un infinito attuale dato completamente e la priorità del concetto sull'esperienza, due punti sui quali Adorno ha fortemente polemizzato nel primo capitolo della tesi di abilitazione. Anche in questo scritto successivo, viene ricordato come «una filosofia come quella di Schopenhauer giunge ad assumere una forma irrazionalista proprio mediante il mantenimento rigoroso dell'idealismo razionale, del soggetto trascendentale fichtiano. Ciò mi sembra una valida testimonianza a favore della possibilità che l'idealismo possa accogliere contenuti irrazionali»<sup>17</sup>. Le filosofie ontologiche, inoltre, affermano «la priorità dell'essere rispetto alla *fatticità*. [...] Nella supremazia del regno delle possibilità si intravede il momento idealistico, poiché nell'ambito della *Critica della ragion pura* l'opposizione di possibilità e realtà non è

---

<sup>15</sup> T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Milano: Mimesis, 2009, p. 65.

<sup>16</sup> Ivi, p. 66.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 66-67.

nient'altro che l'opposizione della struttura categoriale soggettiva di contro alla molteplicità empirica»<sup>18</sup>.

L'interpretazione di Adorno mette in relazione diversi filosofi difficilmente assimilabili sotto un unico punto di vista. Il fatto che il nesso tra il vitalismo, la filosofia della volontà (Schopenhauer e Nietzsche) e quella dello spirito (Fichte e Schelling) non viene neanche problematizzato, è probabilmente dovuto alla stabilizzazione di un canone che i contemporanei dell'autore davano per scontato. In questo contesto non sembra però proficuo concentrarsi sulle legittime (e anche rilevanti) differenze tra questi autori – le cui opere attraversano più di un secolo di storia – quanto piuttosto sul denominatore comune che ha permesso ad Adorno di equipararli. Come già visto, questo denominatore è quello della trascendenza. In questo senso, il lavoro di Adorno rende possibile uno sguardo interpretativo sulla storia dell'inconscio come di un altro nome per la trascendenza. È evidente che quella di Adorno sia una battaglia per un inconscio “aggettivale” a dispetto di un inconscio “sostantivato”<sup>19</sup>. La concezione “forte” dell'inconscio, l'inconscio come *sostanza*, impone un grosso veto sia sulla sua conoscibilità che sulla possibilità di una sua potenziale relazione con la coscienza, se non nei termini di un fondato (coscienza) e un fondante (inconscio); in questo modo, tuttavia, la distinzione diventa qualitativa, lo scarto insormontabile e la relazione tra l'inconscio e il suo contrario diventa impossibile. La cesura netta tra coscienza e inconscio è infatti la cesura tra tempo e inconscio, la cui struttura diventa imperscrutabile e inamovibile. In questo senso l'inconscio «potrà divenire il luogotenente del Dio non ancora morto ma già agonizzante»<sup>20</sup>.

Il Dio-inconscio-sostanza ottiene così tutte le caratteristiche che descrivono ciò che è immobile a fronte di ciò che è mobile, ciò che è essenza di fronte a ciò che è apparenza, ciò che è causa ultima a fronte di ciò che viene causato. Il tentativo di ricondurre le condizioni di possibilità dell'esperienza (e la storia della coscienza) a qualcosa di precedente e indipendente da essa si configura come l'operazione speculare della fondazione dell'ente finito sull'ente infinito. Non a caso se ne ripresentano tutte le caratteristiche di quest'ultimo:

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 67.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*. Cap. IV, § *Considerazioni preliminari*.

<sup>20</sup> L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore*, op. cit., p. 11.

infinità attuale, spontaneità assoluta, costruzione e legame delle parti con il tutto e conoscenza per mezzi fideistici. A queste qualità fanno seguito le parole d'ordine della filosofia della vita di destino, carattere e principio immutabile dell'organizzazione tanto individuale quanto sociale. La teologia negativa implicita in questo schema è alla base di un processo di astrazione e negazione che caratterizza la sostanza-inconscio rispetto alla sostanza-coscienza. Se quest'ultima appare come finita e limitata, soggetta al tempo, alla fatica e alla stanchezza, l'inconscio (come "io puro", "spirito assoluto", volontà "di vita" e "di potenza", "vita" e "anima") viene definito come infinito e illimitato nello spazio e nel tempo, unico, indifferenziato e instancabile<sup>21</sup>.

Se ora volgiamo lo sguardo alle ultime pagine delle osservazioni conclusive vediamo come Adorno si distacchi dalle considerazioni gnoseologiche per aggiungere un altro tassello alla critica delle filosofie dell'inconscio. Questa aggiunta vorrebbe fondare retrospettivamente l'intera impresa del giovane francofortese. La costruzione di un concetto scientifico di inconscio si è reso necessario non solo perché un certo «discorso sull'inconscio è tanto diffuso quanto confuso, e deve essere estirpato in quanto torbido residuo di una metafisica passata. Piuttosto, perché crediamo che la popolarità e la confusione su questo concetto nascano da una più profonda necessità della nostra epoca» (BU, 316). Ciò che accomuna sotto un più alto punto di vista le tendenze dominanti in psicologia – caratterologia e psicologia della personalità, certe correnti fenomenologiche così come altre non lontane dalla *Gestalt* – è la centralità del concetto di "organico" e l'utilizzo del concetto di inconscio in quanto area deputata ad ospitare le forze somatiche e vitali dell'organismo. In questi termini, un inconscio esentato da qualsiasi tipo di razionalità viene puntato contro il cosiddetto razionalismo e le sue sedicenti tendenze disgregatrici. La psicoanalisi rientrerebbe tra i bersagli di questo organicismo, colpevole di adottare un approccio distruttivo nei confronti dell'individuo e della sua psiche, dando motivo ad Adorno di difendere la psicoanalisi da queste accuse mostrando come l'analisi sia solo il processo necessario per la costruzione di legami tra

---

<sup>21</sup> Proprietà che già appartenevano alla cosiddetta *Lebenskraft*, poi sussunta sotto il concetto di anima a partire da Schelling. Cfr. *supra*. Cap. IV, § *Considerazioni preliminari*.



esperienze<sup>22</sup>. Assieme alla critica come punto di partenza della propria pratica filosofica, la polemica contro la psicosintesi organicista rimarrà un caposaldo della filosofia adorniana<sup>23</sup>.

Tuttavia, l'organicismo ha una funzione sociale che non va ricercata né nella psicologia dell'autore né nella struttura della singola teoria isolata dal contesto. La funzione sociale di una teoria è sempre essa stessa di carattere sociale, e il suo fondamento va sempre ricercato nei rapporti sociali vigenti.

È innegabile che il significato positivo del concetto di inconscio nella filosofia contemporanea contraddica la realtà sociale stessa, perché l'ordine economico dominante è all'insegna della razionalità e non è nient'altro che un organismo delle stesse fattezze di ciò che le dottrine dell'inconscio elevano a norma e misura. Tuttavia, se in quello stesso ordine sociale le dottrine dell'inconscio ottengono un riconoscimento e, in larga misura, una posizione intellettuale dominante, non è possibile liquidare facilmente il sospetto che la contraddizione tra le filosofie dell'inconscio e l'ordine economico dominante sia da intendere come complementare; ossia che la teoria debba integrare ciò che manca nella realtà e che, al tempo stesso, trasfiguri questa mancanza; in altre parole, che esse siano utilizzate come ideologia (BU, 318).

Come può la critica alla *Zivilisation*, che in misura più o meno intensa è consustanziale alle filosofie di Bergson, Spengler e Klages, essere così popolare in un'epoca in cui la razionalità scientifico-economica è imperante? Adorno costruisce un parallelo tra il concetto di organico e l'ordine economico della Germania weimariana, attraversata da un processo di concentrazione di capitali mai visto precedentemente. Questo processo è, d'altra parte, all'insegna della razionalità, in particolare di quella economico-capitalista, che alla luce della

---

<sup>22</sup> Anche perché, aggiungiamo noi, sia le parole di Freud che quelle di Adorno sono ben chiare su questo punto: l'analisi è solo la via per una corretta sintesi, una sintesi che non procede in maniera immediata ma solo attraversando le proprie determinazioni particolari. Cfr. *supra*. Cap. VI, § *L'unità della psiche*.

<sup>23</sup> Riferendosi al concetto di "integrazione" della psicoanalisi revisionista, Adorno sosterrà che «la tagliente polemica di Freud contro il concetto di psicosintesi, un'elegante espressione inventata da accademici abili negli affari per rivendicare per sé la costruzione e bollare invece la conoscenza come meccanicistica, se non addirittura come distruttiva, dovrebbe essere estesa all'ideale di integrazione, logora imitazione del vecchio, cattivo concetto di personalità». T. W. Adorno, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, in Id., *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 1976, p. 59.

lezione marxiana tende logicamente ad un accumulato e alla concentrazione. Ora, da un lato, le filosofie della vita esaltano il concetto di organismo, ossia il concetto di un ordine in cui ogni membro o parte ottiene il suo posto significativo; dall'altro, questo ordine – economico – in cui si rispecchia il concetto di organismo è all'insegna della razionalità, che invece costituirebbe un bersaglio polemico di quelle stesse filosofie. La popolarità delle filosofie della vita rivela la loro funzione ancillare rispetto all'ordine economico (o come direbbe Gramsci, per riprendere il vocabolario di quella stessa filosofia, la loro funzione di intellettuali organici della classe dominante). Questa funzione ideologica si manifesta in duplice forma.

In primo luogo, quelle dottrine cercano di distogliere l'attenzione dal modo di produzione dominante e dal predominio dell'economico nel suo insieme. Dimostrando che al di fuori delle potenze economiche ve ne sono altre, non meno importanti e indipendenti in tutto e per tutto dalla coscienza, queste potenze vengono sottratte alla tendenza economica alla razionalizzazione; quindi, [le dottrine dell'inconscio tentano di dimostrare che per] l'individuo sussistono delle isole in cui egli può ritirarsi dalla marea della competizione economica. In quanto tali, le forze inconse dell'anima vengono considerate delle realtà indipendenti dal processo produttivo economico, nelle quali ci si può ritirare per trovare ristoro dalla coercizione economica nella contemplazione o nel piacere, come in una villeggiatura della coscienza (*in Sommerfrischen des Bewusstseins*) (BU, 318).

Queste affermazioni aggiungono un senso ulteriore alla critica del concetto metafisico di inconscio. Se l'intera tesi di abilitazione è riassumibile nel tentativo di legare l'inconscio alla coscienza e di mostrare l'impossibilità teoretica di un'istanza psichica indipendente da essa, questa impresa non è stata motivata da un mero capriccio teoretico, quasi si volesse bacchettare l'incongruenza puramente logica di certe affermazioni. La critica epistemica e la conseguente costruzione di un inconscio fondato sulla (e legato inestricabilmente alla) coscienza trova la sua più profonda ragione nel contrastare la funzione ideologica di queste filosofie. Senza sottostimare le ragioni pratiche e gli interessi dietro l'intero impianto della

tesi (compiacere il maestro per ottenere l'agognata abilitazione)<sup>24</sup>, ci si avvede che il requisito necessario per mantenersi entro i limiti della filosofia di Cornelius – istituire un legame inscindibile tra la coscienza e l'inconscio – è al tempo stesso la costruzione di un legame tra l'ordine sociale e i fatti inconsci. Chi interpreta l'inconscio come un'oasi nel deserto della razionalizzazione economica dimentica che, in quanto leggi generali dell'io empirico, l'inconscio determina l'intera vita cosciente; questa vita cosciente, tuttavia, è anche in stretta relazione con l'ordine economico. Ciò che in Cornelius ha una funzione strettamente conoscitiva – il concetto di nesso di coscienza che impedisce di postulare qualsiasi trascendenza – si amplia sempre di più a una nozione generale di "realtà": realtà mai ipostatizzata, sempre costituita, ma che al suo interno trova relazioni tanto fisiche – cioè sociali – quanto psichiche, rendendo impossibile una loro netta separazione<sup>25</sup>. In questo modo si tenta di evitare un'altra conseguenza che scaturisce dall'interpretazione metafisica dell'inconscio, vale a dire un'accezione prettamente individualistica dell'esistenza. Infatti, «la valutazione positiva di quelle forze inconse rigetta l'individuo su se stesso e lo distoglie dai rapporti sociali, dai quali egli si crede indipendente ritirandosi nell'esistenza privata, invece di farsi coinvolgere troppo dalla possibilità di un loro cambiamento» (BU, 319). È evidente che se l'inconscio diventa un fatto al tempo stesso privato e più importante (o originario) del mondo esterno, le energie fisiche e psichiche degli individui si indirizzeranno verso quel mondo interno avulso dal sistema economico. Adorno ribadirà lo stesso concetto anche una ventina d'anni dopo, sostenendo come «l'insistenza sul mistero cosmico nascosto sotto l'involucro, lasciando rispettosamente indeterminato il suo rapporto col guscio, riconosce implicitamente il senso e la legittimità di quest'ultimo, che va accettato senza discutere»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Queste motivazioni sono state infatti le prime ad essere state mostrate, assieme alla considerazione che, in realtà, anche quest'ultimo sguardo sociologico possa essere stato introdotto per motivi strumentali, in particolare per soddisfare gli interessi di Horkheimer, il quale dopo la tesi di abilitazione aveva già compiutamente svolto il passaggio al materialismo storico. Cfr. *supra*. Cap. I, § *Storia di un fallimento*.

<sup>25</sup> Adorno non manca anche di sottolineare che chi pensa di poter rifugiarsi "nella villeggiatura della coscienza" presuppone in una certa misura un grado di indipendenza dalle necessità economiche e dunque di libertà economica. La supposta libertà dall'economia che dovrebbero garantire le forze inconse presuppone in realtà la libertà economica stessa. Le filosofie della vita si mostrano così in tutto il loro piglio aristocratico, come già l'idea di una conoscenza "intuitiva" poteva indicare. Il ritiro dalla coscienza è un lusso limitato a un piccolo numero di persone.

<sup>26</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 70.

Tuttavia, vi sarebbe un'altra funzione ideologica di queste dottrine, che agli occhi di Adorno è ben più pericolosa delle precedenti.

La glorificazione delle potenze vitali, che si fanno beffe di una loro giustificata legittimazione nella coscienza, non ha solo lo scopo di distogliere l'attenzione dalla realtà sociale, ma anche quello di difendere la società quando le imprese economiche vanno oltre ciò che può essere ragionevolmente legittimato e sono guidate ciecamente dal potere e dall'impulso (*nach Macht und Trieb*). È così che vengono alla luce le forze dell'inconscio; trasfigurati come sfoghi naturali delle forze vitali e inconse dell'anima, trovano la propria difesa ideologica non solo il più sfrenato ed egoistico sfruttamento, ma anche i piani più mortiferi dell'imperialismo (BU, 319).

È evidente come in quest'ultime considerazioni Adorno non accentui né l'effetto di astrazione che un inconscio "privato" porta con sé, né quello di inconsapevolezza, ma ciò che questo concetto implica quando entra in stretta relazione con le forze biologiche e vitali. Il fatto che imperialismo e sovra-sfruttamento siano frutto di situazioni in cui «l'ordine economico vigente incappa in contraddizioni con sé stesso» (BU, 319), ossia crisi di sovra-produzione e delle vendite, è il motivo più profondo per cui esse vengono spacciate per necessità inconse, dove qui per "inconse" è da intendere frutto di un'immanente e trascendente destino. Infatti, quando la ragione non riesce (e non vuole) né a comprendere né a fondare razionalmente le contraddizioni del capitalismo, che si sviluppano a partire dalla propria logica immanente, essa non ha altra scelta che riferirle a qualcos'altro rispetto al sistema economico stesso. Se si può dire che da un punto di vista culturale il fascismo fosse «un nazionalismo tribale basato sul determinismo biologico [e] una filosofia dell'azione basata sull'intuizione, lo slancio vitale e l'eroismo»<sup>27</sup>, si può intendere perché Adorno accostasse la volgarizzazione del concetto di inconscio all'ideologia che si preparava a surclassare l'ordine liberale tedesco.

Per scampare una volta per tutte ad una critica razionale, le tendenze imperialiste – nella maniera più lampante nell'ideologia del fascismo – vengono fatte risalire ad entità ontologiche,

---

<sup>27</sup> E. Zaretsky, *I misteri dell'anima*, op. cit., p. 250.

indipendenti dalla coscienza, trascendenti e in una certa misura sacre, che fanno apparire come necessaria e voluta da Dio la cieca esecuzione dell'auto-dissolvimento del modo di produzione esistente [...]. L'origine delle dottrine dell'inconscio dalla filosofia della potenza di Nietzsche viene qui terribilmente confermata dalle cose. Nella successiva filosofia di Spengler il nesso tra metafisica dell'inconscio, filosofia della potenza e del destino, situazione critica della società e attualità politica giunge alla sua espressione più esemplare (BU, 319-320).

Se trascendenza e inconsapevolezza ponevano le basi per un aristocratico rifugio nell'intimità più profonda e per l'astrazione degli individui dalle connessioni tra la propria esistenza e i rapporti di produzione, le potenze biologico-somatiche che i vitalisti attribuiscono all'inconscio sarebbero la giustificazione ideologica delle conseguenze più violente e mortali delle contraddizioni del capitalismo. All'incirca come la psichiatria tentava di spiegare patologie psichiche riferendosi a qualcosa di non psichico, le dottrine dell'inconscio spiegano effetti di contraddizioni economiche riferendosi a qualcosa di non economico.

A questo movimento Adorno contrappone quello opposto. Anziché riferire forze vitali e inconse ad un mondo altro e avulso dall'ordine economico, l'inconscio viene radicato fortemente nel conscio, legato inestricabilmente ad esso e ai rapporti che il conscio – come nesso di coscienza – intrattiene con tutti gli altri elementi dell'esperienza. Risalta ancora di più, in questo modo, l'importanza che aveva la determinazione concettuale dell'io empirico e del mondo fisico, la cui base comune nel nesso immanente bloccava sia ogni tentativo di separarli nettamente che l'ipostatizzazione di due mondi estranei che comunicherebbero meccanicamente in un rapporto di causa ed effetto. Nello psichico si trova l'economico così come nell'economico vi è dello psichico. Lo scopo precipuo di un «*disincanto* dell'inconscio (*Entzauberung des Unbewußten*)» (BU, 320) è quello di disinnescare ogni discorso sulle sedicenti potenze inconse dell'anima. Trasformato in legge trascendentale e generale della psiche, l'inconscio diviene *razionalmente conoscibile*. Se l'inconscio è una legge tanto universale quanto necessaria per poter pensare l'io, esso perde tutto il suo carattere normativo e aristocratico; se l'inconscio diventa conoscibile, e non rimane un pozzo oscuro e tenebroso di potenze ctonie, non è più possibile riferirsi ad esso per giustificare la violenza intrinseca all'ordine economico dominante. In questo senso la psicoanalisi assurge a momento

fondamentale dell'operazione di disincanto: non solo perché pensa l'inconscio in termini empirici, ma anche perché promette una compiuta e razionale conoscenza di esso. La conoscenza razionale dell'inconscio – e la spinta della psicoanalisi a rendere conscio ciò che è inconscio – si presenta come un'arma fondamentale per non lasciare piani d'ombra su cui proiettare le fantasie metafisiche. Al di là di ogni accusa di “razionalizzazione” (che Adorno ha già confutato sul piano teorico), la resistenza contro la psicoanalisi conferma, in realtà, le stesse tesi della teoria freudiana: «la psicoanalisi trova opposizione ovunque prevale la potenza dei nessi inconsci, e ancor di più gli interessi che si nascondono sotto il mantello ideologico dell'incoscienza, rispetto alla loro conoscenza» (BU, 321).

Secondo Adorno, il fatto che in certe occasioni la psicoanalisi sia costretta a postulare concetti naturalistici (e quindi dogmatici) non è da ricondurre alla formazione freudiana in seno al positivismo, né totalmente alle manchevolezze della giovane disciplina. Questi limiti sono piuttosto dovuti al fatto che «il disvelamento di molti contenuti inconsci decisivi ha il proprio presupposto nel cambiamento delle condizioni sociali attuali e che, in ogni caso, la sola conoscenza dei fatti inconsci non porta a nulla, fintantoché l'esistenza della realtà sociale rimane immutata» (BU, 321). Questo nesso sarebbe fondato, secondo Adorno, dalle parole di Freud stesso, che lo esplicita discutendo del suo «concetto fondamentale (*Zentralbegriff*)» di rimozione, dove afferma che è proprio la società ad incitare quella rimozione, al fine di convogliare le energie vitali nel lavoro<sup>28</sup>. Così, la psicoanalisi trova il suo limite fondamentale laddove questi nessi inconsci sono condizionati dai rapporti sociali, e in quanto tali, risolvibili solamente mediante un cambiamento dei rapporti sociali stessi. Ma in questo limite si riconosce anche la teoria in generale, il cui intento “illuministico” si scontra con gli interessi sociali che permettono a certi concetti di mantenersi in buona salute. Coerentemente con tutto ciò che è stato appena mostrato, Adorno conclude con ben poca ingenuità. L'intera battaglia teorica svolta finora non è sicuramente in grado scalfire quelle dottrine che trovano, a ben vedere, la propria legittimazione nella difesa – presso l'opinione pubblica – degli

---

<sup>28</sup> «Ciò che spinge la società umana è in ultima analisi un motivo economico; siccome non ha abbastanza mezzi di sussistenza per mantenere i suoi membri se essi non lavorano, deve limitarne il numero e convogliarne le energie dall'attività sessuale verso il lavoro. Sono dunque le eterne, primordiali necessità vitali che si protraggono fino al tempo presente». IP, 470.

interessi dominanti. Tuttavia, sebbene «il superamento delle conseguenze pratiche delle false dottrine non può di certo essere realizzato solo teoricamente, [esso] presuppone la comprensione di quella falsità e la costruzione di altre teorie più corrette al loro posto» (BU, 322). Con questo motto si conclude la tesi di abilitazione, preannunciando la ragione profonda di tutta la produzione teorica adorniana nei quarant'anni successivi.

La critica di carattere epistemologico si prolunga dunque nella critica della funzione ideologica del concetto di inconscio mediante il tema della libertà del volere, al quale le dottrine dell'inconscio danno asilo in un ordine sociale dominato – in verità – dall'illibertà. Adorno sottolinea diverse volte come il concetto di spontaneità sia un'assunzione teorica fondamentale per l'insieme delle critiche kantiane. Il concetto di carattere intelligibile, dichiarato inconoscibile nella prima critica, diviene imprescindibile per il concetto di libertà, e di conseguenza non solo per l'intera fondazione della filosofia pratica, ma anche per quella teoretica (cfr. BU, 93, 109-113). A ben vedere, tutte le filosofie catalogate come “dottrine dell'inconscio” daranno priorità al pratico sul teoretico, sia nel senso di una fondazione del secondo sul primo che come priorità ontologica della libertà sulla conoscenza<sup>29</sup>. Stando a quello che scrive Horkheimer negli anni '30, l'antirazionalismo tardo ottocentesco è ancora «relativamente progressivo» rispetto a quello a lui contemporaneo.

---

<sup>29</sup> Tuttavia, la necessità di chiamare in causa l'incoscienza si manifesta tra Fichte e Schelling come necessità di sintetizzare in maniera positiva l'intima convinzione in una libertà dell'individuo con il riconoscimento della necessità naturale, di armonizzare la volontà del singolo con il progresso della specie umana nella storia, riparando l'individuo dalle minacce del determinismo meccanicistico. L'individuo non perde così i propri margini di attività libera e al contempo viene “intimamente” radicato in un qualcosa di più ampio e che comprende la sua libertà stessa – l'io trascendentale in Fichte e quello assoluto in Schelling. Sebbene sia difficile tracciare una linea netta di separazione tra le filosofie di Fichte e Schelling e quelle di Schopenhauer e Nietzsche (così come è innegabile che anche nei secondi persisti un incontro-scontro con la filosofia kantiana), è altrettanto evidente che vi sia stata una netta inversione di tendenza posta in essere dai filosofi della volontà. Se per Fichte e Schelling la dimensione pre-cosciente o inconscia si pone come momento necessario per conciliare libertà e necessità, come preconditione della libertà dell'io o dell'armonia tra questo e la natura, per Schopenhauer e Nietzsche la dimensione inconscia è ciò che nega la libertà del soggetto cosciente e cosciente in quanto volontà che vuole soltanto sé stessa o vuole incessantemente potenziarsi. Alla radice della differenza tra i due “inconsci” vi è una differenza fondamentale tra la filosofia pre- e post-hegeliana: il tentativo, dopo Hegel, di spiegare la ragione mediante qualcosa che non sia essa stessa. Fichte e Schelling operano ancora in una prospettiva kantiana, da questo punto di vista; il soggetto e lo spirito assoluto sono pur sempre ragione. Schopenhauer e Nietzsche postulano qualcosa – la volontà – come “altro” e fondamento di quella ragione che, prima di loro, tentava di auto-fondarsi.

La svolta antirazionalistica [...] come pure la filosofia di Nietzsche e Bergson lasciano effettivamente già trasparire l'insicurezza della borghesia nella sua tradizione umanistica, e tuttavia esprimono al tempo stesso la protesta contro l'incatenamento della vita individuale da parte della crescente concentrazione del capitale. L'irrazionalismo nella sua forma odierna ha invece rotto completamente con quelle tradizioni: anche in esso certo si rispecchia ancora la sofferenza degli individui nell'ordine dominante diventato irrazionale, ma tale rispecchiamento ora è per così dire rovesciato [...]<sup>30</sup>.

Horkheimer intende dire che, mentre Nietzsche e Bergson davano voce a quella sofferenza per tentare di liberarne gli individui, la stessa sofferenza viene ora esaltata e/o vissuta come necessaria e inevitabile: in questo modo le frustrazioni vissute dagli individui sul piano personale possono ottenere una ricompensa nell'abnegazione per il tutto<sup>31</sup>. Se Horkheimer si sofferma sulla sofferenza individuale, Adorno tematizza invece quella collettiva. L'inconscio è per lui sia una via di fuga immaginaria – e per pochi – dalla macchina di dominio onnipervasivo dell'economico sull'individuo, sia un motivo di apologia del sovraffrustramento generalizzato e della guerra imperialista, due destini ineluttabili di civiltà volte al declino. Sotto il primo punto di vista, il concetto di inconscio svolge quella funzione regressiva che Lütkehaus dipinge come «metodo decisamente antimoderno e antiscientifico per perdere, nel modo più rapido possibile, la testa che arreca fastidio, ficcandola, se non nella sabbia, quanto meno in quella notte dell'inconscio dove niente è più conoscibile e distinguibile»<sup>32</sup>. Sotto forma di pulsioni e forze dell'anima scatenate, l'inconscio è l'espressione di una “necessità libera”, del compimento di un destino – e quindi di una coazione – che esprimerebbe però soltanto la natura immanente del soggetto (economico e politico) che la esprime. Alla luce di questa svolta tra i due secoli, il bisogno di una metafisica dell'inconscio può dunque segnalare due cose opposte: l'appagamento di un bisogno di libertà castrato nel mondo reale, oppure, la giustificazione e l'esaltazione della libertà

---

<sup>30</sup> M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo*, op. cit., p. 123.

<sup>31</sup> La lettura di Horkheimer è influenzata – se non direttamente collegata – con la teoria dell'ascetismo di Nietzsche. Dato che quell'ascetismo fu ripudiato da Nietzsche a favore dell'affermazione individuale, esso viene visto come difensore di una fase ormai in decadenza del pensiero borghese. Oltre a Klages e Spengler, Horkheimer ha qui in mente Jünger e Scheler.

<sup>32</sup> L. Lütkehaus (a cura di), *L'Africa interiore*, op. cit., pp. 11-12.



scatenata dei soggetti dominanti. Sotto questo punto di vista la strenua difesa della libertà del volere di Adorno ottiene un senso ulteriore, volto ad impedire la possibilità di *dedurre* le azioni a partire da una legge inconscia. Oltre alla difesa interessata della filosofia del maestro, l'idea che un'azione sia deducibile a partire da una legge (ignara al soggetto agente) è la precondizione teorica per poter giustificare la violenza scatenata. Al contrario, l'idea che la conoscenza delle leggi, che Adorno chiama "inconscie", possano al massimo prevedere il presentarsi o meno di una certa azione, non dice niente sulla inevitabilità di quest'azione.

Inconscio come prosecuzione della metafisica con altri mezzi e inconscio come apologia ideologica del potere. Tutte le considerazioni fatte finora possono gettare nuova luce sulle interpretazioni storico-filosofiche del concetto di inconscio: il rapporto con determinati concetti kantiani; quello con la metafisica razionalista; il suo utilizzo nella versione sostantivata; il suo utilizzo strumentale alla riproposizione dei concetti teologici; il suo innalzamento per distogliere gli individui dalla realtà sociale e per difendere la violenza sistemica. In ragione di queste considerazioni l'inconscio può sì rappresentare «la prosecuzione della teologia con i famosi 'altri' mezzi»<sup>33</sup> o una finta socializzazione. La *pars costruens* dell'opera di Adorno mira al contrario a «favorire l'ampliamento della coscienza, l'autonomia, l'incedere eretto e [...] la reale socializzazione nell'al-di-qua, il che costituisce l'aspetto conoscitivo di maggiore interesse per una storia dell'esplorazione dell'inconscio orientata alle massime dell'Illuminismo europeo [...]»<sup>34</sup>. L'unico modo per fare questo è superare la dicotomia tra cosciente e incosciente e legare assieme queste dimensioni alla realtà.

### *Freud con Kant*

Per poter superare la suddetta dicotomia si è resa necessaria la costruzione di una psicologia trascendentale. Le fondamenta di questa costruzione sono già tutte in Cornelius, anche se Adorno dichiara di averne redatto una parte fondamentale (la sezione sui paralogismi) prima che uscisse il *Kommentar* kantiano del maestro. La critica delle filosofie della vita è sfociata

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 11.

<sup>34</sup> Ivi, p. 12.

nella dichiarazione di quattro impossibilità fondamentali: teorizzare un inconscio separato e contrapposto alla coscienza; evitare il metodo analitico e il sapere discorsivo; aggirare o fare a meno delle condizioni trascendentali dell'esperienza; un discorso su un infinito attuale. Il concetto trascendentale di inconscio deve dunque rientrare entro questi limiti, far fronte a queste impossibilità ed essere compatibile con la revisione corneliana della filosofia di Kant. Adorno prende le mosse dal capitolo sui paralogismi e dalla critica alla dottrina razionale dell'anima, come luogo precipuo – entro la dottrina kantiana – in cui vi sarebbe spazio per un concetto di inconscio. Condivisa dall'autore nei suoi risultati distruttivi per l'ontologia razionalista, essa rimane ferma a una concezione meramente logica e formale dell'io, escludendo così non solo la psicologia dalla scienza ma un concetto di io empirico dalla filosofia. Il concetto di io empirico, formato a partire dall'utilizzo "empirico" di quegli elementi ostracizzati dalla dottrina dell'anima, è essenziale al concetto adorniano di inconscio. L'io empirico non è altro, infatti, che il correlato "cosale" di quello fenomenico, cioè l'unità più alta e permanente nel tempo dell'insieme di esperienze psichiche e dei loro rapporti. Se il concetto di inconscio, come abbiamo visto, implica la possibilità di stabilire delle relazioni tra esperienze che permangono oltre la percezione immediata, allora i concetti di sostanzialità, identità, semplicità e immaterialità devono essere attribuiti necessari (se ritradotti in termini empiristici) da ascrivere a questo io, che è più della mera unità logica dell'"io penso".

Non solo il concetto di io empirico è la condizione di possibilità del concetto empirico di inconscio, ma lo stesso io equivale al concetto di inconscio in generale, mentre le "cose psichiche" equivalgono ai cosiddetti "fatti inconsci"; al tempo stesso, una certa declinazione del concetto di inconscio è essenziale per fondare il concetto stesso di io empirico. Tentiamo di chiarire questo punto. È possibile riassumere concisamente in un semplice movimento l'operazione che compie il giovane abilitando: Adorno non fa altro che trasportare "internamente" il concetto di "cosa" del maestro e tradurlo in un concetto di inconscio psichico. L'operazione è parallela e speculare a ciò che Adorno critica. Se le filosofie dell'inconscio sono la riproposizione di un concetto pre-critico e trascendente di "cosa", sebbene non più considerata "esterna", allora Adorno critica il concetto di cosa "internamente" trascendente. Se Cornelius ha criticato il concetto trascendente di cosa nello

spazio e l'ha sostituito con una versione immanente di esso, allora Adorno critica il concetto trascendente di cosa psichica e al suo posto ne costruisce uno immanente. Il concetto di cosa come regola del mutamento dei fenomeni diventa il concetto di inconscio come regola del mutamento dei fenomeni psichici. In questo senso il concetto di io empirico equivale al concetto di inconscio in generale, perché l'io empirico non è altro che la legge individuale e totale di tutti i fenomeni psichici, in quanto tale è una "cosa", una legge che persiste al di là della percezione attuale dei suoi fenomeni. Così come l'inconscio non può mai essere dato immediatamente, anche il soggetto empirico non può mai essere dato nella sua *interezza*. D'altra parte, se non si presupponesse un io costituito a partire dal nesso dell'esperienza e al tempo stesso indipendente da ogni singola esperienza non vi sarebbe la possibilità di riferire a quest'io altri stati di cose sussistenti al di là della percezione attuale, cioè fatti inconsci.

Il concetto di inconscio non si limita però a questa determinazione, benché essa sia la più essenziale. Con quel concetto vengono riassunti anche i rapporti gestaltici che sussistono tra le parti e il tutto, ossia la quota di effetti non notati nei momenti presenti. In quest'ultimo senso il concetto di inconscio fonda quello di io empirico, che a differenza di quello fenomenale – la relazione gestaltica *hic et nunc* che include tutte le altre – comprende il *sentimento* di unità che lega l'esperienza passata con quella presente in un'unica totalità. Il sentimento di unità e le caratteristiche che in ogni esperienza segnalano la sua appartenenza alla stessa totalità (la qualità gestaltica) sono i presupposti necessari per il concetto di io empirico, e di conseguenza per qualsiasi discorso su un oggetto permanente dell'io (cfr. BU, 192)<sup>35</sup>; a loro volta, questi due elementi si fondano sulla memoria e sui ricordi non-notati. Mediante la delimitazione e la precisazione puntuale di che cosa si possa intendere – entro la filosofia dell'immanenza – come "essere coscienti di qualcosa", Adorno giunge così alla determinazione di un quadruplice senso del termine inconscio: come ricordo non-notato; come fenomeno inconscio, nel senso del singolo ricordo rudimentale non presente ora; come cosa psichica, legge ancora sconosciuta e/o permanente per i fenomeni psichici; come io empirico, somma totale delle singole leggi. In tutti i casi l'inconscio è qualcosa di *mediato* e il cui fondamento si dà sempre e solo nel cosciente; sia che si tratti di quello che Adorno

---

<sup>35</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *Qualità "gestaltiche" e unità della coscienza* e cfr. *supra*. Cap. V, § *L'io empirico*.

chiama inconscio reale – ciò che fu esperienza un tempo e che ora viene restituito mediante ricordi rudimentali – che di quello ideale – ciò che non fu mai esperienza, bensì una specifica relazione tra esperienze.

In questo modo, il concetto di inconscio viene ricondotto entro quei limiti e quella quadruplica impossibilità che era sorta dalla critica delle filosofie irrazionalistiche. Nel duplice senso di “ancora sconosciuto” e di relazione tra i fenomeni, l’inconscio viene cooptato così dal monismo immanentistico. Non vi è più alcuna separazione netta, contraddizione logica, inferenza metafisica o deduzione logica che possa indicare una dimensione radicalmente “altra” dalla coscienza. *In primis*, l’inconscio è un concetto *funzionale*, una legge che descrive un concatenamento di fenomeni consci a determinate condizioni. Così, anche per Adorno l’inconscio contemporaneamente si dà e non si dà nella coscienza; si dà come legge ancora sconosciuta ma ricavabile dai fenomeni consci, e non come principio che si ritira sistematicamente da quei fenomeni. In secondo luogo, l’inconscio non trova la sua legittimazione ultima mediante l’intuizione, ma nell’indicazione dei ricordi (anche rudimentali) che compongono le “cose psichiche” (disposizioni, qualità, tonalità emotive, complessi) del soggetto, in quanto elementi che fondano la possibilità della predicazione esistenziale di quella legge. L’analisi, cioè la creazione di nessi tra esperienze, diventa così inevitabile. Inoltre, le condizioni trascendentali dell’esperienza non vengono violate, anzi, si rendono necessarie per l’individuazione dei nessi inconsci stessi. Il lavoro psicoanalitico è fondato su quelle condizioni, così come lo è il concetto di io empirico. Infine, il problema dell’infinito e dell’irrazionalità viene rimodulato in senso negativo, come impossibilità di porre un limite alla scoperta di quei nessi che chiamiamo inconsci. In questo modo, Adorno pensa di aver fondato legittimamente il concetto di un inconscio *scientifico*, vale a dire, avulso da contraddizioni logiche insanabili e connesso imprescindibilmente all’esperienza.

Il terzo e fondamentale passo del lavoro è inaugurato anch’esso da una forma di critica, tesa a giustificare la scelta della psicoanalisi come testimone di una ricerca genuinamente empirica sull’inconscio. Così come nel primo capitolo, la critica alle inadeguatezze della psicologia sperimentale, della teoria della *Gestalt* e della psichiatria conducono in pari tempo ai motivi fondamentali che rendono possibile la conciliazione tra psicoanalisi e filosofia

trascendentale: l'unità e legalità della coscienza, il metodo analitico e simbolico, il ricorso esclusivo alla memoria e all'esperienza, la capacità di istituire una dinamica psichica che renda conto del mutamento degli oggetti "interni", il procedere dal tutto alle parti. Così come il razionalismo kantiano ha permesso le speculazioni metafisiche sull'io, così l'inadeguatezza nel costruire un concetto di inconscio delle scienze psicologiche a cavallo tra i due secoli ha dato libero gioco alla speculazione metafisica caratterologica. L'interpretazione freudiana degli atti mancati, dei sogni e della nevrosi offre l'occasione per conoscere le leggi concrete ed empiriche con le quali riassumiamo diversi eventi psichici. Rimozione, pulsioni e complessi diventano i nomi per riassumere una serie di esperienze che si presentano con regolarità nella vita psichica di ognuno. La distinzione di Adorno tra contenuti inconsci reali e ideali viene fatta corrispondere alla distinzione freudiana tra preconscious e inconscio rimosso (inconscio momentaneo e inconscio permanente), mentre la dinamica psicoanalitica diventa la spiegazione causale del mutamento degli oggetti psichici<sup>36</sup>. La scelta della psicoanalisi è allora la scelta di un *metodo*, un metodo di conoscenza dell'inconscio che concepisce quest'ultimo conformemente alla filosofia trascendentale (una volta epurata dal suo linguaggio naturalistico, da certe parti indecidibili nel contesto della filosofia della coscienza e dalle componenti terapeutiche). La conciliazione tra le due discipline ha un doppio risultato: concepire un concreto prolungamento della filosofia trascendentale e fondare scientificamente la psicoanalisi.

Abbiamo anche avuto modo di vedere, d'altra parte, come questo tentativo adorniano tenda a tralasciare necessariamente alcuni elementi della psicoanalisi dotati di una certa importanza. Non ci riferiamo alle teorie filogenetiche – più facilmente discutibili e asportabili dalla teoria psicoanalitica – ma ai tre fattori cardine che entrano in gioco nella descrizione dinamica dei fenomeni psichici: piacere, desiderio inconscio e distinzione topica in istanze. In una parola, la libido. Come abbiamo già visto, di ciò si fa testimone Adorno stesso, commentando retrospettivamente l'errore principale di questo lavoro: ricondurre «Freud unilateralmente alla teoria della conoscenza di Mach e di Avenarius, trascurando fin da principio il momento materialistico in lui presente e che viene definito dal concetto

---

<sup>36</sup> Cfr. *supra*. Cap. VI, *Il nesso mediato dell'immediato: l'inconscio secondo Adorno*.

fondamentale di piacere d'organo (*Organlust*)»<sup>37</sup>. In Freud, il piacere d'organo indica il soddisfacimento autoerotico delle pulsioni parziali, dove l'eccitazione di una zona erogena trova il suo soddisfacimento nel luogo stesso in cui si produce, a prescindere sia dalle altre zone erogene che da una relazione diretta con il compimento di una funzione. Il piacere d'organo non è legato ad alcuna funzione di autoconservazione (come quello di alimentazione) o funzione specifica, e mira solamente al soddisfacimento di se stessa<sup>38</sup>. Il piacere d'organo è nominato anche nell'*Introduzione alla psicoanalisi* del '15-17, dove Freud combatte contro l'utilizzo di questo lemma in termini desessualizzati<sup>39</sup>. Si può supporre che l'interesse dell'Adorno maturo per questo concetto non fosse solamente dovuto alla sua connotazione corporea e materialistica – per la quale avrebbe potuto riferirsi più semplicemente alla libido – ma alla stretta relazione che intercorre tra *Organlust* e pulsioni parziali: il piacere d'organo precede la «tirannide organizzata» della sessualità adulta e caratterizza specificatamente quella infantile, «priva nel suo complesso di tale accentrimento e organizzazione, [dove] le sue singole pulsioni parziali godono di uguali diritti perseguendo ciascuna per proprio conto la conquista del piacere» (IP, 481). L'idea di un piacere non strumentale, decentralizzato e in direzione contraria alla “tirannide organizzata” della sessualità genitale avrebbe potuto sicuramente interessare l'Adorno teorico critico. Che il punto di vista di Adorno sia stato “unilaterale” non può che trovare conferma dalla nostra disamina; questa affermazione segnala però, al contempo, non un diniego totale, ma l'idea di un superamento di quella unilateralità.

Prima di passare alle considerazioni su questa unilateralità, è necessario premettere e ricordare che in questo scritto l'interesse di Adorno non è diretto alle specifiche “leggi dell'inconscio” (del processo primario rispetto al secondario), bensì all'idea di inconscio in sé

---

<sup>37</sup> R. Tiedemann, *Editorische Nachbemerkung*, in T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, op. cit., pp. 381-382.

<sup>38</sup> Cfr. J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, op. cit., pp. 415-416.

<sup>39</sup> «Qualcuno verrà a dirmi: “Perché Lei si intestardisce a chiamare sessualità già le manifestazioni dell'infanzia, indeterminate, secondo la sua stessa dichiarazione, e dalle quali si svilupperà più tardi la vita sessuale? Perché non preferisce accontentarsi della descrizione fisiologica e dire semplicemente che nel lattante si osservano già attività [...] le quali ci mostrano che egli tende al ‘piacere d'organo’? [...] Ebbene, Signori miei, non ho proprio nulla da obiettare contro il piacere d'organo; so che anche il supremo piacere dell'unione sessuale è solo un piacere d'organo, legato all'attività dei genitali. [...] Dovete convincervi che non avete nulla su cui basarvi per caratterizzare ciò che è sessuale, e allora dovete decidervi a seguire il mio esempio ed estendere la definizione di “sessuale” anche alle attività della prima infanzia, tendenti al piacere d'organo». IP, 481-482.

e alla possibilità di conciliare questa idea con la filosofia della coscienza. Di fatto, l'intero terzo capitolo è una disamina del metodo psicoanalitico e dei suoi principi ordinatori; la traduzione di alcuni contenuti della dottrina freudiana in concetti di esperienza è certamente una conseguenza necessaria all'impostazione trascendentale, ma l'attenzione dell'autore si concentra sulle premesse necessarie dell'intero discorso della psicoanalisi<sup>40</sup>.

A differenza di quelle parti giudicate esplicitamente trascendenti e problematiche – simbolismo oggettivo e origine filogenetica dei complessi –, il giovane Adorno non sembra curarsi troppo di aver tralasciato per intero il tema della libido. La teoria del piacere e del dispiacere ha un legame fondamentale con l'aspetto economico-quantitativo della teoria freudiana, un aspetto tanto in contraddizione con la critica al culto della misurazione della psicologia sperimentale, quanto ricondotto dall'autore a una vetusta concezione fechneriana. Il problema della divisione della psiche in istanze, d'altra parte, rischia di disfare l'intero progetto di riconciliazione con la filosofia della coscienza e di gettare la psicoanalisi nelle braccia dell'irrazionalismo metafisico. Certo, la suddivisione in sistema inconscio e sistema conscio potrebbe essere interpretata come rimasuglio di un linguaggio naturalistico e relativizzato nella suddivisione tra cosa e fenomeno psichico. Tuttavia, seguire fedelmente il testo freudiano nei tratti in cui questa suddivisione per istanze viene indagata maggiormente – soprattutto nel campo delle nevrosi – avrebbe voluto dire rendere oltremodo problematica la traduzione nel linguaggio immanentistico. Freud è abbastanza chiaro in certi passi: gli atti psichici sono prima di tutto inconsci, e solo dopo ottengono lo statuto della consapevolezza; oppure, il passaggio dall'inconscio al conscio è il passaggio da un meno a un più, da una mera rappresentazione di pulsione e di cosa all'aggiunta di una rappresentazione di parola. In senso cronologico e ontogenetico l'inconscio è ciò che viene prima, mentre il conscio è ciò che viene dopo<sup>41</sup>.

Tuttavia, sarebbe forse un errore sbrigare frettolosamente le questioni sollevate da Adorno tacciandolo di eterodossia rispetto alla dottrina ufficiale. L'incompatibilità o meno

---

<sup>40</sup> Cfr. *supra*. Cap. VI, § *L'unità della psiche* e § *Il metodo*.

<sup>41</sup> «Ci esprimeremo meglio dicendo che il singolo processo appartiene dapprima al sistema psichico dell'inconscio e poi, se si verificano certe condizioni, può passare nel sistema di ciò che è cosciente». IP, 455. L'unica eccezione a questa regola è ovviamente la percezione esterna.

dell'interpretazione trascendentale deve essere giudicata in base ai contenuti e, soprattutto, in base alle conseguenze che questa interpretazione comporta. La topica freudiana è – per ammissione dello stesso Freud – una dottrina che serve a rendere conto di una certa sintomatologia. Sebbene possano ottenere una certa connotazione ontologica, la funzione primaria dei costrutti psicoanalitici è quella di spiegare i sintomi, gli elementi precipui da cui prende le mosse la teoria (e la pratica) psicoanalitica. In virtù della teoria stessa, i sintomi sono sempre e comunque una commistione di libido e rimozione, «risultati di un compromesso, scaturiti dall'interferenza di due correnti contrastanti» (IP, 460) che vengono separate solo a seguito di un processo analitico. Il sintomo è dunque un concetto sintetico, che coglie sempre e solo l'interazione tra due “tendenze” inseparabili. Certo, la distinzione è la premessa necessaria per la sintesi (e viceversa), pena la possibilità di riferirsi a un conflitto o a un compromesso tra due elementi; ma il processo secondario di separazione e distillazione di questi elementi nella loro forma “pura” e ipostatizzata è un processo pur sempre passibile di critica. Nello spirito del giovane francofortese, è bene ricordare come sia un processo astrattivo ciò da cui si ricavano gli elementi che compongono il tutto; gli elementi costituiscono dunque un *momento*, separato “artificialmente” dalle relazioni che esso intrattiene con una totalità. La separazione della psiche in istanze in sé non smette dunque di suscitare certi quesiti fondamentali. Come si può parlare di un inconscio puro, se questo viene dato solo come negazione della coscienza e “inconoscibile in sé e per sé”? Anche nel modello freudiano, esso non è mai conosciuto senza “elementi coscienziali”. Come è possibile attribuire a questa istanza certe caratteristiche in forma pura, se esse vengono ottenute per negazione dalla coscienza (come l'assenza di temporalità, di negazione e del principio di contraddizione) o colte soltanto in fenomeni di compromesso tra le due istanze, come nel sogno e in certi sintomi (come la condensazione e lo spostamento)?

In questo senso, tentando di andare oltre al testo di Adorno, si potrebbe congetturare una conciliazione più specifica tra il testo freudiano e l'interpretazione trascendentale della psicoanalisi. Si potrebbe così interpretare ciò che Freud considera le caratteristiche proprie dell'inconscio come regole per certi ambiti della vita psichica. L'atemporalità che caratterizzerebbe i fatti inconsci, ossia il persistere di certe tendenze nel tempo, è di fatto già



compresa nella teoria di Adorno, poiché è traducibile nell'idea dell'effetto differito di ogni esperienza su quella successiva. L'assenza di negazione e del principio di contraddizione, che altro non significano che la possibilità di una compresenza di moti avversi e contrari, sono compatibili con l'idea di un nesso tra esperienze, sentimenti, impressioni e atti di volontà diversi contrastanti tra loro<sup>42</sup>. La condensazione e lo spostamento possono invece essere incorporate e limitate a certi settori della vita psichica come il sogno, i sintomi, la pratica artistica e altri fenomeni dove – per Freud – l'inconscio avrebbe più spazio per manifestarsi. La vera partita si gioca però sull'idea del conflitto, il motivo precipuo che spinse Freud a suddividere la psiche in istanze. Questa suddivisione ricava la sua ragione più profonda dalla necessità di distinguere tra senso descrittivo e funzionale dell'inconscio. La negazione dell'accezione aggettivale di essere-cosciente-di (cioè la qualità tipica dell'inconscio di essere qualcosa di cui non siamo coscienti) non è il punto focale della teoria freudiana, se è vero che la rimozione è un processo tanto inconsapevole quanto afferente al sistema-Io (così come il preconcio). La “scoperta” freudiana ottiene il suo senso precipuo, differenziandosi così dalle nozioni precedenti di “inconscio”, poiché quest'ultimo smette di essere solamente un'area o regione inconsapevole della psiche e diventa un insieme di regole e processi *diversi* e in *conflitto* con quelli che vigono nella nostra vita cosciente.

Questa è la vera ed essenziale differenza tra le concezioni ottocentesche d'inconscio – filosofiche, mediche e psicologiche – e quella freudiana, il conflitto tra io e libido. Sebbene la caratteristica di essere-inconsapevole pertenga comunque ad ogni rappresentazione o moto che vuol dirsi inconscio, questa non è più la qualità dirimente che lo identifica. Sotto questo punto di vista, non è del tutto corretto dire che Adorno si mantenga solamente ad una nozione di preconcio e faccia piazza pulita dell'accezione sistemica di inconscio: ciò è vero nella misura in cui – per Adorno – ogni regola o fenomeno inconscio può essere

---

<sup>42</sup> L'idea che vi siano tendenze contrapposte è presente fin dalla trattazione degli atti mancati e Adorno non si pronuncia negativamente rispetto a questa idea. Facciamo notare, inoltre, che la distinzione topica della psiche – in istanze contrapposte – non prevede tanto una contraddittorietà dell'inconscio, quando una contraddizione tra interessi diversi. «Nondimeno, abbiamo già appreso tante volte in psicoanalisi che gli opposti non implicano alcuna contraddizione. Potremmo estendere la nostra affermazione e dire che i sintomi mirano o a un soddisfacimento sessuale o a una difesa dallo stesso [...]» (IP, 460). L'inconscio non è dunque illogico di per sé, ma lo è la psiche in quanto attraversata da moti contrastanti.

potenzialmente portato a una coscienza chiara e distinta (accostandosi così all'idea del preconscious ed eliminando la possibilità che vi siano processi in sé e per sé inconoscibili); ma è falso poiché Adorno accetta l'idea di rimozione e l'accoglie come condizione necessaria dei sintomi. Tuttavia, se viene accettata l'idea di rimozione, lo è anche quella di conflitto. In questo punto si concentra tutta la problematicità dell'interpretazione adorniana della psicoanalisi, che non a caso non si sofferma a lungo sulla questione della rimozione. Quest'ultima viene considerata una regola empirica e come tale discutibile solo all'interno della scienza stessa che la scopre, mentre lo scritto del giovane francofortese preferisce concentrarsi sui principi alla base dell'operato psicoanalitico; tuttavia, la rimozione non è una parte della teoria psicoanalitica che può essere separata totalmente dal tema dello scontro tra interessi conflittuali della totalità psichica. Ad un livello più fondamentale, il conflitto entro la totalità psichica è a ben vedere un effetto derivato e secondario del conflitto tra l'organismo e l'ambiente. Sin dal principio e per tutta la sua vita, Freud ha mantenuto l'idea che nell'individuo vi sia un'istanza che fa le veci della realtà – naturale, sociale e interpersonale – che entra in conflitto con ciò che (in quell'individuo) non può essere totalmente espresso, manifestato o appagato<sup>43</sup>. Il sistema Io (o percezione-coscienza) esprime le necessità di adattamento alla realtà esterna e gli interessi del processo di socializzazione dell'umano. Alla luce della lettura marxista delle conclusioni, che incentivano a cercare proprio nei rapporti sociali l'origine di diversi fatti inconsci, è impossibile non assimilare il concetto di rimozione, sebbene non in termini classici. Qui si concentra il problema maggiore dell'interpretazione adorniana della psicoanalisi; la rimozione si presenta come fattore fondamentale alla base dei lapsus, dei sogni e delle nevrosi, ma non comporta una divisione in istanze della psiche, bensì una legge di esperienza che si presenta ogniqualvolta si fa un'analisi.

---

<sup>43</sup> Negli *Studi sull'isteria* del 1892-95 la teoria psicologica freudiana era incentrata sul conflitto tra io e ambiente, dove l'io equivaleva alla coscienza e l'inconscio a ciò che l'ambiente disapprovava. Ciò non cambia di molto nel 1900 con *L'interpretazione dei sogni*, dove il conflitto si muove tra pulsione e censura, dove quest'ultima rappresenta la voce della realtà e dei rapporti interpersonali. Ancora vent'anni dopo, con *L'io e l'Es* del 1922, il conflitto intrapsichico si traduce in conflitto tra pulsioni biologiche, Io (realtà nella sua forma "naturale") e Super-Io (realtà nella sua forma sociale). Per un breve ricapitolazione di questo movimento si veda Cfr. D. Rapaport, *Struttura della teoria psicoanalitica*, op. cit., pp. 26-27.

È indiscusso che l'interpretazione trascendentale della psicoanalisi rimanga in una certa misura problematica. Non stupisce che in questa cornice di pensiero non vi sia spazio per le pulsioni, intese sia come sinonimo di spontaneità che di causalità. Complice anche la completa rimozione di qualsiasi "spontaneità" dall'approccio empiristico di Cornelius, una certa idea di soggettività e di "agency" tende a scomparire in due direzioni: sia nell'anonimato delle condizioni trascendentali dell'esperienza che nell'anonimato dell'esperienza intesa astrattamente, il soggetto diventa una mera concatenazione ricettiva di esperienze. Inoltre, dal un punto di vista concettuale, il ruolo delle pulsioni nella teoria psicoanalitica è quello di vestire i panni delle cause efficienti e delle cause finali<sup>44</sup>. La concezione funzionale o matematica ereditata dall'empiriocriticismo (tanto dei concetti in generale quanto dei concetti di "interno" ed "esterno") intende fare piazza pulita dei problemi irrisolvibili della causalità tra sostanze e dell'incontro tra oggetti trascendenti. Tanto la totalità esterna quanto quella interna sono da indagare nei loro rapporti specifici sotto il punto di vista di dipendenze funzionali. Il soggetto diventa così una relazione tra oggetti, così come l'oggettività un prodotto di una soggettività anonima e universale. La psicoanalisi trascendentale si ritrova così amputata della propria parte economica – la tendenza alla scarica pulsionale – e di quella topica, quei lati della teoria che sotto il punto di vista «della teoria della conoscenza di Mach e Avenarius» sarebbero considerati prescientifici.

Sebbene sia difficile immaginarsi una psicoanalisi che faccia completamente a meno di istanze "trascendenti", segnaliamo come anche una certa revisione contemporanea della teoria freudiana si sia mossa in questa direzione. L'argomento è troppo vasto e complesso per essere affrontato in maniera esaustiva, anche alla luce della nota divisione in diverse scuole della disciplina psicoanalitica. Tuttavia, nel tentativo di Morris Eagle di riassumere i tratti fondamentali della psicologia dinamica contemporanea<sup>45</sup>, troviamo l'idea secondo cui, «se si

---

<sup>44</sup> La pulsione sessuale sarebbe la causa efficiente, ciò che mette in moto l'organismo, mentre quella "di morte" sarebbe la causa finale, il fine al quale tendono tutte le pulsioni sessuali – l'azzeramento dell'eccitamento.

<sup>45</sup> Nella presentazione del volume, l'autore precisa che «sebbene faccia riferimento anche ad altri approcci, mi concentro principalmente sulla teoria delle relazioni oggettuali di Ronald Fairbairn, la teoria relazionale di Stephen A. Mitchell, la psicologia del sé di Heinz Kohut e la teoria intersoggettiva di Robert Stolorow e dei suoi colleghi. [...] Mi concentro su queste teorie perché, in contrasto con altre prospettive teoretiche [...], esse rappresentano la divergenza più radicale rispetto alla teoria psicoanalitica classica, ponendo così una sfida ad essa. Penso anche che si possa dire con una certa tranquillità che queste teorie siano più rappresentative dello

può dire che l'essenza della concezione freudiana della psiche riposi sull'idea che la funzione dell'apparato mentale sia quella della scarica pulsionale, si può altrettanto dire che l'essenza delle teorie psicoanalitiche contemporanee della mente riposi sull'idea che la funzione principale della mente è quella di instaurare, mantenere e preservare dei legami con gli altri»<sup>46</sup>. L'idea di un inconscio come magazzino di contenuti mentali rimossi e serbatoio di “pulsioni” biologiche è stata rimpiazzata in alcune correnti contemporanee da un'idea di inconscio inteso come nome per una serie di processi impliciti, di vaghezza e chiarezza insufficiente della coscienza, esperienza non formulata, mancate connessioni tra contenuti mentali<sup>47</sup>. Quest'ultima concezione, in particolare, si avvicina a quella di Adorno, poiché vede la quintessenza della rimozione nel «fallimento dell'individuo nell'instaurare connessioni tra (e comprendere il significato implicito di) certi contenuti mentali che, dal canto loro, sono totalmente consci. In altre parole [...] ciò che è inconscio o represso non è necessariamente uno specifico contenuto mentale ma il *significato personale* di quel contenuto»<sup>48</sup>. La rilevanza di questa testimonianza è data dal fatto che, anche dopo il tentativo adorniano, certa psicoanalisi ha cercato di distanziarsi dalle “pulsioni” in quanto concetto non sufficientemente scientifico, optando per un'idea meno sostanziale di “inconscio”. Non è dunque impossibile un movimento interno alla disciplina stessa che conduca a una psicoanalisi che fa a meno della trascendenza.

Ciononostante, bisogna rilevare che il vero valore di questa interpretazione risieda nell'enfatizzazione della portata illuministica della disciplina. La spinta radicale dell'impostazione filosofica corneliana è quella di ricondurre tutta la “realtà” ad una legalità onnipresente e alla quale non può sfuggire la psiche. Non si può certo dire che, in questo senso, Cornelius, Adorno e Freud non condividessero un certo terreno comune; per quanto

---

spirito dei nostri tempi». M. N. Eagle, *From classical to contemporary psychoanalysis. A critique and integration*, New York-London: Routledge, 2011, p. xiv. Inutile dire che una trattazione che comprendesse tutte le correnti e le scuole post-freudiane sarebbe impossibile. Parimenti, sarebbe alquanto *naïve* non contestualizzare l'idea che queste correnti di matrice americana e anglo-sassone rappresentino lo “spirito dei tempi”. Tuttavia, questa testimonianza può essere utile perché rappresentativa di un modo di far psicoanalisi che si è imposto nel sistema educativo Occidentale, purché si tenga a mente che la sua ampia diffusione è anche legata alla posizione dominante di quella cultura sul piano socio-economico e politico nella stessa sfera di influenza.

<sup>46</sup> Ivi, p. 107.

<sup>47</sup> Cfr. pp. 108-131.

<sup>48</sup> Ivi, p. 112.

possa suonare paradossale, la disciplina di Freud non vuole bandire l'irrazionale dalla psiche, bensì studiarne le leggi. Da pozzo oscuro senza fondo della soggettività, ombra onnipresente del soggetto, "*fundus animae*", teatro delle passioni e turbinio indeterminato della volontà, l'inconscio in Freud diventa conoscibile e determinabile secondo leggi. In quanto pensatore dei Lumi, Freud si distacca da concezioni unilateralmente romantiche e irrazionalistiche; egli è dell'idea che l'uomo debba «sfuggire a ogni alienazione per entrare nel mondo della ragione e dell'intelletto»<sup>49</sup> al motto di «*wo Es war, soll Ich werden*». A differenza dei filosofi dell'inconscio, Freud non abbandona il mondo, la nozione di responsabilità e l'idea di una possibile guarigione dalla malattia; mentre il discorso dei filosofi dell'inconscio si risolve spesso in una fisio-logia, in un discorso della natura, la scienza freudiana concepisce – seppure a partire da un contesto biologizzante e da una filosofia naturalistica anti-storica – un soggetto formato e penetrato dalla relazione con l'altro. Riuscire a salvare questa relazione è stato lo scopo principale della legittimazione del concetto di inconscio entro una filosofia della coscienza.

### *L'inconscio disincantato*

Infine, proviamo a fare qualche accenno allo sviluppo del rapporto tra Adorno e la psicoanalisi. Appare evidente come la prima tesi di abilitazione entri in collisione con gli scritti successivi di teorica critica. Dopo la tesi su Kierkegaard, Adorno sviluppò la propria filosofia e il suo rapporto con la psicoanalisi collaborando con l'*Institut für Sozialforschung*, con cui fu in stretto contatto fin dal 1928. Se osservati sotto il punto di vista della *Dialettica negativa*, molti pilastri della filosofia di Cornelius sarebbero da archiviare come rappresentanti di una filosofia dell'identità idealista e borghese, che pensa la relazione tra soggetto e oggetto da una prospettiva astrattamente epistemologica e svincolata dallo sviluppo concreto della storia e dei rapporti di produzione, ossia delle reali condizioni che costituiscono tanto le forme di vita quanto le forme del pensiero. Potremmo riassumere in maniera concisa il cuore della discontinuità tra filosofia del maestro e teoria critica con le parole di Adorno stesso: «La

---

<sup>49</sup> É. Roudinesco, *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, Torino: Einaudi, 2015, p. 227.

fedeltà al proprio stato di coscienza e di esperienza è sempre in pericolo di trasformarsi in infedeltà, in quanto nega la conoscenza che va oltre l'individuo e che chiama per nome la sostanza stessa di quest'ultimo»<sup>50</sup>. Inoltre, la tendenza del professore monacense a ricavare concetti e leggi universali tramite astrazioni dal dato dell'esperienza potrebbe essere vista (ed è stata vista) come una vera e propria «immagine negativa della successiva teoria critica»<sup>51</sup>. Le linee di discontinuità tra il neo-kantismo corneliano e la teoria critica di Adorno saltano subito all'occhio di chiunque abbia una conoscenza anche minima degli scritti adorniani. Le più grosse fratture tra la fase “accademica” e quella matura sono determinate dall'introduzione dell'impianto dialettico di matrice hegeliana, dall'analisi storico-sociologica dei concetti e delle filosofie, dall'abbandono di un'analisi meramente epistemologica e coscienziale. L'influsso delle filosofie di Lukács e di Benjamin sul pensiero di Adorno contribuirà allo smantellamento della filosofia trascendentale e al passaggio al materialismo storico e alla teoria critica. Che tutti e tre questi pensatori (quattro, se consideriamo anche Horkheimer) abbiano compiuto un passaggio da qualche forma di neo-kantismo a qualche forma di hegel-marxismo rende bene l'idea di come il tentativo di rinnovamento della filosofia di Kant non fosse già più all'altezza dei tempi sul finire degli anni '20. A ben vedere, ci sarebbe da chiedersi se il passaggio di Adorno dalla filosofia trascendentale alla teoria critica sia mai avvenuto, ossia, se Adorno sia mai stato veramente neo-kantiano. Come abbiamo visto, le conclusioni della prima tesi di abilitazione pongono questo lavoro a cavallo tra la “preistoria della teoria critica” – come dice Tiedemann – e la vera e propria storia di essa. Tuttavia, considerati gli interessi materiali in gioco, si può ipotizzare che l'utilizzo pedissequo della filosofia del maestro fosse eminentemente strumentale, volta a conquistare l'abilitazione all'insegnamento seguendo le orme del collega Horkheimer. Ciononostante, questo non esclude che Adorno non possa aver fatto suoi certi elementi della filosofia del maestro, o che quest'ultima non possa aver rappresentato un primo modello di ciò che fosse insufficiente nel pensiero filosofico accademico e a lui contemporaneo. Il fatto che una filosofia sia stata adottata per scopi utilitaristici non implica che non vi sia stato un momento di incontro-

---

<sup>50</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 4.

<sup>51</sup> H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, op. cit., p. 29.

scontro con quella filosofia. Alla luce di ciò, sembrerebbe troppo semplicistico suddividere questa tesi mediante una linea netta, in un “falso Adorno” e in un “vero Adorno”, corrispondenti rispettivamente al corpo del testo e alle osservazioni finali, per il semplice fatto che quest’ultime si avvicinano di più alla teoria critica successiva. Più proficuo, ci sembra, è tenere a mente la tensione onnipresente nel testo tra l’osservanza della filosofia del maestro dovuta all’obiettivo accademico immediato e la possibilità che questa osservanza abbia rappresentato un momento di incontro e incorporazione di certi elementi di questa filosofia, anche eventualmente per superarli dialetticamente.

Se le linee di discontinuità tra questo testo e la teoria critica appaiono evidenti, appare più utile – in questa sede – soffermarsi sulla possibile eredità di questo incontro con la psicoanalisi. I rapporti tra la formazione accademica *in toto* e la teoria critica sono già stati estensivamente sviscerati, e rimandiamo per una loro trattazione estesa allo studio di Corsi<sup>52</sup>. In queste poche pagine finali riportiamo solamente quegli elementi di possibile continuità che ci sembrano più rilevanti per il nostro lavoro, aggiungendone altri che ci sembrano significativi e concentrandoci solamente su alcuni aspetti della teoria critica che riguardano specificamente il rapporto con la psicoanalisi. Tra i primi e più generali aspetti della filosofia matura di Adorno che sembrano essere un derivato di questo apprendistato accademico figura l’accento enfatico posto sulla sensibilità contro le pretese del soggetto. La reiterata critica di Cornelius alla sottovalutazione kantiana e razionalista dell’esperienza ai fini della formazione di giudizi sintetici, unita all’integrazione della teoria della *Gestalt*, porta con sé l’idea che vi sia un’oggettività strutturata a prescindere dalla “forma” che su di essa imprimerebbe il soggetto<sup>53</sup>. La lettura ontologizzata dell’oggettività tipica della *Gestalt* confuta sia il primato del soggetto quanto un approccio meccanicistico alla conoscenza. Questo fu anche, come abbiamo visto, un punto fondamentale della tesi di abilitazione di Horkheimer, così come un motivo di critica delle dottrine dell’inconscio in quella di Adorno. Il divorzio tra forma e contenuto proclamato dalla prima critica veniva rifiutato per motivi logici – l’impossibilità di pensare un dato totalmente caotico – quanto storico-filosofici, come eredità della

---

<sup>52</sup> Cfr. E. Corsi, *Il maestro negletto*, op. cit., in particolare pp. 314-424. Discutendo dell’eredità della formazione accademica, Corsi si concentra al tempo stesso sulle linee di frattura maggiori.

<sup>53</sup> Cfr. Ivi, p. 317.

psicologia wolffiana<sup>54</sup>. L'introduzione delle condizioni di possibilità dell'esperienza, tuttavia, precludeva un realismo a-critico e l'idea di un'oggettività avulsa da qualsiasi soggettività. In special modo il riconoscimento della somiglianza e la memoria andavano a formare un sostituto dello schematismo trascendentale kantiano, legato però più strettamente con le qualità particolari del dato stesso. Il kantismo antropologizzato<sup>55</sup> del professor Cornelius prosegue dunque il tentativo kantiano di salvare l'oggettività non solo non facendo a meno del soggetto, ma fondandola proprio per mezzo di esso, sebbene non più mediante un "trascendentale puro" bensì in virtù di una sua versione aggiornata secondo le più recenti scoperte in psicologia<sup>56</sup>. Grazie a questa introduzione di elementi kantiani in una cornice positivista, empiriocritica e gestaltista, Cornelius procedeva a de-relativizzare i complessi di elementi di Mach e ad evitare un perfetto rispecchiamento tra fatti e teoria, postulando una fondamentale imprecisione nei processi mnestici<sup>57</sup>.

A questi elementi si unisce la critica alla purezza dell'astrazione kantiana del soggetto trascendentale, della quale l'Adorno teorico critico vede un rispecchiamento dell'astrazione

---

<sup>54</sup> Secondo Corsi, certi passaggi incentrati sull'estetica trascendentale di *Sulla meta-critica della gnoseologia* del 1956 danno «un'idea di quante tracce indelebili il commentario corneliano abbia lasciato nella lettura adorniana dell'opera di Kant». A prova di questo, viene richiamato il seguente passaggio della suddetta opera: «L'intera concezione del capitolo sullo schematismo è motivata oggettivamente dal fatto che Kant si accorge a posteriori dell'essenza categoriale di quel che per lui si chiama sensibilità. Poiché egli sa essere preformato da un' "arte recondita nelle profondità dell'animo umano", ciò che stava all'inizio come materia greggia della conoscenza, può statuire l'omogeneità di forma categoriale e contenuto sensibile, senza la quale i due "ceppi" della conoscenza non si incontrerebbero assolutamente. La dottrina dello schematismo ritratta, pur senza farlo esplicitamente, l'estetica trascendentale. Se questa in effetti fosse valida così come lo prescrive l'architettura del sistema, il trapasso alla logica trascendentale sarebbe un miracolo. Se invece, come piena conseguenza del programma dell'estetica, la sensibilità pura viene espropriata della sua materia, essa si riduce a qualcosa di semplicemente pensato, a una parte della logica trascendentale; e allora non è chiaro come mai il pensiero venga solo ad aggiungersi successivamente. Kant stesso, che contesta il carattere concettuale di spazio e tempo, non riesce però a superare il fatto che spazio e tempo non possono essere rappresentati senza qualcosa di spaziale e di temporale. In questo senso essi non sono intuiti, non sono "sensibili". Questa aporia costringe alle asserzioni contraddittorie che spazio e tempo siano da un lato "intuizioni", dall'altro "forme"». Ivi, pp. 386-387.

<sup>55</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *La posizione della sua filosofia rispetto al suo tempo*.

<sup>56</sup> Cfr. E. Corsi, *Il maestro negletto*, op. cit., p. 324.

<sup>57</sup> Cfr. Ivi, p. 327. Corsi sostiene che anche nella sostituzione, da parte di Cornelius, dello schematismo con le immagini mnestiche si possa cogliere un'eredità duratura nella filosofia matura di Adorno: «In questo modo, i "monogrammi" interposti fra le categorie e le intuizioni non divenivano altro che forme simboliche, costruite nella ripetuta esperienza di oggetti rassomiglianti. Probabilmente influenzato dagli anni della formazione, anche Adorno rifiutava il dualismo e fece a meno dell'istanza mediatrice che Kant pose fra fenomeni e categorie. Come per Cornelius, anche in Adorno scomparvero i concetti puri. Non vi furono "terzi" a unire categorie e intuizioni, perché i concetti erano già riferiti alle condizioni fenomeniche. Di conseguenza, l'intuizione non veniva associata, a guisa di illustrazione, a un concetto logico indipendente, perché essa era già anche *logos*». Ivi, p. 422.



che la forma-merce produce nel sistema di scambio, equiparando ogni merce ad ogni altra senza alcun riferimento alle qualità effettive dell'oggetto. Sebbene avulsa da una teoria dell'ontogenesi sociale dei concetti, la critica ad una concezione aprioristica e astratta del soggetto trascendentale e la sua ricollocazione in condizioni "materiali e viventi" era un caposaldo della filosofia di Cornelius<sup>58</sup>. Nella tesi di abilitazione questa critica viene utilizzata come punto chiave per istituire la possibilità di un concetto di io empirico. Riferendosi al passo della prefazione in cui Adorno afferma di aver completato la sezione sui paralogismi prima dell'uscita del *Kommentar* di Cornelius, Brian O'Connor sostiene che, «nonostante l'ammissione di dipendenza da Cornelius, vi [sarebbe] almeno un aspetto del[la tesi di abilitazione] che Adorno intende identificare come un suo prodotto». In quella sezione vi sarebbero «momenti di originalità» che mostrerebbero un'«ambivalenza verso Kant» destinata ad essere un punto fermo «in tutti i suoi lavori rilevanti successivi»<sup>59</sup>. L'ambivalenza a cui ci si riferisce qui è quella del giudizio sull'operato kantiano, che se da una parte critica giustamente la metafisica razionale dell'anima, dall'altra non si accorge che se l'"io penso" deve avere qualcosa a che fare con l'unità della coscienza allora non può che essere l'unità della *molteplicità concreta* dell'esperienza. Se è vero che «questo principio può essere visto effettivamente all'opera nel confronto di Adorno con la filosofia di Kant, che ebbe luogo lungo tutta la sua carriera»<sup>60</sup>, più che di "autenticità" sarebbe doveroso interpretarlo come un elemento della filosofia del maestro destinato a lasciare il segno negli anni successivi. Sebbene questa sezione fosse stata scritta prima del *Kommentar*, e probabilmente nel 1924, non è sostanzialmente diversa dall'opinione del maestro in merito. Se si cerca un momento di originalità in quella sezione, e soprattutto nel saggio del 1924, è piuttosto il nesso tra quella critica, il concetto di inconscio e l'idea di un'indagine empirica nella costituzione della soggettività.

A questi due elementi – il dato strutturato a prescindere dalla sua "messa in forma" soggettiva e l'astrattezza di un io trascendentale "puro" – possiamo collegarne un terzo, il

---

<sup>58</sup> Cfr. Ivi, p. 323.

<sup>59</sup> B. O'Connor, *Adorno's negative dialectic. Philosophy and the possibility of critical rationality*, Cambridge-London: The MIT Press, 2004, p. 103.

<sup>60</sup> Ivi, p. 105.

concetto di spontaneità. Se è vero che la radicale ricettività del soggetto che l'empirismo di Cornelius propone saranno criticati da Adorno in quanto rispecchiamento e giustificazione, nel pensiero, di una radicale passività del soggetto nei confronti del mondo sociale, è anche vero che Adorno non risparmia da una severa critica l'idea kantiana di spontaneità. L'io penso come spontaneità che garantisce la priorità della soggettività viene interpretato come passaggio diretto ad un idealismo soggettivo; se pensato in questi termini, infatti, l'"io penso" non è né limitato né co-determinato da alcuna qualità fondamentale dell'oggetto. Se è vero che questa critica è già presente in Hegel, essa era anche un punto fondamentale della critica alle filosofie dell'inconscio, quando quest'ultime assumevano il concetto di spontaneità per postulare un'attività produttiva soggettiva indifferente ai contenuti del nesso di coscienza. Mantenendo questa linea, si potrebbe sostenere, un po' paradossalmente, che la psicologia trascendentale di Cornelius avvicini Adorno più a Hegel che a Kant, laddove quest'ultimo viene riassorbito nella filosofia matura del francofortese nella sua versione più ortodossa, rivalorizzando il tema della cosa in sé come scarto inevitabile tra concetto dell'oggetto e oggetto<sup>61</sup>. L'equivalenza di pensiero ed essere nell'epistemologia fenomenologica di Cornelius procede invece ad eliminare questo scarto, criticare l'idea dell'in-sé e favorire un processo di mediazione tra coscienza e oggetto<sup>62</sup>. L'intreccio fra universalità e singolarità, la mediazione su validità e genesi del giudizio, la filosofia della natura immanente e la lotta contro ogni reificazione donano a quella psicologia un carattere più "dialettico" che kantiano. La fondamentale importanza del dato immediato, come abbiamo visto, non ripone la verità in esso, ma serve piuttosto a ricondurre la validità di ogni enunciato all'esperienza; di verità di un enunciato si può parlare soltanto nel caso di ciò che è dato in maniera mediata. Si aggiunga a queste considerazioni la riflessione che abbiamo fatto sull'impossibilità di un'immediatezza

---

<sup>61</sup> Cfr. E. Corsi, *Il maestro negletto*, op. cit., p. 383.

<sup>62</sup> Qualche anno dopo Adorno scriverà: «Peraltro l'idea dell'interpretazione [tipica della filosofia, rispetto a quella della ricerca, tipica della scienza], non richiede che venga accettata l'esistenza di un secondo mondo, di un retro-mondo che sarebbe possibile conoscere attraverso l'analisi dell'apparente. Il dualismo di intellegibile ed empirico – come lo ha definito Kant [...] – si riferisce all'ideale della ricerca e non a quello dell'interpretazione [...]». T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, op. cit., p. 49.

*stricto sensu* del dato<sup>63</sup> e l'accanimento del giovane francofortese verso ogni verità che si vuole darsi come un "colpo di pistola", mediante l'intuizione<sup>64</sup>.

La critica di Adorno alla trascendenza assoluta è anche una critica all'assolutezza della immediatezza; l'inconscio è anche un altro nome per la trascendenza, seppur pensata come trascendenza-immanente, ossia nell'unica maniera possibile entro i limiti di una filosofia dell'immanenza. La critica alla *Gestalt* e alla psicologia sperimentale in quanto discipline che si arrestano precocemente al fenomenico è anche una critica all'assenza di storicità di questo fenomenico. Solo grazie alla mediazione della memoria si può dare una forma "storica" dell'oggetto che rende possibile l'inconscio, che si dà solamente in maniera mediata. Se la critica all'olismo organicistico – tanto della *Gestalt* quanto della totalità hegeliana – costituisce fin dall'inizio un *leitmotiv* della filosofia di Adorno, l'affermazione della priorità logica e ontologica della totalità sulle parti – e la concomitante possibilità di ritrovare l'universale nel particolare – creava un punto di contatto tra il kantismo antopologizzato e la metodologia dialettica<sup>65</sup>. I lati empiristici di quel kantismo erano tanto incompatibili con la filosofia dell'Adorno teorico critico (su tutti il nominalismo concettuale) quanto antidoti contro la nozione di totalità e l'apriorità del concetto sull'essente, due caratteristiche che secondo il teorico critico contribuiscono a definire gran parte della filosofia Occidentale come soggettivista e idealistica. Ricordiamo che l'idea di un infinito attuale e di un passaggio dal

---

<sup>63</sup> Cfr. *supra*. Cap. II, § *Il dato immediato*.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*. Cap. IV, § *L'intuizione*.

<sup>65</sup> «Per ottenere il concetto di io empirico fondato trascendentalmente abbiamo dovuto superare (*aufheben*) la differenza tra [l'io come unità logica e l'oggetto come io empirico], che Kant presuppone dogmaticamente» (BU, 174). Questo superamento dell'io come unità logica – che la dialettica chiamerebbe universale astratto – va nella direzione di ciò che la dialettica chiamerebbe universale concreto – l'unità che non tralascia i particolari. L'unità dell'io empirico infatti è un'unità mediata dai particolari, «ma il pensiero dell'unità non ci deve indurre a tralasciare quella divisione concettuale che si presenta realmente nella coscienza, senza la quale quell'unità stessa sarebbe un nonsenso» (BU, 198), ossia, l'unità è data soltanto come relazione tra i particolari e come processo in atto, poiché a quell'unità possono aggiungersi sempre nuovi fenomeni. È evidente tuttavia che questo concetto di io empirico è ancora insufficiente, perché fa riferimento solamente all'esperienza personale, e non quella storico-collettiva. Dopo qualche anno, Adorno dirà che «il soggetto della datità non è un soggetto identico, come se fosse privo di storia, ossia trascendentale, ma assume una forma sensata, una forma storica e mutevole, solamente attraverso la storia. Questo problema non è mai stato posto nell'ambito dell'empirio-criticismo, neanche di quello attuale, ed esso, al posto di quel problema, ha accettato ingenuamente il punto di partenza kantiano». T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, op. cit., p. 46. La critica è qui rivolta tanto contro il trascendentale astratto quanto contro un trascendentale *non abbastanza* concreto, vale a dire senza storia.

concetto all'essente erano due principali punti critici delle dottrine dell'inconscio, che sotto un più alto punto di vista si potrebbero riassumere come l'impossibilità di pensare una totalità *compiuta* e la *negatività* intrinseca del concetto di infinito<sup>66</sup>.

La tensione tra idealismo ed empirismo (già insita nella filosofia di Cornelius) può essere rivista tradotta in tensione tra idealismo soggettivo e positivismo oggettivizzante nella *Dialettica dell'illuminismo* (1947), nel tentativo di superare dialetticamente l'unilateralità di entrambi. Nella sesta tesi sugli elementi dell'antisemitismo, Horkheimer e Adorno mostrano la struttura essenzialmente paranoica del fascismo, che non potrebbe fare a meno di un meccanismo di "falsa proiezione" per mantenere attiva la propria quota di violenza verso gli ebrei in particolare e le minoranze in generale. Ciò che a noi interessa di questa disamina è l'equivalenza che viene posta tra proiezione e percezione e la conseguente teoria della soggettività cosciente. Infatti, gli autori sostengono che ogni percezione contenga un certo grado di proiezione, dovuto alla preistoria animale dell'umanità, «come meccanismo ai fini della difesa e del pasto, organo prolungato della disposizione a combattere con cui le specie animali superiori [...] reagivano al movimento, indipendentemente dalle intenzioni dell'oggetto»<sup>67</sup>. Dopo qualche riga gli autori esplicitano che «il sistema delle cose, il saldo universo, di cui la scienza costituisce solo l'espressione astratta, è (*volgendo in senso antropologico la critica kantiana della conoscenza*) il prodotto, inconsapevolmente determinantesi, dello strumento animale nella lotta per la vita, e cioè di quella proiezione spontanea»<sup>68</sup>. In virtù di questa lettura, gli autori valorizzano la fisiologia della percezione, la filosofia di Schopenhauer e le teorie di Helmholtz, che hanno avuto il merito di aver compreso la presenza di concetti e giudizi già nell'immagine percettiva. Se ogni atto conoscitivo contempla una quota di "immaginazione" e soggettività necessaria, il soggetto deve restituire più di quello che gli offre l'oggetto. In ciò risiede la quota di proiezione minima

---

<sup>66</sup> Cfr. *supra*. Cap. IV, § *La strutturale incompletezza dell'esperienza*. Negli scritti immediatamente successivi alla tesi di abilitazione (redatti tra il 1931 e il 1933) questo concetto si farà di primaria importanza, per poi sfociare nell'idea di *Dialettica negativa*. Così apre Adorno *L'attualità della filosofia*: «Chi sceglie oggi il lavoro filosofico come professione, deve rinunciare all'illusione che un tempo guidava i progetti filosofici: che sia possibile afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero». T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, op. cit., p. 37.

<sup>67</sup> M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 1997, p. 202.

<sup>68</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

in ogni percezione. Il soggetto crea il mondo fuori di sé unendo sinteticamente le impressioni esterne e, parallelamente, crea il suo io unificando quelle interne, che si separano a poco a poco dalle prime; ciononostante, anche una volta che l'io si è oggettivato e reso autonomo, «esso è solo ciò che è per lui il mondo degli oggetti. La profondità interiore del soggetto non consiste in altro che nella varietà e ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore»<sup>69</sup>. Interno ed esterno non sono né la stessa cosa né immediatamente equiparabili, pena lo scadere nelle due alternative unilaterali e patologiche: se l'io diventa pura ricettività del dato, «si riduce a un punto», se proietta nel mondo esterno a partire dal «fondo senza fondo di se stesso»<sup>70</sup>, diventa pura ripetizione di un vuoto. La morbosità dell'antisemitismo risiede nella mancanza di consapevolezza della quota di proiezione della conoscenza e nella conseguente mancanza di riflessività sul dato; fuoriuscendo immediatamente da se stessa, la soggettività morbosa schiaccia ogni elemento empirico<sup>71</sup>. La soggettività sana, invece, è quella cosciente del grado di proiezione insito in ogni percezione, che riflette sul dato immediato consapevole della quota di soggettività in esso. Freud ha colto questo meccanismo nella dinamica tra *Es* e Super-io, il quale costringe il primo a proiettare all'esterno i propri istinti aggressivi rovesciati. Ciò che interessa a noi di questo ragionamento, volto a decostruire la paranoia su cui si fonda l'antisemitismo, è l'asserzione di una tensione indispensabile tra soggetto e oggetto: l'io è costituito dall'esterno e *sull'esterno*, come forma sintetica di esso, che al tempo stesso non è mai un esterno puro, poiché la sensazione è già una forma di pensiero. La struttura di questa argomentazione ci sembra riportare dei punti fondamentali della formazione accademica, nella commistione di teoria della conoscenza e psicoanalisi, leggi della percezione e struttura psichica, gnoseologia e psicologia empirica. La domanda sul

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 203. La critica all'idea di profondità – o l'idea che essa sia equivalente alla ricchezza del mondo esterno fattosi interno – viene sostenuta e ampliata nella critica al concetto di autenticità: «Non solo l'io è strettamente intrecciato alla società, ma le deve la propria esistenza nel senso letterale della parola. Tutto il suo contenuto proviene da essa, o – più semplicemente – dal rapporto con l'oggetto. L'individuo diventa tanto più ricco, quanto più si dispiega liberamente nella società e la rispecchia, mentre la sua definizione e cristallizzazione, che esso rivendica come origine, non fa che limitarlo, ridurlo e impoverirlo». T. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 181.

<sup>70</sup> M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., p. 202.

<sup>71</sup> Un effetto della posizione paranoica – che sia megalomane o con manie persecutorie – è anche la tendenza a una sistematicità priva di lacune. Vi è un velato riferimento a Spengler quando gli autori sostengono che, se il filosofo è paranoide, «fa della storia universale l'esecutrice di catastrofi e tramonti inevitabili». Ivi, p. 205.

come conosciamo l'esterno non viene qui separata nettamente dalla ricerca empirica sulla psiche, sia di carattere fisiologico che di carattere psicoanalitico. Processo conoscitivo e meccanismi psichici (e vitali) dialogano costantemente per spiegare sia la conoscenza che processi macro-sociali.

Questa continuità è riscontrabile in maniera più esplicita nel corso sulla *Critica della ragion pura* che Adorno tenne all'università di Francoforte nel 1959. Lungo tutto il corso viene richiamato ripetutamente quel "campo di forze" che sarebbe da leggere tra le righe della prima *Critica*, un rimando palese alla lettura giovanile dell'opera in compagnia di Kracauer<sup>72</sup>; il *modus operandi* di quest'ultimo avrebbe permesso ad Adorno di mettere in luce la tensione onnipresente in Kant tra l'impulso al sistema e l'unità della ragione, da una parte, e la consapevolezza del limite, di qualcosa di eterogeneo alla conoscenza (l'idea della "cosa in sé"), dall'altra<sup>73</sup>. Questo "campo di forze" e la rivalutazione dell'elemento eterogeneo rispetto alla coscienza misurano la distanza massima tra la lettura giovanile e quella matura di Kant. La continuità, invece, tra le due letture, si lascia indicare ben oltre agli accenni espliciti al vecchio professor Cornelius<sup>74</sup>, utilizzati a scopo didattico per chiarire certi concetti kantiani; la lettura della prima critica rimane mediata dall'apprendistato accademico, in particolar modo nella tematizzazione del cortocircuito tra trascendentale ed empirico. Questo cortocircuito viene dapprima sottolineato con il tema dei giudizi sintetici a priori e l'idea sulla quale solitamente vengono fondati; che essi siano *a prescindere da* ogni esperienza, e non *per* ogni esperienza futura, è dovuto ad un'indebita sottovalutazione del valore dell'esperienza per la conoscenza<sup>75</sup>. Questo appunto si connette ad una generale polemica per l'insufficienza del lato empiristico della filosofia kantiana e la sua inevitabile eredità razionalistica<sup>76</sup>, nonché,

---

<sup>72</sup> Cfr. *supra*. Cap. I, § *Storia di un fallimento*.

<sup>73</sup> Cfr. T. W. Adorno, *Kant's critique of pure reason*, op. cit., p. 18.

<sup>74</sup> Ne abbiamo già visti alcuni sui giudizi sintetici a priori *supra*. Cap. V, *L'io empirico*.

<sup>75</sup> Questa volta ricondotta a motivi socio-economici: «L'assunzione dell'inferiorità dell'esperienza di cui vi ho parlato permea l'intera filosofia ed è connessa, in ultima istanza, con la separazione tra lavoro manuale e intellettuale e con l'assolutizzazione dell'intelletto in forme logiche fisse». T. W. Adorno, *Kant's critique of pure reason*, op. cit., p. 28.

<sup>76</sup> Commentando l'abituale commistione di razionalismo ed empirismo attribuita alla filosofia di Kant, Adorno dice: «Su questo punto la mia opinione è che le *vérités de raison*, i giudizi sintetici a priori, vale a dire i modi di conoscenza incontrovertibilmente veri e validi che superano di gran lunga la semplice logica, possono essere descritti come l'arrosto, l'arrosto leibniziano o cartesiano, mentre Hume e lo scetticismo inglese forniscono il

d'altra parte, alla necessità del salvataggio dell'unità della coscienza personale contro il dissolvimento umano di essa<sup>77</sup>. Il lato empirico e quello ideale della filosofia della conoscenza kantiana rimbalzano l'uno contro l'altro mantenendo una tensione ineliminabile, rimandandosi e richiamandosi vicendevolmente. Questo movimento, che per Adorno caratterizza tutto lo sforzo kantiano, è riassumibile in un unico motto: se si separa «il *constituens* – ossia la coscienza pura mediante la quale il mondo viene ad essere – dal *constitutum* – ossia il mondo nel suo senso più lato –, allora il primo (il *constituens*) non può nemmeno essere immaginato senza immaginare simultaneamente il secondo (il *constitutum*)»<sup>78</sup>. Sebbene “trascendente” e “trascendentale” siano due concetti accomunati dalla condivisa opposizione al concetto di “esperienza”, il concetto di “trascendentale” ottiene la sua validità se – e solo se – può avere una relazione con l'esperienza. La traduzione del concetto di trascendenza in quello di trascendentale viene così ristretto e al tempo stesso interiorizzato, cessando «di essere un principio postulato dogmaticamente che starebbe al di là e opposto agli esseri umani, diventando un principio dello spirito stesso e un attributo della coscienza umana in sé»<sup>79</sup>. Di qui la polemica contro la lettura logicistica del trascendentale<sup>80</sup>, che quando tenta «di salvare la trascendenza nascondendo la sua esistenza nel cuore della soggettività»<sup>81</sup> si mostra come l'altra faccia della stessa operazione irrazionalista, ossia di

---

sale dialettico. Ossia, questo scetticismo è il metodo attraverso il quale si intraprende l'esame critico, ma il filone empirico non gioca un ruolo così grande nel progetto dell'intero sistema». Ivi, p. 30.

<sup>77</sup> «Hume pecca di una certa ingenuità quando critica quel concetto di “sé” che ritroviamo anche in Kant, liquidandolo come pregiudizio dogmatico, dal momento che senza un concetto del sé non è possibile concepire i fattori che descrive come psicologici e che si suppone rimpiazzino il concetto del sé [...] non si può ridurre il sé ad uno stato di cose la cui esistenza dipende da un concetto del sé». Ivi, p. 191. Diverse lezioni precedenti, per spiegare lo stesso concetto, Adorno produce un esempio che ricorda molto quelli di Cornelius: «Per esempio, considerate le leggi dell'associazione, ossia leggi che vi permettono di accostare idee differenti poiché si rassomigliano l'una all'altra o perché sono contigue nello spazio e nel tempo [...]. Non sareste in grado di dire niente sull'esperienza di queste associazioni se non le concepiste come le vostre esperienze *personali*. Così, se oggi avete mal di denti e qualcun altro lo avuto ieri, ma non ve l'ha detto, non sareste in grado di associare il vostro mal di denti con il suo. Solo se voi stessi avete avuto il mal di denti ieri sareste nella posizione di accertare la somiglianza o la differenza di intensità tra questi due mal di denti». Ivi, p. 89.

<sup>78</sup> Ivi, p. 147.

<sup>79</sup> Ivi, p. 21.

<sup>80</sup> «Se fosse vero che la sfera del trascendentale non implica altro che un'unità logica [...], allora Kant non si sarebbe sprecato a insistere – nell'introduzione alla logica trascendentale – sulla distinzione tra la logica meramente formale e quella trascendentale, ossia, una logica che si relaziona agli oggetti e per questa ragione si connette a loro ad un livello molto più profondo». Ivi, p. 156.

<sup>81</sup> Ivi, p. 222.

nascondere nell'inconscio l'ontologia negata nel mondo esterno. In questo luogo viene esplicitato un meccanismo che abbiamo già avuto modo di vedere in azione nelle filosofie dell'inconscio, ritrovandone la versione speculare nel pensiero razionalista<sup>82</sup>. Contro questa impostazione di pensiero, Adorno ribadisce la necessità di estrarre le condizioni di possibilità dell'esperienza dall'esperienza stessa, anziché concettualizzarle come un principio primo logico-ontologico, di modo che «le *condizioni di possibilità* delle forme trascendentali sono proprio quegli elementi che dovrebbero essere costituiti da quelle forme»<sup>83</sup>, vale a dire dall'esperienza.

Questa analisi di ciò che è rimasto della formazione accademica di Adorno nella sua lettura matura di Kant non è dovuta solamente a constatare un'eredità, ma a segnalare l'importanza di quella stessa eredità. Il divieto di reificazione tanto dell'esperienza e del dato quanto della sua costituzione soggettiva è alla base dell'anti-fondazionalismo che percorre tutta la filosofia adorniana e ne informa la costituzione fondamentale. Il divieto di ipostatizzare le condizioni di possibilità dell'esperienza e l'esperienza stessa come due oggetti separati è tanto alla base della rilettura corneliana della prima *Critica* quanto del «dissolvimento del concetto di un primo o fondamentale principio, di una filosofia fondamentale»<sup>84</sup>. Ciò significa lo sprofondamento di soggetto e oggetto nella notte in cui tutte le vacche sono nere? Non è questo il caso, poiché

ciò che cessa di esistere è meramente la mutua opposizione di questi elementi, congelati in un'eterna stasi, con il soggetto come forma, da una parte, e il contenuto esterno che mi appropria da fuori, dall'altra. Poiché una tale separazione statica e inflessibile è impossibile; questi elementi possono certo essere distinti in ogni singolo pezzo di conoscenza ma non è possibile ridurre un elemento all'altro una volta per tutte. Ne consegue che la distinzione tra soggetto e oggetto è dinamica; ha il carattere di un processo, ma non deve essere reso un assoluto<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. *supra*. § *L'inconscio tra teologia e ideologia*.

<sup>83</sup> T. W. Adorno, *Kant's critique of pure reason*, op. cit., p. 162.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 163.



Questa argomentazione chiarisce meglio la critica di staticità e assenza di tempo sia nel pensiero razionalista che irrazionalista, a dispetto della retorica di quest'ultimo sulla dinamicità e fluidità dei concetti di vita, pulsioni e inconscio: tanto più inconscio e coscienza vengono separati, quanto più entrambi vengono pensati in maniera statica<sup>86</sup>. Non riserviamo dunque dubbi sull'importanza di questa eredità, quando Adorno stesso sostiene che nel «*quid pro quo* tra *constituens* e *constitutum*», vale a dire nell'idea di un inevitabile mediazione di soggetto e oggetto, sono in gioco «le fondamenta stesse della posizione filosofica che io stesso sostengo e che credo possa esporre connettendomi con queste riflessioni su Kant»<sup>87</sup>.

Non deve stupire l'applicazione della stessa argomentazione al concetto di soggetto trascendentale, che da un lato «non può essere concepito senza l'idea di un soggetto personale, dal quale viene derivato; ma dall'altra, questo soggetto personale deve essere costituito e non può essere presupposto a priori»<sup>88</sup>. Risuona anche qui quell'inestricabile rapporto tra trascendentale ed empirico sulla quale Cornelius fondò la sua psicologia trascendentale. Quando Kant afferma «che il mondo perviene all'esistenza in virtù delle connessioni contenute nei fattori trascendentali, di queste gerarchie della coscienza, dovrebbe anche aggiungere che queste gerarchie esistono – e le conosciamo – solamente poiché vi sono delle apparenze, dei fenomeni»<sup>89</sup>. Sebbene il tentativo kantiano di slegare il soggetto trascendentale

---

<sup>86</sup> Cfr. *supra*. § *L'inconscio tra teologia e ideologia*.

<sup>87</sup> T. W. Adorno, *Kant's critique of pure reason*, op. cit., p. 158. Il tentativo di ricondurre il trascendentale alla sua genesi empirica e, viceversa, di mantenere un momento di autonomia del trascendentale costituiscono infatti i corollari della dottrina adorniana del "primato dell'oggetto", ossia del tentativo di valorizzare e reinterpretare il materialismo di Marx e Freud. Il primato dell'oggetto sta a significare un'asimmetria vigente nel rapporto tra soggetto e oggetto: malgrado un oggetto sia sempre concepito da un soggetto, esso è sempre anche qualcos'altro di indipendente dal soggetto; al contrario, il soggetto è invece fin da principio anche oggetto, in quanto sarebbe impossibile concepirlo indipendentemente dal suo essere-incorporato. Il tentativo di dimostrare la genesi del trascendentale dall'empiria serve dunque ad evitare di ipostatizzare la posizione trascendentale-linguistica come punto di arrivo del discorso filosofico, vincolando questa supposta supremazia del punto di vista alla sua genesi empirica sulla quale dovrebbe discettare. Questo primato dell'oggetto non sfocia però in un realismo ingenuo, bensì in un realismo critico, dove si mantiene il fatto che l'oggetto non possa che essere colto sempre a partire da una mediazione soggettiva. Per una panoramica più ampia su questo argomento cfr. J. Whitebook, *Weighty objects. On Adorno's Kant-Freud Interpretation*, in T. Huhn (a cura di), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 60-65.

<sup>88</sup> Ivi, p. 90. L'idea che i concetti siano vuoti senza l'intuizione deve essere applicata anche alla soggettività, poiché «l'idea della soggettività non può essere compresa senza la coscienza dalla quale è stata separata dal processo di astrazione». Ivi, p. 146.

<sup>89</sup> Ivi, p. 155. E ancora: «In Kant, ogni discorso su un "io" e altre caratteristiche descritte come elementi trascendentali, presuppone in verità un'individualità empirica». Ivi, p. 203. Vi sarebbe un passaggio di Kant che confermerebbe questa interpretazione: «Io distinguo la mia propria esistenza, in quanto essere pensante, da altre

da quello empirico venga criticato in quanto indebita astrazione, Adorno mostra non di meno il suo duplice valore. La tematizzazione del rapporto tra Kant e la psicologia riprende le stesse idee pronunciate per la prima volta (probabilmente) nel 1924, quando Adorno sosteneva che Kant avesse posto le condizioni per rendere la psicologia una scienza<sup>90</sup>. Quel rapporto viene così interpretato come uno spartiacque. Da un lato, nella demonizzazione kantiana della psicologia non è difficile riscontrare «un'eredità teologica» che condividerebbe con l'intera tradizione filosofica tedesca: «l'anima deve essere sacrosanta; all'anima non deve essere permesso alcun contatto con l'esperienza o alcuna contaminazione con la natura contingente dell'esperienza. Ciò è finalizzato a proteggere gli attributi di indivisibilità, identità e immortalità formulati per primi da Platone nel Fedone e successivamente introdotti nell'intera tradizione cristiana attraverso Sant'Agostino»<sup>91</sup>. Questa tradizione è responsabile del fallimento dell'illuminismo in Germania, un fallimento evidente nell'atteggiamento di questa tradizione verso «un oggetto di studio che è stato largamente lasciato alla mercé degli oscurantisti»<sup>92</sup>, la psicologia. D'altra parte, la teoria kantiana dell'anima porrebbe un freno a queste tendenze irrazionaliste; in virtù della separazione tra il trascendentale e l'empirico – e la collocazione della verità nel primo –, la psicologia viene liberata e sottoposta allo studio delle scienze empiriche e alla legge di causa ed effetto<sup>93</sup>. Adorno procede discutendo dei paralogismi psicologici esattamente come lo fece nella tesi, esponendo le loro virtù distruttive nei confronti del razionalismo precedente e mostrandone al tempo stesso il limite. Come mai, infatti, le asserzioni kantiane sul mondo esterno non possono essere applicate anche al mondo interno? I caratteri di transitorietà con cui Kant descrive la psiche appartengono – per sua stessa ammissione – anche ai fenomeni esterni, per cui non si vede il motivo di limitare il

---

cose fuori di me (alle quali appartiene anche il mio corpo): anche questa è una proposizione analitica, giacché le *altre* cose sono tali in quanto io le penso come *distinte* da me. Ma se questa coscienza di me stesso sia possibile senza cose fuori di me, tramite le quali mi vengono date le rappresentazioni, e se quindi io possa esistere come essere pensante (senza essere uomo), con tale proposizione io non lo so affatto». CRP, 599-601.

<sup>90</sup> Cfr. *supra*. Cap. V, § *Dall'anima razionale alla psiche trascendentale*.

<sup>91</sup> Ivi, p. 192. Adorno sostiene che anche il tentativo di Heidegger di fare a meno della psicologia si iscrive nella stessa tradizione, ed aggiunge che «l'intero fenomeno è responsabile di quelle tendenze nemiche di qualsiasi sfumatura dell'Illuminismo insite nella filosofia tedesca e nella sua tradizione intellettuale». *Ibidem*.

<sup>92</sup> Ivi, p. 193.

<sup>93</sup> «L'espressione più avanzata dell'Illuminismo kantiano può essere vista in quelle parti in cui, nonostante la sua radicale separazione tra la sfera trascendentale e quella della psicologia, quest'ultima viene trasformata in una scienza empirica e governata dalle leggi di causa ed effetto». Ivi, pp. 193-194.

processo di reificazione soltanto a quest'ultimi: «una tale relazione [tra i fenomeni psichici] permette specifiche attese per il futuro e specifici ricordi del passato, così come [Kant] ha mostrato nel caso degli oggetti esterni»<sup>94</sup>. In altre parole,

è possibile che strutture permanenti e sostanziali si sviluppino entro l'economia della psiche, nella sfera delle intuizioni consegnateci nel corso del dell'esperienza. Queste strutture sono soggette alle leggi della causalità e costituiscono delle aspettative razionali nella stessa maniera in cui le costituiscono gli eventi del mondo esterno. Kant non si è accorto di questa possibilità di realtà oggettive della psiche e così gli è sfuggito l'elemento di verità che, dopo tutto, si può trovare nella dottrina razionale dell'anima che stava combattendo. Questo elemento di verità consiste nel fatto che c'è qualcosa definibile come identità personale, un'identità empirica dell'individuo che prende la forma di una relazione cosale tra fenomeni psicologici, tra modi individuali di reazione. Tutto ciò sembrerà a voi mera pedanteria, ma ciò che è in gioco qui è la categoria di carattere in psicologia. Solo per questa via che vi ho mostrato una psicologia è nella posizione di fornire una scienza del carattere. E per quanto mi riguarda, almeno, lo sviluppo di una tale scienza è l'obiettivo più importante a cui può aspirare una psicologia. [...] Poiché sappiamo, per esempio, che le persone che hanno un carattere definito, una nevrosi, ripetono costantemente alcune azioni specifiche, e queste azioni hanno cause indipendenti dal loro volere cosciente<sup>95</sup>.

Il discorso sul rapporto dialettico tra soggetto e oggetto si prolunga così nel rapporto dialettico tra soggetto trascendentale e soggetto empirico, ribadendo il limite della critica kantiana ai paralogismi psicologici e la possibilità (e necessità) di una teoria scientifica del carattere; il riferimento alla nevrosi, e alle “cause indipendenti dal loro volere cosciente”, rende chiara l'idea che quella teoria scientifica prende oggi il nome di psicoanalisi.

Proviamo dunque a volgere lo sguardo più da vicino al rapporto tra l'Adorno teorico critico e la psicoanalisi. In prima battuta, si nota come nelle pubblicazioni dei quindici anni successivi alla prima tesi di abilitazione si trova ben poco. Se escludiamo gli studi empirici

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 204.

<sup>95</sup> Ivi, p. 205.

condotti a Berkeley con un' *équipe* di colleghi editi come *La personalità autoritaria* (1950)<sup>96</sup>, le prime esternazioni compaiono nelle considerazioni sparse tra gli aforismi di *Minima moralia* (1951). Fin dal passaggio di testimone da Carl Grünberg a Max Horkheimer alla direzione dell' *Institut für Sozialforschung*, il neo-marxismo della teoria critica tentò di integrare elementi di psicoanalisi nelle proprie ricerche a carattere eminentemente sociologico. Il ruolo svolto dalla psicoanalisi nella teoria critica può essere riassunto succintamente con le parole di Horkheimer, che riflettendo sul rapporto tra storia e psicologia nel 1932 afferma:

Che gli uomini mantengano in vita rapporti economici che le loro forze e i loro bisogni hanno superato, anziché sostituirli con una forma di organizzazione superiore e più razionale, è un fatto che è possibile solo perché l' agire di strati sociali numericamente importanti non è determinato dalla conoscenza, ma da impulsi che falsificano la coscienza [...]. La psicologia dovrà quindi arrivare fino a questi fattori psichici profondi per mezzo dei quali l' economia determina gli uomini, sarà in larga misura psicologia dell' inconscio. [...] Quanto meno l' agire scaturisce dalla conoscenza della realtà, anzi, quanto più contraddice a questa conoscenza, tanto più è necessario scoprire, a livello psicologico, le potenze irrazionali che determinano coattivamente gli uomini<sup>97</sup>.

La psicoanalisi è dunque una «scienza sussidiaria» alla storia per spiegare fenomeni irrazionali a livello macro-sociale, alla quale ci si appoggia, ad esempio, per spiegare perché le masse tedesche aderiscano ad un' ideologia che le spinge verso il proprio auto-annientamento. Tuttavia, durante tutti gli anni '30 i contributi maggiori dell' istituto sulla psicoanalisi provenivano dalla penna di Erich Fromm, la cui opera fu poi sottoposta a critica da Adorno stesso nel 1946 a Los Angeles, dove scrisse un saggio intitolato *Social science and sociological tendencies in psychoanalysis*<sup>98</sup>. Al di là della critica ai cosiddetti neo-freudiani revisionisti, agli

---

<sup>96</sup> Ci esoneriamo da una discussione su questo scritto perché in esso Adorno non discute della psicoanalisi ma se ne appropria – nella sua forma ortodossa – per studiare il carattere autoritario.

<sup>97</sup> M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, in Id., *Teoria critica*, op. cit., pp. 20-21.

<sup>98</sup> Per una storia articolata dell' integrazione della psicoanalisi nell' istituto per la ricerca sociale, le opere di Erich Fromm e il rapporto di quest' ultimo con l' istituto rimando a M. Jay, *The dialectical imagination. A History of*

occhi di Adorno la psicoanalisi era un elemento tanto fondamentale della teoria critica quanto problematico, seppure non da un punto di vista teoretico ma politico. La cosa fondamentale da tenere a mente nell'analisi del rapporto tra Adorno e la psicoanalisi tra la prima tesi di abilitazione e la produzione successiva è che l'interesse si sposta e si fa di tutt'altra natura. Il punto di vista teoretico ed epistemologico e la legittimazione scientifica dei concetti psicoanalitici cedono il passo a un interesse per la capacità attribuita alla psicoanalisi di decifrare gli elementi irrazionali che contribuiscono alla sottomissione degli uomini a potenze distruttive. Di conseguenza, anche la critica verso di essa non è più mirata agli elementi naturalistici della disciplina, ma all'utilizzo repressivo cui può servire – e sull'ambivalenza presente in Freud stesso che, dopo aver scoperto la potenza frammentaria della libido «aderì alla condanna borghese dell'istinto»<sup>99</sup>. Se si considera che è la teoria della libido ad interessare maggiormente l'Adorno maturo, anche il successivo rapporto con la psicoanalisi può essere visto come un'«immagine negativa» del suo confronto giovanile; il rifiuto del suo lato terapeutico sembra essere l'unico punto in comune dell'intera vicenda, interpretato come la falsa promessa di una felicità individuale entro la falsa totalità. Il confronto tra le due «fasi» (accademica e critica) è dunque necessariamente succinto non solo per motivi di spazio, ma anche di contenuto. Vediamo qualche punto essenziale che possa restituire questo rapporto.

In *Minima moralia* la psicoanalisi è una tra i tanti testimoni della vita offesa (*“beschädigt”*) e, come terapia, un agente che mantiene la mutilazione del soggetto. Quest'ultima, secondo Adorno, penetra l'individuo così tanto da precedere la formazione della nevrosi; se la nevrosi testimonia il contrasto tra l'impulso e la sua rimozione, ciò che si presenta come salutare (il perfetto adattamento all'ambiente) nell'individuo «è il prodotto di un intervento per così dire preistorico, che spezza le forze prima ancora di qualsiasi conflitto»<sup>100</sup>. Gli psicoanalisti contribuirebbero a questo spezzettamento mediante la dissoluzione dell'unità dell'io. In questo testo, benché Freud non sia risparmiato dalla critica, l'autore si rivolge specificatamente alla cosiddetta psicoanalisi revisionista. L'empirismo di Hume ha ragione

---

*the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1973, pp. 86-112.

<sup>99</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 61.

<sup>100</sup> Ivi, p. 60.

quando sostiene che l'io sia un pregiudizio, perché di fatto esso è un'«ipostasi ideologica dei centri astratti di dominio, la critica dei quali esige lo smantellamento dell'ideologia della “personalità”». Tuttavia, lo smantellamento totale di ogni concetto di io espropria l'individuo di se stesso, «denuncia, con la sua unità, la sua autonomia, e lo sottomette così – in tutto e per tutto – al meccanicismo della razionalizzazione, all'adattamento»<sup>101</sup>. Adorno mantiene attiva la tensione tra la necessità di mantenere una certa unità dell'individuo e quella di rendere questa unità non conforme ai dettami della razionalizzazione societaria. Infatti, l'altra faccia di quella medaglia che è lo spezzettamento dell'unità individuale consiste nel riassorbimento del conflitto pulsionale in un'unità preconfezionata. In questo appunto polemico risuona l'eco di quella critica portata avanti nella tesi di abilitazione, dove l'idealismo viene accusato di un passaggio illegittimo dal concetto all'esperienza: ora, in *Minima e moralia*, le nozioni analitiche vengono accusate di diventare prodotti di massa, «gli addottrinati acquistano la capacità di sussumere tutti i conflitti di impulsi sotto concetti come complesso d'inferiorità, vincolo materno, estroverso ed introverso, da cui quelli, in fondo, non si lasciano raggiungere affatto»<sup>102</sup>. La reificazione psicoanalitica dei complessi, di cui Adorno già si lamentava nella tesi di abilitazione, li trasfigura in concetti a priori rispetto al dato empirico, anziché rifletterlo in se stesso, conducendo ad un giudizio determinante per cui «l'individuo non è più capace di un impulso che non sia subito in grado di designare come esemplare di questa o quella costellazione pubblicamente riconosciuta»<sup>103</sup>.

Il rapporto tra Adorno e la psicoanalisi viene tematizzato più esplicitamente ed estensivamente in due scritti che la mettono in rapporto con la sociologia. Nel primo, i motivi che rendono la teoria freudiana un elemento fondamentale della teoria critica emergono in controtuce dalla critica della psicoanalisi revisionistica; nel secondo, lungo la critica all'assimilazione immediata di categorie psicologiche in sociologia e viceversa. La critica ai revisionisti della teoria freudiana del 1952 si concentra principalmente sullo scritto *Neue Wege in der Psychoanalyse* di Karen Horney, che assieme a Wilhelm Reich e Erich Fromm faceva parte della corrente “socializzante” della psicoanalisi, che andava accusando Freud e la

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 65.

<sup>102</sup> Ivi, p. 67.

<sup>103</sup> Ivi, p. 68.

sua metodologia di essere liberale e borghese nella sua analisi limitata alle pulsioni e ai complessi psicologici del singolo individuo, senza prendere in considerazione la complessità del rapporto di quell'individuo con i processi sociali che lo costituiscono. In sostanza, ciò che Adorno imputa ai neofreudiani è di essere partecipi di un movimento di reificazione tale e quale a quello di cui essi accusano Freud; mentre quest'ultimo viene accusato di aver reificato le pulsioni, i neofreudiani reificano i tratti caratterologici della persona proiettando la propria mancanza di profondità storica d'analisi in un'accusa senza fondamento all'opera freudiana. La partita si gioca innanzitutto su cosa si intende per psicologia delle pulsioni: se utilizzato per indicare una psicologia che suddivide meccanicamente l'anima in pulsioni<sup>104</sup>, il termine pulsione è certamente da rifiutare; ma la teoria freudiana della libido può essere chiamata psicologia delle pulsioni solamente in quanto «procedimento psicologico che non è disposto a rinunciare ad analizzare la ragione e i modi di comportamento socialmente determinati, ma cerca di derivare anche i comportamenti psichici differenziati dalla tendenza all'autoconservazione e al piacere»; la qual cosa non esclude, certamente, «variazioni e trasformazioni dinamiche»<sup>105</sup> nella manifestazioni di quelle pulsioni. In questa definizione appare evidente come per Adorno il senso più importante del concetto di pulsione sia la sua facoltà di stabilire un nesso (per quanto non un rapporto immediato) tra facoltà superiori e piacere, tra Io ed *Es*, anziché intendere le prime come avulse dalle seconde.

Sebbene Adorno non lo faccia, potremmo affermare che la caratterologia dei neo-freudiani sia speculare a quella delle dottrine dell'inconscio; anziché ipostatizzare qualcosa oltre la coscienza viene ipostatizzata la coscienza stessa e l'io come istanza autonoma. L'effetto è però il medesimo, perché in entrambi i casi le esperienze individuali e infantili perdono il loro valore formativo rispetto al carattere, che secondo Adorno – sulla scorta di Freud – sarebbe un «sistema di cicatrici che sono integrate solo nella sofferenza». La perdita della significatività delle esperienze infantili, del trauma e della libido contribuisce all'annullamento di un rapporto conflittuale tra individuo e società, in cui la seconda – limitandone gli impulsi

---

<sup>104</sup> La divisione dell'anima ora in facoltà ora in pulsioni è sempre stata vista come arbitraria e dogmatica fin dall'apprendistato con Cornelius. Se prima veniva critica per motivi logici, ora come trasposizione nella teoria della divisione del lavoro presente nei rapporti economici tra gli individui.

<sup>105</sup> T. W. Adorno, *La psicanalisi revisionistica*, in Id., *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 1976, p. 16.

libidici – danneggia irreparabilmente il primo: «La produzione di queste cicatrici è la vera forma in cui la società si realizza nell'individuo, e non quell'illusoria continuità a favore della quale i revisionisti prescindono dalla struttura traumatica della singola esperienza. Più di quanto abbia potuto fare il loro sguardo rapido e superficiale sulle circostanze sociali ha visto l'essenza della socializzazione Freud, proprio in quanto si è ostinatamente soffermato sull'esistenza atomistica dell'individuo»<sup>106</sup>. È proprio perché Freud ha insistito in un approccio individuale e atomistico che è riuscito a ritrovare all'interno del particolare l'essenza violenta dell'universale. Al contrario, i neofreudiani promuovono una struttura organica della psiche che, come unità conclusa, riflette parallelamente e artificialmente gli influssi sociali. Questo revisionismo si fa testimone di «una gnoseologia primitivamente realistica» poiché separa l'individuo dalla società per poi ricavarne le tracce in un flusso tra due agenti esterni l'uno dall'altro. La potenza della psicoanalisi che insiste sulla libido come «fattore presociale» è in grado di dare voce a quelle formazioni di compromesso patologiche scatenate dall'inibizione di quella pulsione, inibizione che non sarebbe altro che la versione psicologica del «principio sociale del dominio»<sup>107</sup>. Sebbene in termini non immediatamente equiparabili, anche questo scritto ribadisce la condanna alla reificazione del carattere che Adorno già lamentava nel 1927. La rimozione della storia infantile e personale, la divisione acritica e primitiva in individuo e società e il conseguente tentativo artificiale di riconciliarli si ponevano come punti problematici anche nella tesi di abilitazione, che intendeva sottolineare la costituzione psichica del sociale e quella sociale dello psichico in termini immanenti. Come la critica della *Gestalt* al concetto di pulsione – come indebita reificazione dello psichico – finiva per fermarsi all'immediato, così l'esclusione dell'aspetto pulsionale della Horney richiede di «eliminare tutto ciò che va al di là della presenza immediata, e quindi tutto ciò che costituisce l'io»<sup>108</sup>, finendo per appiattare l'individuo sull'oggetto e trasformando «quello che è stato uno strumento dell'illuminismo in uno strumento dell'apparenza che la società e l'individuo, l'adattamento alla realtà onnipotente e la felicità coincidano»<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 18.

<sup>107</sup> Cfr. Ivi, pp. 20-21. Secondo Adorno, seguire logicamente i principi dei neofreudiani vorrebbe dire «eliminare tutto ciò che va al di là della presenza immediata, e quindi tutto ciò che costituisce l'io»

<sup>108</sup> Ivi, p. 28.

<sup>109</sup> Ivi, p. 34.



Il saggio *Sul rapporto di sociologia e psicologia* (1955) ribadisce alcuni punti fondamentali della critica al revisionismo e ne aggiunge altri di carattere più strutturale. Il saggio procede in maniera dialettica spingendo fino in fondo le categorie della sociologia e della psicologia, tentando di mostrare come la divisione disciplinare tra le due non sia una mera questione tecnica, bensì trovi la propria ragion d'essere nella scissione sociale tra particolare e universale<sup>110</sup>. Ciò che interessa a noi di questo saggio è un passaggio che vale la pena citare per intero.

Freud è il primo a riprendere la critica kantiana dell'ontologia dell'anima, della "psicologia razionale": lo psichico, che egli elabora, diventa una parte del mondo sempre già costituito, ed è sottoposto come tale allo schema ordinatore della concettualizzazione empirica. Freud ha posto fine alla sublimazione ideologica dello psichico, che ha considerato come un residuo dell'animismo. Si può affermare che l'ideologia dell'anima è scossa con la massima energia dalla teoria della sessualità infantile. La teoria analitica denuncia l'illibertà e l'avvilimento degli uomini nella società non libera, analogamente alla critica materialistica che denunci una situazione dominata ciecamente dall'economia. Ma sotto il suo sguardo di medico che ha giurato fedeltà alla morte l'illibertà si coagula in una costante antropologica, e in tal modo l'apparato concettuale quasi-naturalistico manca, nel suo oggetto, ciò che non è solo oggetto: il suo potenziale di spontaneità. Quanto più strettamente la sfera psicologica è concepita come un campo di forze chiuso in se stesso, autarchico, tanto più completamente la soggettività viene desoggettivizzata. Rigettata su se stessa, per così dire priva di oggetto, l'anima si irrigidisce a oggetto. Essa non può evadere dalla sua immanenza, ma si esaurisce nelle sue equazioni energetiche. L'anima studiata rigorosamente secondo le proprie leggi diventa inanimata: anima sarebbe solo la ricerca a tentoni di ciò che essa stesa non è<sup>111</sup>.

Il passo riportato include un riferimento a quell'alleanza tra critica kantiana all'ontologia dell'anima e psicoanalisi che Adorno aveva tematizzato ventotto anni prima, non mancando però di evidenziare i problemi tanto di quel tentativo di conciliazione quanto del residuo

---

<sup>110</sup> «Tanto gli individui sono prodotti della totalità sociale, altrettanto entrano necessariamente in contraddizione con la totalità, in quanto tali». T. W. Adorno, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, op. cit., p. 42.

<sup>111</sup> Ivi, p. 55.

naturalistico nell'opera freudiana. Qui Adorno riprende quel "momento materialistico" della teoria freudiana che venne ignorato nella tesi di abilitazione e denuncia la riduzione del soggetto a puro oggetto chiuso in sé stesso a cui viene a mancare qualsivoglia momento di spontaneità soggettiva. In queste parole si coglie l'insofferenza dell'autore per un illuminismo "astratto" come quello di Cornelius, che di un concetto come quello di spontaneità fa piazza pulita buttando via il bambino con l'acqua sporca; l'esigenza di libertà insita nel concetto metafisico di spontaneità non viene recuperata entro una cornice materialistica, ma ostracizzata per sempre fuori dalla teoria come mero residuo animistico.

Tuttavia, non bisogna confondere questo momento materialistico con un'ipostatizzazione della libido "di per sé". Il riferimento alla libido e al piacere sembra essere più che altro ciò che Adorno svariati anni prima avrebbe chiamato un *Grenzbegriff*, un concetto negativo testimone di un momento pre-sociale, il cui valore risiede nel dare voce alla mutilazione della soggettività avvenuta per mezzo del processo di socializzazione; se la pulsione viene presa nella sua forma pura e assolutamente originaria si riduce a un punto, diventando la versione materialistica dell'astrattezza razionalista kantiana. Questa simmetria viene alla luce nella maniera più chiara e diretta nella quindicesima lezione del corso di introduzione alla *Terminologia filosofica*. Svoltata da Adorno all'Università di Francoforte nel 1962, questa lezione – secondo noi – può assurgere a testimonianza di una persistenza del primo confronto con Kant e Freud nella teoria critica del francofortese. La lezione si apre con una critica al concetto di profondità che, come abbiamo già visto, sarebbe erroneo assimilare a uno sprofondamento nella propria interiorità, «nella propria anima»<sup>112</sup>. Come già negli anni '30 Horkheimer aveva fatto notare la problematicità intrinseca alla pretesa tanto razionalista quanto irrazionalista di ritrovare dentro di sé l'essenza delle cose, così Adorno ribadisce qui quanto la soggettività e le sue categorie siano mediate dal contenuto e dall'oggettività. Il concetto di profondità, se tradotto nel linguaggio della psicologia moderna (la psicoanalisi), diventerebbe lo sprofondamento nell'inconscio, in un vero e proprio nucleo della soggettività dove sarebbe racchiusa la verità-essenza del fenomeno, del soggetto. Tuttavia, la dimensione psichica nella sua concretezza partecipa anch'essa all'individuazione spazio-temporale e, in

---

<sup>112</sup> T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Torino: Einaudi, 2007, p. 166.

quanto tale, non assume nessuna priorità rispetto alle “cose”. Kant stesso, la cui filosofia tratta il soggetto psicologico «molto energicamente come parte del mondo empirico»<sup>113</sup>, si ritrova nella *Critica della ragion pura* a tentare di ricavare le condizioni di possibilità di quel soggetto empirico mediante l'introduzione di un io “puro”. A questo punto Adorno fa un breve accenno al riferimento kantiano all'intuizione contenuto all'interno della critica dei paralogismi, un riferimento che nel saggio del 1924 preparava la fondazione di un io empirico: «L'argomentazione contro la concezione razionalistica secondo cui dal puro concetto dell'anima si possono dedurre la sua immortalità, semplicità, indivisibilità, si basa propriamente sull'argomento che poiché l'anima è anch'essa una parte dell'esperienza, ed è perciò legata all'intuizione, al materiale sensibile, non le spetta tale posizione privilegiata»<sup>114</sup>. Secondo Adorno, questa promiscuità con l'empiria – e la relativa paura di questa promiscuità – avrebbe portato Kant a postulare l'io puro come se fosse il rappresentante del soggetto puro, di un soggetto inteso come esente da ogni rapporto con l'empiria e la sensibilità. In questa idea vi è insita una svalutazione del sensibile «come impuro» e la paura della perdita di ogni libertà qualora la prassi non possa venire sganciata da qualsiasi influsso fisiologico e naturale. Se l'invenzione di questa “purezza” ha contribuito a far considerare Kant un filosofo “profondo”, ciò che resta «dopo l'eliminazione delle esperienze concrete del soggetto, che sono caratterizzate come temporali, ciò che è dunque il vero sostrato della profondità [...] è qualcosa di completamente astratto: resta quel famoso “io penso” che deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni»<sup>115</sup>. In questo modo, Kant diventa proprio più astratto e vuoto laddove si rende partecipe di quella concezione teologica della contemplazione secondo la quale bisognerebbe sprofondare entro sé per cogliere l'essenza, svalutando l'uno e l'altro momento della conoscenza: l'uno, l'io puro, come organo dell'assoluto, l'altro, il sensibile, come caduco ed effimero.

A questo punto Adorno fa notare come la psicologia contemporanea, «nella misura in cui ha veramente valore teoretico (dove penso alla psicologia freudiana), porta a un risultato

---

<sup>113</sup> Ivi, p. 168. Adorno non lo specifica, ma il riferimento sembra essere all'*Antropologia*.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Ivi, pp. 169-170.

straordinariamente simile a questo»<sup>116</sup>. Sebbene possa essere considerata all'esatto opposto della dottrina del soggetto puro, la psicoanalisi rischia di legittimare una profondità altrettanto distante dal soggetto concreto quanto quella dottrina. Il parallelo prende le mosse da quell'accostamento – più volte tentato anche nella letteratura recente – che abbiamo già messo in luce<sup>117</sup>; come Kant, anche Freud pone alla base della vita psichica delle attività (in questo caso “pulsionali”) la cui manifestazione nella coscienza consisterebbe in una modificazione o falsificazione di esse, in virtù di un mescolamento con altri fattori che le renderebbero “impure”. Non a caso, più ci si distacca dalle sue manifestazioni fenomeniche, più l'inconscio diventa qualcosa di «indifferenziato, privo di plasticità, atemporale, e a rigore non si può affatto dire che sia ben distinto secondo i singoli individui»<sup>118</sup>. Quanto più l'inconscio viene sganciato dalla sua manifestazione, tanto più non ha nulla a che vedere con gli individui concreti nei quali dovrebbe abitare, formando una perfetta equazione con il movimento dell'io puro della prima *Critica*: «se dunque al polo concreto della coscienza individuale in fondo non si trova altro che la libido amorfa, non specificata, allora in questo polo concreto si rivela proprio la stessa astrattezza della determinazione della soggettività che è già risultata al polo opposto, trascendentale – e cioè nel principio costitutivo di una coscienza in generale»<sup>119</sup>. Questa lezione non vuole essere un rifiuto della teoria della libido, così come non è un rifiuto di una ricerca sulle condizioni costitutive della coscienza. Piuttosto, questi due momenti vanno interpretati appunto come momenti, come parti necessarie di un processo volto alla definizione più concreta e razionale possibile di “uomo”, dove il divenire e il divenuto hanno maggiore importanza di quella «identità astratta e mitica»<sup>120</sup> sulla quale si elevano. Il passo kantiano verso le condizioni senza le quali non è possibile la conoscenza è

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 171.

<sup>117</sup> Cfr. *supra*. Cap. VI, § *Come è possibile una psicoanalisi come scienza?* e *supra*. § *L'inconscio tra teologia e ideologia*.

<sup>118</sup> Ivi, p. 172. Per questo motivo, secondo Adorno, Jung non avrebbe inventato niente, ma avrebbe solo accolto, espanso e intensificato i motivi più astratti già presenti nella dottrina freudiana. In effetti, la prima opera di carattere schiettamente filogenetico – *Totem e tabù* – fu pubblicata nel 1912 come risposta alle contestazioni di Jung. Cfr. E. Zaretsky, *I misteri dell'anima*, op. cit., pp. 117-119. Questi elementi della teoria freudiana erano già rifiutati da Adorno nel 1927, nonché criticati come “conclusioni erronee di ordine fattuale” negli scritti sociologici. Cfr. T. W. Adorno, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, op. cit., p. 54.

<sup>119</sup> T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, op. cit., pp. 172-173.

<sup>120</sup> Ivi, p. 174.

un passo necessario; esso diventa però un passo falso dal momento in cui Kant attribuisce «una certa forma di esistenza» a quei momenti, «non però un'esistenza empirica, perché questa sarebbe stata psicologia»<sup>121</sup>. Infine, la lezione si chiude con due moniti rilevanti. Per prima cosa, il professore francofortese mette in guardia i suoi alunni contro ciò che in Germania si fa chiamare “psicologia del profondo” al posto di “psicoanalisi”; mentre la prima perpetua quella nozione ideologica di profondità con tutta la retorica romantica del caso, la psicoanalisi critica la sovrastruttura – «l'ideologia dell'io» – ed «è tanto più profonda, quanto più rinuncia all'illusione di una profondità metafisica all'origine del soggetto»<sup>122</sup>. In secondo luogo, Adorno getta le basi per un'idea diversa di profondità, il cui valore in filosofia dovrebbe essere dato dallo sviluppo di un pensiero talmente coerente da arrivare a mettere in crisi l'idea stessa di coerenza assoluta. Se il concetto di assolutamente primo – come può essere quello di io puro o inconscio assoluto – si dimostra un concetto assolutamente vuoto, «arrivo allora a cercare la struttura della verità e la struttura dello scopo della filosofia in qualcosa di diverso da questa coerenza [...] nella reciproca mediazione, nell'interpenetrazione reciproca dei momenti, nel processo»<sup>123</sup>.

Il rifiuto delle astrazioni tanto razionaliste quanto materialiste può essere visto come il lascito principale dell'incontro di Adorno con la filosofia di Cornelius, un pensiero che tentava di «superare in modo stringente la divisione ufficiale tra filosofia pura ed elemento concreto o scientifico formale»<sup>124</sup>, invitando ad immergersi nell'empiria e nella concretezza. Adorno non è un neo-kantiano, né un empirista; le nozioni di mediazione, processo e momento sono di natura prettamente hegeliane. Ciò non toglie che la filosofia di Cornelius contenesse un connubio di quegli stessi elementi e, al tempo stesso, una pesante rivalutazione dell'elemento sensibile. Che il concetto psicologico di pulsione sia altrettanto astratto, vuoto, povero e indifferenziato di quello gnoseologico di “io puro” – se considerati a prescindere dalle forme concrete dell'esperienza – Adorno lo sapeva già dal suo confronto giovanile con la psicoanalisi. Come crediamo di aver mostrato, quell'incontro era destinato a lasciare alcune

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 175.

<sup>122</sup> Ivi, p. 174.

<sup>123</sup> Ivi, pp. 175-176.

<sup>124</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, op. cit., p. XII.

tracce. La prima è nel segno della ripetizione, perché così come Cornelius integrò una teoria psicologica all'avanguardia – la *Gestalt* – nella sua gnoseologia, così Adorno integrò la psicoanalisi nella teoria della conoscenza materialistico-storica. L'integrazione non fu parimenti acritica e irriflessa, bensì conservò degli elementi critici fin dall'inizio: la polemica contro la reificazione dei complessi psichici e la sussunzione di qualsiasi fenomeno sotto un concetto "prefabbricato"; la critica a ogni psicossintesi organicista; la protesta contro la reificazione caratterologica dell'io, la conseguente eliminazione delle esperienze infantili e l'arresto ad una dimensione fenomenica dell'esperienza; l'impossibilità di sostenere un rapporto "esterno" tra individuo e realtà e la necessità di pensare alla costituzione mediata di entrambi. Il kantismo in ottica antropologica era un modo di radicare il logicismo kantiano nella concretezza della psicologia, tanto quanto la psicoanalisi rappresentava una discesa nella struttura dell'io, il cui spezzettamento è sempre stato bilanciato dal mantenimento di una sua unità; anzi, nell'idea che la conoscenza della psicoanalisi potesse aiutare a comprendere proprio quell'io che, a ben vedere, non è altro che l'unità delle cicatrici del soggetto. Queste cicatrici non sarebbero conoscibili senza la psicoanalisi, che non si lascia mai andare all'esaltazione delle forze pulsionali del soggetto, ma preferisce concentrarsi sulla conoscenza dei modi concreti e individuali con cui si svolge la rimozione. In questo senso più generale, la psicoanalisi è sempre stata per Adorno un'alleata di un illuminismo ampio e realizzato, che non rifugge astrattamente dal concreto e dall'irrazionale ma lo assume su se stesso, entrandoci in relazione, modificando la propria stessa natura e diventando così più pienamente razionale. La psicoanalisi è stata, di fatto, un punto di vista costante e fondamentale per disattivare le potenzialità distruttive del fascismo; prima come arma contro le tendenze organicistiche che preluderanno a quel terrore, poi come integrazione della teoria della società per spiegare l'inclinazione delle masse al proprio auto-annientamento. Il radicamento della psicoanalisi nella coscienza è stato fin dall'inizio il tentativo di dare una profondità verticale all'analisi filosofica, mettendola in grado di diventare più pienamente consapevole di sé stessa ed elevarla all'altezza delle sfide del tempo, tanto contro le sirene del comunitarismo organicistico quanto contro l'astrattezza dell'empireo filosofico. Il rifiuto di ogni rifugio in una "villeggiatura della coscienza" è il rifiuto di ogni abdicazione alla razionalità, la quale,

piuttosto, deve essere lasciata libera di muoversi nel suo oggetto. In ultima analisi, il rapporto tra Adorno e la psicoanalisi ha rappresentato un'espansione e un'intensificazione di quei motivi che per primi spinsero Adorno a legare Kant con Freud, tenendo così fede fino alla fine allo scopo principale della sua prima tesi di abilitazione: smascherare l'ideologia e sostituire alla falsa coscienza una coscienza illuminata.

## Bibliografia

Abromeit J., *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press, 2011.

Addison A., *Jung's psychoid concept: an hermeneutic understanding*, «International Journal of Jungian Studies», 9, 2017, pp. 1-16.

Adler H., *Fundus Animae - der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 62, 1988, pp. 197-220.

T.W. Adorno Archiv (Hrsg.), *Adorno. Eine Bildmonographie*, Frankfurt a. Main; Suhrkamp, 2003.

Adorno T. W., *Der wunderliche Realist*, in Id., *Noten zur Literatur [III]*, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. XI, 1974; trad. it. di A. Frioli e E. De Angelis, *Uno strano realista*, in Id., *Note per la letteratura. 1961-1968*, Torino: Einaudi, 1979;

- *Die revidierte Psychoanalyse*, in Id., *Soziologische Schriften. I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972; trad. it. di A. M. Solmi, *La psicanalisi revisionistica*, in Id., *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 1976;

- *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. I, 1973;

- *Jene zwanzige Jahre*, in Id., *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1963;

- *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995; trad. eng. di R. Livingstone, *Kant's critique of pure reason (1959)*, Stanford: Stanford University Press, 2001;

- *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1951; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino: Einaudi, 1994;

- *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966; trad. it. di C. A. Donolo, *Dialettica Negativa*, Torino: Einaudi, 1970;

- „*Offener Brief an Max Horkheimer*“, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. XX, 1986;

- *Philosophische Terminologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973; trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Torino: Einaudi, 2007;



- *Vorträge und Thesen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. I, 1973; trad. it. di M. Farina, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Milano: Mimesis, 2009;

- *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, in Id., *Soziologische Schriften. I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972; trad. it. di A. M. Solmi, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, in Id., *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 1976.

Adorno T. W./Berg A., *Briefwechsel 1925-1935*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

Adorno T. W./Horkheimer M., *Briefwechsel 1927-1969. Band I: 1927-1937*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

Adorno T. W./Kracauer S., *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

Andersson O., *Studi sulla preistoria della psicoanalisi*, Napoli: Liguori Editore, 1984.

Arlt G., *Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik. Zur Möglichkeit einer transzendentalpsychologischen Analyse des Begriffs des Unbewußten in den Frühschriften Theodor W. Adornos*, «Philosophisches Jahrbuch», 90, 1983, pp. 129-145.

Asbach O., *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Leske + Budrich, 1997.

Ash M. G., *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967*, Cambridge: Cambridge university press, 1995.

Assoun P. L., *Freud, la filosofia e i filosofi*, Roma: Melusina Editrice, 1990.

Avenarius R., *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 18, 1894, pp. 137-161, pp. 400-420; 1895, pp. 1-18, pp. 129-145; trad. it. di C. R. Krauss, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, Napoli: FedOA press, 2017;

- *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, Reiland: 1905; trad. it. di C. R. Krauss, *Il concetto umano di mondo*, Brescia: Morcelliana, 2015.

Beiser F. C., *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Bergson H., *Introduction à la métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 1903, pp. 1-36; trad. it. di D. Giordano, *Introduzione alla metafisica*, Napoli: Ortthotes, 2019;  
- *L'énergie spirituelle*, Paris: PUF, 2006; trad. it. di G. Bianco, *L'energia spirituale*, Milano: Raffello Cortina Editore, 2008;  
- *L'évolution créatrice*, Paris: PUF, 1969; trad. it. di Marinella Acerra, *L'evoluzione creatrice*, Milano: Rizzoli, 2018.

Bernfeld S., “*Neuer Geist*” contra “*Nihilismus*”: *Die Psychologie und ihr Publikum*, «Die psychoanalytische Bewegung», 2, 1930, pp. 105–122.

Binswanger L., *Zur phänomenologischen Anthropologie*, in Id., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern: A. Francke Ag. Verlag, 1947; tr. it. di E. Filippini, *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Milano: Feltrinelli, 1970.

Bion W., *Apprendere dall'esperienza*, Roma: Casa Editrice Astrolabio, 2019.

Bishop P., *Ludwig Klages and the Philosophy of Life. A Vitalist Toolkit*, London-New York: Routledge, 2018.

Bloch B., *The origins of Adorno's psycho-social dialectic: psychoanalysis and neo-kantianism in the young Adorno*, «Modern Intellectual History», 16, 2019, pp. 501-529.

Bock W., *Dialektische Psychologie. Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Wiesbaden: Springer VS, 2018.

Bollnow O. F., *Die Lebensphilosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer, 1958.

Bowie A., *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press, 2003.

Brook A., *Kant and Freud*, in M. C. Chung/C. Feltham (a cura di), *Psychoanalytic knowledge*, Houndmills-New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 20-39.

Buck-Morss S., *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York: The Free Press, 1977.

Cabot M., *Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de “inconsciente” en la tesis de 1927*, «Daimon. Revista internacional de Filosofía», 73, 2018, pp. 55-66.

Carignani P., "Psyche is extended": from Kant to Freud, «The International Journal of Psychoanalysis», 3, 2018, pp. 665-689.

Cassirer E., *Storia della filosofia moderna*, Torino: Einaudi, vol. IV, 1958.

- *Vita e dottrina di Kant*, Roma: Castelvechi, 2016.

Cornelius H., *Die Erkenntnis der Dinge an sich*, «Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie», 1, 1910-11, pp. 361-370;

- *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erfurt: Verlag der philosophischen Akademie Erlangen, 1926;

- *Leben und Lehre*, in R. Schmidt (a cura di), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig: Felix Meiner, vol. II, 1921;

- *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig: Teubner, 1897.

Corsi E., *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, Tesi di dottorato in Scienze Umane, Università degli studi di Urbino Carlo Bo, XXIX ciclo, a.a. 2015/2016.

De Pascale C., *Against Kant's process of abstraction. From Herder to Schopenhauer*, in S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin: De Gruyter, vol. V, 2013.

Descartes R., *Discours de la méthode*, in C. Adam/P. Tannery (a cura di), *Œuvres de Descartes*, Paris: Léopold Cerf, vol. VI, 1902 ; trad. it. di E. Mazza, *Discorso sul metodo*, Torino: Einaudi, 2014.

Dilthey W., *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, vol. VIII, 1960.

Driesch H., *Die "Seele" als elementarer Naturfaktor. Studien über die Bewegungen der Organismen*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1903;

- *Mein System und sein Werdegang*, in R. Schmidt (a cura di), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig: Felix Meiner, vol. I, 1921;

- *The Science and Philosophy of the Organism. The Gifford Lectures delivered before the University of Aberdeen in the year 1908*, London: Adam and Charles Black, vol. II, 1908.

Eagle M. N., *From classical to contemporary psychoanalysis. A critique and integration*, New York-London: Routledge, 2011.

Ehrenberg R., *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges*, Berlin: Springer, 1923.

Einstein A./Infeld L., *L'evoluzione della fisica. Sviluppo delle idee dai concetti iniziali alla relatività e ai quanti*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

Ellenberger H. F., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino: Boringhieri, 1976.

Fell J. P., *Was Freud a follower of Kant?*, in U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.

Fenichel O., *Psychoanalyse und Metaphysik. Eine kritische Untersuchung*, «Imago», 9, 1923, pp. 318-343.

Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in R. Lauth/H. Jacob (a cura di), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuggart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, serie I, vol. II, 1962 e segg; trad. it. di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Milano: Bompiani, 2017;

- *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*, in R. Lauth/ H. Jacob (a cura di), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuggart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, I, vol. VII, 1962 e segg; trad. it. di M. Sacchetto, *Rapporto chiaro come il sole per un più vasto pubblico sull'essenza propria della più recente filosofia*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano: Mondadori, 2008.

Freud S., *Abriss der Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. XVII, 1960 e segg; trad. it. di R. Colorni, *Compendio di psicoanalisi*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. XI, 1979;

- *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1986; trad. it. di M. A. Massimello, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Torino: Boringhieri, 1986;

- *Die Traumdeutung*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. II-III, 1960 e segg; trad. it. di E. Fachinelli/H. T. Fachinelli, *Interpretazione dei sogni*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. III, 1971;

- *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. 12, 1960 e segg.; trad. it. di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VIII, 1976;
- *Entwurf einer Psychologie*, in M. Bonaparte/A. Freud/E. Kris (a cura di), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London: Imago Publishing Co., 1950; trad. it. di G. Soavi, *Progetto di una psicologia*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. II, 1968;
- *Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. VIII, 1960 e segg.; trad. it. di C. Musatti, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VI, 1974;
- *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. XV, 1960 e segg.; trad. it. di M. T. Dogana/E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. XI, 1979;
- *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. XIV, 1960 e segg.; trad. it. di R. Colorni, *Autobiografia*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. X, 1978;
- *Totem und Tabu*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. IX, 1960 e segg.; trad. it. di S. Daniele, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VII, 1975;
- *Triebe und Triebchicksale, Die Verdrängung, Das Unbewußte, Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre, Trauer und Melancholie*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. X, 1960 e segg.; trad. it. di R. Colorni, *Metapsicologia*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. VIII, 1976;
- *Wege der psychoanalytischen Therapie*, in Id., *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. XII, 1960 e segg.; trad. it. di A. M. Marietti, *Vie della terapia psicoanalitica*, in Id., *Opere*, Torino: Boringhieri, vol. IX, 1979.

Gardner S., *The unconscious: transcendental origins, Idealist metaphysics and psychoanalytic metapsychology*, in N. Boyle/L. Disley/K. Ameriks (a cura di), *The impact of Idealism. The legacy of Post-Kantian German Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Gauchet M., *L'inconscio cerebrale*, Genova: Il Melangolo, 1994.

Gay P., *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, New York: Harper & Row, 1968; trad. it. di M. Merci, *La cultura di Weimar*, Bari: Edizioni Dedalo, 2002.

Geninazzi L., *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Milano: Jaca Book, 1977.

Goldmann S., *Von der "Lebenskraft" zum "Unbewussten". Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie*, in M. B. Buchholz/G. Gödde (a cura di), *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*, Gießen: Psychosozial-Verlag, vol. I, 2005.

Gori P., *Ernst Mach dal punto di vista storico-critico*, in P. Gori (a cura di), *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, Pisa: Edizioni ETS, 2018.

Guidetti L., *Logica della struttura e metafisica in Richard Avenarius*, «Discipline filosofiche», 1, 2013, pp. 123-147.

Häberlin P./Binswanger L., *Briefwechsel 1908-1960*, Basel: Schwabe & Co. AG Verlag, 1997.

Hatfield G., *Koffka, Köhler, and the "crisis" in psychology*, «Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 43, 2012, pp. 483-492.

Hemcker W. W., *Vor Freud: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Psychoanalyse*, Munich: Philosophia, 1991.

Henry M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF, 2003.

Hillman J., *Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia junghiana*, «Rivista di psicologia analitica», 2, 1973, pp. 322-340.

Horkheimer M., *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1974; trad. it. di G. Backhaus, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Torino: Einaudi, 1977;  
- *Dokumente-Stationen. Gespräch mit Otmar Hersche*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. VII, 1985;  
- *Geschichte und Psychologie*, in Id., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, vol. I, 1968; trad. it. di A. Solmi, *Storia e psicologia*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino Einaudi, vol. I, 1974;  
- *Hans Driesch. Zum 60. Geburtstag*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. II, 1987;  
- *Probleme der modernen Erkenntnistheorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. XI, 1987;  
- *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. II, 1987;

- *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie*, in Id., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, vol. I, 1968; trad. it. di G. Backhaus, *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino: Einaudi, vol. I, 1974;
- *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, vol. II, 1987.

Horkheimer M./Adorno T. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1969; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 1997.

Husserl E., *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, Halle: Niemeyer, 1900-1; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Milano: Il Saggiatore, vol. I, 1968.

Jaitner A., *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

Jay M., *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1973.

Jones E., *The life and Work of Sigmund Freud*, New York: Basic Books, 1953; trad. it. di A. Novelletto/M. C. Novelletto, *Vita e opere di Freud. L'ultima fase (1919-1939)*, Milano: Il Saggiatore, vol. III., 1962.

Kaiser-El-Safti M., *Der Nachdenker. Die Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche*, Bonn: Bouvier, 1987.

Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in A. Höfler (a cura di), *Kants gesammelte Schriften*, Berlin: BBAW, vol. VII, 1917; trad. it. di G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino: Einaudi, 2010.

- *Critik der Urteilskraft*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983; trad. it. di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Milano: Bompiani, 2015;
- *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in A. Höfler (a cura di), *Kants gesammelte Schriften*, Berlin: BBAW, vol. IV, 1911; trad. it. di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano: Bompiani, 2003;
- *Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in Id., *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 2, 1900 e segg;

trad. it. di P. Carabellese, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, Roma-Bari: Laterza, 1990.

- *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in Id., *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. 2, 1900 e segg; trad. it. di P. Carabellese, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, Roma-Bari: Laterza, 1990.

Kauders A. D., "Psychoanalysis is good, synthesis is better": the German reception of Freud, 1930 and 1956, «Journal of the History of the Behavioural Sciences», 47 (4), 2011, pp. 380–397;

- *The Crisis of the Psyche and the Future of Germany: The Encounter with Freud in the Weimar Republic*, «Central European History», 46, 2013, pp. 325-345.

Klages L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn: Bouvier Verlag, 1981;

- *Vom Wesen des Bewusstseins*, in E. Frauchiger/G. Funke/K. J. Groffmann/R. Heiss/H.-E. Schröder (a cura di), *Sämtliche Werke*, Bonn: Bouvier Verlag, vol. III e IV, 1964 e seguenti; trad. it. di R. Cantoni, *La natura della coscienza*, in Id., *L'anima e lo spirito*, Milano: Bompiani, 1940;

- *Vom Wesen des Rhythmus*, in E. Frauchiger/G. Funke/K. J. Groffmann/R. Heiss/H.-E. Schröder (a cura di), *Sämtliche Werke*, Bonn: Bouvier Verlag, vol. III, 1964 e seguenti; trad. it. di R. Cantoni, *L'essenza del ritmo*, in Id., *L'anima e lo spirito*, Milano: Bompiani, 1940;

- *Vorschule der Charakterkunde*, in E. Frauchiger/G. Funke/K. J. Groffmann/R. Heiss/H.-E. Schröder (a cura di), *Sämtliche Werke*, Bonn: Bouvier Verlag, vol. IV, 1964 e seguenti; trad. it. di R. Cantoni, *Preludio alla caratterologia*, in Id., *L'anima e lo spirito*, Milano: Bompiani, 1940.

Klein R./Kreuzer J./Müller-Doohm S. (a cura di), *Adorno Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Berlin: J. B. Metzler Verlag, 2019.

Koffka K., *Introspection and the method of psychology*, «British Journal of psychology», 15, 1924, pp. 149-161;

- *Principles of Gestalt Psychology*, New York: Brace and Company, 1936; trad. it. di C. Sborgi, *Principi di psicologia della forma*, Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

Köhler W., *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand: eine naturphilosophische Untersuchung*, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1920;

- *Gestalt psychology. An introduction to new concepts in modern psychology*, New York: Liveright, 1947.



Lacan J., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino: Einaudi, 2003.

Laplanche J./Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari: Laterza, vol. II, 2010.

La Rocca C., *Psicologia*, in S. Besoli/C. La Rocca/ R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Macerata: Quodlibet, 2011.

Leibniz G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin: BBAW, serie VI, vol. VI, 1990; trad. it. di S. Cariatì, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Milano: Bompiani, 2017.

Lenin V. I., *Materialismo ed empiriocriticismo*, Roma: Editori riuniti, 1970.

Lersch P., *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin: Junker und Dünhaupt, 1932.

Lipps T., *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, München: Lehmann Verlag, 1896.

Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1979; trad. it. di C. Pellizzi, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari: Laterza, 1988.

Löwenthal L./Kracauer S., *In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921-1966*, Springe: zu Klampen, 2003.

Luccio R., *Dall'anima alla mente. Breve storia della psicologia*, Bari: Laterza, 2014.

Lütkehaus L. (a cura di), *L'Africa interiore. L'inconscio nella cultura tedesca dell'Ottocento*, Roma: L'Asino d'oro edizioni, 2015.

Mach E., *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena: Fischer Verlag, 1896; trad. it. di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano: Feltrinelli, 1975;

- *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1905; trad. it. di S. Barbera, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Torino: Einaudi, 1982.

Marquard O., *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln: Dinter, 1987

Martinelli R., *Astrazione e sentimento. Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle 'qualità figurali'*, in S. Besoli/L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata: Quodlibet, 2000, pp. 787-816;

- *Metafisica e antropologia nella dottrina kantiana del carattere*, «Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy», 7, 2018, pp. 458-472.

Megale C., *Con Vico nei «sotterranei dell'anima»*, «Logos. Rivista di filosofia», 8, 2013, pp. 187-196.

Müller-Doohm S., *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Roma: Carocci, 2003.

Nicholls A./Liebscher M. (a cura di), *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, NY: Cambridge University Press, 2010.

Nietzsche F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, in Id., *Werke*, Leipzig: Kröner, voll. XV-XVI, 1911; trad. it. di A. Treves, *La volontà di potenza*, Milano: Bompiani, 1995.

Nyman A., *Über das "Unbewußte"*, «Kant-Studien», 34, 1929, pp. 151-166.

O'Connor B., *Adorno's negative dialectic. Philosophy and the possibility of critical rationality*, Cambridge-London: The MIT Press, 2004.

Otabe T., *Genius as a chiasm of the conscious and unconscious: a history of ideas concerning kantian aesthetics*, in Giordanetti P./Pozzo R./Sgarbi M. (a cura di), *Kant's philosophy of the unconscious*, Berlin: De Gruyter, 2012.

Pettazzi C., *La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 32 (4), 1977, pp. 436-449.

- *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Firenze: La Nuova Italia, 1979.

Pettigrew D. E., *The question of the relation of philosophy and psychoanalysis: the case of Kant and Freud*, «Metaphilosophy», 1-2, 1990, pp. 667-688.

Pippin R. B., *Kant on the spontaneity of mind*, «Canadian journal of philosophy», 17, 1987, pp. 449-475.

- Rapaport D., *La metodologia scientifica della psicoanalisi*, in Id., *Il modello concettuale della psicoanalisi. Scritti 1942-1960*, Milano: Feltrinelli, 1977;
- *Storia del sorgere dell'“insight”*, in Id., *Il modello concettuale della psicoanalisi. Scritti 1942-1960*, Milano: Feltrinelli, 1977;
- *Struttura della teoria psicoanalitica. Tentativo di sistematizzazione*, Torino: Boringhieri, 1977.
- Rickert H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920.
- Ritter J./ Gründer K. /Gabriel G., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co. AG, vol. XI, 2011.
- Rollinger R., *Husserl and Cornelius*, «Husserl Studies», 8, 1991, pp. 33-56.
- Rotella I., *Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia*, «L'inconscio. Rivista italiana di Filosofia e Psicoanalisi», 5, 2018, pp. 159-179.
- Roudinesco É., *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, Torino: Einaudi, 2015.
- Sandkühler H. J. (a cura di), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner, vol. IV, 1990.
- Scheible H., *Theodor W. Adorno. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Hamburg: Rowohlt, 1989.
- Scheidt C. E., *Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1986.
- Schelling F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Meiner, 1992; trad. it. di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Milano: Bompiani, 2017.
- Schnädelbach H., *Philosophy in Germany. 1831-1933*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in W. F. von Löhneysen (a cura di), *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. I-II, 1986; trad. it. di P. Savj-Lopez/G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari: Laterza, 2014.

Schulze H., *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1918 al 1933*, Bologna: il Mulino, 2001.

Sgarbi M., *Kant on Spontaneity*, London-New York: Continuum Studies in Philosophy, 2012.

Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes*, München: Deutcher Taschenbuch, 1975; trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Milano: Longanesi & C., 1978.

Sponner Sand R., *The unconscious without Freud*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.

Stumpf C., *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin: Reimer, 1906.

Tallis F., *Breve storia dell'inconscio*, Milano: Il Saggiatore, 2019.

Tauber A. I., *Freud's dreams of reason: the kantian structure of psychoanalysis*, «History of the human sciences», 4, 2009, pp. 1-29;

- *Freud, the reluctant philosopher*, Princeton: Princeton University Press, 2010.

Tiedemann R., *Editorische Nachbemerung*, in T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. I, 1973.

Trincia F.S., *Freud e la filosofia*, Brescia: Morcelliana, 2010.

Vailati E., *Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays*, «Studia Leibnitiana», 17, 1985, pp. 36-43.

von Ehrenfels C., *Über Gestaltqualitäten*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 14, pp. 249-292.

Wertheimer M., *Über Gestalttheorie*, «Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache», 1, 1925, pp. 39-60;

- *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, «Gestalt Theory», 39, 2017, pp. 79-89.

Whitebook J., *Weighty objects. On Adorno's Kant-Freud interpretation*, in T. Huhn (a cura di), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Whyte L. L., *L'inconscio prima di Freud*, Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1978.

Wiggershaus R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München: Dtv, 1989; trad. it. di P. Amari e E. Grillo, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

Zanfi C., *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, Macerata: Quodlibet, 2013.

Zaretsky E., *I misteri dell'anima. Una storia sociale e culturale della psicoanalisi*, Milano: Feltrinelli, 2016.