



UNIVERSITÀ DI PISA

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
Scuola di dottorato in Discipline Umanistiche

Programma di Discipline Filosofiche

SSD M-FIL/01

XXVI ciclo

Adorno e l'idea di un'ultima filosofia

Candidato: Giovanni Zanotti

Tutor: Chiar.mo Prof. Alfredo Ferrarin

Alla memoria di Sergio Jamoli, Massimo Barale, Marina Gherardi e Silvia Nooij

La grossa difficoltà qui è non presentare la questione come se non si *potesse* fare qualcosa.

L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*

Premessa

Questo lavoro è il risultato di un lungo e difficile confronto con il pensiero filosofico di Adorno, del quale viene fornita un'interpretazione complessiva.

Mi sono avvicinato ad Adorno quasi per caso, al termine dei miei anni da studente; preparavo allora una tesi di laurea specialistica sulla concezione del problema filosofico in Wittgenstein. Nel concetto wittgensteiniano, sovversivo e provocatorio, della filosofia come dissoluzione di se stessa cercavo la risposta a un problema antico, quello di un fondamento certo della filosofia in quanto forma specifica di conoscenza. L'“antifilosofia” di Wittgenstein, con tutta la sua apparenza idiosincratica, mi pareva presupporre l'idea più enfatica possibile della speculazione; nel disprezzo incosciente della tradizione, ne assumeva suo malgrado le conquiste più ardite. A quanto sostenevo, Wittgenstein muove da una duplice esigenza: quella *scientifica* della conoscenza vincolante e quella *filosofica* dell'incondizionato. Suo punto di partenza, cioè, è proprio la filosofia come sapere rigoroso, o in termini kantiani, la possibilità della metafisica come scienza: se egli arriva a rigettare *in toto* la filosofia, è in nome di ciò che essa pretende, e che in lui è preso sul serio fino in fondo. La sua intuizione fondamentale mi appariva di una radicalità sconosciuta ad altri autori contemporanei eminenti, come Husserl e Heidegger, che avevo interrogato – invano – in precedenza. Dalla contraddizione, ben nota all'idealismo tedesco, tra il carattere necessariamente finito della conoscenza concettuale e l'infinito che è inteso dalla domanda filosofica (ciò in cui Adorno, come scoprii poi, riconosce l'aporia stessa della “filosofia prima”), Wittgenstein giungeva a un esito completamente nuovo: la determinazione dell'infinito come scomparsa della domanda, cessazione fattuale di quella negatività che si presenta in essa sotto la specie della *coazione*. Meta del pensiero era il superamento della

posizione della riflessione in quanto essa stessa problematica, verso una piena e immediata aderenza all'oggetto. Che per far ciò occorresse tuttavia la riflessione; che di essa non ci si potesse sbarazzare tanto facilmente; che, dunque, la negatività riflessa nel pensiero come contraddizione potesse avere la sua origine non in esso, ma altrove, mi appariva il vero limite di Wittgenstein, ciò che in lui non era pensato a sufficienza.

La scoperta di Adorno fu una folgorazione. Essa mi confermò, da un lato, che ero sulla strada giusta: ciò che avevo cercato in Wittgenstein prometteva effettivamente di dare vita a qualche cosa di nuovo; quell'intuizione, per quanto vagamente presagita, apriva se non altro alla *speranza* che la filosofia potesse avanzare oltre la sua condizione presente, superare la paralisi e lo smarrimento che la caratterizzano ormai da lungo tempo. Dall'altro lato, quanto in Wittgenstein si imponeva per così dire alle sue spalle, astrattamente, per sfociare alla fine nel punto cieco di una negazione puramente indeterminata del pensiero, in Adorno era riflesso fino in fondo, con piena coscienza storico-filosofica e tutto l'armamentario della migliore tradizione speculativa, e puntava ad un esito assai chiaro: il superamento della contraddizione immanente del pensiero attraverso la trasformazione di una realtà antagonistica. Il pensiero volgeva per forza propria verso il materialismo, come il materialismo aveva rivendicato fin dall'inizio. Il sospetto che con Marx fosse accaduto qualcosa di decisivo anche nella filosofia mi appariva finalmente avvalorato dalla filosofia stessa, la sua verità conquistata dall'interno di questa, e fondata con il rigore dell'autoriflessione. Ciò conferiva al contempo alla dialettica negativa una ricchezza e una concretezza che la filosofia – secondo la diagnosi dello stesso Adorno – non aveva più conosciuto dai tempi di Hegel.

Di tutto ciò, però, nell'interpretazione corrente di Adorno non c'era quasi traccia; il momento filosofico enfatico, eredità del pensiero classico tedesco, era a malapena riconosciuto. Adorno era ed è per molti un precursore della decostruzione, un

postmoderno fra i tanti, o ancor più spesso un geniale dilettante, il cui eclettismo, fonte di sicuro imbarazzo, sembra precludergli un qualunque ruolo filosofico di rilievo, se non forse nello spazio ristretto dell'estetica. Fu assai straniante l'impressione di percepire, in un filosofo oggi praticamente ignorato, la punta più avanzata della filosofia: la riflessione contemporanea stessa al grado supremo del suo sviluppo; eppure proprio questo sembravano dirmi i suoi scritti. Mi parve chiaro che, se in Adorno c'era un potenziale speculativo ancora inesplorato, per farlo emergere non fosse sufficiente la via consueta del "confronto con i testi", ma occorresse una fatica supplementare. "Qualcosa non è stato compreso" sembrava voler dire, più che in altri casi: qualcosa è stato rimosso. Bisognava perciò interrogare il fenomeno stesso della rimozione. La volontà soggettiva di *rimediare a un'ingiustizia* non era separabile, qui, dall'intenzione teorica. Nello stesso identico modo, d'altronde, si era comportato Adorno nei confronti di Hegel. Decisi quindi di muovere proprio dallo straniamento iniziale, e trasformare l'incongruenza in una forza produttiva.

L'idea che mi ha guidato fin da subito è che, per risolvere l'enigma, si dovesse cercare il rimosso in una direzione teorica ben precisa, vale a dire nella questione della *dialettica*. Ciò presuppone una concezione definita della storia della filosofia contemporanea, la cui legittimità – conformemente al senso stesso del procedimento dialettico – non può essere dimostrata in partenza, ma soltanto nel corso dell'esecuzione. Tale concezione, che io accolgo, è quella dello stesso Adorno; mostrarlo è l'obiettivo più immediato del mio lavoro. La si può formulare così: nella dialettica hegeliana dev'essere individuato lo spartiacque teorico decisivo rispetto alla totalità del pensiero non dialettico, precedente e successivo a Hegel, o in altre parole la filosofia di Hegel, in quanto dialettica, rappresenta una *novità* che attende tuttora di

essere assimilata. L'autocomprensione storico-filosofica di Adorno muove da questo presupposto della novità della dialettica, ovvero della sua eccedenza rispetto alla posizione irriflessa del pensiero.

Ma la dialettica per Adorno – e questo è il secondo punto – converge con il materialismo. Riconoscere nella contraddizione tra concetto e cosa il motore essenziale del pensiero equivale a porre l'esistenza di un elemento non riducibile al pensiero stesso. Secondo la mia interpretazione la categoria centrale della dialettica negativa, la “non identità”, dev'essere compresa anzitutto come lo strumento teorico di questa convergenza: il tramite che consente di compendere l'essenza materialistica della dialettica.

A partire da queste due premesse, come si vedrà, è possibile determinare in modo nuovo la posizione oggettiva di Adorno nella storia del pensiero, che è unica, e assai distante dall'interpretazione generalmente accettata. Quest'ultima vede nella dialettica negativa, per dir così, soltanto il negativo e non la dialettica. La filosofia di Adorno è compresa come semplice variante di un più ampio movimento di pensiero, che definisce buona parte del presente filosofico a partire almeno da Nietzsche: la critica della ragione e della soggettività, o – dall'altro lato – l'insistenza sull'alterità insopprimibile del non concettuale. Questa identificazione è il presupposto comune ai fautori e ai detrattori di Adorno: all'elogio del “frammento” così come alle accuse di nichilismo. Ma nella corrente generale rischia di dileguare lo specifico del pensiero di Adorno, che è la sua forza. Proprio la *contemporaneità* indiscutibile di Adorno deve far risaltare ciò che soltanto lui, tra i contemporanei, ha saputo vedere. La sua originalità non consiste nell'aver rivendicato il non identico, ma nell'averlo tratto dal suo opposto, la tesi hegeliana dell'identità tra pensiero ed essere: dimostrando, al tempo stesso, che questo è l'unico modo per pensare il non identico in maniera conseguente. Il non concettuale

trascendente è raggiunto a partire dall'immanenza del concetto, e solo così può sottrarsi all'impotenza.

Adorno si comprende dunque a partire da Hegel: in un senso rigoroso. Non basta cioè constatare la "presenza", peraltro ovvia, di elementi hegeliani in Adorno, cui egli attingerebbe, in maniera magari strumentale, accanto ad altre e divergenti "influenze", ma si deve prendere sul serio il concetto della critica immanente: una posizione iniziale strettamente hegeliana è confutata in base ai suoi stessi presupposti. Questo significa due cose. Da un lato l'idealismo di Hegel, con tutta la sua verità, è effettivamente falso in ultima analisi. Vedremo che il suo limite è superato con la posizione materialistica del pensiero raggiunta dal giovane Marx, e che la necessità di una fondazione filosofica adeguata per questa posizione motiva il progetto stesso della dialettica negativa. Dall'altro lato, però, il superamento della dialettica hegeliana dev'essere a sua volta dialettico: Adorno non giustappone dall'esterno una "dialettica materialistica" a quella "idealistica", ma deduce il materialismo dalle contraddizioni *immanenti* di Hegel, dalla tensione cioè tra la dialettica *in quanto tale* e la posizione idealistica dell'identità come orizzonte conclusivo del pensiero.

E per converso, superamento dialettico vuol dire che nulla dev'esser lasciato fuori, o in termini hegeliani, che dev'esser negato "solo ciò che è già in sé negazione". *Tutta* la verità di Hegel deve poter ritornare nel materialismo, a partire da quell'idea nella quale Adorno, opponendo Hegel alla "rassegnazione" contemporanea, vedeva il motivo più urgente della sua attualità. È l'idea che nelle pagine seguenti viene suggerita, a tentoni, attraverso le categorie della "riuscita" e della "possibilità": la prospettiva che il pensiero possa raggiungere realmente l'intero cui tende, spegnere fino in fondo quella negatività che lo muove. In Adorno questa meta si determina, oltre Hegel, come un movimento di scomparsa reale: l'abolizione intera della sofferenza; e ciò rende la dialettica *negativa*.

Nella prefazione al suo *Miti emblemi spie*, Carlo Ginzburg segnalava la necessità di sottrarsi all'alternativa tra “le secche del razionalismo” e “le paludi dell'irrazionalismo”¹. Ginzburg si riferiva alla critica letteraria. Nel mio lavoro io cerco di mostrare che, sul terreno filosofico, Adorno e soltanto Adorno ha colto questa necessità nel suo vero significato; soltanto in lui entrambi i lati sono tenuti fermi con piena conseguenza dialettica: portati all'estremo e svolti l'uno dall'altro, senza che al pensiero sia mai consentito di arrestarsi su una delle due opposte unilateralità; e il movimento di queste è il movimento proprio della dialettica negativa. Ciò determina l'unicità di Adorno, la sua fecondità, e anche la sua collocazione speciale rispetto alla filosofia. Seguendo questo movimento della cosa, infatti, Adorno giunge a superare l'intera posizione del pensiero tradizionale, compresa quella hegeliana, e conquista una prospettiva speculativamente nuova, non riducibile ad alcun'altra filosofia presente o passata. A ciò allude l'idea in apparenza enigmatica di un'“ultima filosofia”, che Adorno evoca nel suo programma teorico. Nel concepire questa definitività in un senso strettamente storico – materialistico –, Adorno adempie insieme al bisogno più profondo che l'idealismo esprime, deformandolo, con il requisito metafisico dell'astoricità.

Una tale lettura, perciò, accorda un'importanza primaria al momento specificamente *filosofico*, nel suo senso più stretto, post-kantiano: il momento dell'autoriflessione del conoscere; e gli rivendica un'autonomia. Per quanto possa sembrare paradossale cercare in Adorno un concetto di filosofia come scienza rigorosa – in contrasto non soltanto con l'interpretazione diffusa, ma anche con le formulazioni di principio dello stesso Adorno –, il tentativo, come cercherò di mostrare, è fondato oggettivamente in lui. Infatti

¹ C. Ginzburg, *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 2000, p. IX.

l'impulso che definisce questo concetto è mantenuto interamente: proprio in quanto è mediato con il suo contrario, in cui necessariamente trapassa. La metacritica adorniana della teoria della conoscenza è davvero una critica *immanente*.

E il principio della critica immanente regge anche il mio lavoro. Il metodo – che a sua volta non si legittima da sé, ma soltanto nell'intero – è fenomenologico-dialettico: assume l'oggetto così come si presenta, va dove esso conduce, e intende al tempo stesso, a partire dalla lettera del testo, ricostruire i nessi di fondo del pensiero di Adorno secondo il loro movimento oggettivo. È accolta, cioè, la critica dialettica della distinzione fra interpretazione dei testi e giudizio di verità: si cerca di comprendere ciò che Adorno aveva di mira, rivolgersi all'oggetto cui si era volto lui, per poi seguirlo in modo indipendente. Ciò porterà alla fine anche oltre Adorno. Scopo del lavoro è verificare se sia possibile, muovendo da lui, accedere a un nuovo orizzonte. Cercheremo quindi di determinare l'intento di Adorno, e percorrerlo in tutta la sua estensione, fino al suo limite interno: finché non balenerà in conclusione, seppur soltanto ipoteticamente, quell'eventualità che egli negava nel modo più reciso, la possibilità di un sistema filosofico. Nella dispersione del pensiero contemporaneo, il sistema è forse l'unico oggetto di consenso universale: sull'ostilità al sistema concordano tutti; questo potrebbe deporre a suo favore. Se la deduzione della possibilità del sistema dai presupposti stessi di Adorno sia riuscita, è quanto il lettore dovrà giudicare. Ma il *metodo* della critica immanente, per quanto impegnativo, mi è parso l'unico all'altezza dell'oggetto: poiché è il metodo di Adorno. Pensare Adorno contro lui stesso è il solo modo per rendergli giustizia: prenderlo in parola, come egli avrebbe voluto. Nella prefazione al libro su Husserl, con il principio ermeneutico, è dato al contempo il criterio di decisione teorica: “[L'autore] non poteva rispettare dichiarazioni programmatiche di nessun genere, e ha

dovuto pertanto attenersi a ciò che i testi stessi parevano dirgli”². Nei confronti di Hegel, poi, il procedimento è fondato doppiamente, perché ricondotto a sua volta a quello hegeliano; lo stesso ho cercato di fare con Adorno. Ciò che egli dice del singolo passo vale anche per l’insieme:

La fedeltà immanente all’intenzione esige che per capire il testo lo si completi o lo si sorpassi. Non serve a nulla scervellarsi su singole formulazioni criptiche e impelagarsi in controversie spesso insolubili su ciò che Hegel intende. Bisogna invece portare alla luce la mira; in base alla conoscenza di questa si dovranno ricostruire gli stati di cose che Hegel ha sempre come davanti agli occhi, anche quando la formulazione che ne dà vi rimbalza contro. Più importante di ciò che intendeva è ciò di cui parla; a partire dal programma si deve ricostruire la situazione problematica, per poi pensarla autonomamente. Il primato dell’oggettività sul corso dei pensieri soggettivamente voluto, dello stato di cose determinato che si deve esaminare, costituisce nella filosofia di Hegel un’istanza anche contro di essa. Se all’interno di un paragrafo il problema di cui tratta si profila in sé come delineato e risolto (probabilmente il segreto del metodo filosofico consiste in questo: comprendere un problema e risolverlo sono la stessa cosa), allora anche l’intenzione di Hegel si chiarisce: sia che a questo punto si sveli da sé ciò che egli aveva pensato in modo criptico, sia che le sue considerazioni riescano ad articolarsi attraverso ciò che era loro sfuggito³.

Il lavoro si articola perciò nel modo seguente.

Il primo capitolo è un saggio introduttivo; il punto di partenza che si impone, il pregiudizio comune su Adorno, è messo in questione e rivolto contro se stesso. Da esso, attraverso considerazioni storiche, comincia a emergere ciò che la dialettica negativa intende: quel pensiero della possibilità che l’immagine del “pessimismo”, proiettivamente, rovescia nel suo contrario. Al tempo stesso, nello sviluppo della cosa, anche il metodo impiegato acquista una legittimazione più concreta.

Nel secondo capitolo, il pensiero della possibilità è affrontato sul piano teorico-immanente, viene ricostruita cioè la tendenza fondamentale della dialettica negativa attraverso il suo movimento problematico. È posta la questione duplice della dialettica: la novità di Hegel e il suo limite; successivamente la contraddizione motrice del pensiero di Adorno – come l’immanenza dialettica possa coesistere con il pensiero

² ME, p. 49.

³ TS, pp. 152 s.

utopico della trascendenza, il momento di verità dell'idealismo hegeliano con la difesa materialistica del non concettuale – viene determinata nei suoi molteplici lati. Nel significato della dialettica è cercato il significato della critica adorniana dell'idealismo. Infine, in un breve *excursus* sul Lukács di *Storia e coscienza di classe*, è raggiunta quella dimensione della prassi che anche in Adorno, speculativamente intesa, offre la chiave dell'intero movimento.

Nella prima parte, dunque, è posto il problema; nella seconda si tenta di risolverlo a partire da questa nuova dimensione. Il terzo capitolo riconduce il movimento della dialettica negativa alla posizione del pensiero conquistata per la prima volta da Marx, e mostra in che senso l'impresa di Adorno debba essere intesa come la prima vera realizzazione di una filosofia materialistica. In Freud è individuato il punto di passaggio dal pensiero della prassi all'autoriflessione filosofico-immanente: la tesi del superamento pratico della filosofia diventa la tesi di un autosuperamento storico dell'Io. Da qui è possibile risolvere materialisticamente il problema speculativo supremo, quello di un fondamento della possibilità incondizionata nell'esperienza attuale; ed è dedotto al tempo stesso il passaggio alla prassi. Nell'indeterminazione teorica di questa è riconosciuto, infine, il limite interno di Adorno, il divieto residuo: in lui resta aperto l'abisso tra il presente e l'utopia, che le sue stesse premesse consentirebbero di colmare.

Nel quarto capitolo è suggerita, a titolo ipotetico e non più dimostrativo, la direzione in cui questo limite potrebbe essere superato. A partire dal concetto adorniano del lavoro è prefigurata, nei termini più generali, quella duplice possibilità che Adorno nega: la determinazione di un fine pratico universale come abolizione della necessità del lavoro; la fondazione filosofica della conoscenza in un sistema materialistico della necessità.

Nelle conclusioni sono delineate le prospettive per la ricerca futura.

I testi presi in esame, sulla base dell'ipotesi iniziale di un'autonomia del filosofico, sono quelli, appunto, propriamente teoretici, nei quali il progetto maturo di Adorno trova la sua espressione diretta: la *Metacritica della teoria della conoscenza*, i *Tre studi su Hegel* e la *Dialettica negativa*, più il corso universitario *Einführung in die Dialektik*. Altre opere fondamentali, come i lavori dei primi anni Trenta, la *Dialettica dell'illuminismo*, i *Minima moralia*, gli scritti sociologici, le *Note per la letteratura* e la *Teoria estetica*, sono presenti sullo sfondo. Alla centralità di Hegel nell'indagine è dovuto il rilievo particolare che viene dato ai *Tre studi*.

Come ho detto, l'intento del mio lavoro è teoretico, o in termini adorniani, "oggettivo-filosofico"⁴, e tale orientamento lo determina in tutte le sue caratteristiche; anche la discussione della letteratura secondaria è concepita in quest'ottica. Necessariamente, l'urgenza teorica che mi ha mosso ha comportato esclusioni e parzialità. Per menzionare le più vistose: in nome della priorità accordata, da un lato, al momento speculativo puro, dall'altro all'eredità della filosofia classica tedesca, ho dovuto lasciar fuori quasi completamente l'estetica di Adorno, nonché il suo rapporto con il pensiero di Benjamin. Ciò non dev'essere inteso in alcun modo come una sottovalutazione oggettiva di questi aspetti, che dovrebbero ovviamente essere inclusi nel prosieguo della ricerca; così come sarebbe necessario procedere a una disamina metodica, analitica dei testi, qui sacrificata a vantaggio della ricostruzione teorico-immanente.

Dall'altra parte, e in modo ancor più ovvio, l'intento sistematico del lavoro non significa che esso sia già il sistema; nonostante la sua mira, esso rimane un saggio, e in

⁴ ME, p. 49.

questo senso, dal punto di vista della distinzione tra sistema e storia, che emerge contro Adorno nell'ultimo capitolo, rientra nella seconda. La natura dell'oggetto indagato, in base agli stessi presupposti di questo, costringe fino a un certo punto alla mimesi: perciò l'indagine, soprattutto inizialmente, procede per tentativi e movimenti concentrici. Ma del suo carattere frammentario essa non fa un vanto, né lo irrigidisce in un traguardo ultimo: mentre lo riconosce necessario, ne prospetta il superamento.

Per lo stesso motivo, il lavoro dev'essere inteso principalmente come uno scavo preliminare, in un certo senso un unico grande programma di ricerca: facendo violenza ai miei stessi impulsi, ho puntato a dischiudere possibilità più che a fissare conclusioni. Con le parole di Giovanni Arrighi, che a sua volta cita Arno Mayer: ho lavorato "con categorie di grana grossa". Raffinarle sarebbe appunto compito di una ricerca a venire. Devo perciò sperare che il lavoro venga "ascoltato con pazienza", "giudicato nel suo insieme" e non solo "nelle singole parti"⁵.

Anche ammesso tutto ciò, restano molte insufficienze, di cui sono consapevole. Che la critica della distinzione tra comprensione e giudizio renda il concetto di "sovrainterpretazione" più problematico, non significa naturalmente che esso perda il suo fondamento. Se sono state commesse forzature, sarà da valutare volta per volta. So che in diversi casi la dimostrazione, sia sul piano ermeneutico sia su quello teorico – per quanto, appunto, sia lecito separarli –, richiederebbe lavoro ulteriore. Ho cercato il più possibile di segnalarlo, attenuando la categoricità delle mie affermazioni; mi assumo ogni responsabilità per ciò che, anche così, rimanesse inadeguato. E un discorso analogo vale per la chiarezza espositiva. La difficoltà di questo testo in molti suoi punti mi è ben presente. In parte è la difficoltà stessa della dialettica, teorizzata da Adorno,

⁵ G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1996, p. 13.

per la quale nessun momento singolo, di principio, è comprensibile isolatamente, ma solo nell'insieme; e per questa parte, non può essere evitata. Ciò però – come sempre Adorno riconosce – non dispensa l'autore dall'impegno alla comprensibilità, gli impone anzi di ricercare continuamente correttivi. Ho rivolto ogni mio sforzo al massimo di chiarezza possibile; dove non mi pareva di poter far meglio, ho provato a compensare l'asperità del passo singolo intervenendo altrove, nella speranza che le diverse parti arrivino, almeno in una certa misura, a illuminarsi a vicenda. Mi scuso con il lettore se qualcosa che si sarebbe potuto ancora fare è stato tralasciato.

Questo è il mio primo lavoro teoretico autonomo. Il compito che mi sono prefisso è certamente ambizioso, e può apparire temerario. Ho avuto presenti fin dal principio i rischi che comportava, e le manchevolezze cui inevitabilmente avrebbe dato luogo. Ho pensato che valesse la pena tentare.

* * *

Questo lavoro è, per me, la cosa più importante che abbia mai realizzato; sarebbe impossibile nominare tutti coloro che, durante gli ultimi anni, hanno contribuito a farlo venire alla luce.

Al mio relatore, prof. Alfredo Ferrarin, devo più di quanto non riesca a esprimere. Da lui ho imparato la cosa filosoficamente essenziale e quasi sempre dimenticata: il valore stesso della speculazione filosofica secondo il suo concetto più esigente, quello classico; e ciò che è ancor più importante, il coraggio di una libera ricerca teorica. Senza i suoi incoraggiamenti e la sua apertura, non mi sarei mai arrischiato a fare quello che ho fatto, parlare di filosofia con la mia voce: ciò che di più bello mi potesse accadere. Spero che il risultato possa ripagare almeno in parte la pazienza infinita con cui mi ha sostenuto, dall'inizio alla fine di un percorso spesso accidentato.

Il prof. Andreas Arndt della Humboldt-Universität di Berlino, che per primo mi ha fatto conoscere Adorno, ha seguito il lavoro in diverse sue fasi, con utili consigli.

Il prof. Remo Bodei, oltre ad avermi ispirato in misura rilevante con i suoi studi su Adorno e Hegel, ha fatto sì che io potessi cimentarmi con la traduzione e curatela della nuova edizione italiana dei *Tre studi su Hegel*, un lavoro che è stato per me uno spartiacque. Misurandomi per quasi un anno con la scrittura di Adorno, ho compiuto il salto veramente decisivo nella comprensione del suo pensiero.

Dalle conversazioni con i proff. Paulo Arantes, Alberto Burgio, Anne Eusterschulte, Emmanuel Renault, Silvio Rosa, László Tengelyi, Massimiliano Tomba, Frieder Otto Wolf, e con Mimmo Porcaro, ho tratto spunti importantissimi di riflessione.

Stefano Breda è stato un interlocutore preziosissimo, specie per quanto riguarda la critica dell'economia politica, e un amico impagabile: mi è stato accanto durante tutta la stesura del lavoro, che ho potuto discutere con lui praticamente ogni giorno. Devo anzitutto alla sua vicinanza se sono riuscito a portarlo a termine così come desideravo.

Roberto Fausti, Ilaria Gaspari ed Emanuela Conversano, che hanno letto e commentato parti del testo, mi hanno anche sorretto nei momenti più impervi; la loro sollecitudine è pari soltanto alla loro intelligenza.

Da Natalia Baeza, Nicola Borghesi, Francisco Corrêa, Paolo D'Alonzo, Guido Frilli, Celeste Gabriele, Danilo Manca, Giulia Oskian, Luana Pagano, Bruno Settis, Rolando Vitali, Alessandro Zanasi, e inoltre dai miei genitori e da mio zio Andrea, ho ricevuto sostegno pratico e spirituale nei modi più differenti. A tutti va la mia sincera gratitudine.

Ma il mio lavoro non ci sarebbe senza il confronto continuo con Manfred Posani, al quale mi lega la felicità di un'intesa intellettuale completa; ogni riga che ho scritto è anche sua. La filosofia di cui entrambi siamo in cerca, da direzioni diverse, è una sola.

PARTE PRIMA

1. *Adorno come immagine*

Doch etwas fehlt.
(B. Brecht, *Mahagonny*)

1.1. *Una difficoltà preliminare*

Chi oggi si avvicina al pensiero di Adorno con intenti teorici si scontra inevitabilmente con un ostacolo. A prima vista esso si presenta in forma del tutto indistinta, appunto come un semplice ostacolo, per di più esteriore all'oggetto e legato soltanto alla sua ricezione; solo una riflessione paziente arriva a precisarlo e a volgerlo produttivamente, a riconoscervi cioè un significato oggettivo ben determinato.

Il problema riguarda lo statuto stesso di Adorno nell'ambito del pensiero contemporaneo. Da un lato egli sembra dimenticato, o relegato tutt'al più, per usare il suo stesso linguaggio, a bene culturale, specialmente in Germania; anche il risveglio di attenzione e la ripresa degli studi a livello internazionale, in seguito al centenario della sua nascita nel 2003, non hanno modificato sensibilmente la situazione. Da nessuna parte Adorno appare come un protagonista vivo del dibattito filosofico; gli "adorniani" praticamente non esistono. Eppure questo dato immediato è smentito indirettamente, e per così dire negativamente, dal contegno diffuso del senso comune filosofico nei confronti di Adorno. Anche chi lo cita con approvazione raramente omette di aggiungere precipitosamente una qualche riserva, come a titolo di scusa; e molto più frequenti sono le alzate di spalle e i motteggi, le reazioni di impazienza beffarda, sarcasmo o commiserazione. Un'aura di superiore condiscendenza circonda il suo nome.

Questo vale anzitutto per i suoi eredi ufficiali: elemento indubbiamente singolare. A metà degli anni Cinquanta Adorno aveva aperto il suo saggio sulla filosofia hegeliana, poi confluito nei *Tre studi su Hegel*, con una protesta contro la presunzione falsamente benevola del “riconoscimento” (*Würdigung*), che approfittando della “discutibile fortuna di vivere dopo” pretende di giudicare il significato dell’autore dall’alto, secondo i presupposti del presente, e distinguere alla maniera di Croce ciò che è vivo e ciò che è morto, senza porre nemmeno “la domanda inversa: che senso abbia il presente di fronte a Hegel”⁶. Nella prefazione di Axel Honneth al volume che raccoglie gli atti del congresso francofortese in occasione del centenario, al lamento sulla trasformazione irriflessa di Adorno in “Super-io collettivo della nazione” tedesca segue la rivendicazione del suo “Io teorico”, interpretato però subito nei termini del “significato di Adorno per le scienze particolari”: Adorno avrebbe *anticipato* di molti decenni soluzioni brillanti ai problemi attuali della filosofia e della sociologia⁷. Nel primo saggio del volume Habermas riprende l’argomento e rincara: poiché l’interesse accademico per Adorno va affievolendosi con il passare del tempo, compito della discussione è mettere alla prova la “presa” (*Anschlussfähigkeit*) di Adorno sul presente, verificare cioè “a che cosa vale [*was zählt*] il filosofo e sociologo Adorno nel contesto dei dibattiti contemporanei”; nello svolgimento successivo i concetti centrali della *Dialettica negativa* sono utilizzati come chiavi d’accesso alle aporie delle neuroscienze e della *philosophy of mind*⁸. Si discute, per l’appunto, di ciò che è vivo e ciò che è morto in Adorno; dove ciò che è vivo viene preformato in partenza come un “contributo utile” alle questioni particolari delle scienze positive. Lo spirito del tempo e la sua

⁶ TS, p. 33.

⁷ A. Honneth, *Vorbemerkung*, in AA.VV., *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, a cura di A. Honneth, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005, pp. 7-9.

⁸ J. Habermas, »*Ich selber bin ja ein Stück Natur*« - *Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft*, in: *Dialektik der Freiheit*, cit., p. 13.

evoluzione sono presupposti; tocca ad Adorno, come su un banco degli imputati, giustificarsi, esibire le proprie credenziali di legittimità di fronte all'esistente. Più avanti Rahel Jaeggi, nel suo intervento sulla rilevanza di Adorno per l'etica (analitica) contemporanea, concede che dai *Minima moralia* si può imparare qualcosa, “anche qualora ci si opponga criticamente alla tendenza totalizzante di Adorno, e non si condivida l'atmosfera tetra e senza scampo [*die düster-ausweglose Stimmung*] di cui sono impregnate le sue osservazioni”⁹. Poco dopo Jaeggi riporta – criticandole in parte – le opinioni di Andreas Bernard, secondo il quale Adorno non persuade con l'argomentazione, ma producendo misteriosamente “un peculiare ingranarsi dell'assenso [*ein eigentümliches Einrasten der Zustimmung*]”¹⁰, e di Martin Seel (attuale titolare della cattedra di Filosofia Teoretica all'Università di Francoforte), che condanna il “negativismo” adorniano come un “eclatante autoinganno”, un “trauma e dogma” da cui Adorno dev'essere salvato¹¹. All'orecchio linguistico di Adorno – il quale combatté per tutta la vita il principio della persuasione irrazionale, e negli stessi *Minima moralia* elevò il “non vale far paura” a massima filosofica¹² – già le espressioni del vecchio Lukács, come quella sulle “doti non comuni” di Nietzsche, suonavano intollerabili, formulate “nel tono disdegnoso, degno di un insegnante di provincia dell'era guglielmina”¹³. In confronto all'atmosfera tetra e senza scampo e al peculiare ingranarsi dell'assenso, le rigidità di Lukács sono capolavori di esattezza espressiva.

L'analogia si impone, e non casualmente. Come Adorno ha insegnato, ciò che si rifugia nel dato formale della trascuratezza linguistica è in realtà un momento di

⁹ R. Jaeggi, »*Kein Einzelner vermag etwas dagegen*«. *Adornos Minima moralia als Kritik von Lebensformen*, in: *Dialektik der Freiheit*, cit., p. 118.

¹⁰ A. Bernard, *Fünfzig Jahre Minima Moralia*, in: AA.VV., »*Minima moralia*« *neu gelesen*, a cura di U. Raulff e A. Bernard, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, p.8 (cit. in: Jaeggi, *op. cit.*, p. 120).

¹¹ M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004, p. 29 (cit. in: Jaeggi, *op. cit.*, p. 127).

¹² MM, pp. 72-73.

¹³ NL, p. 239.

contenuto non riflesso, che perde la sua apparenza arbitraria non appena lo si scorge come tale: reazione determinata a qualcosa di determinato. Se si confronta il giudizio di Lukács su Nietzsche con le insofferenze dei nuovi francofortesi verso ciò che in Adorno appartiene allo strato più intimo del pensiero, questa tesi trova conferma. Nella teoria critica aggiornata aleggia un vecchio fantasma: il sospetto d'irrazionalismo. Allargando ulteriormente lo sguardo, ci si può chiedere se lo stesso disagio non animasse già quelle reazioni supponenti nei confronti di Hegel stigmatizzate da Adorno (che l'ipotesi sia solo apparentemente paradossale, lo suggerisce una delle più autorevoli interpretazioni primonovecentesche di Hegel, ripetutamente citata da Adorno: nella critica all'intelletto riflettente Richard Kroner vedeva un motivo sufficiente per ascrivere Hegel alla filosofia irrazionale¹⁴). Ecco che, a partire da motivi in apparenza del tutto accidentali, e per così dire idiosincratici, comincia a delinarsi lentamente un nesso contenutistico, che è anche – *e proprio per questo* – un nesso storico, e che va dritto al cuore del pensiero adorniano: tra dialettica e problema dell'irrazionale, da un lato, tra filosofia della riflessione e reificazione dall'altro. Il linguaggio della nuova teoria critica (opportunamente ribattezzata dai suoi avversari “teoria acritica”¹⁵) meriterebbe uno studio a sé; ricordiamo qui soltanto l'uso disinvolto e – a partire da Habermas – onnipervasivo di termini come “normatività” e “strategie argomentative”. L'incongruo in queste espressioni, il suono metallico che di primo acchito colpisce l'orecchio è presto decifrato: entrambe alludono al dominio reale, rispettivamente nella sfera giuridica e in quella militare. Conforme al tenore del pensiero adorniano sarebbe non evitare questi concetti, che colgono effettivamente qualcosa di reale (in Adorno, come vedremo, ci sono sia norme sia strategie, e di una potenza che i suoi eredi non

¹⁴ Cfr. TS, p. 71, e R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1924, vol. 2, pp. 267-273.

¹⁵ *Unkritische Theorie: gegen Habermas*, a cura di G. Bolte e C. Türcke, Lüneburg, zu Klampen, 1989.

sospettano), ma rifletterli criticamente: includere nel pensiero le mediazioni da cui hanno origine, e che il loro uso inconsapevole rimuove. Già in questo minimo esempio (Adorno lo chiamerebbe un “modello”), così come nel gesto stesso dell’induzione di strutture generali da ciò che è minimo, si svela molto del contenuto del pensiero adorniano: una cellula che, hegelianamente, si ripete sempre di nuovo, e sempre di nuovo modificata, a ciascun livello della riflessione. Dalla dialettica tra la verità e la falsità delle norme scaturisce direttamente ciò che in Adorno è più essenziale, e persino ciò che, esistendo in lui, gli resta opaco. Ma di tutto ciò nei suoi esegeti moderni non c’è traccia. L’elemento in cui essi procedono è la dimenticanza: letteralmente, la reificazione¹⁶.

A queste considerazioni si potrebbe muovere un’obiezione che infatti viene mossa, con regolarità inesorabile, a chi tenta di cimentarsi con Adorno. La critica non sarebbe in alcun modo vincolata alle premesse teoriche del suo oggetto; sarebbe anzi segno di maturità la disponibilità a distanziarsi liberamente da ciò che l’oggetto pretende di per sé, e limitarsi a comprenderlo, rinviando a un momento successivo – o comunque distinto – il giudizio sulla sua verità. Nel caso di Adorno, come di tutti i pensatori che hanno elevato il nesso fra contenuto ed espressione a problema centrale della filosofia, la questione si pone anzitutto sul piano linguistico: di qui le ricorrenti frecciate contro gli imitatori del linguaggio di Adorno (e di Wittgenstein, e di Heidegger...), e l’esortazione a non scimmiottarlo, ma ritradurlo in categorie differenti, per evitare di restare impigliati nelle secche di una ripetizione infruttuosa. Questa posizione ha di mira un problema esistente, ma la soluzione proposta è astratta, unilaterale; e come ogni

¹⁶ “Infatti ogni reificazione è un dimenticare: gli oggetti diventano cosali nel momento in cui vengono tenuti fermi, senza essere attualmente presenti in tutte le loro parti, quando qualcosa in essi viene dimenticato” (Adorno a Benjamin, lettera del 29 febbraio 1940, in B, p. 417). L’affermazione, divenuta celebre, è ripresa nella *Dialettica dell’illuminismo* (DI, p. 248) e poi nella *Metacritica della teoria della conoscenza* (ME, p. 219).

unilateralità, si rovescia nel suo opposto: nello stesso fenomeno che critica. Indubbiamente la letteratura su Adorno abbonda di mere parafrasi, esposizioni in cui i concetti della sua filosofia sono soltanto ripetuti, ribaditi, trattenuti meccanicamente nella loro immobilità, come se fossero ovvi e dati una volta per tutte: mentre si tratta precisamente di metterli in movimento, ovvero seguire il loro movimento proprio, farli parlare con la loro voce. La sorte della categoria centrale della dialettica negativa, quella di “non identità”, è forse la più esemplare al riguardo. Ma appunto per questo l’ideale della distanza, come norma prescritta in anticipo e assolutizzata, resta a sua volta al di qua dell’oggetto. Tale ideale è predialettico, poiché presuppone che la scelta dei concetti possa essere dettata da criteri estrinseci, come quello famigerato della “comprensibilità”, e non dalla vita della cosa. L’idea che si possa decidere prima sotto quali categorie deve o non deve essere sussunto un contenuto determinato implica che la sussunzione avvenga senza attriti, secondo l’arbitrio sovrano del soggetto: implica, in definitiva, il principio d’identità, che dall’oggetto rimuove la sua resistenza specifica. I concetti vengono così irrigiditi e trattati a mo’ di *fiches*, di equivalenti scambiabili: proprio come nel caso delle imitazioni pedissequae. Queste ultime andrebbero considerate non come procedimenti illegittimi, ma come sviluppi interrotti: tentativi non riusciti di portare a compimento ciò che non può non iniziare da un’identificazione preliminare con l’oggetto, anzitutto a livello espressivo; mentre il monito a non imitare taglia il problema a monte, come un nodo gordiano. Il rischio è ben noto a chi studia Adorno; guardarlo in faccia può aiutare, in via preliminare, a schiudere qualcosa di importante in Adorno stesso, e forse a comprendere meglio le ragioni degli opposti insuccessi: di chi congela la dialettica nelle categorie della filosofia analitica e di chi ripete ossessivamente: “non identico”.

La difficoltà di Adorno è proverbiale; ma non va equivocata. Non ci si può limitare a constatarla: occorre invece partire da essa, farne il motore della comprensione. Che l'oscurità stessa di un testo abbia un significato determinato era cosa ben presente ad Adorno, il quale dedicò un intero saggio – esso stesso uno dei suoi testi più intricati – all'asperità del linguaggio hegeliano: l'aggettivo greco *skoteinòs*, “oscuro”, con cui gli antichi si riferivano al primo teorico dell'unità dei contrari, diventa il punto di partenza per l'interpretazione della dialettica in generale¹⁷. Con ogni evidenza, l'indagine di Adorno sulle coazioni che il pensiero dialettico impone all'espressione è per lui una riflessione sulla sua propria scrittura. Notoriamente, la dialettica adorniana è antisistemica. Il destino storico di questa posizione è forse la dimostrazione più incisiva dell'intuizione di Adorno, contenuta nello stesso saggio sul linguaggio hegeliano, secondo cui “nella vita postuma delle opere filosofiche, [...] ciò che esse esprimono si libera gradualmente da ciò che esse semplicemente pensavano”¹⁸. Che la ribellione contro il sistema oggi non sia affatto più una ribellione, che la sua trasformazione in *common sense* filosofico l'abbia privata di qualunque spessore critico, potrebbe rivelare qualcosa anche sul suo significato immanente all'interno della dialettica negativa, qualcosa che Adorno non poteva vedere. Perciò la questione del sistema dovrà costituire uno dei nodi centrali dell'indagine. Per il momento, limitiamoci a metterne in luce un aspetto. Come Adorno stesso afferma ripetutamente, la struttura della sua esposizione mira a impedire ai concetti di autonomizzarsi rispetto al loro contenuto, a “scuoter via quella disciplina automatizzata”¹⁹ che trasforma il rigore della deduzione in un alibi per rifugiarsi nell'immanenza del pensiero ed evitare le cose: “chi

¹⁷ TS, pp. 115-167. Hegel stesso, in un passo della *Storia della filosofia* che evidentemente Adorno aveva in mente, ricorda l'attribuzione a Eraclito di questo epiteto (*Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1944, vol. I, p. 310).

¹⁸ TS, p. 159.

¹⁹ TS, p. 162.

si fa schiavo delle proprie parole”, dice Adorno a proposito delle definizioni, “spostando le parole davanti alle cose si alleggerisce il compito anziché appesantirselo, per quanto possa vantarsi del contrario”²⁰. L’idea di una “logica della disgregazione” (*Logik des Zerfalls*), che Adorno presenta nella *Dialettica negativa* come “la più vecchia delle sue concezioni filosofiche”, risalente agli anni in cui era studente, allude a questa intenzione²¹. Di qui la centralità della categoria di *esperienza* nei suoi scritti, e di qui la fama – largamente esagerata – della loro oscurità. Il fatto è che Adorno costringe letteralmente all’esperienza, nel senso che tutto l’impianto del suo pensiero è congegnato affinché non capisca nulla chi non segue il movimento reale della cosa. A questa struttura programmaticamente centrifuga non è estranea la sensazione, familiare al lettore di Adorno, di essere d’accordo con lui ma non saper dire perché; la frustrazione di veder scivolare via come sabbia fra le dita le verità che balenano alla lettura, di guadagnare forse in capacità mimetica, ma senza riuscire in ultima analisi a restituire ciò che si è appreso, oggettivandolo in qualcosa di compiuto (si sarebbe tentati di aggiungere: qualcosa come un sistema). È la reazione diffusa dell’: “e quindi?”.

In un primo momento, essa va accolta per come si manifesta: non rifiutata, riconducendo frettolosamente Adorno nei ranghi della “teoria tradizionale”; ma neppure sancita come definitiva, al modo di coloro che – con compiacimento o raccapriccio – trasfigurano la difficoltà in un dato positivo, attribuendo ad Adorno ciò che egli più aborrisce in Heidegger, come già Hegel in Schelling: il culto dell’intuizione – il “peculiare ingranarsi dell’assenso”. Si avvicina maggiormente all’esperienza dell’*impasse* la felice metafora platonica formulata da Manfred Posani: è più facile essere adorniani che parlare di Adorno, perché il suo pensiero illumina le cose, ma

²⁰ TS, p. 131.

²¹ DN, p. XXVIII.

acceca chi lo guarda direttamente. Indubbiamente in Adorno c'è qualcosa di abbagliante; ma anche questa constatazione può essere soltanto un punto di partenza. Anche per Platone guardare in faccia il sole è arduo, ma possibile; in ogni caso bisogna tentare.

Possiamo però sollevare fin d'ora un problema che emerge implicitamente dal passo citato sulle definizioni, e che è decisivo per l'intera teoria adorniana dell'esperienza. Tener fermo il significato di un concetto alla maniera della logica predialettica, sostiene Adorno, è meno gravoso che confrontare il significato con la cosa intesa. Questo implica che esista una difficoltà specifica dell'esperienza, in quanto contrapposta al mero procedimento deduttivo; d'altra parte, se così non fosse, non ci sarebbe bisogno di una logica della disgregazione. Ma che il dato empirico come tale offra resistenza non è affatto scontato per la gnoseologia tradizionale. Né giova invocare qui l'argomento dialettico, pur ineccepibile, della mediazione di ogni immediato, secondo il quale all'esperienza appartiene costitutivamente un momento concettuale, senza il quale l'oggetto non sarebbe tale, ma astratta certezza sensibile: così infatti ci si limiterebbe a ricondurre la problematicità alla dimensione del concetto. Il che è giusto; ma allora la questione si ripropone: che cosa, nel concetto specificamente dialettico, produce quel sovrappiù di fatica che rende la dialettica oscura? Da dove vengono la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo?

Si tratta qui dell'esperienza filosofica – dialetticamente considerata – nella sua opposizione a quella delle scienze particolari: un *topos* del pensiero novecentesco. A proposito di questa differenza, uno tra quelli che l'hanno pensata con maggior consequenzialità ha osservato: “Ciò che rende difficilmente intelligibile l'oggetto, quando è significativo, importante, non è la necessità di una determinata istruzione su cose astruse per poterlo capire, bensì il dissidio tra la comprensione dell'oggetto e ciò

che la maggior parte degli uomini *vuole* vedere. Perciò le cose che sono più alla portata possono diventare le più difficili da capire. Si deve vincere una difficoltà della volontà, non già dell'intelletto”²². In Wittgenstein il concetto di “volontà” resta indeterminato: non è dedotto (in senso kantiano), ma assunto come un dato ultimo. Da dove derivino realmente le “difficoltà della volontà” in cui consisterebbero i problemi filosofici, non viene specificato. È questo, in definitiva, a conferire a Wittgenstein la sua peculiare tonalità astratta, l’alone di irrealtà in cui il suo pensiero rimane sospeso. In un certo senso Adorno, senza averne il minimo sospetto, riparte là dove Wittgenstein si era fermato. Tutta la sua filosofia, considerata da questo lato, è un’unica, eroica immersione nelle piaghe più dolorose dell’oggettività, alla ricerca delle cause reali di ciò che paralizza il soggetto fin nella sfera più remota, e in apparenza più protetta: il pensiero astratto. Questo rende la sua riflessione incomparabilmente più prossima a quel modello psicoanalitico che Wittgenstein – non senza qualche ragione – rivendicava per sé²³. Ora, trasposta in termini adorniani, la tesi di Wittgenstein sulle “difficoltà della volontà” si fa notevolmente più concreta, e suona così: tra la barriera del pensiero reificato e l’esperienza viva dell’oggetto c’è il sentimento della paura, che è sempre, in ultima analisi, paura della sofferenza fisica reale; soltanto quando si smaschera la quiete dei concetti come paura repressa il pensiero ricomincia a pulsare, e si risolvono così anche “i problemi filosofici”²⁴.

²² L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, Torino, Einaudi, 2002, p. 407.

²³ *Ibid.*, p. 410.

²⁴ La deduzione teorica di tale nesso si trova nel fondamentale paragrafo della *Dialettica negativa* intitolato appunto *La sofferenza fisica*, che esamineremo a suo luogo (DN, pp. 182 s.). Una determinazione più immediata è fornita in un passo dell’importante conferenza *Educazione dopo Auschwitz*, in cui emergono con evidenza istantanea i risvolti pratici di questa posizione: “L’educazione dovrebbe attuare sul serio un concetto che non è affatto estraneo alla filosofia: che cioè non si deve reprimere la paura. Se questa non viene repressa, se ci si permette di avere realmente tanta paura quanta ne richiede questa realtà, allora probabilmente, proprio in tal modo, molto dell’effetto distruttivo della paura inconscia e rimossa si annullerà” (PC, p. 132).

Il significato pieno di questa tesi, così come il giudizio sulla sua validità, potrà emergere soltanto in conclusione; in essa è racchiusa la novità irrevocabile del pensiero di Adorno. Assumiamola ora per ipotesi, come una sonda; e qualche difficoltà iniziale apparirà sotto una nuova luce.

Se la ricezione contemporanea di Adorno si è imposta come punto di partenza dell'indagine, questo obbedisce a una necessità per così dire fenomenologica: la percezione di un problema, di un irrisolto, che costringe a indugiare in *intentio obliqua* sul destino postumo di Adorno, anziché puntare dritto ai suoi testi. Il procedimento, lo abbiamo visto, è autorizzato dallo stesso Adorno, dalla sua insistenza su quella mediazione temporale del concetto che si esteriorizza (in senso strettamente hegeliano) nel momento espressivo, e che costringe a riconoscere in ogni "eco" del pensiero, fin nelle reazioni più distanti e casuali, un suo rintocco storico, un momento immanente del pensiero stesso: "Lo strato del pensiero così attinto da Hegel si distingue – come del resto già Fichte – da Kant e dall'intero Settecento per un nuovo bisogno espressivo. Il pensiero maggiore vuole ciò che prima faceva solo inconsapevolmente: scrivere storia dello spirito, diventare l'eco dell'ora che è scoccata per lui"²⁵. Anche questa conquista è storicamente irrevocabile. Qualcosa di tutto ciò è captato dalla nozione ermeneutica di "storia degli effetti"; ma Adorno, come vedremo, strappa questa immagine al suo abbaglio idealistico, e, riconducendola all'idea di materia, arriva a darle qualcosa che assomiglia molto a una fondazione scientifica: se il pensiero in quanto tale, cioè nel suo nesso interno, può "causare" i propri effetti (un'ipotesi

²⁵ TS, p. 93. Nel terzo studio, subito prima del passo citato in precedenza sulla "vita postuma" delle opere, si legge: "In Hegel l'elemento espressivo rappresenta l'esperienza: ciò che vorrebbe venire alla luce ma, se vuole acquisire necessità, non può emergere altro che nel medio del concetto, che è il suo opposto radicale. Questo bisogno di espressione non è affatto, e meno che mai in Hegel, un bisogno della visione del mondo soggettiva. È esso stesso già determinato oggettivamente. È rivolto, in ogni filosofia incisiva, alla verità nel suo manifestarsi storico" (TS, pp. 158 s.).

letteralmente inintelligibile per il dualismo tra intelligibile e reale), è perché esso stesso non è se non l'autoriflessione del nesso materiale, che si dispiega storicamente. Che dunque oggi Adorno faccia problema, non si può considerarlo un accidente, e nemmeno sussumerlo come esempio indifferente sotto la categoria generale della "ricezione": piuttosto, nelle reazioni determinate, nel sussulto idiosincratico minuscolo che precede la coscienza, nella fatica straziante di capire e nel rifiuto ostinato, in quel particolare dolore e in quella particolare felicità si svolge "la logica specifica dell'oggetto specifico"²⁶, e questa logica è la tendenza storica.

Certo, la tendenza si svela a poco a poco; inizialmente non se ne sa nulla. Soltanto alla fine ciò che si cercava acquista una fisionomia riconoscibile, e anche allora non ci si deve attendere, con Hegel, il concetto dispiegato; basterebbe, wittgensteinianamente, che l'urgenza si placasse. Il problema da principio indeterminato, semplice punto interrogativo, si è presentato però fin da subito con i tratti dell'*ambivalenza*. Se si interrogasse la coscienza attuale, e la si costringesse, alla maniera della fenomenologia hegeliana, a dire la sua verità, essa risponderebbe probabilmente, come abbiamo intravisto, che il disagio nei confronti di Adorno rinvia in ultima analisi a ciò che in lui è irrazionale. Il sottofondo canzonatorio che capita spesso di cogliere anche negli elogi più sperticati, come l'esaltazione dell'Adorno "grande scrittore", tradisce il tentativo più o meno cosciente di rinchiuderlo nella riserva indiana dell'estetico, che per il suo diritto all'esistenza, e per gli onori sempre molto dubbi che le vengono tributati, paga il prezzo salatissimo di dover rinunciare ad essere vincolante: esattamente come, a suo tempo, il buon cuore dei positivisti logici – regolarmente denunciato da Adorno – tollerava e lodava il nonsenso purché accettasse di confinarsi in una innocua "poesia", giustapposta

²⁶ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Macerata, Quodlibet, 2008, p. 219.

e indifferente alla filosofia scientifica (e anche qui, per Carnap come per Lukács, si trattava in primo luogo di colpire Nietzsche). Il riconoscimento delle capacità artistiche di Adorno, quando viene assolutizzato, giustifica bonariamente e sancisce irrevocabilmente il *cliché* della sua “eccentricità”, e in questo modo lo rende inoffensivo: la lode dell’artista neutralizza la pericolosità dello scienziato. La stessa interpretazione estetica del pensiero adorniano nel suo complesso, per cui l’arte costituirebbe il rifugio ultimo e più vero del non identico, per così dire il *non plus ultra* dell’esperienza – un’interpretazione che oggi quasi tutti danno per ovvia, e che non lo è proprio per niente – partecipa suo malgrado di questa intenzione²⁷.

Lo stesso vale per l’altro grande classico del senso comune, l’Adorno “critico della società”. Certamente Adorno aveva fatto propria la formulazione “teoria critica” data a suo tempo da Horkheimer – e in sé non priva di equivoci – per marcare una distanza dal pensiero dominante; ma a parte il fatto che in questa espressione il primo termine, oggi ostinatamente ignorato, non è irrilevante per l’interpretazione del secondo, nel momento stesso in cui la critica viene catturata dalla divisione del lavoro, e abbassata al rango di una disciplina tra le altre, la sua idea si tinge di un melenso tono soggettivistico che mal si confà ai suoi intenti originari, e che emerge chiaramente nell’inflessione ironica con cui ci si riferisce sovente alla “critica” francofortese. Il concetto di critica, che un tempo portava in sé tutta la gravità e il vigore dell’autoriflessione della ragione, viene ora svilito a moto dell’animo accidentale e sottilmente ridicolo: il lamento per il corso del mondo²⁸. La perfidia nascosta con cui si sottintende che Adorno sarebbe “solo” un

²⁷ Sull’onnipresenza di questa interpretazione, cui di per sé la lettura dei testi filosofici adorniani decisamente non invita, ha richiamato la mia attenzione Massimiliano Tomba.

²⁸ Nel testo fondativo del metodo francofortese, il saggio del 1937 *Teoria tradizionale e teoria critica*, Horkheimer precisa che l’aggettivo “è inteso non tanto nel senso della critica idealistica della ragion pura, quanto in quello della critica dialettica dell’economia politica” (M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in: M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Torino,

critico vorrebbe appiattirlo sugli schemi, a loro volta banalizzati, della *Kulturkritik* di inizio Novecento o di un moralismo francese annacquato. Il fondato sarcasmo con cui Marx si era rivolto alla “critica critica” dell’idealismo giovane-hegeliano diventa il pretesto per fare causa comune con la distinzione, ancora una volta positivista, tra conoscenza oggettiva e posizione di valore; e ancora una volta, come nel caso dell’arte, con il fine inconfessato di castrare, in Adorno, ciò che egli ha inseguito per tutta la vita: la potenza del concetto.

Ma Adorno sa vendicarsi. La stessa coscienza che, in modo aperto o velato, lo liquida come irrazionalista, è messa di fronte a un’ingrata verità: il suo atteggiamento nei confronti di Adorno è di una irrazionalità eclatante. L’esortazione sopra ricordata alla prudenza del buonsenso scientifico, che vorrebbe calmare i bollori dello studente con la distinzione tra l’adesione a un pensiero e la sua comprensione, è problematica nei confronti di qualunque autore. Ma nel caso di Adorno c’è uno scarto qualitativo, un sovrappiù di dialettica: la natura specifica dell’oggetto porta questa posizione a

Einaudi, 2003, p. 21 n.). Egli omette però di aggiungere che l’omonimia non è piovuta dal cielo: tra Kant e Marx c’è la sinistra hegeliana, e la mediazione storica rinvia a un nesso concettuale. Che poi la tradizione della critica dell’economia politica – e in primo luogo lo stesso Horkheimer – non abbia riflettuto a sufficienza su questo rapporto, o comunque non nella direzione che avrebbe consentito una chiarificazione piena, è parte del problema che stiamo cominciando a esaminare: un aspetto su cui dovremo trattenerci in seguito con particolare insistenza. Ancor oggi (a prescindere dalla scelta non innocente dei discendenti del poststrutturalismo francese di appropriarsi del termine *critical theory*, e dagli equivoci teoricamente fatali che ne derivano), quanti si richiamano a vario titolo alla tradizione francofortese mantengono la soluzione terminologica data da Horkheimer al problema della posizione particolare del loro campo di studi nella divisione intellettuale del lavoro. Si assiste così, nel mondo tedesco e in quello anglosassone, a convegni, seminari e pubblicazioni di teoria critica, e addirittura a progetti di ricerca intitolati: “Teoria critica di” questo o quell’oggetto. Ma la formulazione tradisce un’insicurezza. Che la teoria debba essere critica per poter essere vera, essa deve mostrarlo nel contenuto, nello sviluppo immanente dei concetti. Solo così può sperare di aver ragione del suo avversario: penetrando nel suo campo, spezzandone dall’interno le difese. A questo rimanda la fondamentale intuizione di Adorno che la divisione del lavoro intellettuale dev’essere criticata, ma non negata astrattamente. Che la teoria “tradizionale” sia “acritica” può voler dire soltanto che è falsa: che non soddisfa al suo proprio concetto. Si deve poterlo mostrare. O la “critica dialettica dell’economia politica” viene estorta alla “critica idealistica della ragion pura” con la bronzea necessità della negazione determinata, oppure soccombe all’esistente e si falsifica anche internamente. La distinzione che al tempo di Horkheimer poteva essere utile come momento transitorio di chiarificazione si rovescia nell’opposto di ciò che intende, non appena viene irrigidita in una disciplina accanto alle altre, o in un metodo separato e perciò stesso astratto, ulteriore riserva indiana. La teoria critica diventa acritica: inefficace.

rovesciarsi *immediatamente* nel suo contrario. Mentre mette in guardia dall'ingenuo trasporto giovanile colui che si permette di appassionarsi, commette un'ingenuità imperdonabile.

La critica della distinzione tra comprensione e giudizio, infatti, è un tema esplicito e centrale dell'epistemologia adorniana: “È sempre falsa l'idea, derivata da convenzioni pedagogiche e dal pregiudizio autoritario, che la critica si edifichi sulla comprensione come un secondo strato. La filosofia si attua come tale nella permanente disgiunzione del vero e del falso. La comprensione è la sua riattuazione [*Mitvollzug*], e quindi è sempre anche, virtualmente, critica dell'oggetto compreso, non appena la sua attuazione costringa a un giudizio diverso da quello che si deve comprendere”²⁹. Il termine *mitvollziehen* (letteralmente: “eseguire insieme”), che Adorno utilizza per lo più in ambito estetico, a significare la fruizione attiva dell'opera d'arte, viene trasposto qui nella sfera della comprensione filosofica: “Il compimento riempiente del giudizio [*der erfüllende Mitvollzug des Urteils*], con cui si comprende, coincide con la decisione sulla sua verità o falsità. Chi non giudica della stringenza o meno di un teorema, nel mentre lo attua [*mitvollziehend*], non lo comprende”³⁰. Ma mediandosi con le categorie della tradizione gnoseologica, il concetto perde l'apparenza di un rilievo accidentale e riceve una fondazione. La filosofia non viene estetizzata, come malignamente si vorrebbe, ma la forza stringente della necessità filosofica viene utilizzata per spezzare la parvenza separata dell'esperienza estetica. L'espressione “compimento riempiente del giudizio”, con il suo evidente riferimento alla *Erfüllung* del primo Husserl, lo testimonia chiaramente. Vedremo in seguito come la critica della separazione husserliana tra atti signitivi e atti riempienti rimandi alla critica dell'immediatezza, e in definitiva alla

²⁹ TS, pp. 164 s.

³⁰ DN, p. 59. Cfr. su questo TS, p. 165 n.

negazione dell'idealismo e al pensiero della non identità: i capisaldi della dialettica negativa. Per ora, notiamo che le schermaglie tra Adorno e i suoi critici obbediscono a uno schema peculiare. La coscienza che ha interiorizzato il principio weberiano dell'avalutatività chiede soltanto di essere lasciata in pace: vorrebbe impadronirsi dei testi evitando di lasciarsi trascinare nel gorgo, fare storia della filosofia senza farsi torturare dalle contraddizioni della cosa; comprendere Adorno a debita distanza, e magari "tradurlo" in categorie più maneggevoli. Ma alla prova dei fatti, l'oggetto che si dovrebbe comprendere coincide con la critica di questa distinzione; e il procedimento rimbalza su se stesso. Questi cortocircuiti, tipici del confronto con Adorno, conferiscono alla saggezza scientifica i tratti singolari della coazione a ripetere: dove egli più insisteva, là lo si fraintende. Si torna nel punto che fa più male, e si ricade all'indietro. Il loro archetipo, che esamineremo in seguito, è la rimozione habermasiana della negazione determinata. Ma sono insidie che ogni lettore conosce per esperienza, e cui non è dato sottrarsi. Le esigenze a prima vista insopportabili che Adorno avanza all'interprete sono fondate con la violenza implacabile della teoria, che si spinge fin nella casualità apparente del momento espressivo. Il consiglio di comprendere senza imitare si scontra con la centralità conoscitiva della mimesi, quale Adorno l'ha sviluppata dalla *Dialettica dell'illuminismo* in poi³¹.

Tuttavia, l'immagine imperiosa è una parvenza; è insieme reale e falsa. Per distruggerla occorre sottomettervisi, obbedire a ciò che Adorno richiede per essere

³¹ Scrive Adorno, ad esempio, nel *Saggio come forma*: "Gli impulsi degli autori si spengono [*erlöschen*: per questo verbo, cfr. *infra*, pp. 81 ss.] nel contenuto oggettivo da quelli assunto. Per svelarsi, tuttavia, l'obiettiva pienezza dei significati racchiusi in qualsiasi fenomeno spirituale esige nel destinatario proprio quella spontaneità della fantasia soggettiva che viene invece frustrata in nome di una disciplina oggettiva. Non c'è risultato interpretativo che al tempo stesso non sia proiezione all'interno dell'opera" (NL, p. 7). E subito dopo: "La tendenza generale di tutto quanto il positivismo, che contrappone rigidamente al soggetto qualsiasi possibile oggetto inteso come oggetto di ricerca, anche qui, come in tutti gli altri suoi momenti, non va oltre la mera dicotomia di forma e contenuto: come si potrebbe infatti mai parlare di ciò che è estetico in modo non estetico, senza la minima somiglianza con l'oggetto, e non cadere nel filisteismo e mancare a priori la presa su quell'oggetto?" (*ibid.*).

compreso, trattenersi in quella che egli chiama “l’esperienza non garantita”, pagando con il rischio del fallimento l’attesa della ricompensa più alta: il punto in cui ogni dialettica si compie, perché il massimo di violenza si rovescia nel massimo di libertà. Nelle oscillazioni degli affetti che Adorno suscita come nessun altro, fa capolino l’essenza teorica del suo pensiero, il gesto che riappare a ogni livello. Infatti, ciò che all’immediatezza dell’intelletto appare come coazione aperta, si svela all’esperienza finalmente concreta come il controveleno della coazione interiorizzata, la voce dolente, ma viva, dell’elemento che l’intelletto rimuove, mascherato nel proprio contrario. “Non imitare” significa sempre anche: astieniti dall’investimento, rinuncia a turbare l’oggetto con l’ardore deformante delle proiezioni. Ma Adorno dimostra con rigore che le proiezioni sono costitutive della conoscenza, e dell’oggetto stesso; che non c’è concetto senza mimesi, senza il momento pulsionale – si vorrebbe aggiungere, per quanto riguarda la critica: non c’è parricidio senza una previa identificazione³². Così, il principio della negazione determinata assume la forma teorica più idonea a sfondare la barriera dell’intelletto astratto nel suo aspetto contemporaneo: la reificazione del lavoro intellettuale. Ciò che lo studente, nella preistoria della sua formazione spirituale, ha imparato a sottomettere a fini scientifici superiori, viene improvvisamente preteso dalla scienza. Questo choc è la fonte reale delle “vertigini” di cui parla Adorno nell’introduzione alla *Dialettica negativa*³³, e provoca anche il dolore speciale della piaga riaperta; ma considerato dall’altro lato – dal punto di vista della libertà – esso

³² “Se non ci fosse, in termini kantiani, nessuna somiglianza fra soggetto e oggetto, se si opponessero l’un l’altro in maniera assoluta, non mediata, come vorrebbe il positivismo sfrenato, allora non solo non ci sarebbe nessuna verità, ma in generale nessuna ragione, nessun pensiero. Il pensiero che avesse completamente estirpato il suo impulso mimetico – l’illuminismo senza quell’autoriflessione che è il contenuto del sistema hegeliano, e che parla della parentela fra cosa e pensiero – sfocerebbe nella pazzia. Il pensiero assolutamente irrelato, in contrasto totale con la filosofia dell’identità, il pensiero che sottrae dall’oggetto ogni quota di soggettività, ogni «investimento», ogni antropomorfismo, è la coscienza dello schizofrenico” (TS, p. 70). Cfr. anche il primo dei due passi citati nella nota precedente.

³³ DN, p. 31.

riarma il momento represso con la buona coscienza della verità, necessaria per combattere alla pari, invita il bambino al tavolo dei sapienti di cui denuncia l'insipienza, l'ingenuità infantile. La costrizione a imitare l'oggetto è l'autorizzazione ad amarlo. La centralità dell'esperienza infantile in Adorno è stata spesso sottolineata³⁴; d'altronde, la tendenza regressiva dello spirito del tempo ha buon gioco a insistere unilateralmente su questo aspetto, per meglio sconfiggerlo. Si trascura, invece, che in Adorno il bambino, per restare fedele a se stesso, alla sua volontà originaria di affermarsi realmente anziché scadere nella propria caricatura, si media con il suo opposto, la necessità trionfante: indossa la toga virile del concetto; e questo, il fiuto infallibile di Adorno lo ha colto in colui dal quale il rancore dell'intelletto meno se lo aspetterebbe: "Nell'ingenuità del pensiero, tanto vicino al suo oggetto che sembra dargli del tu, lo Hegel per il resto, come dice Horkheimer, così adulto, si è messo da parte un pezzetto d'infanzia: il coraggio di esser deboli, al quale l'ingegno promette che alla fine supererà anche la durezza più spietata"³⁵. Il pensiero di Adorno è un unico, improbo tentativo di tener viva l'intenzione hegeliana. Con astuzia sovrana, Adorno dice: "si deve", e segretamente intende: "si può".

L'ambivalenza nei confronti di Adorno si precisa così con più concretezza: la sua movenza contraddittoria, non trasparente a se stessa, la smaschera come una reazione di difesa. Questa allude per negazione a ciò da cui si difende: un'eccedenza provocatoria nel pensiero di Adorno, un momento del quale non sappiamo ancora quasi nulla, e che si tratterà di determinare. Per ora, esso si mostra soltanto nei suoi effetti superficiali di attrazione e repulsione. Da Adorno ci si allontana e ad Adorno si ritorna, foss'anche solo per schivarlo.

³⁴ Cfr. su questo le bellissime pagine di Leonardo Ceppa nell'introduzione all'edizione italiana dei *Minima moralia* (MM, pp. VII-LI, in particolare pp. XI ss.).

³⁵ TS, p. 73.

A questo punto, comunque, prende corpo un'ipotesi, che giustificerebbe il procedimento seguito fin qui. Tra noi e Adorno si frappone lo spesso strato del tempo trascorso: un'epoca che per lo spirito universale non è motivo di troppo orgoglio. La sua miseria riecheggia, sbiaditissima, anche nelle pulsazioni molto deboli del pensiero contemporaneo. Ne partecipa, naturalmente, anche la ricezione di Adorno, i cui tratti discordi si addensano fino a formare un'analogia cortina fumogena: il bisogno di dissiparla, di farsi largo nel cumulo dei detriti storici, obbligava a partire da qui. Ma mentre essa riproduce, a livello microscopico, le lacerazioni della coscienza presente, potrebbe nascondere anche un movimento inverso. L'unicità di Adorno, finora emersa in negativo, la forza di resistenza specifica che il suo pensiero oppone alla comprensione, concentrerebbe in sé un destino storico più generale, un blocco che non trova altra strada per esprimersi, e che si esprime qui. Nell'enigma Adorno, nel ritratto in chiaroscuro che egli nel frattempo è divenuto, e che preforma ogni interpretazione, si leggerebbe come un'immagine rovesciata del bisogno spirituale del tempo: il segno cifrato di una domanda aperta, e di una possibilità. L'immagine allora non andrebbe assunta acriticamente, ma nemmeno grattata via come un semplice intralcio: invece, bisognerebbe estorcere alla necessità storica che in essa riecheggia ciò che la storia non smette di chiedere ad Adorno, e nella rimozione, come in una sorta di dialettica inconsapevole, cercare il punto determinato che continua a sfuggire, ciò che di Adorno ancora non si sa. Il meccanismo freudiano della negazione, a lui ben noto, permette di azzardare in anticipo una congettura: è possibile che i pregiudizi, e proprio quelli più radicati, con una forza proporzionale alla loro universalità, alludano loro malgrado a un Adorno reale che non si sospetterebbe, così come non se ne sospetterebbe l'attualità. Rispetto al modo in cui da sempre lo si liquida, Adorno potrebbe non essere soltanto differente: potrebbe essere l'esatto contrario.

L'ipotesi, se confermata, illuminerebbe anche lo stato di cose emerso inizialmente: lo scarto fra l'ostracismo nei confronti di Adorno, la sua inesistenza filosofica nel panorama attuale, e l'accanimento che lo riguarda. Seppur in negativo, infatti, Adorno è oggetto di investimento affettivo come pochi altri filosofi contemporanei. Chi lo tratta come un cane morto lo fa con una cattiveria tale da destare qualche sospetto.

1.2. L'esperienza dopo Auschwitz

Tutto ciò può risultare con maggiore evidenza da un esempio, il più violento. A partire da esso, anche il peso specifico della tendenza storica, la natura della posta in gioco, comincia ad assumere tratti riconoscibili.

Il 31 gennaio 1969 l'*Institut für Sozialforschung* fu occupato da un gruppo di studenti, e Adorno, in qualità di direttore, richiese l'intervento delle forze dell'ordine. Il fatto è universalmente noto; alla sua forza di suggestione probabilmente non è estranea la circostanza che pochi mesi dopo, il 6 agosto, durante un soggiorno nelle montagne svizzere, Adorno morì d'infarto. La malizia retrospettiva ha così un buon pretesto per vedere in questo singolo scacco personale una sorta di lascito involontario, un testamento spirituale alla rovescia: il fallimento di una vita e – ciò che più conta – di un pensiero. Non è questo il luogo per esprimere un giudizio sull'episodio, ammesso che simili tentativi siano in generale leciti o sensati; chi si prenda la briga di documentarsi, considerandolo nel suo contesto storico, può farsi un'idea di come andarono realmente le cose, e soprattutto quale peso reale vada attribuito a questa vicenda per l'interpretazione della figura di Adorno³⁶. L'interesse del fatto è un altro: esso ha rilievo non in sé, ma per ciò che è diventato. Basta richiamare alla mente le proprie associazioni per accorgersi con un certo stupore di un automatismo per nulla ovvio: il nome di Adorno evoca quasi irresistibilmente l'episodio della polizia. Anche Fredric Jameson, nel difendere la vitalità del pensiero critico di Adorno, si sente in dovere di

³⁶ Cfr. S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Roma, Carocci, 2003, pp. 613-620.

ricordarlo, definendolo “imperitura vergogna”³⁷. Come lo stesso Adorno parlava di una “ferita Heine” nella memoria tedesca³⁸, così si potrebbe parlare di una “ferita Adorno” nella memoria europea; una ferita che ha le sembianze sanguinose degli agenti in divisa nell’istituto occupato. Ma questo potrebbe essere – per così dire – un ricordo di copertura. Consideriamo infatti l’immagine di Adorno che l’episodio suggerisce, e che costituisce il vero motivo per cui il ricordo stesso si impone con tanta forza; vedremo che questa forza in realtà ha la sua origine altrove.

L’Adorno che giace nella memoria collettiva è scisso in due lati, i quali si richiamano a vicenda con necessità fatale. Da una parte, il padre impotente: “Ai direttori dell’Istituto”, scrisse Adorno all’indomani dell’episodio incriminato, “[...] non rimaneva altra scelta che rispondere allo scontro che era stato loro imposto, chiedere l’intervento della polizia”, etc³⁹. Il “non avere altra scelta”, il gesto smarrito dell’allargare le braccia, appunto come un padre che vorrebbe sfamare i propri figli ma non può, fuor di metafora l’impossibilità di fornire risposte positive, nell’immaginario comune è la cifra di quello che Seel liquida sbrigativamente come “negativismo” adorniano, e che – anche qualora non ci si voglia abbassare a formule come “atmosfera tetra e senza scampo” – è familiare a chiunque abbia anche solo sentito nominare Adorno. Può essere utile ricordare fin d’ora che questa peculiare immagine paterna è oggetto esplicito e frequente dell’analisi di Adorno, il quale, appoggiandosi alle ricerche empiriche dell’Istituto, la deduce dall’impotenza reale, nel “mondo amministrato”, di ogni individuo (e quindi di ogni padre), tendenzialmente ridotto al ruolo di impiegato, e

³⁷ F. Jameson, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Roma, manifestolibri, 1994, p. 11.

³⁸ NL, pp. 90-96.

³⁹ FAB, pp. 93 s.; cit. in Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 620. Il capitolo della biografia di Müller-Doohm dedicato al conflitto di Adorno con il movimento studentesco si intitola significativamente: “Con le spalle al muro”.

dunque privato della potenza volitiva di cui godeva l'io economicamente indipendente nell'epoca del capitalismo liberale. Ora questa impotenza viene attribuita allo stesso Adorno, come se il suo pensiero, nel movimento che gli è proprio, si identificasse suo malgrado con ciò che mette a tema. Così viene razionalizzata solitamente l'allergia dei più nei confronti di Adorno, sublimata metodologicamente in un ritornello che si sente spesso ripetere nelle aule universitarie tedesche: “con Adorno non si può fare nulla” – nel senso che sarebbe impossibile costruire teorie ben formate a partire da quelle che, a maggior umiliazione, vengono poi regolarmente riconosciute come “intuizioni geniali”. Più in generale, nel radicalismo critico di Adorno si vuole leggere a tutti i costi quella postura che è espressa efficacemente dal termine tedesco *Zurückhaltung*: “ritegno”, “riserbo”, ma letteralmente “tenersi indietro”, o anche “atteggiamento dell'indietro”. Gli si rimprovera in sostanza – a volte, in questi esatti termini – una fobia di contatto nei confronti dell'esistente: un'incomprensibile, verosimilmente nevrotica, comunque irrazionale antipatia per tutto ciò che è energia, slancio affermativo, sana potenza vitale si tradurrebbe nell'incapacità o nella rinuncia a penetrare la realtà. Il pessimismo teorico (la negatività della dialettica) e il nichilismo pratico (la tesi dell'impossibilità dell'azione rivoluzionaria) sarebbero le due facce di una goffa razionalizzazione. Come altro si potrebbero intendere due delle sue più famose espressioni, la “triste scienza” (*traurige Wissenschaft*) e il “non cooperare” (*nicht mitmachen*), che la gioia trionfante ama additare come altrettante pistole fumanti, a disonore del profeta di sventura? La famosa tetraggine, il torbido che si pretende di cogliere nel suo pensiero non andrebbero quindi presi sul serio, ma sarebbero spuri, derivati: sintomi di una debolezza, esiti reattivi di una vitalità conculcata. Anche quanti non sostengono apertamente questa tesi – comunque molto in voga – la presuppongono inconsapevolmente nel gesto fatidico del “non esageriamo” – un'altra arma che Adorno aveva spuntato per tempo, a quanto

pare senza molto costruito⁴⁰. Vale la pena rilevare che nella diagnosi concordano i due acerrimi nemici del pensiero europeo post-Sessantotto, i responsabili fautori dell'opinione pubblica democratica, dell'ottimismo razionato come in un sistema di *welfare*, e i minacciosi *enfants terribles* della rivoluzione del desiderio, eredi autoproclamatisi dell'"affermatività" nietzschiana e spinoziana: nello sminuire la dialettica negativa a debole piagnisteo, essi trovano un'insperata convergenza – a suggerire, forse, affinità più profonde.

⁴⁰ "Non esageriamo" è il titolo di uno degli ultimi aforismi dei *Minima moralia*. L'opera segue una suddivisione cronologica; la terza e ultima parte è stata redatta tra il 1946 e il 1947. L'aforisma risale perciò al periodo immediatamente successivo alla fine della guerra, e il suo contenuto getta una luce rivelatrice sul significato reale delle posizioni che stiamo esaminando, perché svela qualcosa della loro determinatezza storica nascosta, che esse preferiscono ignorare. Da un lato, infatti, Adorno registra già agli albori della propria notorietà quella protesta indispettita contro i presunti eccessi del "negativismo", che oggi si ripete identica, e nella peccata accusa di isteria smaschera la reazione isterica di difesa: "Alla critica della società attuale si obietta automaticamente, prima ancora che sia stata interamente formulata, che le cose sono sempre andate così. L'indignazione – che viene prontamente respinta – testimonierebbe solo di una scarsa penetrazione nell'invariabilità della storia, di un'irragionevolezza superbamente diagnosticata da tutti come isteria. Si rimprovera, inoltre, all'accusatore, di volersi mettere in mostra col suo attacco, di ambire al privilegio del particolare, mentre ciò che suscita il suo sdegno è triviale e noto a tutti, e non ha senso pretendere che gli altri perdano il tempo ad occuparsene. [...] Basta che uno si mostri insoddisfatto, ed è già sospetto come riformatore del mondo" (MM, p. 285). Ma ciò che oggi viene liquidato genericamente come plumbea visione del mondo, qui è esplicitato come tesi storica particolare: si parla di quanto è appena accaduto. "Esagerata", infatti, sarebbe l'idea di una novità qualitativa di Auschwitz rispetto al male storicamente immutabile: "Anche ammesso che le cose siano sempre andate così (ma né Tamerlano o Gengis Khan né l'amministrazione coloniale inglese in India hanno organizzato la gassificazione di milioni di persone), l'eternità dell'orrore si manifesta nel fatto che ognuna delle sue forme supera in orrore la precedente. Ciò che perdura, non è un *quantum* invariabile di sofferenza, ma il suo progresso infernale: è questo il senso della tesi dell'intensificazione degli antagonismi. Ogni altro significato sarebbe innocuo, e si risolverebbe in frasi accomodanti, nella rinuncia al salto qualitativo" (*ibid.*). È lecito sospettare che l'invariabilità delle reazioni tradisca l'attualità irrisolta del loro oggetto originario. Tale attualità è esattamente una delle tesi centrali dell'Adorno maturo: il pericolo che Auschwitz si ripeta è reso reale dalla prosecuzione intatta, nelle società postbelliche, di quegli antagonismi che lo hanno provocato, e che sono individuabili con precisione. Quest'ultimo punto è cruciale, perché marca la soglia tra il recupero critico di Adorno e la sua neutralizzazione in un bene museale: volentieri si ricorda che egli parlava di Auschwitz (trasformato a sua volta in feticcio storico, impenetrabile parentesi), meno volentieri si prende sul serio la sua collocazione di Auschwitz in quella tendenza storica specifica – le contraddizioni del capitalismo maturo – che continua a parlare di noi. Gli antagonismi non sono stati eliminati; il pericolo esiste tuttora. Per allontanarne la percezione, si trasferisce nell'analisi di Adorno - la quale si riferirebbe alla "società", o tutt'al più alla "società contemporanea" – quell'astrattezza indistinta che ne costituiva l'oggetto: "è così in generale". Questo permette alla reazione di rifiuto – appunto, il "non esageriamo" – di ripetersi a sua volta astrattamente. L'"atmosfera tetra" diventa il sostituto del ricordo che continua a fare male: alla critica dell'irrisolto, l'istanza che vuole sfuggirle reagisce rimuovendo, anche nella critica, l'irrisolto come trauma determinato. È proprio questo il meccanismo della coazione a ripetere.

L'altro lato del torvo ritratto è il rovescio del primo, o la sua esteriorizzazione. Ciò che Adorno rilutterebbe a concedersi per ubbie private, non filosofiche, lo vieterebbe agli altri con l'imperio arbitrario del concetto – e per l'ennesima volta, lo si identifica così con ciò che egli detestava, l'apologia esistenzialistica della privazione⁴¹. L'invocazione dell'autorità di Stato contro gli studenti sarebbe la conferma eclatante, e il culmine esemplare, di un movimento costante del suo pensiero presente da sempre, fin da quell'opera scandalosa che gli diede la fama, e che, nel definirsi per l'appunto “triste scienza”, lo espose come un agnello sacrificale a quelle ritorsioni che ancor oggi perdurano: lo consacrò come nemico della vita⁴². Nei *Minima moralia* sono già apparecchiati tutti gli elementi che andranno poi a comporre l'immagine di Adorno: all'impotenza sancita fin nella forma – l'aforisma irrigidirebbe in una costante stilistica la rinuncia alla presa di possesso del reale – farebbe riscontro la violenza intimidatoria del contenuto. Infatti – così si sostiene, o si sottintende – la famosa tesi che nell'intero falso non si dà vita vera⁴³ reprime in partenza ogni sia pur debole tentativo di affermare, contro le potenze soverchianti dell'esistente, il diritto dell'espressione vitale, e la critica totale, proclamando con la propria assolutezza l'inesorabilità della disperazione, si schiera alla fine con queste stesse potenze. Tutte le più influenti interpretazioni filosofiche di Adorno, dal “Grand Hotel Abisso” di Lukács alla “critica che mina i propri fondamenti” di Habermas, puntano in questa direzione⁴⁴. Al loro prestigio storico-filosofico sembra dare manforte l'esperienza immediata: la sensazione di smarrimento che ogni lettore conosce nel vedersi sottratto, come da un'autorità

⁴¹ Cfr. ad es. DN, pp. 71 ss.

⁴² MM, p. 3.

⁴³ MM, p. 35.

⁴⁴ La famosa formula di Lukács è utilizzata per la prima volta nella *Distruzione della ragione* a proposito di Schopenhauer, ma è riferita ad Adorno nella *Prefazione* all'edizione del 1962 di *Teoria del romanzo* (a cura di G. Raciti, Milano, SE, 1999, p. 20). Per la critica di Habermas, cfr. *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986, vol. 1, pp. 457-529; *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 109-134; e *infra*, cap. 2.

invidiosa, ogni frammento di esistenza che vorrebbe pretendere a una legittimità sostanziale (l'amore, la prassi politica, la morale, persino le stesse forme spirituali dell'arte e della scienza istituzionale), e che invece cade, aforisma dopo aforisma, sotto i colpi della critica dialettica, la quale lo segue con pazienza fino ai suoi limiti interni soltanto per denunciarne tanto più implacabilmente il carattere di parvenza. Al lettore filosoficamente avveduto un simile movimento dovrebbe ricordare qualcosa, e già questo basterebbe a instillare qualche perplessità: infatti, l'ansia insopportabile della perdita di sé non è che il riflesso soggettivo di quella "via del dubbio e della disperazione" che oggettivamente, per lo Hegel dell'*Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, è la via dell'esperienza⁴⁵. Ma proprio in questo punto, alla coscienza storico-filosofica non è difficile ritorcersi contro Adorno, e appigliarsi alla sua critica dell'idealismo per sospettare in lui un regresso al di qua della dialettica. In Hegel il particolare è redento nell'intero, nella coscienza della libertà; se l'intero è il falso⁴⁶, e la redenzione è trasferita in un futuro utopico come mera possibilità indeterminata, allora la via della disperazione è proprio soltanto la via della disperazione: negazione astratta. Sbarrata ogni via d'uscita teorica e pratica, e svigorita nichilisticamente la dialettica, di Adorno non resterebbe che un perverso accanimento censorio, il comando irrazionale di non godere. La sua frequente rivendicazione del goethiano "spirito che tutto nega" – che nel *Faust* è lo spirito di Mefistofele – sarebbe ironicamente esatta, nel comprovare l'intuizione freudiana della convergenza tra le forze delle tenebre e quelle della mutilazione. All'analisi, lo sguardo luciferino della critica si svelerebbe come l'istanza psichica della repressione: un Super-io sadico.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. 1, p. 70.

⁴⁶ MM, p. 48.

Al termine di questi primi tentativi, cominciamo così finalmente ad avere in mano qualche cosa di concreto; ora è più chiaro anche perché un episodio in sé marginale come quello dell'istituto occupato sia stato investito di un significato così potentemente evocativo per la decifrazione del pensiero di Adorno – e, indirettamente, per l'interpretazione della storia recente europea. Il nesso che compone l'immagine, infatti, non è altro che il protagonista delle analisi sociopsicologiche di Adorno. Si tratta del rimando reciproco tra il sentimento di impotenza – derivato a sua volta da cause economiche oggettive – e l'identificazione con l'aggressore. Nella *Personalità autoritaria* e poi negli scritti sociologici successivi, questo meccanismo scoperto da Freud diventa la chiave per risolvere un problema teorico di immediata urgenza politica: occorre dar conto razionalmente del comportamento sociale irrazionale, spiegare cioè il fatto – incomprensibile in base a categorie puramente sociologiche, come la weberiana “razionalità conforme a scopi”, ma imposto irrefutabilmente dall'esperienza storica – che gli individui possono agire socialmente in contrasto con i loro interessi oggettivi. La stessa esigenza metodologica di integrare la sociologia con la psicologia (che per Adorno è sempre la psicologia dinamica freudiana), con i decisivi problemi teorici che ne derivano, si pone, scrive Adorno in apertura al suo più importante contributo sull'argomento, a partire da questa difficoltà contenutistica particolare⁴⁷. La quale però,

⁴⁷ SS, p. 35: “Da più di trent'anni [il saggio, intitolato *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, è del 1955, G.Z.] fra le masse dei paesi industrialmente più avanzati si delinea la tendenza a consegnarsi alla politica della catastrofe, invece di perseguire interessi razionali, e anzitutto quello della conservazione della propria vita. È vero che si promettono loro privilegi, ma nello stesso tempo l'idea della loro felicità è insistentemente sostituita dalla minaccia e dalla violenza, sono loro imposti sacrifici eccessivi, la loro esistenza è direttamente minacciata e si fa appello a latenti desideri di morte. Alcune di queste cose sono così apertamente evidenti per i soggetti interessati, che colui che si sforza di capire ha difficoltà ad accontentarsi dell'essenziale, di indicare le condizioni oggettive dei movimenti di massa, e a non soggiacere alla tentazione di credere che non ci siano più leggi oggettive. [...] Per spiegare il fascismo si è perciò ritenuto necessario integrare la teoria della società con la psicologia, soprattutto con la sociopsicologia di orientamento analitico. La combinazione della conoscenza delle determinanti sociali con quella delle strutture pulsionali dominanti nelle masse prometteva una completa cognizione dell'assetto della totalità”.

a sua volta, non sorge in astratto. La sua necessità è quella del male realmente accaduto, di quello squarcio nel tessuto della storia talmente straziante da segnare, per tutti, uno spartiacque tra il prima e il dopo; talmente impensabile da legare a sé tutto il pensiero. Come Adorno dice sempre, non c'è oggi riflessione responsabile che non riconduca ogni suo sforzo, anche il più remoto, all'obbligo di comprendere il fascismo, e impedire che si ripeta. Ma la ferita è tale che l'imperativo perde anche il suo significato temporale; con una cupa parodia del gergo positivistico, potremmo dire che, dopo Auschwitz, la parola "oggi" ha perso il suo significato deittico; che la proposizione: "oggi Auschwitz è un obbligo per il pensiero" sarà vera finché esisterà un pensiero.

Questo è il senso delle considerazioni di Adorno, e sull'interpretazione di questo nodo si misura il suo significato per noi. Infatti, prendere sul serio l'affermazione che Auschwitz potrebbe ripetersi – che ci sono ragioni precise, *determinate* per crederlo – non è una mera questione di impegno civile, peraltro necessario. Non significa semplicemente votarsi a uno sforzo di memoria che si perverte molto facilmente in un rituale meccanico, e nemmeno soltanto vigilare sulle rinnovate apparizioni – pur indubbe e pur pericolosissime, oltre che sempre più frequenti – di quei fenomeni di intolleranza che presentano una somiglianza immediata e sinistra con le atrocità di allora. La memoria esige ancora qualcos'altro, molto più difficile. Se non si vuole rinunciare anche all'ultimo grammo di fiducia nei poteri conoscitivi della ragione, se non ci rassegna alla tesi oscurantista – ma in realtà, diffusa quasi universalmente – che vede in Auschwitz una calamità piovuta dal cielo, allora ammettere l'idea di una continuità del pericolo vuol dire ammettere una continuità di fondo nella configurazione dell'esistente, accettare che l'essenziale, o molto dell'essenziale di ciò che causò

l'orrore, sia rimasto immutato; e questo a sua volta presuppone due cose, intimamente connesse⁴⁸.

Anzitutto, lo sforzo del concetto; anzi, prima ancora, la disponibilità a riconoscere che tale sforzo è necessario: che quello che Adorno chiamava il “velo individualistico” richiede ancor sempre la pazienza del pensiero per essere squarciato, così da decifrare, al di sotto della parvenza immediata, le mediazioni, i condizionamenti oggettivi dell'esperienza. Questo riconoscimento pone un compito, ma dischiude anche una possibilità. L'essenziale si può conoscere, perché “l'essenza” – questa l'intuizione fondamentale di Adorno – è, proprio in quanto negativa, un oggettivo: precisamente, oggettività sociale⁴⁹. La tesi dell'indispensabile contributo pulsionale all'attivazione della macchina totalitaria non va fraintesa in senso soggettivistico, come se postulasse una causalità psicologica del fascismo. Da questa stessa tesi, anzi, Adorno fa discendere la conclusione opposta: la determinazione delle motivazioni psicologiche individuali come “materia grezza” irrazionale, di cui forze oggettive *si appropriano* per manipolarla strumentalmente, lo porta a concludere che in queste ultime, e non negli individui, vanno ricercate le cause reali del fenomeno totalitario. Diversamente da quanto afferma l'ideologia, che gonfia l'importanza del fattore soggettivo per mascherarne l'irrelevanza reale, il fascismo *non* è essenzialmente un fenomeno psicologico: “Sebbene indubbiamente l'agitatore fascista riprenda determinate inclinazioni intrinseche a coloro a cui si rivolge, egli lo fa in qualità di agente di potenti interessi economici e politici. Non sono le predisposizioni psicologiche a provocare veramente il fascismo; il ‘fascismo’, in realtà, indica un campo psicologico che può

⁴⁸ Cfr. *supra*, p. 41, n. 40.

⁴⁹ Cfr. il breve e importantissimo saggio *Società*, in SS, pp. 3-13. Su questo torneremo.

essere sfruttato con successo da quelle forze che lo alimentano per motivi di interesse tutt'altro che psicologici”⁵⁰.

Le forze – leggi dello svolgimento storico, risultanti dalle posizioni di scopo individuali ma insieme estraniare e contrapposte agli individui – non sono nate con il fascismo; soprattutto, non sono scomparse con esso; e nemmeno in seguito. Intorno a questo punto ruota veramente tutto. Qui, e non altrove, si combatte realmente la battaglia su Adorno; tanto più, quanto meno se ne parla. Qui è la volontà di fraintenderlo, la coazione a sminuirlo, l'obbligo di salvarlo. Questa tesi, il tentativo di svolgerla nel suo significato concreto e nelle sue implicazioni per il pensiero filosofico in quanto tale, sarà il motore di tutte le nostre successive considerazioni. Notiamo intanto che la terminologia di Adorno non deve trarre in inganno. Egli adotta di proposito un lessico assai sorvegliato per determinare concettualmente, nei suoi caratteri fondamentali, l'oggetto della critica: parla di “dominio”, di “società antagonista”, di una “razionalità irrazionale” come struttura di movimento specifica dell'antagonismo nella sua forma contemporanea, e della “società conciliata” – o “mondo conciliato” – come la condizione in cui esso, insieme con ogni altro antagonismo, scomparirebbe⁵¹. Nell'indubbia intenzione che sta alla base di questa scelta, sarebbe vergognoso leggere una preoccupazione personale di convenienza politica, ma sarebbe riduttivo anche vederci soltanto la volontà contingente (e certo determinante) di non compromettersi con le forme modificate dell'orrore, di non prestare il fianco in alcun modo all'apologia del socialismo reale. Si tratta, invece, di distinzioni e determinazioni di primaria importanza teoretica, che dovremo comprendere bene. E tuttavia, lo svolgimento di queste determinazioni non consente

⁵⁰ TF, pp. 88 s.

⁵¹ L'espressione compare spesso negli scritti e nelle lezioni dell'Adorno maturo; cfr. ad es. DN, p. 276.

dubbi. Allo sguardo responsabile di Adorno non viene mai meno la coscienza lucida, esplicita di quale sia la posta in gioco, il punto in cui bisogna guardare: il suo discorso tiene fermo in ogni punto che il luogo delle contraddizioni è la sfera economica; che l'irrazionalità della struttura sociale, la scissione tra i soggetti e il loro mondo, è quella di un processo produttivo non vincolato ai bisogni degli individui, i quali viceversa sono rispetto ad esso "soltanto al traino"⁵²; che, infine, la violenza sui corpi umani, fondamento materiale ultimo di ogni mutilazione, è il potere eteronomo esercitato sul lavoro. Pur con tutte le cautele teoriche volte a prevenire scorciatoie pericolose, anzi proprio per questo, l'orizzonte della teoria sociale di Adorno e della sua stessa filosofia è la critica dei rapporti di produzione esistenti e la necessità del loro superamento reale. Il monito a non dimenticare Auschwitz non può prescindere, come non ne prescinde mai in Adorno.

Ma neppure questo basta; l'accettazione di determinate premesse, l'adesione a una teoria in sé vera non garantisce, da sola, l'oggettività dell'esperienza. Crederlo costituirebbe, secondo Adorno, il peccato capitale contro la dialettica, la quale insegna che nessuna proposizione isolata è in realtà vera, e che pertanto ogni teoria – compresa la dialettica stessa – è esposta in ogni istante al rischio di capovolgersi in astratta visione del mondo, in quell'atteggiamento reificato dell'"io come..." (*ich als*), al quale "si può appiccicare qualunque corrente, dal *diamat* al protestantesimo"⁵³ (e non era il protestantesimo a destare in Adorno le maggiori preoccupazioni). È vero che oggi, rispetto al tempo di Adorno, le mutate condizioni storiche e politiche rendono assai più remoto – ma, a ben vedere, soltanto meno diffuso in estensione – il rischio di pervertire in dogma la critica dell'economia politica, per la semplice ragione che la critica

⁵² TS, p. 75.

⁵³ TS, p. 166.

dell'economia politica è scomparsa quasi universalmente: un mutamento non innocente, non un capriccio della storia, ma a sua volta determinabile teoricamente, come il riflesso ideale delle sorti di milioni di individui, l'immagine muta di tutte le loro sofferenze. Per questo l'insistenza sul momento teorico richiede oggi tanta più energia, e i suoi modi e accenti non possono essere identici a quelli cui le circostanze costringevano Adorno.

Ma altrettanto, e forse a maggior ragione, occorre spingersi oltre, recuperare nel suo pensiero quell'intuizione che ne costituisce lo strato più profondo, e che allude a un compito nuovo: la seconda condizione della memoria. È la più dolorosa, perché si spinge fin nell'intimo di ciò che la coscienza immagina come un possesso sicuro, inchiodandola alla vista dei propri condizionamenti; ma anche qui, soprattutto qui, la necessità è una possibilità travestita, e la ferita narcisistica portata all'estremo si rovescia nel meglio. In questo movimento della fenomenologia hegeliana, la presunta dialettica dell'identità, comincia a trasparire più concretamente anche ciò che “non identico” potrebbe significare. Ammettere l'attualità di Auschwitz, infatti, significa mettere in questione alla radice la propria struttura d'esperienza; abituarsi all'idea che, per proteggersi, essa potrebbe mentire; e proprio nelle sue reazioni irriflesse, nelle certezze più scontate e universali di quella che Heidegger, senza dedurla oggettivamente e perciò falsificandola, chiamava “tonalità emotiva”. In particolare, il sollievo dello scampato pericolo, vero e proprio *a priori* della coscienza collettiva dal secondo dopoguerra, potrebbe rivelarsi, in parte, una parvenza (in parte: perché l'eccedenza dell'orrore nazifascista rispetto a tutto ciò che il “normale” funzionamento delle società democratiche ha potuto infliggere in seguito, è cosa che solo un folle potrebbe negare). L'estensione possibile di questo abbaglio, la quantità delle esperienze più comuni che esso potrebbe “già sempre” aver deformato, è ciò che dà le vertigini. Ma non è che la conseguenza logica delle constatazioni teoriche di Adorno. Il sillogismo è lineare: se

l'esperienza individuale che si vorrebbe immediata è preformata in ogni sua fibra dalle strutture sociali oggettive, e se le strutture sociali oggettive non sono mutate, allora dobbiamo attenderci che la continuità riconosciuta dalla teoria nell'"astrazione reale" dell'oggettività si rifletta in un'analogia continuità delle forme di reazione soggettive – non solo quelle del tempo di Adorno, ma anche le nostre. Il concetto adorniano di "nesso d'accecamento" (*Verblendungszusammenhang*) è sibillino soltanto a un primo sguardo: ciò che esso registra, non è altro che la presenza costitutiva della rimozione nella coscienza universale. Possiamo anticipare qui una delle tesi centrali che svolgeremo in seguito: se Adorno occupa un posto di primo piano nella filosofia strettamente intesa, quale l'aveva ricevuta in consegna dalla tradizione accademica tedesca di inizio Novecento, è perché offre una soluzione originale ai problemi della teoria della conoscenza; un tentativo che nessuno ha mai osato né prima né dopo di lui, e che forse per questo passa sistematicamente inosservato. Adorno non nega astrattamente la teoria della conoscenza in quanto tale, non le intenta un processo sommario, come il titolo *Metakritik der Erkenntnistheorie* potrebbe equivocamente far pensare; al contrario la rinnova in senso materialistico (e in questo modo, certo, ne trasforma essenzialmente il significato), fondandola sul concetto freudiano di rimozione. Che questo elemento nel suo pensiero non sia esplicito né sviluppato, e nemmeno cosciente fino in fondo, non è una smentita, ma un compito per la filosofia teoretica, che attende ancora di essere assolto.

La falsa coscienza è falsa perché non si concede di aver paura; perché allontana da sé tutto ciò che, dopo Auschwitz, rimane crudele, a cominciare dalla cosa più spaventosa di tutte: la necessità oggettiva della crudeltà nell'organizzazione sociale esistente. I suoi punti ciechi non sono errori, ma difese: ecco le wittgensteiniane "difficoltà della volontà". Permettersi "di avere realmente tanta paura quanta ne richiede questa realtà" è

per Adorno la prima condizione epistemologica della percezione vera; l'esperienza ritrova l'oggettività quando ridiventa viva, quando "l'effetto distruttivo della paura inconscia e rimossa", come il problema filosofico di Wittgenstein, si disinnesci e svanisce⁵⁴. Ma ogni rimozione è rimozione determinata; la sua dissoluzione è la riappropriazione di verità determinate: non sollievo mistico, e nemmeno un generico contatto con le cose, ma guadagno concettuale e coscienza storica e politica.

Questo era, secondo Adorno, il fine più urgente dell'"educazione dopo Auschwitz"; e come non è un caso, dal punto di vista teorico, che le sue riflessioni empiriche dell'ultimo periodo convergano in buona parte sul problema pedagogico⁵⁵, così non è storicamente accidentale che a riaffacciarsi di continuo alla coscienza sia il ricordo – alterato – dell'Adorno professore. Nell'irrazionalità manifesta dei contestatori Adorno riconosceva la disperazione, insieme con il suo correlato repressivo, la proibizione autoritaria dell'esperienza: la stessa dinamica strutturale che aveva diagnosticato nella psicologia delle masse fasciste; ed essi reagivano proiettandola su di lui. Qualcosa di simile si ripete da allora⁵⁶. Che la solitaria intransigenza di Adorno in quelle circostanze affiori alla memoria come l'emblema stesso della sua personalità intellettuale – e l'immagine persecutoria dell'episodio singolo serve a coprire il ben più scomodo ricordo di quelle riflessioni teoriche che lo motivarono – parla a favore della sua

⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 27, n. 24.

⁵⁵ Si vedano a questo proposito due saggi contenuti nella raccolta *Parole chiave*: oltre al già ricordato e molto noto *Educazione dopo Auschwitz*, lo stupendo *Tabù sulla professione dell'insegnante*, un compendio di riflessioni storico-teoriche rivolte appunto ai docenti di scuola. Il carattere occasionale di questi due scritti - si tratta in entrambi i casi di conferenze - non ne diminuisce l'altissimo valore concettuale, e l'attualità politica che ne discende.

⁵⁶ Cfr. le *Note marginali su teoria e prassi*, in PC, pp. 233-263. La definizione "fascisti di sinistra", coniata dal giovane Habermas e poi ripresa da Adorno in colloqui privati e interventi occasionali, è problematica e si presta ad ovvie strumentalizzazioni da parte conservatrice. Nessuno lo sapeva meglio di Adorno, il quale nei suoi ultimi anni si trovò stretto continuamente nella duplice pressione della regressione mascherata e degli aperti apologeti dell'esistente; fattore non secondario, secondo quanto descrive Müller-Doohm, dei gravi turbamenti personali di quel periodo (*op. cit.*, pp. 637 ss.). Tuttavia, per il bene del pensiero critico rivendicato da coloro ai quali la formula si riferiva, bisognerà prima o poi fare i conti con la parte di verità psicologica e politica che essa contiene.

attualità. Infatti il Sessantotto è uno spartiacque della storia recente, forse lo spartiacque decisivo dal punto di vista della coscienza: l'irrisolto che preme più immediatamente. È stato – nelle intenzioni e nell'interpretazione posteriore, che tuttora vige – l'ultimo tentativo di trasformare radicalmente la realtà data, di trascendere l'esistente nel senso delle migliori intuizioni del pensiero europeo: un tentativo fallito. L'abbaglio che continua a riguardarlo è l'ostacolo più prossimo sulla via dell'esperienza, che è insieme progetto e pensiero; non per caso, da quel momento in poi, anche la filosofia si è spenta. Il fatto che, fin dall'inizio, la reazione da un lato e il marxismo dogmatico dall'altro abbiano monopolizzato la critica di quel movimento, non deve far recedere da questa consapevolezza; anche perché c'è stata un'eccezione. Il solo che vide per tempo, con tutta la lucidità oggettivamente richiesta, le cause che avrebbero reso necessario il fallimento della rivoluzione – la perdita socialmente condizionata dell'esperienza – è stato bollato da subito come nemico della rivoluzione: ecco la croce reale di quell'illusione ottica che è l'immagine di Adorno.

Ma l'illusione ha un fondamento oggettivo preciso, che rende tanto arduo e tanto urgente il compito di smascherarla. Essa infatti perpetua il blocco: giova a interessi di cui non sa nulla, e con cui si ritiene senz'altro in contrasto. Dietro quella calunnia che accusa di sabotare la prassi chi smascherò i sabotatori della teoria, si muovono le forze della conservazione, e non quelle del progresso; l'identificazione con queste forze, che scivola inavvertita in ciò che appare più scontato, è *letteralmente* identificazione con l'aggressore; e non fa molta differenza che oggi, in questa accusa, i fautori della prassi democratica ragionevole si siano sostituiti agli agitatori "rivoluzionari". Questi ultimi, con l'orgoglio fanciullesco e disperato dei nichilisti di ogni tempo, rivendicavano la cecità dell'azione e il disprezzo per il pensiero, e in nome del collettivo si permettevano ogni sorta di sopruso verso l'autonomia della riflessione individuale. L'obiezione di

Adorno era di una semplicità commovente: chi si vieta l'esperienza del reale non può sperare di trasformare il reale. Per questo l'antintellettualismo – che castra l'unica forza in grado di tener testa a tutto quanto si nutre, da parte sua, della forza cieca dell'esistente – è in ogni sua forma reazionario⁵⁷. Nel fatto che questa ovvietà debba essere ancora strappata al senso comune, si concentra tutto il peso della rimozione nella coscienza collettiva di almeno due generazioni. Se ancora adesso non desta stupore, nemmeno in chi dovrebbe costituirne il bersaglio, che si spaccino per prassi politica forme d'azione per così dire intransitive, dimostrative, sul modello dell'altro famoso episodio che coinvolse Adorno suo malgrado (la studentessa che a Berlino interruppe una sua lezione mostrando il seno); se le espressioni più clamorose della regressione – compreso il ritorno soggettivistico a slogan moraleggianti al posto della spiegazione scientifica dei processi oggettivi – sono teorizzate impunemente come un “progresso nelle pratiche”; se pare normale ai più che tutto ciò possa avere qualcosa a che fare con la liberazione degli individui dalla sofferenza, vuol dire che qualche cosa di importante è stato dimenticato⁵⁸. Ma questo vale altrettanto per quella forma sublimata di antintellettualismo che all'esperienza oggettiva sostituisce l'“intersoggettività” dei processi comunicativi, in spregio alla critica della comunicazione già svolta da Adorno, alla sua responsabile insistenza sull'acquisizione più preziosa della filosofia fin dalla critica platonica della *doxa*: la consapevolezza che “la verità è oggettiva” e non “plausibile”⁵⁹. Per aver osato, contro i “postmetafisici” dell'una e dell'altra bandiera, scorgere il carattere emancipativo nel contenuto d'esperienza del razionalismo

⁵⁷ Cfr. *Note marginali su teoria e prassi*, cit., *passim*.

⁵⁸ Nel 2007, nel corso di una lezione all'Università di Pisa, Arnold Davidson citò l'episodio della studentessa a illustrazione del concetto foucaultiano di “controcondotta”. Il raggiungimento vero o presunto dello scopo della contestatrice – spiazzare il professore – avrebbe costituito un modello riuscito di ribaltamento locale dei rapporti di potere. C'è da augurarsi, per lo spessore del discorso di Foucault, che l'esempio fosse scelto assai malamente, anche se è lecito nutrire qualche dubbio al riguardo.

⁵⁹ DN, p. 39.

filosofico, Adorno è marchiato come irrazionalista. La sconfessione o il dileggio di tutto ciò che in lui è classico svela la convergenza dei due partiti come complicità oggettiva, la quale affonda le sue radici materiali nell'interesse alla conservazione di quell'esistente che entrambi presuppongono, gli uni nel difenderlo e gli altri nel parassitarlo: lo Stato assistenziale dell'Europa postbellica, nel frattempo travolto dalla crisi. In anticipo su tutto questo, Adorno ha visto quel che ancor oggi non si sopporta di vedere. La sua colpa è aver denunciato come incoscienza ciò che per i decenni successivi la coscienza filosofica si è affannata a giustificare.

2. *Dialettica e materialismo*

Ratio non est regula caritatis.
(Tommaso, *Summa theologiae*)

2.1. *La novità della dialettica*

In una lettera a Gabriele Henkel del maggio 1968, Adorno scriveva, a proposito della contestazione, di essere molto assorbito dalle “questioni studentesche”, “soprattutto perché i ragazzi, proprio mentre si ribellano contro l’autorità, sono corsi a cercare me in un modo quasi commovente”⁶⁰. Pochi giorni prima, aveva parlato a Peter Szondi di un “parricidio soltanto rinviato” (*Vatermord mit Galgenfrist*)⁶¹. L’immagine del rinvio affiora di tanto in tanto nei testi di Adorno, solitamente riferita alla tesi della momentanea impossibilità dell’azione rivoluzionaria: lo registra uno dei primi contributi critici italiani su di lui, il volume di Marzio Vacatello intitolato appunto *Il rinvio della prassi*⁶². Questo offre ai detrattori il pretesto per l’ennesimo equivoco (che poi è sempre lo stesso, ma obbligato dalle continue proteste dell’oggetto a escogitare ogni volta forme nuove). L’atteggiamento teorico di Adorno nel suo complesso viene identificato prontamente con il gesto dello spostare in avanti, e questo è inteso a sua volta come se fosse la semplice proiezione temporale di un movimento presente, dettato dalla fobia di contatto: spostare a lato; schivare il negativo. Così quel sentimento di impossibilità che vuole a ogni costo vedersi riflesso nel pensiero di Adorno si sforza di

⁶⁰ Lettera a Henkel del 17 maggio 1968, cit. in: Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 614. In una precedente lettera a Henkel, sempre citata da Müller-Doohm (p. 612), Adorno aveva affermato che nelle campagne contro di lui si esprimeva un’“ambivalenza nei confronti della figura paterna”.

⁶¹ Lettera a Szondi del 9 maggio 1968, cit. in Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 609.

⁶² M. Vacatello, *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi*, Firenze, La Nuova Italia, 1972. Il concetto è svolto in particolare in un paragrafo centrale della *Dialettica negativa*, dedicato al problema della contemplazione: “Che neanche internamente piovano benedizioni sulla conoscenza, la cui possibile relazione alla prassi trasformatrice è paralizzata almeno temporaneamente, lo dicono molte cose. La prassi viene rinviata [*aufgeschoben*] e non può aspettare; anche la teoria ne soffre” (DN, p. 218).

rendersi commensurabile il concetto della possibilità, che in esso sempre riemerge. Quest'ultima sarebbe solo un'invocazione consolatoria, l'altro lato della rassegnazione; vuota di ogni potere oggettivo, perché appunto il potere oggettivo come tale, la capacità di far presa sull'esistente, sarebbe identificato con il dominio e quindi con il male; sarebbe trascendente nel senso di quell'abisso ontologico che, nel gergo della filosofia della riflessione, separa il "normativo" dal "fattuale". La rivendicazione adorniana della possibilità è guardata con il sospetto che un tempo – e con ben altro fondamento – animava i critici illuministi della religione, come se Adorno ignorasse Marx e Nietzsche. Alla sua idea di utopia non si concede nemmeno il beneficio del dubbio che l'immane sforzo di autoriflessione storico-teorica – da cui soltanto essa, come suo termine ultimo, trae significato – dovrebbe perlomeno suggerire; la si tratta invece come se non sapesse far meglio che ripetere la frode, la facile cattiveria che nelle promesse di felicità futura insinua la beffa ai danni del presente: domani forse, ma non oggi.

L'immagine ormai ci è familiare; l'elemento temporale la arricchisce ora di un tratto importante, precisandola nei termini in cui più volentieri, forse, buona parte del pensiero contemporaneo esprimerebbe la propria repulsione: Adorno nemico dell'immanenza. Come sempre, l'equivoco è reso possibile da un elemento indiscutibilmente presente, del quale però ci si appropria per trasformarlo nel contrario di ciò che intende. La critica al "nesso dell'immanenza" (*Immanenzzusammenhang*), nella duplice sfera del pensiero e della realtà sociale, è infatti centrale in Adorno; ogni volta che il termine "immanente" compare in questo contesto, si riferisce all'idea di una chiusura repressiva, alla prigionia della ripetizione da cui qualche cosa vorrebbe evadere, ma non può: "non identico" è per Adorno il nome di questo qualcosa, "trascendenza" il movimento dell'impulso. Espressioni frequenti come "blocco", "cerchio magico", "bando" (*Bann*), "sempre uguale" (*das Immergleichende*), rimandano

tutte a questa rappresentazione di angoscia claustrofobica. Ma la speranza di derivare da tali determinazioni un significato univoco e fissarlo così una volta per tutte si scontra con il fatto altrettanto incontestabile che il termine, in Adorno, compare anche nel significato opposto: come l'obbligo per il pensiero – e non soltanto per il pensiero – di non saltare oltre se stesso. Senza questo momento di immanenza, diventerebbe incomprensibile l'elemento politicamente centrale di Adorno: la possibilità del pensiero come fondamento del pensiero della possibilità; la teoria come potenza pratica reale e attuale al di qua di ogni "rinvio". Proprio questo elemento, d'altra parte, è ciò che, in nome della prassi, la sfiducia idealistica nella materialità del pensiero vorrebbe liquidare come mero idealismo.

La difficoltà è generale, si ripresenta cioè a ciascun livello della riflessione adorniana: ogni categoria ne è affetta, senza alcuna eccezione. Essa motiva sia le proteste contro l'oscurità di Adorno, il quale intorbiderebbe le acque per slealtà verso il lettore, sfuggendo di proposito a ogni confronto possibile, sia il fascino che egli esercita su quanti vedono in lui, anzitutto o soltanto, la critica della razionalità identificante: il tentativo di evadere – per l'appunto – dalla gabbia del pensiero concettuale; e lo approvano come la cifra della sua modernità. Susan Buck-Morss, ad esempio, nel sottolineare l'atteggiamento sempre duplice di Adorno nei confronti dei concetti, insiste correttamente sulla sua corrispondenza con la tesi della non identità di concetto e cosa, e riconduce il procedimento – altrettanto correttamente – da un lato a Benjamin, dall'altro all'esperienza delle avanguardie artistiche⁶³. Tutto giusto; eppure qualche cosa non torna. In simili letture, di per sé veritiere, si avverte tuttavia come un che di unilaterale, l'ombra di un'assenza. Se si considera la percezione corrente di Adorno, non più

⁶³ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Hassocks, The Harvester Press, 1977, cap. 3, in particolare pp. 57 ss.

genericamente, dal punto di vista della sua immagine per così dire immediata, ma da quello più specifico della sua collocazione storico-filosofica, ci si accorge facilmente di un aspetto che è assunto anch'esso come ovvio, a tal punto da non essere quasi neppure dichiarato. Adorno, potremmo dire per ora in via del tutto generale, è considerato universalmente come un tipico esponente del pensiero europeo novecentesco, nel senso del sospetto nei confronti della ragione, di quell'insistenza sulla pluralità irriducibile al concetto, sul nesso tra totalità razionale e dominio, sull'eccedenza del momento singolo e transeunte, che definirebbe appunto la contemporaneità filosofica, in seguito alla cesura rappresentata da Kierkegaard e soprattutto da Nietzsche. Adorno – come Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty, Derrida, Rorty, etc. – si collocherebbe per prima cosa, e senza molti attriti, nella tendenza inaugurata da questi due autori; i restanti aspetti del suo pensiero si potrebbero tranquillamente derubricare come “influenze” (nel frattempo superate), che egli tenterebbe appunto, con maggiore o minor successo, di costringere nell'alveo del contemporaneo. Adorno sarebbe *essenzialmente* un filosofo del non concettuale.

Che questo elemento sia determinante nel suo pensiero, non c'è ovviamente bisogno di dimostrarlo. Non si tratta di sminuirne l'importanza: occorre anzi sottolinearlo con la massima energia. Ma proprio per prenderlo sul serio, riconoscendolo effettivamente come il nodo teorico tuttora aperto e decisivo, ci si dovrà domandare quale elaborazione specifica esso riceve in Adorno; se egli non abbia visto qualcosa che *nessuno* fra i pensatori del non concettuale ha voluto vedere, e alla cui condizione soltanto il non concettuale può essere pensato. La domanda di Adorno è certamente la stessa che tormenta tutti: in che cosa essa consista, solo una risposta finalmente adeguata potrebbe chiarirlo; inizialmente la sua unità è indeterminata, appunto soltanto l'unità di questo

tormento, che è il nostro⁶⁴. Tuttavia, la rappresentazione che non si limita a riconoscere in Adorno la domanda, ma suggerisce implicitamente che anche la sua risposta differirebbe al più per sfumature da quelle ancor oggi accettate, obbedisce a un bisogno di rassicurazione: lo sussume in ciò che è noto e non spaventa. Per rendersene conto, occorre aver almeno intravisto il peculiare carattere inoffensivo delle risposte che dominano oggi così come dominavano al tempo di Adorno, ed esserne rimasti a propria volta spaventati: aver percepito in esso la minaccia reale. Ma una volta superato questo ostacolo, ci si accorge una volta di più della verità della tesi di Adorno sulla mediazione reciproca di comprensione e giudizio: parrebbe infatti che, in questo caso, l'inquietudine per ciò che nel pensiero contemporaneo si giudica manchevole costituisca una condizione necessaria per la più ovvia delle constatazioni filologiche.

L'appiattimento di Adorno sulla tendenza universale e scontata dell'antirazionalismo novecentesco, una lettura a sua volta così scontata in apparenza, e confortata dalla lettera di innumerevoli passi, presentava una nota stonata: "manca qualcosa". Ora questa si rivela di colpo come un'omissione clamorosa; appare all'improvviso l'elemento ingombrante e rimosso, e la sua assoluta centralità, difficilmente sopravvalutabile, dà la misura di tutta la violenza della rimozione. Proprio la questione dell'immanenza doveva offrire una via d'accesso privilegiata. L'opera che per prima ha reso celebre Adorno si intitola *Dialettica dell'illuminismo*, e la summa del suo pensiero *Dialettica negativa*; la prefazione a quell'importante stadio di transizione che sono i *Tre*

⁶⁴ "In filosofia la domanda autentica include quasi sempre in certo modo la sua risposta. Essa non conosce, come la ricerca, un prima-poi di domanda e risposta. Deve modellare la sua domanda su ciò che ha percepito, affinché venga recuperato. Le sue risposte non sono date, fatte, prodotte: in esse si capovolge la domanda trasparente, dispiegata. [...] Il momento espressivo nel pensiero esige che non si finga di porgere *more matematico* problemi e poi soluzioni. Parole come problema e soluzione suonano mendaci in filosofia, perché postulano l'indipendenza del pensato dal pensiero proprio là dove pensiero e pensato sono mediati reciprocamente. Solo il vero si lascia sul serio comprendere filosoficamente" (DN, p. 59). Il passo citato nel capitolo precedente sull'unità tra comprensione "riempiente" e giudizio (*supra*, p. 32) segue immediatamente queste considerazioni.

studi su Hegel si chiude con l'affermazione programmatica: "Intento del tutto è preparare un concetto modificato di dialettica"⁶⁵. Eppure del problema della dialettica, autenticamente inteso, non c'è pressoché traccia nella letteratura critica. Non che, ovviamente, il termine non compaia, nella sua forma sostantivata o aggettivata: esso anzi è ripetuto come un mantra. Né mancano gli studi – comunque, relativamente pochi – dedicati al rapporto tra Adorno e Hegel, o al significato della dialettica in Adorno⁶⁶. Essi però si mantengono sul terreno dell'interpretazione appena ricordata, senza scalfirne i presupposti. Da un lato, i contributi che affrontano il tema da una prospettiva hegeliana – i migliori – intendono perlopiù criticare la riforma adorniana della dialettica ovvero difendere Hegel contro Adorno, in parte rilevando già in Hegel la presenza di quegli elementi con cui Adorno pretenderebbe di trasformarlo, in parte sostenendo l'inconsistenza teorica di questa trasformazione là dove le differenze appaiono insuperabili. Dall'altro lato, coloro che fanno proprio in un modo o nell'altro il punto di vista della dialettica negativa insistono ugualmente, ma con segno di valore opposto, sulle critiche di Adorno all'idealismo hegeliano: sul perché la dialettica debba essere negativa. In entrambi i casi è evitata la domanda che sola darebbe un senso all'operazione teorica di Adorno, la quale – anche storicamente – è una riscoperta prima che una critica: perché il negativo debba essere dialettico. L'interpretazione più autorevole di Adorno, quella habermasiana, è forse anche la più sorprendente da questo

⁶⁵ TS, p. 30.

⁶⁶ Segnalo tra gli altri: R. Bodei, *Adorno e la dialettica*, "Rivista critica di storia della filosofia", XXX, 1975, n. 4, pp. 475-500; Id., *Strappare il vero dal falso*, in TS, pp. 7-26; F. Jameson, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, op. cit.; A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg, Meiner, 1994, pp. 269-277; M. Bozzetti, *Adorno und Hegel. Die kritische Funktion des philosophischen Systems*, Freiburg-München, Alber, 1996; A. Bellan, *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Padova, Il Poligrafo, 2006; A. Nuzzo, *Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel*, in: AA.VV., *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, a cura di L. Pastore e T. Gebur, Roma, manifestolibri, 2008, pp. 154-180; B. O' Connor, *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2004; Id., *Adorno's Reconceptation of the Dialectic*, in: AA.VV., *A Companion to Hegel*, a cura di S. Houlgate e M. Baur, Oxford-Melden, Blackwell, 2011, pp. 537-555.

punto di vista: nella disamina di Habermas, che si risolve alla fine, come abbiamo accennato, in un'accusa di irrazionalismo (qui vanno a parare in sostanza la "paradossalità", la "critica che mina i propri fondamenti", etc.), la dialettica in quanto tale non è mai tematizzata, come se fosse pacifico che l'idealista per antonomasia venga assunto a nune tutelare di una critica materialistica dell'identità. Ma questo è inevitabile, una volta che il significato di Hegel, il suo rapporto con il pensiero a lui successivo, sia presupposto negli stessi termini di quel *cliché* che valeva al tempo di Adorno, e contro cui egli reagiva. Viene ignorata cioè, come se fosse una bagatella, la tesi in assoluto più sconcertante di Adorno, che almeno sul piano storico-filosofico meriterebbe una discussione: Hegel come primo filosofo della non identità. "Il suo nome [della dialettica] dapprima non dice altro se non che gli oggetti non vengono assorbiti dal loro concetto": così si legge in uno dei primissimi paragrafi della *Dialettica negativa*⁶⁷. E nei *Tre studi*, a proposito del metodo hegeliano: "La contraddizione stessa – la contraddizione fra concetto fisso e concetto mosso – diventa la forza motrice del filosofare. Il concetto viene tenuto fermo, si confronta cioè il suo significato con ciò che esso sussume: e in questo modo, nella sua identità con la cosa, richiesta dalla forma logica della definizione, si mostra al tempo stesso la sua non identità, il fatto cioè che concetto e cosa non coincidono"⁶⁸. Nel momento esatto in cui Adorno obietta a Hegel di aver ricostituito "nell'insieme" (*im Großen*) l'identità di soggetto e oggetto, come "risultato e totalità [*Ganze*]" del movimento della sua filosofia, indica come "ispirazione" di questa filosofia (come intuizione fondante quindi: non come effetto collaterale) la non identità "nel singolo" [*im Einzelnen*]⁶⁹. Non solo; l'identità, certo avversata, è riconosciuta però al tempo stesso come costitutiva del suo opposto, come la

⁶⁷ DN, p. 7.

⁶⁸ TS, p. 99.

⁶⁹ TS, pp. 112 s.

condizione che lo rende possibile: in Hegel “proprio la costruzione del soggetto assoluto rende giustizia a un’oggettività non risolvibile nella soggettività [...]. Hegel è capace di pensare muovendo dalla cosa, di rimettersi quasi passivamente al suo contenuto, solo perché essa viene riferita, in forza del sistema, alla sua identità con il soggetto assoluto”⁷⁰. “L’identità nella sua acme diventa l’agente del non identico”⁷¹.

Non renderebbe giustizia ad Adorno anche soltanto ipotizzare che la sua posizione filosofica si possa identificare senza residui con quella di Hegel; questo è talmente ovvio che già ribadirlo suona ridicolo. Ma – ecco il punto – dietro la banalità si nasconde uno stato di cose, forse, un po’ meno scontato: e cioè che questa supposizione non renderebbe giustizia neppure a Hegel; che lo sforzo di penetrare nel concetto adorniano di dialettica presuppone la consapevolezza che la dialettica hegeliana, a sua volta, è ancora una questione aperta, e in un senso che trascende le sottigliezze filologiche – o meglio, le prende sul serio, conformemente allo spirito di Hegel, come questioni cardinali dell’esperienza storica nella sua totalità. Capire Adorno significherebbe, *per prima cosa*, capire ciò che Adorno ha visto in Hegel: in lui, e non in singoli tratti del suo pensiero che si potrebbero, assai poco dialetticamente, isolare e rimontare a piacere, in nome di una interpretazione “adeguata alle esigenze del presente”. Così, quantomeno, Adorno intendeva il compito. Il *bricolage* filosofico, un’arte sempre molto cara all’intelletto riflettente, era ciò che egli più odiava: il primo dei *Tre studi* si apre con la polemica contro un simile atteggiamento predatorio nei confronti di Hegel, contro la compiacenza sospetta di chi, per sbarazzarsene, finge di rinnovarlo. Il presunto disfattista della ragione tiene a salvare, in Hegel, anzitutto il momento speculativo; contro “la misera trovata che l’idealista assoluto sarebbe stato al

⁷⁰ TS, p. 38.

⁷¹ TS, p. 97.

tempo stesso un grande realista, in particolare un uomo dal penetrante sguardo storico” (Adorno aveva in mente soprattutto Nicolai Hartmann), egli rivendica niente meno che la tesi dell’identità: “La dottrina che l’*a priori* è anche l’*a posteriori* [...] non è una bravata retorica, ma il nervo vitale di Hegel: essa ispira la critica dell’ottusa empiria, come pure dell’apriorismo statico”⁷². Il lamento stantio per l’astrattezza inconcludente della speculazione è smascherato, nemmeno troppo velatamente, come terrore molto concreto per le conseguenze cui la speculazione sa spingersi: tra le “intuizioni materiali” di Hegel, impensabili senza il suo concetto di spirito, Adorno cita (con evidente riferimento al paragrafo 246 della *Filosofia del diritto*) “l’inconciliabilità delle contraddizioni nella società borghese”⁷³.

Queste pagine iniziali dei *Tre studi* sembrano scritte apposta per noi, come se Adorno volesse fare di tutto per prevenire quel fraintendimento che comunque la sua intelligenza doveva già prevedere come irresistibile, quasi un’apparenza trascendentale – o, in termini meno mistificati: un’apparenza socialmente necessaria (e d’altronde il tentativo di Adorno, a partire proprio dai *Tre studi*, era ricondurre la prima alla seconda). Così come la determinazione di Adorno in quanto filosofo del non concettuale è in se stessa ineccepibile, allo stesso modo è del tutto corretto affermare che la critica dell’idealismo costituisce l’intenzione fondamentale del suo pensiero: vedremo anzi che la categoria di idealismo consente meglio di ogni altra di identificare il suo oggetto polemico, che cioè l’opposizione idealismo/materialismo è la chiave più adeguata per accedere al senso reale di ciò che egli cercava. Che questo non rappresenti un’obiezione a quanto stiamo provando a dimostrare – la centralità dell’opposizione tra pensiero dialettico e non dialettico – è appunto il contenuto della filosofia di Adorno: la

⁷² TS, p. 35.

⁷³ *Ibid.*

questione della priorità dell'una o dell'altra dicotomia, un tema ricorrente nel dibattito marxista a partire almeno da Korsch⁷⁴, è invalidata dalla dialettica negativa. Se si volesse riassumere la sua acquisizione decisiva in una sola proposizione, potrebbe essere questa: la dialettica è il materialismo e viceversa; entrambi convergono fino a sovrapporsi nella questione della non identità. Ma proprio perciò, anche il problema dell'idealismo in quanto tale non si lascia liquidare con tanta immediatezza; e pare che Adorno, precisamente come critico dell'idealismo, voglia mettere in guardia anzitutto da questo pericolo. La dialettica è riflessione della riflessione, "sorella nemica di questa come [...], già in Kant, la ragione nei confronti dell'intelletto"⁷⁵; per lo stesso motivo, il materialismo non può giungere a se stesso se non come idealismo riflesso. E, viceversa, l'idealismo sviluppato all'estremo si rovescia nel suo contrario: "Hegel si avvicina tanto più al materialismo sociale quanto più radicalizza l'idealismo, anche sul piano teoretico; quanto più insiste, contro Kant, a conoscere gli oggetti dall'interno"⁷⁶.

In questo movimento potrebbe consistere qualcosa davanti a cui il pensiero volge tuttora lo sguardo, il tesoro nascosto che da due secoli viene sempre di nuovo scoperto e

⁷⁴ Nell'"anticritica" a *Marxismo e filosofia* (la risposta, pubblicata nel 1930, alle obiezioni ricevute da parte sovietica), Korsch si difende dall'accusa di idealismo polemizzando con l'opinione, presupposta da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo* e fatta propria dalla dottrina ufficiale del Comintern, "per cui il *materialismo dialettico* non dovrebbe più opporre la *dialettica* al materialismo volgare, predialettico e oggi in parte coscientemente *adialettico* e *antidialettico* delle scienze borghesi, ma dovrebbe invece contrapporre il *materialismo* alle crescenti tendenze idealistiche della filosofia borghese" (K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, Milano, Pgreco edizioni, 2012, p. 27). Secondo Korsch il materialismo, a differenza della dialettica, è un'arma spuntata nella battaglia contro l'ideologia, dal momento che "si deve considerare tendenza fondamentale della filosofia borghese non quella che si ispira a una concezione *idealistica*, ma piuttosto quella che si ispira a una *concezione materialistica influenzata dalle scienze naturali*" (*ibid.*). La sacrosanta intenzione di Korsch – come poi di Adorno – di difendere la dialettica rispetto a un materialismo irrigidito in statica visione del mondo, lo conduce però a irrigidire a sua volta la polemica in un'opposizione concettualmente infondata. In questo punto preciso sta il limite teorico di un testo per altri versi prezioso, soprattutto per il suo significato storico; un limite che, come vedremo, compromette anche – sebbene in un senso più complesso da definire – l'altro e ben più influente protagonista della rinascita filosofica del marxismo negli stessi anni, il Lukács di *Storia e coscienza di classe*. È indubbio infatti che il materialismo, svuotato della dialettica, regredisce a idealismo: questo diventerà uno dei motivi polemici più ricorrenti in Adorno. Ma Adorno svolge anche l'altro lato dello stesso movimento, che è il punto decisivo del suo confronto con Hegel. La dialettica senza materialismo non diventa "dialettica idealistica": diventa adialettica.

⁷⁵ TS, p. 148.

⁷⁶ TS, p. 97.

sempre di nuovo risotterrato. Adorno rappresenta un momento eminente di questo curioso processo, perché lo ha teorizzato. Egli ha riconosciuto per primo, con la massima chiarezza, la dialettica hegeliana come l'irrisolto centrale dell'esistenza presente (l'"oggi" del dopo Hegel, ma anche del dopo Auschwitz): l'oggetto di rimozione per eccellenza. Perciò la dialettica in Adorno è rimossa dai suoi critici, e le accuse che lo colpiscono – oscurità, assenza di fondamento, manipolazione dei concetti – ripetono perlopiù, negli stessi esatti termini, quelle recriminazioni che da Schopenhauer e Trendelenburg in poi è prassi consueta rivolgere contro Hegel, e che Adorno aveva cercato di sgonfiare⁷⁷. Ciò che Adorno difendeva in Hegel contro i suoi detrattori, è ciò che oggi va difeso in Adorno, e il nodo è sempre lo stesso: appunto la dialettica in quanto insuperata. Infatti l'elemento peculiare nella posizione del senso comune verso Hegel, quel di più di assurdità rispetto alla normale polemica filosofica che colpisce immediatamente, quasi come una sensazione di capogiro, è l'ostinazione con cui la posizione predialettica rifiuta di vedere se stessa, già riflessa e superata, in quello sviluppo dialettico che pretende di cogliere in fallo. Mai come nel caso di Hegel, nell'ambito della storia del pensiero, il concetto della coazione a ripetere appare fondato, nel suo nesso con il concetto di rimozione. Questo conferisce ai rancori contro Hegel il loro tratto caratteristico di reazione idiosincratica, l'eccesso di livore che desta sospetto. Una storia della denigrazione filosofica probabilmente mostrerebbe proprio in

⁷⁷ Che il problema riguardi la dialettica come tale, è dimostrato dal fatto che lo stesso destino colpisce anche altri, e sempre nello stesso identico modo: "Quando dunque i 'superatori' professionali di Marx parlano della sua 'mancanza di precisione concettuale', di mere 'immagini' in luogo di definizioni, ecc., essi rivelano lo stesso spettacolo di desolazione della 'critica hegeliana' di Schopenhauer, del tentativo di dimostrare gli 'strafalcioni logici' di Hegel: la totale incapacità di comprendere quanto meno l'ABC del metodo dialettico" (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar Editore, 1971, p. LII). Lukács aggiunge una considerazione la cui verità sopravanza nettamente ciò che essa comunque contiene di inadeguato, e su cui dovremo riflettere in seguito: "Tuttavia, in questa incapacità un dialettico conseguente vedrà non tanto un contrasto tra diversi metodi scientifici, quanto piuttosto un *fenomeno sociale*, che egli al tempo stesso confuta e supera dialetticamente nella misura in cui lo comprende come *fenomeno storico-sociale*" (*ibid.*).

Hegel un punto di svolta, un salto qualitativo: ma se non si vuole semplicemente imputarlo a una qualche casualità soggettiva, bisogna supporre un fondamento nella cosa stessa, in un analogo, preciso salto teorico. E, forse, non soltanto teorico. Il fatto che le proteste contro Adorno ripetano identici schemi, ci suggerisce perlomeno la direzione in cui guardare. La ripresa adorniana di Hegel non poggia su un confuso concetto della sua “fecondità”: la sua protesta contro le “rinascite hegeliane” voleva precisamente estirpare alla radice simili impoverimenti. Adorno non ha sostenuto l’attualità di Hegel, ma la sua novità; l’obbligo di recuperarne, come egli dice, lo “scandalo” anziché il “plausibile”; non genericamente il suo pensiero, ma ciò che nel suo pensiero non è stato ancora digerito: “Salvare Hegel – perché Hegel si può solo salvare, non rinnovare – significa [...] affrontare la sua filosofia là dove fa più male”⁷⁸. In piena conformità con i dettami del suo oggetto, Adorno ammette un solo modo per superare Hegel: superarlo appunto, invece che scansarlo – la negazione determinata (un procedimento che in Adorno prende il nome, guarda caso, di “critica immanente”⁷⁹). Che cosa possa significare sottoporre all’*Aufhebung* colui che l’ha scoperta, se e come abbia senso immaginarlo, è ciò su cui il pensiero si affligge da allora, almeno quando si concede di vedere il problema.

Una considerazione storica può aiutarci ad anticipare qualcosa su questo punto cruciale. Si può affermare senza tema di smentita che, dopo la morte di Hegel, la questione così formulata – la critica a Hegel come suo superamento dialettico – è stata appannaggio esclusivo di una tendenza ben determinata della filosofia contemporanea:

⁷⁸ TS, p. 110.

⁷⁹ “Hegel presta il fianco alla critica dell’idealismo: una critica immanente, come egli esige da ogni critica. Egli stesso ne ha raggiunto la soglia” (TS, p. 45). Cfr. anche *ibid.*, p. 166: “Il procedere immanente non deve temere l’accusa di essere privo di un punto di vista, invertebrato, relativistico. [...] La critica trascendente scansa in anticipo l’esperienza di ciò che è altro dalla sua coscienza. È la critica trascendente, non quella immanente, che si inchioda fin dall’inizio a quel ‘punto di vista’ del quale la filosofia combatte in pari misura la rigidità e l’arbitrarietà”.

quella che prende le mosse dalla sinistra hegeliana, per trovare poi una prima sistemazione canonica in Marx – il giovane Marx della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, e soprattutto dei *Manoscritti economico-filosofici* – e passare di lì nell'intera tradizione di pensiero che a lui si richiama. Adorno – per quanto malvolentieri oggi lo si ricordi – è un momento di questa tradizione: il termine “materialismo” non è ovviamente scelto a caso, e l'affermazione, nel punto di massima tensione teorica della *Dialettica negativa*, che con il primato dell'oggetto “la dialettica diventa materialistica”⁸⁰, non lascia molti dubbi su quali fossero le domande cui tutto l'insieme cercava di rispondere. Ma la sua soluzione si allontana risolutamente da quell'espedito che fino ad allora aveva, in un modo o nell'altro, dominato la discussione: il concetto variamente interpretato di “rovesciamento [*Umkehrung*] materialistico”. In questa differenza puntuale sta la novità complessiva del suo pensiero. Adorno per primo prende sul serio la massima dialettica che, per sconfiggere l'avversario, occorre penetrare fino in fondo nelle sue difese, impadronirsi di ciò che in lui è più intimo: e questo per Hegel è il momento speculativo, la tesi dell'identità. Non il “metodo dialettico” separato dal “sistema dell'idealismo”, ma *la dialettica idealistica in quanto idealistica* contiene la verità del proprio contrario, che solo ad essa si può estorcere: quel materialismo il quale poi, così ottenuto, sconfessa come mero idealismo la totalità del pensiero non dialettico. È da queste considerazioni, dal monito a non “estirpare l'idealismo dalla filosofia hegeliana”⁸¹, che Adorno trae subito dopo il suo giudizio non equivocabile sulla storia della nostra filosofia: “A studiare la sua opera, ci sono momenti in cui sembra quasi che il progresso che lo spirito si immagina di aver

⁸⁰ DN, p. 173; traduzione modificata.

⁸¹ TS, p. 35.

fatto dopo la morte di Hegel, e contro di lui, a forza di chiara metodologia ed empiria inattaccabile, sia un unico grande regresso”⁸².

Ci sono anche momenti in cui si vorrebbe togliere il “quasi” (nel testo tedesco, un condizionale); che però, d’altra parte, non si può nemmeno togliere. In un certo senso, Hegel è ancora ciò che in lui aveva visto Michelet, il “filosofo inconfutato”⁸³. Potrebbe essere perché è effettivamente inconfutabile; o forse perché, per confutarlo, occorrerebbe compiere un passo cui si oppongono determinate, fortissime “difficoltà della volontà”. Qualcosa, nello strato più intimo della coscienza contemporanea, si ribella con violenza all’ipotesi che Hegel potrebbe, dopotutto, costituire davvero l’ultima parola della filosofia, come egli avrebbe asserito (e l’obiezione che questa pretesa in verità non è mai stata avanzata, che appartiene anch’essa al *cliché*, poggia su salde basi filologiche; ci si può domandare però se il pensiero di Hegel, in qualche suo punto centrale, non spinga oggettivamente in tale direzione⁸⁴). Questa voce chiede di essere ascoltata; è impossibile scacciare il sentimento che, nonostante tutto, essa abbia ragione. Chiede però, anche, di essere spiegata finalmente in tutta la sua precisione, strappata cioè una volta per tutte alla volgarità indeterminata delle critiche di comodo, che mancano il bersaglio. Altrettanto irresistibile infatti, a partire dall’esperienza storica, è la sensazione che ogni sforzo per andare oltre Hegel sia condannato a ricadergli indietro.

Il nostro lavoro non può ambire, ovviamente, neppure ad accennare un simile tentativo; basterebbe fornire qualche elemento per rendere un poco più plausibile quanto

⁸² TS, p. 36.

⁸³ Cfr. K. L. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*, Lipsia, Duncker & Humblot, 1870; rist. Aalen, Scientia, 1970.

⁸⁴ Per un deciso ridimensionamento – da una prospettiva, appunto, prevalentemente filologica - di questa nota immagine di Hegel, cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, nuova edizione riveduta e aumentata, Bologna, Il Mulino, 2014.

stiamo presupponendo: la tesi cioè che questo tentativo è ancor oggi – proprio oggi – il compito più urgente della filosofia. Se e in che misura Adorno si sia avvicinato a soddisfarlo, è quanto dovremo indagare – e anche qui, in modo molto frammentario. Nessuno, comunque, lo ha riconosciuto più chiaramente di lui; nessuno si è spinto così lontano verso la soluzione del dilemma. Comprendere ciò che di Adorno è ancora nascosto significherebbe certamente comprendere in che cosa egli *non* fu hegeliano; in quale direzione inesplorata tendevano i suoi sforzi. Ma a questo scopo, occorre prima sgombrare il campo dagli equivoci sedimentati – le apparenze storicamente necessarie – e seguire in tutta la sua estensione il tratto di strada che egli compie con l’idealismo: fino a scorgerne il limite, e poterlo così determinare. Il materialismo lo richiede, per non degenerare in “opposta gratuita asserzione”⁸⁵, per non diventare cioè una posizione soggettiva esterna e impotente, e in questo senso – nel senso di Adorno – “idealistica”. In nome della non identità è ormai improrogabile strappare da Adorno la non identità come etichetta, vedere quanto profondamente egli fu, *anche*, un filosofo dell’identità: quanta immanenza del concetto sovrano si celi nell’anelito romantico alla trascendenza, e lo renda possibile – e questo, nonostante l’indubbia insufficienza letterale (che andrà a sua volta spiegata) di quelle sporadiche formulazioni in cui Adorno, con una specie di caduta improvvisa del voltaggio teoretico, si ritrova anch’egli, suo malgrado, a ripetere i vecchi *cliché* della sinistra hegeliana. Non in questi passi critici, ma in quelli in cui Adorno marcia con Hegel è racchiusa la forza del suo materialismo: la promessa della sua vittoria, forse, anche contro Hegel.

⁸⁵ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. 1, p. 18.

2.2. Sulla possibilità del pensiero

Chi si lascia sedurre dall'immagine nera di un Adorno rassegnato per impotenza alla trascendenza quietistica, troverà qualche difficoltà a darsi conto di espressioni come la “felicità giocosa dello spirito”⁸⁶ (*das spielerische Glück des Geistes*), o “la straordinaria libertà, la superiorità quasi giocosa che il pensiero dialettico contiene” (*[die] merkwürdig[e] Freiheit, [die] fast spielerisch[e] Überlegenheit, die in dem dialektischen Denken nun einmal enthalten ist*)⁸⁷; o addirittura la “coazione” (*Zwang*) e la “forza dell'intero” (*Gewalt des Ganzen*: “forza”, ma anche violenza”) usati in senso positivo, ossia come ciò “che soltanto ha permesso alla dialettica di essere filosofia, e di darci i principi per spiegare le grandi questioni della realtà e della metafisica”⁸⁸. Le ultime due citazioni sono tratte dalla trascrizione delle lezioni intitolate *Einführung in die Dialektik (Introduzione alla dialettica)* e tenute da Adorno nel 1958, dunque al tempo della stesura dei primi due studi su Hegel. Ritroviamo qui la stessa urgenza: liberare la dialettica anzitutto dalla parvenza del plausibile, far risaltare ciò che in essa resiste, l'elemento specifico più riluttante a lasciarsi assimilare da quell'atteggiamento del pensiero che oggi si definisce volentieri “postmetafisico”.

L'ultimo dei passi citati è tratto dall'inizio della seconda lezione: e ancora una volta in apertura, nel corso di una preliminare e generalissima chiarificazione del concetto di dialettica, Adorno mette in guardia gli studenti dal pericolo di fraintenderla in senso positivista, farla ricadere cioè proprio in quella posizione di pensiero il cui superamento definisce la sua stessa essenza, la posizione dell'intelletto riflettente. Vengono sviluppati entrambi i lati del medesimo equivoco. In opposizione alla

⁸⁶ ME, p. 59; traduzione modificata.

⁸⁷ ED, p. 102.

⁸⁸ ED, pp. 14 s.

concezione classica, pre-hegeliana della dialettica, Adorno afferma che essa non può essere un mero “procedimento del pensiero” calato dall’esterno sulle cose⁸⁹, e ribadisce in questo modo uno dei suoi motivi più costanti, la polemica contro il concetto di metodo in quanto soggettivo (nella *Metacritica* il metodo era denunciato, con Nietzsche, come espressione sublimata di un irrazionale “bisogno di sicurezza”, il quale però veniva dedotto a sua volta, con Marx, dalla posizione oggettiva nei rapporti di produzione⁹⁰). Ma la dialettica fallisce ugualmente se viene appiattita sull’unilateralità opposta, se viene intesa cioè come semplice ipotesi teorica, metodologicamente irriflessa, sulla struttura del reale (e qui Adorno cita Hermann Wein e l’espressione da lui utilizzata “*Realdialektik*”, ma presumibilmente ha di mira l’oggettivismo scienziata di quella tendenza dominante del marxismo ortodosso che si rifà al tardo Engels). Illudendosi di potersi alienare interamente nel suo lato oggettivo, il pensiero non raggiunge l’oggetto; e il motivo è che in questo modo viene a mancare qualcosa, senza cui l’oggettività, semplicemente, non è pensabile. Non è una constatazione rivoluzionaria: ribadirla, per chi abbia presente anche soltanto i rudimenti della filosofia classica tedesca, è scoprire l’acqua calda; ma il senso d’attrito che banalità come questa riescono comunque a produrre è rivelatore. È l’effetto del lento riemergere di quella

⁸⁹ ED, p. 14.

⁹⁰ ME, p. 57: il “metodo in senso pregnante” è “un modo di comportarsi dello spirito che si lascia applicare ovunque e sempre attendibilmente, perché ha rinunciato al riferimento alla cosa”; *ibid.*, pp. 59 s.: “il bisogno, niente affatto ovvio, di assoluta sicurezza spirituale” è “la conseguenza dell’impotenza e dell’insicurezza reali, [...] il lamento, che tenta di soffocarsi con la positività, di colui che né contribuisce alla riproduzione reale della vita né può partecipare veramente al dominio reale su di essa”. In questo passo compare appunto l’inciso sulla “felicità giocosa dello spirito”, che soltanto alla coscienza mutilata può apparire “diminuita dal rischio dell’errore”. Che il tono del discorso sia inconfondibilmente nietzschiano, ma il suo contenuto si fondi sulla critica hegeliana alla soggettività del metodo, è l’espressione storico-filosofica della questione teorica che stiamo affrontando: la presenza, già in Hegel, di quei motivi antirazionalistici che vengono usualmente fatti valere contro di lui, ma come momento parziale e dominato mediante il suo opposto. Nei *Tre studi* Adorno scrive, in polemica con il congelamento dogmatico della dialettica nel *diamat*, che “al confronto, è tuttora più affine all’esperienza motivatrice della dialettica la frase che, molto dopo Hegel, ha pronunciato Nietzsche [e che è tratta dai frammenti postumi dell’epoca di *Aurora*, G.Z.]: ‘Nella realtà non avviene *nulla* che corrisponda rigorosamente alla logica’” (TS, pp. 103 s.). Aggiunge però poco dopo (p. 105) che “il concetto della negazione determinata” pone Hegel “al di sopra di quella frase di Nietzsche e di ogni irrazionalismo”.

porzione del pensiero di Adorno che la sua immagine tenacemente respinge; dopo aver tentato di illuminarla da lati sempre diversi, giungiamo ora a un aspetto filosoficamente decisivo.

Adorno prosegue: con la riduzione della dialettica a “mera rappresentazione di opposizioni reperibili empiricamente nelle cose”⁹¹, ciò che viene a mancare è appunto la “forza e coazione dell’intero”; ma questo residuo impotente – nei *Tre studi* aveva parlato di “mero accumulo di fatti”, “positivismo da un lato e scialba storia dello spirito dall’altro”⁹² – non è che il risultato della detrazione del momento soggettivo. Ciò emerge chiaramente dal contesto, sebbene sia accennato soltanto di passaggio: infatti, dice qui Adorno, quel lato della dialettica che, isolato, scade a “mero metodo”, è lo stesso che, rimosso, impedisce al pensiero di spingersi oltre l’immediatezza del dato, e questo esito empiristico è a sua volta determinato, da una parte, come indebolimento, allentamento della tensione concettuale; dall’altra, mediante il riferimento al concetto dell’intero. Vediamo affiorare così per la prima volta un complesso centrale e notissimo della filosofia di Adorno, ma con un clamoroso mutamento di segno. Si tratta del nesso tra soggettività, dominio coattivo e totalità; o più precisamente, la determinazione del momento soggettivo come coazione *alla* totalità, all’unità dell’intero (“*die Gewalt des Ganzen*”). Adorno sa bene – e lo ricorda in continuazione – che c’è un punto preciso della storia della filosofia in cui questo nesso accede all’autocoscienza, lo snodo cruciale che definisce per la prima volta l’unità razionale dell’esperienza come prodotto delle sintesi soggettive: è il concetto kantiano dell’Io penso. Rovesciarne la determinazione di valore, riconoscendo in esso la violenza sul particolare, è il *topos* centrale del pensiero francofortese, il cui luogo classico è il capitolo iniziale della

⁹¹ ED, p. 14.

⁹² TS, pp. 35 s.

Dialettica dell'illuminismo. Adorno lo ricorda più avanti, nella quinta lezione, quando, con una sintesi efficace della tesi centrale di quest'opera, istituisce apertamente il nesso tra i suoi concetti-chiave, da una parte (ragione dominatrice della natura, razionalizzazione, reificazione), e dall'altra la determinazione della soggettività: “dialettica del processo dell'illuminismo” è quel movimento per cui, “mentre da un lato gli uomini hanno potuto svincolarsi dalla cecità del nesso naturale soltanto per mezzo della razionalità e del pensiero dominatore della natura, e rinunciando alla razionalità sarebbero sprofondata di nuovo nella barbarie, dall'altro lato il processo della progressiva razionalizzazione del mondo è stato al tempo stesso un processo di progressiva reificazione; e allo stesso modo la reificazione del mondo da un lato, cioè il suo irrigidimento in una oggettualità estraniata rispetto agli uomini, e dall'altro lato l'incremento della soggettività, non sono semplici opposizioni o contraddizioni, ma sono reciprocamente correlati, nel senso che, nel mondo, [...] più c'è soggettività più c'è reificazione”⁹³. Il momento di verità dell'irrazionalismo filosofico consisterebbe appunto nel “tentativo continuo di far risaltare nel pensiero ciò che il pensiero taglia fuori, ciò che dell'esperienza del reale va perduto per mezzo della ragione dominatrice della natura e di se stessa: il tentativo, per così dire, di tener conto nella filosofia delle vittime del processo illuministico”⁹⁴. O in altre parole: “a ciò che nel processo progressivo dell'illuminismo europeo è passato sotto silenzio ed è stato sconfitto dal dominio della ragione, ossia ciò che è più debole, impotente, meramente essente, ciò che è stato condannato come un transeunte indegno di essere conservato nelle forme

⁹³ ED, p. 64.

⁹⁴ ED, p. 63.

eterne; ad esso, proprio nel pensiero che lo ha così giudicato, ridare ogni volta il suo posto”⁹⁵.

“Irrazionalismo” è qui in effetti, espressamente, il nome per quella stessa tensione da cui è animata anche la *Dialettica dell’illuminismo*: la simpatia per il particolare in quanto denuncia della soggettività sovrana. Nel passo sulle “vittime dell’illuminismo”, come in infiniti altri di Adorno, risuona identico il *pathos* che definisce tanta filosofia contemporanea nei suoi impulsi migliori: dar voce a ciò che è muto; concedere finalmente allo sguardo di osare al di là di quel che pareva finora l’orizzonte insuperabile dell’emancipazione umana, la solitudine dell’identità; oltre la quiete fredda del dominio sospettare, nell’altro che si è colpito, al tempo stesso il desiderio che ci si è negato: l’atto di giustizia come movimento di libertà. Il fascino che Heidegger continua a esercitare, a dispetto delle più crasse evidenze, è dovuto alla presenza effettiva di tali elementi nel suo pensiero, seppur deformati in una parodia grottesca; chi ne è ammaliato, sta cercando questo; il bisogno è tanto forte da far chiudere gli occhi anche sulla parodia. Ma ogni sentimentalismo recede di fronte a quella responsabilità teorica e morale che determina l’illuminismo come una dialettica: la “pietà del pensiero” è soltanto un momento. Conviene esaminare più da vicino queste belle pagine della quinta lezione in cui Adorno offre agli studenti un *excursus* storico-concettuale su quello che egli, riprendendo un’espressione del primo Horkheimer, chiama il *Rationalismusstreit*⁹⁶. È forse il luogo in Adorno nel quale il problema dell’irrazionalismo viene affrontato di petto nel modo più esplicito, e al tempo stesso più limpido. (Detto per inciso: l’andamento piano e scorrevole di cui è capace il discorso orale di Adorno, che ricorda la “preoccupazione quasi paterna di chiarezza” di

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo* (1934), in Id., *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974, vol. I, pp. 118-172.

cui parla H.G. Hotho a proposito delle lezioni di Hegel⁹⁷, getta una luce diversa anche sull'“oscurità” dei suoi scritti.)

Il punto di partenza è il rimprovero di intellettualismo, o panlogismo, che da sempre viene mosso alla dialettica per la sua pretesa di catturare la totalità dell'ente in uno schema unitario, quello della contraddizione. Adorno risponde ribaltando l'accusa, ricordando cioè, come ha affermato in precedenza, che il tentativo di ricostruire l'essere nel pensiero compattamente, per mera deduzione, è precisamente quel procedimento dell'intelletto astratto cui la dialettica si oppone: la presunzione del pensiero di generare dalla sua pura immanenza ciò che non gli è identico. La parola “tautologia”, ricorrente in Adorno, intende esprimere – con dichiarato riferimento alla trattazione kantiana dei giudizi analitici – il carattere al tempo stesso solipsistico e infecondo di questa pretesa: la sua vacuità; l'impotenza a soddisfare il proprio concetto, vale a dire l'intenzione di raggiungere la cosa, che definisce ogni pensiero in quanto tale⁹⁸. Al contrario, proprio il movimento della contraddizione, come correzione continua del concetto sul suo oggetto – e non per progressione lineare, ma per salti traumatici – fonda la tesi sopra ricordata, e in apparenza paradossale, che la dialettica non soltanto non espunge da sé il momento non identico, ma è l'unico possibile pensiero della non identità⁹⁹. Ora, in questo passo

⁹⁷ H. G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, a cura di B. Collenberg-Plotnikov, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, p. 258; un breve estratto di quest'opera è tradotto in italiano, con il titolo *Hegel docente*, in appendice a TS, pp. 181-185 (il passo citato è a p. 183).

⁹⁸ La scelta del termine ha anche un palese significato polemico, allude cioè a quello che per Adorno è il culmine storico del processo, l'assolutizzazione del metodo nel positivismo logico. Nel *Tractatus* di Wittgenstein, la tautologia è il “punto inesteso” in cui si contrae il pensiero nell'assillo di non uscire da sé.

⁹⁹ La prima lezione contiene a questo proposito una serie di formulazioni molto incisive (da prendere con cautela per motivi filologici – di questa lezione possediamo solo gli appunti di uno studente -, ma pienamente rispondenti al tenore generale del pensiero di Adorno): “La dialettica è un pensiero che non si accontenta dell'ordine concettuale, ma è l'arte di correggere l'ordine concettuale con l'essere degli oggetti. [...] La dialettica è il contrario di ciò che si pensa: non una semplice arte dell'operazione, ma il tentativo di superare la manipolazione meramente concettuale, di portare a compimento, a ogni livello, la tensione tra il pensiero e ciò che sta sotto di esso. Dialettica è il metodo del pensiero che non è semplice metodo, ma il tentativo di superare l'arbitrio del metodo e accogliere nel concetto, insieme, ciò che non è a sua volta concetto” (ED, pp. 10-11). Cfr. anche TS, p. 41: “Dialettica non significa né un mero

della *Einführung* il non identico è chiamato con quel nome che spesso gli aleggia intorno senza venir pronunciato: l'irrazionale. La questione dell'identità è la questione della ragione, così come la questione della ragione, a sua volta, è la questione della soggettività: in Kant, in Hegel, e anche in Adorno. Qui il nesso è del tutto scoperto.

Dice Adorno:

È proprio la filosofia hegeliana a contrapporsi con la dialettica, accogliendo cioè il momento della negatività, a questa idea che si possa ricostruire ciò che è senza cesure, mediante la *ratio*. Si potrebbe dire con una frase a effetto: la dialettica è, sì, il tentativo di ricostruire la realtà, ma non senza cesure, bensì nelle sue cesure [*nicht bruchlos, sondern in Brüchen*], per mezzo delle cesure insite nella realtà stessa. E se posso svelarvi una cosa sul fascino che la dialettica esercita da sempre su di me e sui miei tentativi di pensiero, e che forse eserciterà anche su alcuni di voi, ebbene, potrei dire che questo fascino consiste proprio nel fatto che la dialettica promette – e non si limita a promettere – una sorta di quadratura del cerchio: ciò che non si risolve nella razionalità, il non identico, ciò che non si lascia immediatamente costruire, ciononostante costruirlo; dunque concepire con la coscienza stessa l'irrazionale, o – se posso applicare una figura retorica di Hegel a una coppia antitetica ben più moderna – sollevarsi con la *ratio* stessa al di sopra dell'opposizione di razionale e irrazionale¹⁰⁰.

La “figura retorica di Hegel” è, ovviamente, l'identità dell'identità e della non identità. Nella *Dialettica negativa*, Adorno la equipara a quel “primato del soggetto” che della dialettica negativa è il bersaglio essenziale; aggiungendo però anche – come già abbiamo visto nei *Tre studi* – che soltanto su questo fondamento Hegel ha riconquistato alla filosofia “il diritto e la capacità” del pensiero contenutistico, in opposizione al regredire di quello contemporaneo nei due lati scissi della *Weltanschauung* non vincolante (“là dove mai tratta di un contenuto”) e di quel formalismo “contro cui Hegel era insorto”¹⁰¹. C'è senz'altro del vero nella

procedimento dello spirito, con cui esso si sottrarrebbe al carattere vincolante del suo oggetto (in Hegel fa letteralmente l'opposto: il confronto permanente dell'oggetto con il suo proprio concetto), né una visione del mondo, nel cui schema comprimere la realtà. [...] È lo sforzo inflessibile di costringere insieme l'autocoscienza critica della ragione e l'esperienza critica degli oggetti”. In quest'ultima determinazione viene compiuto un passo ulteriore, che ha a che vedere con la questione sopra accennata, quella del momento di verità dell'idealismo: ovviamente, infatti, l'autocoscienza della ragione e l'esperienza degli oggetti possono identificarsi soltanto se la ragione, almeno per un lato, è a sua volta identica agli oggetti.

¹⁰⁰ ED, p. 59.

¹⁰¹ DN, p. 9.

formulazione, impiegata talvolta a proposito di Adorno: “non identità dell’identità e della non identità”¹⁰². Ancorché macchinosa, e soprattutto vaga – come ogni “rovesciamento” di Hegel, anche questo non spiega molto – essa coglie un punto: oltre ogni insistenza di Adorno sul peso dialettico dell’identità, il non identico rimane nel suo pensiero quel *telos* e orizzonte finale che egli afferma contro Hegel, qualunque cosa si debba poi intendere con questa differenza. Eppure, quella stessa struttura peculiare dell’idealismo hegeliano cui si nega l’ultima parola sull’essere, viene raccomandata qui, in forma modificata, come l’ultima possibilità per il pensiero. La “figura retorica”, dice Adorno, è trasposta alla coppia antitetica “ben più moderna” di ragione – ma Adorno dice più esattamente: *ratio* – e irrazionalità. La sua modernità è quella della nostra storia reale, e questa allusione svela qualcosa della gravità specifica che la parola “ragione” ha sempre in Adorno. La sua evocazione qui va intesa in tutto il suo spessore. Infatti il concetto di *ratio*, storicamente, è l’autoriflessione delle contraddizioni più recenti; per le sue vicissitudini teoriche – in Weber, in Lukács, nella *Dialettica dell’illuminismo* – passa, elevata alla coscienza, l’esperienza dei drammi europei, l’inquietudine per ciò che in essi è inaudito e non ancora elaborato: ecco la “modernità”. Con l’orecchio rivolto a questi echi dobbiamo leggere l’affermazione che Adorno fa qui, che cioè quanto c’è di vero nella tesi dell’identità, per il resto falsa, va in qualche modo trasferito nell’attività della ragione. Per servirci provvisoriamente di una distinzione in sé problematica: ciò che è confutato sul piano ontologico è ripreso, con un movimento per così dire kantiano, sul piano del metodo, e diventa il monito a non dismettere la ragione, perché la ragione – ed essa soltanto – sa guarire le sue stesse ferite.

¹⁰² Cfr. l’introduzione di S. Weber Nichol森 e J. J. Shapiro all’edizione inglese dei *Tre studi (Hegel: Three Studies)*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993, p. XV), e R. Bodei, *Strappare il vero dal falso*, cit., p. 9.

L'immagine del *Parsifal* (“solo la lancia che ha aperto la ferita la chiude”) compare nei *Tre studi*. “Lo schopenhaueriano Wagner”, dice Adorno, è hegeliano nel riaffermare “l'antico *topos*” (il mito di Telefo)¹⁰³: infatti l'idea che l'immagine esprime è la stessa che costituisce il nucleo d'esperienza del pensiero di Hegel nel suo strato più profondo. Il significato di questa esperienza è colto da Adorno, qui come altrove, nell'unità del suo lato teoretico e di quello immediatamente storico-sociale, cioè appunto in riferimento al dilemma reale della *ratio*: “Hegel ha annunciato, nel linguaggio della teoria della conoscenza [ossia kantiano, G.Z.] e in quello da esso estrapolato della metafisica speculativa, che la società reificata e razionalizzata dell'età borghese, nella quale la ragione dominatrice della natura è giunta a compimento, potrebbe diventare una società degna dell'uomo, non regredendo a stadi più antichi, più irrazionali, anteriori alla divisione del lavoro, ma applicando a se stessa la sua razionalità: in altre parole, scoprendo – e così guarendo – le macchie dell'irrazionalità fin nella propria ragione, *ma anche la traccia della ragione nell'irrazionale*”¹⁰⁴. Le “macchie dell'irrazionalità nella ragione” sono l'oggetto immediato e arcinoto della critica di Horkheimer e Adorno; ma la *Dialettica dell'illuminismo* contiene in pari misura l'altro lato, “la traccia della ragione dell'irrazionale”, senza il quale risulta inafferrabile, nella sua originalità, la concezione della ragione che qui è svolta, e dunque anche il senso della critica: essa ricadrebbe, come mera variante o sfumatura, su quelle posizioni precedenti con le quali infatti è abitualmente identificata, e in particolare su quella di Nietzsche. Ma il movimento mediante il quale la ragione europea paga di sé viene inchiodata a fare i conti con l'esperienza nietzschiana, è al contempo, visto dall'altro lato, anche il movimento inverso: quello per cui la *Dialettica dell'illuminismo* è dialettica, e nella sua

¹⁰³ TS, p. 102.

¹⁰⁴ TS, pp. 101 s.; corsivo mio.

“libera, giocosa superiorità” ha appreso la lezione di Hegel, il segreto della vittoria. Nell’atto stesso in cui, contro la posizione irriflessa dell’illuminismo, concede a Nietzsche ciò che è suo, essa lo riconquista alla causa dell’illuminismo, che prima cadeva astrattamente fuori di lui (e cui egli già, in realtà, sapeva bene di appartenere): per così dire, pianta su di lui la sua bandiera¹⁰⁵. A questo lato del movimento appartengono le determinazioni positive del concetto di intero (e proprio nella sua “forza” e nella sua “coazione”), la caratterizzazione duplice della ragione, l’insistenza sulla dimensione immanente – tutti i problemi che sono affiorati sin qui, e la cui contiguità immediata è esplicitata pienamente nella stessa pagina dei *Tre studi*: “La coscienza di Hegel ha sofferto dell’estraniamento fra soggetto e oggetto, fra la coscienza e la realtà, come nessuna coscienza filosofica prima di lui. Ma la sua filosofia ha avuto la forza di non cercare rifugio da tale sofferenza nella chimera di un mondo e di un soggetto di pura immediatezza. Non si è lasciata confondere: solo nella verità realizzata dell’intero potrebbe sciogliersi l’irrazionalità di una ragione soltanto particolare, cioè al servizio dell’interesse soltanto particolare”¹⁰⁶.

Lo stesso nesso emerge con maggiore immediatezza, e più estesamente, nel prosieguo del passo della *Einführung*, dove Adorno, introducendo appunto il concetto di *Rationalismusstreit*, sceglie un punto d’aggancio storico-filosofico per determinare più precisamente che cosa si debba intendere con “razionale” e “irrazionale”. La “controversia sul razionalismo”, per Adorno, ha come *terminus a quo* il periodo classico della filosofia tedesca e l’orizzonte storico-culturale del romanticismo, in particolare la filosofia di Jacobi e la polemica di Hegel contro Schelling; da allora, egli dice, il

¹⁰⁵ B. O’ Connor è uno dei pochi ad aver espressamente rilevato l’eredità dell’idealismo tedesco in Adorno in opposizione al momento complementare di provenienza nietzschiana: cfr. *Adorno’s Negative Dialectic*, cit., p. 15.

¹⁰⁶ *Ibid.*

problema non ha più cessato di ripresentarsi nella storia del pensiero, ed è tuttora aperto. Esso si presenta come una drastica antitesi, regolarmente ripetuta e nella sua essenza identica, tra due opposte rivendicazioni. Da un lato, “il pensiero razionale nel senso usuale, il senso in cui lo intende Hegel quando lo definisce, un po’ spregiativamente, ‘filosofia della riflessione’: un pensiero, cioè, che si serve unicamente delle forme logiche consuete (definizione, classificazione, deduzione, ordinamento e distinzione concettuale, e tutti questi momenti insieme), e che considera valida la conoscenza solo nella misura in cui si svolge in queste forme”¹⁰⁷. Dall’altro lato, la posizione che si può ricondurre all’etichetta dell’“irrazionale” (ma, avverte Adorno, non senza una certa violenza¹⁰⁸), e che ha i suoi massimi esponenti in Schelling e Bergson, è determinata nel modo seguente: “La mera conoscenza finita dell’intelletto [...] rimane esteriore ai suoi oggetti, rivela troppo poco della vita della cosa stessa, e perciò la vera conoscenza vede per così dire la cosa dall’interno, anziché semplicemente ordinarla e afferrarla dal di fuori; e a questo scopo, però, sacrifica proprio quei criteri di controllabilità, necessità e universalità, di cui la scienza occidentale fin dai suoi inizi cartesiani ha fatto i propri criteri supremi”¹⁰⁹. Dunque l’opposizione tra razionale e irrazionale, almeno dal punto di vista di quest’ultimo, si definisce anzitutto come l’opposizione esterno-interno: la

¹⁰⁷ ED, p. 60.

¹⁰⁸ Qui Adorno, come emerge esplicitamente poco dopo, ha in mente il Lukács della *Distruzione della ragione*: la sommarietà brutale con cui, in quest’opera, l’intera storia del pensiero dopo il 1789 è divisa con l’accento tra posizioni razionalistiche e irrazionalistiche, come se questa fosse l’unica distinzione degna di rilievo, e soprattutto, come se la si potesse far coincidere senz’altro con una distinzione di valore. Contro l’uso propagandistico dei concetti di ragione e razionalismo per delimitare il campo dei buoni e dei cattivi sono rivolte appunto queste pagine di Adorno, e in generale la sua polemica contro l’ultimo Lukács – dove ancora una volta, come risulta anche qui, è Nietzsche il vero oggetto del contendere: “A me sembra davvero un sintomo del pietoso appiattimento della dialettica il fatto che qualcuno, che un tempo sapeva fare di meglio, e che si chiama Lukács, nel suo libro su *La distruzione della ragione* non abbia trovato niente di meglio da scrivere se non bollare semplicemente qualsiasi filosofia irrazionale come tale, tra cui Nietzsche, tra cui il totalmente frainteso Freud, con il cliché “fascismo” - senza vedere che una dialettica, in cui il momento contrapposto alla *ratio* conoscente non sia sostanziale, revoca il suo stesso concetto, e diventa esattamente quel pensiero meccanico, contro il quale i grandi iniziatori della filosofia dialettica si sono volti con tanta energia” (ED, p. 65).

¹⁰⁹ ED, p. 61.

protesta dell'irrazionalismo è rivolta contro un pensiero che è in qualche senso *separato* dal suo oggetto, ed è condannato a rimanerle per essenza, ossia per quegli stessi attributi (le "forme logiche consuete" della definizione eccetera) che lo costituiscono in quanto pensiero razionale; una separazione che per giunta, come abbiamo accennato in precedenza, non si lascia sopportare come semplice effetto collaterale, ma colpisce al cuore la pretesa immanente del pensiero, il quale si dirige verso la cosa e non può rassegnarsi a rimanerle esteriore, pena la perdita di sé. Se l'irrazionalismo ha ragione, il concetto razionale è in quanto tale scisso: *contraddittorio*. E l'irrazionalismo ha ragione; ma appunto alla soglia della contraddizione esso si arresta, non vede in essa il movimento, e rivela in questo modo la sua complicità fatale con l'avversario.

C'è un verbo che ricorre in Adorno, significativamente, in ambito sia gnoseologico sia estetico, e che esprime forse meglio di ogni altro il significato del movimento proprio dell'intenzione conoscente: *erlöschen*, "spegnersi". Il pensiero astratto, così come il comportamento nei confronti dell'opera d'arte, è definito nel suo senso dall'urgenza che lo muove, anzi è identificato con l'urgenza stessa: esso vuole spegnersi, annullarsi nell'oggetto, e non ha pace finché questo suo tendere non è appagato interamente, senza più alcun residuo. Ossia: fino a quel momento esso *esiste*, appunto come *separato*: la sua esistenza è quel tendere e quel non aver pace. Per cominciare a farsi strada in quel problema che finora è stato solo nominato: che cosa significhi in Adorno il famigerato "materialismo" (e di conseguenza, come abbiamo visto, la stessa dialettica), si potrebbe partire proprio da qui. Scoprendo al tempo stesso anche qualcosa sull'altro concetto cardinale del programma filosofico adorniano, quello di negatività. Infatti, nel momento in cui il pensiero è determinato nella sua essenza come un movimento dell'inquietudine, cioè in quanto diretto verso una meta che è però, appunto, puramente negativa – il cessare del bisogno –, esso è determinato

contemporaneamente in termini materiali, freudiani cioè: come pulsione. Potremmo dire che, nell'idea adorniana dello "spegnersi", convergono le due differenti accezioni tecniche del termine tedesco *Erfüllung*: quella gnoseologica, husserliana del "riempimento", e quella freudiana dell'"appagamento"¹¹⁰. Naturalmente, questo non dice ancora nulla del rapporto tra il pensiero e le pulsioni propriamente e soltanto materiali, che il pensiero indubbiamente, mentre ne conserva un momento, al tempo stesso nega e trascende: così, anzi, è semplicemente posto il problema, che è *il* problema di ogni teoria materialistica della soggettività. E però una posizione del pensiero della riflessione, che si contentasse di giustapporre alle pulsioni "vere e proprie" una pulsione "spirituale" *sui generis* (come faceva Arthur Koestler, che postulava l'esistenza di una "libido politica" e di "nevrosi politiche" accanto a quelle sessuali¹¹¹), scambierebbe la soluzione con una diversa formulazione del problema. L'analogia non è una risposta, ma va spiegata a partire dalla cosa.

Una prima indicazione – e una conferma del nesso che abbiamo appena stabilito – è fornita da un'interessante concomitanza testuale: in almeno due luoghi di Adorno il termine *erlöschen*, riferito al pensiero, evoca immediatamente un secondo concetto. Alla fine di *Aspetti della filosofia hegeliana* – il primo dei *Tre studi* – si legge: "Se nella filosofia c'è veramente bisogno del soggetto pensante, se senza questo elemento, oggi

¹¹⁰ Il concetto dell'"atto riempiente" – meta e conferma ultima del conoscere, presenza reale nella coscienza di un oggetto altrimenti solo inteso – è introdotto da Husserl nell'ultima parte delle *Ricerche logiche* (1901), due anni dopo che Freud, nell'*Interpretazione dei sogni*, aveva esposto la sua teoria generale del sogno come "appagamento di desiderio" (*Wunscherfüllung*).

¹¹¹ La posizione di Koestler è criticata da Adorno nel breve intervento *Bemerkungen über Politik und Neurose* come un ritorno alla "teoria pluralistica prefreudiana delle pulsioni" (BPN, p. 436), contro cui egli difende la posizione di Freud di una genesi unitaria della libido, interpretando il rapporto tra la sfera pulsionale e quella politica in termini non analogici, ma di discontinuità reale: la libido non si prolunga armonicamente nel politico, ma il politico, in quanto dimensione dell'oggettività resa indipendente ed estraniata, si appropria della libido come di una materia grezza, asservendola a fini che sono trascendenti, antagonistici rispetto ai moventi psicologico-individuali. La tesi è condensata nell'affermazione di Heinz Hartmann, che Adorno cita nel saggio su *Sociologia e psicologia*: "Una data struttura sociale non 'esprime' specifiche tendenze psicologiche, ma se le sceglie" (H. Hartmann, *The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Science*, in: "The Psychoanalytic Quarterly", XIX, 1950, n. 3, p. 385; cit. in SS, p. 45). Cfr. *supra*, pp. 46 s.

smerciato con l'etichetta dell'esistenziale, non si accede all'oggettività della cosa stessa, questo momento non si legittima tuttavia affiggendosi al muro, ma spezzando la sua autoposizione in forza della disciplina che la cosa gli impone, fino a spegnersi nella cosa. Questa è la via che ha preso Hegel come forse nessun altro"¹¹². Poche righe dopo: "Il pensiero astratto attraverso l'esperienza, la materia grezza attraverso la tensione del pensiero vengono ritrasformati in vita. [...] Ciò che, per lo più senza diritto, si celebra negli artisti, a Hegel fu dato realmente: la sublimazione"¹¹³. E nella *Teoria estetica*: "Fino alla fase dell'amministrazione totale il soggetto che osservava, ascoltava, leggeva una creazione, doveva dimenticarsi, diventare indifferente a sé, spegnersi in essa. L'identificazione che si realizzava non aveva come ideale che esso rendesse l'opera d'arte uguale a sé, ma che rendesse se stesso uguale all'opera d'arte. In ciò consisteva la sublimazione estetica; Hegel ha chiamato tale modo di comportarsi in generale libertà nei confronti dell'oggetto [*Freiheit zum Objekt*]"¹¹⁴. Il concetto di sublimazione, com'è noto, significa in Freud lo spostamento di una quota di energia libidica dalla sua meta originaria verso una diversa e "più elevata" (ossia, per il positivista Freud: socialmente riconosciuta come tale). Tenendo presente l'uso che Adorno fa sempre delle categorie freudiane, si può inferire con piena sicurezza che anche nel caso della sublimazione, come in tutti gli altri, il concetto è mantenuto rigorosamente nel suo significato scientifico-psicoanalitico. E tuttavia, come tutti gli altri, è al tempo stesso modificato, o meglio, collocato in una prospettiva più universale, a partire dalla quale esso può fare anche l'unica cosa che non poteva ancora fare in Freud, includere se stesso in quanto concetto. È, cioè, riflesso filosoficamente, mediato con le determinazioni strutturali della teoria della conoscenza: lo abbiamo accennato nel capitolo precedente a proposito

¹¹² TS, pp. 78 s.

¹¹³ TS, p. 79.

¹¹⁴ TE, p. 25.

della rimozione. Ma il rilievo di questo elemento nel pensiero di Adorno, universalmente ignorato nelle sue conseguenze speculative più radicali, è tale che, per ora, può essere appena menzionato: nell'assunzione critica della metapsicologia freudiana scopriremo, in effetti, la chiave d'accesso essenziale al significato di Adorno sul piano strettamente teoretico (gnoseologico), l'asse portante della sua novità; e quindi anche la soluzione a molti dei nostri problemi.

La sublimazione, dunque, rimane in Adorno anzitutto ciò che era per Freud, movimento intrapsichico di desessualizzazione; ma esso è fatto coincidere ora con un secondo movimento, che non è più soltanto interno, bensì procede dal soggetto all'oggetto della conoscenza: nel sublimare spiritualmente le proprie pulsioni, l'individuo al contempo sublima se stesso in ciò che è altro, si "spegne" appunto in quanto scisso – con le parole di Adorno: "spezza la sua autoposizione" e "rende se stesso uguale" all'oggetto. Questa però non è un'estensione indebita del primo significato, ma la sua semplice conseguenza: la stessa cosa vista dall'altro lato, ovvero trasposta su un piano differente, appunto quello teorico-conoscitivo. L'unità dei due movimenti, infatti, è già fondata nella determinazione freudiana della sublimazione come il meccanismo strano, ancipite, per cui l'energia sublimata, pur nella sua deviazione dalla meta erotica, si attiene "rigorosamente a quello che è il fine principale dell'Eros, e cioè l'unire e il legare"¹¹⁵. La sublimazione è riconosciuta generalmente come una delle intuizioni freudiane più affascinanti e meno sviluppate: che questo la renda anche filosoficamente assai sensibile, aperta ad esiti impreveduti, è ciò che appunto Adorno ha saputo intravedere. E il motivo sta proprio in questo suo carattere paradossale, nell'apparenza per così dire miracolosa del servizio che la sublimazione

¹¹⁵ S. Freud, *L'Io e l'Es*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, p. 68.

promette di rendere alla psiche, e che richiama per associazione quella “quadratura del cerchio” in cui, come abbiamo visto, Adorno riconosce la potenza specifica della dialettica. Ciò che la distingue da meccanismi psichici per altri versi affini, come il soddisfacimento sostitutivo, è il fatto che la sublimazione è per definizione *riuscita*: in essa la pulsione si scarica *davvero*, è conservato e appagato realmente ciò che altrettanto realmente viene tolto, il momento erotico identificato da Freud con le determinazioni dell’“unire” e del “legare”. E appunto queste determinazioni dell’Eros, espresse positivamente, intendono in Freud quello stesso *telos* cui allude in negativo il termine “spegnersi”, e da cui il pensiero, Eros sublimato, è animato nei confronti della cosa: il venir meno della separazione. Nella sublimazione, l’oggetto è raggiunto. Perciò non fa meraviglia che, in Adorno, questo concetto compaia regolarmente in riferimento a Hegel e al principio hegeliano della “libertà per l’oggetto”, a suggerire una sua speciale affinità con la dialettica.

Ma proprio qui Adorno, mentre riprende fedelmente Freud, lo corregge e lo indirizza verso un’autocomprensione teoretica più rigorosa. In Freud infatti, concettualmente, c’è un termine medio che consente di compiere il passaggio dalla pulsione erotica al suo esito sublimato, e rendere così plausibile quel salto in cui la sublimazione consiste: l’Io in quanto istanza dell’unione. L’energia sublimata, dice Freud, “serve alla costituzione di quell’unità o tendenza all’unità che costituisce il carattere distintivo dell’Io”¹¹⁶, e appunto per questo conserva in sé, nelle prestazioni spirituali dell’Io che essa rende possibili, il momento specificamente libidico dell’“unire” e del “legare”. Ma esattamente questi concetti segnano, in Adorno, il punto di trapasso: nella loro univocità, essi sono insufficienti a determinare la natura dell’appagamento erotico, e

¹¹⁶ *Ibid.*

dunque anche dell'appagamento sublimato cui il pensiero perviene, quando riesce. Non che essi non colgano qualcosa: non sono nemmeno unilateralmente falsi. Sono contraddittori, come contraddittoria è la posizione dell'Io; e proprio questo è il punto. Come comprenderemo meglio in seguito, il concetto dell'Io in Adorno ha un'importanza difficilmente sopravvalutabile: dalla sua intera riflessione, esso emerge come un compito fra i più urgenti, e forse in assoluto il più urgente per il pensiero. L'Io è infatti il luogo della mediazione per eccellenza, il punto di condensazione degli opposti, quali il pensiero francofortese li riceve dalla filosofia classica tedesca e li rielabora criticamente: *trait-d'union* tra la ragione universale e l'individuo, agente dell'identico nel particolare. Ma appunto per questo, l'Io è il luogo supremo della contraddizione; la mediazione non è pacifica. Nella prospettiva che si apre con la *Dialettica dell'illuminismo*, la determinazione dell'Io come unità (unità trascendentale delle rappresentazioni possibili, unità empirica del molteplice pulsionale) è accolta interamente, e anzi è posta a fondamento; ma proprio qui, com'è noto, viene operato il rovesciamento fondamentale, che va compreso con precisione. L'unità *in quanto unificazione*, l'identico in quanto prodotto di una manipolazione (la coazione della sintesi) è riconosciuta come il negativo stesso: materialmente la violenza, esterna e interna (coercizione fisica, rinuncia pulsionale); logicamente, la contraddizione: identità come espulsione del non identico, dunque come cattiva non identità. L'immagine della pressione sull'oggetto esprime forse meglio di ogni altra il senso della critica adorniana all'universale, che è facilmente equivocabile, e viene spesso stigmatizzata – soprattutto da parte hegeliana – come una grossolana incomprensione¹¹⁷. Scrive Adorno nella

¹¹⁷ Cfr. ad es. Arndt, *op. cit.* Mostreremo più avanti (parr. 2.3-2.4, cap. 3) che, d'altra parte, la questione non può essere nemmeno archiviata distinguendo tra un significato "buono", hegeliano, di universale (l'intero conciliato), e uno "cattivo" (l'unificazione coatta). Il problema riguarda infatti il rapporto tra attuale e potenziale: ogni determinazione attualmente data, e quindi anche quella dell'universalità, è

Dialettica negativa che la “costruzione” logica dell’empiria, in Hegel, è adeguata alla logicità reale: “Soltanto che questa logicità [...] è un *index falsi*. [...] La ragione universale che si afferma è già quella limitata. Essa non è semplicemente l’unità all’interno della molteplicità, ma, come posizione nei confronti della realtà, è impressa, unità su qualcosa [*als Stellung... aufgeprägt, Einheit über etwas*]. Ma quindi è, in base alla sola forma, internamente antagonista. L’unità è scissione”¹¹⁸.

Per questo la categoria dell’unità non può bastare per definire quello che cerchiamo, e che è presente in ciascun punto senza essere dato, anticipabile senza esistere in anticipo: la meta, la risposta che è risposta per definizione, perché è il cessare della domanda; quello che Freud intende con il termine “appagamento”. Non può bastare, perché nell’Io qualcosa è inappagato; perché il principio di unità che in esso vige è quantomeno ambivalente, non è né mai può essere, per esprimerci provvisoriamente, la conciliazione intera; un salto traumatico divide l’Io da quelle pulsioni che, al tempo stesso, proseguono in esso. Naturalmente, questo salto esiste anche per Freud. Freud, anzi, è colui che lo ha compreso, sottoponendo così il concetto dell’Io a una trasformazione le cui conseguenze, da allora, la filosofia esita a trarre. Senza contraddizione tra le pulsioni e il principio di realtà, la civiltà non conoscerebbe disagio. Ma per Adorno, anche là dove la contraddizione è sormontata con successo – nella sublimazione – non ci si può contentare, per spiegare il fenomeno, di ricorrere a un “Io forte” o a un “Io riuscito”: il concetto di riuscita, se inteso enfaticamente (come riuscita *completa*), ha qualcosa che stride con l’Io. Se il motto illuministico di Freud sulla conquista dell’Es da parte dell’Io “ha qualcosa di stoicamente vuoto, di non

negativa in quanto è mediata da una realtà antagonistica, e la conciliazione realizzata non assomiglierebbe, se non *ex analogia*, a ciò che è possibile pensare con il concetto di “universale”. A questo rimanda, come vedremo, il divieto teologico-filosofico delle immagini.

¹¹⁸ DN, pp. 283 s.

evidente”¹¹⁹, è perché non si spinge fino in fondo nel pensiero della possibilità, e dunque non pensa fino in fondo nemmeno il proprio concetto di appagamento, che dev’essere reale e al tempo stesso limitato (limitato appunto dall’Io, in quanto principio di realtà): da questa contraddizione flagrante, che solo l’autoriflessione filosofica è in grado di riconoscere come tale, Adorno muove oltre Freud. Quand’anche, là dove c’era l’Es, ci fosse interamente l’Io, mancherebbe ancora qualcosa.

Di qui la maniera peculiare in cui Adorno inverte la prospettiva sulla natura della sublimazione. Egli è ben lontano dal negare, come momento, il contributo specifico dell’Io, con tutti gli attributi che anche per lui lo definiscono, nella riuscita del processo di pensiero (e proprio qui è la nostra difficoltà). Insiste tuttavia sull’altro lato, o meglio, coglie l’Io stesso – l’attività razionale in cui esso si esplica – in entrambi i suoi lati. Il movimento freudiano del legare a sé è convertito nel movimento opposto: sublimazione come spossessamento, trascendimento dell’Io; come alienazione. Questo intende l’espressione “render se stesso uguale” all’oggetto; e questo Adorno attribuisce in modo eminente a Hegel, tentando così di rovesciare la comprensione abituale del suo concetto di “spiritualizzazione”. Essa coincide appunto con la sublimazione; ma proprio perciò Adorno si affretta a precisare: “Non ci si deve immaginare la sublimazione in Hegel come identica all’interiorizzazione [*Verinnerlichung*]. La sua dottrina dell’alienazione [*Entäußerung*], come la sua critica alla soggettività per-sé, cieca e ‘vana’ [*eitle*], critica che egli condivide con Goethe e che spinge al di là dell’idealismo: tutto ciò è il contrario dell’interiorizzazione, e anche la sua persona non ne mostra quasi traccia”¹²⁰.

Il passo, che segue immediatamente quello citato in precedenza, è tratto dalla conclusione di *Aspetti*; e in queste pagine accade qualcosa che è insolito persino per

¹¹⁹ SS, p. 49.

¹²⁰ TS, p. 79; corsivo mio.

Adorno. A partire dall'ultima, grandiosa tirata polemica – la difesa di Hegel dalle accuse esistenzialistiche di insincerità personale e mediocrità piccolo-borghese – il discorso si addensa all'improvviso, la tensione espressiva aumenta fino allo spasimo, e con lo slancio finale sullo spiritualizzarsi, in Hegel, dell'individuo pensante, anche lo stile tende realmente al sublime (a conferma del fatto che Freud sapeva scegliere le sue categorie). Le espressioni che si concentrano in queste righe sono talmente esposte da risultare quasi perturbanti, segno che qui il discorso accede a uno strato dell'oggetto qualitativamente nuovo; e tutte cercano la stessa cosa. Contro l'esistenzialismo, la pretesa di verità di un pensiero “non è la sua conformità come riflesso del pensatore, la misera ripetizione di ciò che egli è per conto suo”, ma “si conferma in ciò che trascende i limiti del mero esistente e in cui il singolo, se vuole riuscire [*damit es endlich gelinge*], deve alienarsi da se stesso”; e “di questa alienazione testimonia il gesto sofferente di Hegel, il volto disfatto di chi si consuma letteralmente nel fuoco”¹²¹. Ma la ricompensa di tale sofferenza, la “riuscita” (*das Gelingen*), va molto oltre la blanda soddisfazione narcisistica della “sincerità” esistenziale: “Hegel possiede davvero la vita nel suo riflesso colorato, nella ripetizione della vita nello spirito [*an der Wiederholung im Geiste*]”¹²²; “L'uomo Hegel, come il soggetto della sua dottrina, ha risucchiato in sé nello spirito entrambi i momenti, soggetto e oggetto: la vita del suo spirito è in sé, una seconda volta, la vita piena [*das volle Leben noch einmal*]”¹²³; “Come spirito sublimato, l'individuo risuona di ciò che è esteriore [*auswendig*], carnale [*leibhaftig*], come sa fare solo la grande musica; la filosofia di Hegel è un'eco [*Hegels Philosophie rauscht*]”¹²⁴. E infine, riprendendo un'espressione coniata da lui stesso decenni prima, nella sua tesi di

¹²¹ TS, p. 78.

¹²² TS, p. 79.

¹²³ *Ibid.*; traduzione modificata.

¹²⁴ *Ibid.*

abilitazione su Kierkegaard, e derivata a sua volta dalla tradizione paolina: “Come per Kierkegaard [...] si potrebbe parlare di un corpo spirituale [*spiritueller Leib*]”¹²⁵.

In ciascuna di queste impervie formulazioni Adorno insegue ripetutamente, come a tentoni, la difficile unità di quel duplice movimento che abbiamo intravisto poc’anzi. L’atto con cui lo spirito “risucchia” [*hineinsaugt*] totalmente in sé la materia, il soggetto l’oggetto – la sublimazione dunque – coincide con l’abbandono totale dello spirito *alla* materia, come abbandono *di* ciò che nello spirito è, per così dire, soltanto spirituale: la posizione finita che Hegel ascriveva alla “mera” soggettività, “cieca” e “vana”. Visto dal primo lato, il movimento si può anche definire come interiorizzazione, a patto però di espungere dal termine qualunque sfumatura privativa, che esso d’altronde, in certo modo, inevitabilmente richiama: a patto, cioè, di intendere l’interiorizzazione come interiorizzazione *reale*, presenza reale della materia nello spirito, appunto sublimazione riuscita, e dunque come identica all’esteriorizzazione.

L’espressione “presenza reale”, così come quella adorniana di “corpo spirituale” (in Paolo, *σῶμα πνευματικόν*: *I Cor*, 15:44), rimanda inconfondibilmente a una tradizione che è assai meno lontana da Adorno di quanto verrebbe fatto di pensare. Il suo pensiero anzi, come vedremo anche in seguito, nel gesto dell’ultima apertura, quando al termine di un’esposizione arriva a toccare il proprio limite, precipita regolarmente sullo stesso problema, quello che aleggia chiaramente in queste pagine ed è poi nominato esplicitamente nella *Dialettica negativa*, alla fine della parte centrale e in tutta la sezione finale sulla metafisica: niente di meno che la resurrezione della carne, la possibilità di una sua salvezza piena nello spirito¹²⁶. Ma vedremo anche che la ripresa

¹²⁵ TS, pp. 79 s. Cfr. K, pp. 136, 215.

¹²⁶ Sulla centralità dei motivi teologici in Adorno ha richiamato l’attenzione soprattutto Christoph Türcke, uno dei suoi interpreti in assoluto più penetranti e speculativamente più impegnati, e al tempo stesso uno dei pochi a insistere con sufficiente energia sul momento del materialismo di derivazione marxiana: del

paradossale, rovesciata del problema teologico acquista il suo significato soltanto in un contesto delimitato da tutt'altra tradizione, in assoluta fedeltà a quella che era stata l'intenzione centrale di Benjamin: la resurrezione della carne potrebbe essere la "brama" del materialismo, il quale da parte sua "concorda con la teologia là dove è materialista al massimo"¹²⁷. E in queste dichiarazioni su Hegel, proprio là dove la spiritualizzazione reale della carne sembra esser suggerita per un istante, almeno come possibilità-limite, il *pathos* materialistico è tradito dall'insistenza quasi violenta con cui si affastellano i termini che rimandano alla dimensione del corpo, come in uno sforzo ostinato di suggerire, per accumulazione, qualcosa che si sottrae comunque alla presa dei singoli concetti: *das Auswendige*, *das Leibhaftige*, *das volle Leben noch einmal*, il "corpo spirituale", e lo sfuggente *rauschen* (letteralmente: "mormorio", "rumore indistinto"), verbo che in Adorno indica sempre, appunto, una soglia, il punto di confine tra soggetto e natura nel linguaggio poetico e – almeno nel caso di Hegel – filosofico¹²⁸. Ma la natura di questa soglia va precisata; e va compreso in particolare, oltre l'allusivo delle suggestioni linguistiche, il rapporto tra possibile e impossibile che nella soglia si determina: ciò che è consentito al pensiero, e ciò che invece rimane tagliato fuori. Proprio l'insistenza sul corporeo – non per caso, un tratto costante di molta filosofia del secondo Novecento – precipita necessariamente su questo problema: lo impone, infatti,

tutto conforme, dunque, al reale significato sistematico della teologia nella dialettica negativa. Cfr. Türcke, *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1979; Id., *Adornos inverse Theologie*, in: AA.VV. *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, a cura di W. Ette, R. Klein, G. Figal, G. Peters, Freiburg-München, Alber, 2004, pp. 91-97.

¹²⁷ DN, p. 186.

¹²⁸ Sull'uso adorniano del termine *rauschen*, cfr. la mia nota al passo citato in TS, pp. 79 s. Nel suo saggio su Eichendorff, scritto nello stesso periodo, Adorno attribuisce al linguaggio del poeta la capacità di farsi natura "in carne e ossa" negli identici termini usati qui a proposito di Hegel, in particolare l'espressione "la vita una seconda volta" e il riferimento al movimento duplice di materializzazione dello spirito e spiritualizzazione della materia: "Il soggetto stesso diventa mormorio [*Rauschen*]: diventa lingua, come questa sopravvivendo soltanto nell'eco. L'atto della linguistizzazione dell'uomo, la carne che diventa verbo, imprime nella lingua l'espressione della natura e ne trasfigura il movimento in una seconda vita [*ins Leben noch einmal*]" (NL, p. 78).

nella sua espressione più urgente e più concreta. Da un lato, come abbiamo appena visto, la possibilità è affermata. Il pensiero è sublimato realmente quando, abbandonando l'illusione della propria chiusura autarchica, e dunque il carattere della manipolazione arbitraria, si apre al momento mimetico: imita per così dire la materia stessa, ne riproduce il gesto, e nel mimarla la raggiunge. Nient'altro che questo è la sublimazione: autoriflessione, nello spirito, del suo lato corporeo; di qui l'enfasi di Adorno sul momento espressivo del pensiero dialettico, che egli rivendica in parte contro Hegel, riconoscendo però al tempo stesso che il movimento hegeliano della contraddizione, come movimento della non identità, è già, in quanto tale, anche mimesi¹²⁹.

Dall'altro lato, non c'è materialismo senza il sentore di qualcosa che – diciamo per il momento – il pensiero *come tale* non è in grado di ottenere. Nel paragrafo dell'*Introduzione alla Dialettica negativa* intitolato *L'argomento e l'esperienza*, il concetto dell'*erlöschen* è ripreso tramite il verbo *untergehen*, di significato affine (e infatti tradotto anch'esso con “spegnersi” nella versione italiana); ma questa volta, al condizionale. Adorno difende la “teoria” come quel momento argomentativo che costituisce il correttivo necessario – e penoso – all’“esperienza spirituale” [*geistige Erfahrung*] felicemente immersa nell'oggetto; sottolineando però al contempo la mediazione reciproca dei due lati, e protestando contro il concetto idealistico di “punto di vista”, nel quale il positivismo vorrebbe irrigidire la teoria. La richiesta di esplicitare i propri presupposti, come un punto di vista definito in anticipo, “è incompatibile con l'esperienza spirituale. Se a questa viene chiesto un punto di vista, potrebbe essere quello di chi mangia verso l'arrosto. Essa ne vive, mentre lo consuma”¹³⁰. L'immagine

¹²⁹ Cfr. *Skoteinos*, in TS, pp. 115-167, *passim*.

¹³⁰ DN, pp. 29 s.

ricorda certe sommarie formulazioni della tradizione materialistica, come il famoso: “*the proof of the pudding is in the eating*”, con cui Engels pretendeva di liquidare il problema gnoseologico della cosa in sé¹³¹; ricorda però anche il passo della *Fenomenologia dello spirito* sul “segreto del mangiare il pane e del bere il vino”, che Adorno doveva avere in mente qui, e l’osservazione che l’animale è “iniziato” più profondamente del realista ingenuo (e dello scettico), poiché, cibandosi dell’oggetto, si comporta secondo verità rispetto al problema del suo essere¹³². Qualcosa in questa arguzia di Hegel svela un fondo materialistico, proprio nel senso di Adorno. Il quale aggiunge però: “Solo se il punto di vista si spegnesse in essa [l’esperienza spirituale], potrebbe esserci filosofia [*erst wenn er unterginge in ihr, wäre das Philosophie*]. Sino ad allora la teoria impersona nell’esperienza spirituale quella disciplina che Goethe percepì come dolorosa già in rapporto a Kant”¹³³. Che la possibilità *presente* di un completo risolversi della teoria nell’esperienza, del “punto di vista” nell’oggetto che esso ha di mira, sia qui posta in dubbio, lo dimostrano non soltanto i modi verbali, ma anche l’inconfondibile e così poco hegeliano “sino ad allora”, il gesto che in Adorno rinvia sempre a una condizione differente da quella attuale: differente in un senso talmente radicale da risultare incommensurabile con tutto ciò che dalla condizione attuale è mediato, compresa dunque la conoscenza che in essa si svolge. E se ciò non bastasse, poco prima nello stesso paragrafo, e sullo stesso problema, Adorno fa

¹³¹ F. Engels, *Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) “Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft]*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 19, Berlin, Dietz, 1962, pp. 524-544, passo citato a p. 530.

¹³² Hegel, *Fenomenologia*, cit., vol 1, pp. 90 s.: “A coloro che sostengono quella verità e certezza della realtà degli oggetti sensibili può venir detto che essi sono da rinviare alla più bassa scuola della saggezza, gli antichi misteri eleusini di Cerere e di Bacco, e che debbono anzitutto imparare il segreto del mangiare il pane e del bere il vino [...]. Anche agli animali non è preclusa tale saggezza; anzi essi si dimostrano iniziati nel modo più profondo ad essa; giacché non restano fermi dinanzi alle cose sensibili come in sé essenti, ma, disperando di quella realtà e ben certi della loro nullità, la raggiungono senz’altro e se ne cibano”.

¹³³ DN, p. 30.

un'affermazione i cui rimandi non sono equivocabili. Ritorna qui il rapporto esterno-interno, come duplicità insopprimibile della conoscenza dialettica: con l'irrazionalismo, la filosofia "muov[e] i suoi oggetti dal loro stesso interno"; contro di esso, insiste Adorno, "deve influire su di loro anche dall'esterno. Ciò che in loro stessi attende ha bisogno di un intervento che lo faccia parlare" – appunto il momento teorico, il "punto di vista", insomma tutto quanto è *anticipato* dal soggetto –, "con la prospettiva che le forze mobilitate dall'esterno, infine ogni teoria addotta ai fenomeni si spengano in essi [*zur Ruhe kommen*: ulteriore variante linguistica per la stessa idea]. *Anche in questo senso la teoria filosofica intende la sua propria fine: realizzandosi [durch ihre Verwirklichung]*. Intenzioni affini non mancano nella storia. All'illuminismo francese il suo concetto supremo, quello di ragione, conferisce sotto l'aspetto formale una certa sistematicità; tuttavia l'intreccio costitutivo della sua idea di ragione con quella di un'organizzazione oggettivamente razionale della società [*einer objektiv vernünftige Einrichtung der Gesellschaft*] sottrae *pathos* al sistema, che lo riacquista solo allorché la ragione come idea rinuncia alla sua realizzazione e si assolutizza come spirito"¹³⁴.

L'idea di un nesso tra la "fine" della filosofia e la sua "realizzazione", l'idea cioè della filosofia come destino storico, posizione particolare dello spirito umano nei confronti del mondo, non eterna dunque, ma tale che compendosi storicamente al tempo stesso si toglie, e viceversa (nei termini del giovane Marcuse: la prospettiva di una "realizzazione superante" o "superamento realizzante" della filosofia [*aufhebende Verwirklichung, verwirklichende Aufhebung*]¹³⁵): tutto questo ha una genesi precisa nella storia del pensiero, ed è stato a lungo patrimonio di una precisa tradizione; e

¹³⁴ DN, pp. 28 s.; corsivo mio.

¹³⁵ H. Marcuse, *Il problema della realtà storica in Wilhelm Dilthey*. Si tratta di un saggio del 1931 (*Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*), pubblicato per la prima volta in "Die Gesellschaft", 8, 4, pp. 350-367, e tradotto nel quinto volume dell'edizione italiana degli inediti marcusiani (*Scritti e interventi di Herbert Marcuse, vol. V*, a cura di R. Laudani, di prossima pubblicazione per manifestolibri).

sebbene, prima e dopo Adorno, la parte restante della filosofia (“restante” in più di un senso!) abbia in generale preferito ignorare l’entità della sfida che così le veniva lanciata, vedremo che per lui essa costituisce – nel senso più letterale possibile – il punto di partenza. Ora, in questo passo il concetto di una *Aufhebung* della filosofia è riferito al nostro problema dell’esperienza oggettiva, un problema che – da Aristotele a Hegel e a Husserl, e per il momento anche in Adorno – rimane comunque all’interno della posizione conoscitivo-immanente: realizzazione e superamento della filosofia in quanto “teoria filosofica”, punto di vista anticipato, opposto alla compenetrazione piena – compenetrazione *conoscitiva* – con la cosa stessa. Tuttavia il riferimento all’illuminismo *francese*, con ogni sua possibile implicazione storica, e più esplicitamente all’idea di una “organizzazione oggettivamente razionale della società”, indicano fin troppo chiaramente che il concetto è mantenuto al tempo stesso nella sua intenzione originaria. La “realizzazione della ragione” è ancora e anzitutto l’istituzione di un mondo razionale, come la meta complessiva che assorbe in sé la totalità della storia, le posizioni di scopo di ogni individuo in ogni tempo, e dunque anche – o soprattutto – ciascun singolo atto conoscitivo. I due movimenti sembrano convergere in questo passo: soltanto quando la filosofia in quanto impulso alla trasformazione reale dell’oggettività si fosse “spenta” nel proprio compimento, la teoria filosofica in quanto impulso a raggiungere i fenomeni potrebbe spegnersi interamente in essi. Ciò lascia aperta, naturalmente, la questione decisiva del “sino ad allora”: senza una risposta convincente a questa domanda, ogni altra evocazione è vuota per la coscienza presente, e l’idea di una condizione diversa conserva, suo malgrado, quel tono di scherno cui Freud alludeva con la metafora del “leggere un menù a un affamato”. Questo è *il*

problema della filosofia di Adorno. “Lo sforzo del concetto [...] trionfa nell’attimo in cui le intenzioni del soggetto si spengono [erlöschen] nell’oggetto”¹³⁶. Ma questi, insiste continuamente Adorno, sono appunto semplici attimi; momenti reali nella conoscenza, che solo la disperazione può negare, e al tempo stesso anche negati dal loro carattere effimero: essi non sono l’intero che cercano. L’“evidenza esemplare” dell’“è così” si colloca “nell’orizzonte di una vaghezza ineliminabile”¹³⁷; e la necessità “dolorosa” della disciplina teorica si ripresenta sempre di nuovo nel processo dell’esperienza spirituale. E tuttavia, negli “attimi” dev’esserci *qualcosa* – qualcosa in senso enfatico, al cui cospetto anche quella disciplina, così come ogni negatività, possa svanire in semplice parvenza: *videntur mihi paleae*.

Lo sforzo hegeliano di “pensare l’incondizionato”, dice Adorno sempre nel passo di *Aspetti* sulla sublimazione, è “segnato dall’impossibilità”¹³⁸; e l’idea classica dell’incondizionato è ciò che Adorno fa passare nella determinazione del non identico, di un al di là del concetto: qui, la natura. Più avanti, in *Skoteinos*, egli apre uno spiraglio, servendosi della categoria di mediazione: “Poiché il non identico non si lascia mai dire immediatamente, poiché ogni immediato è falso [...], [Hegel] lo dice instancabilmente in forma mediata”¹³⁹. La mediazione è il contraltare dell’attimo, il suo opposto complementare: il tentativo di riprodurre come movimento la non identità che l’attimo coglie, ma che si falsifica all’istante se irrigidita nel singolo concetto. Nel medesimo movimento ripetuto a livelli sempre nuovi sarebbe garantita appunto l’identità tra non identico e identico, il nuovo stesso e il già noto (o come oggi si preferisce dire: la differenza e la ripetizione). Ma come Adorno afferma sempre, con

¹³⁶ TS, p. 39.

¹³⁷ TS, p. 132.

¹³⁸ TS, p. 78.

¹³⁹ TS, p. 126.

una delle formulazioni più ricorrenti della sua critica a Hegel, la totalità o quintessenza delle mediazioni (il termine usato più spesso è *Inbegriff*) non è l'immediato¹⁴⁰. In altre parole l'immediatezza, che è ricostituita realmente a ciascun livello, è smentita però da quel momento di coazione con cui incessantemente coesiste, e che costringe a ricominciare ogni volta; né può essere salvata, nella sua integrità, dal miraggio di un termine conclusivo del processo, quale Adorno lo attribuisce a Hegel, a torto o a ragione (e su ciò dovremo tornare). Di conseguenza, nemmeno questo basta: nemmeno la struttura dispiegata del pensiero, lo svolgimento in senso hegeliano, coincide *ipso facto* con la possibilità enfatica – la “riuscita” – con cui pure, per un verso, effettivamente coincide. Il proibitivo in Adorno sta precisamente in questo nesso: il singolare equilibrio che non consente fughe in nessuna delle due opposte direzioni (nichilistica o affermativa), ma sul quale occorre insistere fino a spezzarlo. Le due cose sono *entrambe* vere, la sublimazione totale è al tempo stesso possibile e impossibile.

L'aporia non può limitarsi ad esser posta, ma va sciolta speculativamente: chiarita senza resti, e proprio in questo modo sviluppata anche oltre Adorno, contro le sue obiezioni al concetto filosofico della chiarezza¹⁴¹. Se Adorno dev'essere salvato dall'annichilimento cui è soggetto, non può bastare richiamare l'attenzione su questo o quell'accenno “positivo” che affiorerebbe in lui di tanto in tanto: nulla sarebbe più contrario a quel rigore intransigente del concetto che egli mantiene. Bisogna invece,

¹⁴⁰ Cfr. ad es. ME, p. 67.

¹⁴¹ La chiarezza che Adorno intende è quella cartesiana, trasformata dal positivismo in un freno del pensiero (cfr. TS, pp. 120-131). Se la polemica di Adorno contro questa imposizione è senz'altro fondata nel suo significato dialettico, al tempo stesso la dialettica esige che anche il momento della chiarezza sia conservato nella sua negazione. Questo ad Adorno non è sfuggito, ma la sua risoluzione della chiarezza nella “comprensibilità” (TS, p. 129) è insufficiente. Proprio qui, nell'insistenza materialistica sul necessario momento di oscurità, sta il residuo idealistico di Adorno, l'illusione di risolvere il problema nell'immanenza del pensiero: la protesta contro il divieto dell'oscurità non si spinge fino in fondo, non arriva a determinare, in un modo a sua volta chiaro, l'oscurità come momento della chiarezza, e diventa essa stessa un divieto. Poiché qui è il punto preciso che conduce oltre Adorno, il senso di queste affermazioni paradossali potrà chiarirsi soltanto alla fine.

conformemente ai suoi dettami, percorrere l'intero arco delle opposizioni, tendere il suo pensiero fino agli estremi: arrischiarsi fino in fondo nell'eventualità del nichilismo, che estinguerebbe ogni intenzione della tradizione filosofica passata, e solo in questo modo poter sperare di trarne il contrario, la soluzione di tutte le intenzioni. Bisogna accogliere, cioè, la secca alternativa: o in Adorno muore ogni possibilità della filosofia, oppure ogni possibilità che la filosofia da sempre ha presagito si compie, tolta e conservata, nella trasformazione cui egli la sottopone. Detto più chiaramente, si tratta di trovare nel suo pensiero la soluzione del problema filosofico in cui siamo incappati, riconoscendo in esso, al contempo, il problema della filosofia per eccellenza: come l'"attimo" in cui il pensiero tocca l'oggetto possa essere insieme attuale e non attuale, in sé concluso e aperto; identico e non identico alla meta che il pensiero intende.

Il problema è nominato nel modo più esplicito in un famosissimo e famigerato passo di Adorno, l'aforisma finale dei *Minima moralia*, dedicato al "punto di vista della redenzione" – uno di quelli che più volentieri l'immagine di Adorno "tetro e senza scampo" invocherebbe come sfacciata conferma, senza avvedersi che esso intende il contrario di ciò che dice:

La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza, anzi, perché la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza, mentre ogni possibile conoscenza, non soltanto dev'essere prima strappata a ciò che è per riuscire vincolante, ma, appunto per ciò, è colpita dalla stessa deformazione e manchevolezza a cui si propone di sfuggire. Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità. Ma rispetto all'esigenza che così

gli si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente¹⁴².

Il passo si apre con la parola “disperazione”, e prosegue all’insegna delle categorie, in apparenza così tremule, della “redenzione” (*Erlösung*) e della “luce messianica”. Com’è noto, Adorno le eredita dal pensiero di Benjamin, il quale a sua volta le trae espressamente dalla tradizione del misticismo ebraico. Il loro tono conferisce al discorso, quasi irresistibilmente, l’aspetto della trascendenza impotente: mera proiezione del desiderio. Ma l’apparenza non deve ingannare. Qui le categorie religiose sono poste al servizio della teoria della conoscenza, mirano cioè al problema dell’oggettività. La luce “che emana dalla redenzione sul mondo” è quella che dovrebbe permettere alla conoscenza di superare la posizione finita, soggettiva, per cui essa “si esaurisce nella ricostruzione a posteriori [*Nachkonstruktion*] e fa parte della tecnica”. Le “prospettive” così generate non sono tali nel senso del prospettivismo: il loro carattere orientato, posto, e posto a partire dal bisogno indiscutibilmente soggettivo della “redenzione”, dischiude tuttavia l’oggettività in un senso più vero, toglie cioè alla determinazione dell’oggettività la sua parvenza reificata e conserva, nella prospettiva, il significato pieno di ciò che il suo concetto *intende*. La redenzione è criterio di verità. Le prospettive infatti, in quanto tali poste, vanno al tempo stesso, dice Adorno, “ottenute”: “senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti [*ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen*]”. E aggiunge: “È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza, anzi, perché la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto”. In quell’“anzi” (*ja*) c’è tutta la filosofia di Adorno. Il movimento logico che esso compie, inavvertito, è quello fondamentale. Infatti, che la conoscenza in senso enfatico sia “invocata” dalla

¹⁴² MM, p. 304; corsivo mio.

necessità della condizione presente non attesta, di per sé, se non la necessità stessa: un semplice dato soggettivo, senza alcuna garanzia oltre quella della propria esistenza. E invece nel bisogno, che la teoria predialettica della conoscenza squalifica come ingrediente esteriore, è contenuto qualcosa della verità dell'oggetto. La "negatività" di questo si può determinare come tale soltanto in riferimento al soggetto, dunque al bisogno stesso; il concetto del negativo rimanda per essenza a quella posizione soggettiva della necessità. Proprio questa è la scoperta portentosa della *Fenomenologia dello spirito*. Essa ritorna qui, nell'atmosfera assai poco hegeliana del discorso messianico, come la sua verità – e perciò stesso anche il messianismo, seppure in un senso ancora molto vago, si annuncia inaspettatamente come la verità di Hegel. La negatività, che non è senza il soggetto, è tuttavia oggettiva in un senso nuovo, e per l'appunto dialettico: oggettivo è il movimento che essa esprime. Allo sguardo pensante, essa "si converte nella cifra del suo opposto": si converte *da sé*, come per forza propria; ovvero, in questo rovesciamento c'è qualcosa che non si lascia ricondurre interamente all'intervento del soggetto, del quale pure c'è bisogno. Per questo il negativo è oggettivo, e non una semplice "qualità secondaria" aggiunta dalla riflessione: perché è in sé mosso, per la "presenza reale", in esso, del suo altro. Nel contenere oggettivamente il proprio opposto, esso si determina oggettivamente come negatività: i due momenti sono lo stesso. Lo vedremo più chiaramente in seguito, a proposito del concetto hegeliano del limite. E per questo, d'altro lato, la conoscenza è possibile: la possibilità stessa – qui, la "luce della redenzione" – che essa cerca come l'appagamento del proprio bisogno, la trova nella realtà dell'esperienza, nel "contatto con gli oggetti" (*Fühlung*: un rimando, anche qui, alla sfera dell'immediatezza sensoriale, alla materialità). Questo contatto, anzi, è quella possibilità: "la cosa più semplice di tutte". Per quanto decisamente misteriosi appaiano al momento questi nessi, occorre registrarli

– detto in termini fenomenologici – così come si danno; la loro oscurità è il prezzo da pagare per un procedimento che insista a muovere dalla pura immanenza del pensiero e dai suoi problemi, che nell'immanenza non si possono risolvere. Nel loro accavallarsi, essi mostrano appunto le “fratture”: ciò che spinge al di là dell'immanenza. Essa però fa parte dell'abbaglio, e nel rivelare le proprie incongruenze, promette al tempo stesso di spezzarsi. Adorno era troppo versato musicalmente per non sapere che la tensione deve potersi sciogliere, e proprio in un senso trascendentale: ciò che è irrisolto è al tempo stesso falso. Questo a sua volta tocca direttamente il nostro discorso sulla possibilità, e distingue il procedimento materialistico da quello fenomenologico, così come da ogni idealismo. Caratteristica del pensiero di Adorno è l'insistenza simultanea sui due piani; suo punto di fuga è il dileguare dell'abbaglio, lo squarcio di quel velo che impedisce di vedere nella “lontananza” – come dicono Horkheimer e Adorno in spirito nietzschiano – “gli scopi pratici più prossimi”¹⁴³: veramente, la cosa più semplice di tutte.

E tuttavia Adorno prosegue: la cosa più semplice “è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza, mentre ogni possibile conoscenza, non soltanto dev'essere prima strappata a ciò che è per riuscire vincolante, ma, appunto per ciò, è colpita dalla stessa deformazione e manchevolezza a cui si propone di sfuggire”¹⁴⁴. Ecco ripresentarsi l'aporia, nella formulazione più drastica: appena nominata la speranza, il pensiero minaccia di essere ritrascinato in quella “disperazione” con cui l'aforisma cominciava. Ciò che è stato promesso come possibile, è revocato all'istante come impossibilità: impossibilità “assoluta”.

¹⁴³ DI, p. 49.

¹⁴⁴ MM, p. 304.

Eppure proprio qui ci si dovrebbe domandare se il pensiero della possibilità, nell'accogliere senza riserve il suo contrario, non riaffermi se stesso a un livello più alto: se l'impossibilità, e tanto più nella sua dichiarata "assolutezza", non deponga involontariamente a favore dell'opposto, per il solo fatto che questo, malgrado tutto, continua a sussisterle accanto. Infatti, o ci si accomoda semplicemente in una posizione positivista – Adorno si contraddice –, oppure, se si sceglie di dar credito almeno provvisoriamente ai suoi tentativi, accettando ciò che il positivismo stesso raccomanda con la discutibile etichetta della "carità interpretativa", allora si dovrà riconoscere, in queste righe finali della sua opera prima, l'enunciazione di un programma filosofico attuale, che il momento dell'impossibilità non invalida – almeno nelle intenzioni – ma al contrario conferma, appunto perché determinato in quanto momento, e così dominato. Quanta più enfasi viene posta sull'impossibilità, quanto più disperata essa appare se "fissata in volto", tanta più forza si comunica di qui alla realtà di quel pensiero che sa includerla. I verbi in questo aforisma sono rivelatori. In apertura c'è un condizionale (*Philosophie wäre der Versuch...*), una forma che anche successivamente ritorna in Adorno a proposito della filosofia, e che desta talvolta l'impressione di un eterno carattere preliminare, appunto un rinvio permanente dello svolgimento ("filosofia sarebbe", "una filosofia dovrebbe"...). Soltanto alla fine della nostra ricerca saremo in grado di decidere se questo carattere, in base alle stesse premesse di Adorno, possa essere interamente tolto, ovvero conservato in una forma differente, e più conforme al significato della dialettica: potrebbe darsi infatti che proprio qui Adorno tocchi il suo limite, che gli accada qui – nel modo particolare in cui risolve, al livello dell'attività pensante, il rapporto tra anticipazione e apertura – ciò che egli conosceva come la

condizione di ogni pensiero vero, “non comprendere se stesso”¹⁴⁵. Se questo fosse il punto di trapasso, sarebbe al tempo stesso il più falso e il più prezioso. Ma per non fraintendere in partenza questo condizionale, occorre riconoscerlo per quello che è e intende essere: un semplice momento, che come tale tollera il suo opposto. Nella costellazione, il condizionale annuncia fin da subito, per così dire a scampo d’equivoci, che la filosofia contiene la propria inadeguatezza, e in ogni suo essere è sempre anche un “sarebbe”; ma poi scompare nel seguito del testo, e come nota TÜRCKE, persino della redenzione si parla all’indicativo: la luce “emana”, il mondo “apparirà”¹⁴⁶. “La stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione”, nominata alla fine, è dichiarata “indifferente” perché assunta nella sua interpretazione immediata, abituale, che qui viene ribaltata: l’irrealtà è rispettata fino in fondo nel suo senso, non confusa cioè con una realtà ipotizzata e anticipabile, proprio quando viene accolta e anticipata nella realtà, come la sua negatività reale. Commisurata al massimo, essa può rimanere incommensurabile. Ma viceversa: anche la realtà della redenzione è conservata *come tale* nel determinarsi mediante il suo opposto, realtà di un negativo. La redenzione è realmente presente nel non redento, il possibile nell’impossibile. E quale dei due lati Adorno avesse di mira, lo rivela la penultima affermazione dell’aforisma: “Anche la propria impossibilità [il pensiero] deve comprendere per amore della propria possibilità”. È questo il vero gesto del suo pensiero: qui e ora, qualcosa è possibile; senza dover rinunciare neppure per un grammo a *tutto* ciò che è inteso con “possibile” e con “qualcosa”, e che nell’immanenza della condizione finita – ma in realtà: nella morsa storica della condizione non conciliata – contiene necessariamente l’impossibile, qualcosa che il pensiero *non* può fare. Scorgendolo, l’impossibile è delimitato;

¹⁴⁵ MM, p. 230; cfr. *supra*, p. 97, n. 141.

¹⁴⁶ TÜRCKE, *Adornos inverse Theologie*, cit., p. 95.

delimitandolo, è superato, recuperato al possibile. Trasponendo la “figura retorica” di Hegel a una coppia antitetica forse *ancora* più moderna, si potrebbe dire per Adorno: possibilità della possibilità e dell’impossibilità. L’“assolutezza” stessa dell’impossibile, *in quanto assoluta*, diventa relativa, momento; e così anche l’idea dell’assoluto viene spinta oltre ogni limite raggiunto in precedenza. Tale è l’audacia dialettica del pensiero di Adorno, tale il suo impulso, hegelianissimo, alla conquista di ciò che si sottrae. Ma il movimento hegeliano prosegue in Adorno con molto maggior rischio, *dunque* con energia ancora maggiore: la “smisurata tensione” di Hegel, che Adorno riconosce come un ultimo eroismo del pensiero, mai ritrovato in seguito¹⁴⁷, ritorna in lui persino più spasmodica, perché persino più alta è la posta in gioco, il fine cui si volge. Il negativo è seguito fino in fondo, fino alla soglia estrema della sua negatività, appunto l’impossibilità assoluta; diventa per così dire più reale, corporeo, presenza fisica che incombe sul pensiero, e tolta ogni tutela, ogni residuo puntello idealistico, lo minaccia in ogni istante non soltanto con le vertigini, ma con il fallimento. Ciononostante, il movimento rimane lo stesso, la dialettica non muta la propria direzione: e se il negativo è in Adorno – *sit venia verbo* – “più negativo”, allora anche l’assoluto che lo comprende dialetticamente in sé è assoluto in un senso, prima, letteralmente inconcepibile. Diventa, anch’esso, decisamente più corporeo.

Ciò non avviene per caso, né si spiega con la genialità di un singolo, ma è il prodotto della situazione storica; e questo nesso, in Adorno, è a sua volta del tutto cosciente. L’idea adorniana di *conciliazione* si nutre di quella hegeliana, ma nel concretizzarla, la porta alla sua verità: ciò che essa intende, è il venir meno di coazioni che Hegel poteva appena intravedere, perché poteva appena intravedere la possibilità storica del loro

¹⁴⁷ TS, p. 94.

superamento – pur scorgendole in ogni caso per primo, nel loro significato speculativo¹⁴⁸. “L’umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere”¹⁴⁹. Si smarrisce interamente il significato di Adorno se ci si dimentica, anche solo per un istante, che il suo pensiero è teso fra due estremi: l’esperienza del massimo orrore, ma anche la coscienza, ostinatamente ribadita, delle illimitate e tuttora crescenti possibilità materiali, che consentirebbero agli uomini di estinguere le loro sofferenze in una misura mai nemmeno presagita. Allo sguardo materialistico di Adorno non è sfuggito il nesso fra questi due momenti: come risulta puntualmente dalle sue analisi sociopsicologiche, la violenza della regressione, nella barbarie civilizzata, è proporzionale all’intensità dell’appagamento che è negato, ma che ciascuno, in fondo, conosce come possibile¹⁵⁰. Questa coscienza è viva in ogni singola riga di Adorno, anima il suo pensiero fin nelle categorie più astratte, e in particolare proprio quella della possibilità, che è sempre possibilità materialmente fondata. L’insistenza, in lui così caratteristica, sull’assoluta negatività è, come protesta per l’ingiustificabile, l’altro lato di un orizzonte di pensiero proteso interamente sul futuro; e non per una preferenza soggettiva (il piano su cui si arrestano di solito le discussioni sul “conservatorismo” o “progressismo” di Adorno), ma per una precisa disamina storico-materiale. L’assoluto, il conciliato, l’incondizionato, e così il non identico, la natura, la materia e gli altri concetti che esprimono in Adorno l’utopia, muovono tutti dalla stessa idea di un mai ancora esperito, ma finalmente avvertibile, seppure in quanto negato – l’idea di un “per la prima volta nella storia”: una cesura epocale che ha prodotto il peggio, ma contiene oggettivamente, e senza precedenti, la possibilità del meglio. Il non identico, dice sempre Adorno, è il

¹⁴⁸ TS, p. 61: “Solo se la contraddizione diventasse assoluta, anziché attenuarsi diventando l’assoluto, essa potrebbe sciogliersi, e forse trovare finalmente la conciliazione, di cui Hegel dovette creare l’illusione poiché la sua reale possibilità gli era ancora velata”.

¹⁴⁹ K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell’economia politica* (1859), Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 5.

¹⁵⁰ Cfr. ad es. TF, *passim*, in particolare pp. 87 s.

nuovo stesso, il nuovo come tale; ed è quanto, *ora*, sarebbe possibile. Ogni movimento che egli compie nei confronti della filosofia passata – la critica dell'idealismo, la demolizione del sistema, e il concetto stesso di “disgregazione” – si distingue dai suoi parenti irrazionalistici, così come da ogni successivo “indebolimento”, perché determinato consapevolmente come dialettica, progresso verso una possibilità più alta, che toglierebbe i sistemi passati realizzandoli; insieme con la coscienza delle ragioni *determinate* per cui essa doveva sfuggire a quei sistemi, la coscienza cioè del proprio significato storico in quanto movimento. Il “nero” nel pensiero di Adorno è questo stesso possibile, sotto la specie della sua repressione. Curiosamente, proprio questo lato di Adorno si tende regolarmente a rimuovere, prolungando così anche la repressione (in inglese i due termini coincidono); ciò che in esso balena, scatena meccanismi di difesa. Nella “scienza triste” del pessimista Adorno potrebbe esserci il presentimento di una felicità talmente inaudita da risultare intollerabile.

* * *

Con il concetto della potenza del pensiero si chiudono anche le pagine della *Einführung* sul *Rationalismusstreit*, da cui eravamo partiti. Entrambi i lati dell'opposizione, razionalismo e irrazionalismo, falliscono per la stessa ragione: per impotenza a realizzare ciò che essi stessi intendono, l'identità tra cosa e pensiero. E ciò che ad Adorno preme anzitutto rimarcare, per liberare gli studenti dai pregiudizi sulla dialettica, è che proprio nella non identità, il principio con cui egli fa coincidere la dialettica stessa, questo momento dell'identità – la “riuscita” – è in qualche modo salvato. Se la “ragione dominatrice della natura”, proprio in quanto dominatrice, rimane esteriore all'oggetto, altrettanto l'irrazionalismo, nel suo giusto impulso a risarcire il

particolare e togliere così la separazione, è destinato a ricadere nel dominio, che della separazione costituisce l'essenza. L'elemento in cui esso si muove, infatti, è sempre quello del pensiero discorsivo, e *dunque* del concetto; la pretesa di abolirne la violenza è mero desiderio d'evasione: "Il pensiero non ha a disposizione altre forme oltre a quelle concettuali, e noi, dal momento stesso in cui siamo entrati in possesso delle tecniche di classificazione e definizione, non possiamo uscirne con un salto: la prerogativa stessa della ragione, ciò che in generale 'ragione' significa, e anche, in altre parole, la questione di una disposizione razionale del mondo, non sono separabili da questa ragione come ordinamento concettualmente trasparente della conoscenza"¹⁵¹. *Die Frage nach einer vernünftigen Einrichtung der Welt*: la stessa espressione che abbiamo incontrato nella *Dialettica negativa*, a proposito del concetto illuministico di ragione; essa ritorna di tanto in tanto, con il suo tono così poco conforme all'immagine della fobia di contatto, alla pretesa allergia verso tutto ciò che è intervento attivo, penetrazione, esplicazione di una forza sul reale, appunto "organizzazione" e "disposizione" (*Einrichtung*) – ritorna, proprio al contrario, come per rammentare l'orizzonte onnipresente delle riflessioni di Adorno, il punto di fuga¹⁵². L'"intero giusto [...] – ciò che la *Critica della ragion pratica* chiama umanità"¹⁵³ – è ciò cui si indirizza ogni sforzo del pensiero, anche quando non ne ha il minimo sospetto: "la cosa stessa", che l'irrazionalismo si illude di poter afferrare nella sua immediatezza.

¹⁵¹ ED, p. 62.

¹⁵² Cfr. anche TS, p. 74: "La più discutibile e quindi anche più nota" delle dottrine di Hegel, "la razionalità del reale, non era soltanto apologetica. La ragione, per Hegel, è in costellazione con la libertà. Libertà e ragione sono un nonsenso l'una senza l'altra. Il reale può valere come razionale solo se lascia trasparire l'idea della libertà, cioè solo se è l'autodeterminazione reale dell'umanità. Chi con un gioco di prestigio fa scomparire da Hegel questa eredità dell'illuminismo, e si affanna a proclamare che la sua logica non ha nulla a che fare con l'organizzazione razionale del mondo, lo falsifica". Dunque – notiamolo per il momento di sfuggita – anche per quanto riguarda la tesi stessa con cui è identificato universalmente il "rovesciamento" francofortese di Hegel, la non razionalità del reale, le cose sembrano non essere così semplici.

¹⁵³ TS, p. 77.

Ma l'immediatezza è preclusa: un filo indissolubile unisce l'immediato cui si tende e le mediazioni concettuali che pure, in quanto tali, gli si oppongono, la ragione come meta e la ragione come strumento. Qui, questo filo è solo posto, e non dedotto. "Il pensiero non ha a disposizione altre forme": l'affermazione suona come una constatazione di fatto, che ricorda un po' il passo della deduzione trascendentale kantiana sulla datità delle categorie, da Adorno spesso richiamato¹⁵⁴. Una necessità ineluttabile sembra condannare alla sconfitta qualunque tentativo di nominare direttamente l'essenza: il discorso filosofico è come tale discorso oggettivante, apofantico, e nell'istante in cui è messo in moto, come l'universo degli occasionalisti, è predeterminato nel suo corso, è in se stesso argomento, mediazione, astrazione: "dal momento in cui ci siamo entrati ... non possiamo uscirne con un salto". Tutto ciò si compie in esso oggettivamente, indipendentemente dalle intenzioni del soggetto pensante, e se non è coscientemente accolto, si afferma alle spalle di quest'ultimo, contro la sua volontà. Così, il pensiero che vorrebbe sottrarsi alla coazione del concetto astratto diventa l'astrattissimo, concetto non riflesso, perciò privo di quei correttivi che l'autoriflessione dialettica è in grado di fornire: e a questo proposito Adorno, se cita Schelling, ha però sempre in mente qualcun altro. Per lui, l'eredità peggiore dell'irrazionalismo romantico, la chimera dell'intuizione intellettuale, è passata nella falsa concretezza del concetto heideggeriano di essere, che proprio disconoscendosi in quanto concetto, pretendendo di saltare a piè pari il momento della reificazione, finisce per essere il più reificato, "il più cosale di tutti", e di quell'indeterminatezza che Hegel nella *Logica* aveva smascherato come la sua nullità, la necessità del suo superamento

¹⁵⁴ "Ma della peculiarità del nostro intelletto di porre in essere l'unità a priori dell'appercezione soltanto mediante le categorie, e proprio solo mediante questo loro modo e numero, non si può dare una ragione come non si può darla del perché abbiamo queste e non altre funzioni del giudicare o del perché il tempo e lo spazio sono le sole forme della nostra intuizione possibile" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1992, B 145 s., p. 170).

dialettico, fa una virtù; della povertà, pensiero ¹⁵⁵. Come ogni procedimento irrazionalistico, esso si consegna tanto più disperatamente alla coazione che tenta di schivare, e in un senso duplice, cioè nei due lati opposti e complementari che contraddistinguono qualunque posizione coatta: verso l'esterno, la violenza arbitraria e cieca, quella dell'ingiunzione dogmatica; verso l'interno, l'impotenza del discorso più debole, indifeso dagli attacchi della logica, della "forza dell'intero" che questa fa valere. Sostituendosi alla ragione – come in Heidegger – l'irrazionalità diventa regressiva; ritagliandosi un suo posto accanto ad essa, in quanto istanza fra le altre o conoscenza *sui generis* – come in Bergson -, diventa inoffensiva, e cede alla reificazione. Proprio questo motiva la dialettica; questo è il rischio che la sua razionalità è chiamata a scongiurare, in nome dell'impulso stesso che muove l'ingenuità irrazionalistica: "Questa irrazionalità chiusa in un recinto e soltanto tollerata dalla *ratio*, come in una riserva naturale, già solo per questo è consegnata alla rovina e non ha più in sé alcuna forza, è in tutto e per tutto impotente. *E lo sforzo dialettico è proprio di non essere impotente nei pensieri, ma di pensare in modo tale che il pensiero afferri in sé anche, al tempo stesso, la possibilità della propria realizzazione*"¹⁵⁶. Nel movimento della riflessione dialettica, che salva la ragione, è salvato al contempo il suo contrario; il movimento è uno solo, perché entrambi i momenti intendono la stessa cosa, la "realizzazione del pensiero". La dialettica non è questa realizzazione, e al tempo stesso la contiene: "nei pensieri", la realizzazione che per definizione li trascende, che come tale non può esaurirsi in essi, è presenza reale in quanto "possibilità"; e questa è la loro "potenza".

¹⁵⁵ TS, p. 64. Per questa critica all'ontologia esistenziale cfr. GA, *passim*, e soprattutto DN, pp. 57-120.

¹⁵⁶ ED, p. 64; corsivo mio.

Ciò rimanda alle nostre considerazioni precedenti, e consente di comprendere un po' meglio anche il significato del momento contrario alla possibilità, quella *necessità* di servirsi del pensiero, che prima era affermata, kantianamente, come un semplice *Faktum*. Qui sta il segreto dell'illusione irrazionalistica. Se infatti è per necessità che il pensiero filosofico, una volta iniziato, non può evitare le costrizioni del concetto, un'analogia necessità costringe a questo stesso inizio, a inseguire l'oggetto, malgrado ogni riserva, in quello che Adorno, citando Benjamin, chiama il "deserto di ghiaccio dell'astrazione"¹⁵⁷. Per qualche ragione, il discorso apofantico si impone alla ricerca della cosa stessa, e le impedisce di acquietarsi in altre forme, per quanto queste possano essere teorizzate come superiori. La soluzione estetica, prediletta dagli irrazionalisti a partire da Schelling, e attribuita anche ad Adorno contro ogni evidenza testuale, è smentita già solo per questo, in quanto prediletta e teorizzata: invocata cioè dall'esterno, e pur sempre nel *medium* della riflessione. L'estetismo sta all'arte come il positivismo alla scienza. In entrambi i casi, l'autoumiliazione del pensiero ha qualcosa di stonato, tradisce quel rimosso che si accompagna sempre al masochismo: se la conoscenza razionale, di volta in volta, si straccia le vesti con tanta enfasi, proclamando la propria inadeguatezza di fronte all'idolo prescelto, è perché questo baccano deve servire a coprire qualcos'altro. L'oggetto della rispettiva venerazione è il primo a farne le spese: il "pensiero poetante" non rende più merito alla poesia di quanto la "costruzione scientifica del mondo" si avvicini alla conoscenza della realtà. L'ingresso nel concetto è dettato da un impulso irresistibile, il silenzio di Wittgenstein – in buona sostanza: l'esortazione ad occuparsi d'altro – non sa durare neppure per un istante, ma deve

¹⁵⁷ DN, p. 3.

violarsi anche solo per difendersi; questa era già la saggezza del *Protreptico* di Aristotele.

Ma ciò si ripercuote sul problema della necessità. Infatti, ogni lamento su ciò che per il pensiero è *inevitabile* – o, che è lo stesso: su ciò che gli è impossibile – fa venire in mente proprio Wittgenstein (il quale, come forse nessun altro, contiene anche gli antidoti a se stesso). Egli dava voce a una delle intuizioni più profonde del suo pensiero, e forse dell'intero Novecento filosofico, quando nelle *Ricerche filosofiche*, alla constatazione rassegnata dell'“inadeguatezza del nostro vocabolario” – l'esempio qui è quello famoso delle “parole per descrivere l'aroma del caffè” – reagiva suggerendo di costruirne uno nuovo¹⁵⁸. L'idea implicita in questa battuta è la stessa che il *Tractatus logico-philosophicus* formalizza nel modo seguente: “Ogni possibile proposizione è formata legittimamente, e, se non ha un senso, è solo perché noi non abbiamo dato un *significato* ad alcune delle sue parti costitutive. (Anche se crediamo d'averlo fatto)”¹⁵⁹. In quel “solo” c'è tutta la concezione wittgensteiniana del nonsense, e quindi della filosofia. Senza averne la minima coscienza, qui Wittgenstein è hegeliano. Il principio che gli si impone per così dire allo stato grezzo, al di qua della riflessione storico-speculativa, è quello della libertà dello spirito: il pensiero è presso di sé, “anche se crede” diversamente; i limiti che esso incontra, e che sperimenta come necessità esteriore, sono posti dal pensiero stesso, e scorgerli è immediatamente superarli¹⁶⁰. In ciò sta anche l'idealismo di Wittgenstein, a dispetto di tutti gli elementi nel suo ultimo periodo (infondatezza dei giochi linguistici, priorità delle “forme di vita”...) che

¹⁵⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999, sez. 610, p. 209.

¹⁵⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1968, prop. 5.4733, p. 113.

¹⁶⁰ Ho sviluppato estesamente questa interpretazione di Wittgenstein, tentando di derivare per via immanente le aporie cui il suo pensiero conduce, nella mia tesi di laurea specialistica (2010), intitolata *Dialettica e positivismo in Wittgenstein. Il concetto di problema filosofico nel “Tractatus” e nelle “Ricerche”*, che spero di rendere pubblica in futuro.

suggeriscono il contrario; nel tener ferma la libertà dello spirito come l'ultima parola della filosofia, egli è non soltanto hegeliano, ma più hegeliano di Adorno, si ferma cioè a monte di quella che stiamo tentando di giustificare come un'autoriflessione materialistica della dialettica. Lo abbiamo constatato, per il momento soltanto come problema: in Adorno la necessità, o impossibilità, non è tolta, ma è mantenuta fino in fondo in quanto momento del pensiero. Ma la dimensione della libertà hegeliana, che Adorno conserva intatta come dialettico, dev'essere percorsa nella sua intera estensione, per strappare alla necessità il suo significato reale. Se, come abbiamo visto, lo spirito è portato al concetto filosofico, persino quando non vorrebbe; se, nella sua libertà, esso potrebbe oggettivarsi in altre forme, come quelle che dichiara più alte, o addirittura astenersi da qualunque oggettivazione, rinunciare a uscire da sé e trattenersi nel punto inesteso della sua pura identità, come "l'Indiano" di cui Hegel si fa beffe nella *Logica* (un passo che Adorno cita volentieri), il quale "resta per degli anni interi a guardarsi la punta del naso, senza alcun moto né esterno, né interno [...], dicendo solo dentro di sé *Om, Om, Om*, oppur nulla affatto"¹⁶¹; e se esso sceglie invece, malgrado ogni protesta, la via dell'astrazione, tanto penosa e lontana dalla vita – allora si deve poter chiedergli conto di questa sua scelta, porgli, con Wittgenstein, la domanda che alla fine si ritorce anche contro Wittgenstein: perché questi linguaggi, e non altri diversi?

Proprio questa domanda fa saltare l'idealismo, il cerchio chiuso dell'immanenza. Hegel continua ad aver ragione anche contro se stesso: nell'istante in cui il pensiero come tale è messo in questione – come accade da due secoli nelle molteplici varianti di quel curioso fenomeno che è l'"antifilosofia"¹⁶² – si scorge, perciò stesso, al di là della sua sfera. Nominato in quanto possibilità, il pensiero cessa di essere un ultimo: come

¹⁶¹ Hegel, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1974, vol. 1, pp. 106 s.

¹⁶² Il termine è di Alain Badiou (*Silence, solipsisme, sainteté: l'antiphilosophie de Wittgenstein*, "Barca!", 3, 1994, pp. 13-53).

afferma il materialismo. E tuttavia, appunto in questo modo esso si svela anche come *possibilità* nell'altro senso: potenza di liberazione. Se il pensiero non è il tutto, ma soltanto un momento parziale, allora anche il suo lato di necessità, l'estraniamento dolorosa che si esperisce in esso, non è il suo stigma infamante, come vorrebbe la calunnia che gliene addossa ogni colpa, e che costituisce il motivo preciso per cui l'irrazionalismo è reazionario: la necessità non nasce col pensiero, né viene revocata se ad esso si rinuncia. Il materialismo salva il pensiero, perché lo scioglie dalla responsabilità per la violenza che in esso si riflette, determinandola, appunto, come semplice riflesso. È questa l'intuizione fondamentale di Adorno, considerata dal punto di vista immanente: il suo fondamento, come vedremo, è nel concetto portante di una realtà antagonista. Il pensiero è riflessione nel senso più letterale: è il luogo in cui le contraddizioni reali pervengono a se stesse, in cui, cioè, la libertà dello spirito che è presso di sé incontra la necessità, l'estraneo. Chi diffama il pensiero, rimuove questa necessità; chi lo cerca, magari diffamandolo, è mosso da essa, e nel suo riflesso spiritualizzato – il necessario come universalità logica – intravede l'unica forza capace di resisterle. Il pensiero infatti non cessa di essere libertà per il fatto di accogliere in sé il momento contrario; questa, anzi, è esattamente la sua libertà, tutta la libertà possibile nella condizione non conciliata. Di qui l'enfasi di Adorno sul momento della teoria: essa anticipa realmente la conciliazione, per quanto la conciliazione possa essere anticipata, ovvero posta. La necessità che si conserva nel pensiero deriva in ultima analisi, sul piano speculativo, da questa contraddizione suprema: tra il principio stesso del porre, che definisce come tale la soggettività, e che è inseparabile da un momento di arbitrio, e la conciliazione come superamento di ogni arbitrio. In questo punto dovremo ricercare l'effettivo movimento di Adorno oltre Hegel, il senso del suo materialismo. Dove realmente il movimento sfoci, è il segreto che andrà strappato anche ad Adorno,

determinato oltre la lettera del testo; proprio qui Adorno potrebbe “non comprendere se stesso”; e d'altra parte, la stessa possibilità di un tale sbocco non è garantita in partenza. La dialettica negativa fallirebbe, secondo il proprio concetto, se il pensiero, giunto al suo limite, finisse risospinto su di sé. Almeno nelle intenzioni, infatti, il movimento è aperto e indirizzato: se il pensiero è obbligato a trattenersi presso di sé fino alla fine, vincendo la tentazione di “uscire con un salto”, è perché alla fine c'è davvero un non identico, che soltanto in questo modo può essere raggiunto. L'insistenza dialettica sulla necessità, mantenuta fino alle estreme conseguenze, conduce oltre il pensiero soltanto se commisurata costantemente con la sua libertà, per così dire sbalzata su di essa. Percorrendo l'intero spettro delle sue possibilità, e ritrovando ogni volta quella necessità che lo nega, il pensiero giunge finalmente a riconoscere la propria illibertà, e paradossalmente a liberarsi: vede la necessità fuori di sé, e concepisce così l'idea stessa di un “fuori”, modificando la propria posizione complessiva nei confronti dell'oggetto, il senso della propria realizzazione. L'immanenza è spezzata, come il risultato del suo sviluppo. La ragione si spinge oltre se stessa, in un senso più radicale di quanto a ogni idealismo – e persino a quello hegeliano – fosse dato di concepire.

2.3. *L'irrisolto della filosofia*

Nella determinazione di questo “oltre”, naturalmente, sta tutto il problema. Da essa dipende il significato e addirittura l'esistenza di Adorno come filosofo, vale a dire quell'autonoma consistenza del suo pensiero che non è affatto scontata, ma al contrario è una questione aperta. Questo punto preciso rappresenta il crinale sul quale ancor oggi – nel senso di quel destino postumo delle opere che abbiamo ricordato all'inizio – è sospesa la dialettica negativa: in bilico tra la possibilità di compiere il balzo, di rimettere in moto un pensiero atrofizzato dalle sue aporie e spingerlo così verso il nuovo, e l'eventualità di dover ricadere alle spalle di quelle posizioni che afferma di voler superare. Di quali posizioni si tratti, essa mostra di averlo ben presente: le si può perciò concedere, quantomeno, di aver visto più chiaramente di altri la sorgente effettiva delle aporie, di aver saputo risalire nella storia del pensiero fino al punto nel quale, a dispetto delle apparenze, il pensiero è tuttora bloccato. L'irrisolto non va cercato in questo o quel frammento della filosofia contemporanea (la cui dispersione è già in se stessa un sintomo), ma più indietro: “La controversia fra Kant e Hegel, in cui le invincibili argomentazioni di quest'ultimo avevano avuto l'ultima parola, è ancora in corso; forse perché l'invincibilità stessa, il predominio della logica stringente, è il falso di fronte alle fratture di Kant”¹⁶³. Questo movimento di rimbalzo reciproco tra Kant e Hegel, e l'enfasi su di esso come la questione più attuale della filosofia, è una costante delle riflessioni teoretiche di Adorno. L'“invincibilità”, l'ineluttabile (*das Schlagende*) degli argomenti di Hegel contro Kant, la necessità immanente di quel trapasso dalla dialettica trascendentale alla dialettica speculativa, mediante il quale le antinomie dell'intelletto finito vengono fluidificate e tolte, è regolarmente riconosciuta, e questo

¹⁶³ TS, p. 113.

consente ad Adorno di ratificare senza batter ciglio quella che era già stata l'autocomprensione storico-teorica di Hegel, di vedere in lui cioè “un Kant giunto a se stesso”¹⁶⁴: Kant è risolto in Hegel. E tuttavia l'insoddisfacente nella dialettica speculativa, quell'elemento in Hegel che spinge oltre Hegel – e che Adorno determina in modi sempre diversi, per tentativi ripetuti, senza mai coglierlo interamente in flagrante – è per Adorno, al tempo stesso, l'elemento che spinge indietro verso Kant. Si tratta di “quel momento irriducibile alla coscienza che è l'esperienza più profonda della filosofia trascendentale”, e che Hegel avrebbe “rimosso d'autorità”, instaurando “un accordo della conoscenza che solo le sue fratture rendono integro [*vermöge ihrer Brüche bruchlos*], e che ha qualcosa dell'abbaglio mitico”¹⁶⁵. Si noti: non una qualche manchevolezza dell'argomentazione, ma proprio la sua esattezza senza residui, “il predominio della logica stringente”, è quanto permette a Kant la sua rivincita postuma, il riaffiorare di quel residuo – le “fratture” – che per Adorno da qualche parte deve affiorare, perché evidentemente il problema riguarda la logica stringente in quanto tale, con tutte le implicazioni più ampie che essa si porta dietro. Riguarda, cioè, la ragione: l'orizzonte della sua assolutezza. Il sospetto di ideologia, di “abbaglio mitico” verso ciò che *in essa* ha l'ultima parola – e non può non averla, secondo una necessità che sarebbe subalterno disconoscere – è il dubbio se *essa stessa* sia l'ultima parola, come Hegel aveva affermato trionfalmente, vincendo le ultime cautele della filosofia trascendentale. Per questo, Kant *non* è risolto in Hegel.

Vedremo a suo luogo che il movimento in realtà è ancora più complesso: in esso c'è un terzo attore, e la sua comparsa ne trasforma l'intero significato. Ma già in questi termini il problema è stato individuato con sufficiente precisione, almeno come

¹⁶⁴ TS, p. 38.

¹⁶⁵ TS, p. 113.

problema. Angelica Nuzzo osserva che Adorno eredita da Emil Lask – con l’ulteriore mediazione del giovane Lukács – l’idea del non concettuale, del momento irriducibile alla ragione come problema cardinale della filosofia classica tedesca, e anzitutto del rapporto fra trascendentalismo (kantiano e neokantiano) e idealismo speculativo¹⁶⁶. Ora, come abbiamo appena accennato, l’elaborazione di questo problema in Adorno pare dar luogo a una singolare condizione di equilibrio, che risulterebbe dall’annullarsi reciproco di due moti opposti, e che ricorda un po’ la “dialettica in stato di quiete” di Benjamin, da lui tanto spesso citata. Della quale però è lecito domandarsi se, in questo caso, il confronto di Adorno con Kant e Hegel non ne costituisca una parodia involontaria, anziché una ripresa cosciente: se cioè Adorno domini effettivamente questa dialettica, o se essa sia condannata al destino cui, come egli insegna, soggiace ogni dialettica non sviluppata, la regressione al mero paradosso¹⁶⁷. In parole povere: è difficile evitare il sospetto che la correzione kantiana di Hegel si risolva, molto semplicemente, in un mero ritorno a Kant, al di qua della dialettica e di ogni pretesa che essa potrebbe avanzare. Nuzzo ad esempio, nel suo illuminante contributo, sembra orientata proprio in questa direzione; e la sua posizione va presa tanto più sul serio, poiché mostra di individuare immediatamente, da una prospettiva non adorniana, il punto essenziale in Adorno. Cogliendo fin dall’inizio il problema generale nei suoi termini esatti (“come può una filosofia intrinsecamente dinamica come la dialettica andare oltre se stessa e rimanere pur sempre dialettica?”¹⁶⁸), Nuzzo riconosce giustamente nella questione della possibilità – o più precisamente, dell’“apertura al possibile”¹⁶⁹ – la soglia reale che divide la dialettica adorniana dalla dialettica speculativa: “Riconduce certamente a

¹⁶⁶ A. Nuzzo, *Dialettica negativa e dialettica speculativa*, cit., p. 172.

¹⁶⁷ Cfr. TS, p. 99.

¹⁶⁸ A. Nuzzo, *op. cit.*, p. 161.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 168.

Hegel la struttura categoriale impiegata da Adorno. Non è però affatto hegeliano l'andamento condizionale in cui quelle categorie sono disposte. La dialettica negativa apre, infatti, un orizzonte di possibilità che è, metodologicamente, del tutto diverso dall'aderenza della razionalità hegeliana alla propria attualità¹⁷⁰. Ci si può chiedere se questo non basti a vanificare l'asserita fedeltà di Adorno a Hegel, e con essa la pretesa della dialettica negativa di essere ancora una dialettica. Nuzzo sembra suggerire, se non un ritorno a Kant, quantomeno un'oscillazione irrisolta: "Adorno riscopre qui piuttosto un 'dover essere' di sapore kantiano ma radicato hegelianamente nella storia"¹⁷¹. E conclude più avanti con la domanda, non eludibile, se sia "più ricco di potenziale critico ... un pensiero dialettico immerso nel presente attuale", come quello hegeliano, oppure "un pensiero sbilanciato verso quel possibile che è stato amputato al reale", il quale pretenda, in nome di questo possibile, di reintegrare nell'attualità dialettica l'istanza morale del dover essere¹⁷².

Si ripresenta così il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza, precisato però a un livello teorico più alto, come problema del significato della dialettica, e correlativamente, della natura della ragione. La soluzione del mistero va cercata qui. Le ambizioni di Adorno si riveleranno fondate, i suoi tentativi potranno scacciare il sospetto opprimente del circolo vizioso, se e solo se egli si mostrerà capace di fornire una teoria della ragione che proceda oltre il formalismo di Kant senza rimuovere ciò che in questo formalismo sembra parlare ancora – ma in maniera distorta, non dominata – contro il risultato nel quale il suo superamento dialettico ha creduto di potersi acquietare: la tesi cioè che il contenuto, da essa finalmente raggiunto, sia a sua volta un ultimo, il vero. "Il pensiero, che diventa verità solo accogliendo pienamente in sé ciò

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 168-69.

¹⁷² *Ibid.*, p. 177.

che gli si oppone, è sempre anche soggetto alla tentazione di trasformare, proprio per questo, l'opposto stesso in pensiero, idea, verità¹⁷³. L'inevitabile in questa conclusione è ciò che appunto Adorno denuncia come parvenza, abbaglio mitico: se accordiamo almeno il beneficio del dubbio a tale ipotesi, potrebbe darsi che alla fine anche il blocco storico-teorico che inchioda Kant a Hegel, e Hegel a Kant, e che non pare offrire vie d'uscita, si dissolva alla maniera degli abbagli: come un velo calato su ciò che è più ovvio. Se così fosse, il problema sarebbe risolto. Già gli aggettivi che, seguendo Adorno, è parso naturale utilizzare per descrivere il movimento proprio della dialettica hegeliana (invincibile, inesorabile, necessario), e che rimandano tutti all'idea di una coazione, tradiscono l'inquietudine cui accennavamo, l'intenzione frustrata che preme oltre Hegel perché non trova in lui tutto ciò che egli promette, e che smentisce perciò, con il suo semplice manifestarsi, la tesi dell'identità: manca qualcosa. Sarebbe un compito, e forse il più importante, di quella teoria della ragione di cui siamo in cerca dimostrare che l'inquietudine, per sé sola, è sufficiente a fondare le attese; recuperando così alla necessità del concetto quell'intuizione che è balenata a Wittgenstein più chiaramente che a ogni altro, e che però egli ha svolto soltanto entro i limiti idealistici dell'intelletto astratto: dove c'è un inappagato nel pensiero, là c'è già la promessa della sua soluzione. Questo comporterebbe, come osserva correttamente Nuzzo, “una revisione critica delle categorie modali”¹⁷⁴: una modificazione centrale nel rapporto tra realtà e possibilità, la quale, se riuscisse, sarebbe la risposta a tutti gli interrogativi che stiamo sollevando.

Che Adorno, discutendo con Bloch dell'utopia, evochi inaspettatamente la prova ontologica dell'esistenza di Dio, è un indizio, per quanto sfuggente, del fatto che il suo

¹⁷³ TS, p. 110.

¹⁷⁴ A. Nuzzo, *op. cit.*, p. 175.

pensiero mirava in qualche modo in questa direzione; conferma che l'accesso a questo nodo problematico ci ha avvicinati a un punto centrale. Il nodo è proprio quello del dover essere kantiano nel suo aspetto bifronte, al tempo stesso insufficiente e inderogabile. Si tratta di scoprire se e come il possibile possa scaturire dal reale, rimanendo distinto in quanto possibile: né riassorbito nel reale, né giustapposto ad esso dall'esterno, in un'astratta impotenza. Entrambi gli esiti arresterebbero il pensiero di Adorno nel suo movimento, rispingendolo indietro; il salto oltre lo stallo rappresentato dagli opposti diritti di Hegel e Kant sarebbe l'unico modo per sfuggire a questa fatalità, la "quadratura del cerchio" che Adorno menziona: per così dire, una dialettica di ciò che non è ancora. Nel colloquio con Bloch, la prova ontologica è chiamata in causa proprio a partire dal celebre ritornello del *Mahagonny* brechtiano: *doch etwas fehlt*. In un modo certamente molto vago, Adorno suggerisce che il sentimento attuale della mancanza, *in quanto tale*, potrebbe contenere in sé qualcosa che, contro la lettera del suo pensiero, si sarebbe tentati di chiamare un positivo, qualcosa come la realtà del possibile. Il concetto brechtiano del "manca qualcosa", dice Adorno, non avrebbe potuto neppure esser formulato "se non ci fossero fermenti, germi di ciò che questo concetto effettivamente significa"; e aggiunge: "Se alla forza del concetto non convenisse anche il momento della sua realtà, se non ci fosse una qualche traccia di verità nell'argomento ontologico, non solo non potrebbe esserci nessuna utopia, ma non ci sarebbe addirittura alcun pensiero"¹⁷⁵. Dunque la prova ontologica – o una qualche sua "traccia" – è presupposta nell'uso del pensiero, ossia, come Adorno ripete spesso, nelle più elementari strutture logiche, come la copula; l'attualità, potremmo dire il *Faktum* empirico dei pensieri contiene "qualcosa" della realtà di ciò

¹⁷⁵ MQ, p. 24.

verso cui essi trascendono. Questo sta suggerendo qui Adorno, il nichilista. Senza “l’idea dell’assoluto”, egli afferma nella *Dialettica negativa* a proposito di Kant, “la verità non potrebbe essere pensata”¹⁷⁶.

Nei paragrafi conclusivi, dedicati alla metafisica, è ripresa questa idea. L’impulso motore della filosofia kantiana è chiamato, con espressione goethiana, la “bramosia di salvare” [*Begierde des Rettens*] ¹⁷⁷; il suo segreto è “l’inconcepibilità della disperazione”¹⁷⁸. Kant, “spinto dalla convergenza di tutti i pensieri verso un assoluto [...], non si è fermato al confine tra l’assoluto e l’ente, che pure era stato costretto a tracciare. Mantenne le idee metafisiche e tuttavia vietò di saltare dal pensiero dell’assoluto alla sua esistenza, *che un giorno potrebbe realizzarsi come pace perpetua. La sua filosofia ruota, come ogni altra, attorno alla prova ontologica di Dio*”¹⁷⁹. “Come ogni altra”: dunque anche quella di Adorno. Questa frase è una confessione scoperta; essa autorizza, oltre ogni prudenza filologica, a cercare in questo problema una chiave, se non *la* chiave, per comprendere i tentativi di Adorno di procedere oltre Kant e Hegel: e nell’eventuale novità della sua soluzione, la misura della sua novità filosofica. La riuscita della dialettica negativa dipende, in un modo piuttosto sorprendente, dalla risposta che essa ha da offrire al dubbio sull’esistenza di Dio. In che cosa questa risposta potrebbe consistere, emergerà solo alla fine; esaminiamo per il momento i termini del problema.

Oggetto della prova ontologica è la realtà dell’incondizionato; negata da Kant, essa – dice Adorno in un paragrafo successivo – risorge in Hegel. “Ma invano. Poiché Hegel, coerentemente, dissolve il non identico nella pura identità, il concetto si fa garante del

¹⁷⁶ DN, p. 220.

¹⁷⁷ DN, p. 346; cfr. anche p. 226.

¹⁷⁸ DN, p. 346.

¹⁷⁹ *Ibid.*; corsivo mio.

non concettuale, la trascendenza viene catturata dall'immanenza dello spirito e viene tanto trasformata in totalità, quanto abolita¹⁸⁰. Poiché l'immanenza dell'identità è in quanto tale chiusa, e perciò stesso limitata, l'idea di un illimitato presuppone la trascendenza, come negazione della tesi dell'identità. Ma anche qui, come nel passo sulla pace perpetua, la trascendenza non è se non la possibilità di una realtà diversa, nella quale la chiusura dell'immanenza fosse superata realmente; è questa idea l'"assoluto" verso cui "convergono tutti i pensieri", la condizione che ciascuno di essi, come tale, già presuppone, e dunque la condizione universale dell'esperienza. Seguendo puramente il proprio movimento interno, con il solo vincolo della consequenzialità piena, ogni atto logico perviene necessariamente all'utopia del mondo conciliato: "Il pensiero che non si decapita sfocia nella trascendenza sino ad arrivare all'idea di un assetto del mondo dal quale sarebbe eliminata non solo la sofferenza esistente, ma revocata anche quella irrimediabilmente trascorsa"¹⁸¹. Naturalmente, questa di per sé non è ancora una "prova" in nessun senso, per quanto materialisticamente trasformato; e la minaccia del soggettivismo kantiano, della posizione soltanto arbitraria, non è debellata. Poco dopo, Adorno fa una mossa il cui significato risolutivo potremo comprendere soltanto in seguito, istituisce cioè il rapporto tra attuale e potenziale a partire dal concetto di felicità (*Glück*): "La chiusura assoluta, attribuita da Schopenhauer al corso del mondo, è a sua volta presa a prestito dal sistema idealista, un mero principio d'identità, ingannevole come qualunque altro. [...] Il corso del mondo non è assolutamente chiuso, nemmeno è l'assoluta disperazione; lo è piuttosto la sua chiusura. Per quanto sia caduca in esso ogni traccia dell'Altro; per quanto ogni felicità sia sfigurata dalla sua revocabilità, l'ente viene però permeato in quelle fratture che

¹⁸⁰ DN, p. 361.

¹⁸¹ *Ibid.*

smentiscono l'identità dalle promesse mai mantenute di quell'Altro. *Ogni felicità è un frammento dell'intera felicità*, che si nega agli uomini e che essi si negano”¹⁸². Adorno prosegue, abbastanza oscuramente: “Il concetto non è reale, come piacerebbe alla prova ontologica, ma non potrebbe essere pensato se non ci fosse nella cosa qualcosa che spinge verso di esso”¹⁸³. Questo qualcosa è attestato, per così dire rivelato, nell'esperienza della felicità attuale. Seppur finito, il singolo appagamento *comunica* con l'irrealizzata felicità intera, partecipa dell'identica essenza; e la felicità intera, come cessazione assoluta del negativo, è l'assoluto stesso. Certo, l'appagamento può essere illusorio; inoltre, questa sua identità qualitativa con l'infinito non attuale (il suo carattere di “frammento”, e dunque di ponte) è per ora una mera asserzione. Proprio qui il problema della felicità incontra quello dello scetticismo, ovvero il problema, a noi già molto familiare, dell'oggettività dell'esperienza. “Non c'è luce sugli uomini e le cose che non sia un riverbero della trascendenza”, dice qui Adorno, ripetendo quasi alla lettera il concetto conclusivo dei *Minima moralia*¹⁸⁴. Basterebbe un passo ulteriore – mostrare come e perché l'esperienza di questo “riverbero” resista al dubbio scettico; come e perché la “felicità dello spirito” sia criterio del vero – e la veneranda questione dell'esistenza di Dio conoscerebbe sviluppi inaspettati.

All'inizio del paragrafo sulla bramosia kantiana di salvare, Adorno afferma: “La qualità intrinseca [*die immanente Qualität*] di un pensiero: tutto ciò che di forte, di resistente, di fantastico si manifesta in esso come unità dell'aspetto critico e del suo contrario, è, se non un *index veri*, almeno un rimando [*Hinweis*]”¹⁸⁵. E prosegue: “Che

¹⁸² DN, p. 362; corsivo mio.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ DN, pp. 362-363.

¹⁸⁵ DN, p. 345.

Carnap e Mises siano più veri di Kant e Hegel non potrebbe essere la verità, nemmeno se fosse vero”¹⁸⁶. L’affermazione ha il tono inconfondibile delle dichiarazioni di guerra di Adorno; ma sarebbe sbagliato prenderla come una *boutade*. Fa parte del senso di ciò che egli chiamava “micrologia” dissolvere l’apparenza – così spesso rivolta contro di lui – che il gesto del concedersi, l’atto di libertà con cui il soggetto permette ai propri moti di scaricarsi nell’espressione, sia privo di rapporti con la verità oggettiva: non esistono, in Adorno, esternazioni brillanti. Questo a sua volta ha a che vedere con ciò che Adorno sta dicendo qui, nelle pagine più esposte della sua opera. La frase va presa alla lettera: la priorità, che essa afferma, di ciò che in un pensiero è “forte, resistente e fantastico” [*was darin als Kraft, Widerstand, Phantasie... sich manifestiert*] su ciò che per altri aspetti può anche apparire come vero, è una precisa determinazione epistemologica, la condizione di intelligibilità del concetto del vero. Non è una provocazione ingegnosa quella che Adorno sta tentando qui, ma la correzione filosofica di una svista; una svista alla quale appartiene anche l’immagine della provocazione ingegnosa. L’abbaglio è proprio quello che alle verità finite dell’intelletto riflettente – opposte all’“estetico” della metafisica – associa d’istinto nozioni come “serietà” e “fondatezza”, senza avvedersi che esse rimandano, in maniera addirittura ovvia, a quelli che la lungimiranza di Kant chiamava “i fini della ragione”, le aspirazioni più proprie e reali degli uomini (appunto: più serie, più fondate) verso ciò che sarebbe privo di limiti, libero da condizioni: rimandano al metafisico. Il vero dei positivisti è falso, secondo il suo concetto. Se per sconfiggerlo la via del “ritorno” è sbarrata (“il concetto di resurrezione”, dice Adorno contro le nuove metafisiche, “attiene alle creature, non alle creazioni”¹⁸⁷); se è vano attendersi in Kant o in Hegel, per non parlare della metafisica

¹⁸⁶ DN, pp. 345 s.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 362.

precritica, ciò la cui mancanza li definisce come passati, quell'amuleto che dev'essere ancora costruito e che li relegherebbe finalmente nel passato; nondimeno, l'occhio non abbagliato trova nel loro pensiero un'eccedenza, che obbliga a ritornarvi in un altro senso. C'è in loro come impulso anche ciò che non si dà tangibilmente. Il concetto kantiano dell'incondizionato va pensato contro Kant, liberato dalle fattezze del condizionato che esso conserva ancora in lui, e che neppure a Hegel è riuscito di estirpare.

Adorno punta dritto a questo. Forse un buon modo per liberare i suoi concetti di "positivo" e di "negativo" dalla cortina fumogena che li circonda, e trovare così un accesso a ciò che "dialettica negativa" potrebbe significare, è richiamare l'attenzione sulla difficoltà quasi insormontabile che il nostro pensiero incontra, quando prova a restituire in parole quello che Adorno avrebbe chiamato il "contenuto di esperienza" di Kant. Ciò che a lui era ancora possibile, in quella filosofia che giustamente appariva a Goethe come "una stanza piena di luce", è diventato oggi motivo d'imbarazzo. Basta provare a pronunciare parole come "l'incondizionato", "l'illimitato", "l'assoluto", o ancor più espressioni come "le aspirazioni più alte del genere umano", per avvertirne il suono irrisorio, di fronte al quale si è tentati di capitolare. Ciò che essi intendono sfuma all'istante, anzi si perverte nel suo contrario: eppure intendono qualcosa. Lo svuotamento del loro significato obbedisce a un processo storico, quello che il giovane Lukács, nella sua fase pre-materialistica, tentava di catturare nebulosamente con la tesi della "perdita del senso"; lo stesso confuso idealismo mistifica tutte le analoghe diagnosi del presente come nichilismo, decentramento, crisi dei valori e simili innocuità. Ma nell'esito storico di quei concetti emerge retrospettivamente un limite teorico: quello stesso che, secondo Adorno, costringe Kant alle sue aporie. Possiamo caratterizzarlo preliminarmente, seguendo la lettera delle formulazioni adorniane, come

la distanza incolmabile tra il concetto e il non identico che esso ha di mira: “non identico”, come risulta espressamente da questa sezione della *Dialettica negativa*, è infatti *anche* un altro nome per l’assoluto, l’infinito trascendente che si sottrae per principio all’immanenza del concetto finito. Ma in questa forma, la tesi è unicamente il titolo di un problema; qui più che in ogni altro punto il pensiero è esposto al rischio di rimuovere la dialettica, irrigidendo singole affermazioni nel contrario di ciò che intendono, e mandando così letteralmente all’aria ogni sforzo di Adorno. Se la tesi del non identico coincide per lui con il senso della dialettica, è perché contiene immediatamente la propria confutazione: “non identico” è un concetto come ogni altro, e l’autocoscienza dialettica del pensiero consiste precisamente nella liberazione dalla “malia dell’attimo”¹⁸⁸ (*der Bann des schlaghaften Augenblicks*), la quale è inchiodata ipnoticamente al concetto singolo, appunto come da un incantesimo. L’aura di cui lo investe è interamente frutto di proiezione: caduta l’aura, il concetto appare per quel che è, e lo spirito è finalmente libero di muoversi, riconoscendosi come processo e cercando se stesso “in una struttura di pensiero ampia”¹⁸⁹. Perciò le affermazioni di Adorno sulla trascendenza del non identico non si possono equivocare come una metafisica dell’indicibile; anche quando suonano così, si tratta di determinazioni transitorie, che vanno fluidificate nello sviluppo più esteso in cui rispettivamente si trovano: momenti di una costellazione. Così viene intesa perlopiù la negatività della dialettica: essa sgombra il campo dai pericoli, toglie ogni volta le identificazioni che ogni volta irresistibilmente si impongono, altrettante apparenze trascendentali.

Certamente, questo movimento circolare è un lato del metodo di Adorno; ad esso rimanda il celebre principio della sua micrologia, con il quale egli traspone nella forma

¹⁸⁸ TS, p. 132.

¹⁸⁹ *Ibid.*

saggistica, frammentaria della filosofia quella distanza dal sistema che ne costituisce il contenuto: “tutto ugualmente vicino al centro”¹⁹⁰. Ma se questo fosse tutto il segreto della dialettica negativa, il processo sarebbe a somma zero: esso si risolverebbe volta per volta nell’“identico indeterminato” di un’apparenza che scompare, senza lasciare dietro di sé altro che la propria scomparsa; la negazione sarebbe astratta. La dialettica negativa sarebbe cioè quell’“esercizio” di cui parla malignamente Habermas, sottintendendo una sua affinità con tutto ciò che nel pensiero contemporaneo affida il proprio bisogno di sicurezza all’immagine confortevole del girovagare senza meta, in una dispersione disimpegnata: filosofia come “attività”, “delucidazione”, “decostruzione” eccetera ¹⁹¹. E tuttavia, anche questa insinuazione proviene dall’abbaglio: il rifiuto di vedere in Adorno ciò che si è espunto da sé. Tutto ciò che Adorno confuta nella posizione tradizionale del pensiero, lo mantiene per negazione determinata: e soprattutto l’idea dell’intero. Essa è inestricabilmente intrecciata – come ben sanno coloro che la diffamano – con l’esigenza di direzionalità, il postulato di un movimento del pensiero verso qualcosa: termine medio è l’idea di trascendenza. Nei paragrafi centrali della *Dialettica negativa*, il momento dell’identità ovvero dell’unità, che ne costituisce il bersaglio critico per eccellenza, è colto al tempo stesso in ciò che ha di vero; e questo è forse il mistero più profondo di Adorno, il segreto vero e proprio di ciò che in lui è dialettico, su cui occorre far luce. L’identità è falsa in quanto identificazione, in quanto dice “ciò sotto cui” una cosa “cade, di cosa è esemplare o

¹⁹⁰ Nel *Saggio come forma* si legge: “La sua libertà [del saggio] nello scegliersi gli oggetti, la sua sovranità di fronte a tutte le *priorities* di fattualità o teoria, derivano dal fatto che tutti gli oggetti sono per esso alla stessa distanza dal centro: cioè dal principio che tutti ammalia. Il saggio non esalta l’attenzione rivolta al primigenio quasi che quella fosse più originale dell’attenzione rivolta al mediato, poiché nell’originarietà stessa esso vede un oggetto della riflessione, un negativo” (NL, p. 25).

¹⁹¹ J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986, vol. 1, pp. 510-515.

rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è”¹⁹². Ma proprio per questo “la conoscenza del non identico è dialettica”: essa infatti, all’opposto, mira alla cosa stessa, vuole dire ciò che essa è, e dunque “lei stessa identifica, di più e diversamente dal pensiero identico”¹⁹³. Ciò che l’identità *intende*, infatti, è l’unità in senso negativo, il venir meno della scissione tra pensiero e cosa, e dunque la sua idea converge con l’idea della pluralità, che presa per se stessa, altrettanto unilateralmente, è altrettanto falsa.

Telos di entrambe è la coesistenza del non identico:

Criticandola l’identità non scompare; si trasforma qualitativamente. In essa vivono elementi di affinità dell’oggetto al suo pensiero. È *hybris* che ci sia identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto. Ma il suo ideale non sarebbe semplicemente da gettare via: nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto vive anche *la brama che lo possa diventare*. [...] In essa è riposto anche il momento di verità dell’ideologia, *la prescrizione che non debba esserci contraddizione, antagonismo*. Già nel semplice giudizio identificante all’elemento di dominio della natura, pragmatico, se ne accompagna uno utopico. “A” deve essere ciò che ancora non è. [...] La non verità di ogni identità raggiunta è la controfigura della verità. Le idee vivono negli iati tra quel che le cose pretendono di essere e quel che sono. Oltre l’identità e la contraddizione l’utopia sarebbe la coesistenza del diverso¹⁹⁴.

Ancora una volta, ci si avvicina al massimo alla soluzione del mistero se si individua il nesso tra il rimando a ciò che non è *ancora* (“la brama che lo possa diventare”, “la prescrizione che non debba esserci antagonismo”) e la determinazione della contraddizione nella sua *realtà*, cioè in quanto eccedente rispetto al pensiero. Con la scomparsa reale di ciò che realmente costringe il pensiero alla contraddizione, e solo con essa, la contraddizione sarebbe tolta anche nel pensiero. La duplicità dell’identità, e di ogni altra categoria, è la duplicità dell’illuminismo, ossia della ragione stessa; e come tale, si fonda su una duplicità oggettiva. Se “solo la lancia che ha aperto la ferita la chiude”, le ragioni di questa strana struttura andranno cercate nella struttura reale di un

¹⁹² DN, p. 135.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ DN, pp. 135 s.; corsivi miei.

processo storico, cioè nel luogo da cui la contraddizione proviene, e nel quale soltanto può propriamente esser tolta:

Se l'umanità vuole liberarsi dalla coercizione subita *realmente* sotto forma d'identificazione, allora deve raggiungere al tempo stesso l'identità con il suo concetto. [...] La critica al principio di scambio in quanto principio identificante del pensiero vuole che si realizzi uno scambio libero ed equo, sino ad oggi solo un pretesto. Solo questo potrebbe trascendere lo scambio. [...] Se non venisse più sottratta a nessun uomo una parte del suo lavoro vivo, si raggiungerebbe l'identità razionale e la società oltrepasserebbe il pensiero identificante. *Ciò riconduce a Hegel*. La linea di demarcazione da lui difficilmente viene tracciata da singole distinzioni; piuttosto da questa intenzione: desidera la coscienza, teoricamente e nella sua conseguenza pratica, affermare e rafforzare l'identità come un ultimo e assoluto, oppure la percepisce come l'apparato universale coercitivo, di cui pure c'è bisogno per svincolarsi dalla coercizione universale, *come la libertà può divenire reale solo passando attraverso la coercizione civilizzatrice, non come "retour à la nature"?* Alla totalità bisogna opporsi, smascherando la sua non identità con sé che essa rinnega in base al proprio concetto¹⁹⁵.

Nulla, perciò, è più alieno da Adorno di quella mitologia del "plurale" oggi assunta da più parti come ovvia, ma che soltanto la dialettica – derisa come "camicia di forza" e nemica della differenza – può prendere sul serio fino in fondo. In nome della promessa che l'idea di pluralità racchiude in sé, Adorno si rifiuta di glorificarne l'immagine. L'argomento è sempre uguale, e ugualmente inesorabile nella sua semplicità: ancora una volta, "plurale" è un concetto, e ciò che concede con una mano, il contenuto cui allude, se lo riprende con l'altra, unificando il plurale nell'idea di pluralità. Si potrebbe obiettare che l'argomento non coglie nel segno, perché il pericolo di una costruzione identitaria – foss'anche quella del molteplice o del non identico – è già stato stornato: non si tratterebbe più di "elaborare una teoria", ma di dissolvere nell'"attività" la coazione identificante del concetto, e liberare così l'esperienza per il molteplice reale. All'incirca in questo modo se la caverebbero probabilmente tutte le correnti che si rifanno a vario titolo al secondo Wittgenstein, comprese quelle emerse a sorpresa

¹⁹⁵ DN, p. 133; corsivi miei. Analogamente, poco più avanti, Adorno afferma della *sintesi*: "Essa è criticabile non come singolo atto mentale che relaziona momenti separati, ma come idea guida e suprema" (p. 141).

dall'altra parte della Manica, nell'ambito del poststrutturalismo, che nel loro impeto rivoluzionario hanno "scoperto" la filosofia analitica come lo strumento chiaramente più idoneo allo scopo¹⁹⁶. Con Adorno esse hanno in comune un momento, che è poi un portato della comune ascendenza nietzschiana: il riconoscimento del carattere soggettivo, e *dunque* coattivo, del concetto in quanto tale, l'idealismo della costruzione immanente – quella che Adorno chiamava la "filosofia prima" – a prescindere dal suo contenuto¹⁹⁷. Vale la pena notare che tali posizioni non sono neppure sfiorate dalla critica habermasiana della "teoria che mina i propri fondamenti": esse non vogliono sapere né di fondamenti né di teoria, e rivendicano come virtù quella necessità che viene loro imputata. Questa reciproca indifferenza, la coesistenza immobile di prospettive giustapposte è rivelatrice: non allude soltanto al dato storico di un generale rarefarsi della discussione (il tardo Lukács avrebbe parlato più crudamente, ma non a sproposito, di un "abbassarsi del livello filosofico", deducibile storicamente¹⁹⁸); mostra invece un tratto essenziale della cosa. Mostra, cioè, come una posizione dell'intelletto astratto non possa nulla contro un'altra posizione dell'intelletto astratto. L'idealismo dei processi comunicativi, variante ripulita e aggiornata del vecchio trascendentalismo, ma con molte meno precauzioni, risolve disinvoltamente il contenuto nelle sintesi soggettive del pensiero, ed è perciò incapace di vedere l'idealismo in chi, ugualmente imprigionato nella soggettività, si accontenta del suo movimento negativo senza contenuto. Per confutare queste posizioni non basta Habermas, ma serve Adorno, che Habermas confonde con esse: serve l'oggettività del concetto.

¹⁹⁶ Cfr. M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, in: Id., *Dits et écrits II, 1976-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris, Quarto Gallimard, 2001, pp. 534-551.

¹⁹⁷ Cfr. ME, *Introduzione*, pp. 51-79, *passim*. Su questo nesso, e su altri aspetti dell'introduzione alla *Metacritica* – uno dei testi più importanti di Adorno – torneremo in seguito.

¹⁹⁸ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1974, vol. 1, p. 8.

Riprendiamo così il nostro discorso, aggiungendo un elemento determinante. Infatti, la liberazione del molteplice oggettivo dalle mediazioni del pensiero può riuscire nel pensiero, nel chiuso dell'immanenza, soltanto se il molteplice oggettivo non è a sua volta mediato: se la riflessione ha da vedersela soltanto con se stessa, come vogliono da sempre gli idealisti; e poco importa che nel frattempo la riflessione sia stata invertita di segno, trasformata nel male radicale. Se gli irrazionalisti hanno ragione a guardarsi da Adorno, è per tutto ciò che egli concede loro; e su queste concessioni, dall'altra parte, si schiaccia indebitamente il suo pensiero. La critica adorniana del dominio soggettivo non è meno, ma più radicale di quella che nel soggetto scorge soltanto il dominio, il nemico da abbattere; la soggettività, egli la vede all'opera anche nell'oggettivo, come dominio dell'astrazione universale sui soggetti singoli. È la tesi centrale della *Dialettica dell'illuminismo*, l'intuizione storico-genealogica da cui prendono le mosse tutti gli sforzi successivi di Adorno nel campo più propriamente filosofico (cioè, dopo Kant, il campo della teoria della conoscenza): il trapasso della violenza naturale immediata nel dominio impersonale di una "seconda natura", un'oggettività sociale in cui si rovesciano le posizioni di scopo individuali, e che preme sugli individui senza cessare di esserne il prodotto, informata com'è dal principio soggettivo-astratto dello scambio di equivalenti¹⁹⁹. Ciò per cui il singolo soffre, è insieme identico e non identico ad esso;

¹⁹⁹ DN, p. 12: "La costituzione coatta della realtà, proiettata dall'idealismo nella regione del soggetto e dello spirito, è ritraducibile nella realtà. Dell'idealismo resta che la determinante oggettiva dello spirito, la società, è sia un insieme di soggetti che la loro negazione. In essa i soggetti sono irriconoscibili e spodestati; perciò essa è oggettivamente così disperata ed è concetto, cosa che l'idealismo scambia per un positivo. Il sistema non è quello dello spirito assoluto, ma quello dello spirito altamente condizionato di coloro che ne dispongono e che non possono nemmeno sapere che è il loro. La preformazione soggettiva del processo sociale di produzione materiale, da non confondere con la costituzione teoretica, è il suo elemento irrisolto e inconciliato con i soggetti. Quella loro ragione che, inconsapevole come il soggetto trascendentale, istituisce l'identità tramite lo scambio resta incommensurabile ai soggetti, ridotti da essa all'uguale denominatore: ecco il soggetto come nemico del soggetto. L'universalità prioritaria è vera e non vera; vera, perché forma quell' 'etere' che Hegel chiama spirito; non vera, perché la sua ragione non è ancora tale, la sua universalità il prodotto dell'interesse particolare. *Pertanto la critica filosofica dell'identità sorpassa la filosofia*" (corsivo mio). Cfr. anche DI, cap. 1, *passim*, e *supra*, pp. 46 s.

la coazione partecipa dell'elemento che costituisce il soggetto fin nel suo intimo, e al tempo stesso è coazione contro di lui, non identità come cattiva separazione, estraneità di un oggettivo preponderante. Questo permette ad Adorno, da un lato, di smascherare come soggettivismo la critica astratta della soggettività: come l'ultima astuzia della ragione dominatrice, che si ritrae nella trincea del puro pensiero, dove accetta di buon grado di farsi maltrattare, pur di continuare indisturbata nella realtà. A chi cerca la sua soddisfazione nella tranquillità del pensiero Adorno obietta, molto semplicemente, che la tranquillità del pensiero lascia intatte le contraddizioni reali, e perciò non è affatto tranquilla. Ma ciò comporta, dall'altro lato, una necessità metodologica, che condanna come vano il procedimento molto comodo della liquidazione unilaterale: chi ritenga di poter sbrigare l'oggetto della critica, come il concetto di soggettività, rimuovendolo con un colpo di pistola, si ritrova a prender partito per ciò che sta criticando. La critica dev'essere al tempo stesso più inflessibile e più gentile; la generosità della dialettica, che non calcia via la determinazione finita, come se tutta la colpa fosse sua, ma in essa vede ogni volta il suo contrario, è al servizio della sua efficacia: ascoltando ciò che il finito ha da dire, lo costringe a dire anche ciò che non vorrebbe. Nessuna delle categorie che stiamo considerando si può risolvere nel suo lato negativo: né il soggetto, né la ragione, né il pensiero. In ciascuna, qualche cosa va salvato.

Questo tratto, come abbiamo già intravisto diverse volte, si potrebbe mostrare a ogni livello del pensiero di Adorno, e costituisce una difficoltà di prim'ordine per la comprensione del suo pensiero, una di quelle che più frequentemente gli vengono rimproverate. L'accusa di confondere i concetti, in cui abbiamo riconosciuto un fardello costante della dialettica, nel caso di Adorno acquista una sfumatura corrispondente alla torsione critica che la dialettica assume in lui, e diventa la reazione spazientita di chi avverte in Adorno il profumo della battaglia, intravede la promessa di un cambiamento

reale – con Adorno *si può* fare qualcosa! – ma si sente ricacciato indietro da ciò che il cambiamento esige nel pensiero: se ogni cosa è sempre anche il suo contrario, con chi mai bisogna prendersela. Così, “natura” è dalla *Dialettica dell’illuminismo* in poi l’elemento inerme, represso, soggiogato al dispotismo sovrano dello spirito; ma è anche il nome per il male originario, da cui lo spirito a buon diritto vorrebbe liberarsi, e che si ripresenta in esso come ciò che è cattivo, la sua negatività: il “mito” è il nesso naturale. “Non identico” è il *telos* trascendente del pensiero, il miraggio della liberazione piena, e insieme “non identità” significa anche in Adorno il non convenire, la scissione dolorosa tra pensiero e cosa nello spirito, tra l’uomo e il suo mondo nella realtà: il concetto più esposto della filosofia di Adorno lo è in entrambe le direzioni, teso al massimo del positivo e al massimo del negativo, l’utopia e l’antagonismo come tali. Inversamente, i concetti che giacciono sul lato opposto, quello soggettivo, esprimono anch’essi un’analoga ambivalenza: da un parte il dominio, nella forma specifica che esso ha assunto con l’affermarsi del processo illuministico, la forma cioè della divisione sociale del lavoro: il comando del principio spirituale sul suo altro; dall’altra parte la resistenza contro il dominio, la forza reale che annuncia la sua abolizione, e la persegue. Come abbiamo già visto, questo vale per la stessa categoria dell’identità; e in modo eminente per quel concetto ad essa imparentato, che, a saperlo ascoltare, sopravanza forse ogni altro in potenza evocativa: il concetto di ragione. In ogni riga di Adorno, esso mantiene intatto, e si vorrebbe quasi dire potenziato, quel *pathos* che gli proviene dai momenti più luminosi della storia e del pensiero europei, il *pathos* appunto dell’illuminismo, accanto alla denuncia inflessibile della disumanità della *ratio*; i due lati convivono nella tensione più estrema. Non sarebbe la peggior sintesi del pensiero di Adorno definirlo come il tentativo di salvare, nel mondo razionalizzato, il ricordo intero di ciò che l’idea di ragione prometteva: costringere lo spirito a tutta la nostalgia. Il concetto kantiano di

autonomia, quello idealistico di libertà, e i più arditi progetti di emancipazione degli uomini dalla sofferenza sono tutti in costellazione con l'idea di ragione, quale soprattutto il pensiero tedesco l'ha tramandata, e quale riappare in Adorno dopo un periodo di latenza. Chi disconosce questo momento, e per così dire si vieta la nostalgia, non può capire nemmeno un po' della critica adorniana della ragione, e insulta ciò che a lui stava più a cuore²⁰⁰.

Qui però occorre prestare la massima attenzione, evitare il fraintendimento più comune e più fatale, quello che alla difficoltà della dialettica reagisce, ancora una volta, regredendo al procedimento predialettico: a fronte cioè dell'ambivalenza dei singoli concetti, li scinde nelle determinazioni giustapposte della filosofia della riflessione, distinguendo una natura buona e una cattiva, un soggetto "in senso positivo" e uno "in senso negativo", o magari una "ragione strumentale" e una ragione "oggettiva", "finalistica" o simili. Al contrario, non si tratta di negare ciò che il senso comune ha sempre visto nella *Dialettica dell'illuminismo*. Non è che il soggetto non sia, *in quanto tale*, principio di dominio: e così la ragione, eccetera. Si tratta invece di inseguire fin dentro il dominio – nel male stesso, dunque – quella struttura intorno alla quale stiamo girando da tempo, e che continuerà ad affaticarci a lungo: la struttura di una peculiare, insolita, e ancora molto oscura *duplicità*. Ad essa alludono, già nella forma, le più

²⁰⁰ L'enfasi su questo aspetto potrebbe apparire sospetta come aggiunta arbitraria dell'interprete, dovuta a una trascuratezza filologico-linguistica: essa proietterebbe sul testo tedesco, investendola di un significato contenutistico, una semplice equivocità della lingua italiana (e di altre). Non terrebbe conto cioè della differenza tra *Vernunft* e *Rationalität*, e della parte che essa ha svolto nel pensiero tedesco contemporaneo: gli echi e i rimandi storici qui ricordati appartengono infatti, come tutti sanno, al primo di questi concetti, che proprio per questo è spesso giudicato intraducibile, e non sarebbe lecito sovrapporli al concetto negativo, o comunque meno pregnante, di ragione come *ratio* e *Rationalität*. Il testo smentisce però questo sospetto: Adorno, che decisamente non ignorava le implicazioni semantiche dei due termini, li usa indifferentemente in senso positivo e negativo (così come i rispettivi aggettivi e i loro contrari: *vernünftig/rational*, *unvernünftig/irrational*), e proprio l'insistenza con cui li tratta come sinonimi parla a favore di quanto stiamo argomentando. Già sulla *Vernunft* kantiana e hegeliana grava l'ombra di quanto si scatenerà poi come *Rationalität*: la weberiana "gabbia d'acciaio"; ma viceversa, anche il potenziale di quella si conserva in questa, sebbene debba esserle strappato. Ogni diversa illazione sarebbe cattivo romanticismo.

celebri dichiarazioni programmatiche della *Dialettica negativa*, sempre citate ma tutt'altro che ovvie: “liberare la dialettica [dalla sua] essenza affermativa, senza perdere neanche un po' di determinatezza”²⁰¹; “spezzare con la forza del soggetto l'inganno di una soggettività costitutiva”²⁰²; “aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo a essi”²⁰³; la “fatica” della filosofia “di andare oltre il concetto per mezzo del concetto”²⁰⁴; l'affermazione che “il pensiero [...] è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via” (aggiunge Adorno che questa sarebbe la definizione stessa della dialettica, se una tale definizione fosse possibile²⁰⁵); e innumerevoli altre. Che esse non siano formulazioni vuote, ma registrino una possibilità reale, è ciò che va dimostrato. Per strapparle al loro guscio soltanto paradossale, però, occorre afferrarne il fondamento teorico nella sua intera novità qualitativa: riconoscere che per essere possibili, esse presuppongono non un semplice accorgimento di metodo, ma nemmeno soltanto un progresso filosofico nel senso di una continuità lineare, una nuova sfumatura della teoria della conoscenza (tantomeno dell'“ontologia”), bensì una modificazione radicale nel concetto della ragione, e dunque nella collocazione stessa del soggetto razionale – per esprimerci in termini hegeliani: una diversa posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività.

Perciò le esitazioni sono comprensibili. Abbiamo raggiunto un punto nevralgico della dialettica negativa, e particolarmente ostico: non soltanto ogni concetto, come già avevamo notato, si dimostra non identico al suo oggetto, inadeguato a catturarlo interamente. Questa rappresentazione, come fa notare Adorno agli studenti²⁰⁶, poteva

²⁰¹ DN, p. 3.

²⁰² DN, p. 4.

²⁰³ DN, p. 11.

²⁰⁴ DN, p. 16.

²⁰⁵ DN, p. 128.

²⁰⁶ ED, p. 52.

essere ancora intesa in senso estensivo, non dialettico, come il precetto metodologico di un avanzamento lineare, per aggiunta progressiva di determinazioni. Ora invece la non identità si impone nel suo significato proprio, e propriamente dialettico: ogni concetto rimanda al suo contrario, anzi è immediatamente il suo contrario; e senza neppure, per così dire, la tranquillità dialettico-positiva di un *telos* garantito in anticipo, nel quale ci si possa attendere che il concetto riappaia alla fine, vittoriosamente conciliato col suo opposto. In Adorno i concetti non riappaiono, anzi non riappare proprio il concetto; “alla fine” c’è qualcos’altro. Che non scompaia per questo la promessa del conciliato, che essa anzi giunga a se stessa, togliendo l’ossimoro fatale della “conciliazione vittoriosa”, è quanto stiamo provando a mostrare. Per il momento, l’alterità radicale di ciò che va conquistato (il quale dev’essere il non identico, dunque l’“altro” come tale: e al tempo stesso, come abbiamo visto, *non* dev’essere il “totalmente altro”) è pagata con le famose vertigini: la sensazione che il processo sia condannato a ricadere su di sé, perdendo appunto la sua direzionalità, e trapassando così nel movimento proprio del nichilismo, il vuoto circolo.

Rispetto a Hegel, si è tentati di dire, manca la garanzia del lieto fine; e la formulazione, se per un verso è una concessione indebita al gergo del pregiudizio volgare, rivela però anche qualcosa. Non è un caso che proprio la dialettica susciti da sempre questa associazione, che rimanda da un lato alla dimensione materiale, prefilosofica della felicità (e quindi del dolore), dall’altro lato al linguaggio infantile della fiaba. Vengono in mente quei passi della *Einführung* – immediatamente successivi alle considerazioni sul razionalismo – in cui Adorno, dopo aver argomentato contro la contraffazione “panlogistica” di Hegel, la ribalta nell’esatto contrario, e a partire dal celebre passo della *Fenomenologia dello spirito* sul travaglio del negativo, prova a mettere in parole quella che egli chiama “l’atmosfera”, “il sapore” della dialettica. “In

una formulazione come questa”, dice, “è tolta la separazione corrente tra la sfera della logicità, segnalata dal concetto di ‘negazione’ o ‘negatività’, e la sfera dell’esperienza autenticamente umana, contenuta in espressioni come ‘serietà’, ‘dolore’, ‘pazienza’ e ‘travaglio’. Il pensiero classificatorio distinguerebbe con sottile scrupolo queste categorie, Hegel no; anzi, come sempre quando Hegel parla di contraddizione, c’è qui al tempo stesso proprio quel momento dell’‘umano’, dell’esperienza, della sofferenza, della *negatività* nel senso in cui si soffre di una condizione negativa”²⁰⁷. Il travaglio è a sua volta palpabile in queste righe, nell’uso di termini rischiosi quali “esperienza autenticamente umana” [*eigentlich menschliche Erfahrung*] o la triplice e un po’ sforzata sequenza: “il momento dell’‘umano’, dell’esperienza, della sofferenza”. Si tratta, ricordiamo, della trascrizione di un discorso orale, e senz’altro in larghissima parte improvvisato; nondimeno, proprio nell’impeto dell’improvvisazione si rivela più chiaramente un imbarazzo espressivo che rimanda al contempo a un imbarazzo teorico, forse il più importante di tutti. È la difficoltà, su cui più volte stiamo ritornando, di dire in concetti ciò che i concetti esprimono con il loro movimento, ma che, per motivi essenziali, non vorrebbero sentirsi ricordare. In Hegel, secondo Adorno, il movimento giunge per la prima volta alla coscienza; il pensiero accoglie in sé la propria condizione, toglie la scissione dei momenti astratti, in un senso un po’ diverso da quello che le rappresentazioni canoniche della dialettica sono abituate a suggerire. I concetti di totalità da un lato, di autocoscienza storica dall’altro sono riferiti a una sfera comune e inaspettata: “Per Hegel, il “travaglio del concetto” di cui soffriamo è sempre anche travaglio del soggetto [*Arbeit des Subjekts*]: in altre parole, un lavoro del soggetto conoscente [*eine Leistung des erkennenden Menschen*]. E in questo lavoro non entra

²⁰⁷ ED, p. 66.

soltanto l'intellettualità scissa dal contenuto concreto, ma l'intera esperienza, potremmo quasi dire l'intera storia dell'umanità. Così, ogni processo di pensiero è sempre anche una sofferenza o una gioia; e l'intera separazione fra pensiero e gioia, o fra pensiero e sofferenza – *e la dimensione della sofferenza e della gioia è la stessa* – dev'essere tolta da un pensiero il quale si renda conto delle proprie condizioni storiche, che esso possiede dentro la totalità”²⁰⁸.

È lo stesso movimento che sta emergendo qui. Se infatti la difficoltà si è presentata ora nel modo più drastico, è perché ci è apparsa da quel lato del pensiero – le determinazioni di valore – nel quale la coscienza cerca anzitutto un appiglio, tradendo così la propria condizionatezza, l'azione degli impulsi elementari: che cosa è buono, che cosa va evitato. Il procedimento di Adorno giustifica e al tempo stesso nega queste attese. Le giustifica, perché la sua filosofia, come più volte abbiamo accennato, è passata per l'esperienza di Nietzsche: la condizionatezza dell'Io è la sua tesi centrale; e se questa asserzione, così formulata, appare indifferente, scopriremo che in essa si nasconde molto del segreto che stiamo cercando di strappare ad Adorno. Egli non respinge come ingenuo quel moto istintivo che anche al livello più sublimato del pensiero cerca il buono e il cattivo, il soddisfacimento dell'impulso e la liberazione dalla paura. Ingenuo, al contrario, è per lui il pregiudizio della reificazione, il quale dimentica nell'Io ciò da cui l'Io proviene, il tessuto di cui è composto e che tanto più lo muove, quanto più è ignorato. Il bambino nella coscienza ha in ogni istante il diritto di parola, perché nella coscienza è di casa: perché ogni parola dell'adulto ne presuppone i bisogni come la propria condizione di possibilità. Chi vorrebbe scacciarlo come un fastidio accidentale nega ciò che soltanto rende intelligibile l'agire umano volto

²⁰⁸ ED, pp. 66 s.; corsivo mio.

all'autoconservazione, e soprattutto il pensiero; regredisce all'accidentalità del gesto insensato, e diventa infantile. Si legge in un passo cruciale e celeberrimo della *Dialettica dell'illuminismo*: "Il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione, e che è proprio ciò che si tratta di conservare"²⁰⁹. Il diritto del vivente, del momento naturale nel pensiero, è quello di chiedere al pensiero la felicità, la cessazione della sofferenza fisica; rivendicarlo contro ogni divieto è il dovere del pensiero critico, è la lotta stessa contro la repressione; e questo riconoscimento costituisce uno dei tratti più intimi di Adorno, la forza motrice costante della sua filosofia. Con Wittgenstein, egli dice alle domande rimosse: parlate.

Ma dall'altra parte, egli le nega nella loro immediatezza: per il loro stesso interesse. Svolgendo ciascuna categoria nelle sue opposte determinazioni di valore, Adorno preserva l'impulso alla felicità dal pericolo sempre in agguato del soddisfacimento sostitutivo, che è poi l'essenza del pensiero reificato. Gli impedisce cioè di arrestarsi troppo presto, scambiando un'immagine per l'appagamento reale: per riprendere la metafora del giovane Marx, che definisce appunto il senso della critica, dalla "catena" delle determinazioni finite vengono strappati i "fiori immaginari" che nascondono il finito per ciò che è, resistendo alle proteste di chi si figura così di esser privato del poco che aveva, condannato semplicemente a portare la "catena spoglia e sconfortante". All'orizzonte infatti, anche per Adorno, c'è l'altra possibilità: gettar via la catena e

²⁰⁹ DI, p. 62.

cogliere il fiore vivo²¹⁰. In qualunque modo debba essere intesa questa possibilità, della quale ancora sappiamo poco, essa soltanto dà un senso a tutto il procedimento; ma appunto per questo, viceversa, il procedimento stesso la implica nel suo svolgersi attuale, ne testimonia l'esistenza con l'esistenza propria, respingendo quella disperazione che grida all'impossibilità; e ritorniamo così alla prova ontologica, riannodando a poco a poco i nostri fili.

²¹⁰ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in: K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. III, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 191.

3.4. *L'immagine, il concetto, la storia*

Abbiamo menzionato il concetto di immagine, in un contesto diverso da quello iniziale, nel quale era presupposto. A partire da esso, intravediamo un nuovo lato della cosa. Ogni determinazione finita, ogni concetto cioè, è per Adorno anche un'immagine. L'idea è ripresa da Benjamin; assumiamola per ora semplicemente in questi termini, e in attesa di chiarirla, rileviamo il suo nesso immediato con il problema dei problemi, di cui abbiamo dato in precedenza i primi cenni: il problema dell'incondizionato. Il concetto di immagine rimanda infatti al suo polo opposto: ciò che è privo di immagine, il non raffigurabile; e quindi alla famosa ripresa, in Adorno, del tabù biblico sull'assoluto, appunto il divieto delle immagini. Ma nei passi più importanti in cui compare – che sono, a loro volta, alcuni tra i passi più importanti di Adorno – il concetto di immagine è sempre posto in un curioso nesso, che non ci si aspetterebbe. Così nelle righe conclusive del primo vero manifesto filosofico di Adorno, l'*Introduzione alla Metacritica della teoria della conoscenza*:

Anche i concetti caduchi della teoria della conoscenza rimandano al di là di loro stessi. Fino entro i loro formalismi supremi, e soprattutto nel loro fallimento, sono una pagina di storiografia inconsapevole, e possono essere salvati se li si aiuta a prender coscienza di sé contro quello che da soli intendono. Questo salvataggio, memoria della sofferenza che si è sedimentata nei concetti, aspetta il momento della loro dissoluzione: che è l'idea della critica filosofica. Essa non ha altra misura che la dissoluzione dell'apparenza. Se l'epoca dell'interpretazione del mondo è passata e ora si tratta invece di modificarlo, la filosofia prende congedo, e nel congedo i concetti si arrestano e si trasformano in immagini. Se la filosofia in quanto semantica scientifica vuole tradurre il linguaggio in logica, in quanto speculativa ha ancora qualcosa da fare: condurre la logica a parlare. Non è l'ora di una filosofia prima, ma di un'ultima [*nicht die Erste Philosophie ist an der Zeit sondern eine letzte*]²¹¹.

E sempre in conclusione, alla fine dell'ultimo paragrafo della sezione centrale della *Dialettica negativa*, intitolato *Il materialismo senza immagini*, nel quale il tabù filosofico dell'immagine riceve la sua formulazione canonica:

²¹¹ ME, pp. 78 s.; traduzione modificata.

La coscienza che tra sé e quel che essa pensa spingesse un terzo, le immagini, riprodurrebbe inavvertitamente l'idealismo; un *corpus* di rappresentazioni sostituirebbe l'oggetto della conoscenza e l'arbitrio soggettivo di tali rappresentazioni è quello di coloro che le prescrivono. La brama materialista di comprendere la cosa vuole l'opposto: solo senza immagini si potrebbe pensare l'oggetto intero. Quest'assenza di immagini converge con il divieto teologico delle immagini. Il materialismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l'utopia; questo è il contenuto della sua negatività. Il materialismo concorda con la teologia là dove è materialista al massimo. La sua brama potrebbe essere la resurrezione della carne; all'idealismo, regno dello spirito assoluto, essa è del tutto estranea. Punto di fuga del materialismo storico potrebbe essere il proprio superamento, la liberazione dello spirito dal primato dei bisogni materiali nello stato del loro appagamento. Solo se venisse placato l'impulso corporeo, lo spirito potrebbe conciliarsi e diventare ciò che solo promette, finché sotto il bando delle condizioni materiali non concede il soddisfacimento dei bisogni materiali²¹².

In questi passi c'è veramente tutto. La loro densità è tale che, a sviscerarli fino in fondo, si potrebbe trarre da essi soli l'essenziale della filosofia di Adorno, la sua novità. Perciò dovremo tenerli sempre a mente: ci accompagneranno d'ora in poi per l'intero tragitto. In essi, infatti, gli elementi che sono emersi finora in una forma necessariamente disparata, conforme all'andamento non sistematico del pensiero di Adorno, convergono verso un'unità, o come egli dice nel secondo passo, un "punto di fuga". La stranezza apparente dei nessi in cui questi elementi compaiono è il segno rovesciato, l'espressione fenomenica della loro forza, che è la forza della dialettica negativa. A partire da qui potremo avviarci alla soluzione del problema, e anche ottenere da Adorno, contro i suoi stessi intenti, qualcosa come una sistematicità.

In entrambi i casi, ritroviamo molto di ciò che già ci è familiare: l'insufficienza dei concetti e il carattere negativo della "critica filosofica", come "dissoluzione" di ciò che nei concetti è "apparenza"; la possibilità, ancorché paradossale, di "salvare" in questa negatività ciò che di vero la tradizione filosofica ha inteso con l'idea della "speculazione"; la questione speculativa della conoscenza, in quanto opposta al concetto soggettivo-finito della conoscenza positivista (la "semantica scientifica"), come

²¹² DN, p. 186.

questione dell'oggettività, e il bisogno di oggettività come pulsione, "brama dell'oggetto intero"; dunque la convergenza tra gli opposti, proprio nella loro tensione all'estremo: la teologia – il problema dell'assoluto – e il materialismo – il problema dell'appagamento. Ma accanto a tutto ciò, troviamo anche due novità essenziali. Anzitutto viene fornito, per la prima volta, qualcosa che assomiglia molto a un criterio di verità. La "dissoluzione dell'apparenza", viene detto nel primo passo, è "misura" della critica filosofica, e con questa determinazione negativa Adorno si colloca sullo stesso piano della teoria della conoscenza; la rovescia, ma accogliendone il problema. Al dubbio scettico egli risponde che la scomparsa dell'apparenza, come movimento reale, è criterio di sé. Se questa tesi si rivelasse fondata, la questione dell'attualità della conoscenza – o come dice Adorno nel secondo passo: la possibilità di una conoscenza senza immagini – sarebbe risolta. Contemporaneamente però anche l'estremo opposto, l'assoluto come *telos* potenziale di ogni conoscenza attuale, è determinato in modo nuovo; e proprio con questo passaggio, il più importante di tutti, la circolarità del procedimento negativo è superata, ed è fornita l'unità del movimento, in quanto "punto di fuga" reale. L'immagine è usata qui come termine medio, a fondamento della tesi dell'insufficienza dei concetti: ogni concetto è immagine, e nessuna immagine, per definizione, è l'oggetto intero. Ma il concetto di immagine, nei due passi, emerge in connessione evidente con il materialismo, in un suo aspetto ben preciso: l'insufficienza della filosofia come necessità di un suo *superamento storico*, e la possibilità reale di questo superamento – ovvero, l'undicesima tesi su Feuerbach di Marx. Il riferimento non potrebbe essere più esplicito. Se "i concetti si trasformano in immagini", dice Adorno nel primo passo, ciò equivale al "prender congedo" della filosofia, e il congedo è storicamente motivato: infatti "l'epoca dell'interpretazione del mondo è passata e ora si tratta invece di modificarlo". E nel secondo passo, il contenuto di questa

trasformazione è determinato in modo ancor più eloquente: “la liberazione dello spirito dal primato dei bisogni materiali nello stato del loro appagamento”. L’“oggetto intero”, che l’immagine intende senza poterlo esaurire, è questo appagamento come “stato”, risultato; e *risultato di un processo reale, che può essere compiuto nella storia*. Così, la prospettiva unitaria della filosofia di Adorno comincia finalmente a trasparire, nella sua eccedenza radicale rispetto alla posizione tradizionale del pensiero, che egli identifica con l’idealismo e denomina “filosofia prima”. Ad essa è contrapposta l’idea di un’“ultima filosofia”; e questo concetto così enigmatico, che Adorno pone a suggello del suo primo programma filosofico, ne racchiude in sé tutto il significato e tutta la novità. L’“ultima filosofia” va compresa nel senso più letterale: dopo di essa, non dovrà essercene più alcuna. Va compresa, cioè, in senso storico. Adorno radicalizza, oltre ogni possibile immaginazione di Hegel, quel motivo che il senso comune, a torto o a ragione, rinfaccia da sempre all’idealismo hegeliano, come il culmine della sua tracotanza; e lo fa ricorrendo al suo opposto, la determinazione materialistica della negatività del concetto. Perciò, per accedere alla dimensione che l’idea di un’ultima filosofia dischiude, dobbiamo esaminare più da vicino il rapporto tra i due poli opposti, che proprio a partire da Hegel emergono nella loro centralità: il *concetto* e la *storia*.

Nel passo della *Metacritica*, punto di partenza sono “i concetti della teoria della conoscenza”, che sono stati svolti precedentemente nel loro carattere in sé antinomico, in una vertiginosa panoramica della storia del pensiero occidentale. La “teoria della conoscenza” è per Adorno, in questa storia, il punto di trapasso con il quale il carattere idealistico-soggettivo della “filosofia prima” – la costruzione dell’essere nel pensiero a partire da un principio – perviene alla trasparenza cosciente: la filosofia prima giunge a se stessa e acquista così la sua “forma scientifica”, innalzando “l’assolutamente Primo

ad assolutamente certo, mercé una riflessione sul soggetto”²¹³. Si tratta dunque della svolta cosiddetta copernicana nella filosofia, alla quale Adorno riconosce sempre quel carattere epocale che il suo autore notoriamente reclamava: il luogo che è imposto al pensiero da qui in poi è irreversibilmente quello che Adorno, in polemica con le lusinghe regressive (soprattutto in Heidegger), rivendica spesso con il termine “autoriflessione”²¹⁴. Ma ciò che da un lato è irrevocabile, dall’altro riproduce a un livello più acuto le contraddizioni della filosofia prima, la sua costitutiva impossibilità di identificare l’essere con il pensiero. Non appena dissodato, il nuovo terreno si ricopre immediatamente di ostacoli, più forti di prima: il progresso kantiano è reale, ma in quanto progresso nella contraddizione – questo il senso del discorso di Adorno. Non per caso il concetto di antinomia, cui Adorno riporta la teoria della conoscenza in quanto tale, è un concetto di Kant. Dopo di lui, lo svolgimento della teoria della conoscenza si biforca in due strade. L’una conduce a Hegel, il quale toglie la riflessione della conoscenza sottoponendola al suo stesso movimento, “parte all’insegna della teoria della conoscenza per poi ... far saltare”, con l’ulteriore autoriflessione dialettica, “la posizione di una teoria della conoscenza isolata” dal suo contenuto²¹⁵. L’altra strada procede per rimozione: ignora storicamente e concettualmente il movimento della dialettica hegeliana, la necessità con cui esso si svolge dal senso immanente della teoria della conoscenza, e insiste imperterrita nella posizione di questa, svolgendo inconsapevolmente le stesse antinomie che la dialettica – “spirito di contraddizione organizzato”²¹⁶ – aveva conquistato all’autocoscienza. È la via della cosiddetta *Schulphilosophie*, la filosofia accademica tedesca a cavallo tra i due secoli, che si snoda

²¹³ ME, p. 65.

²¹⁴ Cfr. ad es. TS, pp. 37, 94.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁶ L’espressione riportata da Eckermann, che Hegel avrebbe pronunciato in un colloquio con Goethe, è spesso citata da Adorno.

attraverso i dibattiti tardottocenteschi sui fondamenti delle scienze logico-matematiche e storico-sociali (la questione dello psicologismo, il *Methodenstreit*), passa per il neokantismo nelle sue diverse varianti (le scuole “sudoccidentali” del Baden e di Marburgo), e di lì arriva a Husserl²¹⁷. Nella “dialettica involontaria” di quest’ultimo²¹⁸, la storia interna della teoria della conoscenza raggiunge per Adorno il parossismo, si spinge fino al suo limite, e questo motiva la scelta di Husserl come oggetto privilegiato di una metacritica: dalla negazione determinata del suo pensiero si può sperare di ricavare qualcosa di nuovo, oltre la sfera complessiva della teoria della conoscenza. La fenomenologia husserliana, come la sua omonima di cent’anni prima, vuole la cosa; al tempo stesso però rifiuta di abbandonare la posizione dell’idealismo predialettico, che pone il pensato come duplicazione tautologica del pensiero, e vorrebbe svolgere la cosa a partire dalle proprie forme (in Husserl: il procedere del movimento intenzionale dalla noesi al noema, dal significato al riempimento²¹⁹). Rifiuta, cioè, la scoperta hegeliana della mediazione: il contributo del soggetto alla costituzione del dato immediato, ma anche, inversamente, la mediazione oggettiva delle forme immediate della coscienza, la loro dipendenza dal contenuto. Il concetto paradossale di intuizione categoriale – apprensione immediata del mediato – è il culmine del processo²²⁰. Ora, tale processo è logico, ma ha in sé la storia, con cui d’altronde non si identifica senza residui. Come abbiamo accennato, il rapporto tra logica e storia è la croce costante del pensiero dialettico. In attesa di penetrarlo più a fondo, si può accogliere come indicazione

²¹⁷ Cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994.

²¹⁸ ME, pp. 87 s.

²¹⁹ Cfr. ME, *passim*, in particolare cap. III.

²²⁰ Ho sviluppato più estesamente questi aspetti nel breve contributo *Hegel contro Husserl. Sul tentativo adorniano di una critica dialettica alle “Ricerche logiche”*, in AA.VV., *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, a cura di D. Manca, E. Magrì, A. Ferrarin, Pisa, ETS, 2015, pp. 201-218. Per un’illuminante ricostruzione delle argomentazioni di Adorno su Husserl, si veda I. Testa, *La Metacritica di Adorno nella costellazione contemporanea. Epistemologia dialettica e post-empirismo*, in: AA.VV., *Percorsi della dialettica nel Novecento*, a cura di M.L. Lanzillo e S. Rodeschini, Roma, Carocci, 2011, pp. 93-124; e inoltre B. O’ Connor, *Adorno’s Negative Dialectic*, cit., pp. 127-148.

provvisoria quell'atteggiamento che Adorno riconosce con una bella immagine allo Hegel della *Fenomenologia*, provare a recuperare almeno un po' della "delicatezza incomparabile" con cui Hegel avvicina "la scienza dell'esperienza della coscienza e quella della storia umana", senza "schiacciare brutalmente l'una nell'altra": "le due sfere si toccano rimanendo sospese" (*die beiden Sphären schweben in ihrer Berührung*)²²¹. I concetti della teoria della conoscenza, dice Adorno nel passo della *Metacritica*, sono "caduchi" (*hinfällig*). L'aggettivo denota la loro inconsistenza logica, la contraddizione immanente, ma insieme rimanda a ben altre contraddizioni e va preso sul serio, sancisce cioè il destino obbligato di questi concetti nella storia reale, la necessità della loro scomparsa nel senso più stretto: devono letteralmente cadere. Ma che ciò non possa inteso a sua volta in un modo banale, come l'esortazione a sostituire i concetti con altri migliori, lo dimostra il seguito del passo.

"Fino entro i loro formalismi supremi, e soprattutto nel loro fallimento", i concetti della teoria della conoscenza "sono una pagina di storiografia inconsapevole, e possono essere salvati se li si aiuta a prender coscienza di sé contro quello che da soli intendono". In questa frase compaiono due idee intimamente adorniane: il "fallimento", come destino immanente di qualunque posizione idealistica del pensiero, e il "salvataggio", che abbiamo già incontrato a proposito della "bramosia di salvare" kantiana²²². Entrambe rimandano, nella loro essenza, all'idea di negazione determinata;

²²¹ TS, p. 162.

²²² László Tengelyi, in un tentativo brillante, ma non convincente, di ricondurre la dialettica negativa alla prospettiva della fenomenologia, rimprovera ad Adorno questo uso della categoria di "fallimento" come strumento critico, considerandola dogmatica e non conforme alle regole di un corretto confronto filosofico, e osservando provocatoriamente che essa accomuna Adorno al suo arcinemico Heidegger (L. Tengelyi, *Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie*, "Phänomenologische Forschungen", 2012, p. 65). Ma l'obiezione trascura il carattere dialettico che questo concetto assume in Adorno. Il fallimento presuppone l'intenzione; per questo, è proprio e "soprattutto nel loro fallimento" che i concetti possono essere "salvati", ossia la loro verità può essere conservata oltre ciò che essi intendono *da soli*, e che nella limitatezza di questa autocomprensione cosciente perviene necessariamente a contraddizione.

ed entrambe sono poste qui in relazione con un terzo concetto, cruciale per il nostro problema, quello di “storiografia inconsapevole” (*bewußtlose Geschichtsschreibung*). Esso allude appunto al nesso tra logica e storia, ma non è un piatto riduzionismo quello che suggerisce: non l’idea dei concetti filosofici come semplice riflesso di una realtà storica già data e compresa, quale il marxismo dogmatico l’ha fatta valere, e quale ha trovato la sua espressione forse più grandiosa nel Lukács della *Distruzione della ragione* (grandiosa anch’essa, come la teoria della conoscenza “borghese” sua avversaria, nel “fallimento”: che è tale, retrospettivamente, secondo il suo stesso concetto della “possibilità reale”, ossia in quanto smentita dalla storia²²³). La teoria materialistico-volgare del riflesso (*Abbildtheorie*), che salta a piè pari – appunto – le conquiste dell’autoriflessione teorico-conoscitiva, e vorrebbe sbrigare d’imperio il problema della conoscenza con un ritorno alla concezione realistica dell’immaginazione della realtà, è proprio ciò che Adorno combatte nel paragrafo della *Dialettica negativa* che si conclude con il nostro secondo passo. Infatti, la riduzione unilaterale del concetto alla storia rimuove proprio l’acquisizione centrale dell’autoriflessione: il fatto che anche la storia non può essere compresa se non mediante concetti²²⁴. Di qui

²²³ Per la polemica di Adorno contro la teoria lukácsiana della possibilità reale, cfr. TS, p. 110: riconducendo il possibile al realmente possibile e dunque al reale, essa riesumerebbe “una delle tesi più discutibili di Hegel, la razionalità del reale”, e finirebbe con l’esser così, come quella hegeliana, “una filosofia che marcia con i battaglioni più forti”. Accenniamo qui di passaggio a ciò su cui poi dovremo soffermarci: né il concetto di possibilità reale, né tantomeno la tesi della razionalità del reale si lasciano liquidare con la semplice ipotesi di un possibile non realizzato. L’ipotesi è giusta nel suo impulso, che è l’impulso della filosofia di Adorno, ma non nella sua formulazione immediata: essa acquista verità soltanto se al possibile non si prestano più, per così dire antropomorficamente, le sembianze del reale, se esso non è, proprio come l’incondizionato in Kant, un reale con il segno meno. Ciò è pienamente conforme ad Adorno, discende anzi dalle sue premesse con necessità. Il discorso che stiamo svolgendo sul divieto delle immagini – certo assai scivoloso, ma non evitabile – tende precisamente in questa direzione: un possibile senza immagini potrebbe esser pensato rigorosamente soltanto per via negativa, come il venir meno *reale* di quelle forme della coscienza che determinano il senso attuale – dunque l’immagine – del reale come del possibile: al di là di entrambi, vale a dire al di là del concetto. Lo svolgimento di questa idea oltremodo faticosa sarà da qui in poi al centro dei nostri sforzi.

²²⁴ Il concetto di storiografia inconsapevole ricorre in un contesto simile anche nei *Tre studi*, all’interno di un passo da noi già citato in apertura: “Nella vita postuma delle opere filosofiche, nel dispiegarsi del loro contenuto, ciò che esse esprimono si libera gradualmente da ciò che esse semplicemente pensavano.

l'insistenza di Adorno sulla mediazione reciproca. In un passo assai importante e assai problematico della *Dialettica negativa*, sul quale torneremo in conclusione, egli afferma: se la filosofia tende alla storiografia, anche questa per converso “è possibile solo più come filosofia”²²⁵. E tuttavia, la tesi del primato dell'oggetto comporta, com'è noto, l'idea di una mediazione asimmetrica²²⁶. Nella sua prima e più nota formulazione, il primato dell'oggetto significa la possibilità di pensare l'oggetto senza il soggetto, ma non viceversa: “Grazie alla disuguaglianza nel concetto di mediazione il soggetto non ricade nel soggetto come questo in quello. L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane sempre, nei suoi confronti, un Altro; il soggetto invece è sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l'oggetto nemmeno idealmente; l'oggetto senza il soggetto invece sì. Fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere oggetto”²²⁷. In termini adorniani, il soggetto è “spodestato” dalla sua apparenza di fondamento ontologicamente ultimo. Questo però equivale a porlo come derivato, momento parziale dell'oggettività: e quindi, in ultima analisi, come *storicamente sorto*. La tesi di un primato dell'oggetto è la tesi di una genesi dell'Io, dunque della dimensione stessa del concetto, in quanto l'Io ne è il portatore: i due lati non si comprendono l'uno senza l'altro. E infatti Adorno afferma, poco oltre nello stesso paragrafo: “Geneticamente la coscienza autonomizzata, totalità di ciò che agisce nelle

Ma proprio l'oggettività del contenuto d'esperienza, che come inconsapevole storiografia dello spirito [*als bewußtlose Historiographie des Geistes*] sopravanza ciò che è soggettivamente inteso, affiora inizialmente nella filosofia come se fosse il suo momento soggettivo. Perciò essa si rafforza proprio in quella attività pensante che alla fine si spegne [*erlischt*] nel contenuto d'esperienza manifesto” (TS, p. 159). Tale insistenza sulla necessità del momento soggettivo-attivo, nel quale si manifesta “inizialmente” quel di più di oggettività rispetto alle determinazioni concettuali già date e reificate (e in questo senso, meramente “soggettive”!), segna appunto la distanza rispetto al riduzionismo del “riflesso”.

²²⁵ DN, p. 270.

²²⁶ L'espressione è di Stefano Petrucciani. Per la questione del primato dell'oggetto, rimando alla sua illuminante introduzione all'edizione italiana della *Dialettica negativa* (DN, pp. XI-XXVII, in particolare pp. XVI s.). Cfr. inoltre B. O' Connor, *Adorno's Negative Dialectic*, cit., pp. 45-69.

²²⁷ DN, p. 165.

prestazioni conoscitive, è la diramazione dell'energia libidica dell'uomo in quanto appartenente a una specie"²²⁸.

Anche nella teoria del riflesso, perciò, c'è qualcosa di vero; la priorità del mondo fisico su quello spirituale, della storia reale sulla storia sublimata dev'essere mantenuta in qualche senso, se il concetto di sublimazione deve avere ancora un significato, nel movimento di derivazione che esso esprime. Detto più semplicemente: chi disconosce qualunque diritto all'idea della priorità, disconosce la sofferenza dei corpi viventi, la forza causale tellurica – “potente più di ogni esistere”²²⁹ – che fa di essa l'*a priori* reale, il motore onnipresente e per questo nascosto di *ogni* singolo moto degli esseri umani; un'onnipresenza che nessuna *epoché* può estorcere come indubitabile all'immanenza pura del pensiero, ma che la sofferenza attesta. È questo che la priorità *significa*, ed è questo il centro di gravità intorno al quale converge l'intero materialismo di Adorno, a partire dal primato dell'oggetto: che è il primato della sofferenza fisica. Il “salvataggio” dei concetti filosofici, dice Adorno nel nostro passo, è “memoria della sofferenza che si è sedimentata in essi”, e la coscienza di questo nucleo di sofferenza nei concetti motiva l'attesa necessaria di una loro “dissoluzione”.

Con ciò entriamo dritti nel cuore della cosa, più vicini di quanto non siamo mai stati finora. Ma per poter profittare di questa vicinanza, occorre vedere in essa, al tempo stesso, il momento della massima distanza. Proprio qui, infatti, la cosa si tende all'estremo: poiché la violenza stessa del momento pulsionale lo rende, in un certo senso, quell'indicibile reale intorno al quale si arrovella misticamente tanta filosofia contemporanea, e che sarebbe vano voler restituire con l'immediatezza di una tesi isolata. La dialettica ha qui – potremmo dire – il suo fondamento filogenetico: la non

²²⁸ DN, p. 167; traduzione modificata.

²²⁹ ME, p. 111.

identità di *logos* e cosa è rimandata alla derivazione freudiana del *logos* (dell'Io) dal conflitto fisico-pulsionale. Riconoscere questo fondamento significa insieme sciogliere molte tensioni e accedere a un nuovo livello di difficoltà. Che “la cosa” non sia “il concetto” – il nocciolo della dialettica negativa – è un'affermazione che all'intelletto riflettente può apparire ovvia da un lato, sibillina dall'altro: non si capisce dove stia il problema, finché il concetto continua pur sempre a svolgere le sue funzioni, e in questo senso a identificarsi con la cosa. La tesi si chiarisce soltanto quando “la cosa” viene determinata non come oggetto in un qualunque senso usuale, ma come ciò che *per principio*, per definizione non può essere raggiunto dal concetto, come l'altro dal concetto in un senso più essenziale: in senso storico. Quando cioè, inversamente, il concetto è riconosciuto come sorto nel tempo, e *perciò* limitato – limitato da ciò da cui è sorto. Il problema della cosa è il problema dell'inconscio: come quell'elemento preconettuale, ma già solcato dal conflitto (dalla sofferenza), a partire dal quale l'intera dimensione del concetto si determina nel suo carattere al tempo stesso necessario, ossia comprensibile, e limitato, ossia contraddittorio. Infatti il concetto razionale, organo dell'Io, protegge dalla sofferenza fisica, ma nella sua separatezza, riproduce il conflitto da cui è nato, e *deve* riprodurlo finché questo stesso conflitto sussiste al di fuori di esso: ecco la tesi centrale della *Dialettica dell'illuminismo*. L'obiezione che anche il carattere derivato dei concetti, acquisizione psicologica ormai consolidata, non tocca in alcun modo la loro capacità di disporre degli oggetti, fra cui quelli stessi della psicologia, continua a mancare il punto. L'irrompere della realtà della storia – la storia della specie, prima ancora che dell'individuo – nella riflessione del concetto su se stesso spezza l'incantesimo della sua autosufficienza, alla quale esso si aggrappa con ogni stratagemma, che sia quello trascendentale – lo sdoppiamento tra Io puro e Io empirico – o quello psicologista: accettarsi serenamente in quanto semplice strumento, oggetto

fra gli oggetti, per continuare a disporre liberamente di sé. Tutto questo è travolto dall'autoriflessione, la quale non è se non l'anamnesi, il movimento del ricordo (e il ricordo può sempre essere respinto – di qui la forza dell'incantesimo, la maniacale intangibilità del punto di vista immanente). Essa richiama il concetto a ciò *per cui* è sorto, lo mette di fronte a quel compito che è il suo, e che esso contemporaneamente non può assolvere. L'idea dialettica di contraddizione ha qui la sua radice, nella natura stessa del concetto; il concetto è la contraddizione. Nell'istante in cui esso è ricondotto alla cosa come alla sua genesi, e dunque è compreso come identico alla cosa, la sua non identità con la cosa è compresa in una radicalità che prima era letteralmente impensabile, perché diventa non identità concreta: il concetto appare non più semplicemente altro, ma l'altro in quanto tale, la negatività; è separato dall'oggetto da cui nasce, perché è il separarsi dell'oggetto da sé; la sua nascita è quella della separazione stessa.

La formulazione suona familiare: così espressa, è in tutto e per tutto hegeliana. E infatti proprio in questo punto Adorno scorge quella che, anticipando, abbiamo chiamato la novità della dialettica, e che gli consente di avanzare la tesi, a prima vista grottesca, di un nocciolo materialistico nel contenuto di esperienza di Hegel. Il punto – molto sommariamente – è la teoria hegeliana della riflessione: la determinazione dei concetti dell'intelletto come il finito, del finito come soggettività, e della soggettività come *scissione*, ossia il movimento stesso mediante cui il finito si costituisce in quanto tale. Questa determinazione procede interamente dalle conquiste della *Logica trascendentale* kantiana, in particolare la deduzione trascendentale, la teoria dello schematismo e quella dell'anfibolia dei concetti della riflessione – ma con un progresso sostanziale, la differenza da cui dipende tutto, e in cui consiste lo specifico dell'"autoriflessione" hegeliana della critica: "Già in Kant la segreta sorgente di forza è

l'idea che il mondo scisso in soggetto e oggetto, nel quale noi – come prigionieri della nostra costituzione – abbiamo a che fare solo con fenomeni, non sia il termine ultimo. Hegel vi aggiunge un elemento non kantiano: noi, nell'afferrare concettualmente il blocco, il limite che è posto alla soggettività, nel riconoscerla come 'mera' soggettività, siamo già oltre il limite²³⁰. L'"elemento non kantiano" è al tempo stesso quello per cui Kant "giunge a se stesso" in Hegel, e motiva il trapasso fondamentale dall'idea kantiana di incondizionato a quella hegeliana di assoluto: "Hegel [...] è mosso dalla convinzione che la conoscenza, se mai è possibile, lo è, secondo la sua propria idea, solo come conoscenza intera; che ogni giudizio unilaterale, già solo per la sua forma, intenda l'assoluto, e non s'acquieti finché non è tolto nell'assoluto. L'idealismo speculativo non nutre un temerario disprezzo per il limite della possibilità di conoscenza, ma cerca le parole per dire che in ogni conoscenza, se è veramente tale, è insito il riferimento alla verità *tout court* [*die Anweisung auf Wahrheit schlechthin*]; che la conoscenza, semplicemente per essere tale anziché mero raddoppiamento del soggetto, dev'essere più che soggettiva, dev'essere oggettività: come la ragione oggettiva di Platone, la cui eredità in Hegel si combina chimicamente con la filosofia trascendentale soggettiva"²³¹.

La reazione chimica è resa possibile, per così dire, da quel nuovo elemento che in Hegel funge da catalizzatore, e che è soltanto suo: in esso va cercato l'intero segreto della dialettica, ciò a cui Adorno dà la caccia in Hegel, per poterglielo infine sottrarre. È appunto l'elemento non kantiano; quello stesso che cercavamo quando, seguendo Adorno, presagivamo nel problema della dialettica il problema della prova ontologica – una prova ontologica "combinata chimicamente", come in Hegel, con l'autoriflessione della ragione, ma che invoca al tempo stesso, in qualche senso, un'ulteriore

²³⁰ TS, pp. 37 s.

²³¹ TS, p. 38.

modificazione qualitativa, un “salvataggio materialistico” anche al di là della sua – geniale – riformulazione hegeliana. Nel passo appena citato, questo elemento è accennato in più modi: è l’idea di un limite che nel raggiungersi e determinarsi si nega come tale; di una presenza dell’assoluto nel condizionato al modo di un “riferimento” (*Anweisung*), che non è dato dall’esterno, ma è tale che al condizionato basta accorgersi di sé per ritrovarlo in sé: appunto, come un ricordo. Ecco la “riflessione della riflessione”, il contributo speciale in cui consiste realmente il suo movimento: anamnesi dell’irriflesso nel riflesso; letteralmente, ritorno del rimosso. Ma al tempo stesso ciò che è ricordato, e che in quanto ricordato è dato attualmente, non lo è come possesso, bensì come *impulso*. Così, sostiene Adorno, in ogni giudizio singolo, “già solo per la sua forma” (ossia, come dice altrove, la forma della copula: l’“è” dell’identificazione²³²), è presente la verità *schlechthin*: ma come un che di “inteso” (*gemeint*), come la tensione ad “acquietarsi” (*ruhen*), riconosciuta insieme – e così resa possibile – come l’essenza propria e attuale del giudizio dato. L’unità dei due momenti è la quintessenza del concetto hegeliano del limite, il fondamento dell’immanenza dialettica; l’idea che stiamo cercando, e per esprimere la quale Adorno ricorre volentieri al “detto dialettico” di Goethe come alla sua formulazione più incisiva: tutto ciò che è perfetto nella sua specie accenna al di là della sua specie²³³.

²³² TS, p. 104: “Ogni conoscenza, non solo quella che si arrischia nell’infinito, già per la sola forma della copula intende la verità intera, e nessuna la raggiunge. Perciò il limite kantiano della conoscenza diventa per Hegel il principio stesso del suo progredire”. In Adorno, significativamente, il problema della copula compare sempre associato alla forma linguistica del “già solo”. In *Skoteinos* esso diventa il problema – con il quale siamo attualmente alle prese - dell’insufficienza necessaria del linguaggio filosofico: “Già solo la forma della copula, dell’“è”, persegue quell’intento di infilzare l’oggetto che spetterebbe alla filosofia correggere; in questo senso ogni linguaggio filosofico è un linguaggio contro il linguaggio, segnato dalla macchia della propria impossibilità” (TS, p. 125).

²³³ La frase è tratta dalle *Affinità elettive* (Milano, Mondadori, 1988, p. 202) ed è citata da Adorno in apertura alla *Metacritica* (ME, p. 51: cfr. *infra*) e nel secondo dei *Tre studi*, qui con esplicito riferimento all’argomento antikantiano di Hegel che “la coscienza, ponendo il limite, trascende necessariamente ciò che limita” (TS, p. 95). Per insistere maggiormente su questo problema cruciale del limite, può essere

Ma questo, appunto, vale anche per Hegel. Il passo dei *Tre studi* sull'oggettività del vero prosegue con queste parole: "Sarebbe una buona formulazione hegeliana – e al tempo stesso un'interpretazione che, mentre riflette un'altra volta Hegel, lo trasforma in un punto centrale – dire che, in lui, proprio la costruzione del soggetto assoluto rende

utile citare per esteso il passo della *Einführung* corrispondente a quelli dei *Tre studi* appena citati, nel quale Adorno sviluppa lo stesso ragionamento in modo molto più ampio e discorsivo. Qui, infatti, i singoli nessi tra il problema generale e i diversi aspetti della critica di Hegel a Kant appaiono più chiaramente: "Se, come ho appena cercato di fare, prendiamo sul serio questo nocciolo metodologico o teoretico della *Critica della ragion pura* kantiana, forse a qualcuno di voi si imporrà una domanda, alla quale ci si disabituava, come accade a molte domande ragionevoli, quando ci si occupa così a lungo dell'oggetto da perdere la distanza. Si tratta di una riflessione molto semplice, la quale forse può portarvi già alla necessità delle riflessioni che hanno condotto Hegel alla sua concezione della dialettica. Potreste dire infatti: che cosa singolare! La ragione deve fare la critica della ragione, la ragione deve assegnare alla ragione il limite all'interno del quale può estendersi sicura, senza pericolo, con la pretesa legittima di obbligatorietà universale; e al tempo stesso deve dire: altolà! se sorpassi questo limite cadi nel nonsenso, coltivi fantasie, o nella migliore delle ipotesi fai asserzioni che non si possono fare in senso teoretico, come asserzioni conoscitive, ma soltanto in senso normativo, come regolative del nostro operare. Ma - si potrebbe dire a questo punto - se tu come giudice razionale assegni i limiti alla ragione, non ti sollevi già per questo al di sopra di tali limiti? La pretesa della ragione di distinguere fin dove si può e non si può andare, non è già implicitamente la pretesa che la ragione stia al di là dei limiti che essa stessa pone? Si potrebbe anche dire, come effettivamente ha fatto Hegel: da dove la ragione trae il diritto di criticare la conoscenza? Infatti una tale critica razionale della capacità conoscitiva non è a sua volta una conoscenza di contenuti, una comprensione materiale di oggetti qualsiasi a nostra disposizione, bensì nient'altro che, come la chiama Kant, una comprensione trascendentale, che si riferisce quindi a una mera possibilità, e che tuttavia secondo Kant deve avere validità assoluta per la costituzione delle nostre conoscenze in generale. Ma se è così, allora la nostra conoscenza deve avere in se stessa una sorta di forza che le permetta di sporgersi al di là della cosiddetta possibilità dell'esperienza, cioè deve poter fornire conoscenze che non dipendano a loro volta dal riempimento sensibile, dalla materia: in altre parole, che non dipendano in ultima istanza dalla mera sensazione. E' un argomento in prima battuta piuttosto semplice, che si può anche formulare nei termini usati da Georg Simmel: porre limiti significa sempre al tempo stesso superare limiti. E se questo argomento funziona, allora non è già più legittima la distinzione che la *Critica della ragion pura* fa tra una parte positiva, la *Logica trascendentale* che illustra i concetti originari della nostra esperienza, e la parte negativa nella quale noi ci impigliamo in contraddizioni. Al contrario, da quell'argomento deriva che la seconda parte, quella in cui ci impigliamo necessariamente in contraddizioni, appartiene alla conoscenza anche come parte positiva, esattamente quanto la prima: infatti se la nostra ragione, proprio in quanto riflette sulla ragione conoscente, non avesse in se stessa la forza di giudicare intorno a un incondizionato, assolutamente vincolante, non potrebbe emettere quei giudizi di condanna che emette nella dialettica trascendentale. In altre parole, deve tentare di accogliere in sé come elemento positivo proprio quelle contraddizioni, quelle antinomie che tratta la dialettica trascendentale, e proprio quei punti in cui la ragione urta contro i propri limiti e li supera, rimodellarli per così dire in un organo della conoscenza. In altre parole ancora: che l'impresa critica della ragione e la sua cosiddetta impresa positiva debbano essere fuse insieme, significa che la conoscenza positiva dell'essente deve accogliere in sé quel momento negativo, critico, e che viceversa quel meramente negativo non rimane tale, ma dev'essere sviluppato in modo tale da divenire in se stesso un momento positivo." (ED, pp. 93-95). Quella "sorta di forza" che deve poter permettere alla ragione di spingersi oltre l'esperienza possibile ricorda altre formulazioni di Adorno in queste stesse lezioni: la "quadratura del cerchio" sopra citata (che la dialettica promette, ma "non si limita a promettere": *supra*, p. 76) e la "singolare facoltà" che "il pensiero possiede, impressa nel profondo", di "chiamare per nome e determinare anche ciò che non è a sua volta pensiero" (ED, p. 66). L'alone di mistero che circonda queste entità, il tono per così dire kantiano della constatazione, che registra la "facoltà" come se fosse un *Faktum*, è esattamente ciò che, in seguito, dovremo provare a dissolvere.

giustizia a un'oggettività non risolvibile nella soggettività"²³⁴. Così anche all'inizio dell'*Introduzione alla Metacritica*, il programma della filosofia di Adorno: fin nelle sue primissime battute, l'*ouverture* suggerisce questo stesso movimento del "riflettere un'altra volta Hegel" come la via della nuova dialettica; e anche in questo caso, al centro della riflessione c'è il problema del soggetto. Proprio la frase di Goethe è riferita qui a Hegel in quanto a sua volta limite, e *dunque* principio del proprio superamento: "Anche se la logica hegeliana, pari a quella kantiana, è 'ormeggiata' [*festgemacht*] al soggetto trascendentale, anche se è perfetto idealismo, rimanda tuttavia, come fa secondo il detto dialettico di Goethe tutto ciò che è perfetto, al di là di se stessa"²³⁵. A quanto sembra, l'idea di un'"ultima filosofia", che abbiamo visto affiorare misteriosamente nelle righe finali dello stesso saggio, è quella di un'ultima autoriflessione della dialettica. Adorno prosegue: "La forza dell'incontestabile, che Hegel irradia come nessun altro [...] è la forza della contraddizione [*die Kraft des Unwidersprechlichen... ist die Kraft des Widerspruchs*] e si volge contro se medesima, contro l'idea del sapere assoluto. Il pensiero, che si ritrova come spettatore attivo in ogni ente senza tollerare barriere, sfonda appunto in quanto barriera la costrizione a porre alla base di tutte le sue determinazioni un che di fissato e di ultimo, e fa vacillare quindi anche il primato del sistema"²³⁶. Quel "che di fissato e di ultimo", conservato come residuo dalla speculazione hegeliana nonostante la dialettica, sarebbe appunto il soggetto trascendentale o "assoluto". Ad esso Adorno oppone l'idea di un'"oggettività non risolvibile nella soggettività". Formulazioni come queste sono frequenti in Adorno, si presentano immancabilmente nelle sue esposizioni della dialettica hegeliana, e sempre nello stesso punto, ovvero in conclusione: là dove Hegel, seguito passo passo

²³⁴ TS, p. 38; corsivo mio.

²³⁵ ME, p. 51.

²³⁶ *Ibid.*

nella forza spietata delle sue ragioni (“la forza dell’incontestabile!”), sembra improvvisamente raggiungere – per l’appunto – il proprio limite (*Grenze*), o come dice qui Adorno, irrigidirsi in una “barriera” (*Schranke*). Il movimento è sempre lo stesso, e sempre termina in un analogo capovolgimento: dove il giudizio di colpo si rovescia, è chiamato in causa in qualche forma il primato del soggetto (o dello “spirito” o del “concetto” o dell’“universale”, o ancora l’“idealismo” e il “sapere assoluto”: tutti sinonimi per Adorno), come quel punto d’arresto traumatico in cui Hegel revocherebbe se stesso, contravverrebbe al vero senso della sua propria scoperta. È quella che Adorno chiama talvolta l’“interruzione della dialettica” (*Abbruch der Dialektik*)²³⁷. La più lapidaria tra queste formulazioni è quella dei *Tre studi*: “Il soggetto-oggetto hegeliano è soggetto”²³⁸.

Ma tale affermazione, almeno a un primo sguardo, ha un che di peculiare, che condivide con tutte le altre simili: confrontate con le argomentazioni che le precedono, esse lasciano per così dire l’amaro in bocca. L’intera impresa critica di Adorno nei confronti di Hegel sembra qui d’un tratto vacillare; e se così fosse – secondo l’interpretazione che stiamo sviluppando – l’intera sua filosofia dovrebbe esser posta in dubbio. Chi infatti, attratto da ciò che la dialettica sembra promettere, condivide l’impulso adorniano al suo “salvataggio”, e intravede in Adorno qualche segnale che l’operazione potrebbe finalmente riuscire, si attende alla fine dello svolgimento ciò che esso annuncia sin dall’inizio, la soluzione di quell’enigma che Adorno eredita da una lunga tradizione: perché Hegel, che viene difeso contro tutti, debba poi essere difeso anche da se stesso; e come ciò sia possibile. Ma proprio nel punto di trapasso, è come se tutta la tensione accumulata crollasse bruscamente. Ogni progresso nell’indagine appare

²³⁷ Cfr. DN, pp. 299-302.

²³⁸ TS, p. 44.

vanificato da enunciazioni che, nella loro forma immediata, sembrano riportare Adorno al punto di partenza: i frusti pregiudizi della sinistra hegeliana. Lo avevamo anticipato. Alla tesi che il soggetto-oggetto è in realtà soggetto, qualunque hegeliano non avrebbe molta difficoltà a obiettare – come infatti accade regolarmente – che no, è proprio soggetto-oggetto; che ogni accusa di soggettivismo nei confronti di Hegel non fa che ripetere il vecchio, grossolanissimo fraintendimento teorico e storico-filosofico: l'appiattimento di Hegel su Fichte (o anche, successivamente, e forse più esattamente, su Gentile). Così in Feuerbach, in Bruno Bauer, nel giovane Marx; e così, sembrerebbe, anche in Adorno. Da un lato, si gonfia ad arte l'importanza di categorie hegeliane come quella dell'autocoscienza, con un maldestro spostamento del loro luogo sistematico: lampante, ad esempio, nei *Manoscritti economico-filosofici*, dove l'autocoscienza viene erroneamente trasferita dall'inizio alla fine del processo fenomenologico, ossia confusa con l'Idea e, da posizione limitata e risolta qual è, trasformata nel culmine del sistema²³⁹. Dall'altro lato, tutte le determinazioni che in Hegel definiscono effettivamente il grado supremo della gerarchia logico-ontologica, e che contengono in sé l'elemento della soggettività (l'Idea stessa, il concetto, il pensiero), vengono scambiate con la loro figura finita, in una rimozione colossale di ciò che costituisce la filosofia hegeliana nella sua quintessenza, l'idea del pensiero oggettivo. Il cortocircuito che del “soggetto” hegeliano fa il “mero” soggetto è il ricadere in quella posizione della riflessione che, dice Hegel nella *Fenomenologia*, è confutata dalla proposizione speculativa: essa distrugge “la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che

²³⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 2004, in particolare il capitolo del terzo manoscritto intitolato *Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel*, pp. 150-177. Per una critica puntuale all'interpretazione marxiana di Hegel cfr. R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma, Carocci, 2006, cap. I, in particolare pp. 48-72. Ho ripreso alcuni aspetti dell'argomentazione di Fineschi sul problema specifico dell'autocoscienza in un breve saggio di prossima pubblicazione sullo *Hegel-Jahrbuch*, 2015, pp. 232-240, dal titolo: *Objective Being as Non-Identity. On Marx's and Adorno's Critiques of Hegel*.

implica in sé la differenza di soggetto e predicato)”²⁴⁰. Il pregiudizio rifiuta il “contraccolpo” che gli è imposto dal carattere processuale della speculazione²⁴¹, non vuol prender atto cioè di quel che in Hegel accade ai concetti, e anzitutto al concetto di soggetto. Perciò rimane succube dell’esteriorità, di quell’apparenza necessaria che ogni giudizio, in quanto tale, non può fare a meno di suscitare: “La proposizione filosofica, appunto perché proposizione, risveglia l’opinione della comune relazione tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere”²⁴². Ma “le espressioni: *unità* di soggetto e oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l’inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc. significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e nell’unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione”²⁴³.

Il movimento della filosofia hegeliana è rovesciato dunque nel contrario esatto di ciò che esprime, come se il “contenuto d’esperienza” di Hegel non avesse il suo significato più intimo precisamente in quel *pathos* dell’oggettività che Adorno appunto gli riconosce, il miraggio della cosa stessa oltre i lacci dell’intelletto imprigionato in sé. Come se, cioè, la tesi della soggettività della sostanza non intendesse l’aspirazione a una sostanzialità del soggetto, dunque la critica e il superamento della posizione di pensiero “meramente soggettiva”, con tutti i nefasti attributi (limitatezza, arbitrio, prepotenza, vanità ...) che proprio Hegel ha visto in essa con più lungimiranza di ogni altro, e dai quali ha tratto la sola conseguenza logicamente possibile: se la soggettività non deve restare immota nella sua astrattezza, non può bastare rinfacciarle i suoi limiti in una maniera a sua volta astratta, ma occorre garantirle che le è possibile procedere

²⁴⁰ Hegel, *Fenomenologia*, cit., vol. 1, p. 51.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ivi*, p. 53.

²⁴³ *Ivi*, p. 31.

oltre sé senza con ciò annullarsi in quanto tale. Qualunque oggetto che, in nome di questa sua cattiva limitatezza, le fosse contrapposto d'autorità come l'in-sé vero e sostanziale, cadrebbe al di fuori di essa e la confermerebbe perciò stesso nei suoi limiti, invalidando al contempo le proprie pretese di sostanzialità e verità: l'esteriorità del rapporto, immediatezza come mediazione non riflessa, ne falsifica entrambi i lati. Il soggetto deve poter ritrovarsi in ciò che per altro verso lo supera: in gergo hegeliano, essere presso di sé nell'altro; perciò il momento dell'unità più alta e conciliata – quello che Adorno chiama il “soggetto-oggetto”, un'espressione mutuata in verità dallo Hegel giovane ancora vicino a Schelling, e in particolare dalla *Differenza*²⁴⁴ – è detto esso stesso pensiero, spirito, soggettività. Ma il senso di questo movimento non è istituire il dominio arbitrario e rapace del soggetto sul suo altro (un dominio “fichtiano” appunto: secondo un'immagine, però, a sua volta stereotipata), bensì impedirlo; e l'unico modo per riuscirci davvero è riconoscere al soggetto ciò che è suo. Che il pensiero sia oggettivo non significa che il pensiero stende il proprio velo sugli oggetti, ma al contrario, che esso esce da sé: che l'oggetto pieno nella sua intatta dignità di oggetto, e non il suo riflesso, è per il pensiero la meta necessaria e possibile; e questa, certo, è al contempo la consacrazione più alta della dignità del pensiero. L'irrazionalismo romantico da Jacobi in poi ha sempre ostinatamente chiuso gli occhi su questa evidenza; Hegel ne prende sul serio l'impulso, e lo porta alla sua verità. In ciò sta la sua grandiosità, e in ciò, altrettanto, la fonte di ogni equivoco nell'interpretazione del suo pensiero: quel lato di esso che a ragione è chiamato “borghese”, il lato trionfante della libertà, per il quale il soggetto con le sue prerogative ottiene infine nella filosofia quel diritto di parola che si è conquistato nella realtà, è genialmente al servizio del suo

²⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, pp. 1-120.

opposto, la libertà come trascendimento della posizione soggettiva isolata; così come, inversamente, l'alienazione del soggetto singolo nell'universale non significa la sua sottomissione a un'oggettività dispotica, ma la realizzazione del suo impulso più proprio, che lo definisce precisamente in quanto soggetto – l'esser presso di sé – e che egli esprime con la sua semplice esistenza. La superiore accortezza del punto di vista hegeliano, il quale a ciascuno dei due lati, contro le loro intenzioni, strappa ciò che già riconosce tuttavia come la loro propria intenzione, e che anch'essi riconosceranno come tale; il quale, dunque, eleva il torto a organo generale del pensiero soltanto per annullare ogni torto, ogni violenza, e mantiene così quanto prometteva fin dagli esordi, negare “*solo* ciò che nella finitezza è negazione”²⁴⁵: questa accortezza doveva avere in mente Adorno quando, a proposito del famigerato concetto di astuzia della ragione, dice, del pensiero hegeliano, che esso “è tutto un'astuzia”²⁴⁶.

Tutto questo però viene ignorato da quelle posizioni che, pur non riconducibili al romanticismo (e anzi, come vedremo, ad esso opposte in un senso essenziale), tuttavia ne provengono storicamente, e ne conservano un momento teorico: le posizioni del materialismo filosofico. Da Feuerbach in poi, esse insistono nell'equivoco che ritrasforma lo spirito hegeliano in un momento parziale, contrapposto alla natura; da qui hanno origine tutte quelle formulazioni che, nella loro ingiustizia, hanno contribuito a rinsaldare il pregiudizio contro Hegel già ampiamente stabilito al di fuori della loro cerchia, nella cattiva coscienza del pensiero cosiddetto borghese: al servizio, dunque, di interessi opposti; e su questo i materialisti, pur con ogni successiva rettifica, non hanno mai meditato fino in fondo. Le formulazioni sono quelle notissime: il pensiero hegeliano che crea le cose, lo spirito che cava da sé la totalità del reale, e simili; o

²⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, cit., pp. 123-261; il passo citato è a p. 135; il corsivo è mio.

²⁴⁶ TS, p. 72.

ancora, la storpiatura del sapere assoluto come una somma attuale di tutte le conoscenze, l'immagine di una dialettica che nasce nel pensiero e dal pensiero procede alla realtà, dall'"astratto" discende al "concreto" nel più prepotente disprezzo dell'empiria, o come insinua Marx nella *Critica* del 1843: una logica sazia di se stessa, autarchicamente irretita, che cercherebbe nelle cose soltanto la propria conferma, per ritornare in sé immutata ²⁴⁷ ; donde la conseguente, celeberrima fantasia dell'"inversione": rimettere Hegel dalla "testa" sui "piedi", rimediando alla "mistificazione". Roberto Fineschi, nella sua disamina assai convincente degli errori di Marx su questo punto, li riconduce appunto alla "generale tendenza" dei giovani hegeliani, ben sintetizzandola come tendenza alla "risoggettivizzazione" della filosofia di Hegel²⁴⁸, fondata sulla confusione "fra il pensiero come determinazione concettuale delle cose [...] e la comprensione delle cose nella forma del pensiero"²⁴⁹. Che alla base di questa confusione ci fosse a sua volta un'impazienza contingente, confinata in un ben preciso periodo della storia politica e culturale tedesca e determinabile oggettivamente a partire da esso (gli ardori e le illusioni del cosiddetto *Vormärz*); che dopo il '48 anche la situazione teorica muti sensibilmente, e con particolare nettezza proprio nell'atteggiamento di Marx e Engels verso Hegel, con la rivendicazione del metodo dialettico e la nota difesa di Hegel contro quanti lo vorrebbero "cane morto"²⁵⁰: tutto questo non tocca l'essenza del problema. In primo luogo infatti, come registra Fineschi, il disguido intorno alla natura dell'idealismo hegeliano non scompare, né in Marx né tantomeno in Engels, anzi rimane immutato negli stessi esatti termini in cui era sorto inizialmente, accanto a uno spostamento d'accento pur decisivo (ma già nei *Manoscritti*

²⁴⁷ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., pp. 18 s. e *passim*.

²⁴⁸ R. Fineschi, *op. cit.*, p. 49.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 57.

²⁵⁰ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro primo, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1989, *Poscritto alla seconda edizione*, p. 44.

del '44, nonostante l'aspra critica, "la dialettica della negatività come principio motore e generatore" era riconosciuta in tutta la sua dirimpenza²⁵¹). "Per Hegel", continua a sostenere Marx nel *Capitale*, "il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini"²⁵². Ancor più significativo è però un altro fatto. Com'è noto, le determinazioni a dir poco frettolose che ancora si esprimono in questo passo non sono affatto, storicamente, l'ultima parola sul rapporto tra dialettica hegeliana e dialettica materialistica. La questione acquista anzi un'importanza crescente nell'evoluzione filosofica del materialismo storico (almeno a partire dal cambio di secolo, con Labriola e Plechanov, e poi per tutto il Novecento, con un punto di svolta cruciale nella Germania dei primi anni Venti e uno sviluppo particolarmente fecondo proprio nell'Italia del secondo dopoguerra), fino a diventare uno dei temi capitali del dibattito, e conformemente alla sua stessa natura, uno fra quelli più riccamente meditati: ben oltre le superficialità iniziali, esso viene portato progressivamente al più alto grado di precisione filologica e di raffinatezza concettuale²⁵³. Il contrassegno distintivo di questo

²⁵¹ Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 158.

²⁵² Marx, *Il capitale*, cit., p. 44. Proprio questo passo del *Poscritto* precede immediatamente la famosa affermazione sul "cane morto" (smorzata però subito dall'altrettanto famosa ammissione di aver "civettato" [*kokettiert*] con il lessico hegeliano: un'espressione criticata sia da Lukács sia da Adorno alla luce delle sue esiziali conseguenze nel dibattito scientifico posteriore), e il suo contenuto è ripreso subito dopo nella formulazione divenuta canonica: "La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico" (*Ivi*, p. 45).

²⁵³ Per una storia delle fasi iniziali di questo sviluppo, sommaria ma innervata teoricamente con spessore notevole, cfr. il già citato testo di Korsch, *Marxismo e filosofia*, *passim*. Esso stesso una tappa centrale dello sviluppo, è il primo tentativo di riproporre la questione indicata nel titolo su basi metodologicamente riflesse: l'applicazione di quello che viene chiamato il "punto di vista dialettico... nello studio della storia", in quanto componente essenziale del "metodo materialistico", alla storia stessa del materialismo filosofico (p. 53), è volta a rintracciare nel movimento storico reale le cause di una

orientamento di pensiero – il concetto della prassi: il rimando costante e costitutivo all'esperienza storica contingente – rende ancor più significativa questa attenzione: nei momenti di trapasso reale, si torna a Hegel come al nodo realmente irrisolto; in ciò per cui le sue astrazioni continuano a eccedere la coscienza teorica, si cerca la chiave concreta delle incertezze pratiche più urgenti; e il significato di tale rapporto è a sua volta riflesso con la massima consapevolezza. Ancor oggi se ne vedono tracce; esso accenna a imporsi nuovamente in ciò che di questa tradizione rimane, o rinasce: non per caso, in un nuovo momento di trapasso. E tuttavia: anche al vertice della riflessione, quando il confronto con Hegel, teso al massimo dello sforzo concettuale, si fa più generoso e responsabile, si giunge sempre invariabilmente, come per una coazione oggettiva, a quel punto in cui il vecchio equivoco sembra condannato a ripetersi. Al momento di prender congedo da Hegel e determinare finalmente ciò che in lui va comunque superato, si ripropongono formulazioni che rimandano in qualche forma al postulato del soggettivismo, al primato dello spirito o del pensiero. Si tratta perciò di comprendere se queste formulazioni contengano qualcosa di vero, al di là della loro insufficienza letterale.

A tal fine, può essere utile dedicare un breve cenno a un testo che in questa vicenda è fra i più rilevanti teoricamente, e forse il più rilevante in assoluto dal punto di vista degli effetti, il vero e proprio passaggio a un nuovo capitolo nella vita storica della dialettica: *Storia e coscienza di classe* di Lukács. Un'analisi approfondita di quest'opera, dal punto di vista strettamente teoretico, rivelerebbe in tutto il suo spessore lo scarto che essa rappresenta per il pensiero novecentesco: appunto sul piano generale

“perdita della dialettica” (p. 40) che è diagnosticata a sua volta come l'ostacolo teorico principale al progredire di questo movimento.

dell'autoriflessione filosofica, e non soltanto, com'è comunemente accettato, dal punto di vista della critica sociale (la teoria della reificazione come diagnosi del presente). Ciò consentirebbe, tra l'altro, di mostrare analiticamente quanto qui può essere soltanto accennato, vale a dire l'importanza che la ripresa lukácsiana del problema dialettico riveste proprio per Adorno, e proprio per l'Adorno filosofo. L'influenza di Lukács, e in particolare del suo concetto di reificazione, sulla cerchia intellettuale frequentata dal giovane Adorno negli anni Venti e Trenta, è universalmente riconosciuta²⁵⁴. Ma per vedere quanto oltre si spinga in realtà questa influenza, nel tempo e nello sviluppo del concetto, fino a penetrare nei nessi più intimi della dialettica negativa, è necessario porre la dialettica negativa stessa nella sua giusta prospettiva storico-teorica, riconoscere cioè che cosa essa vuol fare realmente. È quanto proveremo a far emergere nel prossimo capitolo. Da un certo punto di vista, l'opera fondamentale di Adorno si può concepire addirittura, nel suo complesso, come una risposta a *Storia e coscienza di classe*: dimostrarlo richiederebbe un lavoro a sé stante. Per i nostri scopi, intanto, può bastare soffermarsi un momento sulla breve *Introduzione* premessa da Lukács alla sua opera giovanile, e sulle indicazioni che essa contiene per il nostro problema.

Qui la riappropriazione di Hegel è fondata, in primo luogo, su quella distinzione tra metodo e sistema cui abbiamo già fatto cenno: il problema della dialettica, anche materialistica, è posto fin dall'inizio come problema essenzialmente di metodo (in quanto conquista durevole, distinta dalla verità o falsità delle sue singole applicazioni determinate), ma mentre nel caso di Marx si tratta di comprendere l'unità coerente di "metodo" e "sistema", in Hegel occorre all'opposto "distruggere la morta architettura del sistema" e "distinguere le varie tendenze che si agrovigliano fra loro e che in parte

²⁵⁴ Cfr. ad es. S. Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 25-28, e A. Honneth, *Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos*, in: *Dialektik der Freiheit*, cit., pp. 165-187; in particolare pp. 168 ss.

sono nettamente contraddittorie, per *salvare* per il presente ciò che è *metodologicamente fecondo* nel pensiero di Hegel in quanto *forza spirituale ancora viva*²⁵⁵. Lukács però sembra rendersi subito conto della precarietà di questa distinzione, la quale, ogni volta che si presenta, dà sempre luogo alla stessa ambivalenza: fin dal giovane Marx, e poi soprattutto a partire da Engels, l'intenzione di sceverare il "metodo" hegeliano dai suoi esiti contenutistici più o meno indigeribili si accompagna sempre alla tesi di una problematicità interna al metodo stesso, che andrebbe appunto "rovesciato", depurato dall'idealismo, strappato all'involucro mistico eccetera. Così anche in Lukács, il cui riferimento immediatamente successivo alle "categorie del metodo hegeliano", come al terreno dal quale la dialettica materialistica al tempo stesso procede e si allontana, suggerisce implicitamente una funzione strutturante del metodo per il contenuto oggettivamente svolto, ovvero l'inseparabilità di metodo e cosa nella dialettica (che in Adorno diventerà un motivo di insistenza polemica fra i più costanti), e quindi, per converso, l'impossibilità di fare i conti con Hegel espungendo da lui questo o quell'elemento particolare, o anche la forma stessa del "sistema" come tale, senza portare la battaglia direttamente nel cuore del suo procedimento filosofico: appunto ciò che è inteso qui con la determinazione inadeguata del "metodo", e che definisce il pensiero di Hegel nella sua intima unità²⁵⁶.

²⁵⁵ Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. L. Lukács aggiunge qui un'interessante osservazione programmatica, che però non viene più sviluppata né nel seguito del testo né negli scritti successivi: "Una critica realmente penetrante", dice, "sarà costretta, a mio avviso, ad accertare che [nel caso di Hegel] non si tratta di un sistema intimamente e realmente unitario, ma di più sistemi giustapposti"; e cita come esempio "le contraddizioni di metodo tra la fenomenologia ed il sistema stesso" (*ibid.*).

²⁵⁶ *Ivi*, pp. L s.: il fine dichiarato del lavoro di Lukács, al di qua di ogni pretesa sistematica, è "indicare con la massima concretezza possibile sia i punti in cui le categorie del metodo hegeliano sono divenute decisive per il materialismo storico, sia quelli in cui le vie di Hegel e Marx divergono nettamente, così da poter esibire la documentazione e – se possibile – la direzione da seguire in vista di una *discussione di questo problema* che è ormai divenuta necessaria". Le successive vicissitudini del pensiero di Lukács, nel groviglio inestricabile di motivi immanenti e storico-contingenti che caratterizza questo autore in maniera così peculiare, lo hanno allontanato senza ritorno dal programma tracciato qui (a prescindere dal normale carattere effimero di qualunque dichiarazione d'intenti; ma nella storia di Lukács ci sono fratture di un diverso ordine qualitativo). Il vuoto che è stato lasciato in questo modo ha pesato sul pensiero

Questo compito assai più esigente è, con ogni evidenza, ciò che anche Lukács ha di mira, al di là di formulazioni ambigue che sono, in parte, residui di un'impostazione superata dal suo stesso lavoro²⁵⁷. In queste pagine introduttive non vengono date indicazioni esplicite per la soluzione del problema, al di là delle dichiarazioni di “piena concordia” con le caratterizzazioni marxiane del metodo di Hegel, tra cui quella citata dal *Poscritto del Capitale*²⁵⁸, dichiarazioni che lo svolgimento successivo del discorso di Lukács smentisce in larga misura come strumentali (anche se non interamente; e non senza che, per altro verso, da ciò che quelle formulazioni di Marx diventano in Lukács si possa imparare qualcosa di prezioso anche sul loro contenuto). Una prima determinazione dei limiti “metodologici” di Hegel si può però inferire indirettamente da quanto viene affermato in positivo sulla novità di Marx. A proposito dell’“evoluzione” dialettica dei concetti, per cui il loro significato finito è conservato e soppresso nell'intero, Lukács parla di una “dialettica corretta da Marx”, nella quale “i concetti sono soltanto figure intellettuali della realtà storica”, e pertanto “la loro figura unilaterale, astratta e falsa, è inerente alla vera unità in quanto è un suo momento”²⁵⁹. Egli cita l'affermazione hegeliana che “il falso, non più come falso, è un momento della verità”²⁶⁰, e commenta: “Nella pura storicizzazione della dialettica quest'affermazione

noventesco ben al di là di ciò che può apparire a un primo sguardo. Infatti l'impostazione teorica di *Storia e coscienza di classe*, nonostante i suoi limiti o proprio in virtù di essi, contiene un potenziale di novità che, se sviluppato, avrebbe potuto condurre a esiti difficili da immaginare retrospettivamente, ma certamente tali da non lasciare indifferente l'intero panorama filosofico successivo, e proprio per quanto riguarda quello specifico insieme di problemi che converge alla fine in Adorno.

²⁵⁷ Ma solo in parte: perché l'insistenza terminologica sul metodo, che presuppone necessariamente in qualche senso la sua separabilità di principio, non è priva di rapporti con i limiti di Lukács. La rigidità predialettica dell'opposizione, a livello conoscitivo, tra un metodo interamente anticipabile e un oggetto che, di conseguenza, è esso stesso già anticipato di volta in volta nella sua essenza, ritorna nelle aporie del concetto lukácsiano di prassi come unità positivamente data di soggetto e oggetto: riprodotta, tuttavia, a un livello incomparabilmente più alto.

²⁵⁸ *Ivi*, p. XLIX.

²⁵⁹ *Ivi*, pp. LI s.

²⁶⁰ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. 1, p. 32.

diventa ancora una volta dialettica: il ‘falso’ è al tempo stesso, come ‘falso’ e ‘non falso’, un momento del vero”²⁶¹.

In questa “pura storicizzazione” consisterebbe perciò la “correzione” marxiana della dialettica. Lo spartiacque andrebbe cercato, secondo Lukács, proprio in quel punto dal quale eravamo partiti, il problema della storicità: in un certo senso, il più temibile di tutti. Qui infatti l’indipendenza del concetto, la sua pretesa di disporre ordinatamente del reale, è chiamata in causa nel modo più diretto e inaggirabile: nel suo vero significato. Non a torto Habermas – al quale è doveroso riconoscere uno spessore problematico e una larghezza di prospettive senza eguali nel pensiero contemporaneo – individua nell’insorgere dell’autocoscienza storica l’elemento unificante e propulsivo del “discorso filosofico della modernità”²⁶². Ma il problema della modernità filosofica è il problema del superamento dell’idealismo: in quel senso che il termine viene ad assumere in Adorno – identità pensiero-essere in quanto posizione del concetto – e per il quale l’idealismo, cifra unitaria e incontestata di tutto il pensiero prehegeliano, si determina in opposizione alla dialettica come al primo vero ostacolo che esso incontra nel suo movimento, il solo capace di farlo recedere. Da questa determinazione, come abbiamo visto, l’“enigma Hegel” prende il suo significato: in un modo tuttora misterioso, ma in ogni caso unico nella storia del pensiero, con Hegel l’idealismo viene insieme negato e riaffermato, e giunge così alle soglie della sua dissoluzione, per poi tornare in sella indisturbato nell’intera filosofia non dialettica successiva (e certamente anche in Habermas). Ora il problema della storia, com’è universalmente riconosciuto –

²⁶¹ Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. LII.

²⁶² J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988, in particolare la prima lezione (*La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*), pp. 1-23.

e in modo particolarmente penetrante proprio da Habermas²⁶³ – irrompe sulla scena filosofica con Hegel, in un senso che è tuttora aperto alla discussione filologica e teoretica, ma di cui non è in questione la novità qualitativa: nemmeno rispetto a Kant, il quale anche in ciò, come praticamente in tutto il resto, fu pioniere per Hegel, inaugurando quel punto di vista moderno della filosofia della storia che, d'altra parte, non è un elemento fra i tanti nell'architettura kantiana, ma affonda le sue radici nel cuore stesso della critica della ragion pura teoretica, la determinazione del tempo come costitutivo della soggettività²⁶⁴. A riprova del nesso che stiamo suggerendo, la storia fa la sua comparsa insieme con la dialettica: il problema che la coscienza storica pone alla modernità, nell'atto stesso in cui la costituisce come tale, è tutt'uno con il problema della pretesa d'identità del concetto. In Hegel, il filosofo della modernità, questo complesso prende forma e perviene alla coscienza, e al tempo stesso rimane sospeso, in bilico sulla vetta più alta raggiunta dal pensiero, come un punto interrogativo lasciato in

²⁶³ Ivi, seconda lezione (*Il concetto hegeliano della modernità*), pp. 24-51.

²⁶⁴ Manfred Posani ha richiamato la mia attenzione su questo nesso. Per quanto riguarda la questione del significato della storia in Hegel e del suo rapporto con la logica (o la filosofia), essa è talmente vasta e centrale e accompagna a tal punto la storia della ricezione di Hegel da coincidere quasi con essa. Le pagine di Lukács che stiamo esaminando rientrano esse stesse tra i contributi più influenti al riguardo: la sua lettura storicista della dialettica ha attecchito profondamente nell'intera filosofia successiva, all'interno e all'esterno del mondo tedesco, e con particolare efficacia proprio nei pensatori francofortesi. Tuttavia, in tempi relativamente recenti la discussione ha conosciuto una svolta, orientandosi generalmente nella direzione opposta di un'autonomia, in Hegel, del piano logico-razionale da quello storico. Ne ha risentito in qualche modo anche il dibattito su Marx, nell'ambito del quale molte autorevoli interpretazioni del *Capitale* (la cosiddetta *Neue Marx-Lektüre*) hanno assunto un indirizzo analogo. Senza entrare in alcun modo nel merito della filologia, proveremo più avanti ad accennare qualcosa del possibile significato teorico delle due posizioni contrapposte, quella tradizionale, storicizzante, e quella "sistemica" o logica: entrambe (e in entrambi i casi: Hegel e Marx) alludono a nervi scoperti e vitali della questione della dialettica. Possiamo intanto citare alcune fra le tappe principali di questa rilettura di Hegel: H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1965; AA.VV., *Logik und Geschichte in Hegels System*, a cura di H.-C. Lucas e G. Planty-Bonjour, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, in particolare i saggi di O. Pöggeler: *Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel*, pp. 101-126, e di K. Düsing: *Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung*, pp. 127-145. Per la difesa di una posizione più vicina allo storicismo cfr. A. Nuzzo, *Dialectic as logic of transformative process*, in: *Hegel: New Directions*, a cura di K. Deligiorgi, Chesham, Acumen, 2006, pp. 85-104. Quanto alla filosofia della storia in Kant, un'interpretazione del suo pensiero e dei suoi effetti successivi particolarmente attenta a questi aspetti è quella di A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000.

eredità a tutto quanto si apre sotto di esso: l'intero, incerto paesaggio del contemporaneo. Il punto interrogativo è quello di un pensiero che si vorrebbe “quadratura del cerchio”, soluzione nel concetto al problema della storia – un problema che, comunque vada inteso, sembra spingere per sua natura al di là del concetto. Ecco l'eredità dell'idealismo dialettico; da qui riparte il primo che ha tentato, dopo molto tempo, di riprendere sul serio le fila del discorso, il materialista dialettico Lukács.

L'idea che guida l'esposizione, dice Lukács in apertura, è che “nella teoria e nel metodo di Marx sia stato *infine* scoperto il *giusto metodo* per la conoscenza della società e della storia. Nella sua intima natura, questo metodo è storico. È naturale perciò che esso debba essere applicato di continuo a se stesso. [...] Il suo scopo preminente è la *conoscenza del presente*”²⁶⁵. Dunque la caratterizzazione è duplice. Da un lato, con il metodo marxiano (il cui “nervo vitale”, precisa Lukács subito dopo, è la dialettica²⁶⁶) la conoscenza storico-sociale perviene infine all'oggettività, liberandosi evidentemente da precedenti residui non scientifici: esso è il “giusto” metodo. Dall'altro lato, il progresso così ottenuto in un settore particolare della conoscenza non si mantiene indifferente nella divisione del lavoro intellettuale, ma la fa saltare. La scoperta della verità della storia retroagisce sul concetto generale della verità: infatti, la scientificizzazione della storia sembra implicare in qualche modo una storicizzazione della scienza. Nel passo citato questo rapporto non è menzionato espressamente, ma due elementi indicano che qualche cosa di essenziale è cambiato nella posizione del pensiero rispetto all'oggettività. Già il concetto di un metodo il cui essere “storico” implica il “dover essere applicato continuamente a se stesso” contraddice l'opposizione di metodo e cosa, e suggerisce l'idea che una volta conquistata, l'oggettività storica, per la sua natura

²⁶⁵ Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XLVII.

²⁶⁶ *Ivi*, p. XLVIII.

peculiare, costringa il pensiero a una revisione complessiva del suo modo di riferirsi agli oggetti; la storia è quel terreno in cui il soggetto conoscente – e con esso, perciò, l'intero complesso delle sue conoscenze e posizioni conoscitive di scopo – si scopre improvvisamente collocato, dovendo quindi riconoscere in essa, per quanto si ergeva prima a criterio di giudizio unico e indipendente, un nuovo giudice e un nuovo criterio. La storia, per così dire, richiama a sé queste pretese: la posizione sovrana della scienza, da Lukács definita poi “contemplativa”.

Ma è con l'allusione alla “conoscenza del presente” quale “scopo preminente del metodo” che questo movimento prende corpo chiaramente, nel suo significato vero e ben più radicale: qui, l'ingresso della storia nel sapere (in senso enfatico, ossia con tutto il peso specifico delle sue proprie rivendicazioni, e non in quanto oggetto fra gli oggetti) appare come un riorientamento della sfera del sapere *in quanto tale*, e più esattamente, come un decentramento. Il concetto del “presente”, in quanto distinto dalla storia già trascorsa, rinvia com'è ovvio alla dimensione della libertà, della soggettività come compito, del non ancora realizzato: tutti i rimandi e gli echi filosofici che in Lukács si condensano nella categoria della *prassi*. A questa dimensione, dunque, è indirizzato anzitutto il sapere storico; e se un tale indirizzarsi è caratterizzato qui rapidamente in termini funzionali (il presente come “scopo”), le considerazioni svolte in precedenza autorizzano se non altro un'ipotesi, che troveremo pienamente confermata dalle analisi successive di Lukács, in particolare nel saggio sulla reificazione²⁶⁷. L'ipotesi è che il nesso vada inteso in un senso non banalmente estrinseco, ma più impegnativo: tale, cioè, che le domande pratiche da un lato, quali sono poste al soggetto del sapere in quanto soggetto *tout court* dalla condizione storica in cui esso è situato, e dall'altro lato

²⁶⁷ *La reificazione e la coscienza del proletariato: ivi, pp. 107-275.*

il sapere stesso (il sapere del presente, ma di conseguenza anche l'intero sapere storico, e magari *ogni* sapere come momento di una totalità), non possano essere determinati separatamente e soltanto in seguito, dall'esterno, accostati in un rapporto indifferente, appunto come un mezzo e un fine già dati e compresi ciascuno per sé. Una tale rappresentazione sarebbe soltanto quella del tutto scontata, e ben radicata nel senso comune scientifico e prescientifico, di una generica "utilità" della conoscenza. A dispetto delle apparenze, essa non è superata nemmeno dalla posizione del pragmatismo, il quale – non diversamente dall'idealismo, cui in effetti appartiene – dà il via all'autoriflessione delle condizioni del conoscere solo per bloccarla d'ufficio a un certo punto: animato oscuramente da quello stesso impulso di cui siamo in cerca (provvisoriamente: l'idea di un *telos* al tempo stesso trascendente la posizione conoscitiva e costitutivo del suo senso), esso riconosce, sì, nell'esito pratico della conoscenza un "criterio di verità" di questa, ma al prezzo di assumere l'uno e l'altra come semplici dati, e istituire così fra di essi, ancora una volta, un nesso meramente esteriore, strumentale²⁶⁸. Invece, nell'insistenza di Lukács sulla novità radicale del "metodo storico" bisogna supporre qualcosa di differente, l'esigenza di una mediazione

²⁶⁸ In ciò, comunque, il pragmatismo occupa una posizione storico-filosofica singolare: paragonabile forse soltanto – seppur in modi in tutti e tre i casi diversissimi – a Wittgenstein e Heidegger. Indietro rispetto a Hegel e all'intera impostazione dialettica, esso ha in sé al contempo qualcosa di quel presentimento che muove anche i più importanti dialettici materialisti, Lukács e Adorno, e che, se la nostra interpretazione dovesse confermarsi, sarebbe il solo impulso filosofico a poter reclamare rispetto a Hegel una reale novità, a spingere effettivamente, e non solo superficialmente, oltre i limiti del suo idealismo. Questo ha senz'altro a che vedere con la sua rinnovata vitalità nel panorama filosofico contemporaneo, e proprio in relazione all'interpretazione di Hegel: sebbene questo incontro non abbia prodotto finora quel salto in avanti che sarebbe in sé possibile, e che richiederebbe però, per l'appunto, un allargamento dell'orizzonte (non soltanto teorico!) alle vicende della dialettica dopo la morte di Hegel, alla necessità teorica che in esse si esprime. Vale la pena notare che già Adorno, a suo tempo, aveva colto qualcosa di questo nesso, a ulteriore conferma dell'indipendenza vigile del suo sguardo. A differenza di Horkheimer e Marcuse, infatti, Adorno non si è contentato di bollare i pragmatisti come predialettici e borghesi, ma almeno nel più originale fra loro ha scorto anche un'affinità: "Un pensatore contemporaneo, il quale malgrado il suo positivismo è più vicino a Hegel di quanto non siano fra loro i presunti rispettivi 'punti di vista', John Dewey, ha chiamato la propria filosofia 'sperimentalismo'. Qualcosa del suo atteggiamento si addice al lettore di Hegel" (TS, p. 164). Un serio approfondimento, dal punto di vista della dialettica negativa, della posizione pragmatistica (nei suoi fondatori anzitutto, prima ancora che negli attuali interpreti di Hegel) sarebbe sicuramente fecondo.

assai più intima tra il conoscere e l'agire. Questa mediazione è garantita per l'appunto dall'idea della storia; ma essa in Lukács, com'è noto, è determinata ulteriormente da uno dei concetti portanti del suo hegelismo, il concetto dialettico di *totalità*. La storia come orizzonte totale dell'esperienza riunisce ciò che per l'intelletto astratto è – in senso dialettico – separato: essa è, al tempo stesso, totalità del compito pratico presente e totalità delle condizioni di intelligibilità del conoscere. È così che i due lati giungono a costituirsi a vicenda nel loro significato immanente: nessuna conoscenza isolata deve risultare comprensibile – proprio in quanto conoscenza – a partire soltanto da sé, privata del riferimento a ciò che dev'essere realizzato, ma viceversa neppure la singola posizione di scopo dove poter sostenersi in se stessa, senza venir ricondotta a quell'intero che, come tale, è dato soltanto a una coscienza riflettente. Il concetto di prassi in Lukács, come nell'intera tradizione marxiana, si distingue da quello pragmatistico perché riferito, in senso enfatico, alla trasformazione *dell'intero*. Così però il significato della prassi e del suo rapporto con il sapere subisce una modificazione essenziale. Non soltanto la singola conoscenza e la singola azione, ma le due sfere complessive cessano di stare fra loro in un rapporto di mezzo a scopo, perché diventano momenti di una totalità, in base alla quale soltanto ciascuna di esse può essere compresa: così che i rapporti di ogni momento con tutti gli altri e con l'intero entrano a definirne il senso proprio, diventano riferimenti immanenti. Mediandosi, i singoli aspetti, ciascuno dal suo lato, revocano globalmente la posizione del pensiero strumentale che li definiva in quanto singoli.

Fin qui, come si vede, il processo si svolge integralmente sul terreno hegeliano. E tuttavia, per esprimerci in termini adorniani, la mediazione è asimmetrica. Che l'orizzonte ultimo di intelligibilità sia ora costituito dalla storia, e non più dal concetto, provoca per così dire uno sbilanciamento, un tendersi in avanti dell'intera complessione

dialettica, come orientata intorno a un magnete che in Hegel manca, o manca in questa forma; ed è quanto ci interessa qui. Sull’Idea che “riposa in sé”²⁶⁹, il culmine della logica hegeliana, sono state spese molte facili e ingiustificate ironie; l’immagine va presa invece assai seriamente, perché la dimensione dell’equilibrio che essa esprime – e che in Hegel, caratteristicamente, è al contempo esito conquistato e realtà già sempre data dell’identità – definisce un tratto essenziale del pensiero hegeliano, qualcosa al cui confronto potremmo finalmente cominciare a intravedere una differenza reale, un punto di distacco non solo apparente nella posizione della dialettica materialistica. (Non solo apparente: cioè ancora dialettico; non condannato forse, come tanti distacchi da Hegel, ad esser riassorbito in questo o quel movimento parziale della coscienza fenomenologica, indietro e non avanti rispetto alla posizione del sapere assoluto.) L’equilibrio, infatti, è rotto da un pensiero che pone il proprio compimento in ciò che non è ancora. Nella prospettiva lukácsiana della prassi, il presente è, sì, totalità del conoscere e dell’agire, ma una totalità che non si acquieta in se stessa, poiché il presente trae il suo senso dal futuro. Apprendere il proprio tempo nel pensiero diventa allora: determinare il proprio tempo a partire da ciò che gli manca.

Questa formulazione è ancora estremamente generica, e soltanto nel prossimo capitolo potrà chiarirsi nel suo pieno significato. Solo in Adorno infatti, come vedremo, il movimento del pensiero che è implicitamente operante in Marx, e che riceve in Lukács la sua prima vera determinazione filosofica, perviene a piena coscienza, liberandosi dalle residue – e fatali – ambiguità lukácsiane. Già così, però, possiamo scorgere l’aspetto essenziale di questo movimento, vale a dire il suo carattere di svolta nella posizione del pensiero in quanto pensiero: uno scarto radicale, non soltanto

²⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. 3, p. 375.

rispetto a Hegel, ma alla totalità dell'autocomprensione filosofica precedente, che in Hegel giunge al suo compimento, e che in Adorno prende il nome complessivo di "idealismo". Anche la distinzione di Horkheimer tra una nuova teoria "critica" e una "teoria tradizionale" assunta in blocco capta qualcosa di questo scarto, pur rimanendo molto indietro in confronto ad Adorno (ma anche a Lukács) nella comprensione del suo fondamento teoretico²⁷⁰.

Detto per inciso, il riconoscimento del significato speculativo implicito nel concetto lukácsiano di prassi consente anche di comprendere più a fondo come mai in uno dei massimi capolavori filosofici del Novecento, *Essere e tempo*, possa essere stata vista una sorta di risposta a *Storia e coscienza di classe*. A prescindere dalla sua fondatezza filologica, questa suggestione coglie un nesso oggettivo²⁷¹. Infatti, non si tratta solo e tanto della nota affinità tra la critica della reificazione e l'interpretazione heideggeriana del "Si" (che ha motivato in buona parte, tra l'altro, la successiva abiura di Lukács nei confronti delle sue tesi giovanili), ma di ciò che abbiamo definito il decentramento stesso della posizione conoscitiva, non più accettata come un dato ultimo e fondato in sé, ma derivata da modalità più essenziali dell'esistenza. In questo senso, il movimento fondamentale di Heidegger oltre Husserl, la determinazione dell'atteggiamento teoretico (*Vorhandenheit* o "semplice presenza") come "progetto dell'Esserci", corrisponderebbe

²⁷⁰ Cfr. M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., *passim*.

²⁷¹ La tesi, controversa dal punto di vista storico-filosofico, è stata avanzata da Lucien Goldmann nel suo *Lukács e Heidegger*, a cura di E. Dorigotti Volpi, Verona, Bertani, 1976. Lukács stesso la menziona di sfuggita, senza darle in apparenza molto credito, nella tarda prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe* (p. XXIII). In questa recisa autocritica (a sua volta assai problematica, perché notoriamente influenzata da fattori politici), la posizione giovanile è smentita, e la preoccupazione di Lukács è soprattutto quella di prendere le distanze dagli aspetti di *Storia e coscienza di classe* che si prestavano a fraintendimenti idealistici, come appunto la teoria dell'estraniamento, in cui buona parte del marxismo francese ha cercato un punto d'incontro con la prospettiva dell'esistenzialismo. Dal punto di vista storico Marcuse, in un'intervista con Frederick Olafson, sulla base della sua esperienza diretta come allievo di Heidegger nel periodo della composizione di *Essere e tempo*, tende a escludere che la tesi di Goldmann abbia un fondamento (H. Marcuse, *La politica di Heidegger: un'intervista*, in: *Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, cit.).

al superamento lukácsiano della “contemplazione” borghese nella posizione pratica del pensiero²⁷². Uno studio mirato potrebbe forse mostrare, come terreno comune all’intera discussione filosofica degli anni Venti, l’emergere di questa nuova problematicità nella posizione del pensiero nei confronti dell’oggetto: una novità cui appartiene anche la concezione del problema filosofico che emerge nel *Tractatus* di Wittgenstein, e che non sarebbe troppo azzardato ricondurre ai rivolgimenti storici epocali del periodo immediatamente precedente, come al fondamento nascosto e reale.

Ma se l’identità del problema, una volta accertata, aprirebbe nuove prospettive nella comprensione della storia del pensiero, non meno significativa è la divergenza nelle soluzioni. Se seguiamo Adorno, assumendo come opposizione fondamentale quella tra idealismo e materialismo, e riconducendo al presupposto idealistico dell’identità anche la posizione di Heidegger, in quanto mantiene pur sempre il primato del pensiero, (ovvero, il primato del *concetto* di storicità sulla storia reale²⁷³), allora nella concezione filosofico-materialistica della storia, quale comincia a profilarsi in Lukács, occorre riconoscere una peculiarità essenziale, un salto qualitativo che la distingue da ogni altra risposta possibile alla stessa domanda²⁷⁴. Come abbiamo intravisto in Lukács, e come vedremo meglio in Adorno, per una tale concezione il primato conoscitivo della storia e

²⁷² Sul concetto di contemplazione in Lukács, cfr. il saggio centrale sulla reificazione, e in particolare il capitolo sulle *Antinomie del pensiero borghese (Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 144-196). Sulla critica della *Vorhandenheit* cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, pp. 64 ss.

²⁷³ Cfr. DN, pp. 57-120, in particolare pp. 118 ss.

²⁷⁴ Da questo punto di vista, si potrebbe forse caratterizzare la posizione heideggeriana con la formula: “Hegel senza Marx”. Se nella dialettica hegeliana, come afferma Adorno, la dimensione del non identico, pur trattenuta ancora entro i vincoli dell’identità, si libera per la prima volta, allora quelli che Adorno chiama i tentativi novecenteschi di “evasione” oltre l’immanenza soggettiva (DN, p. 11) andrebbero compresi come una ripresa del motivo più vitale di Hegel, contro il regresso generale del pensiero alla dimensione dell’intelletto riflettente, ovvero della pura identità. Ma come stiamo tentando di mostrare, la non identità, coerentemente svolta, conduce alla messa in discussione del carattere ultimo della posizione conoscitiva, e in questo senso, in Heidegger, il non identico emerge effettivamente in un senso nuovo, anche rispetto ai “tentativi d’evasione” cui Adorno si riferisce (Husserl e Bergson). Heidegger è la non identità al di qua della dialettica, e in questo senso è, rispetto a Marx, l’esito alternativo – ma fallimentare – del tentativo di procedere oltre Hegel. Infatti la dialettica hegeliana porta al materialismo storico come alla sua unica possibile conseguenza interna: questo il senso complessivo della tesi che vorremmo dimostrare, sulla base delle interpretazioni filosoficamente più rigorose del materialismo stesso.

il trascendimento pratico della posizione conoscitiva si richiamano a vicenda con intima necessità. Due delle più celebri formulazioni di Marx – “Noi conosciamo un’unica scienza, la scienza della storia”²⁷⁵; “I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*”²⁷⁶ – esprimono lati diversi di un unico nesso. In Lukács, esso è affrontato per la prima volta sul piano filosofico-immanente, mediato cioè con le categorie della teoria della conoscenza; e ciò avviene appunto attraverso la ripresa del problema di Hegel. Nella “dialettica storicizzata”, dice Lukács, “il ‘falso’ è al tempo stesso, come ‘falso’ e ‘non falso’, un momento del vero”. “Come falso e non falso”; in Hegel invece: “non più come falso”. La determinazione del vero, cioè, non toglie come tale il momento della falsità; esso rimane in quanto falso, perché falsa è l’oggettività storicamente reale che precede il pensiero. Di conseguenza, soltanto la trasformazione reale di questa oggettività potrebbe portare a compimento il bisogno di verità che il pensiero stesso esprime internamente, e che internamente non può soddisfare. Dirà Adorno nella *Dialettica negativa*, in purissimo spirito marxiano: “Il negato è negativo fino alla sua scomparsa. Questo divide decisamente da Hegel”²⁷⁷. Ecco l’“impossibilità” che continua a presentarsi nel pensiero, e proprio nel momento della sua più alta “possibilità”: la necessità che esso incontra tanto più, quanto più dispiega la propria libertà, realizzandosi fino in fondo come pensiero. Ecco il *limite*.

Se però questo limite appartiene al pensiero *in quanto tale*; se il falso, *come insopprimibilmente falso*, è ancora un momento essenziale del vero; allora il sospetto di soggettivismo nei confronti di Hegel, con tutta la grossolanità delle sue formulazioni storiche, si svela nel suo significato reale, e risulta fondato. Al tempo stesso la

²⁷⁵ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, in: Marx-Engels, *Opere*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 14 n.

²⁷⁶ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in: Marx-Engels, *Opere*, vol. V, cit., undicesima tesi, p. 5.

²⁷⁷ DN, p. 144.

contraddizione si sposta, per così dire, a un livello più alto. Con il concetto materialistico dell'oggettività reale falsa, la filosofia guadagna in effetti un terreno interamente nuovo; ma guadagna così anche un nuovo ordine di problemi, che nemmeno Lukács arriva a padroneggiare. Nel saggio sulla reificazione, egli riprende il problema del limite di Hegel, come limite supremo della filosofia classica tedesca, e lo definisce nel modo seguente: “le domande e le risposte sono fin dall’inizio unicamente poste all’interno del campo del puro pensiero”²⁷⁸. Se questa affermazione, presa isolatamente, può evocare i vecchi pregiudizi, nel contesto della teoria lukácsiana della prassi essa diventa pienamente comprensibile, e mostra anche, retrospettivamente, ciò che di vero questi stessi pregiudizi intendevano. Il “pensiero puro” qui è momento parziale, non perché non sia riconosciuto, in Hegel, il trascendimento della soggettività finita nell’intero, ma perché questo stesso intero, come intero attuale segnato dalla sofferenza, è opposto alla realtà che ancora non è, e che tuttavia può essere prodotta. Perciò il “pensiero puro” è opposto a sua volta a un tale atto di produzione. Esso è contraddittorio e finito in quanto “contemplazione”: acquietandosi nella propria immanenza, non coglie in essa stessa l’impulso a “spegnersi” mediante la trasformazione della realtà. Ecco il *soggettivismo*: la tracotanza del soggetto pensante è l’illusione di appagarsi in sé, nella propria costituzione attualmente data – incurante del condizionamento materiale, che investe ogni fibra di questa stessa costituzione. Soltanto nella realtà non più falsa infatti, scomparendo la sofferenza, scomparirebbe la “scissione”, di cui parla il giovane Hegel nel passo celeberrimo che anche Lukács cita qui: e con la scissione, il “bisogno della filosofia”²⁷⁹. Quest’ultimo è un genitivo

²⁷⁸ *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 183.

²⁷⁹ “Quando la potenza dell’unificazione scompare dalla vita degli uomini e le loro opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l’indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia. Come tale, questo bisogno è qualcosa di contingente, ma, sotto la scissione data,

oggettivo e soggettivo: il bisogno che ci sia filosofia, ma anche il bisogno che la filosofia esprime, e che la filosofia sola, secondo Lukács, è impotente a placare. L'appagamento del pensiero non è nel pensiero, e “questo divide decisamente da Hegel”.

Ma come dicevamo, questo pone anche nuovi problemi. Il pensiero che accetta di trapassare in prassi è quello che ha accettato il suo carattere condizionato, e proprio in questo consiste il superamento dell'idealismo. Infatti, soltanto per un pensiero condizionato da ciò che non gli è identico – per una soggettività mediata dall'oggetto – può porsi il problema di trascendere il proprio orizzonte: di trovare il proprio appagamento al di fuori di sé. Una volta accolta, però, la tesi del condizionamento si rivela assai onerosa per un'autoriflessione che voglia essere conseguente: il pensiero infatti deve sapersi mediato, non libero, in *ogni* suo singolo atto, *compreso quello stesso con cui riconosce questa illibertà*. Se la falsità oggettiva, materialisticamente prioritaria rispetto alla coscienza, penetra fin nei più intimi recessi di questa, la coscienza – *qualunque* coscienza, comunque illuminata – non può sperarsi affrancata finché la falsità oggettiva non è tolta. In altre parole: la prassi stessa, come prassi *nel* mondo falso, non è a sua volta il vero; non è l'assoluto. Essa appartiene a ciò che vuole abolire. Il giovane Lukács, com'è noto, compie un estremo, disperato tentativo per evitare questa conseguenza del suo stesso materialismo, trasferendo appunto l'assoluto nella prassi, o più esattamente nella giusta coscienza di classe, che della prassi costituisce la premessa. Al “punto di vista del proletariato”, cioè al proletariato *in quanto* portatore effettivo della coscienza vera, Lukács ascrive quella qualità di “soggetto-oggetto identico” che in Hegel, secondo lui, si arrestava all'astrazione idealistica dello “spirito

esso è il necessario tentativo di togliere l'opposizione della soggettività e dell'oggettività consolidate, di comprendere l'essere-divenuto del mondo intellettuale e reale come un divenire e l'essere di questo mondo, in quanto prodotto, come un produrre” (Hegel, *Differenza*, cit., p. 15).

del popolo”²⁸⁰. Ma la “coscienza di classe” così intesa, gravata cioè da un tale carico speculativo, non è meno astratta né meno idealistica, come Lukács stesso riconoscerà poi; e il salto mortale doveva fallire²⁸¹. Non per motivi storici, come vorrebbe la banalità secondo cui Lukács fu “smentito” dal fallimento della rivoluzione: egli distingue costantemente tra coscienza di classe di fatto e di diritto, tra il punto di vista effettivo del proletariato e quello che gli appartiene per principio; e anzi, la rivendicazione della libertà della prassi contro il determinismo meccanicistico della Seconda Internazionale costituisce il movente vero e proprio della sua opera²⁸². Lukács volle essere filosofo, e sul piano rigorosamente immanente della determinazione filosofica dei concetti va cercata la sua insufficienza.

Su questo piano però, e in questo punto preciso, ritroviamo Adorno. Le aporie lasciate in eredità dall’autoriflessione lukácsiana del materialismo, e in Lukács goffamente coperte con lo stratagemma del “soggetto-oggetto identico”, ci sono familiari: se il concetto è finito e condizionato, cioè non identico al suo oggetto, occorre domandarsi da dove esso tragga la possibilità di pensare l’incondizionato, senza scivolare nella casualità della posizione soltanto soggettiva. Ma non appena il pensiero della prassi incomincia a farsi carico di concetti come “vero” e “falso”, l’incondizionato diventa condizione di pensabilità della prassi stessa; e ciò malgrado ogni disprezzo che i materialisti di sempre, veri o presunti, abbiano potuto nutrire verso le fumisterie metafisiche. “Falsa” infatti è la condizione che la prassi deve abolire, “vera” quella che dev’essere realizzata: vera, ossia priva di contraddizione; appagamento pieno del

²⁸⁰ Cfr. su questo *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 192 ss., e sul proletariato l’intero capitolo finale del saggio sulla reificazione (pp. 197-275).

²⁸¹ Cfr. la già citata prefazione-apostasia del 1967: *ivi*, pp. VII-XLIII.

²⁸² Il saggio sulla reificazione si conclude con queste parole: “Lo sviluppo economico oggettivo ha potuto soltanto creare la posizione che il proletariato occupa nel processo di produzione e dalla quale viene determinato il suo punto di vista; esso può solo far sì che la trasformazione della società diventi per il proletariato possibile e necessaria. Ma questa trasformazione può essere operata soltanto dalla libera azione del proletariato stesso” (*ivi*, p. 275).

“bisogno della filosofia”. Come vedremo nel prossimo capitolo, con l’accesso al problema della prassi è conquistato il fondamento reale del pensiero di Adorno. A partire da qui, i suoi sforzi diventano finalmente comprensibili nella loro unità, gli enigmi emersi finora nell’interpretazione della dialettica negativa possono trovare soluzione. E viceversa, potrà chiarirsi in questo modo anche il significato storico di Adorno, la sua posizione nel pensiero contemporaneo. Essa andrà compresa come la prima elaborazione compiuta di una filosofia del materialismo; e mediante ciò, come una cesura di importanza storico-filosofica primaria: il superamento vero e proprio della posizione tradizionale del pensiero nei confronti dell’oggettività.

PARTE SECONDA

3. Filosofia della prassi bloccata

Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.
(Virgilio, *Eneide*)

3.1. "Doch noch"

Abbiamo già incontrato più volte il concetto della "riuscita" (*das Gelingen*). Nel tessuto della filosofia di Adorno, esso occupa oggettivamente una posizione chiave, a indicare il fine supremo del pensiero, la condizione in cui ogni pulsione sarebbe "spenta", ogni domanda cessata. Come punto di fuga, l'idea della "riuscita" o del "riuscire" rappresenta la condizione di possibilità di ogni pensiero: è la questione che abbiamo affrontato nel capitolo precedente, da molti lati diversi. Spesso la comparsa di questo termine in Adorno segna l'apice della tensione teorica ed espressiva, i momenti di massimo slancio. Al contempo, esso ricorre non di rado in un nesso più determinato. L'idea del riuscire è associata alla filosofia classica tedesca, e in particolare a Hegel, quasi che l'impulso cui essa allude definisse l'essenza stessa del suo pensiero: qualcosa che in Hegel appare per l'ultima volta e nella forma più compiuta, come il canto di un cigno. Così in un passo da *Aspetti della filosofia hegeliana*, che si apre proprio con quel problema di cui abbiamo riconosciuto la centralità:

Si può dubitare che il tentativo hegeliano di salvare, contro Kant, la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, sia stringente. Però all'origine di quel tentativo non c'era la volontà di oscurare la ragione, ma al contrario la speranza utopica che il blocco, i "limiti della possibilità dell'esperienza", non siano il termine ultimo; che nonostante tutto, come nella scena finale del *Faust*, si possa riuscire [*daß es doch... gelinge*]: che con tutta la sua debolezza, condizionatezza e negatività, lo spirito somigli alla verità e sia quindi adatto a conoscerla. Se una volta si rilevava, a ragione, l'arroganza della dottrina hegeliana dello spirito assoluto, oggi che l'idealismo è diffamato da tutti, e soprattutto dai criptoidealisti, nell'immagine dell'assolutezza dello spirito si può scorgere un salutare correttivo. Esso condanna la rassegnazione paralizzante della coscienza

contemporanea, sempre pronta, per sua debolezza, a rafforzare ulteriormente l'umiliazione che le infligge lo strapotere del cieco esistente²⁸³.

“*Daß es gelinge*”: letteralmente, “che la cosa riesca”. Colpisce questa forma impersonale. Il contenuto non è specificato, ma rimane per così dire intransitivo: al “blocco”, al “limite”, e da ultimo alla “rassegnazione” è opposta l’idea pura e semplice di un compimento. Di esso è detto solo che per essere tale, dovrebbe essere assoluto: appunto come nella scena finale del *Faust*, dove l’attimo può essere chiamato a fermarsi perché è soltanto bello, non più solcato da alcuna negatività²⁸⁴. Gli stessi nessi emergono con ancora maggior forza più avanti, nel secondo dei *Tre studi*:

[La filosofia in Hegel] non intende lasciarsi intimidire, rinunciare alla speranza di conoscere malgrado tutto quell’intero reale e il suo contenuto, che la scienza istituzionale le vieta in nome di risultati validi e inattaccabili. Nell’umiltà kantiana Hegel ha avvertito la regressione e la violenza, si è ribellato contro la celeberrima dichiarazione con cui l’illuminismo di Kant si guadagnò i favori dell’oscurantismo: “Ho dunque dovuto sospendere il sapere per far posto alla fede; e il dogmatismo della metafisica, convinto di poter procedere in essa senza una critica della ragione pura, è la vera sorgente dello scetticismo che contrasta con la moralità ed è sempre dogmatico”. Hegel replica così: “L’essenza celata dell’universo non ha in sé nessuna forza che possa resistere al coraggio del conoscere, deve necessariamente dischiudersi a esso e porre davanti ai suoi occhi e fargli gustare la sua ricchezza e la sua profondità”. In formulazioni come questa il *pathos* della prima età borghese, baconiano, si allarga a *pathos* dell’umanità maggiorenne: si può ancora riuscire [*daß es doch noch gelinge*]. Di fronte alla rassegna del tempo presente, questo impulso fonda la vera attualità di Hegel.

Questo passo esprime forse meglio di ogni altro ciò che Hegel significa per Adorno. La sua “attualità” non consiste in questa o quella tesi particolare, opportunamente ripulita dall’ingombro speculativo, ma proprio nello “scandalo” della speculazione: l’idea del sapere assoluto, cioè di un assoluto fondato razionalmente nel sapere. In questa idea, dice Adorno, culmina il meglio di ciò che, storicamente, ha rappresentato lo spirito “borghese”: il progetto, temerario e inaudito, di una liberazione dell’uomo con le sue sole forze. È questo il vero oggetto della “bramosia di salvare” kantiana, a questo si riferisce l’“impossibilità della disperazione”. In Kant, essa lotta con il momento del

²⁸³ TS, pp. 71 s.

²⁸⁴ Cfr. su questo il saggio: *Sulla scena finale del Faust*, in NL, pp. 123-132.

“blocco”, producendo alla fine quello che sia Lukács sia Adorno riconoscono come il risultato più alto della sua filosofia, la contraddizione coraggiosamente irrisolta²⁸⁵; ed è con scoperta allusione a Kant che Adorno definisce l’impulso alla “riuscita” come il “*pathos* dell’umanità maggiorenne”: il *pathos* dell’illuminismo.

L’impulso è trattenuto da Kant, e riaffermato apertamente da Hegel, “*doch noch*”: “ancora, nonostante tutto”. Anche questa formula tende a comparire, nella prosa adorniana, quando il discorso si avvicina all’incondizionato, e il gesto che essa esprime è caratteristico di Adorno²⁸⁶. In un certo senso, anzi, il “*doch noch*” è la figura del suo intero pensiero. Qualcosa è fallito, una speranza è stata delusa, e alle attese più audaci di felicità, che per la prima volta si era osato concepire, ha fatto seguito una sciagura mai conosciuta, come una punizione mitica per essersi spinti a tanto; e tuttavia si può sperare ancora. Che il mito non sia la verità ultima, ma – metafisicamente – soltanto un’apparenza; che il miraggio iniziale possa essere recuperato intatto *dopo la catastrofe*, senza il minimo cedimento, è l’idea più profonda che guida Adorno, l’anima stessa del suo pensiero; e insieme, è ciò che egli vede in Hegel come punto d’arrivo di tutta la filosofia classica tedesca, il motivo della sua insistenza sull’attualità dimenticata di quella tradizione. Se l’idealismo tedesco va salvato, è perché esso stesso voleva salvare qualcosa. Ma una volta che il problema del “*gelingen*” è compreso in questi termini, forse è possibile estorcergli un significato ulteriore. Sospettiamo che dietro quel misterioso impersonale si celi qualche cosa di molto più concreto; abbiamo riconosciuto in esso un elemento essenziale per decifrare il pensiero di Adorno; interroghiamo allora questo pensiero, ancora una volta, in quei suoi punti notevoli che sono le dichiarazioni

²⁸⁵ Cfr. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 176; DN, p. 346.

²⁸⁶ Proprio nel paragrafo della *Dialettica negativa* su *La bramosia di salvare e il blocco*, centrale per la nostra interpretazione, si legge ad esempio: “La coscienza ingenua, alla quale anche Goethe inclinava: ancora non si sa, ma forse un giorno si decifrerà [*man wisse es noch nicht, aber vielleicht enträtselt es sich doch noch*], è più vicina alla verità metafisica dell’*ignoramus* kantiano” (DN, p. 347).

programmatiche, da cui possiamo attenderci le risposte più eloquenti. In effetti, esse non lasciano dubbi.

Nella prolusione tenuta nel 1931 all'Università di Francoforte, e intitolata *L'attualità della filosofia*, il ventottenne Adorno tracciava i lineamenti di un programma filosofico che intendeva esprimere la più completa comunione di intenti con i lavori di Benjamin²⁸⁷. Questo programma ruotava intorno alla categoria di *interpretazione*; e se soltanto all'altro capo dello sviluppo intellettuale di Adorno – nella *Dialettica negativa* – la sua filosofia è espressamente identificata con il materialismo, già qui egli parlava di una stretta “affinità” tra una prospettiva definita “materialistica” e quella della sua “filosofia interpretante”²⁸⁸. In sorprendente analogia con la concezione del problema filosofico formulata dieci anni prima da Wittgenstein nel *Tractatus*, Adorno affermava che “la risposta all'enigma non rappresenta il ‘senso’ dell'enigma”, ma lo “distrugge” disponendone gli elementi in una costellazione “convincente” (*schlagend*), poiché l'enigma “non è sensato ma insensato [*nicht sinnvoll, sondern sinnlos*]”²⁸⁹. E proseguiva:

Il materialismo realizza per davvero [*im Ernst*] il movimento che qui si realizza per gioco [*im Spiel*]. “Per davvero” significa che la risposta non rimane nello spazio chiuso della conoscenza, ma è la prassi a darla. L'interpretazione della realtà data e il suo superamento [*Aufhebung*] sono

²⁸⁷ Per la dimostrazione della durevole centralità di Benjamin nell'elaborazione del pensiero di Adorno, e in particolare per l'analisi dettagliata della prolusione del '31, nella quale l'influsso benjaminiano risalta più chiaramente che altrove, rimando allo studio classico di Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, cit., pp. 63-81 e *passim*.

²⁸⁸ AF, p. 52. Questa evoluzione terminologica dovrebbe far riflettere sul pregiudizio risalente almeno a Martin Jay, e tuttora diffuso – anche se confutato, in parte, già nel 1977 da Buck-Morss –, che attribuisce ad Adorno un progressivo allontanamento da Marx (cfr. M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Torino, Einaudi, 1979, *passim*; Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 24-42). Nella prolusione, “materialismo” significa con ogni evidenza il marxismo; e se l'aspetto pratico è sottolineato qui con un accento e una forza che risentono ancora della temperie culturale di Weimar (e dell'assenza relativa di pressioni censorie esterne, quali Adorno incontrerà prima negli Stati Uniti e poi nella Germania occidentale occupata: cfr. D. Jenemann, *Adorno in America*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2007), non può essere senza significato che trent'anni dopo, nel capolavoro teorico di Adorno, il nesso con il “materialismo” si faccia addirittura più stretto. Come stiamo per vedere, il trasferimento della prospettiva marxista sul puro piano filosofico-immanente, a monte di ogni confronto esplicito con il problema storico-pratico della rivoluzione, non è un'attenuazione delle intenzioni originarie, ma il loro compimento.

²⁸⁹ AF, pp. 52 s.

riferite l'una all'altra. Certamente la realtà non è superata nel concetto; ma dalla costruzione della figura della realtà [*des Wirklichen*] segue immediatamente l'esigenza della sua trasformazione reale [*die Forderung nach ihrer realen Veränderung*]. Il gesto trasformatore che è proprio dell'indovinello, non la mera soluzione come tale fornisce l'archetipo delle soluzioni, delle quali dispone unicamente la prassi materialista. Il materialismo ha definito questo rapporto con un nome sanzionato filosoficamente: dialettica. L'interpretazione filosofica mi sembra possibile solo in senso dialettico. Se Marx rimproverava ai filosofi di aver solamente interpretato in modi diversi il mondo, e obiettava che si trattava invece di cambiarlo, ebbene, questa affermazione non è legittimata unicamente dalla prassi politica, ma altrettanto dalla teoria filosofica. Solo nella cancellazione della domanda si comprova l'autenticità dell'interpretazione filosofica, e il pensiero puro non è in grado di realizzarla da sé: perciò essa costringe alla prassi²⁹⁰.

Venticinque anni dopo, nel paragrafo conclusivo dell'*Introduzione* alla *Metacritica* e subito prima del passo sull'"ultima filosofia", questa concezione dimostra di aver attraversato indenne i più grandi traumi storici del nostro tempo:

La dialettica è il tentativo di vedere il nuovo dell'antico invece che soltanto l'antico del nuovo. [...] La dialettica dà all'antico quel che è suo, essendo l'antico un che di consolidato e di corporeo, che essa riesce a muovere soltanto sciogliendo la forza della sua gravità. Perviene al riconoscimento che il processo conchiuso include anche il non incluso, e quindi ad un limite della conoscenza come tale. Essa stessa sarebbe superata solo da una prassi trasformatrice [*verändernde Praxis*]²⁹¹.

L'espressione "*verändernde Praxis*" ritorna in alcuni snodi fondamentali della *Dialettica negativa*. Nella sezione centrale, compiuto il "trapasso" speculativo alla dialettica materialistica con la posizione del primato dell'oggetto, tutta la parte finale è dedicata al concetto di materialismo²⁹²; ma come abbiamo già accennato, lo stesso primato dell'oggetto è fondato nel suo senso ultimo soltanto mediante il primato del momento somatico²⁹³. Esso è svolto nel paragrafo intitolato *La sofferenza fisica*, che abbiamo già incontrato e sul quale torneremo; e proprio da questa tesi – che dal punto di vista sistematico dev'essere riconosciuta quindi come il vero fondamento – è dedotto il passaggio alla prassi. "Ogni dolore e ogni negatività", compresa la negatività interna dello spirito, "sono la raffigurazione del fisico", così come "ogni felicità mira

²⁹⁰ AF, p. 53; traduzione modificata.

²⁹¹ ME, p. 78; traduzione modificata.

²⁹² DN, pp. 173-186.

²⁹³ Cfr. *supra*, pp. 135 ss., 148 ss.

all'appagamento sensibile"²⁹⁴. Di conseguenza, lo stesso movimento del pensiero tende immanentemente all'eliminazione reale della sofferenza, e il suo senso è soltanto questo tendere: "Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente. 'Dice il dolore: passa!'. Perciò lo specifico del materialismo converge con la critica, con la prassi trasformatrice della società [*mit gesellschaftlich verändernder Praxis*]"²⁹⁵.

Questi passi ricordano il racconto di Poe sulla lettera scomparsa: ciò che è più importante è posto con un'evidenza tale da passare facilmente inosservato. Proprio questo avviene in ogni interpretazione di Adorno che si mantenga all'interno di quella che abbiamo definito la "posizione conoscitiva" o posizione tradizionale del pensiero, al di qua della dimensione che il concetto di prassi dischiude. Non basta infatti rilevare la presenza dell'interesse pratico nella dialettica negativa, ma occorre riconoscerlo nel suo pieno significato speculativo, trarne fino in fondo le conseguenze, e assumerlo quindi come *il* punto di partenza obbligato. Dall'inizio alla fine, la filosofia di Adorno, in piena continuità con la tradizione materialistica e in particolare con Lukács, mantiene come suo orizzonte la dimensione della prassi intesa nel modo più radicale: non semplicemente come una conseguenza necessaria della filosofia, ma come il luogo del suo superamento. Il pensiero accede a questa prospettiva a partire da sé, con la comprensione immanente del proprio carattere contraddittorio: nei termini della prolusione del '31, l'enigma si riconosce "non sensato ma insensato", e tale quindi da esigere, proprio come in Wittgenstein, di essere *dissolto* anziché *risolto*; non una risposta isomorfa al problema, ma "la cancellazione della domanda". Essa sarebbe

²⁹⁴ DN, p. 182. Il titolo del paragrafo in realtà è: *Leid physisch*, con l'aggettivo in funzione predicativa e il verbo sottinteso, come spesso in Adorno. Esso dunque esprime già la tesi di fondo: *La sofferenza è fisica*, cioè ogni sofferenza è sofferenza fisica.

²⁹⁵ DN, p. 183; corsivo mio.

possibile “per davvero” non “nel concetto”, bensì soltanto con la trasformazione di quella realtà da cui la domanda sorge. Nella filosofia matura di Adorno, centrata sulla categoria di “identità”, la medesima dialettica è determinata come contraddizione tra il carattere identificante del concetto e il non identico su cui l’atto di identificazione ha presa, e senza cui il concetto stesso non è pensabile: con le parole della *Metacritica*, l’“antico” – il “concluso” – e il “nuovo”, che la dialettica scopre in esso. Il concetto è *mediato* dal suo altro, lo contiene internamente ovvero vi rimanda; ma per sua essenza deve anche negarlo, rimuoverlo, e generare così l’apparenza necessaria di essere soltanto “l’antico del nuovo”, identità semplice. Fin qui la determinazione generalmente nota della dialettica negativa. Ma la contraddizione non sfocia nel nulla; se è coesistente al pensiero, conduce anche logicamente oltre il pensiero. È la conseguenza obbligata, se la negazione dev’essere dialettica: se deve recuperare, al di là di Hegel, il suo proprio concetto del *limite*. Il “riconoscimento che il processo concluso include anche il non incluso” è il riconoscimento della contraddizione, e significa *quindi*, dice Adorno, “un limite della conoscenza come tale”. In ciò Adorno riprende fedelmente Lukács: la prassi, trascendendo la posizione della conoscenza, trascenderebbe anche il limite che alla conoscenza – alla dimensione “contemplativa” – appartiene di necessità; e per questo Adorno può concludere che *la dialettica stessa*, come riflessione del limite (della contraddizione), sarebbe “superata da una prassi trasformatrice”. A sua volta, la contraddizione o negatività è ricondotta alla sua origine materiale. La tesi del primato dell’oggetto si potrebbe formulare anche così: non la materia appartiene allo spirito, ma lo spirito appartiene alla materia²⁹⁶. Proprio in quanto è riconosciuto nel suo limite, infatti, lo spirito è determinato al tempo stesso come momento parziale; perciò anche la

²⁹⁶ “L’*objectum* non è *subiectum*, come l’idealismo ha inculcato per millenni; invece *subiectum* è *objectum*” (DN, p. 162).

contraddizione nello spirito è un momento della sofferenza del corpo. Così la “prassi trasformatrice” riceve un contenuto determinato: l’abolizione di questa sofferenza.

Anche Adorno muove dunque dalla prospettiva di un superamento pratico della filosofia. Ma con Adorno accade al tempo stesso qualcosa di radicalmente nuovo. La filosofia che giunge al proprio limite non può rimanere a metà del guado: o rinuncia a sé come filosofia, per annullarsi realmente nella prassi, oppure deve spingere fino in fondo la propria autoriflessione, fare i conti con il paradosso evidente di una fine del pensiero affermata *nel* pensiero. L’impossibilità della prima soluzione motiva la filosofia di Adorno. Tra le sue formulazioni programmatiche, abbiamo tralasciato finora la più importante di tutte; a partire da essa si può comprendere, al tempo stesso, come il pensiero di Adorno tragga il suo senso soltanto dall’idea del superamento pratico, e quale modificazione specifica questa idea riceva in lui. Si tratta dell’*incipit* celeberrimo della *Dialettica negativa*:

La filosofia che una volta sembrò superata si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione. Il giudizio sommario, che abbia semplicemente interpretato il mondo e che per rassegnazione di fronte alla realtà sia paralizzata anche internamente, si trasforma in disfattismo della ragione, dopo che la trasformazione del mondo è fallita. Essa non presta alcun fianco da cui si potrebbe smascherare in concreto che la teoria in quanto tale sia anacronistica, come si continua a sospettare. Forse fu imperfetta l’interpretazione che promise il passaggio alla prassi. L’attimo da cui dipendeva la critica della teoria non si può prolungare teoricamente. La prassi rinviata a tempo indeterminato non è più l’istanza d’appello contro la speculazione paga di sé, bensì per lo più il pretesto con cui gli esecutivi strozzano in quanto vano il pensiero critico, che invece potrebbe servire alla prassi trasformatrice [*verändernde Praxis*]. Dopo che la filosofia non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla, è costretta a criticare senza riguardi anche se stessa. [...] Sarebbe suo compito domandare se e come essa sia ancora possibile dopo il crollo di quella hegeliana, così come Kant s’interrogava sulla possibilità della metafisica dopo la critica al razionalismo²⁹⁷.

I riferimenti sono trasparenti. La “promessa di coincidere con la realtà” è la novità di Hegel; la “promessa di accingersi a produrla” è la novità di Marx. Già solo questo accostamento allude a quella che è stata l’autocomprensione classica del marxismo nei suoi settori filosoficamente più avvertiti: la prospettiva materialistica della prassi come

²⁹⁷ DN, pp. 5 s.

sbocco dialettico dell'idealismo filosofico. È l'idea che si trova già espressa con tutta chiarezza nell'*Introduzione* marxiana del 1844 al progetto di una critica della filosofia hegeliana del diritto, e che giunge alla sua formulazione più nota nel *Ludwig Feuerbach* di Engels: il movimento operaio erede della filosofia classica tedesca²⁹⁸. Tale idea è mantenuta da Adorno nel momento stesso in cui la sua interpretazione tradizionale è sottoposta a critica: egli si colloca in questo movimento. Lo rivela l'inizio del passo: "La filosofia che una volta sembrò superata si mantiene in vita *perché* è stato mancato il momento della sua realizzazione". L'affermazione sarebbe letteralmente incomprensibile senza il presupposto della "realizzazione", e proprio nell'accezione illustrata fin qui: infatti, deve aver senso parlare di un "superamento della filosofia" affinché possa anche soltanto porsi il problema di un suo "mantenersi in vita"; e i riferimenti immediatamente successivi alla "prassi" e alla "trasformazione" tolgono ogni dubbio sulla natura di questo superamento, ovvero sul punto di partenza storico-teorico: a chi e in che senso la filosofia, un giorno, "sembrò superata". Difficilmente l'allusione avrebbe potuto essere più scoperta. Il capolavoro filosofico di Adorno annuncia in apertura, per chi sia disposto a leggere appena un po' tra le righe, che tutto il seguito dev'essere compreso a partire dall'undicesima tesi su Feuerbach. Essa è dunque conservata e negata; e il senso di questa negazione è il senso del concetto adorniano di filosofia.

La chiave è nel termine "attimo" (*Augenblick*), ripetuto due volte. C'è stato un *momento* in cui pareva che la filosofia fosse sul punto di realizzarsi: se ciò fosse accaduto, essa sarebbe stata davvero superata. Nell'"attimo", le attese erano legittime.

²⁹⁸ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 204: "La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia"; F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 78.

Ma su questo la filosofia, a sua volta, non aveva alcun potere. Il tentativo è fallito storicamente, e la teoria deve fare i conti, per così dire, con il ridistendersi della temporalità: così come non dipendeva dal pensiero che essa si fosse contratta nell'attimo, facendo balenare la possibilità di una trasformazione imminente, allo stesso modo il pensiero non poteva impedire che l'attimo svanisse; e una volta trascorso, dice Adorno, non lo si può "prolungare" artificialmente. Perciò la filosofia è risospinta su di sé, e deve "criticare senza riguardi anche se stessa".

Lo spartiacque storico cui Adorno allude è individuabile con precisione. L'affermazione sul "momento mancato" ricorda le riflessioni per certi versi analoghe di Korsch, che riconduceva al fallimento dei moti del Quarantotto il mutamento parziale, a partire da allora, nell'atteggiamento teorico-immanente di Marx ed Engels, meno immediatamente proteso alla prassi e più orientato alla scienza sistematica²⁹⁹. Ma Adorno ha in mente una cesura più recente: quando parla di Marx ed Engels, anche nel loro periodo più tardo, attribuisce sempre loro l'attesa immediata della rivoluzione – e da ciò trae, fra l'altro, il suo peculiare atteggiamento indulgente nei confronti delle loro insufficienze teoriche, che non sono mai considerate veramente tali: come se la prossimità della rivoluzione, con la forza di ciò che cambierebbe tutto, retroagisse persino sull'immanenza del pensiero, non soltanto consentendo di comprendere gli errori, ma in un certo senso rendendoli anche veri; mentre la critica vera e propria è sempre rivolta ai marxisti successivi³⁰⁰. Negli scritti del materialista Adorno risuona di

²⁹⁹ Cfr. Korsch, *Marxismo e filosofia*, cit., pp. 54 ss.

³⁰⁰ Cfr. ad es. l'importantissimo paragrafo della *Dialettica negativa* intitolato *L'antagonismo è contingente?* Qui la riduzione marxiana del dominio alla sfera economica – un problema sul quale torneremo – è criticata da Adorno come una concessione al determinismo storico: la trasformazione dei rapporti di produzione revocherebbe automaticamente anche il dominio. Ma "l'intransigenza della dottrina", aggiunge Adorno, era "a sua volta tutta politica. [...] La frecciata era rivolta contro gli anarchici. Ciò che indusse Marx ed Engels a tradurre, diciamo così, il peccato originale dell'umanità, la sua preistoria, in economia politica, [...] era l'attesa della rivoluzione immediatamente imminente. Poiché la volevano per il giorno dopo, era per loro di estrema attualità disperdere quelle correnti dalle quali essi

continuo la potenza superiore del corporeo, e quindi, a maggior ragione, quella di una trasformazione radicale del corpo del mondo: il primato dell'oggetto è anche, per dir così, il primato della rivoluzione sul pensiero. Ma da questa stessa corporeità, per converso, il fallimento della rivoluzione trae la sua forza traumatica; e il fallimento va collocato, per Adorno, nella soglia storica a cavallo degli anni Venti e Trenta, con il tramonto della repubblica di Weimar e l'irrigidimento stalinista in Unione Sovietica. È diventata canonica fra gli studiosi la tripartizione, proposta da Helmut Dubiel, delle esperienze storiche di scacco, da cui prende le mosse la teoria francofortese: l'assorbimento del potenziale rivoluzionario nel fascismo; la torsione autoritaria del comunismo russo; e successivamente, con l'esperienza americana negli anni Quaranta, la neutralizzazione dell'autonomia critica nelle democrazie a capitalismo avanzato, per il tramite ideologico dell'industria culturale³⁰¹. Questa triplice delusione è *la* premessa di tutto ciò che viene dopo. Essa spiega il mutamento d'accento nelle affermazioni adorniane sulla prassi rispetto agli scritti dei primi anni Trenta, come la prolusione; e accogliendo una tale prospettiva filosofico-storica, si potrebbero forse chiarire meglio anche le ambiguità teoriche di Lukács. Infatti *Storia e coscienza di classe*, come

dovevano temere che sarebbero state sconfitte come un tempo Spartaco e i contadini rivoltosi [cioè Müntzer, G.Z.]. Essi erano nemici dell'utopia per realizzarla" (DN, pp. 287 s.).

Alla luce di questo è possibile anche, retrospettivamente, tornare sulla questione delle formulazioni marxiane contro Hegel (*supra*, cap. 2, pp. 161 s.) e rendere a Marx ciò che è suo. Nel tono *tranchant* delle sue affermazioni continua ad agire indubbiamente qualcosa dell'impeto precipitoso che negli anni Quaranta costituiva – direbbe Adorno riprendendo Hegel – l'"etere" storicamente condizionato del dibattito (TS, p. 89), ma che la prosa di Marx conserva sempre come una sua potenza caratteristica e per così dire endogena. Nell'impazienza della sua prospettiva, essa non vuol saperne di sfumature, non si perita di tagliare con l'accetta per arrivare dritta al punto; e la forza di pensiero che ne deriva, a un tempo sferzante e cristallina, è tale che si sarebbe tentati, con Adorno, di riconoscerle una verità anche là dove, come in questo caso, è indiscutibilmente falsa; come se, appunto, il temporaneo incarnarsi nel pensiero di una possibilità storica reale revocasse per un istante, travolgendoli, i ritmi e i criteri abituali del pensiero stesso – ma solo per un istante. Espressioni come quella sul "cervello degli uomini" non sono, come poi in seguito, l'affermazione impacciata di una teoria materialistico-volgare, ma la negazione beffarda di ciò che nella teoria è soltanto teorico: il gesto del "largo, si deve passare". E però il gesto è motivato soltanto dall'"attimo", perché è il gesto stesso dell'attimo; e non è "prolungabile".

³⁰¹ Cfr. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, pp. 15-135.

Marxismo e filosofia di Korsch, esce nel 1923, in un contesto europeo, e in particolare tedesco, segnato dai primi gravi insuccessi della rivoluzione, ma ancora aperto a esiti differenti, o comunque percepito come tale³⁰². Lukács si colloca all'estremo della soglia storica: di qui la sua oscillazione tra i motivi critico-dialettici e quelli idealistico-affermativi. Sia in lui sia in Korsch, il recupero della filosofia è inteso soggettivamente come lo strumento per una prassi rinnovata, ma in realtà tradisce già un ripiegamento oggettivamente imposto. Dieci anni esatti più tardi, con l'ascesa al potere di Hitler, il processo è concluso: l'"attimo" è passato; e di qui riparte Adorno. Il suo pensiero muove primariamente da un evento storico reale, la cui importanza nessuna filosofia della storia potrebbe sopravvalutare: la rivoluzione d'Ottobre, con le speranze da essa suscitate e il crollo successivo di queste speranze. La ripresa dei più arditi motivi teologico-speculativi va compresa a partire da qui: l'utopia dell'incondizionato significa la nostalgia per un appagamento incondizionato degli impulsi materiali, che la possibilità di una trasformazione materiale del mondo aveva permesso di presagire. Ciò che non è "riuscito" è la rivoluzione sociale.

Da questa prospettiva, anche la questione della filosofia classica tedesca può apparire sotto una nuova luce. Sempre nel libro di Korsch sono citati due passi di Hegel, a testimonianza del fatto che "il massimo pensatore che la società borghese abbia prodotto nella sua epoca rivoluzionaria" era in anticipo sulla filosofia borghese dell'era

³⁰² Per un quadro della situazione in Germania tra il 1917 e il 1926 (anno della definitiva involuzione "bolscevizzante" dei partiti comunisti occidentali), si veda la splendida *Nota storica* di Giorgio Backhaus al libro di Korsch (in: *Marxismo e filosofia*, cit., pp. 161-176). Proprio nell'orizzonte apparente di una trasformazione di nuovo possibile Korsch individua il fondamento storico reale della sua impresa teorica: la ripresa dei motivi pratico-rivoluzionari, e della questione stessa della filosofia in quanto opposta al determinismo scientifico, che a suo avviso Marx ed Engels avevano accantonato dopo il 1848.

successiva alla rivoluzione nella comprensione del nesso concreto tra storia e pensiero³⁰³. I passi sono tratti dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*:

Nella filosofia di *Kant*, di *Fichte*, di *Schelling* si assomma e si esprime nella forma del pensiero la rivoluzione, cui negli ultimi tempi lo spirito è pervenuto in *Germania*: la serie di queste filosofie costituisce il cammino per cui il pensiero si è avviato. A questa grande età della storia mondiale, della cui essenza più intima ci offre il concetto la filosofia della storia, hanno partecipato soltanto due popoli, il tedesco e il francese, per quanto essi siano opposti tra loro o appunto perché sono opposti. [...] In *Germania* questo principio proruppe come pensiero, spirito, concetto, in *Francia* scoppiò nella realtà: ciò che invece venne fuori in *Germania* di realtà, appare violenza di condizioni esteriori o reazione contro di essa³⁰⁴.

E alcune pagine dopo:

Quel che c'è di vero nella filosofia kantiana è il riconoscimento della libertà. Già *Rousseau* aveva posto nella libertà l'assoluto: *Kant* afferma lo stesso principio, ma più dal lato teorico. I *Francesi* lo intendono dal lato della volontà, conformemente al loro proverbio: "Il a la tête près du bonnet". La *Francia* ha il senso della realtà, del venir a compimento [*Fertigwerden*]; poiché la rappresentazione passa là immediatamente in azione, gli uomini vi si rivolgono praticamente alla realtà. Ma per quanto ora la libertà sia in se stessa concreta, alla realtà essa venne però applicata in *Francia* nella sua astrazione, cioè come non sviluppata; e far valere astrazioni nella realtà significa distruggerla. Il fanatismo della libertà, abbandonata al popolo, divenne spaventevole. In *Germania* il medesimo principio ha richiamato su di sé l'interessamento della coscienza, ma è stato svolto soltanto teoricamente. Noi tedeschi abbiamo in capo e sul capo ogni sorta di rumori; ma il capo tedesco preferisce tenersi tranquillamente la sua berretta da notte, e opera nel proprio interno³⁰⁵.

Come rileva giustamente *Korsch*, la posizione classica della tradizione materialistica, per cui l'idealismo tedesco è *anzitutto* il pensiero delle rivoluzioni borghesi, trova qui una conferma nello stesso *Hegel*. *Adorno* fa sua questa tesi storico-filosofica: "Chi con un gioco di prestigio fa scomparire da *Hegel* questa eredità dell'illuminismo, e si affanna a proclamare che la sua logica non ha nulla a che fare con l'organizzazione razionale del mondo [*mit der vernünftigen Einrichtung der Welt*], lo falsifica"³⁰⁶. Il rapporto essenziale che stiamo scoprendo, per cui *ogni* filosofia – anche quelle che meno lo sospettano – può essere compresa nel suo senso reale soltanto a partire dall'esperienza storica della rivoluzione, non nasce nel Novecento. La rivoluzione francese è il vero punto di partenza di tutti gli sviluppi, anche nella storia del pensiero,

³⁰³ *Korsch*, *op. cit.*, p. 44.

³⁰⁴ G.W.F. *Hegel*, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. III/2: *La filosofia moderna*, p. 268.

³⁰⁵ *Ivi*, pp. 285 ss.

³⁰⁶ *TS*, p.; cfr. *supra*, p. 107, n. 152.

che giungono fino ad Adorno; il suo rilievo non può essere esagerato. La lettura dei passi di Hegel suscita il brivido leggero che accompagna ogni ritorno del rimosso: soltanto la rimozione, infatti, può impedire alla coscienza storica di cogliere ciò che l'Ottantanove ha significato per l'esperienza dell'umanità europea in ogni sua dimensione. In Hegel questa coscienza è ancora viva e piena. Ma in perfetta analogia con quanto si ripeterà un secolo dopo, la delusione della rivoluzione fallita è almeno altrettanto costitutiva per il pensiero. Le allusioni di Hegel al "fanatismo della libertà" e alle "astrazioni" inculcate a forza nel reale sono rivelatrici. Tra i moventi storici più importanti dell'idealismo tedesco postkantiano c'è l'esperienza del Terrore giacobino: il fallimento della rivoluzione nel suo senso enfatico, in quanto realizzazione della libertà. Ma allora il parallelismo tra "Francia" e "Germania" che Hegel istituisce, e che verrà ripreso da Marx nell'*Introduzione* del '44, potrebbe assumere anche un altro significato. Non c'è bisogno di invocare un mitologico "spirito nazionale" per accettare l'idea di una specificità tedesca: essa si fonda sui caratteri peculiari della storia materiale della Germania, quel ritardo nello sviluppo borghese che, riconosciuto per la prima volta da Marx, è elaborato ampiamente soprattutto nel tardo Lukács, ma costituisce anche in Adorno la base storica costante dell'analisi³⁰⁷. Eppure, nella "via tedesca" – intellettuale – alla rivoluzione, quale Hegel la intende, non c'è soltanto l'aspetto privativo, un "meno" di prospettiva concreta rispetto a paesi dall'evoluzione socio-economica più lineare. Anche lì, infatti, la rivoluzione non è riuscita nella pienezza di ciò che prometteva: e se dalle frasi di Hegel trapela molto chiaramente l'invidia per il "venir a compimento" dei francesi, altrettanto si esprime in esse (ma, in realtà, anche nel giovane Marx) l'orgoglio per la libertà pura e assoluta, non falsificata, che lo spirito

³⁰⁷ Cfr. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit.; Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., cap. 1; in Adorno, cfr. ad es. TS, p. 91.

tedesco ha saputo conquistare, seppur soltanto nella forma del pensiero. Da questo punto di vista, si potrebbe forse definire l'impulso più intimo della filosofia classica tedesca con la formula: "rivoluzione mediante lo spirito". L'elemento specificamente "tedesco" consisterebbe nel salvataggio dell'idea di *libertà*, che è costitutiva del concetto di rivoluzione³⁰⁸. Se la rivoluzione pratica non realizza la libertà – non spiritualizza il mondo – il pensiero la recupera nell'unico luogo in cui può trovarla, all'interno di una realtà negativa: in se stesso in quanto appunto spirito, libertà. Sotto il "berretto da notte" si conserva qualcosa di ciò i colpi della ghigliottina hanno spezzato. Ciò che "i francesi" hanno fatto nella realtà, ma che è andato perduto, "i tedeschi", facendo virtù dei loro limiti storico-sociali, lo ritrovano al livello sublimato del pensiero; ma in questa sublimazione, come in ogni altra, tale elemento è mantenuto intatto, è al tempo stesso non realizzato e realizzato. La libertà, che per un attimo ha innervato di sé il corpo del mondo, è per così dire raccolta e custodita nello spirito, come sotto una teca di vetro, in attesa di tempi migliori; come una sorta di *anticipazione*.

³⁰⁸ Così almeno sembra pensarla Adorno. Quando, nel 1965, la radio tedesca (*Deutschlandfunk*) mandò in onda una serie di contributi sotto la rubrica: *Che cos'è tedesco?*, il titolo non poteva non richiamare un altro e più celebre interrogativo che due secoli prima, con modalità analoghe, era stato posto all'attenzione dell'opinione pubblica, e che aveva prodotto uno dei testi più memorabili della filosofia di tutti i tempi. Al tempo stesso, naturalmente, a vent'anni dalla fine della guerra la domanda toccava un tasto delicato: anche solo porre il problema di un'identità tedesca doveva suonare decisamente scabroso, così com'è ancor oggi. Ciononostante l'ebreo Adorno, vittima dell'"identità nazionale", non mancò di approfittare dell'analogia. Chiamato a intervenire, se da un lato mise in guardia dall'ipotesi positiva di uno spirito del popolo, insistendo sulle ombre del passato tedesco e sulle loro basi oggettive nella storia nazionale, dall'altro lato, con non dissimulata identificazione, rivendicò alla tradizione migliore del suo paese l'ideale più alto dell'illuminismo europeo: "Il sottrarsi a tali tendenze regressive, il diventare maggiorenni, il guardare in faccia la propria condizione storica e sociale e quella internazionale; questo dovrebbe essere proprio il compito di coloro che si richiamano all'autentica tradizione tedesca: quella di Kant. Il suo pensiero è centrato sul concetto di autonomia, di autoresponsabilità come facoltà precipua dell'individuo razionale, invece che su quei ciechi rapporti di dipendenza, da cui uno viene ad essere impregnato fin dalle fondamenta se soggiace al prepotere irriflesso di ciò che è nazionale. Solo nei singoli individui si attua, secondo Kant, l'universale di ragione. Se si volesse rendere giustizia a Kant come testimone principale della tradizione tedesca, questo significherebbe rifiutare il coinvolgimento nella situazione coatta dell'asservimento collettivo e dell'autoidolatria" (*Risposta alla domanda: Cos'è tedesco?*, in PC, p. 149).

Questo identico movimento – che ovviamente soltanto dall'esterno, e non senza una certa violenza, si può attribuire allo spirito assoluto hegeliano – ritorna in Adorno con piena autocoscienza. La sua è filosofia della prassi, ma di una prassi bloccata³⁰⁹. L'espressione non va intesa però in senso relativistico, come se la filosofia dipendesse per il suo *contenuto* da un dato contingente, appunto il fallimento storico della prassi; al contrario. Ciò che la contingenza determina, è il recupero stesso della posizione filosofica. Infatti quest'ultima, come posizione della riflessione, è quella di una distanza critica, che si impone nel momento stesso in cui l'unità spontanea con l'oggetto viene meno, e il sussistere o il venir meno di una tale spontaneità, appunto in quanto è spontaneità, non è a sua volta nella disponibilità del soggetto riflettente. È questo il rapporto tra riflessione e azione, quale la modernità lo ha conosciuto a partire da Amleto, come ricorda Adorno proprio nelle sue considerazioni su teoria e prassi³¹⁰. Ora, una volta che la filosofia ha scoperto il proprio *telos* immanente nella prassi, questa dev'essere determinata, nel suo valore-limite di prassi pienamente *riuscita*, come il punto di perfetta aderenza all'oggetto, in cui ogni separazione sarebbe attualmente tolta e, perciò stesso, ogni riflessione distanziante si sarebbe “spenta”: tanto c'è di vero nella concezione del giovane Lukács. Detto più chiaramente: nell'ipotesi di una prassi

³⁰⁹ Soltanto a lavoro ultimato mi sono imbattuto nello splendido libro di Andrew Feenberg: *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, London-New York, Verso, 2014. Feenberg, allievo di Marcuse, ha usato per primo – a quanto ne so – la categoria di “filosofia della prassi” nella stessa esatta accezione in cui io, senza conoscere il suo lavoro, l'ho impiegata qui. L'espressione, com'è noto, è gramsciana; ma mentre in Gramsci si tratta di un semplice eufemismo per il marxismo filosofico in generale, in Feenberg designa una specifica corrente di questa tradizione, i cui testi fondativi, anche per lui, sono i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e *Storia e coscienza di classe*. La “filosofia della prassi” così intesa è definita dal presupposto del “significato della rivoluzione, non soltanto per la teoria politica e sociale, ma per le questioni ultime dell'epistemologia e dell'ontologia” (*ivi*, p. viii): e ciò significa che “le ‘esigenze fondamentali della ragione’ che emergono nella filosofia classica tedesca sono realizzate dalla rivoluzione e non dalla speculazione” (*ibid.*); o in altre parole ancora, che “le ‘antinomie’ della filosofia possono essere risolte soltanto nella storia” (*ivi*, p. 3). Sebbene io non condivida le conclusioni di Feenberg – per il quale Marcuse, e non Adorno, costituisce l'espressione più avanzata della filosofia della prassi – la sua impostazione sarà un punto di partenza necessario per qualunque sviluppo ulteriore della presente ricerca.

³¹⁰ *Note marginali su teoria e prassi*, in PC, p. 234.

rivoluzionaria attuale e ininterrotta, la filosofia sarebbe effettivamente superata; ma la prassi, proprio in quanto è libera, presuppone l'*autonomia* di più soggetti, e perciò, rispetto alla posizione della coscienza singola, il suo darsi o non darsi si presenta come un fatto, su cui essa non ha potere. Non appena qualcosa va storto, la coscienza è ricacciata indietro, dall'oggetto a se stessa; la prassi rimbalza sulla riflessione; e la riflessione, in quanto si svolge nel *medium* del concetto, partecipa dell'universalità. La posizione della filosofia può sussistere o non sussistere empiricamente, e anzi tende alla propria abolizione storica, ma nell'istante in cui si impone, trascende per sua natura la storia e l'empiria. Il concetto infatti identifica, e identificando *anticipa*: proprio in questo Adorno ne riconosce, contro l'idealismo, la negatività. La categoria dell'anticipazione è centrale nella teoria adorniana della ragione; essa designa il movimento stesso – la sussunzione nell'identità astratta – che si oppone alla conciliazione come coesistenza pacifica del diverso: “L'illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo. Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne venga determinato il valore”³¹¹. Ma l'anticipazione, se per un verso nega la libertà, che sarebbe tale soltanto come liberazione piena del non identico, dall'altra parte è tutta la libertà di cui il soggetto può disporre in quanto la trovi soltanto in se stesso, a fronte di condizioni oggettive che la negano: in quanto essa sia, appunto, libertà dello spirito. La sua dialettica è la stessa dell'Io. Il progresso materialistico oltre Hegel, in Adorno, sta appunto nel tentativo di fare i conti con questa dialettica, *senza*

³¹¹ DI, p. 32.

sopprimere nessuno dei due lati. Perciò la filosofia di Adorno, nonostante la sua critica all'universale e proprio in virtù di essa, tende oggettivamente all'universalità. "Forse fu imperfetta l'interpretazione che promise il passaggio alla prassi", dice Adorno, e in questa frase è lecito leggere una stoccata a Lukács più che a Marx: l'"interpretazione" di quest'ultimo infatti – la sua filosofia implicita – è ripresa fedelmente da Adorno, come vedremo in seguito; essa non "promette" nulla, e anzi contiene già, per Adorno, quella trasformazione qualitativa del concetto borghese di prassi che è conforme alle premesse materialistiche³¹². Lukács, non Marx, è il primo *filosofo* del materialismo, e il suo tentativo fallisce idealisticamente. Ma la sua confutazione, in Adorno, si pone sul medesimo piano speculativo: se la falsità dell'"interpretazione" è rivelata dalla storia, il criterio di tale falsità è però puramente categoriale, filosofico. Esso si fonda in un'*autocritica della posizione del pensiero*. Quella stessa libertà che in Hegel – e nell'hegeliano Lukács – lo spirito trova come posizione dell'identità, in Adorno ridiventa possibile, ma come movimento negativo. Dopo il "crollo di quella hegeliana", la filosofia è spinta a "criticare se stessa senza riguardi": ma appunto in questa critica essa ritrova se stessa *come filosofia*, e realizza anche le intenzioni immanenti dell'idealismo. A quest'ultimo, esse dovevano restare nascoste; ora diventano trasparenti a se stesse; per questo in Adorno, e soltanto in Adorno, il rapporto reale tra la libertà dello spirito e la rivoluzione, oggettivamente presente in Hegel, può pervenire alla coscienza.

Per riassumere: lo spirito, che tende al suo altro, tende alla prassi; solo quest'ultima libererebbe l'alterità, che in quanto tale non può essere prodotta dallo spirito. Esso infatti, come tale, è anticipazione. Ma nell'assenza empirica della prassi, lo spirito

³¹² Cfr. *infra*, parr. 3.2, 4.2.

ritorna a sé, per realizzare in sé, come “presenza reale”, una traccia di quella libertà che esso può attendersi solo da una prassi futura – e per farlo deve pensare, trascendentalmente, le condizioni *universali* di possibilità del proprio stesso superamento: ciò che si può anticipare del non anticipabile.

Nei prossimi paragrafi questi nessi diventeranno più chiari; verrà mostrato il senso dell'operazione fondamentale di Adorno, il movimento per cui il *materialismo* giunge alla *filosofia*, mediante la riflessione sulle strutture della soggettività. Il punto di partenza, però, è quello appena emerso: il rapporto tra *rivoluzione, libertà e filosofia*, che Adorno riprende da Hegel. In questo senso preciso, egli si fa erede del pensiero classico tedesco. Perciò anche lo scarto speculativo rispetto a Hegel – il significato del materialismo filosofico – va cercato nella differenza tra il concetto borghese di rivoluzione e quello materialistico, quale Marx per primo lo ha determinato. A partire da qui si può chiarire il nesso tra il limite interno delle rivoluzioni borghesi e la falsità dell'ipostasi idealistica della ragione, ma anche il fallimento delle concezioni della rivoluzione successive a Marx, a cominciare da quella di Lukács: la loro incapacità di trascendere la posizione borghese; e dunque il fallimento di queste stesse rivoluzioni, nel suo lato puramente teorico. Dobbiamo quindi partire dal movimento fondamentale che Marx compie oltre l'idealismo, e che Adorno riprende per fondarlo. Esso coincide con la scoperta di una dimensione nuova, quella di un *antagonismo storicamente contingente*³¹³.

³¹³ Il problema del significato storico dell'idealismo ha svolto, sotterraneamente, un ruolo centrale nel pensiero tedesco della seconda metà del Novecento. Quest'ultimo, considerato da una prospettiva ampia, si presenta come una battaglia per l'eredità del razionalismo filosofico. Tale battaglia è stata in qualche modo preparata dallo Husserl della *Crisi*, che dalla sua posizione particolare ha posto nuovamente, dopo un lungo periodo di latenza, quelli che egli chiama i “problemi della ragione”: la questione dell'universale come questione della libertà nella storia. Ma la battaglia vera e propria si è svolta nell'ambito della filosofia critica dopo la seconda guerra mondiale: le sue tappe principali sono la *Dialettica dell'illuminismo*, la *Distruzione della ragione* di Lukács, la *Dialettica negativa* e *Il discorso filosofico della modernità* di Habermas. Essa è combattuta essenzialmente intorno all'interpretazione di Nietzsche e

del suo rapporto con l'illuminismo: respingendo il pensiero nietzschiano come mero irrazionalismo antilluministico, il riformista socialdemocratico Habermas, liquidatore filosofico del marxismo, ripete il giudizio del marxista ortodosso Lukács. Ma la questione di Nietzsche – della presenza o meno di un momento di verità nell'irrazionalismo – è legata direttamente al problema della rivoluzione. Se infatti la battaglia per l'eredità della filosofia classica tedesca è in ultima analisi la battaglia sulla questione storica della rivoluzione (come emerge con evidenza in Lukács, ma anche, meno esplicitamente, nei francofortesi delle due generazioni), allora la verità storica di Nietzsche – la sua appartenenza all'illuminismo come ineludibile momento autocritico – riguarda i limiti del razionalismo idealistico, come pensiero di una rivoluzione *fallita*: ciò che sia Lukács sia Habermas, per motivi politicamente diversi eppure convergenti, sono costretti a rimuovere. Per una storia della filosofia tedesca contemporanea – e gli ultimi tentativi di ampio respiro teorico, in tal senso, sono proprio quelli di Lukács e Habermas – questa prospettiva potrebbe probabilmente rivelarsi feconda.

3.2. Il concetto di antagonismo

Il concetto di antagonismo è centrale in Adorno: è il nome più generale per la negatività, designa cioè la realtà scissa in quanto tale. Nella *Dialettica negativa*, esso è introdotto in connessione con l'idea, altrettanto centrale, di *coazione*: antagonistica è la "costituzione coatta della realtà" (*die zwangshafte Verfassung der Realität*)³¹⁴. Non dal punto di vista terminologico, ma per il suo valore di posizione sistematico, la genesi di questo concetto dev'essere rintracciata negli scritti giovanili di Marx. Infatti, soltanto muovendo dalla prospettiva che in essi si apre per la prima volta è possibile parlare di antagonismo nel senso di Adorno.

Per porre correttamente la questione del contenuto filosofico di Marx, occorre considerare in via preliminare la sua posizione nella storia del pensiero, che è unica. Egli ha rappresentato un movimento decisivo, e ineludibile per ogni filosofia successiva, del quale però non è stato l'interprete, per ragioni che appartengono al senso stesso di questo movimento. Esso perviene gradualmente all'autocoscienza filosofica – costretto dalla storia – soltanto dopo Marx, e il pensiero di Adorno, come stiamo vedendo, è appunto una tappa centrale di tale processo. Non dobbiamo quindi attenderci, in Marx, una filosofia compiuta, ma indicazioni provvisorie e discontinue, le quali però contengono, *in nuce*, la novità di cui siamo in cerca, e che a partire da qui è possibile ricostruire. Per questa stessa ragione, le opere cui dobbiamo rivolgerci sono

³¹⁴ DN, p. 12. L'importanza della nozione di coazione nella teoria adorniana dell'esperienza è stata correttamente individuata da Brian O' Connor, il quale però non ne ha tratto tutte le conseguenze, e proprio sul piano epistemologico la cui centralità egli rivendica. Il nesso tra ragione e coazione, riconosciuto da O' Connor, conduce, come vedremo tra un momento, oltre la posizione tradizionale del pensiero. Se infatti alla ragione come tale è immanente un momento di coercizione, la prospettiva di un'abolizione incondizionata della sofferenza – senza concepire la quale nessun pensiero è possibile – significa anche, logicamente, la prospettiva di un superamento della ragione. Cfr. O' Connor, *Freedom within Nature: Adorno on the Idea of Reason's Autonomy*, in: AA.VV., *The Impact of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, vol. 2, a cura di N. Boyle, L. Disley e J. Walker, pp. 208-231.

quelle dei primi anni Quaranta, nelle quali la prospettiva della filosofia, poi abbandonata da Marx, è ancora mantenuta: e in particolare i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844. In questo testo si trovano le indicazioni filosoficamente più preziose, nonostante o proprio a causa della sua immaturità; esso rappresenta per diversi aspetti – e anzitutto per la scoperta della centralità del lavoro – la vera svolta di questa fase del pensiero marxiano³¹⁵. Il suo carattere notoriamente problematico, che a partire dalla sua pubblicazione nel 1932 ha consentito, come nota lo stesso Adorno, frequenti abusi in senso idealistico, è motivo di cautela, ma – date le premesse che abbiamo appena esplicitato – non costituisce un’obiezione al nostro procedimento³¹⁶.

Nella parte del terzo manoscritto dedicata a Hegel, cui abbiamo già accennato, al “soggettivismo” hegeliano – l’alienazione come presunta “creazione” dell’oggetto dallo spirito – è opposto il concetto dell’“essere oggettivo” (*gegenständliches Wesen*). Quanto inadeguata è la critica a Hegel nei termini in cui Marx la formula, tanto essenziale è però, d’altra parte, il passo che il concetto di essere oggettivo permette di compiere. Si tratta, seppur in forma embrionale, di una vera e propria svolta filosofica, il cui significato è stato riconosciuto soltanto di rado³¹⁷. Vale la pena perciò di citare estesamente il passo di Marx, uno tra i suoi più belli:

³¹⁵ Per un inquadramento della produzione filosofica marxiana fino al 1845, rimando a uno dei testi sul giovane Marx più illuminanti in assoluto, la monumentale *Introduzione* di Cesare Luporini all’edizione italiana separata dell’*Ideologia tedesca* (Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. XI-LXXXVIII). Che l’abbandono di fatto della posizione filosofica da parte di Marx, a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, non significhi, nonostante le recise affermazioni dell’*Ideologia tedesca*, che essa è rinnegata per principio, o che permangano quantomeno importanti ambiguità al proposito, lo rivela la famosa lettera a Dietzgen, nella quale Marx annuncia l’intenzione di scrivere una dialettica, “quando mi sarò scrollato di dosso il peso dell’economia” (lettera del 9 maggio 1868, in: Marx-Engels, *Opere*, vol. XLIII, p. 592).

³¹⁶ Cfr. DN, p. 171: in un modo che soltanto al pregiudizio può apparire sorprendente, Adorno converge con Althusser (e Luporini) nella critica alla popolarità – “in particolare tra i teologi” - degli scritti giovanili di Marx, “in antitesi al *Capitale*”! Come vedremo nel cap. 4, Adorno riconosce però anche al Marx dei *Manoscritti* di aver colto per la prima volta un nesso cruciale per la stessa dialettica negativa, quello tra spirito e lavoro.

³¹⁷ Forse soltanto Luporini si è accorto di ciò che è accaduto nel pensiero con l’introduzione di questo concetto. Si veda l’*Introduzione* citata, e inoltre *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1978, p.

Se con la sua alienazione [*Entäußerung*] l'uomo reale, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda, quest'uomo che espira ed aspira tutte le forze della natura, pone le sue *forze essenziali*, reali ed oggettive, come oggetti estranei, questo *atto del porre* non è soggetto; è la soggettività di forze essenziali *oggettive*, la cui azione dev'essere quindi anch'essa *oggettiva*. L'essere oggettivo opera oggettivamente; né opererebbe oggettivamente, se l'oggettività non si trovasse nella determinazione del suo essere. Crea, pone solo *oggetti*, perché è posto da oggetti, perché è originariamente *natura*. Dunque nell'atto del porre esso non passa dalla sua "attività pura" ad una *creazione* dell'oggetto, ma il suo prodotto *oggettivo* non fa che confermare la sua attività *oggettiva*, la sua attività come attività di un essere naturale oggettivo. [...]

L'uomo è immediatamente un *essere naturale*. Come essere naturale, come essere naturale vivente, egli è in parte fornito di *forze naturali*, di *forze vitali*, cioè è un essere naturale *attivo*; e queste forze esistono in lui come disposizioni e facoltà, come *impulsi* [*Triebe*]; in parte egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di corpo e di sensi, un essere *passivo* condizionato e limitato, al pari degli animali e delle piante: vale a dire, gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui, come *oggetti* da lui indipendenti, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* essenziali, indispensabili ad attuare e confermare le sue forze essenziali. Che l'uomo sia un essere reale e oggettivo dotato di *corpo*, di forze naturali, di vita, di sensi, significa che egli ha per oggetto del suo essere, delle sue manifestazioni vitali, *oggetti reali e sensibili*, o che egli può estrinsecare la sua vita soltanto in oggetti reali e sensibili. *Essere* oggettivo, naturali, sensibili, e parimenti avere oggetto, natura e sensi fuori di noi o essere noi stessi oggetto, natura e sensi nei confronti di un terzo, è la stessa cosa. [...] Il sole è l'*oggetto* delle piante, un oggetto a loro indispensabile, un oggetto che ne conferma la vita; parimenti, la pianta è oggetto del sole, come *estrinsecazione* della forza vivificatrice del sole, della forza essenziale *oggettiva* del sole.

Un essere che non abbia la propria natura fuori di sé, non è un essere *naturale*, non partecipa all'essere della natura. Un essere, che non abbia un oggetto fuori di sé, non è un essere oggettivo.

Un essere, che non sia esso stesso oggetto nei confronti di un terzo, non ha nessun essere per suo *oggetto*, cioè non si comporta oggettivamente, il suo essere non è *oggettivo*.

Un essere non oggettivo è un *non-essere*.

Si ponga un essere che non sia esso stesso oggetto, né abbia un oggetto. Un essere siffatto sarebbe in primo luogo l'*unico* essere, non esisterebbe essere alcuno fuori di lui [...]. Un essere, che non sia oggetto di un altro essere, suppone dunque che non esista *nessun* essere oggettivo. Non appena io ho un oggetto, quest'oggetto ha me per oggetto. Ma un essere *non oggettivo* è un essere irreali, non afferrabile coi sensi, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione. Essere *sensibile*, cioè essere reale, vuol dire essere oggetto dei sensi, essere oggetto *sensibile*, e quindi avere oggetti sensibili fuori di sé, oggetti della propria sensibilità. Essere sensibile vuol dire essere *passivo*. [...]

Ma l'uomo non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale *umano*, cioè è un essere che è per se stesso, e quindi un *essere che appartiene ad una specie* [*Gattungswesen*]; come tale egli si deve attuare e confermare tanto nel suo essere che nel suo sapere. [...] E come tutto ciò che è naturale deve *avere un'origine*, così anche l'uomo ha il suo atto d'origine, la *storia*, che però è per lui un atto d'origine, di cui egli ha conoscenza, e che per ciò in quanto atto di origine consapevole è un atto di origine che sopprime se stesso. La storia è la vera storia naturale dell'uomo³¹⁸.

XI: "Marx fa il supremo sforzo (ripiogliando uno spunto di Feuerbach) di svincolare il problema della oggettualità dalla coppia tradizionale (nella filosofia moderna) soggetto-oggetto, e di premetterlo ad essa trasformandolo in un problema di 'comportamento' (liberandosi così in un punto solo dallo gnoseologismo e dallo ontologismo). La domanda non è più: 'che cosa è oggetto?', bensì: 'che cosa significa comportarsi come oggetto?'. La risposta è: comportarsi come oggetto significa essere, o poter essere, oggetto di qualche cos'altro che a sua volta possa essere oggetto, o termine di attività, di azione, di qualche cos'altro in una circolarità aperta". In questa scoperta Luporini riconosce un movimento non ancora pienamente accolto dalla teoria, e fornisce, sia pure soltanto a livello programmatico, interessanti indicazioni su una possibile elaborazione epistemologica, compresa la necessità di integrarla con la teoria psicoanalitica in una "scienza generale dei condizionamenti" (*ivi*, pp. XXII s.). Uno sviluppo in senso sistematico di quelle intuizioni di Adorno che qui stiamo illustrando in via generale beneficerebbe senz'altro di un confronto approfondito con l'opera di Luporini.

³¹⁸ Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., pp. 162-165.

“Essere oggettivo” significa dunque, in primo luogo, che il soggetto può essere tale solo in quanto è a sua volta oggetto, materia: in quanto appartiene allo stesso elemento di ciò che ha per oggetto. Questa tesi, com’è noto, si è imposta all’attenzione filosofica con il concetto della “carne del mondo” elaborato da Merleau-Ponty nella sua fase più tarda, pur senza espliciti riferimenti a Marx³¹⁹. Ma Merleau-Ponty non è il solo ad aver recepito filosoficamente l’intuizione marxiana; la stessa idea che la “carne del mondo” cerca a tentoni è stata sviluppata in maniera indipendente, con molto maggior coscienza delle sue origini storico-filosofiche e, soprattutto, con tutt’altro rigore gnoseologico. Mentre l’ultimo Merleau-Ponty, non diversamente da Heidegger, regrediva dall’autoriflessione fenomenologica a una posizione ontologico-ingenua, altrove le conseguenze del concetto di “essere oggettivo” per la teoria della conoscenza venivano tratte fino in fondo.

Nel paragrafo della *Dialettica negativa* che introduce il primato dell’oggetto, Adorno dichiara: “Ogni affermazione che la soggettività comunque ‘ci sarebbe’ include già un’oggettività, che il soggetto afferma di aver fondato innanzitutto grazie al suo essere assoluto. Solo perché il soggetto è a sua volta mediato, e dunque non è il radicalmente altro dell’oggetto... esso è semmai in grado di comprendere l’oggettività”³²⁰. Subito dopo, in una frase che abbiamo già incontrato, i due riferimenti teorici che convergono in questa idea sono enunciati simultaneamente e con la massima evidenza: “Geneticamente la coscienza emancipata, totalità di ciò che agisce nelle prestazioni conoscitive, è la diramazione dell’energia libidica dell’uomo in quanto appartenente a una specie [*der libidinösen Energie des Gattungswesens Mensch*]³²¹. A Freud risale il

³¹⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, Milano, Bompiani, 2007.

³²⁰ DN, p. 167.

³²¹ *Ibid.*

momento genetico nella tesi del primato dell'oggetto, il lato per cui il limite della soggettività significa il suo carattere storicamente sorto, o come dice Adorno, "l'origine dell'io dal non io"³²². A Marx risale il passo filosoficamente fondamentale, la comprensione che in questa coappartenenza sta al tempo stesso la condizione di pensabilità di un Io in generale, e correlativamente, di un rapporto con l'oggetto. Così, e ancor più chiaramente, nei paragrafi successivi: "Non è possibile un soggetto dell'immediatamente dato, un io al quale sarebbe dato, indipendentemente dal mondo trans-soggettivo. *Colui al quale viene dato qualcosa appartiene a priori alla stessa sfera di ciò che gli è dato*"³²³. "L'attività dello spirito, una volta umanizzata, non può essere intestata a nessuno e a nient'altro che alle persone viventi. Questo infila il momento naturale pure nel concetto che più di tutti svetta su ogni naturalismo, quello di soggettività come unità sintetica dell'appercezione. *Unicamente se è a sua volta anche non io, l'io si rapporta al non io, 'fa' qualcosa, fosse pure il fare un pensiero. Il pensiero spezza in seconda riflessione la supremazia del pensiero sul suo altro, perché intrinsecamente è già sempre altro*"³²⁴.

Non: lo stesso ente è soggetto e oggetto, ma il soggetto è oggettivo *in quanto soggetto*. Proprio per questo, però, esso è anche derivato, fenomenico, ontologicamente un'apparenza. "Primato dell'oggetto" vuol dire infatti che la soggettività è momento parziale di un elemento più ampio *il quale non è a sua volta soggettività*, ossia che la soggettività *come tale* è segnata dal limite, dalla finitezza: essa partecipa necessariamente del suo altro e soltanto in questo modo è concepibile (il soggetto è sempre anche oggetto, "soggettività di forze essenziali oggettive"), ma non viceversa. Ciò è già contenuto nel concetto dell'essere oggettivo. L'asimmetria non contraddice la

³²² DN, p. 179.

³²³ DN, pp. 176 s.; corsivo mio.

³²⁴ DN, p. 181; corsivo mio.

tesi di Marx che i singoli “oggetti” sono sempre sia attivi sia passivi, ma a un livello più fondamentale, trae le conseguenze implicite nella sua intuizione che *la soggettività è una modalità dell’oggettività*. Con ciò, la soggettività è già posta come contraddittoria: infatti, “se viene anche solo limitato, il soggetto è già spodestato”³²⁵. Il soggetto è limitato da una dimensione che lo precede e lo fonda, e che non è a sua volta riducibile ad esso: ma proprio l’impossibilità di questa riduzione smentisce le sue pretese. Esso è unità, totalità, attività pura in base al proprio concetto: determinarlo come sempre anche oggettivo, limitato, passivo è determinarlo come *sempre anche non-soggetto*. Il soggetto non è quell’ultimo che al tempo stesso deve voler essere: la sua parzialità è già la sua parvenza; la sua oggettività, riconosciuta per la prima volta da Marx, è già il primato dell’oggetto. Per questo la *Dialettica negativa*, nei suoi paragrafi centrali, riecheggia di formulazioni marxiane. La sua tesi ontologica principale è tratta dai *Manoscritti economico-filosofici*³²⁶.

Ma in Adorno, come in Marx (e diversamente da Merleau-Ponty), questa tesi fa saltare al tempo stesso la posizione dell’ontologia. Per il suo contenuto, coerentemente svolto, essa non può restare una semplice tesi filosofica, poiché allude già al superamento della filosofia, e della posizione conoscitiva come tale. Infatti la mediazione oggettiva del soggetto significa il suo condizionamento: la non indipendenza della struttura della coscienza dalla struttura dell’oggettività. Ciò però

³²⁵ DN, p. 165.

³²⁶ Che Adorno conoscesse i *Manoscritti*, è documentato con certezza da un’occorrenza nel primo dei *Tre studi*, in cui le considerazioni di Marx sulla *Fenomenologia dello spirito* (terzo manoscritto, p. 158) sono citate direttamente a proposito del lavoro (TS, p. 49; cfr. *infra*, par. 4.1.). Secondo Buck-Morss (*op. cit.*, pp. 31, 215 n.), Adorno potrebbe aver avuto accesso ai *Manoscritti* addirittura prima della loro pubblicazione, grazie ai buoni rapporti che legavano David Ryazanov, direttore dell’Istituto Marx-Engels di Mosca ed editore della *Marx-Engels Gesamtausgabe*, all’*Institut für Sozialforschung*. Ryazanov inviò a Francoforte una copia dei manoscritti giovanili di Marx già alla fine degli anni Venti; una volta pubblicati nel 1932, furono subito recensiti da Marcuse. Dal punto di vista contenutistico, ritengo che le citazioni dalla *Dialettica negativa* riportate sopra, insieme con il riconoscimento della specificità teorica della concezione dell’essere oggettivo, siano sufficienti a dimostrare un’influenza diretta e determinante di questo testo sul pensiero di Adorno nei suoi snodi centrali.

vuol dire che la separazione stessa tra soggetto e oggetto è oggettivamente fondata, e può essere revocata soltanto da una modificazione dell'oggettività. In una sezione precedente del terzo manoscritto, è già anticipato il contenuto dell'undicesima tesi su Feuerbach: nel comunismo maturo, come "compimento" simultaneo del "naturalismo" e dell'"umanismo", è individuata "la vera [wahrhafte] risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie"³²⁷. E negli stessi mesi in cui redigeva i *Manoscritti*, Marx formulava per la prima volta esplicitamente, sui *Deutsch-Französische Jahrbücher*, l'idea del superamento pratico, con la critica dell'idealismo astratto della sinistra hegeliana, la quale "credeva di poter realizzare la filosofia senza sopprimerla"³²⁸. Al contrario, tale "realizzazione" può riuscire "soltanto attraverso la negazione della filosofia avutasi finora", che però è al contempo la posizione filosofica stessa, la "filosofia in quanto filosofia"³²⁹. Infine, sempre nello stesso anno, lo scritto sulla *Questione ebraica*, con il passaggio dalla critica della religione alla critica della società (e correlativamente, dal concetto "puramente politico", liberale di emancipazione a quello di "emancipazione umana" o "sociale"), pone il nesso centrale che fonda la scissione nel pensiero sulla scissione materiale, la soluzione di quella sul superamento reale di questa: fornendo così il modello per ogni successiva critica dell'ideologia³³⁰.

³²⁷ Marx, *Manoscritti*, cit., p. 107; corsivo nell'originale.

³²⁸ Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 196.

³²⁹ *Ibid.* Poche righe dopo: "Già in quanto decisa avversaria del modo precedente della coscienza politica tedesca, la critica della filosofia speculativa del diritto non si perde in se stessa, ma procede ad assolvere compiti per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la prassi. [...] L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse" (*ivi*, p. 197).

L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse" (*ivi*, p. 197).

Il presupposto teorico di tutte queste determinazioni, però, è nella tesi di un condizionamento oggettivo della soggettività, e precisamente nel concetto di antagonismo che essa permette di pensare. La scoperta forse in assoluto più importante di questa fase del pensiero marxiano è accennata nel terzo manoscritto, e motiva, subito dopo, proprio l'introduzione dell'essere oggettivo. Si tratta della distinzione tra oggettivazione (*Vergegenständlichung*) ed estraniamento (*Entfremdung*)³³¹. Marx rimprovera a Hegel di aver appiattito la prima sulla seconda, di aver considerato cioè ogni forma di espressione oggettiva del soggetto secondo il modello dell'oggettività *estraniata*. Il "soggettivismo" hegeliano risulterebbe da questa confusione. Infatti, se ogni oggettivazione è perdita di sé, il superamento dell'estraniamento – o alienazione – viene a coincidere con la soppressione dell'oggettività *in quanto tale*: "Come essenza posta e quindi da sopprimere dell'estraniamento vale [per Hegel] non già il fatto che l'essere umano si *oggettivizzi* in modo *disumano*, in opposizione a se stesso, ma il fatto che si oggettivizza *differenziandosi* e *opponendosi* al pensiero astratto"³³². Di conseguenza, "l'appropriazione dell'essere oggettivo estraniato o la soppressione dell'oggettività sotto la determinazione dell'*estraniamento* – che deve procedere dall'estraneità indifferente sino alla estraniamento ostile reale [*von der gleichgültigen Fremdheit bis zur wirklichen feindseligen Entfremdung*] – significa per Hegel ad un tempo, o meglio principalmente, la soppressione dell'oggettività, perché per la autocoscienza ciò che vi è di scandaloso nell'estraniamento non è il carattere *determinato* dell'oggetto, ma il suo carattere *oggettivo*"³³³. Di qui anche, in ultima analisi, il conservatorismo politico di Hegel, quello che Marx chiama il suo "*falso*

³³⁰ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in: B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma, manifestolibri, 2004.

³³¹ Su questo, mi permetto di rimandare al mio: *Objective Being as Non-Identity*, cit., pp. 234 ss.

³³² Marx, *Manoscritti*, cit., pp. 156 s.

³³³ *Ivi*, pp. 165 s.

positivismo” o “criticismo solo *apparente*”³³⁴. Se il contenuto dell’estraniamento – ciò che dev’essere superato – è la parvenza di alterità dell’oggetto, ossia l’oggetto in quanto diverso dal pensiero, senza riguardo per il suo contenuto determinato, allora anche il superamento dell’estraniamento consiste in un movimento del pensiero, per cui esso “riappropria” a sé l’oggetto; ma ciò avviene, parimenti, a prescindere dalla determinatezza dell’oggetto, cosicché, alla fine, l’oggettività *realmente estraniata*, “superata” nel pensiero come oggettività, è mantenuta e confermata nella realtà, al pari di ogni altra. “Di un accomodamento di Hegel nei confronti della religione, dello stato, ecc., non si può dunque più far parola, dacché questa menzogna è la menzogna del suo principio”³³⁵.

In queste scarse annotazioni si cela un’intuizione, il cui valore va molto oltre la superficialità con la quale l’Idea hegeliana è ridotta all’“autocoscienza”, e il movimento dell’autocoscienza alla “soppressione dell’oggettività”. L’intuizione va cercata nelle espressioni: “estraniamento ostile reale” e “oggettivazione disumana dell’essere umano, in opposizione a se stesso”. È contenuto qui un potenziale speculativo che queste formulazioni ancora acerbe lasciano appena presagire. Infatti, ciò che Marx dice dell’“oggettivazione” ossia del rapporto soggetto-oggetto, struttura suprema e più generale dell’esperienza, può essere esteso a ogni determinazione concettuale di questa, e costituire così lo scarto filosofico davvero decisivo. L’idea è che la distinzione tra ciò che è scisso e ciò che non lo è, tra l’oggettivarsi antagonistico dell’uomo nel mondo, “in opposizione a se stesso”, e quello pacificato e in accordo con sé, sia la differenza che precede ogni altra; che, cioè, il senso dell’esperienza umana, quel che è importante per il pensiero, non possa essere colto da nessuna determinazione filosofica neutra, a monte

³³⁴ *Ivi*, p. 167.

³³⁵ *Ibid.*

di questa differenza (l'oggettivazione, l'"alienazione", la "reificazione" o qualsiasi altra). Ciascuna di esse infatti, nel momento in cui è posta come *la* struttura dell'esperienza, maschera l'opposizione fondamentale, il fatto che l'esperienza, comunque definita, può presentarsi sotto la specie dell'antagonismo o del suo contrario. Questo solco attraversa ogni altra determinazione, ogni altra categoria, e la scinde nelle sue due modalità possibili e qualitativamente opposte: coprire il solco, sussumendolo sotto un qualunque genere prossimo come una sua variazione inessenziale, è già rimuovere ciò per cui il pensiero esiste. In altre parole, l'antagonismo – l'esistenza di una scissione – è per così dire l'elemento filosoficamente ultimo, il vero *a priori* dell'esperienza. Tolto l'antagonismo, ogni singola posizione soggettiva verso l'oggettività ne risulterebbe modificata, trasfigurata; a ciò allude, in Adorno, il concetto della trasformazione qualitativa³³⁶. Tormento o pace: ecco tutta la differenza. E poiché anche il pensiero è tensione sofferente, pulsione che vuole "spegnersi", esso non può prescindere, nella sua stessa immanenza, dalla differenza qualitativa tra la sofferenza e la gioia. Che il dolore dica: "Passa!", o che l'impulso abbia raggiunto la sua quiete, è tutto ciò che conta anche per il pensiero.

Dal concetto dell'essere oggettivo consegue però che il pensiero, nella sua più intima costituzione, nel modo stesso in cui appare a sé, dipende dalla costituzione della realtà, e pertanto anche la scomparsa della scissione nel pensiero, la soluzione della sua negatività (in termini wittgensteiniani: di ciò che in esso è *problematico*) dipende dalla modificazione di una realtà negativa. Ma d'altra parte, la realtà è negativa in quanto intero, ossia è *interamente* solcata, *mediata* dall'antagonismo. Proprio la determinazione dell'antagonismo come *fatto* e come *differenza* costringe a questo passo, che nel Marx

³³⁶ "Criticandola l'identità non scompare; si trasforma qualitativamente" (DN, p. 135; cfr. *supra*, p. 128). L'importanza sistematica di questo concetto in Adorno è stata colta con precisione da Nuzzo (*op. cit.*, p. 168).

dei *Manoscritti* non è ancora compiuto. Il carattere ultimo dell'antagonismo, per cui esso è spartiacque precedente a ogni altro, è al tempo stesso la sua contingenza; ma viceversa, la sua contingenza è il suo carattere ultimo: non trascendibile, se non per negazione, dalla coscienza storicamente situata. Per un verso, infatti, riconoscere l'antagonismo come antagonismo (nei termini di Marx: vedere nell'"oggettività estraniata" un che di *determinato*) è già delimitarlo, e con ciò, dialetticamente, vedere al di là. L'antagonismo è *una* modalità possibile dell'esperienza. Ma precisamente per questo, la possibilità differente che balena nello stesso istante è quella della differenza più radicale: se l'antagonismo *come tale* è condizione determinata, la condizione altra sarebbe altra dall'antagonismo *come tale*, cioè sarebbe *interamente non antagonistica*. Ciò equivale a porla come non ancora esistente né esistita. La minima traccia di negatività, infatti, è sufficiente a smentire questa alterità perfetta. Finché "manca qualcosa", tutto è ancora manchevole. È in questo senso che Adorno, riprendendo Benjamin, postula lo stato conciliato come quello nel quale "sarebbe eliminata non solo la sofferenza esistente, ma revocata anche quella irrimediabilmente trascorsa"³³⁷. Ma se è così, allora il concetto di antagonismo, pensato fino in fondo, implica che l'"oggettivazione non disumana", contrapposta da Marx a quella estraniata, non è e non è mai stata, propriamente, un contenuto d'esperienza dato: non può fungere da pietra di paragone. Essa esiste soltanto come *possibilità*; se concepita rigorosamente, come l'assenza completa del negativo, non può essere riferita a nessun oggetto incontrato nella storia fin qui trascorsa. Eppure noi comprendiamo ciò cui Marx allude: e perciò, in qualche senso, l'altro dall'antagonismo dev'essere al tempo stesso reale e realmente

³³⁷ DN, p. 361; cfr. *supra*, p. 122.

esperito. Si ripresentano così tutti i problemi, teologici e gnoseologici a un tempo, che ci si sono imposti in precedenza.

Che la posizione di questi problemi a partire da Marx non sia arbitraria, lo dimostra l'evoluzione successiva del suo pensiero. I *Manoscritti*, com'è noto, si muovono ancora entro le coordinate dell'essenzialismo antropologico di Feuerbach: da esso deriva l'ingenuità residua anche nella determinazione dell'antagonismo. L'opposizione di "estraniato" e "non estraniato" è ancora immediata: Marx parla di tipi diversi di oggettivazione come altrettante essenze dominabili attualmente dal pensiero, indipendentemente dal suo condizionamento storico. Il residuo scompare con l'*Ideologia tedesca*, ossia con quel movimento verso una piena autoriflessione storica in cui Althusser ha ravvisato – con una formula problematica, ma non priva di buone ragioni – la "svolta epistemologica" di Marx. Nell'*Ideologia tedesca*, la posizione filosofica è effettivamente dichiarata superata: non, d'altronde, in direzione della prassi – che la posizione conoscitiva debba spegnersi interamente, *qui e ora*, nell'azione rivoluzionaria, non è mai affermato –, bensì in direzione della *storia* come scienza unificata³³⁸. Eppure, proprio in questo testo è compiuto il secondo passo filosoficamente decisivo: con la posizione della storia come orizzonte non trascendibile, il concetto di antagonismo è liberato dalle ultime ambiguità. Questo movimento presenta due lati. Da una parte, la tesi cardinale del primato dell'essere della *coscienza* trae espressamente la conseguenza già implicata nel concetto dell'essere oggettivo: il *condizionamento* storico – ovvero, metafisicamente, il carattere non ultimo – della *soggettività*³³⁹. Dall'altra parte, questo stesso condizionamento, in quanto significhi un che di negativo, coatto, è pensato come storicamente determinato: è posto cioè il nesso in apparenza paradossale

³³⁸ Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 14 ss.

³³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 21 s.

che abbiamo appena sviluppato, tra la contingenza radicale dell'antagonismo e il suo carattere di apriorità per la coscienza, in quanto invariante ultimo dell'esperienza *fin qui data*. Tutto questo è contenuto nella concezione davvero rivoluzionaria della storia che si afferma con l'*Ideologia tedesca*, e che sarà racchiusa più tardi nella celebre formula della "preistoria" dell'umanità³⁴⁰. È la concezione di una continuità della storia fin qui trascorsa, sotto il segno della *necessità*: la necessità naturale immediata, prima, e poi, con la cesura storica fondamentale – la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro fisico – la necessità mediata socialmente come seconda natura³⁴¹. La continuità della necessità è la continuità della *contraddizione*; ma perciò stesso, come abbiamo visto, con il movimento che determina e delimita la contraddizione in quanto tale, è aperta anche la prospettiva di un salto qualitativo verso una condizione radicalmente altra, mai conosciuta, e libera dalla necessità. La vicenda dell'umanità antagonistica sarebbe appunto "preistoria", mentre la vera storia, quella dell'autodeterminazione reale, dovrebbe ancora iniziare e non sarebbe in alcun modo concepibile come un *ritorno*, ma

³⁴⁰ Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 6.

³⁴¹ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 30-33: "La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire *realmente* qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la 'pura' teoria, teologia, filosofia, morale, ecc. [...] Con la *divisione del lavoro* si dà la possibilità anzi, la realtà, che l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro. [...] Inoltre con la divisione del lavoro è data altresì la contraddizione fra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse collettivo di tutti gli individui che hanno rapporti reciproci; e questo interesse collettivo non esiste puramente nell'immaginazione, come 'universale', ma esiste innanzi tutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso. [...] E infine la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire [...]. Questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino ad oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico".

al contrario sarebbe il nuovo. Da questa idea precisa muoverà la filosofia della storia di Horkheimer e Adorno³⁴².

L'eredità teologica in Marx è stata ripetutamente sottolineata, talora per rivendicarla, più spesso con intenti critici, quando non diffamatori. Secondo i suoi detrattori la dialettica marxiana, come già le filosofie idealistiche della storia, *secolarizzerebbe* l'escatologia cristiana; e ciò varrebbe a inficiarne le pretese scientifiche³⁴³. Quanto c'è di vero in questo rilievo dev'essere senz'altro ricondotto al punto specifico che abbiamo appena individuato: nell'opposizione tra la "preistoria" come totalità dell'esperienza trascorsa e la "storia" come suo possibile superamento futuro ritorna in effetti, in modo assai riconoscibile, la concezione messianica del peccato e della redenzione. Così in Bloch, in Benjamin, e anche in Adorno. Tuttavia, la critica nominalistica ai "presupposti" teologici non è a sua volta priva di presupposti. Il suo procedimento è antidialettico: da un'innegabile affinità strutturale, e dall'altrettanto innegabile insostenibilità della posizione teologica, vorrebbe inferire che la filosofia della storia è condannata a *ripetere* immutata una tale inadeguatezza, mentre proprio il concetto di secolarizzazione, di per sé, suggerirebbe il contrario. Esso è sinonimo di laicizzazione; le associazioni che evoca, come le requisizioni dei beni ecclesiastici durante il periodo giacobino, hanno ben poco di quell'oscurantismo deferente che viene rinfacciato ai loro corrispettivi spirituali. Secolarizzare significa *appropriarsi*, e per ciò stesso superare; e viene anzi il sospetto che chi tuona contro le filosofie della storia nasconda in realtà il timore per le conseguenze incendiarie che potrebbe avere una secolarizzazione *riuscita*. Tra i molti aspetti rivoluzionari dell'impresa hegeliana, quello forse più eroico è proprio il tentativo di portare la religione al concetto: esso non è, in quanto tale,

³⁴² Sul nesso tra dominio, universale negativo e divisione del lavoro, cfr. DI, cap. 1, pp. 25, 29, 37, 43.

³⁴³ Il contributo più influente in tal senso è probabilmente quello di K. Löwith, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

l'“accomodamento” di cui parla anche Marx, ma al contrario il gesto estremo di un razionalismo conseguente. Portarlo a compimento vorrebbe dire, sempre in termini marxiani, strappare all'“involucro mistico” il suo “nucleo razionale” di verità; e in questo modo impossessarsi di forze millenarie, conquistarle a quella ragione contro cui esse combattono. Il punto, quindi, non è se le filosofie della storia intendano o meno secolarizzare la teologia, ma se e in che misura ci siano riuscite. Ora, si potrebbe forse sostenere che, nel caso di Hegel, la riduzione di ogni trascendenza all'orizzonte dell'immanenza attuale lascia fuori uno dei due lati di ciò che il problema teologico ha di mira. Per così dire: la verità dell'esistenza di Dio – l'identità – deve poter sussistere accanto alla verità opposta della sua non esistenza – la verità che il suo regno deve ancora venire. Questo lato è recuperato in Marx, ma è condotto, per l'appunto, oltre le aporie della posizione teologica. Con Marx è già compiuto il passo decisivo, che definisce l'essenza del materialismo; e la svolta materialistica è insieme la svolta verso il “nocciolo razionale”. Infatti l'antagonismo, una volta posto in un'oggettività che precede la coscienza, è posto al tempo stesso dalla coscienza non più come una sua propria struttura misteriosa e inderivabile, ma al contrario come derivato, e perciò stesso contingente. Ciò emergerà con piena chiarezza soltanto in Adorno, con il quale questo passo, implicito in Marx, è posto a tema centrale della riflessione. La coscienza che sa di non essere un ultimo riconosce il carattere apparente, l'abbaglio, in ciò che a lei stessa, in base alla sua costituzione, deve apparire un ultimo: il movimento per cui la coscienza accoglie in sé il proprio condizionamento è lo stesso movimento per cui essa procede al di là di se stessa, e *vede* ciò che la condiziona; è il movimento stesso del venir meno dell'abbaglio. Di conseguenza, ricondurre il “peccato” a fattori *materiali* è ricondurlo a cause *determinate* – la divisione del lavoro ovvero il dominio di classe, e prima ancora la necessità oggettiva in quanto tale – *che possono essere tolte*.

E tuttavia, in Marx resta ancora fuori qualcosa. O meglio: i nessi ci sono già tutti, ma non sono articolati, e perciò non risultano fondati; il movimento, compiuto integralmente, non è portato all'autoriflessione. Proprio il passaggio dall'“essere oggettivo” come essenza data a quel superamento dell'essenzialismo che esso stesso contiene, significa un compito ulteriore per la filosofia: in questo punto preciso il Marx filosofo si ferma, e il compito è lasciato ad altri. La tesi ontologica dell'essere oggettivo significa l'impossibilità dell'ontologia, in quanto determinazione dell'assoluto *posta* dal soggetto sovrano; e l'impossibilità dell'ontologia diventa in Adorno il punto di partenza, dalla *Metacritica* in poi. Il *concetto*, non più un assoluto, deve tornare a riflettere sulle proprie possibilità: infatti questa non assolutezza rimane una posizione del concetto, che deve valere come vera in assoluto. Il soggetto che si sa limitato, posto, deve fare i conti con il limite di ciò che esso stesso pone, e comprendere come gli sia possibile al tempo stesso, a partire da sé, trascendere il limite, che deve voler trascendere in base al suo senso. O – che è lo stesso problema, visto da un altro lato – l'assoluto deve poter essere compreso come reale e non reale, contenuto d'esperienza e potenzialità pura; la *possibilità* nel senso di ciò che non è ancora dato dev'essere fondata nella *possibilità* nel senso di ciò che già esiste: ciò che il soggetto *può fare*. A ciò rimanda in Adorno il problema della prova ontologica; e a ciò si riferisce la necessità, riconosciuta da Nuzzo, di una “revisione critica delle categorie modali”.

A partire da questi rapporti è possibile comprendere le insufficienze della materialismo filosofico fino ad Adorno, ciò che di Marx questa tradizione *non* ha saputo elaborare: il senso dei problemi che Adorno eredita, e dunque il senso del suo contributo. L'opposizione dei *Manoscritti* tra “estraneità indifferente” ed “estraniazione ostile reale” ritorna in Adorno, ma designa ora i due lati di una medesima struttura,

l'oggettività in quanto tale, che nel mondo antagonistico li contiene sempre entrambi; e ciò è rivolto contro il concetto lukácsiano di reificazione. Con la *Dialettica negativa* il pensiero francofortese fa i conti infine con il suo predecessore filosofico immediato, che tanto ha pesato sui suoi sviluppi fin dalle origini. La critica di Adorno a Lukács ricalca esattamente quella di Marx a Hegel, con la differenza cruciale che l'"oggettività non estraniata" è posta da Adorno come semplice *promessa*: il non identico attualmente dato, sotto il "bando" dell'antagonismo, la contiene solo in forma capovolta. Se il concetto di reificazione pone il negativo nella cosalità come tale, occorre obiettare che il negativo è *sempre al tempo stesso* il cosale, come oggettualità realmente scissa, e il suo opposto, la pretesa di assorbire la cosa, con cui il soggetto riproduce la scissione. Simmetricamente, tale pretesa è anch'essa ambivalente; la sua duplicità è quella del pensiero, la quale però a sua volta, come ora finalmente ci appare, si fonda sulla struttura stessa dell'antagonismo. Il legittimo impulso all'incondizionato – al movimento *negativo* del cessare della sofferenza – si rovescia nel suo contrario, non appena ritenga di potersi soddisfare mediante una *posizione* soggettiva: "La teoria dell'estraniamento, fermento della dialettica, confonde ancora il bisogno di avvicinarsi al mondo eteronomo e pertanto irrazionale, secondo il detto di Novalis 'di essere ovunque a casa propria', con la barbarie arcaica che il soggetto bramoso non è in condizione di amare l'estraneo, il diverso; con l'avidità di incorporare e perseguire. Se l'estraneo non venisse più proscritto, non ci sarebbe più estraniamento"³⁴⁴. Ma come in Hegel, questo idealismo ha involontarie conseguenze politiche. Il concetto di reificazione identifica l'antagonismo con una struttura *della* coscienza (la sua opposizione all'oggetto), risolvibile *nella* coscienza, mentre l'opposizione fondamentale è quella tra

³⁴⁴ DN, p. 166.

la condizione *oggettiva* antagonistica, da cui anche la coscienza è mediata, e quella che proprio la prassi, punto di fuga del pensiero di Lukács, dovrebbe realizzare. Perciò anche in Lukács, contro le sue intenzioni, si afferma alla fine il nesso fra tesi dell'identità, primato del soggetto e ricaduta nella posizione contemplativa, ovvero l'assunzione di *ciò che è già* come orizzonte e criterio ultimo:

Già in Marx emerge la differenza tra il primato dell'oggetto come qualcosa da produrre criticamente, e la sua caricatura nel sussistente, la sua deformazione attraverso il carattere di merce. [...] Ma la reificazione è essa stessa la forma di riflessione della falsa oggettività; far ruotare la teoria attorno a essa, una figura della coscienza, rende idealisticamente accettabile la teoria critica alla coscienza dominante e all'inconscio collettivo. [...] Non manca d'ironia che siano stati gli stessi funzionari brutali e primitivi, che più di quarant'anni or sono scomunicarono Lukács a causa del capitolo sulla reificazione nell'importante libro *Storia e coscienza di classe*, ad aver fiutato l'aspetto idealistico della sua concezione. [...] Chi considera il cosale come il radicalmente cattivo, chi vorrebbe dinamizzare tutto l'ente trasformandolo in pura attualità è tendenzialmente ostile all'Altro, all'Estraneo, il cui nome non per caso risuona nella parola estraniamento; in quella non identità per la quale potrebbe essere liberata *non solo la coscienza, ma un'umanità conciliata*. [...] Dalla dialettica del sussistente non si deve espellere ciò che la coscienza sente estraneo come una cosa: negativamente la coercizione e l'eteronomia, ma anche la figura deturpata di ciò che potrebbe essere amato e che il bando, l'endogamia della coscienza, non consente di amare. Oltre il romanticismo, che si percepiva come dolore cosmico, sofferenza per l'estraniamento, si eleva il motto di Eichendorff della "estraneità bella". La condizione conciliata non annetterebbe l'estraneo con imperialismo filosofico, ma sarebbe felice se esso pur nella vicinanza concessa restasse lontano e diverso, oltre l'eterogeneo e il proprio. [...] Nel cosale si intrecciano due cose, il non identico dell'oggetto e la soggezione degli uomini ai rapporti di produzione dominanti...³⁴⁵

È significativo che un anno dopo l'uscita della *Dialettica negativa*, nella *Prefazione* del 1967 a *Storia e coscienza di classe*, il vecchio Lukács, bersagliato ormai da Adorno alla stregua dei "funzionari brutali e primitivi", imposti la sua autocritica sulle stesse linee della critica di Adorno. I due acerrimi nemici convergono fin quasi a incontrarsi, nel giudizio su un'opera che per entrambi, seppur in modi diversi, rappresenta la coscienza filosofica pregressa; anche questo "non manca d'ironia". Una storia filosofica del materialismo novecentesco dovrebbe soffermarsi a fondo su questa curiosa circostanza e sul suo significato speculativo, che qui si può solo accennare. Lukács, infatti, riconduce la svolta fondamentale del suo pensiero proprio alla lettura dei *Manoscritti economico-filosofici*, non ancora pubblicati al tempo di *Storia e coscienza*

³⁴⁵ DN, pp. 171-173; corsivo mio.

di classe; e proprio in quanto in essi è posta la differenza tra oggettivazione ed estraniamento, che la teoria della reificazione trascurava. Lukács ne individua anche correttamente il presupposto teorico nel concetto dell'essere oggettivo. I "pregiudizi idealistici" di *Storia e coscienza di classe*, e in particolare la concezione del soggetto-oggetto identico, sarebbero caduti in seguito all'"impressione sconvolgente" prodotta dalle "parole di Marx sull'oggettività come proprietà materiale primaria di tutte le cose e di tutte le relazioni"³⁴⁶. Da essa discende la differenza tra oggettivazione ed estraniamento. Ma come il giovane Marx (prima del 1845), anche il vecchio Lukács non

³⁴⁶ Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XL. Più estesamente alle pp. XXIII-XXVI, dove l'argomentazione di Lukács contro se stesso ripete con precisione davvero impressionante quella di Adorno nei suoi singoli passi – fino al penultimo, cioè appunto fino alla posizione dei *Manoscritti*. La teoria dell'estraneazione in *Storia e coscienza di classe* "si muove puramente nello spirito di Hegel. Anzitutto il suo ultimo fondamento filosofico è costituito dal soggetto-oggetto identico che si realizza nel processo storico. [...] Ma il soggetto-oggetto identico è in realtà qualcosa di più che una costruzione puramente metafisica? Mediante una simile autoconoscenza – per quanto possa essere adeguata ed anche ammettendo che alla sua base vi sia la conoscenza del mondo sociale – in un'autoconoscenza, dunque, tanto perfetta, può effettivamente realizzarsi un soggetto-oggetto identico? È sufficiente porre questo interrogativo con precisione per constatare che ad esso occorre dare una risposta negativa. Infatti, il contenuto della conoscenza può anche essere retro-riferito al soggetto conoscitivo, ma non per questo l'atto della conoscenza perde il suo carattere alienato. [...] In Hegel il problema dell'estraneazione appare per la prima volta come problema fondamentale della posizione dell'uomo nel mondo e rispetto al mondo. Essa è tuttavia in lui, con il termine di alienazione [*Entäusserung*], al tempo stesso la posizione di qualsiasi oggettività. L'estraneazione si identifica perciò, se viene coerentemente concepita, con il porre l'oggettività. Il soggetto-oggetto identico deve quindi, nella misura in cui supera l'estraneazione, superare al tempo stesso l'oggettività. [...] Ora, *Storia e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraneazione viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per far uso della terminologia dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx). Questo fondamentale e grossolano errore ha sicuramente contribuito in notevole misura al successo di *Storia e coscienza di classe*. [...] L'estraneazione identificata con l'oggettivazione era bensì intesa come una categoria sociale – il socialismo avrebbe dovuto appunto superarla – e tuttavia l'insuperabilità della sua esistenza nelle società classiste e anzitutto la sua fondazione filosofica la rendevano vicina alla '*condition humaine*'. [...] L'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini. [...] Come tale, l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore; il vero è un'oggettivazione allo stesso titolo del falso, la liberazione non meno dell'asservimento. Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi. Questa dualità non venne riconosciuta in *Storia e coscienza di classe*".

Il riconoscimento che l'"atto della conoscenza" possiede in quanto tale un "carattere alienato" dovrebbe far sorgere qualche dubbio sulla possibilità per la conoscenza di identificare *simpliciter* i suoi concetti, compreso quello di oggettivazione, con la realtà; dovrebbe suggerire, in altre parole, l'impossibilità dell'ontologia e la necessità di un'autoriflessione supplementare. D'altronde, il *lapsus* per cui l'insuperabilità dell'estraneazione *nelle società classiste* si avvicinerrebbe alla sua insuperabilità *tout court* tradisce il sospetto che in quelle società, delle quali si vuole affermare a tutti i costi che avrebbero già realizzato l'oggettivazione "umana", non sia affatto superato l'antagonismo di classe.

va oltre l'essenzialismo; questo rapporto continua a essere pensato nei termini di genere prossimo e differenza specifica: "L'oggettivazione è un modo naturale – positivo o negativo – di dominio umano nel mondo, mentre l'estraneazione è un tipo particolare di oggettivazione che si realizza in determinate circostanze sociali"³⁴⁷. L'oggettivazione *interamente* "positiva" è ancora trattata come qualche cosa di già realizzato, del quale si può parlare sul fondamento di un'esperienza attuale: e in questo caso, gli intenti apologetici sono fin troppo scoperti. L'idealismo del "soggetto-oggetto identico" ritorna nel tardo Lukács come regresso, ancora una volta, all'ingenuità della posizione ontologica, che pone le strutture del reale in identità immediata con i concetti della coscienza, incurante del condizionamento di questa: a monte di quell'autoriflessione del pensiero che l'hegelismo giovanile voleva ancora ritrovare. In *uno* dei suoi due esiti speculativi più recenti, e tuttora insuperati, il materialismo filosofico termina esplicitamente in una "ontologia dell'essere sociale"; e fallisce così come materialismo e come filosofia³⁴⁸.

Per contrasto, può emergere ora con piena chiarezza ciò che la soluzione opposta ha di mira. Nel capitolo precedente abbiamo accennato alle implicazioni gnoseologiche della "luce della redenzione". La *Dialettica negativa* esprime l'unità di un duplice movimento, il recupero del problema teologico della trascendenza e la fondazione razionale del materialismo nell'immanenza del pensiero. La riflessione radicale della coscienza sulla propria condizionatezza è tutt'uno con l'apertura a una condizione radicalmente altra da quella data, oltre l'antagonismo e il condizionamento. Le

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ "Ontologia dell'essere sociale" è il titolo del poderoso progetto teorico con il quale si conclude l'itinerario di Lukács. Nel ricondurre all'alternativa Lukács-Adorno la totalità delle possibilità speculative di cui il materialismo attualmente dispone, mi riferisco unicamente al problema del materialismo *in quanto filosofia*, e non considero perciò le posizioni che trascurano o – come nel caso di Althusser – rifiutano espressamente questo problema.

intuizioni di Marx, che per il loro senso procedono oltre la posizione della conoscenza in quanto tale, sono ricondotte al piano immanente della teoria della conoscenza, e così risultano fondate. Per questo motivo, il pensiero di Adorno è la prima vera realizzazione di una *filosofia materialistica*. In un passo della *Dialettica negativa* è posto nel modo più pregnante quel nesso centrale che abbiamo sviluppato fin qui, tra il primato materialistico dell'oggetto, il pensiero della possibilità e la necessità del passaggio alla prassi. La *possibilità* dev'essere intesa in senso duplice: come possibilità dell'esperienza oggettiva e come possibilità di trascendere l'antagonismo nella storia. Entrambe si fondano sul carattere apparente della separazione, cioè sull'appartenenza della coscienza all'oggettività quale suo momento; proprio per questa ragione, però, il trascendimento non può essere posto dalla coscienza, bensì richiede un momento che si sottrae al suo potere, una modificazione nell'oggettività:

Né il soggetto, né l'oggetto sono, per dirla con Hegel, un semplicemente "posto". Solo questo spiega *per intero* perché l'antagonismo, che la filosofia ha rivestito nei termini di soggetto e oggetto, non sia interpretabile come un rapporto di cose originario. Altrimenti lo spirito verrebbe trasformato nell'assolutamente altro del corpo, in contraddizione con il suo aspetto somatico immanente; con il solo spirito tuttavia l'antagonismo non si può cancellare, perché così esso virtualmente verrebbe spiritualizzato di nuovo. Nell'antagonismo si manifesta sia ciò che potrebbe avere il primato sul soggetto e gli si sottrae, sia la non conciliazione dell'epoca con il soggetto, per così dire la figura capovolta del primato dell'oggettività³⁴⁹.

Che il problema della trascendenza per come è stato impostato sin qui – superamento storico dell'antagonismo – informi da cima a fondo la dialettica negativa, lo attesta nel modo più evidente la centralità del concetto di *conciliazione* (*Versöhnung*). Esso designa la condizione redenta dall'antagonismo; e poiché l'antagonismo – il peccato – è pensato nell'unità paradossale di contingenza e apriorità, come quell'elemento da cui ogni esperienza passata e presente è interamente mediata, così, per converso, la condizione conciliata dev'essere pensata come interamente altra, non anticipabile:

³⁴⁹ DN, p. 174; corsivo mio. In quel "per intero" è racchiuso tutto il senso della convergenza fra materialismo e teologia.

proprio per il carattere mediato dell'esperienza che dovrebbe anticiparla. E tuttavia, essa getta la sua "luce" sull'esperienza attuale degli oggetti. La conciliazione è il concetto speculare a quello di antagonismo; insieme, essi reggono l'intero edificio del pensiero adorniano. Ciò che l'idea di conciliazione intende si può evocare mediante concetti sinonimi, come quello assai felice, formulato da Hauke Brunkhorst, della "solidarietà fra estranei"³⁵⁰; a rigore però, per ragioni essenziali, esso si può definire solo negativamente, e appunto questo motiva la negatività della dialettica, il cui significato va compreso a partire da qui. Il mondo conciliato sarebbe quello in cui non si soffre più.

In questo modo, però, il problema della dialettica negativa si precisa meglio. Adorno, come abbiamo detto, riporta il problema teologico alle nuove possibilità aperte dalla prospettiva del materialismo storico, e in ciò non si distingue da altri autori a lui vicini: Bloch, e soprattutto Benjamin. Ma in Adorno agisce qualcosa di più specifico, eredità della tradizione paolina e luterana, vale a dire il problema della *grazia*. L'elemento teologico che definisce il suo pensiero non è il peccato come tale, ma la giustificazione. Il mondo conciliato non si può *produrre*, perché la posizione soggettiva di scopo presuppone già – nei termini della *Dialettica dell'illuminismo* – la scissione dalla natura; e tuttavia il tentativo di Adorno è quello di salvare al tempo stesso, contro l'irrazionalismo fideistico, il momento hegeliano-borghese della dignità del soggetto, del finito, della ragione umana: il momento della giustificazione per le opere.

È per riuscire in questa impresa specifica che Adorno, per primo, sottopone il materialismo a quel movimento che aveva definito il razionalismo borghese fin dai suoi inizi cartesiani: la riflessione del soggetto sulle proprie possibilità. Questo spiega l'interesse che lo muove fin dagli anni giovanili. Per fondare il materialismo

³⁵⁰ Cfr. H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt a.M., Fischer, 1997.

nell'autoriflessione della conoscenza, servirebbe una *teoria materialistica della conoscenza*; e già da studente, Adorno aveva intuito dove occorreva cercare. I suoi primissimi lavori riguardano Husserl e Freud, e in particolare il significato gnoseologico del concetto di inconscio³⁵¹. Nei lavori maturi, la psicologia materialistica di Freud diventa lo strumento che permette di superare per negazione determinata la posizione idealistica della teoria della conoscenza. Lo abbiamo accennato più volte. La funzione *filosofica* della metapsicologia freudiana non è mai posta a tema da Adorno in quanto tale, ma si impone oggettivamente a una ricostruzione sistematica della dialettica negativa, come uno dei suoi elementi più originali e potenzialmente fecondi. Ciò risulta da quanto abbiamo detto finora, e si tratta soltanto di rendere esplicito questo nesso fondamentale. Infatti la non identità fra soggetto e oggetto, quintessenza della filosofia di Adorno, dev'essere determinata come oggettività del soggetto ovvero condizionamento oggettivo; ma questo condizionamento può essere pensato altrimenti che come causalità esterna soltanto se il soggetto non è assunto fin dall'inizio come un tutto omogeneo, cioè se la non identità è ricondotta fin *nel* soggetto. La concezione freudiana dell'Io come prodotto del conflitto pulsionale permette di porre la verità materialistica della non identità – ciò che in Marx resta filosoficamente irriflesso – nei termini stessi dell'immanenza coscienziale e dunque delle categorie teorico-conoscitive, perché l'immanenza coscienziale si polarizza a sua volta tra la soggettività

³⁵¹ La tesi di laurea del 1924 contiene già in embrione, seppur ancora dalla prospettiva trascendentale del maestro Cornelius, molti elementi della successiva critica all'immediatezza fenomenologica: *Die Transzendenz des Dinglichen un Noematischen in Husserls Phänomenologie*, PF, pp. 7-77. Il primo lavoro nel quale comincia ad emergere una prospettiva filosofica originale, però, è proprio il progetto iniziale per la tesi di abilitazione, poi rifiutato da Cornelius, nel quale il problema filosofico del *materialismo* è posto a partire dal concetto specificamente psicoanalitico di inconscio, cioè nella metapsicologia freudiana è individuato espressamente lo strumento per fondare la critica dell'economia politica nella critica della conoscenza: *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, PF, pp. 79-322. Sul significato di questa fase del pensiero di Adorno per la sua evoluzione successiva, si veda l'utile ricostruzione di E. Wolff, *From phenomenology to critical theory. The genesis of Adorno's critical theory from his reading of Husserl*, in: "Philosophy & Social Criticism", vol. 32, 2006, pp. 555-572; e inoltre Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 17-20.

cosciente e il suo non identico. L'estraneo all'Io è al tempo stesso *nell'Io*, che “non è padrone *a casa propria*”³⁵². In altre parole: psicoanalisi e marxismo non sono “influenze che convergono” nel pensiero francofortese, come generalmente si sostiene. Al contrario, Freud esprime lo stesso movimento di Marx al livello micrologico: trasferisce la concezione dinamica dell'esperienza, e dunque il condizionamento materiale della coscienza, nella struttura della coscienza stessa. In questo senso, Freud è il termine medio tra Marx e la filosofia. Le questioni che Adorno eredita dalla *Schulphilosophie* otto-novecentesca non sono affatto abbandonate in lui, a beneficio di una trascendente “critica della filosofia”, ma risolte. La teoria della conoscenza idealistica aveva creato di necessità un abisso tra empirico e logico, tra la coscienza singola e l'universalità del vero; e come Adorno mostra nella *Metacritica*, il tentativo impossibile di gettare un ponte fra questi momenti all'interno dell'idealismo definisce, come problema unitario, la storia della filosofia accademica tedesca nel periodo tra Hegel e Husserl. Ma l'abisso è colmato nel momento in cui l'universalità stessa – la tensione all'unità – è riconosciuta come un'istanza definita della coscienza empirica, comprensibile nella sua genesi ovvero derivabile dalla determinazione più fondamentale del *dominio*, e in ultima analisi della *necessità*. Adorno riparte dallo stesso punto da cui era partito Husserl: il problema dello psicologismo; e lo risolve con il concetto freudiano della condizionatezza dell'Io³⁵³.

³⁵² S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in: Id., *Opere 1915-1917*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 663; corsivo mio.

³⁵³ La difficoltà particolare di questo passaggio consiste nel fatto che, nei limiti del presente lavoro, esso da un lato dev'essere riconosciuto come centrale sul piano sistematico, ma dall'altro lato può essere determinato soltanto in termini generici, e perciò inadeguati. Tale difficoltà però non è evitabile, poiché si fonda, oggettivamente, su ciò che in Adorno rimane irrisolto, e che si comprenderà meglio in conclusione, quando, procedendo oltre il limite di Adorno, tenteremo di ricavare da lui un nuovo orizzonte. Infatti, dal momento che la prospettiva del sistema è vietata da Adorno, neppure i nessi che stiamo sviluppando qui sono posti esplicitamente; essi sono però contenuti in lui, cioè il *movimento* del suo pensiero tende necessariamente a farli emergere, e fornisce al tempo stesso tutti gli elementi per farlo. Il mio scopo era dimostrare la necessità attraverso l'esposizione del movimento, e ritengo di averlo

Nella sua critica all'“assolutismo logico” di Husserl, quale è formulato nei *Prolegomeni alle Ricerche logiche*, Adorno affronta appunto il problema dell'universalità delle verità di ragione. Essa non è atemporale e nemmeno sfuma nella casualità del soggetto singolo, ma è l'espressione più astratta della necessità oggettiva di dominare la natura, e si impone all'io con questa stessa necessità; la logica, come insegna Durkheim, è il riflesso nel soggetto della società, quale oggettività estranea e preponderante:

Il pensare qualcosa di contraddicentesi pare precedere la separazione. In senso genetico la logica si rappresenta come tentativo di integrazione e di stabile ordine dell'originariamente multivoco, come passo decisivo della demitologizzazione. Il principio di contraddizione è una specie di tabù decretato sul diffuso. La sua autorità assoluta, sulla quale insiste Husserl, deriva proprio dalla sua trasformazione in tabù, quindi dall'inibizione di tendenze contrarie preponderanti. In quanto “legge di pensiero”, esso ha come contenuto un divieto: non distrarti nel pensare, non ti fare distogliere l'attenzione dalla natura inarticolata, ma trattieni salda come un possesso l'unità dell'intenzionato. In virtù della logica, il soggetto si svincola dalla sua devoluzione all'amorfo, all'instabile, al multivoco, imprimendo come forma all'esperienza se stesso, l'identità dell'uomo mantenentesi in vita, e lasciando valere delle affermazioni sulla natura solo quel tanto che può essere captato dall'identità di quelle forme. Ad una simile interpretazione della logica la validità, razionalità essa stessa, non sarebbe più irrazionale, non sarebbe un'incomprensibile In-sé che deve essere semplicemente assunto, bensì sarebbe l'esigenza – potente più di ogni esistere – che si pone al soggetto di non ricadere nella natura, di non divenire una bestia e di non perdere quel minimo per cui l'uomo, essere naturale autoperveniente, si erge ancora, seppur impotente, al di sopra della natura e dell'autoconservazione. Ma in pari tempo la validità logica è oggettiva, perché per poter dominare la natura le si conforma. Ogni sintesi logica viene attesa dal suo oggetto, ma la sua possibilità rimane astratta e viene attualizzata unicamente dal soggetto.³⁵⁴ .

raggiunto: fatto salvo, naturalmente, il presupposto di metodo (dialettico e adorniano!) che “veri sono solo i pensieri che non comprendono se stessi”, e che pertanto la verità di un autore va cercata al di là delle sue intenzioni coscienti, assumendo come criterio il movimento oggettivo dei concetti anche là dove esso contraddica la lettera del testo (cfr. *supra*, *Premessa*, pp. 10 s.). Ci troviamo, certo, su un crinale delicato, e ci resteremo da qui in poi: ma è la delicatezza propria della critica immanente. Qui, il significato speculativo di Freud è accennato come posizione *generale*. Svilupperlo per esteso, nei nessi reciproci delle singole categorie, non soltanto richiederebbe un lavoro a sé stante, ma coinciderebbe con l'elaborazione stessa di una teoria della conoscenza sistematica: di quella *logica materialistica* di cui in Adorno sono poste le basi categoriali per intero, non però nella forma di uno svolgimento esplicito. Su questo cfr. *infra*, par. 4.3. Per il momento possiamo dire: ciò che della metacritica adorniana della filosofia tradizionale dev'essere accolto, è l'impossibilità dell'*ontologia*, ossia di determinare le strutture dell'essere mediante il pensiero. Ciò però – contro Adorno, ma in base alle sue proprie premesse – non implica l'impossibilità di un *sistema*, ovvero di una *teoria della conoscenza come filosofia prima*. Questa distinzione a prima vista insostenibile poggia sulla possibilità, che esamineremo tra un momento, di concepire una verità al tempo stesso storica e universale, cioè di concepire storicamente l'universalità stessa.

³⁵⁴ ME, p. 111. Cfr. anche DN, p. 161: “La determinazione del trascendentale come del necessario, che si accompagna alla funzionalità e all'universalità, esprime il principio di autoconservazione della specie. Esso fornisce la base legittima all'astrazione senza la quale il principio di autoconservazione non funziona; essa è il *medium* della ragione auto conservante. [...] Si potrebbe interpretare senza troppo

In questa determinazione della logica è contenuta l'intuizione decisiva. L'identità – "l'unità dell'intenzionato" – appartiene per essenza al concetto; ma l'identico stesso, *in quanto* coazione a identificare, è fondato sulla coazione oggettiva: la necessità di dominare ciò che è refrattario, il "diffuso", in quanto il diffuso sia oggettivamente ostile. In Adorno, come in Wittgenstein, il concetto di coazione (*Zwang*) è portante; e per entrambi, la fonte è Freud. La coazione è la necessità in quanto questa agisce come limite. Pertanto essa è l'anello che congiunge la sofferenza fisica reale con la determinazione logico-ontologica della *negatività*, e diviene in un certo senso l'elemento filosoficamente ultimo: la *x* cui il pensiero si arresta, quel *quid* scomparso il quale scomparirebbe il problema stesso, o ciò che in esso è problematico, doloroso, coatto appunto. *Che ci sia* la coazione, è il fatto da cui il pensiero muove. Ora, tale elemento è inseparabile dalla logica. La validità di questa, dice Adorno, ha il suo momento oggettivo nelle "attese" dell'oggetto: le "nervature" del reale che il pensiero deve rispettare, secondo la metafora platonica del macellaio, che Adorno cita spesso³⁵⁵. Ma la validità logica ha anche un momento *thesei*, contingente: non secondo il suo *contenuto*, ma secondo la sua stessa posizione. È "la posizione di colui che *deve* dire B

artificio il pensiero della necessità nell'universale filosofico come il bisogno di volgere la miseria, di rimediare alla privazione di mezzi di sussistenza con il lavoro organizzato".

Con il ricorso a Durkheim e all'origine *sociale* dell'universalità logica, Adorno intende appunto sfuggire all'alternativa husserliana tra assolutismo e psicologismo, atemporalità e relatività del vero: "La genesi implicita dell'elemento logico non è affatto la motivazione psicologica. Essa è un comportamento sociale. Nelle proposizioni logiche si sedimentano secondo Durkheim esperienze sociali come l'ordine delle condizioni di generazione e di proprietà, le quali affermano la priorità sull'essere e sulla coscienza del singolo" (ME, p. 108). Analogamente, già nella *Dialettica dell'illuminismo*: "La forma stessa deduttiva della scienza riflette coazione [*Zwang*] e gerarchia. Come le prime categorie rappresentavano indirettamente la tribù organizzata e il suo potere sopra il singolo, così l'intero ordine logico – dipendenza, connessione, estensione e combinazione dei concetti – è fondato sui rapporti corrispondenti della realtà sociale, sulla divisione del lavoro. Ma questo carattere sociale delle forme di pensiero non è, come vuole Durkheim, espressione di solidarietà sociale, ma attesta invece l'impenetrabile unità di società e dominio. [...] Il dominio si oppone al singolo come l'universale, come la ragione nella realtà" (DI, p. 29).

³⁵⁵ Platone, *Fedro*, Roma-Bari, Laterza, 2002, 265e: "[Il procedimento] consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio".

perché prima ha detto A²: l'*obbligo* di identificare – di pensare in modo logico e non diversamente³⁵⁶. Al fondo di quest'obbligo c'è sempre anche la minaccia della morte.

Il vero è universale secondo il suo concetto, e la possibilità della sua universalità è dimostrata *a priori*, dopo Kant, come istanza trascendentale suprema: è fondata nell'unità sintetica dell'Io. Ma se tale unità partecipa della coazione, e se la coazione, quintessenza della negatività, non è altro che l'antagonismo stesso (appunto il *fatto* del negativo), allora anche la verità partecipa di *entrambi* i lati dell'antagonismo, apriorità e contingenza. L'antagonismo, come *necessità* oggettiva, fonda la necessità logica e quindi l'universalità; ma *perciò stesso* la rende anche superabile. La validità del vero è coestensiva all'antagonismo: dunque *al tempo stesso universale e storica* – sorta, e potenzialmente transitoria. Detto in termini più concreti: logica, verità, ragione, e l'universalità stessa hanno la medesima ampiezza dell'Io, che nella psiche individuale ne è il portatore. L'Io stesso, insegna Freud, è sorto storicamente – in senso ontogenetico e filogenetico – da una dinamica conflittuale, ovvero per la necessità di difendersi da ciò che minaccia l'autoconservazione. Finché questa minaccia esisterà – finché perdurerà l'antagonismo – l'Io costituirà l'istanza più alta dell'emancipazione, e la verità della ragione sarà universalmente vincolante. Così, i diritti della ragione – l'illuminismo – sono affermati nel momento stesso in cui se ne svela la non eternità. Freud, potremmo dire, fonda il *logos* sull'*eros*, la ragione sull'impulso: la ragione poggia, come ragione, su un fondamento propriamente irrazionale e perciò contingente, il *fatto* dell'impulso inappagato. Con questa limitazione però, per così dire, la ragione diventa essa stessa razionale: cessando di essere un ultimo, essa si sgrava di colpe non sue. Il suo carattere contraddittorio diventa trasparente, perché non è più da addebitare a

³⁵⁶ ME, p. 72; traduzione modificata; corsivo mio.

lei stessa, ma all'antagonismo oggettivo che la precede; la sua esistenza non è più "un incomprensibile In-sé", ma l'impulso può riconoscervi ora il proprio bisogno. E la filosofia stessa si giustifica così, nella sua eccedenza rispetto alla scienza: a quest'ultima, che procede in modo irriflesso con i suoi concetti, essa aggiunge effettivamente qualcosa. Proprio in base alle scoperte della scienza (psicologia dinamica e critica dell'economia politica), la filosofia pone la storicità dei concetti scientifici in quanto concetti, li sottrae cioè all'illusione ontologica dell'identità; e nel far questo, ne fonda al tempo stesso la validità universale. *Finché serviranno concetti*, essi varranno; quando non serviranno più, il problema avrà cessato di porsi.

Si può determinare, a questo punto, l'esito speculativamente più ardito del pensiero di Adorno, il suo punto di fuga oggettivo. È la prospettiva di un *autosuperamento storico della ragione* – superamento: *non* abolizione. Questa idea è in apparenza scandalosa; e del resto, costituisce in un certo senso la materializzazione dello "scandalo" paolino: fondamento del misticismo di Paolo è infatti l'equivalenza tra la ragione – la "legge" – e il peccato³⁵⁷. Ma al di là di questa apparenza, è in realtà "la cosa più semplice di tutte". La tesi dell'autosuperamento è posta al riparo dall'irrazionalismo perché non rinnega la necessità della ragione qui e ora, ma anzi la fonda nel modo più saldo possibile, cioè sull'unica base possibile: la posizione della ragione è riconosciuta come contraddittoria, ma questa contraddizione è la contraddizione stessa del mondo inconciliato, il *Faktum* dell'antagonismo. Si risolve così anche il problema dell'idealismo hegeliano, la tesi della razionalità del reale, che Adorno deve al tempo stesso ammettere e negare: la ragione è identica e non identica al reale, *perché la ragione non è identica alla ragione*. È un altro modo per dire che la soluzione al

³⁵⁷ Su questo, e sul rapporto necessario fra la condizione antagonistica e la *legge* in senso stretto – il diritto –, su cui torneremo più avanti, cfr. G. Fassò, *Cristianesimo e società*, Milano, Giuffrè, 1969.

problema della ragione non può essere posta da essa e in essa, ma coinciderebbe con il darsi di un mondo differente – con la “cancellazione della domanda”.

Un allievo di Adorno ricorda come si svolgevano i suoi seminari su Hegel all'Università di Francoforte, i cui esiti sarebbero confluiti prima nei *Tre studi* e poi nella *Dialettica negativa*: “La strategia era: [...] dapprima accettare la critica a Kant mossa da Hegel, quindi passare a criticare lo stesso Hegel in base a Marx; nel corso dell'illustrazione di questa critica a Hegel, tornavano ad apparire elementi riconducibili a Kant. Ci si muoveva sempre all'interno di questo triangolo”³⁵⁸. Ora anche il senso del “triangolo” può essere finalmente chiarito. Contro Kant, la ragione è capace di pensiero contenutistico, può conoscere “l'interno” degli oggetti, perché essa stessa non è altro dagli oggetti; e può raggiungere l'*essenza* – l'identico – perché anche l'identico esiste oggettivamente, come coazione reale a identificare. E tuttavia, l'“essenza” è inconciliata: non è il positivo, ma il negativo stesso. L'invariante è ciò che deve essere tolto: a questo rimandano le affermazioni di Adorno che, se l'ontologia come determinazione positiva dell'essere presuppone l'identità, le “contraddizioni” sono “l'unica vera ontologia della dialettica”³⁵⁹, o “la dialettica è l'ontologia della condizione falsa”, mentre quella giusta sarebbe libera anche dalla dialettica³⁶⁰. Perciò, la verità della critica marxiana al “soggettivismo” di Hegel sta nell'esigenza che l'oggettività sia modificata, come condizione necessaria per realizzare ciò che anche Hegel intende: togliere l'elemento finito nella mera posizione soggettiva. La contraddizione non si risolve nel concetto, ma nel superamento della sfera del concetto in quanto tale. Così è

³⁵⁸ H. Schnädelbach, *Philosophieren lernen*, in: AA.VV., *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, a cura di J. Früchtl e M. Calloni, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, p. 56; cit. in Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 488. Sull'importanza dei seminari francofortesi per l'interpretazione adorniana di Hegel, cfr. la *Premessa* di Adorno ai *Tre studi* (TS, p. 29).

³⁵⁹ TS, p. 109.

³⁶⁰ DN, p. 12.

recuperato, nella dialettica, il momento kantiano della trascendenza della cosa in sé. Il momento qualitativo, non concettuale – “in termini marxiani il valore d’uso” – è accolto nella conoscenza dialettica, ma potrebbe essere salvato interamente soltanto con la scomparsa reale dell’astrazione reale: il principio di scambio come unità del dominio materiale e di quello del concetto³⁶¹. L’orizzonte di Adorno è la conciliazione nell’oggettività, come pace perpetua: e questo “divide effettivamente da Hegel”³⁶².

L’idea del superamento della ragione, dialetticamente, nega “solo ciò che è già in sé negazione”. Essa significa semplicemente che, in un mondo in cui venisse meno l’elemento più fondamentale dell’esperienza inconciliata – l’alterità come minaccia –, diventerebbe superfluo tutto ciò che da esso proviene: dunque, nella ragione, quel momento di coazione – l’astrazione – che però, d’altra parte, la costituisce come tale. In questo senso, la ragione sarebbe superata. In termini hegeliani: il pensiero è *esso stesso* una posizione particolare nei confronti dell’oggettività, una posizione dettata dalla realtà oggettiva della separazione, e ad essa coestensiva. Se la ragione, la logica, il concetto sono sorti dall’esigenza del dominio sulla natura, se ne deduce linearmente che essi sarebbero tolti quando questa stessa esigenza cessasse. Ma il concetto di dominio, in

³⁶¹ DN, p. 12. Sul nesso tra la determinazione speculativa della qualità e quella marxiana del valore d’uso cfr. anche DN, pp. 40-44; *infra*, par. 4.1.; e inoltre il capitolo citato di *Storia e coscienza di classe* sulle *Antinomie del pensiero borghese*, nel quale questo rapporto è posto filosoficamente per la prima volta, a partire dalle pagine di Marx sul feticismo della merce.

³⁶² “Tra i concetti astratti, nessuno si avvicina all’utopia realizzata più di quello della pace perpetua” (MM, p. 185). Adorno forza indubbiamente il senso di questo concetto, che in Kant non ha valore metafisico, ma designa una forma di organizzazione storico-politica. E’ tuttavia significativo, nella prospettiva adorniana, che Kant abbia raggiunto l’idea della pace come lo sbocco supremo della sua filosofia politica: in ciò si esprime quello stesso “salvataggio” della trascendenza cui corrisponde, sul piano teoretico, il concetto della cosa in sé. Sebbene, per il “borghese” Kant, l’incondizionato non possa essere realizzato nella storia, tuttavia il concetto politico della pace perpetua è quanto di più vicino all’utopia materialistica sia possibile concepire entro i limiti dell’idealismo, che pone l’antagonismo come insuperabile. Sotto questo rispetto, l’immanenza totale in Hegel costituisce un regresso; e infatti, nella sezione della *Dialettica negativa* dedicata alla storia universale, il limite di Hegel, che dal punto di vista speculativo era stato determinato come chiusura identitaria, è individuato praticamente in un’analoga chiusura “mitica”: l’apologia della guerra, concepita da Hegel come orizzonte non trascendibile e con ciò trasfigurata in un positivo (cfr. DN, pp. 299-306). In base a premesse adorniane, d’altra parte, il piano storico-politico e quello utopico vanno pensati insieme: come vedremo in seguito, l’organizzazione razionale della società – proprio e anzitutto nel senso *giuridico* kantiano – sta al mondo conciliato nel rapporto della *condizione necessaria*, seppur non sufficiente (*infra*, par. 4.2.).

Adorno, va compreso a partire da quello di antagonismo, e della sua contingenza radicale: il fatto che, come è facile obiettare, anche in futuro sarà sempre necessario quello che Marx chiama il “ricambio organico” per la riproduzione della vita, non significa che esso debba compiersi nella forma della scissione dolorosa. L’antagonismo come *Faktum* ontologicamente ultimo preforma ogni esperienza presente determinata, ma proprio perciò lascia aperta la possibilità, per ogni esperienza, di una sua trasfigurazione qualitativa³⁶³.

Questa affermazione diventa meno sibillina se si tiene presente che, fin dalla *Dialettica dell’illuminismo*, il concetto di “dominio sulla natura” rimanda in ultima analisi al dominio sulla natura *interna*: alla posizione stessa dell’Io. La tesi del superamento storico della ragione ha il suo fondamento materiale, e il suo reale significato, in quella del *superamento storico dell’Io*, la quale a questo punto è del tutto plausibile, e garantita contro il fraintendimento irrazionalistico, che misconoscendo il fondamento oggettivo della posizione dell’Io, vorrebbe toglierla *immediatamente*³⁶⁴. La possibilità del superamento dell’Io è espressamente prefigurata da Adorno. “La verità sarebbe il tramonto del soggetto”³⁶⁵: e che questa affermazione debba essere intesa nel senso più letterale, cioè storico da un lato, materiale dall’altro (“il soggetto” come l’istanza psichica reale dell’Io), lo suggerisce perlomeno un passo del saggio *La*

³⁶³ L’insuperabilità presunta dell’antagonismo uomo-natura è uno dei punti d’attacco delle obiezioni di Habermas alla dialettica negativa (cfr. *Teoria dell’agire comunicativo*, cit., vol. 1, pp. 507 ss.)

³⁶⁴ Questa chimera dell’irrazionalismo comporta un’evidente assurdità: poiché l’Io è *posizione* anticipante (e proprio in ciò sta il suo carattere antagonistico nei riguardi del non identico), il suo superamento non può essere a sua volta *posto*. Sebbene se ne possano creare le condizioni, il superamento in se stesso può avvenire soltanto spontaneamente, come un *darsi*. Ciò si comprenderà meglio in seguito, quando esamineremo in dettaglio, dal punto di vista della prassi, il rapporto tra le categorie dell’anticipazione e del non anticipabile (*infra*, par. 3.3., 4.2). Si tenga presente fin d’ora che vale anche per l’Io – e anzi, in modo eminente – ciò che vedremo a proposito delle determinazioni razionali dello Stato e del diritto: il suo superamento è concepibile unicamente come “estinzione”, graduale allentamento della sua necessità, e dunque della sua presa sulle pulsioni. Questo risulta del tutto ovvio, d’altronde, a partire dalle considerazioni che stiamo svolgendo. Il modo stesso del superamento non è anticipabile, cioè non si può raffigurare in immagine a *che cosa* l’Io dovrebbe dar luogo, ma soltanto determinare che cosa di esso dovrebbe *scomparire*: il puro elemento antagonistico, “ciò che in esso è negazione”.

³⁶⁵ DN, p. 170.

*psicanalisi revisionistica*³⁶⁶. Ma al di là delle formulazioni esplicite, tale linea di fuga si deduce con necessità dalle premesse del pensiero adorniano, che al riconoscimento freudiano della posizione antagonistica dell'Io verso il molteplice pulsionale congiunge la prospettiva di un superamento completo dell'antagonismo.

“L'umanità”, si legge in un famoso passo della *Dialettica dell'illuminismo*, “ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadî, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo”³⁶⁷. Se questa ostinazione, come Adorno tien fermo in ogni istante, è quanto di più prezioso possediamo qui e ora; se la “decisione” per la ragione è la destinazione di ciascuno, e proprio come *resistenza* critica a un dominio che nel frattempo ha saputo appropriare a sé fin troppo bene anche la “tentazione”; pure, la decisione perderebbe la sua stessa razionalità, se non accogliesse come proprio orizzonte l'appagamento intero del bisogno, compreso quello che la tentazione annuncia. L'Io nasce dal trauma, dall'appagamento negato: non ci sarebbe un Io separato senza gli *choc* cui la realtà, nel ricacciare indietro le pulsioni, costringe il principio di piacere. La sua genesi coatta è già la sua negatività; l'opposizione lo costituisce nella sua essenza. Perciò, per individui

³⁶⁶ Questo scritto (SS, pp. 14-34), rivolto contro la torsione conformistica della “revisionista” Horney (ma il bersaglio reale è Fromm), è uno dei più illuminanti a proposito di Freud e del significato filosofico che la sua metapsicologia viene ad assumere in Adorno. All'apparente progressismo dei revisionisti, che invocano contro Freud i “fattori ambientali” e le “influenze” della società sull'Io, Adorno oppone la radicalità della concezione freudiana, che riconduce la determinazione causale fin nella costituzione interna dell'Io. Derivandolo da quello stesso antagonismo che struttura la società, Freud si avvicina alla comprensione di questa molto più di coloro che, respingendo la psicologia delle pulsioni, postulano l'Io come un'istanza a sé stante “caduta dal cielo” (*ivi*, p. 16), per porlo poi in un rapporto di causalità esterna con la società come “fattore”. La “totalità” omogenea del “carattere”, che i revisionisti ipostatizzano come un dato invariante, è in realtà “un ideale che potrebbe essere realizzato solo in una società non traumatica” (p. 18). Ma Adorno aggiunge poco dopo: “L'insistenza sulla totalità, in opposizione all'impulso effimero e frammentario, implica una fede armonicistica nell'unità della persona, che nella società esistente è impossibile, e forse non è neanche desiderabile” (p. 19; traduzione modificata; corsivo mio).

³⁶⁷ DI, p. 41.

che nascessero in un mondo senza traumi, non si potrebbe più parlare di un Io – ma non per questo verrebbe meno tutto il positivo che all’Io legittimamente si attribuisce: quel momento che, già ora, *non* è negazione. La tesi del superamento dell’Io, come quella correlativa del superamento della ragione, non dev’essere fraintesa: essa designa *puramente* la scomparsa del negativo, ovverosia della coazione. Nella condizione non antagonistica l’esperienza, e la stessa struttura psichica, sarebbero identiche, ma senza sofferenza.

A questa idea del *trasfigurato* rimandano certe caratteristiche formulazioni di Adorno, i suoi rari sconfinamenti nella raffigurazione dell’utopia. Essa sarebbe libera dalla dialettica, “né sistema, né contraddizione”³⁶⁸; “coesistenza del diverso” come realizzazione dell’identità “oltre l’identità e la contraddizione”³⁶⁹, “oltre l’eterogeneo e il proprio”³⁷⁰; “comunicazione del differenziato” e “differenziazione senza potere”³⁷¹. Ciò che balena in queste espressioni di Adorno, è familiare da molto tempo al pensiero mistico della trascendenza: nel regno di Dio, tutto sarebbe uguale e tutto sarebbe diverso. Ed è con espresso riferimento alla tradizione talmudica – “il *teologumenon* ebraico” – che Adorno afferma: “Nella condizione giusta [...] tutto sarà solo un tantino diverso [*um ein Geringes*] da com’è, ma non si può rappresentare neanche un po’ [*nicht das Geringste*] come sarà effettivamente”³⁷². La verità razionale cesserebbe di essere vera, ma sempre nello stesso senso: scomparendo la domanda, perderebbe significato la risposta. La società conciliata sarebbe quella in cui ci si può permettere il *lusso* di pensare contraddittoriamente. La soluzione al problema del *limite hegeliano* – la

³⁶⁸ DN, p. 12.

³⁶⁹ DN, p. 136.

³⁷⁰ DN, p. 172.

³⁷¹ PC, p. 214.

³⁷² DN, p. 266.

risposta all'obiezione del "c'è già tutto in Hegel" – si potrebbe formulare anche così: in Hegel tutto è vero e c'è tutto il vero, meno la consapevolezza che un giorno sarà falso.

3.3. Il significato politico dell'esperienza

Ma a partire da queste premesse, anche il problema teologico si risolve finalmente in termini materialistici. Ciò che il concetto dell'esistenza di Dio intende – la non verità metafisica della scissione; la possibilità reale del suo superamento – è già contenuto nella tesi dell'essere oggettivo. Essa significa infatti l'“origine dell'io dal non io”, dunque l'appartenenza dell'io al suo altro. Ora, se di questa verità l'io stesso può *fare esperienza*, il paradosso teologico-gnoseologico è superato: con la smentita dello scetticismo, è recuperata ad un tempo la prova ontologica nel suo “nocciolo razionale”.

In un passo importantissimo della *Dialettica negativa*, dal paragrafo intitolato *La dialettica e la psicologia*, è posto nel modo più chiaro il nesso tra il divieto religioso delle immagini e la scoperta freudiana del carattere derivato dell'io:

La psicoanalisi freudiana non tesse intorno all'apparenza d'individualità, piuttosto la distrugge a fondo, come sa fare soltanto il concetto filosofico e sociale. Se secondo la dottrina dell'inconscio l'individuo si concentra in un numero limitato di costanti e di conflitti che si ripetono, essa certo si disinteressa, disprezzando l'uomo, dell'io concretamente dispiegato, però lo avvisa della caducità delle sue determinazioni rispetto a quelle dell'Es e quindi della sua essenza sottile ed effimera. La teoria dell'io quale insieme di meccanismi di difesa e di razionalizzazioni è rivolta contro quella stessa *hybris* dell'individuo padrone di sé, contro l'individuo quale ideologia, che è stata demolita da più radicali teorie della supremazia dell'oggettivo. Chi dipinge una condizione giusta, per rispondere all'obiezione di non sapere quello che vuole, non può prescindere da questa supremazia, anche su di sé. *Persino se la sua fantasia fosse in grado di rappresentarsi tutto radicalmente mutato, essa resterebbe pur sempre incatenata a lui e al suo presente quale punto statico di riferimento*, e tutto andrebbe storto. Anche il più critico nello stato di libertà sarebbe completamente diverso, come coloro che desidera cambiati. Probabilmente per ogni cittadino del mondo falso uno giusto sarebbe insopportabile, egli sarebbe troppo leso per esso. [...] Quest'aporia si estende anche al concetto teleologico di una felicità che sorgerebbe solo quando la categoria del singolo non si chiudesse più in se stessa. La felicità non è un'invariante, lo è solo l'infelicità, che ha la sua essenza nel sempre-uguale³⁷³.

La conciliazione, ossia la verità, non è anticipabile in un'immagine, dal momento che l'immagine, in quanto posta, è falsa: e questo perché l'io che la pone non è autonomo, ma condizionato dalle mediazioni oggettive, materiali, della realtà non conciliata. L'intera struttura d'esperienza del soggetto, compresa quella posizione

³⁷³ DN, pp. 315 s; corsivo mio.

filosofica dei problemi che a lui sembra inesorabile, non è un ultimo: perciò il materialismo motiva la tesi del superamento storico della filosofia.

E tuttavia, proprio in questo condizionamento sta la chiave della possibilità dell'esperienza. Esso stesso, infatti, non è semplicemente posto, ma oggettivamente esperito. Nella sezione della *Dialettica negativa* dedicata alla ragion pratica è sviluppato il concetto dell'"aggiuntivo" (*das Hinzutretende*: all'incirca, "ciò che sopraggiunge"). Esso è la "forma motoria di reazione" che Adorno designa con le immagini della "scossa" e della "mano che si ritrae", vale a dire quel momento materiale dell'impulso che si afferma spontaneamente, indipendentemente dalle intenzioni del soggetto³⁷⁴. Il suo equivalente gnoseologico è il concetto freudiano di "associazione" (*Einfall*), cui Adorno riconosce un ruolo centrale per la conoscenza³⁷⁵. Nel passo della *Metacritica* sull'"ultima filosofia", come abbiamo visto, Adorno afferma che la critica filosofica "non ha altra misura che la dissoluzione dell'apparenza"³⁷⁶. Ora possiamo cogliere questa affermazione in tutto il suo spessore. Essa va intesa infatti in un senso epistemologico rigoroso: come la risposta all'*epoché*. Non è casuale che il primo tentativo filosofico autonomo di Adorno, la *Metacritica*, sia dedicato a Husserl. Adorno muove dal requisito cartesiano-husserliano di un fondamento certo dell'esperienza, lo prende sul serio: e lo supera per negazione determinata. La dissoluzione dell'apparenza infatti conserva il momento di verità di quel requisito, la legittima domanda sulla possibilità dell'esperienza, ma nega il presupposto idealistico che questa possibilità sia garantita *a priori* da un metodo. La dialettica è negativa anzitutto nel senso che

³⁷⁴ DN, pp. 203-206. L'importanza di questo concetto è stata sottolineata efficacemente da Habermas nel suo contributo per il congresso francofortese del 2003 (*»Ich selber bin ja ein Stück Natur«. Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft*, cit., pp. 18 ss.).

³⁷⁵ Cfr. ad es. PETG, p. 191, sulla "necessità dell'associazione, della spontaneità e dell'esperienza non regolata".

³⁷⁶ ME, p. 78.

concepisce la conoscenza nei termini di un venir meno: il movimento attuale in cui scompaiono quelle coazioni che impedivano di vedere qualcosa. Ogni conoscenza in senso enfatico, perciò, è un ritorno del rimosso. Ma di conseguenza è anche superamento reale, materiale della scissione fra spirito e materia, e si sa come tale: ogni conoscenza singola attesta la verità del materialismo. Mentre realizza il superamento della scissione, conosce la non verità della scissione stessa, cioè riconosce il pensiero come un momento della realtà, come corporeo³⁷⁷. L'esperienza infatti è preparata dal lavoro del concetto, dall'insistenza spasmodica sulla coazione identificante – a sua volta un movimento materiale! -, ma non è riducibile ad essa: presuppone un momento di passività, l'irrompere spontaneo dell'associazione, che è l'irrompere della materia stessa, dell'altro nello spirito. Perciò l'esperienza è misura di se stessa. L'apparenza si svela come tale solo nel momento della sua dissoluzione, la quale non è un prodotto ma un fatto, un darsi: è natura. L'emergere dell'associazione è esperito come impulso placato, in ultima analisi *piacere fisico*, e rivela così al soggetto la natura intimamente corporea del “bisogno di filosofia”; ma in questo modo rivela anche, *a posteriori*, l'origine fisica, oggettiva della separazione dall'oggetto. Nel farla scomparire, l'associazione rende riconoscibile la rimozione, che prima agiva appunto inconsciamente, alle spalle del soggetto; ma nel momento in cui la rimozione è

³⁷⁷ Di qui l'errore di Habermas nell'interpretazione del pensiero francofortese come “critica della ragione strumentale”. L'espressione, che è di Horkheimer, e che nella *Dialettica dell'illuminismo* non compare mai, lascia intendere che ci siano tipi diversi di ragione. Ma il punto, in Adorno, è la ragione come tale: non il tradimento del suo carattere “finalistico”, assoluto, ma al contrario la dimenticanza della sua provenienza materiale, e perciò della sua non verità in quanto momento finito. La *Dialettica dell'illuminismo* non è una critica della ragione strumentale, ma una teoria materialistica della ragione. Accanto a Weber c'è Simmel: lo spirito come “vita che trascende se stessa”, dove entrambi i momenti – la vita e il trascendimento – devono essere mantenuti. La loro contraddizione è la contraddizione stessa dell'antagonismo, per cui la ragione non può acquietarsi nella propria posizione, ma è spinta oltre sé fino alla cessazione dell'antagonismo nella materia. Questo è il senso della “non identità” come superamento dialettico dell'idealismo hegeliano.

riconosciuta come tale, come coazione, e dunque come condizionamento, è già posto il suo carattere materiale: l'estraneo al soggetto nel soggetto.

Materiale però, come abbiamo anticipato, significa contingente: ed è così risolto il problema dello scetticismo. Nell'esperienza, il soggetto si percepisce come corpo; e questa percezione coincide con la dissoluzione del dubbio stesso sulla possibilità dell'esperienza, che si fondava nel pregiudizio idealistico della separazione. Il semplice venir meno della coazione determina retrospettivamente la coazione come la *causa* del blocco di un'esperienza che in sé è sempre possibile: e le cause, che sono sempre determinate, possono essere tolte. Perciò si può affermare, nello spirito di una meditazione cartesiana, che la possibilità della conoscenza è certa per chiunque abbia avuto almeno una volta nella vita l'esperienza del ritorno del rimosso. Un singolo *lapsus* è sufficiente per confutare il dubbio scettico³⁷⁸.

A questo punto però il soggetto è posto di fronte a una situazione che presenta un carattere duplice, il massimo della possibilità e il massimo dell'impossibilità; e questa duplicità motiva il passaggio alla prassi a partire dal problema immanente della conoscenza. Da un lato, il soggetto ha guadagnato la certezza dell'esperienza: anche quando questa non riesce, egli sa che è possibile per principio. Riconoscendo in se stesso il condizionamento materiale, lo riconosce nel mondo: la coazione immanente al pensiero, una volta esperita come fisica, gli appare consustanziale a ogni altra coazione,

³⁷⁸ La stessa cosa si può esprimere dicendo che, nel materialismo, la tesi del vero *index sui* diventa la tesi che l'appagamento oggettuale è criterio di sé. Il momento del piacere, che per definizione è cessazione dell'impulso, è il momento propriamente ultimo. Esso attesta in se stesso la possibilità dell'infinito, come infinito appagamento. Tale possibilità deve soltanto divenir cosciente nell'autoriflessione, e appunto questo può accadere nell'esperienza conoscitiva. Così come la sofferenza dello spirito è *realmente* sofferenza fisica, la felicità dello spirito è realmente piacere fisico: sublimazione. Come *libido* sublimata la conoscenza riuscita, che tocca l'oggetto *letteralmente* in carne ed ossa, è anche appagamento riflesso; per così dire, piacere che sa di se stesso.

Perciò la questione freudiana dell'"oggettuale" è centrale gnoseologicamente. Lo stesso concetto di oggettività in Adorno, in quanto eccedente rispetto al mero raddoppiamento tautologico del soggetto, non si comprende senza il concetto di investimento oggettuale nella sua differenza da quello narcisistico.

e questo riconoscimento definisce l'esperienza stessa. *Ogni* esperienza infatti, come esperienza materiale, è esperienza di un negativo: smentita dell'idealismo, liberazione della non identità dalla coazione che la proibiva. La percezione dell'oggetto "nella luce della redenzione" è la percezione, prima rimossa, di ciò che in esso è manchevole, ma anche, perciò stesso, del carattere determinato di questa negatività – *materiale* in entrambi i sensi: *inhaltlich* e *stofflich* –, e quindi del suo superamento possibile. In ogni trauma materiale, il soggetto riconosce ciò di cui ha sperimentato in sé l'azione diretta: l'ostacolo alla realizzazione di ciò che il pensiero intende, la pienezza della comunione con la cosa. E viceversa, in ogni negatività, comunque sublimata, riconosce l'effetto di un trauma materiale: di una causalità. Perciò può concepire come realmente possibile la diminuzione della sofferenza propria e altrui, e spingersi fino a immaginare una condizione in cui *ogni* sofferenza fisica cessasse, e l'esperienza non conoscesse più interruzioni. Questa possibilità è garantita in quanto tale dalla singola esperienza presente, nella quale ogni obiezione contro di essa si svela come frutto dell'abbaglio, a sua volta condizionata e non vera. Il singolo appagamento, esperito come tale, dimostra la possibilità dell'appagamento ininterrotto: esso non sarebbe altro che quella stessa identica cosa esperita attualmente, meno la sua cessazione. Ma l'appagamento ininterrotto, cessazione fattuale di ogni negatività, significa già l'assoluto realizzato. Così, il momento di verità nella prova ontologica è salvato materialisticamente: l'incondizionato è *realmente esistente*, come *possibilità*³⁷⁹.

³⁷⁹ Il trapasso della teologia in materialismo si potrebbe condensare nella formulazione: "Dio" è un concetto sessuale. Il passo seguente dei *Minima moralia*, nel reclamare i diritti del corpo, eleva il più bell'inno allo spirito che si possa immaginare, l'unico veramente credibile: "Solo chi riuscisse a definire l'utopia nel cieco piacere fisico, che non ha intenzione ed anzi la placa, sarebbe in possesso di un'idea stabile e certa della verità. Ma nell'opera di Freud si riproduce, contro la volontà dell'autore, la duplice ostilità contro il piacere e contro lo spirito, di cui la psicoanalisi ha scoperto la comune radice. Il passo dell'*Avvenire di un'illusione*, dove, con la miserabile saggezza di un vecchio cinico, si cita la sentenza da commesso viaggiatore 'noi lasciamo il cielo agli angeli e ai passerì', fa il paio col brano delle *Lezioni* dove si condannano con orrore le pratiche perverse del libertinaggio.

Ma dall'altro lato, la stessa mediazione corporea dello spirito, che fonda l'esperienza, sottrae al soggetto ogni potere su di essa. Egli non può stabilirne in anticipo la riuscita, che dipende dalla spontaneità non dominabile dell'"aggiuntivo"; ma proprio in quanto corpo, non può accontentarsi della possibilità, il "per principio" che lo spirito afferra, ma deve aspirare alla realtà piena, alla scomparsa effettiva di qualunque interruzione traumatica. Teologicamente: anche la verità provata dell'esistenza di Dio non toglie l'attesa di un avvento futuro del suo regno. Finché il corpo del mondo è segnato dall'estraniamento, il corpo del singolo individuo è per l'individuo stesso anche un estraneo. Gli attimi di felicità spirituale non possono bastare: se lo spirito è corpo, esso deve pretendere che l'attimo si fermi, perché è così bello. Quell'"aggiuntivo" spontaneo, che nella scissione si presenta come estraneo, è ciò in cui il soggetto deve desiderare di annullarsi: arrivare a far tutt'uno con questa impersonale spontaneità, cioè appunto superare la posizione dell'Io – ciò che nell'ultimo Foucault è invocato qui e ora come "desoggettivazione"³⁸⁰. Ma lo spirito sa che, per questo, il mondo dovrebbe essere differente: dalla materia stessa dovrebbe esser scomparsa la scissione, affinché la materia dolente non abbia motivo, per proteggersi da questo dolore, di riprodurre la scissione come spirito. Quest'ultimo, avendo appreso in se stesso l'efficacia della causalità materiale, non ha altra strada che dirigere i suoi sforzi verso l'esistenza di una materia trasformata, in grado di esercitare una causalità differente, fino alla scomparsa stessa della *causa* in quanto scissa dal proprio effetto, non immediatamente identica ad esso. Nella *Sacra famiglia* Marx ed Engels, con la perfetta semplicità che ne

Quelli per cui il cielo e il piacere diventano, in pari misura, oggetto di nausea, sono tutt'al più in grado di fungere da oggetti" (MM, p. 62).

Uno studio materialistico-sistematico della tradizione teologica dovrebbe cominciare con la critica all'elemento più falso di questa, il suo peccato teorico originale: la distinzione tra *eros* e *agape*.

³⁸⁰ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003.

contraddistingue la prosa, hanno espresso in un'unica frase tutta l'essenza del materialismo: il nesso tra l'irriducibilità del momento passivo-corporeo e la necessità pratica della trasformazione reale. "Se l'uomo è plasmato dalle circostanze", essi dicono, "è necessario plasmare umanamente le circostanze"³⁸¹. "Plasmarle" nel senso borghese del lavoro, secondo una posizione soggettiva di scopo: ma affinché rilascino poi spontaneamente, una volta trasformate, i loro effetti sugli "esseri oggettivi" che verranno. Il singolo soggetto infatti, conscio delle piaghe sedimentate nel suo stesso corpo, difficilmente può sperare la conciliazione piena per sé: come osserva Adorno, se la struttura psichica degli individui è mediata fin nell'intimo dall'oggettività sociale, tuttavia il modo di questa mediazione è tale da rendere assai verosimile l'ipotesi di una inerzia prolungata della struttura psichica, anche nell'eventualità di cambiamenti oggettivi radicali³⁸². La conciliazione può essere però sperata per soggetti futuri, che potrebbero essere diversi se i loro corpi nascessero in un mondo diverso. Ma che tale appagamento futuro possa essere accolto dal soggetto presente come la prospettiva del suo proprio appagamento, non è un fatto di altruismo, ma si fonda nell'esperienza stessa che ogni singola conoscenza oggettiva realizza, e che da quel momento diventa misura di ogni cosa: la non verità dell'individuazione. Il suo superamento è appunto il significato del concetto hegeliano dello spirito, ripreso da Adorno nell'idea di sublimazione. Così il pensiero è spinto dal suo stesso movimento interno alla necessità della prassi.

³⁸¹ K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 172.

³⁸² "L'elemento realmente collettivo, sociale, che si reperisce immergendosi nella psicologia, non è l'effetto immediato, qui e ora, della società sull'inconscio, ma una forma già accumulata, sedimentata di pressione e controllo sociale, che proprio per questo è molto più profonda, molto più difficile da eliminare, e non è neppure immediatamente accessibile a un mutamento delle situazioni sociali" (PETG, pp. 148 s.). Ciò posto, è tuttavia importante sottolineare che, su un piano strettamente di principio, la possibilità della felicità piena per il singolo non può essere esclusa neppure nella condizione inconciliata: la forza possibile della sublimazione, infatti, non può essere delimitata in anticipo.

Una volta conquistato il punto di vista della trasformazione pratica del mondo come sbocco necessario del pensiero di Adorno, occorre chiedersi quale risposta esso contenga oggettivamente a questa sua stessa esigenza. L'allontanamento di Adorno dalla concezione classica del rapporto fra teoria e prassi nel marxismo occidentale, quale è espressa nella sua forma eminente dal giovane Lukács, è motivato dall'esperienza storica (il fallimento della rivoluzione), ma fondato filosoficamente. In Lukács, la coscienza di classe come "pensiero proletario" è contrapposta al pensiero borghese "contemplativo". Ma il pensiero è per sua essenza uno, tende cioè alla sintesi delle differenze nell'unità dell'Io penso: e proprio questo definisce il suo carattere inconciliato. Non esistono un pensiero borghese e uno proletario, ma un unico pensiero, in quanto tale "borghese" – antagonistico –, il quale fa valere universalmente le proprie istanze presso quell'elemento che nei singoli individui le rappresenta, l'Io identico³⁸³. Lukács, al di qua di Freud, tratta i soggetti della prassi come in sé unitari, non scissi in istanze psichiche antagonistiche: l'antagonismo è posto soltanto nell'oggettività. Perciò il proletariato autocosciente, come lo spirito del popolo in Hegel, è soggetto-oggetto identico: l'azione pratica, oltre le antinomie "contemplative", è già conciliazione. Lukács non identifica il proletariato autocosciente con quello empirico, ma pone una possibilità di principio; perciò il fatto empirico del fallimento della rivoluzione non è un'obiezione. L'errore è filosofico e non storico. Il giovane Lukács è idealista, come egli stesso poi riconosce: non però nel porre un superamento in sé impossibile della scissione (questa tesi è ancora più idealistico-borghese, perché perpetua l'antagonismo), ma nel porlo come realizzato già all'interno dell'antagonismo, rimuovendo così il

³⁸³ Allo stesso modo, dal punto di vista speculativo della filosofia della storia, non esistono "differenti modi di produzione", né tantomeno "differenti culture" o "linguaggi", ma, hegelianamente, un unico movimento di affermazione della ragione, come universale astratto, rispetto all'immediatezza naturale. Nei termini di Adorno: solo nel mondo conciliato ci sarebbero differenze, e non contraddizioni.

momento materialistico del condizionamento oggettivo della soggettività. Invece la prassi presuppone la coscienza, da parte dei soggetti, dei loro limiti in quanto soggetti condizionati: della trascendenza di ciò che la singola azione pratica ha di mira come suo fine ultimo, rispetto alle condizioni in cui essa si svolge. Quando l'azione pratica riesce, quando cioè anticipa in sé realmente qualcosa di questa trascendenza, superando la cattiva infinità formale-strumentale, non è perché realizzi l'identità, ma al contrario perché libera la non identità. La vera prassi, in opposizione a quella che Adorno polemicamente chiama "prassi" – e che in termini lukácsiani è "contemplazione", ossia conferma dell'esistente – si fonda per definizione nell'esperienza oggettiva condivisa: perciò nega a un tempo l'identità universale-astratta – deduzione, calcolo – e il suo correlato, la mera individuazione. Nell'esperienza viva della cosa da parte di più soggetti, condizione di una prassi trasformatrice che non sia semplice ripetizione "contemplativa" del già dato, è accolto, già per Lukács, il momento qualitativo: esso però è l'"aggiuntivo" dell'esperienza, il nuovo, ciò che l'Io identico non è in grado di anticipare. Questo impedisce di determinare la prassi stessa come attività pura: il nocciolo hegeliano della tesi dell'identità, che ritorna in Lukács³⁸⁴.

L'esperienza storica delle rivoluzioni mostra lo schema invariabilmente ripetuto di un "flusso" e di un "riflusso": immediatezza spontanea del movimento collettivo –

³⁸⁴ Significativamente, il concetto dell'"aggiuntivo" è introdotto da Adorno proprio in connessione con il problema della prassi, che in questo paragrafo della sezione sulla libertà compare per la prima volta in modo esplicito, dopo averne retto nascostamente tutta l'argomentazione: "L'aggiuntivo è impulso, rudimento di una fase in cui il dualismo di mentale ed extramentale non era ancora per niente stabilizzato; non è né scavalcabile volontariamente, né ontologicamente un ultimo. Ciò tocca anche il concetto di volontà che ha come contenuto i cosiddetti fatti della coscienza, che al contempo, anche solo descrittivamente, non sono soltanto tali; questo si nasconde nel trapasso della volontà in prassi. L'impulso, che è mentale e somatico insieme, oltrepassa la sfera della coscienza alla quale però anche appartiene. Con esso la libertà entra nell'esperienza; ciò anima il suo concetto quale quello di una condizione che non sarebbe né la natura cieca, né quella repressa. [...] La prassi vera, modello di quelle azioni che potrebbero soddisfare l'idea di libertà, ha certo bisogno della piena coscienza teorica. [...] Ma la prassi ha bisogno anche d'altro che non si esaurisce nella coscienza, del corporeo che è razionalmente mediato e qualitativamente diverso dalla ragione" (DN, pp. 204 s.; traduzione modificata).

superamento effettivo dell'individuazione – e ricaduta nei rapporti reificati di dominio; l'immagine, per così dire, di uno spegnersi della magia. Questa è la croce reale, più o meno consapevole, di ogni pensiero dopo il 1789: una volta che la storia ha mostrato al pensiero la possibilità della rivoluzione come abolizione reale della sofferenza, il pensiero non può che riconoscere in essa il proprio unico scopo, in cui converge la totalità delle sue intenzioni passate – comprese quelle teologiche –, e non può avere altro oggetto che la riflessione sulle cause del fallimento della rivoluzione. Ma per non arrendersi alla prospettiva irrazionalistica di un'inevitabilità del riflusso come invariante strutturale della storia – la tendenza dell'esistenzialismo marxista francese – esso va compreso specularmente. A questo tende il concetto adorniano di non identità. Affinché l'immediatezza spontanea della prassi riuscita – che è tutt'uno con la riuscita dell'esperienza – non sia trasfigurata teologicamente in un'indeducibile grazia del cielo, sottratta a ogni potere degli individui, occorre penetrare nel concetto stesso di questo potere: determinandone i limiti, salvarlo come momento. La chimera idealistica del controllo totale è l'altro lato della rassegnazione irrazionale, heideggeriana, alla totale impotenza. L'esperienza contiene quel momento associativo, passivo che non è riconducibile al soggetto, e in questo è anticipazione reale della conciliazione. Il mondo conciliato sarebbe, per definizione, quello in cui nessun ostacolo di fatto, nessuna coazione, si frapponesse al fatto ininterrotto di questa immediatezza. Perciò stesso, il mondo inconciliato è definito come quello in cui l'esperienza è costantemente minacciata: in cui, cioè, la spontaneità richiede resistenza. Per tener viva l'esperienza (la prassi), ai soggetti è richiesta la riflessione cosciente sui loro condizionamenti: su quel momento che nel mondo – e dunque in loro stessi in quanto corpi, soggetti inconciliati – si oppone all'esperienza. È richiesta, cioè, la coscienza teorica della non identità: tra Io e Es, individuo e mondo, individuo e individuo, e infine tra la singola realizzazione

pratica e la trasformazione dell'intero, che quella realizzazione intende. Il fatto che, nel caso singolo, la riuscita sia effettiva, la scissione tolta, determina l'illusione idealistica dell'identità realizzata: ogni idealismo, cioè ogni falsa anticipazione della conciliazione, si fonda sull'esperienza reale del conciliato; il concetto stesso di identità può intendere il vero soltanto perché il vero si dà nell'esperienza, e non soltanto come immagine. L'idealismo ha un'origine pulsionale: il principio di piacere, appagato realmente, si ribella all'esperienza, ad esso contraria, del carattere finito e quindi non vero di quel singolo appagamento. Perciò la conciliazione è trasformata in identità, posta come raggiunta e proiettata in un'immagine: la rimozione della sofferenza sbarra l'accesso al non-Io, che solo renderebbe possibile l'appagamento rinnovato. Il dominio approfitta del principio meccanico-naturale della minor resistenza, e questo nesso naturale è appunto ciò che la riflessione cosciente deve spezzare, costituendosi come forza materiale di resistenza. Lasciandosi andare, il soggetto cade preda di quel condizionamento che voleva evitare: l'universale si impadronisce di lui, nella forma del dominio interno sulle pulsioni. Di qui l'identificazione con l'aggressore, e sul piano oggettivo, il rovesciarsi della libertà momentaneamente raggiunta nei vecchi rapporti di dominio. Ecco uno schema possibile del fallimento della rivoluzione, considerato dal lato della coscienza.

Contro questo capovolgimento, del quale la tesi lukácsiana dell'identità non è in grado di dar conto, Adorno ha una risposta pratica ben determinata. C'è un concetto che, seppur formulato raramente in questi termini, si può estrapolare dal suo pensiero in quanto oggettivamente centrale dal punto di vista sistematico: il concetto della *capacità d'esperienza*. La si può definire come la capacità di avere reazioni *proprie* di fronte

all'oggetto: capacità di associazione³⁸⁵. Ma questa definizione non implica alcun soggettivismo o prospettivismo: al contrario. Per Adorno infatti, come per Lukács, l'universale reificato che inchioda conformisticamente la coscienza singola – l'astratto, il predeterminato – è al tempo stesso il particolare, il *principium individuationis*: il “meramente soggettivo” che preclude alla coscienza l'oggettività. Il concetto di esperienza propria, non diversamente dal kantiano “servirsi del proprio intelletto”, fonda l'unicità del vero anziché contraddirla: l'autonomia è superamento della particolarità. Individui capaci di esperienza sono necessariamente uniti in un'esperienza comune della cosa, perché “la cosa” è la negatività reale, la sofferenza inespressa: il non identico che l'intelletto universale-astratto, sedimentato come Io nel soggetto singolo, rimuove con la propria assolutizzazione. La capacità d'esperienza è la condizione soggettiva della conoscenza oggettiva: l'equivalente materialistico dell'*epoché* husserliana. Ma a differenza di questa, la capacità d'esperienza, per la sua stessa definizione di apertura al momento passivo-corporeo, è uno stato dell'individuo e non una posizione del soggetto: non è metodo, ma *habitus*. E tuttavia, questo suo carattere materiale che impedisce di porla *ex nihilo* rende anche superflua una tale posizione: l'illusione idealistico-borghese che la creazione del mondo dal soggetto sia possibile è anche l'illusione che essa sia necessaria. Come potenza in senso aristotelico, la capacità di esperienza, a differenza dell'esperienza, si può produrre, e in questo senso essa è il termine medio tra soggettività e oggettività; ma il movimento che la produce è negativo, coincide cioè con la liberazione progressiva dell'esperienza stessa, la quale non va

³⁸⁵ DI, p. 44: “Quanto più complicato e più sottile l'apparato sociale, economico e scientifico, a cui il sistema produttivo ha adattato da tempo il corpo che lo serve, e tanto più povere le esperienze di cui questo corpo è capace. L'eliminazione delle qualità, la loro traduzione in funzioni, passa dalla scienza, tramite la razionalizzazione dei metodi di lavoro, al mondo percettivo dei popoli [...]. La regressione delle masse, oggi, è l'incapacità di udire con le proprie orecchie qualcosa che non sia stato ancora udito, di toccare con le proprie mani qualcosa che non sia stato ancora toccato, la nuova forma di accecamento, che sostituisce ogni forma mitica vinta”.

creata, perché si impone da sé. La dialettica è riflessione della riflessione come rimozione della rimozione: anamnesi. Ecco il senso della sua negatività: essa è un retrocedere dalla coazione identificante. Se il suo risultato non è a somma zero, negazione astratta, è perché la contraddizione è già presente nell'oggetto, come contraddizione tra il momento semplicemente posto e quello materiale, che vuole emergere. L'insistenza sulla singola identificazione è un'intenzione della riflessione attiva, un dirigere lo sguardo: essa si compie però nell'istante in cui l'identificazione, tesa all'estremo delle sue conseguenze contraddittorie, è fatta saltare dal sopraggiungere spontaneo, come associazione, del non identico rimosso, che già premeva. La dialettica negativa è sì "esercizio", ma esercizio a riconoscere le coazioni, per lasciar posto al contenuto di volta in volta determinato. Il quale, a sua volta, non è mai l'interamente nuovo, ma presenta sempre anche un momento invariante che corrisponde al momento concettuale nell'esperienza, e che è dovuto alla negatività stessa del mondo come realtà dell'astrazione: questo trascende il mero "esercizio". In ogni esperienza riuscita, l'universale astratto si rende riconoscibile, nella propria realtà e al tempo stesso nella propria falsità, nel fatto cioè che non è identico al reale, ma al di fuori di esso cade sempre quel momento qualitativo che emerge appunto nell'esperienza, e che non può essere espunto³⁸⁶. Ogni esperienza è insieme esperienza del nuovo – della propria stessa possibilità – e dell'identico: ciò che anticipa le esperienze future. Entrambi i lati di

³⁸⁶ Tale elemento, come abbiamo visto, è il corporeo-materiale cui il pensiero rimanda secondo il suo senso. Esso è *al tempo stesso*, sul piano gnoseologico-immanente, condizione di pensabilità del soggetto e, dal punto di vista pratico, condizione di possibilità del superamento dell'antagonismo: il primato della materia ovvero la materialità dello spirito significa infatti che la separazione non è assoluta, ma parvenza. È quanto appunto viene annunciato in ciascuna esperienza riuscita. Si spiega così il senso dell'affermazione, a prima vista assai criptica, alla fine del paragrafo in cui è introdotto per la prima volta il concetto di antagonismo: "Che comunque ci sia bisogno di quel che non può essere sussunto sotto l'identità – in termini marxiani del valore d'uso –, affinché la vita semmai continui, persino sotto i rapporti dominanti di produzione, è l'ineffabile dell'utopia" (DN, p. 12).

questo rapporto conducono allo stesso risultato: la capacità d'esperienza si rafforza con l'esperienza, e viceversa.

E d'altro canto, l'esperienza ha bisogno della teoria. Essa infatti è sempre esperienza del particolare, ma appunto in quanto mediato dall'universale: poiché l'intero agisce realmente come coazione in ogni momento singolo, un'esperienza della pura individualità sarebbe possibile soltanto nella condizione conciliata. Invece, l'esperienza stessa è ogni volta mediata dalla "forza e coazione dell'intero" come concetto universale, è esperienza intellettuale. La tesi, frequentemente ribadita da Adorno, che non c'è vita vera senza coscienza teoricamente fondata (che cioè non può darsi, come in Heidegger, qualcosa come un'"autenticità" irriflessa), è meno banale di quanto sembri. La pervasività del pregiudizio antintellettualistico, oggi come ai tempi di Adorno, dà la misura indiretta della forza di questa posizione. Essa è storicamente specifica, si fonda cioè sulla novità del mondo compiutamente razionalizzato. Se infatti l'oggetto stesso viene incontro alla coscienza come astrazione reale, mediazione, non c'è rapporto adeguato con l'oggetto che non sia a sua volta mediato dalle forme astratte del pensiero. In altre parole, nessun individuo può fare esperienza in questo mondo senza imbattersi nell'intero, e quindi nel concetto: perciò la conoscenza concettuale si impone come necessità di principio per *qualunque* individuo. La mediazione universale della realtà costringe alla riflessione l'immediatezza di ogni posizione individuale, che dall'universale reale è necessariamente frustrata: se vuole dominare questa necessità, deve risalire all'universalità nel pensiero, fino a riconoscere, in ultima analisi, la necessità come l'imperativo di una trasformazione pratica dell'intero. Non c'è capacità d'esperienza senza possesso della teoria vera: conoscenza delle invarianti che predeterminano realmente l'esperienza particolare, e di cui la teoria, nell'esperienza,

costituisce il momento di anticipazione, il quale certo non esaurisce l'esperienza, ma deve "spegnersi" in essa.

Di qui il significato pratico della teoria. Interrogato sul fatidico problema del "che fare?", al tempo stesso ineludibile e fuorviante, il pensiero di Adorno risponde oggettivamente: formare individui capaci di esperienza. La questione della pedagogia, come questione stessa dell'illuminismo, emerge progressivamente nel pensiero di Adorno: in senso stretto – le riflessioni degli ultimi anni sul ruolo dell'educazione – e in senso lato – la rivendicazione, sempre negli scritti degli ultimi anni, della produzione di teoria come forma di prassi, anzi come l'unica prassi possibile sotto la condizione di una reificazione universale della coscienza. L'eliminazione di questa condizione è il fine pratico evidente dell'intera impresa di Adorno: essa deve passare necessariamente per la teoria, perché ogni via più breve, come quella della propaganda, ricade, in termini lukácsiani, nella posizione contemplativa; in termini adorniani, nella "prassi" in senso deteriore: riproduce cioè il dominio esistente. Per lo stesso motivo, la teoria risponde alle condizioni della vera prassi: in essa, come teoria dialettica, è realizzata attualmente la non identità, la revoca del dominio. La tesi di Adorno sulla prassi è di una semplicità disarmante, ma al tempo stesso è la meno scontata di tutte, perché va dritta al cuore di ciò che la coscienza presente rimuove – la possibilità della conciliazione; teologicamente, la speranza – e contraddice perciò il fondamento implicito e comune di ogni concezione della prassi tuttora vigente (riformista o massimalista). L'attualità di Adorno può essere riassunta in questa tesi, che suona così: solo la verità è rivoluzionaria; solo la dialettica è verità; e solo il materialismo, come coscienza della non verità dell'antagonismo, è dialettica. Il pregiudizio contro la teoria, in nome del primato materialistico della prassi, è idealistico: nega il carattere materiale del pensiero ossia l'oggettività del soggetto, la sua appartenenza all'essere come autoriflessione

dell'essere stesso; e dispera perciò che la teoria possa costituirsi, marxianamente, in “forza materiale”, e così “penetrare nella realtà”³⁸⁷. Invece la teoria, come esperienza oggettivata nel linguaggio, e resa vincolante dalla forma universale del concetto, è veicolo della capacità d'esperienza: forza produttiva materiale della condizione materiale di ogni prassi. Proprio per questo però – in quanto produttrice di una potenzialità – la teoria deve accogliere in sé il proprio limite; negare, nel suo carattere produttivo, l'assolutezza che appartiene al concetto idealistico-borghese di produzione: l'illusione, denunciata da Marx nella *Critica al programma di Gotha*, e fondata sulla rimozione del momento naturale, che il lavoro crei da se stesso la realtà³⁸⁸. Ciò che la teoria produce, contiene in sé allo stesso tempo il superamento del principio della produzione: capacità di far posto al nuovo, all'elemento non identico che definisce l'esperienza; capacità di retrocedere dalla posizione assoluta del soggetto, che è la posizione del dominio. Il famoso “*nicht mitmachen*”, con cui i francofortesi definivano la loro posizione rispetto alla prassi, e che è regolarmente banalizzato come una confessione di quietismo, va inteso invece, speculativamente, nel senso di questo retrocedere: quello che Adorno chiama “l'astenersi dal colpire”. La prudenza di Adorno verso tutto ciò che, nella tradizione del materialismo storico, afferisce più direttamente alla sfera del politico, come la questione dell'organizzazione o del partito, è dettata da motivi contingenti, e certo anche fondata filosoficamente; ma non deve fuorviare dal punto di vista sistematico, come se la prudenza coincidesse con una proibizione di principio. Nel pensiero di Adorno, oggettivamente, anche queste questioni trovano il loro posto: la sua critica al formalismo sociologico (Simmel) ed esistenzialistico (Heidegger), il quale trasforma l'antagonismo, forma contingente del rapporto fra gli

³⁸⁷ Cfr. *supra*, p. 57.

³⁸⁸ Cfr. *infra*, par. 4.1.

uomini, in una determinazione impersonale come la “tecnica” o la “struttura dell’esistenza”, si applica per le stesse ragioni anche all’organizzazione e al partito, e persino al problema dell’azione pratica violenta. Nessuna di queste determinazioni è negata *in se stessa*. La critica alla violenza in Adorno (come del resto negli esponenti più illuminati della tradizione di pensiero nonviolenta) non riguarda l’uso della forza in quanto tale, ma la coazione predatoria ad assorbire il non identico, che è sempre presente, *come possibilità*, in qualunque posizione soggettiva nei confronti dell’oggetto, e che rovescia la prassi trasformatrice nel contrario del suo principio. Il fine giustifica i mezzi, se e soltanto se il fine – il nuovo, il non identico – è già contenuto nei mezzi, nel loro uso attuale. L’organizzazione è rivoluzionaria se non si sostituisce all’esperienza; e dal punto di vista storico si può determinare, in spirito adorniano, il peccato originale di tutte le organizzazioni novecentesche come il mancato riconoscimento del problema kantiano dell’autonomia nella sua centralità assoluta. Ma l’autonomia presuppone la capacità d’esperienza: dunque, come abbiamo visto, una condizione fattuale dei soggetti, che nessuna forma, nessuna posizione anticipante può garantire *a priori*.

Per questo motivo, anche la teoria deve astenersi dal fornire indicazioni pratiche. Essa infatti, non soltanto come astrazione generalizzante, ma puramente in quanto posizione teorica, e dunque anche quando interviene direttamente, *à la Sartre*, sulla singola contingenza storica, è trascendente, separata rispetto alla prassi: sta alla prassi come la regola all’applicazione; e la regola, insegna Wittgenstein, è sempre aperta all’interpretazione. La capacità di interpretare, kantianamente la facoltà di giudizio, diventa l’elemento cardinale nella concezione adorniana della libertà, come quell’eccedenza che la teoria non può surrogare. La critica dialettica della falsa coscienza rifiuta il positivo, anzitutto nel senso della posizione che anticipa; è negativa, perché fa posto al non identico nella coscienza con la semplice determinazione

descrittiva delle identificazioni, cioè dei nessi di dominio dati. Imparando a riconoscere questi nessi in sé e nel mondo, l'individuo impara a vedere la sofferenza: libera la propria esperienza dalle rimozioni, e quindi anche dal meccanismo fatale dell'identificazione con l'aggressore; e soltanto a questa condizione, saprà egli stesso di volta in volta che cosa fare, affinché il bisogno pratico che lo muove non si rovesci nel proprio contrario.

Fin qui Adorno. La necessità immanente di un orizzonte pratico della filosofia è stata dedotta dal contenuto del suo pensiero, e la produzione di capacità d'esperienza è l'orizzonte pratico più estremo che sia lecito ricavare da questo contenuto.

Ma qui Adorno raggiunge anche il suo limite, e si scontra con le sue stesse premesse. Proprio la tesi materialistica del condizionamento oggettivo, che fonda la non anticipabilità della conciliazione – il momento teologico della grazia –, implica anche che qualche cosa deve poter essere anticipato. Il concetto stesso di prassi lo presuppone: la capacità d'esperienza come capacità di reazione all'imprevedibile è una delle sue condizioni; l'altra è la posizione cosciente di scopo. Se anche in Adorno la “prassi trasformatrice”, e non la mera spontaneità, è la condizione per eliminare dal mondo l'antagonismo, è perché tale eliminazione richiede un progetto razionale, e dunque – dialetticamente – il polarizzarsi della coscienza tra i momenti dell'immediatezza e della mediazione. Ma questa tesi, che può apparire ovvia, è deducibile invece soltanto da una concezione filosofica ben determinata: la concezione stessa di Adorno. La polarizzazione dei due momenti è il riflesso, nella coscienza, del carattere scisso, mediato della realtà; l'impossibilità dello spontaneismo come via per trasformare il mondo è fondata nella struttura nel mondo, quale la teoria di Adorno lo determina. Egli fa valere continuamente il concetto dell'*oggettività socialmente estraniata*, fedelmente

ripreso – con la mediazione del giovane Lukács – dalle pagine del *Capitale* dedicate al feticismo della merce³⁸⁹. L'oggettività sociale è *seconda natura*: al tempo stesso prodotta e riprodotta dai soggetti, risultato costante delle loro azioni – dunque potenzialmente revocabile – e meccanismo indipendente che agisce alle loro spalle, costringendo *a priori* l'espressione possibile della loro individualità entro i limiti ferrei del principio di scambio, il principio dell'universale mediazione e astrazione. Se da un lato questo principio è funzionale al dominio di classe, dall'altro lato nessun individuo, quale che sia la sua posizione sociale, è sottratto al meccanismo (secondo la cruciale osservazione di Marx nel *Capitale*, spesso citata da Adorno: le leggi della concorrenza si impongono al singolo capitalista con necessità naturale³⁹⁰). Il condizionamento della coscienza può essere revocato dalla riflessione, ma non il condizionamento reale: l'efficacia dell'oggettività sociale sull'individuo è indipendente da ogni determinazione soggettiva, quindi anche dalla capacità d'esperienza. "Materialismo" significa proprio che la vittoria sulla coazione interna, possibilità reale e attuale del pensiero, lascia però intatta quella esterna: dov'era l'Es, può effettivamente esserci l'Io, ma questo movimento, di per sé, non può togliere le leggi oggettive che rendono l'Io necessario – mentre ogni Io emancipato fino in fondo non può che desiderare il proprio superamento: se non si spinge fino a concedersi questo desiderio, la liberazione dall'alleanza Es-

³⁸⁹ D'ora in poi: "oggettività sociale". L'espressione, impiegata di tanto in tanto da Adorno, ma ripresa soprattutto da Helmut Reichelt, rende efficacemente il contenuto della teoria adorniana della società come intero negativo (cfr. Reichelt, *Oggettività sociale e critica dell'economia politica: Adorno e Marx*, in: AA.VV., *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, cit., pp. 223-241). Reichelt definisce l'oggettività sociale come "una struttura sistemica oggettiva, che ha una legalità e una dinamica sue proprie, che non possono più essere dedotte a partire da una comprensione razionale dell'agire" (*ivi*, p. 225). Ho sviluppato più ampiamente questo problema nel saggio: *La psyché demodée. Psychanalyse et objectivité sociale chez Adorno*, in: "META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy", VI, 1, giugno 2014, pp. 67-97.

³⁹⁰ K. Marx, *Il capitale*, libro primo, cit., p. 306. Nella tendenza ad attribuire la responsabilità delle contraddizioni alle intenzioni soggettive di individui malvagi, anziché alle leggi strutturali di movimento dell'intero, Adorno vedeva uno dei principali fattori di regresso nella coscienza critica. La polemica contro questo atteggiamento, da lui definito "personalizzazione" e tuttora largamente diffuso anche a sinistra, costituisce uno dei motivi più attuali della sua sociologia. Cfr. SS, p. 38 n., e il mio *La psyché demodée*, cit., pp. 76, 92 n.

Super-io è soltanto apparente. Il concetto dell'oggettività sociale è il fondamento scientifico della sentenza celeberrima, e diffamata come l'espressione arbitraria di una disperazione soggettiva, per cui "non si dà vita vera nella falsa"³⁹¹. Nell'accogliere la scoperta marxiana dell'astrazione reale, e dunque dell'ideologia come apparenza *socialmente necessaria*, Adorno si spinge al di là di quella posizione che informa tuttora ogni teoria "critica" della coscienza soggettiva, la posizione della sinistra hegeliana; ma in questo modo si mantiene fedele anche a Hegel contro i suoi eredi, poiché tiene fermo il movimento decisivo con cui l'idealismo oggettivo aveva superato l'intera posizione tradizionale del problema della ragion pratica: la critica della soggettività isolata, cioè in ultima analisi la critica della morale. Pur con ogni difesa delle prerogative dell'individuo, e anzi proprio per questo, Adorno conserva in tutta la sua spietatezza la distruzione hegeliana dell'illusione individualistica, e con essa il superamento della moralità nella politica: soltanto in un intero giusto la morale non sarebbe *a priori* contraddittoria, l'individualità non sarebbe *a priori* cattiva³⁹². Il condizionamento oggettivo del soggetto, quale qui finalmente si determina, non è più una semplice "influenza" della società, quale la intende ad esempio la psicanalisi revisionistica – per la quale infatti, come per ogni ideologia dell'adattamento, gli effetti nefasti dell'"ambiente" si lasciano guarire senza residui entro il perimetro della coscienza –, ma qualcosa di assai più preciso: la chiusura oggettiva *a priori* di possibilità. Contro di

³⁹¹ MM, p. 35.

³⁹² Sulla critica della morale cfr. TS, pp. 76 s.: Hegel "è stato il primo a riconoscere, nella *Fenomenologia*, che la frattura fra io e mondo passa anche attraverso l'io; che essa... si prolunga nell'individuo e lo scinde fra la razionalità oggettiva e soggettiva del suo volere e agire. Hegel ha capito presto che l'individuo stesso è tanto una funzione sociale, determinata dalla 'cosa', cioè dal suo lavoro, quanto un essere per sé, con inclinazioni, attitudini e interessi specifici, e che questi due momenti divergono. Così però l'agire puramente morale, nel quale l'individuo presume di appartenere interamente a se stesso e di essere il legislatore di se stesso, diventa ambiguo, un autoinganno. [...] Hegel porta avanti un impulso dell'illuminismo radicale. Non contrappone alla vita empirica il bene come un principio astratto, un'idea autosufficiente, ma lo vincola, secondo il suo proprio contenuto, all'istituzione di un intero giusto – appunto ciò che la *Critica della ragion pratica* chiama umanità".

essa, anche la coscienza più illuminata non può nulla, fintantoché l'oggettività sociale è un dato, cioè finché non è tolta realmente.

Nella sezione della *Dialettica negativa* dedicata al problema kantiano della libertà, Adorno afferma riprendendo Brecht: "Il male non è che gli uomini liberi agiscano in modo radicalmente cattivo [...], ma che non ci sia ancora un mondo in cui essi [...] *non abbiano bisogno* di essere cattivi"³⁹³. Su questo si fonda la tesi metodologica di Adorno per cui tra la sfera psichica e quella sociale – e dunque tra le categorie psicologiche e quelle sociologiche – non c'è una continuità, ma un salto. Su questo si fonda però anche la tesi stessa della trasformazione pratica del mondo, che ora è possibile comprendere nel suo preciso significato: se i problemi della coscienza non si risolvono nella coscienza, è perché nessuna trasformazione della coscienza, *di per sé*, può eliminare l'antagonismo; e nemmeno un'eventuale trasformazione della coscienza di tutti i singoli individui. La capacità di esperienza è condizione necessaria, ma non sufficiente per la trasformazione del mondo: proprio questo significa la necessità della prassi in quanto eccedente rispetto alla "rivoluzione dell'autocoscienza", che Marx attaccava nella sinistra hegeliana. Anche ipotizzando per principio – a prescindere dalle ovvie obiezioni empiriche – che ciascun membro della società fosse pervenuto a una piena capacità d'esperienza, con ciò si darebbe soltanto la condizione perfetta per la trasformazione della società, ma non questa stessa trasformazione. Contro il positivismo, la società non coincide con la totalità dei soggetti: come oggettività, essa li trascende, e la conversione di tutti i soggetti non è ancora la conversione del loro mondo, perché questo mondo al tempo stesso *non* è il loro. La discontinuità della società rispetto all'individuo vale anche rispetto agli individui associati. La

³⁹³ DN, p. 195; corsivo mio.

“trasformazione del mondo”, che ci era apparsa genericamente come una necessità per il soggetto pensante, si rivela ora, più precisamente, come la necessità per tutti i soggetti di revocare l’oggettività sociale. “Il mondo” è l’intero estraniato: il sistema.

Ciò però significa che qualunque azione pratica non solo individuale, ma anche collettiva, sottostà a limiti posti in anticipo: la priorità dell’oggettività sociale sugli individui, infatti, è al contempo la sua priorità sulle esperienze. Questo si ripercuote sulla funzione pratica della teoria. La limitazione del suo compito alla pura descrizione dell’esistente, che lascia ogni determinazione pratica alla contingenza dell’esperienza singola, sarebbe adeguata se questa stessa esperienza fosse davvero interamente contingente: se il nuovo, che l’individuo si attende dall’esperienza futura, avesse una possibilità di essere l’interamente nuovo, e dunque, per così dire, di comunicarsi immediatamente alla realtà, come produzione della novità stessa; se, cioè, nel nuovo non ci fosse *a priori* anche l’identico. La sospensione dell’antagonismo nella coscienza si risolverebbe direttamente in una diminuzione dell’antagonismo nella realtà. Ma proprio questa possibilità è preclusa in anticipo: essa presupporrebbe la continuità tra individui e mondo, e in ultima analisi la determinazione soltanto spirituale della contraddizione. L’illusione di una completa indeterminazione dell’esperienza è l’ultima traccia di immediatezza non mediata in Adorno: nell’idea di una dialettica totalmente “aperta”, come superamento materialistico di Hegel, sta il suo residuo di idealismo. La sua stessa teoria lo contraddice: secondo le premesse di questa il singolo sa, prima di qualunque esperienza, che in essa troverà l’identico, come invariante reale; e che nessuna azione singola è prassi trasformatrice se non incide in qualche modo sul potere di questo invariante. Ma l’invariante è l’intero stesso in quanto intero: totalità separata e preordinata al singolo momento. Di qui il carattere idealistico di quello spontaneismo che concepisce la prassi in termini immediati, come un “agire la differenza”: la sua

parentela con il riformismo. La gradualità della prassi non va negata, ma va determinata diversamente rispetto alla concezione riformistica di un lineare miglioramento della realtà. Tra la vera azione pratica e quella che ribadisce soltanto l'esistente c'è un salto qualitativo: la prima è quella che si avvicina alla trasformazione dell'intero, secondo un rapporto logico di causa-conseguenza, a partire da un fine ultimo *determinato in anticipo*, che trascende necessariamente l'azione immediata, e che consente a sua volta di determinarla a ritroso, in termini leniniani, come "l'anello più vicino della catena"³⁹⁴. La necessità di questo fine è il riflesso della necessità reale. Dalla teoria si deduce, infatti, l'impossibilità *a priori* che l'antagonismo, *nelle condizioni presenti*, scompaia da sé. Il concetto di oggettività sociale implica che l'antagonismo sia necessario, finché non è trasformato l'intero, finché cioè non è tolta questa stessa oggettività in quanto estraniata. Adorno lo riconosce, ma non riconosce che la predeterminazione reale dell'esperienza da parte dell'intero sociale deve riflettersi in una predeterminazione teorica di ciò che va attuato: il "che fare?" rimane anche per il soggetto capace di esperienza, come domanda che eccede l'esperienza. Se infatti la prassi, per essere tale, deve rivolgersi all'intero, e trascendere quindi la singola azione immediata, anche le coscienze devono poter rivolgersi all'intero: convergere qui e ora in un fine unitario, determinato al di qua di ogni esperienza possibile.

Ciò non significa revocare la tesi della non anticipabilità della conciliazione; significa però che la teoria deve trovare un terzo, un termine medio tra la condizione presente e quella conciliata. Se la dialettica negativa vuole riuscire nell'impresa grandiosa che si è posta – risolvere il problema teologico secondo la pura ragione: fondare nella libertà del soggetto il passaggio da questa libertà alla trascendenza, dalle

³⁹⁴ Questo nesso è svolto con molta chiarezza nelle riflessioni di Lukács su Lenin: cfr. *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. XIV, 60-61 n.

opere alla grazia – le serve un equivalente materialistico del mediatore. Poiché la conciliazione, come scomparsa dell’antagonismo, è sottratta alla posizione di scopo, il fine della prassi dev’essere determinato negativamente: non produzione della conciliazione, ma della sua *possibilità*, ovvero eliminazione delle condizioni che rendono l’antagonismo necessario *a priori*. Determinazioni tradizionali come la “società senza classi” o il “lavoro immediatamente sociale” sono inadeguate in quanto positive: o sono travestimenti linguistici per istituzioni oggettive determinate, che in sé non garantiscono la conciliazione, perché in esse si può sempre riprodurre il dominio; oppure sono semplici sinonimi per la conciliazione stessa, e come tali contengono un momento che non può essere posto in anticipo dalla volontà collettiva degli Io razionali.

Ma l’oggettivazione di tali volontà è il *diritto*. Il problema che la filosofia di Adorno rimuove non è il problema politico come tale, ma quello dello Stato, e più precisamente quello giuridico. In ultima analisi, infatti, l’“intero” che dev’essere trasformato non è altro che lo Stato, e nello Stato il diritto è il momento propriamente posto³⁹⁵. Adorno difende il diritto come garanzia della libertà negativa, ma lo condanna al tempo stesso come espressione borghese della razionalità astratta, e non individua in esso il punto di passaggio necessario, ma lo sposta nell’indeterminatezza di una “prassi possibile” che tuttavia, in base alle sue stesse premesse, richiede la mediazione delle volontà razionali – la trasformazione dell’intero – e dunque il diritto³⁹⁶. Nella sfera giuridica occorre cercare il mediatore: il fine pratico riconosciuto *a priori* come necessario, al

³⁹⁵ Questo a sua volta riporta all’attualità un’altra questione liquidata da Adorno, e dal pensiero progressista in genere: quella della *nazione* come spazio della sovranità.

³⁹⁶ Per la critica alla “razionalità irrazionale” del diritto, cfr. DN, pp. 276 s. Sulla difesa nonostante tutto del diritto liberale, il luogo forse più eloquente è quello famoso delle *Lezioni sulla storia e sulla libertà*: “Se qualcuno vuole sapere con precisione che cos’è la libertà, occorre dirgli che è sufficiente porre mente a un qualunque fenomeno di illibertà eclatante. [...] Ritengo che, in prima battuta, si delinei già alla perfezione il concetto di libertà – intendo la libertà politica, non la libertà del volere – se si dice questo: è libera una condizione in cui, se suona il campanello alle sei e mezza del mattino, io non debba temere che sia la Gestapo, la GPU o un’altra istituzione del genere che viene a portarmi via, senza che io possa far valere il diritto dell’*habeas corpus*” (LGF, pp. 197 s.).

tempo stesso positivo (proprio nel senso del diritto positivo, cioè posto) e negativo, cioè semplice apertura di possibilità. Il diritto, come lo Stato, è necessario nella condizione antagonistica, per lo stesso motivo per cui è necessario l'Io. La condizione conciliata supererebbe lo Stato, il diritto, l'Io e la ragione stessa, ma ciò che è possibile anticipare praticamente partecipa per necessità di tutti questi momenti. Gli individui sanno *a priori* che l'antagonismo – il *Faktum* dell'estraneità fra individuo e individuo – non è soggetto al loro potere: perciò, nell'anticipazione, devono mantenere la posizione borghese della libertà negativa, ossia porre il loro scopo comune *come se* l'antagonismo fosse un dato immodificabile, e dunque individuare questo scopo in un sistema di diritto, in quanto principio borghese di oggettivazione comune delle volontà razionali di individui separati. Al tempo stesso, il loro scopo reale è il venir meno dell'antagonismo, e perciò devono trovare un diritto che, per il suo contenuto, renda possibile la propria scomparsa: non nel senso di un'abolizione a sua volta posta, ma come un progressivo divenir superfluo, ciò che Engels intendeva con l'espressione “estinzione” (*Absterben*), riferita allo Stato. La cosiddetta questione dello “Stato di diritto marxista” è, storicamente, il vero nodo irrisolto del socialismo realmente esistito. Questo nodo si deve poter risolvere a partire da Adorno, se Adorno deve mantenere la sua promessa di fondare filosoficamente il materialismo: il che significa, in ultima analisi, risolvere il dilemma storico di come l'organizzazione della società possa procedere oltre la libertà borghese, senza ricadere all'indietro nel dominio immediato. Il contenuto dell'azione rivoluzionaria dev'essere al tempo stesso *borghese e non borghese*.

Hic Rhodus, hic salta!

4. Per un sistema di filosofia negativa

Voi non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla.
(Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*)

4.1. Il segreto dell'idealismo

La soluzione di questa aporia, che è l'aporia conclusiva del pensiero di Adorno, può essere trovata in quello che è il concetto centrale del pensiero materialistico a partire dall'opera che lo inaugura, i *Manoscritti economico-filosofici*: il concetto del *lavoro*.

Nel primo dei *Tre studi*, Adorno determina con precisione il significato di questa centralità, che la tradizione posteriore a Marx, con l'apologia del lavoro, ha rovesciato nel contrario di ciò che essa intendeva: in tale equivoco l'analisi di Adorno consente di individuare l'essenza stessa del capovolgimento idealistico del materialismo, o in termini più prosaici la borghesizzazione del pensiero rivoluzionario, e dunque la sorgente teorica di ogni successivo fallimento reale³⁹⁷. Il lavoro è la chiave di tutto, ma come concetto negativo. Riconoscervi l'elemento rimosso dell'idealismo non significa porlo come un assoluto – proprio questa è la mossa idealistica fondamentale –, ma al contrario accedere, tramite esso, all'origine reale della contraddizione. Per Adorno (che qui cita espressamente i *Manoscritti*), il lavoro è il “segreto che si nasconde dietro l'appercezione sintetica” e dietro ogni idealismo; è a un tempo la verità e la falsità dello spirito hegeliano, che è unità di soggetto e oggetto dunque oltrepassa effettivamente la mera posizione soggettiva –, ma in quanto attività pura³⁹⁸. Questa determinazione è vera, perché “l'universalità dell'attivo soggetto trascendentale” rimanda alla realtà e alla

³⁹⁷ TS, pp. 48-62.

³⁹⁸ TS, p. 49.

razionalità dell'organizzazione sociale del lavoro come contesto funzionale, in cui ogni singolo dipende dagli altri per la propria autoconservazione, e perciò può raggiungere i propri scopi soltanto mediandoli con gli scopi di tutti gli altri, superando cioè la propria particolarità in un'astratta commensurabilità universale³⁹⁹. Ma la determinazione hegeliana dell'attività come spirito è anche falsa: proprio disconoscendo il lavoro come l'essenza della sua attività, lo spirito rimuove il momento naturale che non gli è identico, sul quale l'attività si esercita; e dunque, in ultima analisi, il momento della coazione. Il movimento per cui la parte è trasformata nel tutto, l'azione dello spirito sulla natura nel puro spirito come un produrre originario, è lo stesso movimento per cui il negativo è trasfigurato nel positivo, la necessità in libertà. La tesi che lo spirito è unità realizzata di soggetto e oggetto si svela come l'apologia del lavoro, e l'apologia del lavoro si svela come la rimozione del momento corporeo, dal quale la necessità proviene: “La metafisica dello spirito, che di esso, come lavoro inconsapevole di sé, fa l'assoluto, è l'affermazione del groviglio in cui è invischiato, il tentativo dello spirito, nella sua autoriflessione, di spacciare per benedizione la maledizione alla quale si piega perpetuandola, e così giustificarla. In questo, innanzitutto, la filosofia hegeliana può essere tacciata di ideologia: di esprimere, elevato a dismisura, l'elogio borghese del lavoro”⁴⁰⁰. Non: il lavoro è spirito, ma lo spirito è lavoro; momento parziale nella divisione sociale del lavoro, e precisamente il momento privilegiato. Il lavoro spirituale “a dispetto di ogni dichiarazione contraria è il più leggero”⁴⁰¹: esso si assolutizza per dimenticare il proprio privilegio, ossia – come insegna la dialettica servo-signore – la propria dipendenza dal lavoro fisico di altri. Già Marx e Engels, nell'*Ideologia tedesca*, avevano riconosciuto nella divisione sociale del lavoro – una divisione asimmetrica – il

³⁹⁹ *Ibid.* La stessa idea è esposta in DN, pp. 178-180.

⁴⁰⁰ TS, pp. 55 s.

⁴⁰¹ TS, p. 55.

fondamento reale che rende possibile la separazione filosofica del soggetto dall'oggetto, e in questa separazione il dominio: il primato idealistico del pensiero. Ma la sofferenza del lavoro fisico "riappare sempre come un monito nel processo spirituale, che è la copia, mediata dall'immaginazione, dell'agire fisico: lo spirito non può mai svincolarsi del tutto dal suo rapporto con la natura da dominare"⁴⁰². In ogni sintesi del pensiero si ripete, sublimato, il movimento che definisce il lavoro, la lotta contro una resistenza:

Il factum brutum, che scompare nel concetto totale di spirito, si ripete in esso come costrizione logica. [...] L'attività sistematicamente regolata della ragione rivolge il lavoro verso l'interno; peso e costrizione di quello diretto all'esterno sono passati in eredità alla fatica di riflettere e di modellare che la conoscenza esercita sull'oggetto, e che a sua volta è indispensabile per il progressivo dominio della natura. Già la distinzione tradizionale fra sensibilità e intelletto suggerisce che l'intelletto fa qualcosa, in contrasto con ciò che è soltanto dato dalla sensibilità, per così dire regalato senza contropartita. Il dato sensibile c'è, come i frutti nel campo, ma le operazioni dell'intelletto sono arbitrarie, possono verificarsi o no. [...] Il comportamento del pensiero come tale, a prescindere dal suo contenuto, è confronto con la natura divenuto abituale e interiorizzato; intervento, non mera ricezione. Perciò quando si parla del pensiero si parla sempre anche di un materiale, da cui il pensiero si sa separato per poterlo trattare, come fa il lavoro con la sua materia prima. Infatti in ogni pensiero c'è anche quel momento di sforzo violento – riflesso della necessità vitale – che caratterizza il lavoro; fatica e sforzo del concetto non sono metaforici⁴⁰³.

Ciò che Adorno ha di mira con l'opposizione tra "intervento" e "mera ricezione", lo rivela nel modo più eloquente la metafora evangelica dei "frutti nel campo"; in essa c'è tutto il senso del suo scarto oltre Hegel.

Se l'affermazione che "il soggetto-oggetto hegeliano" è ancora soggetto non è una ricaduta nel pregiudizio del soggettivismo, ma rimane vera oltre la confutazione necessaria di questo pregiudizio, il motivo sta in ultima analisi nella proibizione hegeliana dell'utopia di una "mera ricezione". Il concetto hegeliano di spirito esclude *a priori* che i frutti del campo potranno mai essere semplicemente dati. Hegel resta "ancorato" al soggetto, non perché disconosca, alla maniera dell'idealismo predialettico,

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ TS, pp. 51-52.

i limiti della mera posizione soggettiva: la necessità che essa proceda oltre sé, secondo i dettami dell'oggetto determinato, e nel trasformare attivamente quest'ultimo si lasci essa stessa trasformare, giungendo così a togliere la separazione come risultato di un'attività non arbitraria, non imposta astrattamente dall'alto, ma in cui sia accolto il momento passivo dell'obbedienza alla cosa stessa. Proprio questo, infatti, è il concetto del lavoro. Il vero soggettivismo di Hegel sta invece nella glorificazione di tale attività: nel porla come un ultimo intrascendibile, e perciò stesso come un positivo. Dal punto di vista storico-sociale, in Hegel c'è la liberazione borghese del lavoro dalle irrazionali pastoie feudali, ma non c'è posto per la liberazione dal lavoro: la protesta contro la sua necessità. Dal punto di vista psicologico, il raggiungimento del sapere assoluto come "elemento" della coscienza è la liberazione compiuta dell'Io dal Super-io: dalla proibizione irrazionale dell'oggetto. Il soggetto hegeliano ha ucciso il padre, nella forma della trascendenza repressiva che ancora agiva in Kant come divieto di toccare la cosa, e in cui Adorno riconosce il residuo oscurantista dell'illuminismo kantiano. Nel suo superamento c'è il progresso reale di Hegel, che nessuna critica della ragione può permettersi di revocare, pena il regresso nella repressione. Per l'Io emancipato è caduto come un velo illusorio – come "parvenza" – ogni ostacolo di principio alla penetrazione dell'oggettività: al suo sguardo, essa si presenta d'improvviso come un terreno di conquista sconfinato, l'occasione per l'Io di estrinsecarsi. Gli ostacoli di cui essa è ancora irta hanno acquistato contorni determinati, dunque finiti e superabili; il mondo è finalmente *praticabile*: "L'essenza celata dell'universo non ha in sé nessuna forza che possa resistere al coraggio del conoscere, deve necessariamente dischiudersi a esso e porre davanti ai suoi occhi e fargli gustare la sua ricchezza e la sua profondità"⁴⁰⁴. In

⁴⁰⁴ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 1981, p. 121 (cit. in TS, p. 96: cfr. *supra*, p. 184).

Hegel c'è già la morte di Dio, come nella morte di Dio c'è già il concetto freudiano del parricidio. L'identità hegeliana di pensiero e cosa, così come la verità dell'eterno ritorno, è raggiunta dal pensiero in quanto elemento, ma va riconquistata sempre di nuovo nell'esperienza determinata. Sia il superuomo sia la coscienza hegeliana, pervenuta al sapere dell'identità, hanno la loro libertà nel sormontare ogni volta l'oggetto tramite la libera esplicazione delle proprie forze, la quale è possibile a condizione che queste forze non siano conculcate in una posizione della soggettività nietzschianamente "reattiva", e hegelianamente "astratta". A condizione, cioè, che sia accettato il rischio dell'oggettività come perdita di sé: in definitiva, il rischio della morte. Ma proprio per questo, entrambe sono ancora figure del mondo inconciliato. All'orizzonte del loro pensiero resta preclusa quell'idea semplicissima che invece, già in Kant, la filosofia aveva riconosciuto come la meta finale del proprio "concetto cosmico": la pace. L'imperativo di accettare il rischio è al tempo stesso razionale, perché adeguato alla realtà antagonistica, e irrazionale, perché vieta al pensiero di trascendere l'antagonismo, e lo pone come l'essere stesso. Così la repressione ritorna, in ciò che non cessa d'altra parte di essere progressivo. L'impulso a superare il limite, che è impulso di emancipazione, e che definisce entrambe queste filosofie nella loro intima essenza, si rovescia nella posizione di una nuova insuperabilità: quella dell'esistenza stessa di un limite da superare, in quanto struttura invariante dell'esperienza. Entrambi i lati devono essere mantenuti.

Questa duplicità è la duplicità stessa della borghesia, quale la tradizione materialistica la determina classicamente, fin dal *Manifesto* del 1848: creazione di forze produttive e loro contemporanea restrizione entro i vincoli dei rapporti di produzione dati. La determinazione dialettica di questa contraddizione come contraddizione *interna* costringe all'immanenza la critica di tutte le determinazioni riconducibili all'elemento

essenziale del mondo borghese, che è quello dell'*astrazione* (lo Stato, il diritto; ma anche il concetto, la ragione, l'Io); squalifica cioè come regressiva, e in termini marxiani non scientifica, la critica che pretenda di revocare una qualunque di queste determinazioni per negazione astratta. Ma per non fraintendere il senso di questa contraddizione, incorrendo nell'equivoco fatale – e criticato da Adorno – che vede nello “scatenamento delle forze produttive” il superamento della posizione borghese, quando invece è la sua riaffermazione, occorre comprendere a sua volta la duplicità della borghesia a partire dalla *duplicità del lavoro*. Questa si rivela, in ultima analisi, come il vero fondamento materiale della dialettica; e proprio qui, per Adorno, va cercato anche il significato della determinazione letterale dello spirito come lavoro. Infatti il lavoro, che “come dialettica soggetto-oggetto... è la dialettica intera”, è legato all’“attività astratta dello spirito astratto” dal proprio rapporto con il *desiderio*, ossia da quel momento che fonda la comprensibilità razionale del lavoro, e con essa la sua duplicità: il lavoro è “legato al desiderio, che tuttavia nega: [...] soddisfa i bisogni degli uomini a tutti i livelli, allevia la loro miseria, riproduce la loro vita, e in cambio richiede loro rinunce. Ancora nella sua forma spirituale, il lavoro è anche un prolungamento del braccio umano che serve a procurare cibo, è il principio del dominio sulla natura reso indipendente e pertanto estraniato dal suo sapere di sé. Ma l'idealismo diventa falso non appena trasforma la totalità del lavoro nel suo essere-in-sé, ne sublima il principio a principio metafisico, ad *actus purus* dello spirito, e tende a trasfigurare in eterno e giusto ciò che è ogni volta prodotto dagli uomini, caduco, condizionato, *insieme con il lavoro stesso, che è la loro sofferenza*”⁴⁰⁵. Il lavoro partecipa al tempo stesso della libertà e della necessità, soddisfa i bisogni e causa sofferenze; ma questa negatività del

⁴⁰⁵ TS, p. 53; corsivo mio.

lavoro va compresa a partire dal momento materiale cui il suo concetto rimanda, quello del bisogno stesso in quanto corporeo. La falsità del concetto idealistico della “libera attività” ha qui la sua vera radice. Il carattere della sofferenza, il travaglio e lo sforzo del negativo, non sta nell’attività in quanto tale. Il rapporto produttivo di trasformazione dell’oggetto non implica in sé “il peso e la fatica del modellare”; o più precisamente, anche le determinazioni del peso e della fatica si possono concepire trasfigurate, liberate da quell’aspetto che identifica propriamente la sofferenza: la coazione. La sofferenza dell’attività deriva da ciò che, in essa, si impone al soggetto come inesorabile, il momento del non poter fare altrimenti, appunto la necessità; ma questa a sua volta si fonda sul momento passivo-materiale nell’individuo, che oppone il concetto dell’autoconservazione a quello della libera scelta: la minaccia della morte, e in un senso persino più originario, quella della sofferenza fisica. La coazione nel lavoro è quella del dolore del corpo, che *vuole passare*. “Dice il dolore: passa!”, si legge infatti nello *Zarathustra*; “Ma ogni piacere vuole l’eternità”⁴⁰⁶. Al culmine della *Dialettica negativa*, come abbiamo visto, Adorno riassume in questa folgorante citazione nietzschiana il significato ultimo del suo stesso pensiero, e in poche frasi ne articola tutti i nessi fondamentali. Il problema del lavoro qui non è nominato, ma lo svolgimento stringente di questi nessi – dal pensiero alla sofferenza, dalla sofferenza alla prassi, dalla prassi all’organizzazione della produzione sociale – rivela senza possibilità d’equivoco che l’intera impalcatura tende ad esso come al proprio punto di fuga:

I presunti fatti fondamentali della coscienza sono ben più che soltanto tali. Nella dimensione del piacere e del dispiacere il corporeo si protende in essi. Come ogni dolore e ogni negatività, motore del pensiero dialettico, sono la raffigurazione del fisico, così mediata da divenire talvolta irricognoscibile, così ogni felicità mira all’appagamento sensibile e da esso acquista oggettività. Se alla felicità è preclusa ogni aspettativa di gratificazione, non è tale. [...] La minima traccia di sofferenza insensata nel mondo vissuto sconfessa l’intera filosofia dell’identità, che vorrebbe trovare scusanti per l’esperienza di essa. [...] Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente. ‘Dice il dolore: passa!’”. Perciò lo

⁴⁰⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1973, p. 393; traduzione modificata.

specifico del materialismo converge con la critica, con la prassi trasformatrice della società. L'eliminazione della sofferenza oppure la sua diminuzione sino a un grado non teoricamente anticipabile, non limitabile, non sta nel singolo sofferente, ma solo nella specie [*Gattung*] a cui il singolo appartiene. [...] Tutte le attività della specie rimandano alla sua sopravvivenza fisica, per quanto possano ignorarlo, autonomizzarsi funzionalmente e svolgere la loro mansione ormai solo secondariamente. [...] Il fine, per cui solo la società è società, esige che la si organizzi, come è impedito inesorabilmente sia a Ovest sia a Est dai rapporti di produzione e come in base alle forze produttive sarebbe immediatamente possibile qui e ora. Una tale organizzazione [*Einrichtung*] della società avrebbe il suo *telos* nella negazione della sofferenza fisica anche dell'ultimo dei suoi membri *e delle forme interiori di riflessione di quella sofferenza*. Essa è nell'interesse di tutti, realizzabile gradualmente solo per mezzo di una solidarietà trasparente a se stessa e a ogni vivente⁴⁰⁷.

La sofferenza fisica è il momento propriamente intrascendibile nella coscienza. Proprio per questo essa smentisce l'idealismo, e definisce il lavoro nella sua negatività: è lo spartiacque che divide il suo concetto da quello che fin dalle *Lettere* di Schiller sull'educazione estetica gli è stato contrapposto come l'utopia della vera libertà, il concetto del *gioco*. Si potrebbe sostenere che l'economia liberale tradisce fin dalle origini la propria falsa coscienza in una delle sue espressioni preferite, il "libero gioco" delle forze economiche. Riconoscere in essa il *lapsus* costituisce forse la confutazione più rigorosa possibile del liberismo, e dell'idealismo in esso implicito. Se infatti il comportamento dei soggetti economici nella loro lotta per l'esistenza può ancora essere definito "libero", approfittando dell'astratta indeterminatezza del concetto di libertà, nessuno può seriamente affermare che si tratti di un gioco. Il termine rimanda con troppa concretezza all'irriducibilità dell'esperienza infantile, ancora priva della coazione del lavoro. Questa irriducibilità: il salto traumatico tra infanzia ed età adulta, la nascita stessa dell'Io identico in quanto contrapposto alle pulsioni, non è un esistenziale, ma deriva in maniera assai determinata dalla struttura del mondo antagonistico, in cui la sopravvivenza è minacciata, e pertanto comporta costrizioni. La condizione conciliata sarebbe quella di una continuità possibile tra il bambino e l'adulto. Ma il *lapsus* rivela

⁴⁰⁷ DN, pp. 182 s.; corsivo mio. Nell'ultimo accenno alla "gradualità" [*nachgerade*] sta tutta l'ambivalenza residua del pensiero di Adorno.

anche che nel concetto borghese di libertà è insita l'idea di questa condizione come suo *telos* immanente. Il momento di verità dello spirito borghese è il momento di verità del lavoro, il lato per cui esso è razionale: trasformazione effettiva del mondo secondo i bisogni dei soggetti, produzione di libertà. La coazione al lavoro è razionalmente giustificata, finché e nella misura in cui sussiste la necessità materiale. Ciò fonda, come Adorno riconosce, l'idea stessa dell'immanenza dialettica: l'idealismo, ponendo il lavoro come un ultimo, “scambia letteralmente la quintessenza della costrizione con la libertà; [...] ma ha la sua verità in questo: nessuno può uscire dal mondo costituito dal lavoro per entrare in un altro, in un mondo immediato”⁴⁰⁸.

Se l'irrazionalismo è falso, e con esso ogni posizione immediata della coscienza; se serve la ragione per superare la ragione, l'Io per superare l'Io, la mediazione per attingere l'immediatezza, ciò è dovuto in ultima analisi al dato di fatto elementare che serve il lavoro per superare il lavoro. Infatti, come dice Adorno, “tutte le attività della specie”, comprese le sue “forme interiori di riflessione”, seppure in una forma “così mediata da divenire talvolta irriconoscibile”, “rimandano alla sua sopravvivenza fisica”, cioè all'eliminazione della sofferenza fisica; e questa eliminazione richiede il lavoro. Per dedurre le astrazioni coercitive della seconda natura in ciò che esse hanno di vero, occorre risalire alla coercizione concreta, immediata della natura prima, al dato ultimo della necessità materiale. Ciò non significa fondare deterministicamente il dominio sulla necessità naturale: nel paragrafo della *Dialettica negativa* sulla contingenza dell'antagonismo, Adorno interpreta tale contingenza non soltanto rispetto al futuro – l'antagonismo può scomparire – ma anche, più radicalmente, rispetto alla sua origine protostorica: avrebbe potuto non sorgere. Gli uomini, cioè, avrebbero potuto far fronte

⁴⁰⁸ TS, p. 57.

alle penuria in una forma differente dalla divisione sociale tra lavoro spirituale e fisico, essenza del dominio di classe; e tale possibilità deve poter essere affermata in linea di principio, per non incorrere nel giustificazionismo della filosofia borghese della storia⁴⁰⁹. La necessità stessa è contingente: *Faktum*. E però, dall'altro lato, lo è in quanto necessità: una volta che essa sia posta di fatto, agisce come tale, e dall'interno dell'antagonismo, poiché la convergenza spontanea degli individui non si è data, e anzi nel frattempo è stata resa impossibile dall'oggettivarsi del dominio in una coazione impersonale, questa stessa coazione trova nella necessità del lavoro un formidabile argomento a suo favore. Nessun anarchismo resiste all'obiezione che se la società deve riprodursi, qualcuno deve pur lavorare.

Ma proprio questa deduzione razionale del lavoro, derivandolo a partire dal bisogno, lo vincola perciò stesso anche al bisogno: di conseguenza, implica che il lavoro tende immanentemente alla propria abolizione, come abolizione del bisogno stesso; e con il lavoro tutte le determinazioni che, in ultima istanza, poggiano su di esso. Le astrazioni del mondo borghese razionalizzato – la ragione stessa, l'Io, il lavoro socialmente mediato dallo scambio – si rovesciano nell'irrazionalità non appena rimuovono da sé l'impulso interno al loro superamento: e qui è la falsità dei rapporti di produzione dati. Essi infatti vietano *a priori* la realizzazione di questo fine, contenuto nel loro stesso principio. Il limite del modo di produzione capitalistico non è quantitativo, ma qualitativo: coincide infatti con la rimozione stessa del momento qualitativo-corporeo, e in ciò convergono il concetto della borghesia e quello dell'idealismo. La restrizione che i rapporti di produzione oppongono al libero sviluppo delle forze produttive non va intesa come un vincolo estensivo al loro “scatenamento” (questo momento esiste, ma è

⁴⁰⁹ DN, pp. 287 s.

parziale e derivato), bensì al contempo come uno svincolarsi, come questo stesso scatenamento in quanto reso autonomo dal suo fine, l'appagamento dei bisogni. Questo fine è razionale, secondo l'unico concetto possibile di ragione: poiché la ragione deve riconoscerlo come proprio, essa si nega nel momento in cui si afferma come un ultimo, dimenticando ciò da cui proviene e ciò verso cui tende. La ragione è irrazionale non in quanto "strumentale", ma in quanto assoluta. Il "culto del fare" e della "produzione" nega il concetto della produzione: la società borghese, proprio in quanto è il mondo "in cui niente esiste in ragione di sé", è al contempo il mondo "del produrre scatenato, dimentico della sua destinazione umana"⁴¹⁰. Il "blocco" di cui parla sempre Adorno è, in ultima analisi, la barriera oggettivamente determinata che vieta al lavoro – quello fisico come quello spirituale – di procedere oltre sé, di "spegnersi" nella sua destinazione. Questo significa il concetto marxiano del "valore d'uso" come l'irriducibile qualità materiale, che è al tempo stesso il contenuto e il fine immanente di ogni astrazione: idealismo e formalismo sono tutt'uno. Solo là dove il corpo non è rimosso, dove la ragione si ricorda di sé come momento parziale, si dà agire finalistico razionalmente fondato. Lo sforzo infatti definisce l'azione orientata a scopi nella sua opposizione al gioco, e lo sforzo può avere *un* fine soltanto quando può avere *una* fine: l'acquietarsi dell'impulso. Il goethiano: "ogni moto, ogni contesa/ nel Dio sovrano è quiete eterna"⁴¹¹ sublima teologicamente in una frase l'intera dialettica adorniana del lavoro, che è dialettica di azione e compimento, e il cui punto di fuga necessario è l'incondizionato. Nel paragrafo della *Dialettica negativa* sulla prova ontologica in Kant che abbiamo citato nel secondo capitolo, e che è intitolato *La bramosia di salvare e il blocco*, Adorno riconosce al divieto kantiano dell'assoluto – in sé repressivo, e smentito

⁴¹⁰ TS, p. 58.

⁴¹¹ J.W. Goethe, *Xenie miti VI*, in: Id., *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani, Milano, Mondadori, 1989, vol.1, tomo 2, p. 1343; citato da Adorno in TS, p. 155.

qui e ora in “ogni conoscenza attuata dalla coscienza non tutelata” – il suo fondamento sociale reale: “La divisione di sensibilità e intelletto, il nervo dell’argomentazione a favore del blocco, è a sua volta un prodotto sociale; la sensibilità viene designata dal *khorismos* come vittima dell’intelletto perché l’organizzazione del mondo non l’appaga, nonostante ogni provvedimento a suo favore”⁴¹². E poco prima:

Il sospetto sociale fondato è che quel blocco, il limite davanti all’assoluto, coincida con quella necessità di lavorare che tiene realmente gli uomini nello stesso bando trasfigurato da Kant in filosofia. La prigionia nell’immanenza, alla quale egli onestamente e crudelmente condanna lo spirito, è quella nell’autoconservazione imposta agli uomini da una società che non conserva altro che la frustrazione di cui non ci sarebbe più bisogno. Se solo venisse sfondato l’affanno storico-naturale da coleottero, verrebbe trasformata la posizione della coscienza rispetto alla verità. Quella sua attuale è dettata da quell’obiettività che trattiene la verità nel suo stato⁴¹³.

La società bloccata è quella in cui si lavora senza la prospettiva di raggiungere ciò per cui si lavora. Infatti l’astrazione è stata resa autonoma come valore di scambio, e trasformata essa stessa nel fine, nel principio motore del funzionamento sociale (la dinamica del capitale come valorizzazione del valore), rispetto al quale, dice Adorno, il valore d’uso (il punto di vista corporeo dei bisogni) è soltanto “al traino”: e questo meccanismo, precisamente in quanto astratto, tende internamente a perpetuarsi senza fine, è in sé ripetizione – in termini adorniani: è mito. Perciò ogni singola prestazione lavorativa è ricacciata indietro nel suo tendere, conosce in partenza l’impossibilità del proprio sbocco, e ogni appagamento effettivamente raggiunto è *a priori* appagamento

⁴¹² DN, p. 349. Adorno prosegue, derivando dal nesso blocco-lavoro-finitezza le stesse tesi centrali che sono sviluppate nella sezione precedente a partire dal concetto di contemplazione, e che dovremo esaminare tra un momento: “Insieme al suo condizionamento sociale questa divisione potrebbe forse un giorno scomparire, mentre gli idealisti sono ideologi perché glorificano la conciliazione come già prodotta all’interno dell’inconciliato o l’attribuiscono alla totalità dell’inconciliato. Coerentemente ma invano, essi si sono sforzati di esplicitare lo spirito come l’unità di se stesso con il suo non identico. Questa autoriflessione colpisce persino il primato della ragion pratica, che da Kant tramite gli idealisti raggiunge direttamente Marx. *La dialettica della prassi esigerebbe anche l’eliminazione della prassi, della produzione per la produzione*, universale immagine di copertura di una [prassi] falsa. *Questo è il fondamento materialistico dei tratti che in una dialettica negativa si ribellano contro il concetto ufficiale dottrinario di materialismo*. Il momento autonomo, irriducibile dello spirito si accorderebbe bene con il primato dell’oggetto. Lo spirito, anziché la prassi compromessa, anticipa la libertà, non appena esso *qui ed ora* si emancipa, chiamando per nome quelle catene in cui finisce, quando sbatte altro in catene” (pp. 349 s., corsivi miei).

⁴¹³ *Ibid.*

finito: ma in questo modo è negato in quanto tale, perché “ogni piacere vuole l’eternità”. Il concetto hegeliano dell’intero, nel quale soltanto ogni momento parziale può acquietarsi, è, secondo il suo stesso senso, quello del soddisfacimento intero. L’incondizionato è questa stessa apertura in quanto prospettiva di sbocco possibile; di qui la sua determinazione negativa: letteralmente, assenza di condizioni; assenza del blocco. Ma proprio per questo l’apologia hegeliana dello spirito come attività senza fine smentisce il proprio concetto, e ridiventa repressiva: “Alla fine la quiete del movimento, l’assoluto, anche in Hegel non intende altro che l’impulso placato, che non conosce più mancanza e non conosce il lavoro, *al quale soltanto però essa deve la conciliazione*”⁴¹⁴.

Il movimento per cui il pensiero si riconosce come momento parziale e finito è al contempo quello per cui il pensiero raggiunge l’orizzonte del proprio compimento. Questo rapporto, che abbiamo determinato in precedenza come la struttura portante del materialismo di Adorno, riceve con il concetto del lavoro il suo significato materialmente determinato, e perciò stesso il suo sbocco pratico razionale, che lo distingue da ogni precedente posizione utopica soltanto trascendente, e consente al tempo stesso di riconoscere le condizioni oggettive che rendono questo scarto storicamente possibile: marxianamente, diventa scientifico. Il pensiero che si spinge fino a fare esperienza della propria negatività è il pensiero che se lo può permettere, e sa perché può permetterselo soltanto ora. Nel concetto hegeliano del limite, ovvero nel movimento della negazione determinata per cui vedere il limite è superarlo, esso trova la chiave immanente per superare se stesso, e dunque anche per superare Hegel in quanto limite estremo del puro pensiero. Con Adorno infatti il pensiero, contro Hegel, fa esperienza di sé come limite, e così realizza Hegel: se ora il negativo è nel pensiero

⁴¹⁴ TS, p. 62; corsivo mio.

stesso, il pensiero, scorgendo il negativo, scorge anche oltre sé. Nel riconoscere in sé la coazione, esso abbandona l'illusione di essere la positività, l'identico, e fa i conti per la prima volta con l'impossibilità che è insita nella sua intera posizione; ma con ciò stesso, si apre per la prima volta a una possibilità più alta: si concede la protesta contro un limite che finalmente può essere visto, perché non c'è più bisogno di nascondere. A partire dall'esperienza interna della necessità, lo spirito si riconosce come lavoro, dunque come condizionato e finito: infatti il lavoro spirituale è per definizione momento parziale, rinvia al lavoro fisico, e "il lavoro fisico rinvia necessariamente a ciò che esso non è, alla natura. Senza il concetto di natura non si può immaginare il lavoro, e in ultima analisi neppure la sua forma di riflessione, lo spirito"⁴¹⁵. Ma nell'istante in cui perviene a questa sua finitezza, lo spirito è al tempo stesso liberato da quella costrizione a esorcizzarla, che generava l'illusione idealistica dell'infinità: l'illusione può essere lasciata andare, gettata via come la scala di Wittgenstein, perché lo spirito, per realizzarsi, non ha più bisogno di credersi infinito. Esso ha trovato altrove la prospettiva del suo compimento, e proprio grazie al dischiudersi improvviso della dimensione del lavoro. L'esperienza del lavoro, che sbarra allo spirito la strada di tutti i compimenti finora immaginati, non lo lascia però a mani vuote, al modo di una negazione astratta: scioglie lo spirito dalla proiezione narcisistica, nel promettere per la prima volta l'appagamento oggettuale. Ora il pensiero *può* vedere oltre sé, perché l'umanità può vedere oltre il lavoro. Alla base dell'esperienza storica di Adorno c'è una nuova possibilità, che informa il contenuto del suo pensiero fin nelle propaggini più astratte: il dato di fatto materiale che il lavoro, diversamente dal passato, potrebbe essere eliminato, o comunque ridotto in misura tale da determinare, nell'esperienza umana,

⁴¹⁵ TS, p. 53.

uno scarto qualitativo prima – e fino a Hegel – letteralmente inimmaginabile. Le forze produttive materiali e intellettuali realmente esistenti, e materialmente prodotte da quel grandioso movimento di liberazione del lavoro che sono state le rivoluzioni borghesi, rendono per la prima volta concreta la prospettiva della liberazione dal lavoro: ai tempi di Adorno assai più che ai tempi di Marx, e oggi infinitamente più che ai tempi di Adorno.

Da questa possibilità materiale, lo spirito trae la forza per accogliere in sé la propria appartenenza alla materia: poiché la materia, dominata dal lavoro, contiene ora la promessa del meglio – dell’abolizione del dominio – lo stesso condizionamento materiale può essere riflesso nel pensiero. Lo spirito, finalmente consapevole della necessità reale che opera anche in esso, riconosce come suo *unico* fine il superamento reale della necessità: e riconosce nella necessità del lavoro l’unico impedimento a questo fine – un impedimento che, proprio in quanto materiale, è determinato, dunque finito e contingente, e può essere a sua volta superato. Infatti la necessità del lavoro, come necessità biologica, è il fondamento propriamente inteso del dominio sugli individui: il loro corpo è il luogo ultimo su cui esso fa presa, e la necessità del lavoro la sua arma. Perciò il dominio, se vuole perpetuarsi, deve rimuovere il fondamento naturale del lavoro, trasferire il negativo dalla materia – dove può essere eliminato – alle regioni rarefatte dello spirito, e sublimarlo in questo modo ad invariante eterno, o – che è lo stesso – trasfigurarlo in positivo. “Poiché assolutizzare il lavoro è assolutizzare il rapporto di classe: un’umanità libera dal lavoro sarebbe libera dal dominio”⁴¹⁶.

⁴¹⁶ TS, p. 56.

4.2. *L'abolizione della necessità del lavoro*

Con ciò, però, è già data la soluzione al nostro problema. Cercavamo il mediatore: il punto di passaggio che consentisse di sbloccare, nella teoria, il pensiero della prassi realmente bloccata. Esso doveva rispondere al duplice requisito: offrirsi come fine concreto, prevedibile e realizzabile da soggetti ancora antagonisti, *nell'antagonismo* e secondo la misura di questo, e al tempo stesso superare tale misura; partecipare, dunque, dell'antagonismo e della conciliazione; del positivo, per cui il fine può essere *voluto* nell'anticipazione, posto appunto, e del negativo, per cui l'oggetto del volere non deve consistere in altro che nel puro venir meno dell'ostacolo, nella liberazione del non identico dall'identificazione anticipante. Miracolosamente, questo concetto dovrebbe riunire in sé due movimenti opposti: la *chiusura* che inerisce per essenza a ogni scopo finito, e l'*apertura* a quell'infinito indeterminabile in cui sarebbe trascesa ogni separazione, e dunque anche ogni astratta posizione di scopo. Ciò che sembrava impossibile a una considerazione puramente ideale, appare ora come "la cosa più semplice di tutte", una volta caduto il velo sul fondamento materiale della separazione. Il termine medio della dialettica materialistica è l'abolizione della necessità del lavoro⁴¹⁷.

⁴¹⁷ D'ora in poi, per brevità: "abolizione del lavoro". Ma ad ogni occorrenza di questa espressione si dovrà tener presente che in essa è sottinteso il suo significato puramente negativo: non abolizione del lavoro come tale, ma soltanto della sua necessità; oppure abolizione del lavoro in quanto necessità, in quanto cioè nella determinazione del concetto di lavoro si assuma come essenziale quel momento che lo distingue dal gioco. Con "abolizione del lavoro", inoltre, intendo sempre la sua abolizione *tendenziale*, prescindendo cioè dal problema pratico se il lavoro socialmente necessario possa essere interamente eliminato, e assumo questa possibilità come valore limite cui deve tendere virtualmente il processo. Anche Adorno, avendo evidentemente presente questo aspetto del problema, oscilla tra le determinazioni dell'"eliminazione del lavoro" e della "riduzione del lavoro a un minimo": dal punto di vista teoretico, come vedremo tra poco, esse si equivalgono. La stessa impostazione si riscontra nell'altro filosofo francofortese che ha riconosciuto l'abolizione del lavoro come la chiave di volta della teoria, seppure in un modo più immediato e perciò meno efficace: il Marcuse de *L'uomo a una dimensione*.

Adorno è arrivato vicinissimo a trarre espressamente questa conclusione, che del resto si deduce integralmente dalle premesse del suo pensiero. L'aforisma dei *Minima moralia* intitolato *Sur l'eau* è il luogo più famoso in cui compaiono i diversi aspetti svolti fin qui, con la massima efficacia e nella piena trasparenza del loro nesso reciproco: la critica al principio borghese della produzione come scopo indipendente; il suo rapporto con l'equivoco, nella tradizione teorica e pratica del materialismo novecentesco, di una prassi a sua volta resa autonoma; l'origine dell'equivoco nella rimozione del momento qualitativo in quanto non identico, e per converso la determinazione della coazione come sussunzione identitaria del qualitativo nella totalità astratta; il carattere dialettico di una prassi – pianificazione e posizione di scopo – la quale, per essere tale, deve tendere ad abolirsi, “sfociare” nel proprio opposto; la realizzazione della non identità come pace, e la pace come scopo immanente supremo di ogni pensiero e di ogni azione; infine l'elemento speculativamente centrale, la necessità di una determinazione puramente negativa di questo scopo:

Alla domanda circa il fine della società emancipata si ottengono risposte come la realizzazione delle possibilità umane o la ricchezza della vita. Altrettanto illegittima l'inevitabile domanda, altrettanto inevitabile il tono trionfante ed urtante della risposta, che ricorda l'ideale socialdemocratico della personalità, proprio di certi naturalisti barbuti della fine del secolo che volevano vivere fino in fondo la loro vita. *Risposta delicata sarebbe solo la più grossolana: che nessuno debba più patire la fame.* Tutto il resto non fa che applicare, ad uno stato di cose che andrebbe determinato secondo bisogni umani, un comportamento umano che si è formato sul modello della produzione come scopo a se stessa. Nell'ideale dell'uomo non inibito, creativo, traboccante di energia, si è infiltrato proprio quel feticismo della merce che, nella società borghese, porta con sé inibizione, impotenza, la sterilità del sempre uguale. Il concetto di dinamismo, strettamente complementare all'“astoricità” borghese, è elevato ad assoluto, mentre, come riflesso antropologico delle leggi di produzione, andrebbe anch'esso, nella società emancipata, confrontato criticamente al bisogno. L'idea di un fare scatenato, di un produrre ininterrotto, di un'insaziabilità sbuffante, della libertà come superattività, attinge a quel concetto borghese della natura che ha servito sempre e soltanto a sancire la violenza sociale come immodificabile, come un pezzo di sana eternità. È in questo, e non nel preteso “livellamento”, che *i progetti positivi del socialismo*, condannati da Marx, restavano immersi nella barbarie. Non l'assopimento dell'umanità nel benessere è da temere, ma la selvaggia e desolata estensione dell'elemento sociale travestito in natura universale, la collettività come cieca furia del fare. L'univocità ingenuamente presupposta della tendenza all'aumento della produzione fa già parte di quello spirito borghese che ammette lo sviluppo in una sola direzione, perché, concluso in sé come totalità, e dominato dalla quantificazione, è ostile alla differenza qualitativa. Se si concepisce la società emancipata proprio come emancipazione da questa totalità, ecco che appaiono linee di fuga

che hanno poco in comune con l'aumento della produzione e coi suoi riflessi umani. [...] La società liberata dalle catene potrebbe comprendere che anche le forze produttive non costituiscono l'ultimo substrato dell'uomo, ma una figura particolare dell'uomo, storicamente adeguata alla produzione di merci. Forse la vera società proverà disgusto dell'espansione e lascerà liberamente inutilizzate certe possibilità, invece di precipitarsi, sotto un folle assillo, alla conquista delle stelle. Ad un'umanità ignara dell'indigenza balenerà qualcosa della follia e dell'inutilità di tutti i provvedimenti che erano stati presi per sfuggire all'indigenza, e che, con la ricchezza, la riproducevano su più vasta scala. Lo stesso godimento sarebbe toccato da questa trasformazione, dal momento che il suo schema attuale è inseparabile dal darsi da fare, pianificare, ottenere quel che si vuole e sottomettere gli altri. "Rien faire comme une bête", giacere sull'acqua e guardare tranquillamente il cielo, "essere e nient'altro, senz'altra determinazione e realizzazione", potrebbero sostituire processo, azione e compimento, e adempiere così sul serio alla promessa della logica dialettica, di sfociare nella propria origine. Tra i concetti astratti, nessuno si avvicina all'utopia realizzata più di quello della pace perpetua...⁴¹⁸.

In questo passo sono poste tutte le premesse, l'orizzonte vero e proprio del pensiero di Adorno. Ma è in un paragrafo della *Dialettica negativa*, dedicato al concetto di contemplazione, che questo orizzonte logico precipita nel suo movimento conseguente, e giunge a un passo dal compiersi. Qui il problema della società emancipata è posto esplicitamente come problema della prassi, ovvero della possibilità per la teoria di determinarla in anticipo. La possibilità è negata: in questo paragrafo, dunque, va ravvisato il punto sistematico preciso nel quale il pensiero di Adorno tocca il suo limite reale, e viene costretto all'*impasse*. Ma in queste stesse righe, un attimo prima di arrestarsi, Adorno senza avvedersene nomina anche la soluzione del problema, che consente di superare il blocco. La discussione dell'etica kantiana porta Adorno coerentemente, tramite la tesi del primato della ragion pratica, al trapasso del problema morale in quello politico: come ogni altra sezione della *Dialettica negativa*, anche quella su Kant tende al nodo della prassi. Il carattere dialettico di questa, il fine interno della propria abolizione, tradito dagli sviluppi storico-teorici del movimento operaio, è invece, in Marx, acquisizione cosciente: come sempre, Adorno si richiama al significato autentico della teoria di Marx – che in lui, propriamente, non è *mai* criticato: unico fra i pensatori presi in esame – e nella sua lungimiranza ritrova in anticipo tutto ciò che la

⁴¹⁸ MM, pp. 184 s; corsivi miei.

dialettica negativa è chiamata a difendere, anche contro i suoi eredi. La tesi della trasformazione del mondo – l’undicesima tesi su Feuerbach – non è appiattita sul dominio borghese, ma in virtù del contenuto della trasformazione che essa invoca, è riconosciuta come il rovesciamento riuscito del principio borghese nel suo contrario:

Marx ha accolto da Kant e dall’idealismo tedesco la tesi del primato della ragion pratica e l’ha acuita con la richiesta di cambiare il mondo, anziché interpretarlo soltanto. Egli ha con ciò sottoscritto il programma, originariamente borghese, di dominare assolutamente la natura. Quello che emerge è il modello reale del principio d’identità che in quanto tale è contestato dal materialismo dialettico, lo sforzo di omologare al soggetto il disuguale. Ma non appena Marx rivolta come un guanto il reale immanente al concetto, egli prepara un capovolgimento. Il *telos* della prassi per lui matura era l’abolizione del suo primato in quell’aspetto che aveva dominato la società borghese. La contemplazione sarebbe possibile senza disumanità, non appena le forze produttive siano talmente scatenate che gli uomini non vengano più avvinghiati da una prassi che la miseria impone loro e che poi si automatizza⁴¹⁹.

“Il reale immanente al concetto” è per l’appunto il riferimento reale al lavoro, che l’attività dello spirito contiene, e che Marx “rivolta come un guanto”, in quanto ne riconosce il significato realmente dialettico; proprio le nuove possibilità del lavoro definiscono la prassi storicamente “matura”. Poche righe dopo, il riferimento è finalmente esplicitato: “*La possibile riduzione del lavoro a un minimo dovrebbe modificare radicalmente il concetto di prassi*”⁴²⁰. Il lavoro è al centro del rapporto dialettico tra prassi e contemplazione, perché il concetto stesso di prassi si determina in realtà a partire da quello del lavoro, fin quasi a sovrapporglisi. Quando Adorno parla del primato borghese della prassi, che “avvinghia” gli uomini nel suo “automatizzarsi”, la prassi in questa accezione deteriore è identificata chiaramente e senza residui con il lavoro, in quanto attività che nelle condizioni date non procede oltre se stessa, ma consolida la propria necessità: marxianamente il lavoro, riproducendo la vita, riproduce al tempo stesso i rapporti di produzione, e i rapporti di produzione esistenti sono precisamente l’elemento che costituisce il blocco, per così dire la necessità della

⁴¹⁹ DN, p. 218.

⁴²⁰ *Ibid.*; corsivo mio.

necessità. Se il lavoro, come tramite del ricambio organico, è rivolto alla natura prima, è prassi in questo suo secondo lato sociale; e inversamente la prassi è lavoro: non solo quella ingabbiata nell'esistente, ma anche la prassi propriamente detta, quella che Adorno definisce "trasformatrice", a cominciare dalla prassi teorica. Essa per l'appunto *trasforma*, e partecipa dunque della natura del lavoro, l'attiva resistenza contro un'estraneità refrattaria; il suo materiale, non più natura prima ma natura seconda, è però ugualmente oggettività in questo senso antagonistico: oggettività sociale. Così viene a cadere ogni distinzione idealistica tra *praxis* e *poiesis*: anche la prassi non è immanenza pura, ma si esercita su un oggetto, e quel momento costrittivo che rimanda al dato ultimo della necessità fisica, "la fatica di modellare", le inerisce per essenza. Il "se stesso" che l'operare politico degli uomini ha per oggetto (i loro propri rapporti), e che dovrebbe fondare quella distinzione, è al contempo per loro l'estraneo, e d'altra parte il concetto della prassi si legittima soltanto a partire dall'esistenza di questa estraneità: per ciò stesso la *praxis* è *poiesis*, attività separata dal proprio fine. In antitesi al lavoro non sta la prassi, ma il gioco: la cui figura nel mondo antagonistico, d'altra parte, è deformata dal suo carattere finito, mediato attraverso il suo contrario, e come ogni figura della conciliazione, anticipa solo pallidamente l'aspetto che il gioco potrebbe assumere quando fosse divenuto la quintessenza dell'esperienza, in un modo liberato dal lavoro. Il *telos* della prassi è la contemplazione, il cui concetto a sua volta converge strettamente con quello del gioco. Se la contemplazione resa autonoma, quella che aristotelicamente "si soddisfa al di qua della prassi", si rovescia nel proprio contrario, e "proprio per la sua indifferenza alla trasformazione del mondo", nel perdere cioè capacità di resistenza, diventa "un tratto della prassi ottusa", è perché non accoglie

in sé il momento della propria impossibilità nelle condizioni date, e fallisce anche internamente, in quanto conoscenza⁴²¹. Ma viceversa, la prassi che trasfigura se stessa in un in-sé, dimenticando il proprio riferimento al lavoro, e attraverso il lavoro alla natura, scambia la sua necessità per libertà, e fallisce come prassi: smarrendo l'orizzonte della contemplazione, che è il suo, diventa "contemplativa" proprio nel senso di Lukács, l'ideologo della prassi come pura attività.

Di qui la legittimità della teoria. La prassi fattualmente bloccata costringe alla riflessione: chi "non può fare niente, senza che quel che fa, anche se intende il meglio, minacci di volgere al peggio, è obbligato a riflettere [*wird zum Denken verhalten*: letteralmente, "è trattenuto al pensiero"]; questa è la sua giustificazione [del pensiero] e quella della felicità nello spirito [*des Glücks am Geiste*]"⁴²². Quest'ultima espressione, intimamente adorniana, fornisce la chiave del ragionamento. Lo spirito non può godere di sé; ma nel vietarsi il godimento della propria assolutezza, nel porre come suo orizzonte di principio la prassi trasformatrice, e dunque anche la propria revoca come spirito separato, perviene alla conoscenza vera: realizza la contemplazione negandola; e arriva così al godimento, che è costitutivo dell'esperienza oggettiva e quindi della contemplazione stessa, in quanto questa non si riduca a una mera apparenza tautologica. La sua felicità è quella della non identità realmente prodotta: essa anticipa qui e ora ciò che la prassi dovrebbe rendere durevole, raggiunge quel fine che è anche il fine di ogni prassi, e senza cui la prassi non è tale; per questo il pensiero è letteralmente, e non soltanto per analogia, "un lacerto di prassi [*ein Stück Praxis*]"⁴²³. Ma l'orizzonte di principio, aggiunge Adorno, non deve essere "per forza [...] quello di una relazione

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² DN, pp. 218 s.

⁴²³ DN, p. 219.

trasparente a una prassi futura possibile”⁴²⁴. Non per forza, cioè non in quanto tale esigenza sia imposta al pensiero in anticipo, come un vincolo al suo libero movimento. Con questa libertà, infatti, verrebbe meno l’oggettività del pensiero, la sua apertura al non identico, e *dunque* il suo stesso carattere di prassi. Agganciato *a priori* a uno scopo, come a ciò che in nessun caso gli sarà permesso di smentire, il pensiero manca necessariamente qualunque scopo; diventando strumentale, diventa “contemplativo”: “Un pensiero che rinvia la prassi [*vertagendes Denken*] ha ogni volta qualcosa di inadeguato, anche se la rinvia [*aufschiebt*] per nuda coazione. Facilmente però guasterà tutto chi tutela il proprio pensiero con il *cui bono*. Il pensiero, ammonito a stare in guardia dall’utopismo, non può prevedere qui e ora quale sarà un giorno il compito di una prassi migliore e che cosa le si offrirà, così come la prassi, in base al suo concetto, non si esaurisce mai nella conoscenza. Senza il certificato di fattibilità il pensiero farebbe bene ad andare contro la facciata, a muoversi, fin dove gli è possibile”⁴²⁵.

Questa deduzione della libertà del pensiero dall’esigenza della prassi è una delle conquiste più grandiose di Adorno, e politicamente rivoluzionarie; così come la deduzione inversa, quella dell’esigenza della prassi dall’oggettività del vero⁴²⁶. E tuttavia la conclusione che qui è tratta, per cui questa libertà significa l’impossibilità di “prevedere qui e ora quale sarà un giorno il compito di una prassi migliore”, mentre una tale anticipazione metterebbe *ipso facto* il pensiero sotto “tutela”, contiene un errore. Il rifiuto di rispondere al “che fare?”, foss’anche solo con una determinazione generalissima, è ribadito in Adorno con un po’ troppa insistenza per essere sincero fino in fondo; in esso si cela quel residuo non dialettico che nega *più* di ciò che è già soltanto negazione: il limite; l’impossibile come possibilità vietata. Nella tesi dell’impossibilità,

⁴²⁴ *Ibid.*; corsivo mio.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Cfr. *supra*, par. 3.3.

non della prassi, ma di una posizione pratica della teoria, si affaccia anche in Adorno il Super-io. Il fremito che percorre ogni singola frase di Adorno – la volontà di dominare il negativo; l'impulso dello spirito a farsi carne, della teoria a farsi forza materiale – in questo punto finale è ricacciato indietro: il desiderio è negato. Ma qui Adorno, che ha ragione contro tutti, ha torto contro se stesso: proprio come Hegel, e forse come qualunque filosofo che sia all'altezza del proprio tempo. L'esito del ragionamento è smentito, infatti, dal suo passaggio più importante: il nesso appena svolto da Adorno fra prassi e lavoro. La "riduzione del lavoro a un minimo" è proprio quel concetto che converte il pensiero in una direzione pratica determinata, senza perdere nemmeno un grammo della sua libertà: anticipa, senza forzare. Poiché questo è il punto in cui Adorno, nel raggiungerci, si supera, a partire da qui il terreno è inesplorato, e dunque molto più impervio. La nostra analisi doveva limitarsi a guadagnare questo terreno, che si apre come orizzonte per una ricerca futura. Per averne un primissimo concetto, a titolo puramente illustrativo, basti qui qualche cenno.

L'abolizione del lavoro è la condizione necessaria e sufficiente per realizzare il fine più alto che la prassi, come prassi, deve e può proporsi: la liberazione degli individui dalla coazione, in quanto essa dipenda da posizioni della volontà, che sono in loro potere.

È condizione sufficiente, appunto perché "un'umanità libera dal lavoro sarebbe libera dal dominio": se, e *nella misura in cui*, a ciascun singolo fosse giuridicamente garantito di ricevere ciò che gli è necessario per l'esistenza senza dover offrire alcuna contropartita (il che presupporrebbe, ovviamente, che le condizioni materiali di questo diritto fossero già realizzate), egli potrebbe disporre liberamente di questa stessa esistenza, poiché il potere che altri individui volessero esercitare su di lui avrebbe perso

ogni presa oggettiva. La libertà sarebbe pienamente realizzata, *nel suo lato negativo*. Come tale, essa sarebbe ancora borghese, “la libertà dell’89”: quella che il giovane Marx definisce polemicamente la libertà “dell’uomo egoista, dell’uomo separato dall’uomo e dalla comunità [...] dell’uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa”⁴²⁷. La condizione che Marx oppone a questa libertà è la vita del “genere” (*Gattung*) come concordia realizzata, unità attuale non antagonistica: e Adorno riprende questa idea fin sul piano terminologico, partendo anch’egli dal “genere” e sviluppando dal *Gattungswesen* marxiano il concetto del “soggetto complessivo” (*Gesamtsubjekt*), che affiora in lui di tanto in tanto⁴²⁸. Ma abbiamo visto che Adorno accoglie nella sua filosofia la successiva svolta storico-materialistica di Marx oltre l’antropologismo, per cui il genere non è più un’essenza data, ma una possibilità: e abbiamo dedotto dalle premesse adorniane che questa possibilità non può essere oggetto del volere. Perciò il singolo, nel concepire la trasformazione dell’intero possibile secondo il volere (ossia la costituzione del diritto), deve assumere per così dire la peggiore delle ipotesi, ragionare ancora secondo il presupposto borghese dell’antagonismo, *come se* questo non dovesse venir meno; e riconosce nell’essenzialità giuridica dal lavoro il massimo di libertà compatibile con questo presupposto. Se nella necessità *a priori* di questo procedimento logico sta il momento di verità della concezione borghese del diritto (e lo scacco dei tentativi teorico-pratici di ignorarne il problema nell’esperienza storica del socialismo), dall’altro lato l’abolizione del lavoro compie il diritto borghese superandolo. Quella

⁴²⁷ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 193.

⁴²⁸ SS, p. 252: “La totalità è – usando una formulazione provocatoria – la società come cosa in sé, con tutta la colpa della reificazione. Ma [...] questa cosa in sé non è ancora soggetto sociale comune [*gesellschaftliches Gesamtsubjekt*], non è ancora libertà, ma è prosecuzione eteronoma della natura”; DN, p. 271: “La storia *fino a oggi* non ha un soggetto complessivo costruibile in qualche modo. Il suo sostrato è il contesto funzionale dei singoli soggetti reali” (in entrambe le citazioni, i corsivi sono miei). Sul soggetto complessivo, mi permetto di rimandare al mio saggio: *Il collettivo bifronte. Adorno e i problemi di una critica non individualista*, in: AA.VV., *La collettività: tra libertà e regole*, a cura di V. Ferraretto e V. Giambastiani, Pisa, ETS, 2014, pp. 77-96.

stessa libertà negativa, che idealisticamente era stata circoscritta al regno delle idee, è realizzata se e soltanto se nel concetto da cui essa logicamente procede, quello della costrizione, è incluso, come dev'essere, il momento naturale rimosso speculativamente dall'idealismo, nell'interesse di classe – come osserva Marx nella *Critica al programma di Gotha* – di quanti detengono per garanzia giuridica i mezzi naturali di produzione: e questo momento è la costrizione al lavoro esercitata sui corpi, sotto la minaccia dell'annientamento fisico. Finché perdura questa costrizione, la libertà giuridica è un privilegio, e d'altra parte il suo concetto, come tutto ciò che è borghese, contiene l'universalità. Così è risolta l'annosa questione della libertà “formale” e “sostanziale”, che ha opposto marxisti e liberali per oltre un secolo, e che poggia su premesse equivoche: se per libertà sostanziale si intende quella positiva, allora occorre concedere che soltanto la libertà formale può essere garantita dal diritto. Ma la stessa idea borghese di questa libertà contraddice il presupposto borghese della libera proprietà, quando essa sia estesa agli strumenti della produzione: il loro possesso infatti – questo il fatale passaggio mancante – significa il potere sul lavoro altrui, dunque la negazione della libertà proprio in quanto formale, ossia negativa. Viceversa, questa sarebbe garantita *a priori* nella condizione di fatto in cui il lavoro non fosse più necessario.

Una tale condizione non sarebbe ancora, *di per sé*, la società conciliata: poiché la conciliazione – il venir meno dell'“egoismo delle monadi”, il sorgere di un “soggetto complessivo” – è quel positivo trascendente che può darsi o non darsi, ma non essere *voluto*, per la stessa ragione non può nemmeno essere prevista⁴²⁹. Essa è infatti,

⁴²⁹ “La volontà non è veramente volontà, ma istinto o intuizione non razionali, se appunto non si rappresenta intellettualmente il proprio oggetto, se non *sa* quello che vuole; ora, sapere quel che si vuole equivale a conoscere ciò che si deve fare per ottenerlo, vale a dire precostituire lo schema astratto dell'azione, traducendo in legge di essa la legge che si conosce come determinante l'esistenza dell'oggetto voluto. Questo [...] induce [...] a pensare che non sia possibile la cosiddetta *volizione* dell'universale, o dell'assoluto: non avendo l'assoluto legge (in quanto, essendo Uno, è al di là di

propriamente, l'incondizionato, ciò che la cosa in sé kantiana realmente intende: e come questa, non è soggetta alla causalità. Nessuno può dire se e quando gli uomini saranno effettivamente concordi, o se le loro volontà non continueranno invece a opporsi. Ciò significa, in termini più prosaici, che il bilancio tra le pulsioni distruttive e quelle erotiche non è determinabile in anticipo: pur riconoscendo la distruttività come condizionata, e attribuendole quindi per principio il *telos* immanente della sua revoca nell'erotismo, tale revoca non si può dedurre causalmente. Infatti la struttura psichica possiede un grado di indeterminazione, per cui non è possibile stabilirne *a priori* la suscettibilità a un mutamento delle condizioni esterne, che, per quanto radicale, sarebbe pur sempre un mutamento finito, determinato, in termini kantiani fenomenico: e ciò proprio in quanto anticipabile dalla "nostra ragione", che è mediata per essenza dall'antagonismo. La conciliazione invece sarebbe noumeno, l'assolutamente nuovo, e perciò anche l'incommensurabile: sarebbe piena libertà, e come osserva Adorno contro Freud, il momento di libertà che esiste nella psiche (e che *già ora*, nel regno "preistorico" della necessità, è esperibile come il "totalmente altro") è quello propriamente inoggettivabile, poiché solo la necessità, per definizione, obbedisce a leggi⁴³⁰. Il condizionamento può essere conosciuto, ma non il momento che ad esso si

quell'attività generalizzatrice e schematizzatrice dell'intelletto umano che, ponendo relazioni necessarie fra una pluralità di concetti esprimenti oggetti, costruisce le leggi di questi) e non potendo quindi presentarsi come imperativo a una volontà *razionale*, cioè ad una volontà che conosca il proprio oggetto, che sappia quello che vuole e che fa. L'azione universale, o morale che dir si voglia, se è possibile, non può esserlo che al di fuori e al di sopra della volontà razionale, della ragione pratica: la quale in tanto è volontà e ragione in quanto si rappresenta razionalmente (cioè sotto forma di legge, ad un tempo conoscitiva e pratica) il fine dell'azione in cui poi concretamente trascorre" (G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1953, p. 42).

⁴³⁰ "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 desoggettivata. 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.

sottrae: questo il senso epistemologico della tesi adorniana che l'identico è il negativo.

Scrive Marcuse ne *L'uomo a una dimensione*:

Se l'individuo non fosse più obbligato a provare quanto vale sul mercato, nella sua qualità di libero soggetto economico, la scomparsa di questo genere di libertà sarebbe uno dei più grandi successi della civiltà. I processi tecnologici di meccanizzazione e di unificazione potrebbero liberare l'energia di molti individui, facendola confluire in un regno ancora inesplorato di libertà al di là della necessità. *La stessa struttura dell'esistenza umana ne sarebbe modificata*; l'individuo verrebbe liberato dal mondo del lavoro, che gli impone bisogni e possibilità a lui estranei. L'individuo sarebbe libero di esercitare la sua autonomia in una vita che sarebbe ormai veramente sua. Se fosse possibile organizzare e dirigere l'apparato riproduttivo verso la soddisfazione dei bisogni vitali, il controllo di esso potrebbe benissimo venire accentrato; tale controllo non sarebbe d'ostacolo all'autonomia individuale, ma la renderebbe possibile⁴³¹.

Quanto incisivo è questo passo, tanto esso misura la distanza tra l'immediatezza della prospettiva di Marcuse e lo spessore dell'autoriflessione teorica adorniana. Marcuse dice: "La stessa struttura dell'esistenza umana ne sarebbe modificata"; ma se questa modificazione non dev'essere a sua volta fenomenica, imprigionata nell'immanenza causale, bensì riferirsi alla libertà in senso enfatico che anche Marcuse ha di mira, ossia all'incondizionato – allora la deduzione è illegittima, e ad essa si può muovere la stessa obiezione con la quale i primi critici di Kant lo accusavano d'incoerenza, per la tesi che la cosa in sé causa i fenomeni. Nella struttura interna dell'esperienza, cioè in ultima istanza nella psiche, ciò che si ripete sempre uguale, e che fonda la possibilità di una scienza dell'anima, è per l'appunto il negativo, il non libero: la ripetizione è per essenza coazione a ripetere. La scomparsa della necessità come coazione significherebbe la scomparsa della necessità come prevedibilità causale; e questo non perché gli uomini cesserebbero di appartenere alla natura, ma perché la conciliazione con la natura renderebbe assoluto quel momento per il quale, già ora,

L'anima studiata rigorosamente secondo le proprie leggi diventa inanimata: anima sarebbe solo la ricerca a tentoni di ciò che essa stessa non è" (SS, p. 55).

⁴³¹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967, p. 22 (traduzione modificata; corsivo mio).

nessun concetto esaurisce il proprio oggetto: ogni evento sarebbe integralmente nuovo, e perciò inadeguato *a priori* a essere conosciuto nella sua essenza secondo leggi. Nella misura in cui una scienza dell'uomo è possibile, lo è in quanto nell'uomo agisce realmente – pur senza cancellare mai il momento opposto – l'identico, il preformato, appunto l'astrazione reale: la coazione esterna, oggetto della critica dell'economia politica, e quella interna, oggetto della scienza dinamica della psiche. L'abolizione del lavoro garantisce la scomparsa della coazione esterna, che dunque può essere prevista e realizzata; ma non è lecito inferire che con essa verrebbe meno automaticamente anche la coazione interna, perché questa si trova su un piano differente: la sua scomparsa coinciderebbe con la liberazione del potenziale umano di spontaneità, quell'"aggiuntivo" cui appartiene per principio il momento dell'imprevedibile. Sarebbe la scomparsa della causalità stessa: e ciò non è a sua volta suscettibile di determinazione causale. E tuttavia, proprio la conoscibilità del negativo, fondata sul suo carattere identico, rende possibile il movimento inverso: finché la causalità esiste, i rapporti causali sono determinabili, e se non si può garantire che la libertà piena – la conciliazione – seguirà all'abolizione del dominio, si può però affermare con certezza che *nessuna* libertà sarà possibile fino a quando il dominio – la coazione esterna – non sarà tolto. La coazione in quanto tale, cioè in quanto impedimento materiale, è per ciò stesso causata: l'esperienza della coazione interna come coazione la riconduce al trauma, alla violenza subita dall'esterno, cui la riconosce congenere (questo è il significato del concetto freudiano di interiorizzazione); e scorge al tempo stesso la necessità del trauma nella necessità della soggezione al dominio, ossia nella struttura antagonista dell'oggettività sociale. Il risultato del trauma può non scomparire insieme ad esso, ma certo durerà finché esso dura, ed esso dura finché è necessariamente imposto: finché sussiste il blocco. Le volontà degli uomini non possono *a priori*

conciliarsi, se sono opposte *a priori* l'una all'altra secondo i loro rapporti oggettivi. La libertà è *anzitutto* libertà dal dominio di altri uomini: quel dominio che ha il suo fondamento nella necessità del lavoro. Perciò Marcuse avrebbe avuto ragione di affermare: in una società liberata dal lavoro, e soltanto in essa, la struttura dell'esistenza umana *potrebbe* essere modificata.

Arriviamo con ciò al secondo lato del problema, quello per cui l'abolizione del lavoro è condizione *necessaria* della libertà dal dominio. Questa tesi è assai più impegnativa. Infatti, che l'esenzione giuridica dal lavoro fosse sufficiente a garantire appieno la libertà degli individui come libertà negativa, e quindi ad aprire la *possibilità* della conciliazione, era facilmente comprensibile. Che essa sia anche necessaria, però, significa nientemeno che questo: nessuna società può essere libera finché non ha abolito la necessità del lavoro, e perciò l'abolizione del lavoro è il fine anticipabile *a priori* per qualunque progetto pratico di emancipazione. Ciò si espone a diverse obiezioni. Anzitutto, si può approfittare del carattere spontaneo della conciliazione, per cui essa può sempre darsi, e formulare l'ipotesi più astratta: immaginare una condizione in cui, anche qualora il processo del ricambio organico non fosse interamente automatizzato, e dunque il lavoro rimanesse una necessità vitale, gli uomini avessero raggiunto la concordia – per così dire: fossero stati toccati dalla grazia – e provvedessero alle loro necessità nell'unità del volere, senza coazione reciproca. All'incirca questa immagine è intesa, con maggiore o minore coscienza, dal sogno socialista di un “lavoro immediatamente sociale”. In effetti, nella misura in cui questa concordia fosse data attualmente, il lavoro non parteciperebbe della costrizione: ma questo perché ogni antagonismo sarebbe già trasceso, e con esso il problema stesso della necessità, che non si porrebbe più affatto. La *necessità* del lavoro sarebbe abolita, e il teorema è comunque dimostrato. E tuttavia, anche in tal caso, il lavoro sociale avrebbe un contenuto

determinabile in anticipo: il suo fine sarebbe ugualmente quello dell'abolizione della necessità del lavoro nel senso più specifico dell'automazione, ossia della conversione meccanica del ricambio organico. Infatti, proprio la spontaneità della conciliazione, da cui l'ipotesi muoveva, comporta che anche quando essa è data, non è mai data una volta per tutte. Persino la più perfetta condizione di armonia tra gli uomini non è garantita dal ritorno dell'antagonismo: questo è il prezzo da pagare – Adorno lo chiama, con metafora creditizia, il “premio di rischio”⁴³² – se la conciliazione dev'essere tale; se è veramente la possibilità suprema quella cui il pensiero intende spingersi: l'incondizionato, l'interamente nuovo. Proprio perché il fatto della concordia non è anticipabile, si può per converso anticipare che in ciascun consorzio umano, comunque conciliato, le strutture motivate dalla discordia, a cominciare dallo Stato e dal diritto, dovranno continuare a esser poste dalla decisione razionale degli individui associati, fino a quando il problema stesso di una tale decisione non avrà cessato di porsi *di fatto*. L'unica forma in cui la scomparsa di tali strutture può essere concepita – e l'orizzonte della loro scomparsa è al contempo un postulato necessario della ragion pratica – non è quella di una deliberazione che le revocherebbe, ma appunto quella dell'“estinzione”: la perdita progressiva della loro sostanzialità nell'esistenza, che seguirebbe al consolidarsi *di fatto* della condizione conciliata come condizione durevole; un graduale illanguidirsi di queste forme, fino a essere del tutto dimenticate, come strani e innocenti relitti di un'epoca preistorica. Perciò, per ogni comunità d'esistenza che gli individui possano immaginare di fondare, essi sanno *a priori* che, a prescindere dall'unità d'intenti che potrà esser loro concessa al momento della sua realizzazione (e che di tale realizzazione costituisce indubbiamente un presupposto indispensabile), non potranno lasciarsi

⁴³² TS, p. 166.

sedurre dall'entusiasmo della comunione, ma dovranno istituire un sistema di diritto: anche solo per lasciarlo inutilizzato. (E questo vale altresì per le organizzazioni particolari, partitiche cioè, che vogliono costituirsi a tal fine nella condizione presente!)

Questa determinazione *a priori* è gravida di conseguenze. Da essa, infatti, si possono e si devono dedurre tutta una serie di determinazioni ulteriori, che appartengono a qualunque realtà emancipata possibile, con la stessa necessità. In questo modo la filosofia rispetta e viola al contempo il tabù delle immagini. Lo rispetta, perché ciò che pretende di descrivere non è ancora, come tale, la società conciliata; lo viola, perché fornisce in anticipo alla prassi un contenuto determinato, che essa non può non assumere: non, ovviamente, un compiuto progetto politico (che non è deducibile dalla ragion pura, al di qua della contingenza empirica, più di quanto lo sia la scienza naturale), ma le sue condizioni di possibilità.

Scopo del diritto è tutelare il singolo, in ogni situazione che ecceda l'immediata, spontanea concordia con gli altri individui, dall'eventualità sempre possibile della loro violenza arbitraria; e abbiamo visto che l'unico modo per rendere pienamente efficace questa tutela è l'eliminazione materiale di quanto, nelle pretese della collettività sul singolo, si radica nelle necessità della natura prima. Infatti, anche in una condizione in cui fosse abolito il privilegio, ossia il potere decisionale di alcuni sulla produzione sociale, e questa fosse oggetto di una deliberazione democratica tra uguali, tuttavia la posizione del singolo nei confronti della volontà generale sarebbe pur sempre quella dell'oggetto potenziale di una coazione giuridicamente legittima: è il problema che affligge la filosofia politica a partire almeno da Rousseau. Per togliere alla radice la coazione politica, occorre togliere il fondamento razionale di questa sua legittimità. Ogni diritto presuppone, secondo il suo concetto, l'abolizione del lavoro; ma ogni società presuppone il diritto. Dunque il fine razionale immediato di ogni società, fino a

quando non sarà abolito il lavoro, è *a priori* questa abolizione: orientare la produzione sociale verso la massima automazione possibile del lavoro meccanico, quello propriamente fisico, a cominciare dai lavori più ingrati; affidare alle macchine tutto ciò che le macchine possono fare, e la differenza propriamente umana – il lavoro spirituale come direzione, nel quale è contenuto il potenziale di creatività – trasferirla da un lato alla libertà dei singoli, nella misura in cui questi volessero trovarvi spontaneamente la propria espressione, dall'altro al contesto collettivo della deliberazione politica; ciò che non si esaurisce di fatto in queste due dimensioni, resterebbe come residuo effettivo di lavoro spirituale socialmente imposto, da distribuire tra gli individui⁴³³.

Qui si affaccia una seconda obiezione: questa determinazione, che si pretende pura, sarebbe illegittima come tale, perché anticiperebbe più del dovuto; imponendo l'abolizione del lavoro come necessità per tutti gli individui, farebbe violenza a loro e all'esperienza possibile, trascurerebbe cioè l'eventualità di principio che gli individui desiderino lavorare. A tale obiezione si può rispondere senza ricorrere a considerazioni psicologiche: attenendosi al piano trascendentale, occorre insistere piuttosto sul

⁴³³ Questa descrizione generalissima è, ovviamente, del tutto inadeguata, e costituisce appunto l'oggetto più urgente di un necessario approfondimento futuro. In particolare, la questione della funzione dell'attività spirituale in un mondo liberato dal lavoro meccanico-ripetitivo dovrà essere chiarita con molto maggior precisione. Poiché l'abolizione del lavoro è il punto più importante della nostra elaborazione, è perciò stesso, come sempre accade ai punti nevralgici, anche il più falso. Nelle sue linee essenziali, tuttavia, ritengo che la deduzione dell'abolizione del lavoro qui svolta sia riuscita, e al riparo da obiezioni di fondo. Che in essa risuonino esigenze del tempo, lo dimostra la presenza sempre più insistente del tema dell'abolizione o riduzione o redistribuzione del lavoro nel dibattito teorico internazionale, da ormai alcuni decenni: nella maggior parte di questi contributi mi sono imbattuto soltanto dopo aver formulato indipendentemente la tesi iniziale. Si vedano ad esempio, in continuità con la linea inaugurata da Adorno e Marcuse, i lavori di Robert Kurz e della sua scuola, pur inficiati da inconseguenze nello sviluppo dialettico (residui idealistici), che ne minano in parte l'impostazione (R. Kurz, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Horlemann, 2012; Gruppo Krisis, *Manifesto contro il lavoro*, Roma, DeriveApprodi, 2003). Lo stesso, e in misura assai maggiore, vale per André Gorz e in genere per i teorici del cosiddetto "lavoro immateriale" (A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; Id., *L'immateriale: conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003). A partire da una prospettiva molto diversa dalla nostra, ma assai ben fondata, argomenta per una riduzione del tempo di lavoro G. Mazzetti, *Quel pane da spartire. Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997. Cfr., infine, il recentissimo volume di R. Srnicek e A. Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, London-New York, Verso, 2015.

carattere puramente negativo dell'abolizione del lavoro, in quanto abolizione della sua *necessità*, e anzi della necessità come tale. Il momento di verità del luogo comune che il lavoro nobilita l'uomo, per il resto viziato dal pregiudizio idealistico, è conservato nella prospettiva della completa automazione. Non c'è attività che sarebbe preclusa agli individui, nel momento in cui essi non fossero più *costretti* a svolgerne alcuna, e tutte le attività che si presentano ora sotto la specie del lavoro sono *a priori* concepibili nell'elemento della libertà, trasfigurate in gioco. L'episodio della staccionata in *Tom Sawyer*, dove lo stesso "lavoro concreto" (in termini marxiani) appare prima come incombenza penosa e poi come il più squisito privilegio, è la consacrazione letteraria di questo stato di cose⁴³⁴. A fronte della sua evidenza, ogni residua protesta in nome della desiderabilità del lavoro è irrazionale, repressiva: presuppone l'identificazione con l'aggressore. L'abolizione del lavoro si può porre legittimamente come orizzonte universale, perché nega realmente soltanto ciò che è già in sé negazione: la necessità in quanto necessità. Perciò trascende ogni relativismo, e così come all'indeterminabilità dell'esperienza, resiste anche alle differenze culturali. Quanto essa si propone di produrre, è proprio questa indeterminabilità e differenza, che riconosce nella sua verità, come uno scopo ancora da realizzare. Chi la accusa, come faceva Croce con Hegel (e come tanti hanno ripetuto in seguito, da Lévinas in poi), di disconoscere l'irriducibilmente diverso, merita la stessa risposta che Adorno dava a Croce: è lui a disconoscerlo, perché trasfigurando il diverso nell'idea come già esistente, gli nega il diritto di protesta che costituisce attualmente l'unica forma possibile della sua esistenza, quella negativa; e perciò anche il diritto di reclamare un'esistenza reale. Il diverso non è *ancora* irriducibile, poiché è costantemente ridotto da quel negativo reale che, come

⁴³⁴ M. Twain, *Le avventure di Tom Sawyer*, Milano, Garzanti, 1989, cap. 2.

identico, lo blocca⁴³⁵. Ciò che è effettivamente differente negli individui e nelle culture, è ciò che anticipa un futuro migliore; ciò che impedisce questo futuro è uguale dappertutto: monotona, astratta ripetizione, che con l'affermazione planetaria del principio di scambio è giunta al proprio compimento estremo. Il movimento che revoca l'identico è identico a sua volta nelle sue determinazioni di principio: non c'è popolo o "sistema di valori" del quale non si possa affermare in anticipo, e con certezza apodittica, che esso libererebbe le proprie differenze soltanto quando i suoi membri non fossero più oppressi dalla necessità.

Ma con ciò, a tutti i popoli del mondo, a tutte le nazioni presenti e future, ciascuna secondo le proprie differenze e la propria libera sovranità, la pura ragione pone esigenze determinate anche per quanto attiene all'organizzazione politica: e questo è il punto. L'abolizione del lavoro infatti è un processo materiale, che non si compie in una volta sola e sottostà a precise condizioni. A partire dal dato innegabile che le potenzialità fisiche e intellettuali dell'abolizione del lavoro – le forze produttive – esistono qui e ora, e che dunque il lavoro è, in questo senso specifico, storicamente superato, soltanto l'idealista più sfrenato ne concluderebbe (come in effetti accade in non poche correnti attuali dell'"antilavorismo") che l'abolizione del lavoro possa realizzarsi immediatamente, come per magia: occorrerebbe credere davvero a ciò che il pregiudizio mette in bocca a Hegel, che lo spirito crei la realtà; che basti riconoscere l'idea perché

⁴³⁵ DN, pp. 7 s.: "Se alla dialettica si obietta, come è stato ripetuto a partire dai critici aristotelici di Hegel [cioè Trendelenburg, G.Z.], di ridurre a sua volta tutto quel che finisce nella sua macina alla forma meramente logica della contraddizione, lasciando da parte – così argomentava ancora Croce – l'intera molteplicità del non contraddittorio, del semplicemente distinto, allora si dà la colpa della cosa al metodo. Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità [...]. *Ma questa legge non è una del pensiero, bensì reale.* Chi si piega alla disciplina dialettica ha senz'altro da pagare con il sacrificio amaro della molteplicità qualitativa dell'esperienza. Tuttavia quell'impoverimento dell'esperienza causato dalla dialettica, che fa indignare il buon senso, si rivela adeguato nel mondo amministrato alla sua astratta uniformità. [...] [La conciliazione] rimetterebbe in libertà il non identico, lo affrancherebbe pure dalla costrizione spiritualizzata, sola gli aprirebbe la pluralità del diverso su cui la dialettica non avrebbe più alcun potere" (corsivo mio). Cfr. anche ED, p. 84.

l'idea venga tradotta in atto. L'abolizione del lavoro richiede lavoro: progettare e realizzare le macchine che dovranno sostituirlo; e pone quindi il problema politico della sua organizzazione. Questa deve essere tale da rendere possibile ciò che i rapporti di produzione attuali impediscono in partenza: che appunto il lavoro sociale sia indirizzato verso la propria abolizione. Se il lavoro passato, e oggettivato nelle potenzialità esistenti, è un presupposto indispensabile, lo è altrettanto il lavoro ancora da svolgere, e il motivo per cui va ancora svolto è che fino ad oggi queste potenzialità erano destinate per necessità strutturale a rimanere tali. Detto più chiaramente: affinché l'abolizione del lavoro sia possibile, la produzione sociale dev'essere gestita secondo un piano; e affinché questo sia razionale, deve avere per oggetto la produzione sociale come *intero*. Perciò il potere sulla produzione – ossia, concretamente, sull'uso dei suoi mezzi materiali – deve essere rimesso ai cittadini come totalità politica: a quella forma suprema di oggettivazione delle loro volontà che è lo Stato. Per quanto decentrato e plurale si possa immaginare il sistema produttivo (e a partire dal meglio della tradizione giuridica sarebbe possibile escogitare un'adeguata struttura di pesi e contrappesi), l'istanza decisionale ultima deve essere posta nello Stato. I mezzi di produzione non vanno quindi genericamente “socializzati”, ma – nel senso strettamente giuridico della sovranità – nazionalizzati.

Il potere sul lavoro dei singoli, così, apparterrebbe di diritto allo Stato; e questo diritto dovrebbe esser riconosciuto legittimo, sul fondamento definito da un nuovo contratto sociale, che per la prima volta soddisferebbe i requisiti impliciti nella sua idea. La coazione al lavoro, prima mediata e nascosta dallo scambio, diventerebbe ciò che essa dev'essere secondo la sua natura, e per cui soltanto, svelando in trasparenza questa natura, può pretendere in cambio di essere accettata: coazione aperta e franca; paragonabile in qualche modo, se si vuole, alla leva militare: obbligo che lo Stato

impone ai suoi membri su basi razionali, le necessità oggettive della sussistenza dell'intero. Ma il concetto di questo obbligo, giungendo a se stesso, è anche superato. Riconosciuto finalmente per quel che è – un *male necessario* – esso non potrebbe che trarre le conseguenze logiche di questa determinazione. La coazione puramente razionale sarebbe quella esente dal privilegio, organizzata cioè secondo criteri di universalità: regolata, equamente distribuita, e soprattutto volta al fine, razionale appunto, della sua massima riduzione possibile.

Naturalmente, il meccanismo di formazione della volontà all'interno dello Stato – il problema dell'effettività della democrazia – resterebbe uno dei punti più delicati dell'intera architettura: questa dovrebbe da un lato mantenere il sistema di garanzie formali dello Stato di diritto, a cominciare dalla divisione dei poteri, e dall'altro lato strutturarsi secondo procedure che rendano il più possibile sostanziale la partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche. Per sua natura, infatti, il *processo* dell'abolizione del lavoro non può essere giuridicamente fissato una volta per tutte. Esso può e deve esser garantito in partenza come fondamento della costituzione: il problema costituzionale, centrale in ogni filosofia del diritto pubblico, lo diventa per la filosofia della prassi in generale, in quanto essa muova dalla premessa dell'abolizione del lavoro. L'oggettivazione di quest'ultima in una costituzione, infatti, è il fine che propriamente può essere anticipato, la determinazione ultima, perché massimamente concreta, di quel punto archimedeo che cercavamo: quello che la teoria può stabilire fin d'ora, onde trarne, a ritroso, tutte le conseguenze pratiche necessarie per il presente. Tuttavia, il principio costituzionale dell'abolizione del lavoro, per essere tradotto in atto, richiede di volta in volta una deliberazione ripetuta, le cui condizioni non possono essere anticipate. I cittadini devono stabilire democraticamente, in ciascuna contingenza, quanto e quale lavoro è ancora necessario (ossia deve essere imposto), sulla base dei

bisogni e della misura in cui questi bisogni siano già, eventualmente, soddisfatti dalle libere attività, esercitate spontaneamente dagli individui singoli e associati nel tempo affrancato dal lavoro: tali attività infatti, per non esser più sottoposte a coazione, non sarebbero meno produttrici di valori d'uso, e ciò apre la possibilità (ma solo la possibilità, poiché la libertà dal lavoro, per essere tale, deve essere anche libertà di non far nulla) di un ulteriore circolo virtuoso, che accelererebbe il processo.

Qui sorge un altro importante problema, storicamente centrale in tutte le riflessioni sulla possibilità teorica di un'economia pianificata. Esso riguarda la determinabilità oggettiva dei bisogni. Il necessario meccanismo formale della deliberazione a maggioranza, infatti, può indurre a interpretare i bisogni in senso soggettivistico, come irrazionali e inderivabili, in accordo con il presupposto marginalistico borghese: l'immediatezza della soggettività, quintessenza dell'idealismo. Se così fosse, ogni discorso sul lavoro oggettivamente necessario, e quindi sulla possibilità della sua abolizione, perderebbe il suo fondamento di principio. Ma l'obiezione è motivata, per l'appunto, dalla rimozione borghese del momento qualitativo-corporeo: l'indeterminabilità dei bisogni è un'astrazione. Essa poggia sullo stesso inganno da cui muove la tesi scettica dell'indeterminabilità del vero, e che rende relativistico ogni idealismo: attribuendo alla coscienza un carattere ultimo, esso impedisce ogni distinzione tra coscienza vera e falsa. Ancorché storicamente variabili, e differenti secondo gli individui, i bisogni sono di volta in volta oggettivi, tanto quanto lo è la verità: e come questa non può essere dedotta da principi, ma richiede ogni volta l'esperienza, così nessuna procedura formale, appunto in quanto tale, può anticipare quel contenuto che soltanto l'esperienza, come esperienza del non identico, può in ciascun caso cogliere o mancare. La decisione sui bisogni, così come su ogni oggettività, *in quanto è regolata*, in tanto dev'essere lasciata all'arbitrio soggettivo. Ma

questo non smentisce la tesi *di principio* che tale decisione può essere ogni volta vera o falsa: ciò che soltanto l'esperienza vivente può giudicare. Le regole definiscono appunto lo spazio in cui l'esperienza è chiamata mettersi alla prova. Che un dato bisogno – o desiderio – sia oggettuale o narcisistico, concreto o astrattamente proiettivo, è cosa che si offre al giudizio di qualunque coscienza non impedita da rimozioni. Perciò si può affermare: in ciascuna situazione contingente, soggetti capaci d'esperienza sarebbero in grado, in quanto tali, di determinare i loro bisogni oggettivi secondo verità. La capacità d'esperienza dei soggetti della decisione permane come presupposto per l'intero processo, il quale dunque resta sempre esposto ad esser pervertito nel dominio. È un presupposto, infatti, che non si può in alcun modo garantire – e questo è il prezzo della libertà – ma per principio si può sempre dare: e questa è la possibilità della riuscita. L'idea stessa dell'abolizione del lavoro, d'altra parte, presuppone la capacità d'esperienza come sua condizione: poiché nel suo concetto è contenuto il fine razionale, la scomparsa del dominio, essa non può essere voluta se i soggetti non sono liberati dalla coazione del dominio interno. L'abolizione del lavoro è quella cosa – l'unica – che non può essere data se non è data la capacità d'esperienza: e in questo senso, negativo e paradossale, essa la “garantisce”.

Perciò non si deve temere neppure l'obiezione finale, e più impegnativa: quella del “tutto o nulla”. Essa assume come dirimente la distinzione tra riduzione e abolizione del lavoro, tra la tendenza al punto zero come valore limite e il suo effettivo raggiungimento: e dall'impossibilità di determinare in anticipo se questo raggiungimento sia possibile, vorrebbe invalidare l'intera concezione. Il più piccolo brandello di necessità residua abrogherebbe tutta la libertà. Ma in questo modo non si tiene conto, per l'appunto, della novità qualitativa che è *già* contenuta in ogni singolo passo verso l'abolizione del lavoro. Ogni ora del tempo degli uomini sottratta alla

necessità del lavoro è un'ora sottratta al dominio, e la sua conquista è già in sé, di volta in volta, una vittoria contro il dominio: è già piena, concreta libertà. La riduzione del lavoro, come riduzione dell'asservimento degli uomini, si muove in ogni singolo momento nello spazio aperto della determinazione razionale dell'esistenza: quando essa avviene, significa che il blocco è già rimosso. Che esso possa ripresentarsi, definisce appunto l'abolizione del lavoro come condizione non sufficiente a garantire un mondo conciliato: sarebbe tale solo quello in cui il blocco fosse scomparso di fatto, insieme con il problema stesso. Ma il *movimento* dell'abolizione del lavoro partecipa, in quanto tale, della conciliazione: presuppone l'attualità della concordia, lo scioglimento della costrizione – così come, del resto, ogni movimento progressivo teorico o pratico che si compia sotto i rapporti attuali, in cui però esso sa *a priori* che sua condizione, per non esser ricacciato indietro, è tendere verso la revoca di questi rapporti. Se il movimento si arresta al di qua delle sue possibilità, se qualcosa che si potrebbe ancora fare è tralasciato, il blocco ricompare come irrazionalità, insensatezza; perciò la massima abolizione possibile del lavoro è condizione trascendentale della libertà. Così però è detto soltanto che, affinché la libertà sia reale, le possibilità devono essere realizzate fino in fondo: non per questo la libertà è fatta dipendere dalla loro maggiore o minore estensione. In realtà, nel momento in cui il lavoro fosse socialmente riconosciuto come una necessità da abolire, e nella misura in cui ogni intervento della società su se stessa fosse conseguente a questo riconoscimento, lo scopo sarebbe già raggiunto. L'abbaglio su cui si fonda il blocco – che il male sia un bene; che il negativo non possa essere trasceso – sarebbe caduto: la vera esistenza sarebbe posta nella libertà, e ogni momento liberato dal lavoro sarebbe vera esistenza. Il male, riconosciuto come male, sarebbe *a priori* e perciò stesso soltanto un residuo, e finché la prospettiva della sua riduzione fosse tenuta aperta, ogni lavoro sarebbe già “spento” nel suo fine.

Scrive Adorno nella *Dialettica negativa*, a proposito del “ruolo sociale”: “La necessità della divisione del lavoro viene ipostatizzata dal concetto di ruolo come una virtù. [...] L’io liberato, non più incarcerato nella sua identità, non sarebbe più condannato ai ruoli. Ciò che resterebbe della divisione sociale del lavoro, una volta accorciato radicalmente il tempo di lavoro, non desterebbe più la paura di plasmare i singoli esseri da cima a fondo”⁴³⁶. Questo concetto del residuo fa valere nella sua massima concretezza la tesi hegeliana della trasformazione della quantità in qualità. La riduzione quantitativa del tempo di lavoro, con le sue conseguenze dirette sulla giornata lavorativa, potrebbe produrre un mutamento qualitativo nell’esperienza del tempo: oltre un certo limite, non determinabile in anticipo, si invertirebbe il rapporto tra tempo libero e lavoro, cioè il lavoro potrebbe *materialmente* diventare residuale, e il tempo libero vera esistenza. Il tempo libero sarebbe finalmente tale, e non più bloccato entro limiti predefiniti, come appendice e corollario della necessità: così anche le sue possibilità infinite sarebbero trasformate qualitativamente. L’individuo non sarebbe più il suo lavoro. L’abolizione tendenziale della necessità del lavoro recupera e oltrepassa il concetto borghese, estensivo di progresso, che libera dalla cattiva infinità. Essa si impadronisce di tutto l’armamentario dell’astrazione – pianificazione e calcolo – nella sua inestimabile potenza; e lo realizza, costringendolo al servizio del suo opposto. I lavori sarebbero eliminati uno per uno, a partire da quelli più umili e insensati; il tempo sarebbe strappato alla necessità pazientemente, ora dopo ora, come le terre olandesi al mare; e in ciascun progresso finito di questa quantificazione ci sarebbe, nella sua pienezza attuale vivente, l’infinito, la qualità: essa sarebbe ogni volta intera nel sospiro di sollievo, nel ristoro dell’impulso ferito, che lentamente conoscerebbe la guarigione.

⁴³⁶ DN, p. 249.

L'“estinzione” delle determinazioni astratte andrebbe pensata come un progressivo contrarsi della porzione da loro occupata nella giornata individuale. Nessuna di esse scomparirebbe, tutte continuerebbero a far presa sulla carne viva del tempo: Stato, diritto, concetto, ragione, Io; forse lo stesso denaro, e dunque la merce e il lavoro salariato, che Marx voleva espellere dalla società emancipata. Tutto ciò resterebbe, entro i limiti della sua necessità, che è la necessità del lavoro. Ma questa presa si ritrarrebbe a poco a poco, con la liberazione, nelle ore degli uomini, del concreto vivo e immediato, l'“aggiuntivo” della pulsione, la cui forza spontanea non più conculcata – la forza della vita stessa – trascenderebbe quel po' di astrazione che dovesse alla fine rimanere; fino al momento in cui essa, che oggi ci appare come forza assoluta, con il volto mitico dell'inesorabile, non sarà diventata un innocuo accidente fra i tanti dell'esistenza, e non sarà più nemmeno notata.

Fin qui è lecito al pensiero spingersi nel disegnare l'utopia. Conformemente ai dettami di Adorno, esso deve fermarsi sulla soglia della sua determinazione positiva, e contentarsi in quanto pensiero, in quanto pretenda cioè a una necessità vincolante, di ciò che qui abbiamo tentato di abbozzare nelle linee più generali: dimostrarne la possibilità. Con ciò, però, sono anche date le condizioni di questa possibilità, ed è compiuto il salto tra il presente e l'utopia. Come abbiamo visto, l'abolizione del lavoro è un processo, il cui contenuto non può essere interamente predeterminato. Essa tuttavia, condizione della conciliazione, sottostà a sua volta a una condizione, che può e deve essere anticipata come il fine prioritario di ogni prassi presente: la condizione non sufficiente, ma necessaria, per qualunque trasformazione razionale della realtà. Si tratta del superamento del modo di produzione capitalistico, da intendersi nel senso più determinato, come istituzione politica di un pieno controllo democratico sull'economia,

mediante l'appropriazione pubblica dei mezzi della produzione sociale. La "trasformazione dell'intero" che il concetto di prassi intende è *anzitutto* la revoca del privilegio individuale di classe, in quanto potere esclusivo sulle condizioni oggettive della produzione. Senza questo passaggio, non può esserci *a priori* abolizione del lavoro, e ciò del tutto indipendentemente dalla volontà soggettiva dei singoli, compresi quegli stessi che detengono il monopolio del controllo dei mezzi di produzione. La teoria insegna, infatti, che il capitale ha bisogno del lavoro per valorizzarsi, e sotto il suo dominio, ogni riduzione del lavoro necessario si traduce *a priori* in un aumento del pluslavoro: il che non è se non un'altra formulazione, scientificamente più precisa, per la tesi che il lavoro è il luogo necessario della presa del potere sugli individui. Più in generale, il modo di produzione fondato sull'arbitrio del capitale privato blocca in partenza ogni possibilità di indirizzare le forze produttive verso la loro massima efficienza nella soddisfazione dei bisogni, ove questa sia in contraddizione con le esigenze della valorizzazione, e comporta inoltre la necessità che tale contraddizione si dia, fino al suo esplodere periodico nelle crisi: dunque la necessità che, con la riproduzione su scala allargata del modo di produzione stesso, si riproducano su scala allargata anche gli antagonismi interni ed esterni a una nazione. Il superamento del modo di produzione capitalistico è quindi condizione per una pace duratura, e per l'autodeterminazione stessa, ossia la possibilità per tutti gli individui di decidere della loro vita, in quanto questa possibilità includa fattori materiali dipendenti dal lavoro di altri, e dunque l'autodeterminazione debba essere collettiva.

È questo il vero irrisolto della coscienza mondiale presente: l'*impasse* di un progetto di trasformazione che l'esperienza storica sembra condannare come impossibile, e che la logica impone come necessario. È la questione reale che si cela, idealisticamente trasfigurata, nelle discussioni epocali su crisi della coscienza, interruzioni temporali,

mutamenti antropologici, moderno e postmoderno. Se infatti il “moderno”, inteso con Habermas nel suo senso più enfatico, è il luogo in cui la *storia* si fa *compito*, in cui cioè sorge a un tempo, con l’autocoscienza storica dell’umanità borghese, l’idea della sua autodeterminazione, che le contraddizioni borghesi tuttavia impediscono – allora il problema della possibilità del socialismo, come superamento dialettico del modo di produzione capitalistico, è il problema della possibilità che la modernità si compia.

E questa è anche la conseguenza che Adorno ha esitato a trarre nella sua piena, esplicita determinatezza, pur sottintendendola ovunque nei suoi scritti. Le ragioni di questa mancanza non vanno cercate soltanto sul piano storico, nelle cautele che la contingenza gli imponeva (un riduzionismo che farebbe torto alla sua statura speculativa), ma si devono determinare anche nel loro lato teorico come un difetto di chiarezza analitica, certo largamente motivato dalle spaventose pressioni contingenti. La critica pienamente fondata al dispotismo dei regimi orientali, e l’altrettanto fondata preferenza per le libertà residue che lo Stato di diritto occidentale continuava a garantire, non tolgono un dato di fatto *che appartiene a un altro livello teorico, da tenere accuratamente distinto*: in un’organizzazione politico-sociale in cui la produzione è posta sotto il controllo pubblico, essa *può* essere volta verso il meglio, mentre finché è oggetto di un arbitrio privato giuridicamente garantito, *non può*. Qualunque affinità la teoria sociale francofortese possa aver dimostrato tra la pianificazione burocratica del socialismo reale e quella del “capitalismo monopolistico” (nel frattempo superato dall’evoluzione neoliberale), essa non cancella la distinzione *di principio* tra il potere legittimo privato e quello pubblico, il quale, almeno in teoria, può essere indirizzato dalla volontà generale. Ciò resta vero indipendentemente da qualunque fallimento empirico si debba imputare al progetto socialista sotto un duplice riguardo: l’inveramento di questo presupposto puramente formale in

un'autodeterminazione reale dei cittadini e il mantenimento delle loro garanzie individuali in un sistema fondato sul diritto, *che sono due condizioni ulteriori, altrettanto imprescindibili.*

Il concetto dell'abolizione del lavoro risponde a entrambe queste carenze: ovviamente su un mero piano di principio, cioè in quanto esse si fondano *anche* su un'insufficienza della teoria. Prescindendo dall'esperienza storica, infatti, e considerando le elaborazioni classiche del pensiero materialistico, si coglie in esse un residuo di astrattezza. Il fine della prassi che è lecito dedurre, in quanto sia determinabile e non si risolva in differenti formulazioni per l'utopia (come la "società senza classi"), è appunto soltanto l'istituzione di un'economia pianificata attraverso la socializzazione completa dei mezzi di produzione: e tale è stata infatti la parola d'ordine essenziale dei movimenti rivoluzionari otto e novecenteschi. Ma per questa determinazione, se assunta isolatamente come uno scopo in sé, vale ciò che Adorno diceva del motto freudiano sulla sostituzione dell'Es con l'Io: "ha qualcosa di stoicamente vuoto, di non evidente"⁴³⁷. E il motivo sta nel suo carattere unilateralmente formale: di per sé, essa annuncia soltanto l'organizzazione massimamente razionale del lavoro di tutti, senza fornire ai singoli un contenuto determinato in cui questa organizzazione abbia la prospettiva di "spegnersi", e da cui possa quindi trarre un senso. In questo modo la teoria, il cui impulso originario era l'affrancamento dell'individuo, si apre anche oggettivamente a interpretazioni organicistiche, comunitaristiche e via dicendo: senza avvedersi che questo concetto del collettivo, assolutizzando il lavoro sociale come *summum bonum*, non supera la concezione borghese, ma la prosegue. Con la critica del collettivo come coazione – una coazione identica a Est e a Ovest, e

⁴³⁷ SS, p. 49; cfr. *supra*, pp. 87 s.

antitetica a un vero possibile “soggetto complessivo” – Adorno ha smascherato questo stato di cose, denunciando la dialettica che rovescia l’“individualismo” borghese nel suo opposto, e ponendo al tempo stesso il fine dell’emancipazione nella vera realizzazione di questo individualismo.

Tale esigenza giunge a compimento nel concetto dell’abolizione del lavoro, che si deduce dal suo pensiero. L’abolizione del lavoro fornisce precisamente il contenuto in cui la forma della pianificazione del lavoro si risolve, si “spegne” nel duplice senso: ne acquista significato, e tende ad abolirsi nella sua realizzazione. Posto fin dall’inizio come il vero fine supremo, e costituzionalmente garantito nella società trasformata, esso illumina l’intero tragitto, al di qua e al di là di questa trasformazione, nella quale consiste, propriamente, il necessario momento di rottura (appunto il processo di nazionalizzazione): prima, pone nella sua giusta prospettiva il movimento pratico che ad essa tende, fondando la coscienza dei suoi membri secondo verità (e dunque è condizione necessaria, anche se non sufficiente, della loro capacità d’esperienza); dopo, permane come l’istanza costituzionale cui i cittadini possono costantemente richiamarsi, per evitare che il processo produttivo si autonomizzi nuovamente, e riproducendo i rapporti di dominio, diventi “capitalismo di Stato” secondo il suo contenuto: asservimento dell’intero a interessi particolari. Al tempo stesso, questa posizione di scopo disinnescava dal principio il pericolo del collettivismo, determinando la coazione universale al lavoro non come il fine, bensì viceversa come il male necessario che dev’essere accettato, ma solo nella prospettiva della sua graduale abolizione, e solo in quanto limitato e regolato secondo il diritto. Il soggetto non deve più temere, dall’eventualità della trasformazione, che questa gli sottragga anche il poco che ha: che persino le libertà più astratte, o quelle concesse attualmente come privilegio ai possessori di capitale, ma pur sempre concesse, vengano revocate in una condizione che

di universale avrebbe solo l'illibertà. La *possibilità* che sia altrimenti, che la trasformazione non sia *ipso facto* regressione, è dimostrata dalla tesi dell'abolizione del lavoro. Ma poiché di questa trasformazione ciascuno, in fondo, conosce la *necessità*, è sbloccato così il pensiero stesso: l'*impasse* è tolta. Ciò che dev'essere realizzato con maggiore impellenza, si può finalmente pensare di nuovo come realizzabile. Quel fine che, posto in se stesso, non poteva soddisfare fino in fondo le legittime pretese della ragione, è ora legittimato razionalmente, e con la massima universalità, poiché riconosciuto nei suoi propri limiti: come tappa a sua volta intermedia verso la meta reale dell'abolizione del lavoro. Il comunismo è una necessità trascendentale. Fondarlo e delimitarlo correttamente è il compito più urgente per la filosofia. Di fronte all'orrore reale, e alla possibilità reale del suo superamento; di fronte al polarizzarsi dell'esperienza tra la massima possibilità e la massima impossibilità, tra la salvezza e la catastrofe, un'antitesi che Adorno ha saputo vedere, ma che l'esplosione della crisi ha esasperato in una misura sconosciuta persino a lui, trasformando in concretezza incombente ciò che la sua lungimiranza intuiva come minaccia, come dimostrano i venti di guerra che soffiano di nuovo sull'Europa – di fronte a questo bivio, il pensiero che lo rimuove si paralizza, come egli dice, “anche internamente”, e diventa la pallida copia di ciò che potrebbe essere, proprio e puramente in quanto pensiero. Il motto “socialismo o barbarie” vale anche nell'immanenza scientifica.

4.3. *Il sistema come forma*

Ma il pensiero che riconosca un tale compito come il suo proprio, non cessa per questo di essere pensiero. La filosofia della prassi bloccata resta filosofia, non solo finché la prassi è bloccata, ma finché essa non sia compiuta fino in fondo, e perciò tolta, nella condizione di una conciliazione piena. Il *telos* pratico immanente della posizione conoscitiva non svigorisce la sua stessa immanenza, ma anzi la rafforza, e questo è ciò che Adorno ha dimostrato: la centralità dell'esperienza è la centralità della teoria. Dall'immanenza del pensiero, unico piano possibile di una rigorosa fondazione razionale, è stato guadagnato in Adorno, per autoriflessione, lo sbocco pratico del pensiero stesso; e a questa sua immanenza esso deve alla fine ritornare, come al punto di partenza sempre di nuovo necessario. In ogni suo singolo movimento, nella più semplice struttura logica, il pensiero cosciente di se stesso trova la non identità, accede dunque all'essenza contraddittoria della sua stessa posizione, e concepisce la possibilità del proprio superamento, come superamento reale della necessità, da cui si scopre condizionato, ma che perciò stesso scopre come contingente. A partire, cioè, dalla contraddizione tra la sua pretesa infinita di verità e la finitezza di ogni singola determinazione, il pensiero riconosce l'idea dell'assoluto come la propria condizione di possibilità, l'assoluto come conciliazione, e la conciliazione come scomparsa dell'antagonismo, ossia della sofferenza fisica, e ne identifica la necessità nella necessità del lavoro. O in termini ancora più stringati: dalla contraddizione esso giunge alla dialettica, dalla dialettica al materialismo, dal materialismo al concetto della prassi, e di lì all'abolizione del lavoro, con ogni conseguenza pratica che ne derivi a ritroso, fino all'"anello più vicino della catena": il compito politico qui e ora, di volta in volta contingente. Perciò ciascuna di tali conseguenze è già presupposta in ogni singolo

momento del pensiero, e in questo senso risulta fondata. Ma proprio per aver riguadagnato la *possibilità* di quel progetto pratico che è inteso nel concetto della modernità, il pensiero può ora spingersi oltre, e domandarsi se anche sul piano teorico-immanente non si dia una possibilità analoga: se qualcosa della modernità filosofica, ossia della *forma* in cui i moderni hanno concepito i compiti del pensiero, non potrebbe riapparire, trasformato, in una filosofia materialistica della prassi che fosse giunta compiutamente a se stessa.

La nostra trattazione, infatti, si è limitata a individuare in Adorno i nessi più generali, che di questo compimento possibile costituirebbero, eventualmente, soltanto una premessa, un'indicazione iniziale. Abbiamo cercato, a tentoni e in modo necessariamente frammentario, di far emergere il *terreno* su cui potrebbe edificarsi un pensiero più completo: in termini hegeliani, il suo "elemento". Il compito di articolare questi nessi nella loro ricchezza, determinatezza e profondità, è ovviamente ancora inevaso. In effetti, essi sono tutti presenti in Adorno, dal primo all'ultimo: ma se è stato necessario uno sforzo per strapparglieli, è perché in lui non sono interamente espliciti; o meglio: non si presentano in quella forma della necessità razionale verso cui pure tendono per il loro contenuto, e che tuttavia trasformerebbe necessariamente questo stesso contenuto. Il pensiero di Adorno è e *non* è ancora la filosofia razionale materialistica che esso intende secondo il suo concetto. Ma con questa constatazione, si rivela anche già chiaramente la natura di ciò che cerchiamo. L'esigenza che abbiamo sentito emergere gradatamente, quell'impulso residuo che Adorno lascia fino alla fine insoddisfatto, appare a prima vista come un folle controsenso: non è, infatti, se non l'esigenza sistematica. La dialettica negativa, il cui centro di forza essenziale è la critica al sistema, potrebbe tradire un'inquietudine segreta, che internamente la muove al sistema come al suo proprio punto di quiete. Qui sarebbe lo strappo vero e proprio da

Adorno, lo scarto in avanti deciso, che tuttavia non potrebbe legittimarsi se non procedendo dalle sue stesse premesse: ancora una volta, per critica immanente. Lasciamo la possibilità indimostrata, limitandoci a chiarire in due parole da dove nasce il sospetto; e senza la pretesa, che sarebbe assai poco dialettica, di compiere deduzioni su un sistema prima che esso sia realizzato, concludiamo con questa possibilità, come un'ipotesi aperta.

Scrive Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia*:

Nella figura che novellamente appare, la coscienza non trova espansione né specificazione di contenuto; ancor più, le manca quel raffinamento formale, in virtù del quale le differenze vengono con sicurezza determinate e ordinate nelle loro salde relazioni. Senza tale raffinamento la scienza non può avere il carattere della universale *intelligibilità*, e assume la parvenza di un esoterico possesso di alcuni individui; - un esoterico possesso: infatti in questo caso essa è data soltanto nel suo concetto, o è dato soltanto il suo interno; - di alcuni individui singoli: infatti la sua apparenza senza espansione singolarizza la sua esistenza. Soltanto ciò che è perfettamente determinato è anche essoterico, da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di essere proprietà di tutti. La via della scienza è la sua forma intelligibile, via aperta a tutti e per tutti eguale; arrivare mediante l'intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si accinge alla scienza; giacché l'intelletto è il pensare, il puro Io in generale; e l'intelligibile è ciò che è già conosciuto, ossia è l'elemento comune della scienza e della coscienza prescientifica, che può così aprirsi immediatamente un varco entro la scienza⁴³⁸.

Il problema del sistema, che qui non è nominato, ma è inteso, è strettamente imparentato con quello dell'io, delle possibilità cui esso può legittimamente aspirare: infatti “l'intelletto è il pensare, il puro Io in generale”⁴³⁹. Come emerge chiaramente in queste righe, l'io presuppone la *scienza*, in quanto forma necessaria della conoscenza razionale, e questa forma presuppone l'articolazione sistematica: determinazione sicura, fermezza delle relazioni, afferramento saldo e tranquillo della realtà, “espansione” e “specificazione” di contenuto, perfetta chiarezza, identità oltre le differenze empiriche dei singoli io, dunque accessibilità universale; e non da ultimo, insegnabilità e

⁴³⁸ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. 1, p. 10.

⁴³⁹ Il nesso è colto anche da Adorno, seppur criticamente: “Il principio dell'io fondante il sistema, il metodo puro preordinato a ogni contenuto, è stato da sempre la *ratio*” (DN, p. 26).

trasmissibilità. Scienza, ragione, uguaglianza, libertà e pedagogia formano una costellazione inscindibile, che si cristallizza intorno al concetto e al progetto di emancipazione dell'illuminismo borghese.

Nel saggio di Remo Bodei sulla concezione hegeliana del sistema, questi nessi sono svolti nel modo più convincente, e la funzione progressiva del sistema emerge con chiarezza, contro il pregiudizio universalmente diffuso. Bodei cita una lettera di Hegel a Sinclair: “Io sono un uomo di scuola, che deve insegnar filosofia, è forse anche per questo che reputo che la filosofia debba diventare una costruzione metodica, al pari della geometria, insegnabile come questa”⁴⁴⁰. La luminosità che questa idea sprigiona è quella stessa dei Lumi. Proprio il loro concetto, nella prospettiva di Hegel, motiva la necessità del sistema, come la “rete adamantina” delle determinazioni pure del reale in tutti i suoi livelli, l’“impalcatura” che deve poter essere ricavata dall’esperienza, *posta* e svolta in una costruzione a sé stante, separata dall’esperienza di volta in volta singola, affinché possa essere appunto insegnata e trasmessa, “evidente” e “comunicabile” al pari della geometria, e fatta propria saldamente e una volta per tutte dai soggetti, come il loro “patrimonio comune”⁴⁴¹: “Soltanto come scienza o come *sistema* il sapere è effettuale, e può venire presentato [*dargestellt*] soltanto come scienza o come *sistema*”⁴⁴². Il concetto hegeliano del sistema è quello di una scienza unificata e suprema della realtà, ottenuta attraverso l’autoriflessione delle singole scienze, e costruita come un’articolazione vivente di queste determinazioni pure, precedenti l’esperienza contingente, le quali devono essere svolte organicamente l’una dall’altra, secondo i loro nessi interni e in tutta la loro concreta chiarezza: il che presuppone

⁴⁴⁰ Hegel a Sinclair, metà ottobre 1810; cit. in R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, nuova edizione riveduta ed aumentata, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 309.

⁴⁴¹ Hegel a Von Raumer, 2 agosto 1816; cit. in Bodei, *op. cit.*, p. 309. Sulla “rete adamantina”, cfr. *ivi*, p. 11.

⁴⁴² Hegel, *Fenomenologia*, cit., vol. 1, p. 18. Il primo corsivo è di Hegel, il secondo è mio.

ovviamente la tesi dell'identità, l'oggettività delle determinazioni di pensiero. Contro l'interpretazione storicistica di Hegel – eredità della sinistra hegeliana, che continua ad agire anche in Adorno – questo concetto di scienza non revoca la distinzione di *a priori* e *a posteriori*, intesa come distinzione tra piano logico-sistematico e piano storico-empirico, ma la mantiene, in continuità con Kant e con l'idea tradizionale della filosofia. Angelica Nuzzo, nel suo saggio su Adorno, osserva che lo specifico della logica speculativa rispetto alla logica dell'"intelletto", la critica hegeliana del "formalismo", non consiste nel superamento dell'opposizione tra forma e contenuto, bensì nel movimento immanente della contraddizione, per cui le categorie *dare* sono al tempo stesso *prodotte*, e la loro unità non è imposta astrattamente dall'alto, ma esse superano da sé questo loro isolamento astratto e si costituiscono in una totalità processuale⁴⁴³. L'idea del sistema implica necessariamente questa totalità: il sistema è la scienza come *intero*, e come intero *chiuso*, in un senso ben preciso. Salvatore Veca parla di un "assioma di chiusura" in Hegel, e vede in ciò – con un notevole capovolgimento del senso comune filosofico – non il suo limite, ma la sua grandezza: "Il sistema hegeliano si presenta come il massimo possibile di filosofia, come la teoria più potente compatibile con le condizioni e i limiti della metafora ideologica del *filosofico*. [...] La grandezza di Hegel [...] sta proprio nell'aver saputo e potuto portare il sistema dell'ideologia alla sua *chiusura*"⁴⁴⁴. Bodei critica questa posizione, e in generale le caricature della pretesa totalizzante del sapere assoluto ("fine della storia", fine della filosofia eccetera), insistendo sul radicamento storico del concetto hegeliano del sistema, come autocomprensione di un'epoca nel momento del suo trapasso. Ma a prescindere dalla questione filologica, pur centrale, delle intenzioni di Hegel,

⁴⁴³ Nuzzo, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁴⁴ S. Veca, *Sul Capitale*, in: AA.VV., *Marxismo e critica delle teorie economiche*, a cura di S. Veca, Milano, Mazzotta, 1974, pp. 191 s., cit. in Bodei, *op. cit.*, p. 117.

oggettivamente qualcosa, nella sua idea della scienza, tende in effetti all'“assioma di chiusura”. Se la “rete adamantina” delle categorie non esaurisce l'esperienza, ma dell'esperienza costituisce l'ossatura stabile; se, secondo il suo concetto, non può essere pensata che come totalità, e se questa totalità deve potersi oggettivare in una costruzione definita, separata e trasmissibile; allora al suo concetto appartiene anche l'idea di una compiutezza possibile. Proprio in quanto delimitato e posto, l'*intero* è *finito*, almeno in linea di principio: è in sé concluso; non nel senso che la sua forma attualmente data non sia continuamente perfettibile, ma nel senso che, poiché è totalità *organica*, la sua compiutezza soltanto (l'articolazione generale dell'intero) dà senso e direzione al singolo momento, che per esser compreso secondo il concetto deve essere riferito all'intero, e pertanto, una volta che essa è stata conquistata nel suo profilo complessivo, ogni aggiunta futura possiede già *a priori* il suo posto: appunto, il *luogo sistematico*.

Tutto questo è anatema per Adorno; e nondimeno – ad onta, anche qui, del pregiudizio – il suo occhio speculativo non ha mancato di cogliere il momento di verità persino nel sistema, suo nemico giurato. Nei paragrafi introduttivi della *Dialettica negativa* “l'ambivalenza del sistema” è determinata con grande spessore, ed emerge anche chiaramente qualcosa come una nostalgia. Contro la speculazione idealistica, che vuole “tessere da sé ogni contenuto”, “il *telos* della filosofia – l'aperto e il non garantito – è antisistematico, come la sua libertà di interpretare i fenomeni con i quali si confronta disarmata. *Ma essa deve rispettare il sistema nella misura in cui l'eterogeneo le viene incontro come sistema.* [...] Il sistema è l'oggettività negativa, non il soggetto positivo. In una fase storica che ha relegato i sistemi, qualora siano sul serio rivolti ai contenuti, nel regno inquietante della mitologia concettuale, mantenendo di essi solo il languido profilo di uno schema ordinante, riesce difficile farsi un'immagine viva di ciò che una

volta spinse lo spirito filosofico verso il sistema”⁴⁴⁵. Il sistema sopravanza la mera assunzione passiva del dato, quella che Adorno chiama la “ricostruzione *a posteriori*” [*Nachkonstruktion*] dell’empirismo: esso “realizza” e “interpreta” il mondo, e questa sua forza costruttiva lo ha reso “superiore ai suoi antagonisti per più di due secoli” nella capacità di penetrazione del reale⁴⁴⁶. Il sistema risponde a un impulso legittimo: il “bisogno di sistema” è quello di “non accontentarsi dei *disiecta membra* del sapere, bensì il voler raggiungere quello assoluto, la cui pretesa viene già sollevata involontariamente nella stringenza di ciascun giudizio singolare”⁴⁴⁷. Dunque il sistema è al contempo riflesso conforme della struttura del reale (l’“oggettività negativa”) ed espressione di una tendenza all’unità che, nel suo significato immanente, trascende anche tale conformità come conformità a un negativo. Questa duplicità è esplicitata più avanti: “La forma del sistema è adeguata al mondo, che secondo il suo contenuto si sottrae all’egemonia del pensiero; unità e univocità sono però al tempo stesso la proiezione obliqua di una condizione pacificata, non più antagonista, sulle coordinate del pensiero dispotico, repressivo”⁴⁴⁸. Adorno si spinge fino a denunciare “il discorso sulla ‘crisi del sistema’ in quanto ideologia”: esso esprime, per converso, al tempo stesso la rassegnazione conoscitiva e il tentativo apologetico di mascherare la sistematicità reale, trasfigurandola in una libera pluralità già realizzata⁴⁴⁹. Al sistema hegeliano, in particolare, Adorno riconosce uno scarto qualitativo essenziale rispetto al procedimento arbitrario della sussunzione con cui l’intelletto soggettivo violenta il particolare, quella violenza che Adorno propriamente intende tutte le volte che parla di “sistema”: il concetto hegeliano di sistema “si eleva alto sulla sistematicità meramente

⁴⁴⁵ DN, pp. 20 s.; corsivo mio.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ DN, p. 24; traduzione modificata.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

scientifico, che richiede un'esposizione ordinata e bene organizzata di pensieri, la costruzione coerente di discipline specialistiche, senza però pretendere rigorosamente, a partire dall'oggetto, l'unità interna dei momenti”⁴⁵⁰.

Ma neppure questo basta. Ogni sistema come tale, dunque anche quello hegeliano, è, nonostante tutto, “antinomico” e perciò falso, e il motivo sta proprio nel carattere della *posizione*, che confligge irrimediabilmente con la pretesa di totalità. Il pensiero pretende assurdamente di identificare l'ente, *senza resti*, con ciò che esso stesso ha prodotto, e dunque con sé: “La *ratio* borghese tentò di produrre a partire da sé l'ordine che aveva negato all'esterno. Ma in quanto prodotto quell'ordine non è più tale; e perciò è insaziabile. Il sistema era un simile ordine prodotto da una razionalità controsenso: qualcosa di posto che si presenta come in sé”⁴⁵¹. Perciò la *forma* stessa del sistema presuppone l'idealismo, a prescindere dal suo contenuto: “Il sistema, forma espositiva di una totalità a cui nulla resta esterno, assolutizza il pensiero di fronte a ciascuno dei suoi contenuti e sublima il contenuto nel pensiero: è idealistico ancor prima di ogni argomentazione a favore dell'idealismo”⁴⁵². E, cosa ancor più importante, la forma del sistema, in quanto forma chiusa, presuppone la *finitezza*: questo nesso, che abbiamo appena rilevato in Hegel come fondamento della possibilità di una scienza trasmissibile dell'intero, Adorno lo rivolge contro il sistema, che in questa finitezza vede contraddetta la sua pretesa di infinità, di essere, come intero, il positivo o l'in-sé. L'infinito reso determinato è reso perciò anche finito, e contraddice quel finito che, nella sua stessa chiusura, lascia necessariamente fuori di sé; questo motivo basilare

⁴⁵⁰ DN, p. 25. Cfr. anche ED, pp. 43 s.: “il concetto hegeliano di sistema, o [...] il concetto dialettico della totalità”, come totalità e risultato dei movimenti della contraddizione, è “esattamente il contrario” del concetto tradizionale del sistema come “formazione di pensiero completamente chiusa e priva di cesure”, ossia “derivazione chiusa da una determinata proposizione”.

⁴⁵¹ DN, p. 22.

⁴⁵² DN, p. 24.

della dialettica, che muove la critica del giovane Hegel a Fichte così come la critica del giovane Marx a Hegel, in Adorno diventa, con il nome di “antinomia di totalità e infinità”, lo stigma che condanna il sistema, in quanto *intero finito*⁴⁵³. Adorno gioca con il duplice significato dell’aggettivo *fertig*, analogo appunto all’italiano “finito” (“pronto”, “concluso”, ma anche “rovinato”, “spacciato”): “Se si vuole che il sistema sia effettivamente chiuso, che non tolleri niente al di là del suo circolo magico, allora in quanto infinità positiva diventa finito, statico, per quanto lo si concepisca dinamicamente. Che si sostenga da sé, cosa che Hegel vantava del proprio, lo fa morire. I sistemi chiusi, detto volgarmente, sono *fertig*, rovinati”⁴⁵⁴.

Contro questo necessario fallimento del sistema, Adorno fa valere la distinzione di d’Alembert tra *esprit de système* e *esprit systématique*, e dall’idea di uno “spirito sistematico” come negazione determinata del sistema, deriva il programma stesso della dialettica negativa. Essa è forza sistematica senza sistema, necessità senza chiusura. Il suo fondamento è “l’affinità reciproca” o “comunicazione” tra gli oggetti, la “coerenza del non identico” che “la concezione del sistema ricorda, in figura capovolta”: “la traccia della determinatezza degli oggetti in sé, che Kant ha negato e che Hegel voleva riprodurre contro di lui passando attraverso il soggetto. Comprendere una cosa stessa, non semplicemente inserirla o riportarla al sistema di riferimento, non è altro che cogliere il singolo momento nella sua relazione immanente con altri”⁴⁵⁵. Questa

⁴⁵³ DN, p. 26. Questa definizione dell’antinomia fondamentale dell’idealismo è tanto più significativa, dal momento che Adorno verosimilmente non conosceva Lévinas. Cfr. anche il seguente passo dell’*Introduzione alla Metacritica*, dove l’antinomia di totalità e infinito, a conferma della nostra lettura, è posta in rapporto esplicito con i concetti della *posizione* e dell’*anticipazione*: “La ricerca dell’assolutamente Primo, della causa assoluta ha per risultato un regresso infinito; ciò che è infinito non si lascia porre come dato a conclusione [*abschlußhaft gegeben*], mentre invece allo spirito totale pare inevitabile tale atto della posizione [*Setzung*]. [...] L’antinomia infrange il sistema la cui idea è l’idea di quella identità raggiunta che, in quanto anticipata [*als antizipierte*], in quanto finitezza dell’infinito, diviene discorde con se stessa” (ME, p. 71).

⁴⁵⁴ DN, pp. 26 s.

⁴⁵⁵ DN, p. 25.

determinatezza oggettiva va ricavata dalla singola esperienza dei nessi esistenti fra le cose, che non deve poter essere preformata da alcuna anticipazione: la dialettica negativa, sottraendo la comunicazione tra i momenti all'unità esternamente imposta del soggetto trascendentale, e collocandola negli oggetti stessi, può "trasferire nell'aperta determinazione dei singoli momenti la forza di pensiero sprigionata un tempo dai sistemi"⁴⁵⁶. Il suo strumento è la negazione determinata: infatti, il movimento per cui il singolo momento procede oltre se stesso è quello negativo della dissoluzione dell'apparenza, contenuta di volta in volta nell'identificazione. Attraverso il confronto con il suo concetto, la cosa è liberata dalla coazione dell'abbaglio, per cui essa sarebbe soltanto se stessa; perciò, proprio il momento in cui libera la forza dell'intero, che garantisce la necessità stringente del passaggio dialettico, è anche quello in cui essa si svela in carne e ossa, nella sua essenza oggettiva, senza che a questo scopo si debba presupporre il soggetto assoluto, cioè la tesi dell'identità, e *dunque* il sistema: "La forza speculativa che fa emergere l'insolubile è quella della negazione. Solo in essa sopravvive la tendenza sistemica. Le categorie di critica al sistema sono insieme quelle che comprendono il particolare. Ciò che nel sistema una volta trascendeva legittimamente l'individuale ha la sua dimora al di fuori del sistema. Lo sguardo che, interpretando, coglie nel fenomeno più del suo mero essere, e solo perciò il suo essere, secolarizza la metafisica. Solo i frammenti in quanto forma filosofica potrebbero far tornare in sé le monadi illusoriamente progettate dall'idealismo. Essi potrebbero essere rappresentazioni nel particolare della totalità irrepresentabile in quanto tale"⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ DN, pp. 27 s. Lo stesso pensiero è espresso in forma meno ellittica in un passo cruciale della *Einführung*, nel quale Adorno illustra agli studenti il suo concetto di "micrologia", e con la determinazione della "dialettica aperta" anticipa già ciò che diventerà, alcuni anni dopo, la dialettica negativa: "Io non credo che occorra per forza fare questo passo, sostenere la tesi che il vero è l'intero, se si vuole in generale resuscitare il concetto della verità, tener fermo a un concetto di verità. Potete vedere

Ci si può domandare, però, se in questo modo il “bisogno di sistema” sia interamente appagato: se la negazione determinata sia riuscita, o se invece non resti fuori qualcosa. Adorno non fa mai veramente i conti con il problema che l’idealismo tedesco ha lasciato in eredità ai contemporanei, e cui pertanto un suo superamento materialistico che voglia essere davvero tale non può sottrarsi: se e come la filosofia sia possibile come *scienza*. Il problema della scienza, infatti, è affrontato positivamente da Adorno soltanto al livello delle discipline empiriche dell’uomo, in particolare la sociologia, e soltanto come problema di un’“interazione” tra “teoria” ed “empiria”. La questione della filosofia come filosofia in rapporto alle scienze non è mai delimitata in quanto tale, se non nei termini di un’opposizione che però muove sempre – analogamente a quanto avviene in molte altre correnti del pensiero novecentesco continentale – dal concetto positivistico di scienza. La sfida della *Wissenschaft* hegeliana non è raccolta. Per farlo, si dovrebbe mostrare che tutti i caratteri positivi della filosofia scientifica dialettica sono recuperabili materialisticamente, senza che questa positività incorra nelle contraddizioni dell’idealismo: e proprio questa possibilità Adorno rifiuta di ammettere.

molto facilmente quanto sia importante accettare o no questa proposizione: infatti, voi potete sostenerla soltanto a condizione di pensare, al tempo stesso, che il soggetto e l’oggetto siano identici. Soltanto se soggetto e oggetto in ultima istanza coincidono, come in effetti anche Hegel vuole insegnare, voi potete dire che la quintessenza di tutte le mediazioni sia uguale alla verità o all’assoluto stesso: così, in Hegel l’assoluto al livello supremo viene effettivamente determinato come il soggetto-oggetto. Se però ci vediamo costretti da ragioni stringenti a non riconoscere questa tesi, a non ammettere che soggetto e oggetto siano in ultima istanza identici (e ci sono ragioni molto stringenti per rifiutare questa affermazione di estremo idealismo), allora non possiamo star certi che il vero sia l’intero, poiché in ogni caso a un soggetto finito il tutto infinito non è dato; o, in altre parole, poiché non tutto ciò che è si lascia risolvere in pure determinazioni di pensiero. Per questo motivo la controversia intorno a questa, se volete, proposizione suprema della filosofia hegeliana, è di così straordinaria importanza. Io però ritengo - e questa è per così dire la consolazione che ho da offrirvi a questo punto - che tale questione dell’assoluto come intero non abbia l’autorità ultima sulla verità. Infatti, proprio nella forma della mediazione, cioè nella negazione del singolo concetto e nella costrizione, esercitata dal concetto stesso, a procedere oltre, si cela una necessità, un momento che garantisce questa verità, anche quando non possiamo immaginare che l’intero, la totalità, ci siano compiutamente dati. Forse posso aggiungere qui che il motivo, da cui io stesso sono più decisamente spinto alla dialettica, è questo motivo micrologico: se ci si abbandona completamente alla costrizione esercitata da un oggetto determinato, da una cosa determinata, e si segue completamente questa cosa singola e determinata, allora il movimento cui si giunge è esso stesso motivato in sé a partire dalla cosa, tanto da avere il carattere della verità, anche quando un assoluto, nel senso della totalità onnicomprensiva, non può esserci dato. Questo sarebbe un concetto di dialettica aperta, di contro alla dialettica chiusa dell’idealismo...” (ED, p. 36).

A prima vista, il problema si presenta così: secondo l'idea della dialettica negativa, la necessità del procedimento è garantita dal singolo movimento del concetto, nella costellazione in cui di volta in volta appare, e riconosciuta dall'esperienza; in questo modo però l'esperienza dev'essere ogni volta ripetuta, per ogni costellazione differente. Ma ciò è dovuto a un'ambiguità metodologica di fondo: la sovrapposizione tra livelli conoscitivi differenti. La *Dialettica negativa* da un lato vorrebbe realizzare la *logica materialistica* di cui riconosce la mancanza, dall'altro si sottrae ai requisiti che sono posti dal concetto di una tale logica, e si limita in realtà a prepararla – come dimostrano le continue formulazioni condizionali del rinvio al futuro: “filosofia sarebbe...”, “la filosofia dovrebbe...”, eccetera. Questo perché, in realtà, la disciplina che Adorno ha in mente come forma compiuta della conoscenza concettuale, e che cerca a tentoni, *non* è la filosofia, ma qualcos'altro.

In tutta la *Dialettica negativa*, e in particolare nella seconda sezione, quella centrale, vengono poste a tema determinate categorie portanti della tradizione filosofica (essere, ente, concetto, contraddizione, soggetto, oggetto, essenza, apparenza, mediazione, identità, sintesi, totalità, spirito, trascendentale, particolare, universale, etc.), ma in un modo peculiare: attraverso il movimento critico della loro negazione determinata, viene mostrato *che cosa esse diventano* in una prospettiva materialistica, ossia *come devono essere impiegate*. Questa seconda sezione, intitolata appunto *Dialettica negativa. Il concetto e le categorie*, giunge, dice Adorno nella *Premessa*, “all'idea di una dialettica negativa e della sua posizione rispetto ad alcune categorie che vengono mantenute, ma anche trasformate qualitativamente”⁴⁵⁸. Il fondamento di questa trasformazione qualitativa – l'“elemento” del materialismo – è presupposto ogni volta, e ogni volta reso

⁴⁵⁸ DN, p. 4.

concreto, visibile, *confermato* dal singolo movimento. Tra questi movimenti, che dovrebbero fondare le categorie e quelli che dovrebbero essere compiuti nell'*uso* di volta in volta particolare delle categorie stesse, una volta fondate, non è riconosciuta alcuna differenza di principio: è posta, cioè, una completa continuità tra la conoscenza filosofica *dei* concetti e la conoscenza della realtà *mediante* i concetti, ossia la conoscenza storica. È questo il vero nodo speculativo che in Adorno rimane irrisolto. Esso fa sì che la “teoria”, a differenza della scienza hegeliana, non possa essere riprodotta, oggettivata in una costruzione a sé stante, *esposta* nel senso più enfatico del concetto hegeliano di *Darstellung*: e dunque nemmeno *imparata*, se non per mimesi. Apprendere la teoria, per Adorno, significa apprendere a impiegare i suoi concetti, ma non ad esporli organicamente nei loro nessi, perché la realizzazione organica di questi nessi è vietata in partenza dalla forma del frammento, dichiarata necessaria. Di qui l'*apparente* carattere non vincolante, esoterico della teoria, “singolare” in senso hegeliano: *come se* la realizzazione dei passaggi dialettici dipendesse di volta in volta *unicamente* da una qualche facoltà soggettiva, e non anche da un sistema categoriale che in realtà è presupposto. Se così fosse, la persuasione sarebbe in effetti irrazionale – “peculiare ingranarsi dell'assenso”. Ma l'apparenza minaccia di non sciogliersi, se l'*esposizione* continua ad essere impedita, se cioè questo impedimento è posto *per principio*; e qui, in un modo assai paradossale, sta il residuo propriamente repressivo di Adorno, la possibilità negata. Il “bisogno di sistema” è conculcato: ciò che di esso non è recuperato nel movimento singolo, è identificato con la coazione, e la dialettica negativa ritiene così di aver saldato ogni debito, mentre qualcosa continua a spingere per venire alla luce. Allo scetticismo che, di fronte alla dialettica negativa, chiede la teoria, e non soltanto l'esibizione del suo principio, si deve potergliela dare, se la teoria deve potersi *difendere*: appunto, “sostenersi da sé”. Essa deve proteggere se stessa dalla possibilità

che, a un certo punto, possa essere altrimenti; mostrare, oltre alla necessità del singolo passaggio, anche la propria necessità *e unicità* complessiva, in quanto teoria, vale a dire: garantire non solo che essa è in grado di produrre una conoscenza di volta in volta vera, ma che *non è possibile produrla in altro modo*. E questa necessità può mostrarla, hegelianamente, soltanto nell'esposizione articolata e conclusa dei nessi che la governano⁴⁵⁹. Proprio questo, però, per Adorno non è lecito: le categorie si possono esibire soltanto una per una, frammento per frammento, perché il loro svolgimento l'una dall'altra, secondo i rispettivi nessi, richiederebbe per il suo stesso concetto la posizione di un intero, e *dunque* la tesi dell'identità: nell'intero, infatti, tutto l'ente dovrebbe esser contenuto senza resti; esso è, per essenza, quella "totalità cui nulla resta esterno", e che perciò è "irrappresentabile come tale".

Ma forse, quest'ultima conclusione è illegittima. In Hegel, a differenza di quel che pensa Adorno, il concetto di intero non pretende di includere in sé la totalità dell'esperienza, ma solo le sue determinazioni pure: "il logico" include il *concetto* della storia, non la storia stessa. Nella nota al terzo paragrafo della *Filosofia del diritto*, Hegel difende nel modo più energico l'autonomia del piano sistematico da quello storico⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ È molto significativo che proprio questa preoccupazione animasse il giovane Adorno nei confronti del suo mentore filosofico più importante. Dopo aver letto il progetto dei *Passages di Parigi* nel 1935, Adorno scriveva a Benjamin: "Lei non me ne vorrà se preferisco vedere i *Passages*, a dirla tutta, non come una ricerca storico-sociologica, ma come la *prima philosophia* [!!] nel Suo senso peculiare. Non abbiamo certo bisogno di discutere sull'importanza decisiva che riveste qui il materiale, e nessuno sa meglio di me quanto l'interpretazione debba essere cercata nel materiale e soltanto in esso. Ma altrettanto, nessuno rinuncerebbe più malvolentieri di me all'interpretazione e alla piena articolazione nel concetto, e credo di avere un'idea sufficientemente precisa del Suo progetto per vedere anche chiaramente che questo rientra nella Sua stessa intenzione. [...] Considero i *Passages* il centro non soltanto della Sua filosofia, ma la parola decisiva della filosofia attuale; un capolavoro senza eguali, e tanto fondamentale in ogni senso – anche in quello privato del successo – che ogni indebolimento della pretesa intrinseca di questo lavoro, e quindi necessariamente ogni rinuncia alle Sue proprie categorie, mi sembrerebbe una catastrofe irrimediabile" (B, pp. 111s.).

⁴⁶⁰ "Considerare il sorgere e svilupparsi di determinazioni giuridiche *che appare nel tempo*, – questa fatica *puramente storica*, così come la conoscenza della consequenzialità di esse dal punto di vista dell'intelletto, la quale vien fuori dalla comparazione delle medesime con rapporti giuridici preesistenti, ha nella sua propria sfera il suo merito e la sua dignità e sta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura cioè in cui lo sviluppo da fondamenti storici non confonde se stesso con lo

Secondo Adorno, cui questo passo non è sfuggito, Hegel, “optando per la tradizionale separazione di storico e sistematico”, avrebbe “sconfess[ato] una delle sue intenzioni centrali”⁴⁶¹; e questo giudizio dev’essere al tempo stesso respinto e accettato. La separazione di storico e sistematico è in effetti, soggettivamente, proprio “una delle intenzioni centrali” di Hegel. D’altra parte, però, Adorno ha ragione nello scorgervi una tensione immanente alla filosofia hegeliana, e anzi, potremmo rincarare, la contraddizione suprema: “Come la pigra esistenza in Hegel è esentata da quel reale che per lui è razionale, così l’idea, malgrado tutto, rimane inevitabilmente $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ dalla realtà, nella misura in cui la realtà è anche pigra esistenza. Simili inconcinnità sono disseminate proprio nei testi di Hegel”⁴⁶². L’“inconcinnità”, come Adorno ha visto bene, è quella stessa dell’idealismo. Infatti la posizione di un intero finito, nel senso che abbiamo delineato, è incompatibile con la sua pretesa di essere il positivo o assoluto, l’in sé: comunque si giri il problema, il momento empirico, individuale – la “pigra esistenza” –, che cade al di fuori del concetto e non può essere compreso interamente in base ad esso, rispunta fuori in Hegel come l’irrisolto. Hegel, che secondo la critica di Adorno risolve in anticipo il particolare nella particolarità, il “qualcosa” nel concetto del

sviluppo dal concetto, e la spiegazione e giustificazione storica non viene estesa al significato di una giustificazione *valida in sé e per sé*. Questa distinzione, che è molto importante e certamente da tener ferma, è in pari tempo del tutto evidente; una determinazione giuridica può lasciarsi mostrare come perfettamente *fondata e conseguente* sulla base delle *circostanze* e delle *sussistenti* istituzioni giuridiche e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come una moltitudine delle determinazioni del diritto privato romano, che derivavano in modo del tutto conseguente da istituzioni tali come la patria potestà romana, lo *status* matrimoniale romano. Ma che le determinazioni giuridiche siano anche giuste e razionali, è tutt’altra cosa mostrar questo di esse, ciò che può veracemente avvenire soltanto a opera del concetto, e un’altra cosa esporre l’aspetto storico del loro sorgere, le circostanze, i casi, i bisogni e gli avvenimenti, i quali hanno prodotto il loro stabilirsi. Un tale presentare e (pragmatico) conoscere sulla base delle cause storiche più vicine o più lontane si chiama frequentemente: *spiegare* o ancor più volentieri *comprendere*, nell’opinione che con questa presentazione di ciò che è storico sia fatto tutto, o piuttosto l’essenziale, quel che unicamente ha importanza per *comprendere* la legge o l’istituzione giuridica; mentre invece quel che è veracemente essenziale, il concetto della cosa, qui non è venuto affatto in discussione” (Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2005, par. 3 n., pp. 22 s.).

⁴⁶¹ TS, p. 146.

⁴⁶² TS, p. 150.

qualcosa, se lo ritrova in mano alla fine, come separazione di storico e sistematico⁴⁶³. Essa è effettivamente incompatibile con la tesi dell'identità. Ma *precisamente per questo*, tale separazione potrebbe rappresentare in Hegel il più vero: il di più di materialismo rispetto a tutti i materialisti successivi che l'hanno combattuta, fino allo stesso Adorno. Falsa nel suo idealismo, essa anticipa ciò che il materialismo dovrebbe ritrovare, e rendere possibile. La contraddizione di un intero finito positivo non si scioglie eliminando l'intero finito, ma il presupposto della positività. Non meno idealistica, infatti, è la soluzione opposta per cui opta Adorno: risolvere ogni conoscenza nella conoscenza del particolare. È idealistica, perché presuppone di poter trovare nella conoscenza ciò che giustamente determina come il suo *telos*: "l'aperto e il non garantito" – che però, nell'esperienza del negativo reale, se da un lato è presente come momento, e momento necessario affinché l'esperienza sia tale, dall'altro lato non la può esaurire. Il pensiero che cerca l'aperto si scontra con il fatto che il suo oggetto non lo è mai interamente: proprio questo motiva la necessità materialistica del passaggio alla prassi.

Ed ecco che, finalmente, l'equivoco di Adorno si rivela con piena chiarezza nel suo fondamento speculativo. Esso consiste in un errore di deduzione, che si può formulare così: da un giusto monismo ontologico è derivato illegittimamente un monismo della conoscenza. La scienza che Adorno ha cercato per tutta la vita, credendo di cercare la filosofia, è l'unica fra le scienze dell'uomo della quale, in quanto scienza, non si è quasi occupato, pur assumendo il suo oggetto a oggetto centrale di riflessione filosofica: la storia. Essa è, potremmo dire, la più fondamentale tra le scienze, perché è la più libera; la più vicina al non identico concreto. Adorno inseguiva questa libertà e concretezza:

⁴⁶³ Cfr. DN, pp. 27, 156 s.

inseguiva la storia. E l'ha raggiunta; nell'unico modo possibile, ossia per il tramite della filosofia. Ma ne ha anche fatto, erroneamente, l'unica forma possibile di conoscenza. “La filosofia della storia, come già in Hegel e in Marx, si avvicina alla storiografia, così come questa, quale visione dell'essenza che la fatticità nasconde, pur essendone però condizionata, è possibile solo più come filosofia”⁴⁶⁴. In questa affermazione c'è tutto il vero e tutto il falso di Adorno. La storia è possibile solo come filosofia: cioè secondo le determinazioni dell'intero. Appunto la possibilità di una conoscenza storica che sia fondata filosoficamente, che poggi cioè su una *concezione vera dell'essenza*, è ciò che Adorno ha cercato e trovato. Il “nuovo elemento” che il materialismo dopo Hegel presupponeva in forma più o meno immediata, egli lo ha conquistato, riunendo, nell'autoriflessione del concetto, le determinazioni della critica dell'economia politica con quelle di una teoria della conoscenza materialistica, e pervenendo così al fine della filosofia, la verità della ragione su stessa: che è la verità del suo superamento possibile. Ci è arrivato, com'era indispensabile, con una lotta grandiosa a mani nude: veramente “disarmato”, o armato soltanto della propria esperienza, come Davide con la sua fionda, ha affrontato l'oggetto fino all'estremo più spaventoso della sua negatività. Senza presupporre nulla, si è immerso nei fenomeni, e, pezzo per pezzo, ha strappato loro l'essenza. La situazione spirituale richiedeva in effetti la piena, totale “apertura” del “non garantito”, in quanto atteggiamento soggettivo; un rischio che egli si è assunto fino in fondo. E tuttavia, assolutizzando in una legge della conoscenza quel procedimento che a lui si era imposto con necessità, egli ha tratto una conseguenza indebita. Una volta che l'essenza è raggiunta come *elemento*, infatti, soltanto un malinteso può allontanare la possibilità di principio che essa venga esposta come scienza, ossia come sistema. E

⁴⁶⁴ DN, p. 270.

questo malinteso è legato appunto alla natura dell'oggetto storico. In Adorno, a prescindere dalle sue intenzioni coscienti, storia e filosofia si identificano senza resti: al di là della formulazione appena un po' più cauta nel passo appena citato, il suo pensiero presuppone oggettivamente che, se "la storiografia è possibile solo come filosofia", anche la filosofia (e non soltanto la filosofia della storia) è possibile solo come storiografia. Lo presuppone nella prassi che prescrive: tutte le forme dell'"apertura" infatti – frammento, saggio, aforisma, costellazione – sono perfettamente adeguate a quella conoscenza per sua natura aperta che è la conoscenza del particolare, di ciò che non è totalità e non si esaurisce nel concetto; in definitiva: la conoscenza di ciò che è temporale. Sono le forme stesse della conoscenza storica; e vanno mantenute in quanto tali, accolte, come un ambito ben preciso della scienza, nel modo esatto in cui Adorno le ha concepite⁴⁶⁵.

Ma tale ambito, per lui, è l'unico possibile: la sua idea implicitamente operante è quella di un sapere unificato, come storia filosofica o filosofia storica. Adorno, anche quando fa filosofia, fa storia: nel suo procedimento critico, i concetti sono trattati non per se stessi, ma in quanto "storiografia inconsapevole", ossia in quanto sono posti nel tempo, e contengono quello che egli chiama infatti, riprendendo Benjamin, il "nocciolo

⁴⁶⁵ Il nesso tra la forma del saggio e la storicità dell'oggetto della conoscenza è stato espressamente teorizzato da Adorno: "Il saggio si ribella contro l'antica ingiustizia subita da ciò che è caduco, contro la condanna che ancor oggi lo colpisce nel concetto. Il saggio prova terrore per la violenza del dogma che attribuisce *dignitas* ontologica al risultato dell'astrazione, al concetto metatemporale contrapposto all'individuale in esso sussunto. [...] Nello stesso modo in cui risulta impossibile pensare a una mera fattualità senza possedere il concetto poiché pensarla significa sempre già concepirla, impossibile è anche pensare anche il più puro concetto prescindendo da ogni riferimento con la fattualità. Persino le creazioni fantastiche ritenute libere dallo spazio e dal tempo riportano di necessità (e non importa come sono state derivate) a un'esistenza individuale. Perciò il saggio non si lascia intimidire dalla falsa massima secondo cui verità e storia sarebbero irreconciliabilmente opposte. Se la verità contiene realmente un nucleo temporale [*Zeitkern*], il contenuto storico specifico diviene, nella sua pienezza, un aspetto integrale di essa. [...] Il riferimento all'esperienza – cui il saggio conferisce tanta sostanza quanta la teoria tradizionale ne conferisce alle mere categorie – è riferimento a tutta la storia; la semplice esperienza individuale, la più vicina e quindi quella con cui inizia la coscienza, è anch'essa mediata dall'esperienza onnicomprensiva dell'umanità storica [...]. Il saggio quindi rettifica la disistima nutrita per il prodotto storico quale oggetto di teoria" (*Il saggio come forma*, in NL, pp. 13 s.).

temporale” insito in ogni verità. La sua filosofia è critica, perché è temporale: considera i concetti sempre e solo sotto quel lato per cui essi sono condizionati, derivati, mediati da ciò che non è concetto. Altrimenti detto: il metodo di Adorno è sempre l’*interpretazione*, e mai la *posizione*⁴⁶⁶. Questa presuppone infatti l’identità del concetto con se stesso, appunto la *positività*, e proprio perciò, nell’idealismo fino a Hegel, è stata assunta come la forma adeguata del pensiero secondo concetti, in quanto opposto alla conoscenza empirica. L’interpretazione viceversa – la categoria metodologica che Adorno ha fatto valere fin dalla prolusione del 1931, e che ha portato alla sua verità – è la regola della non identità: il concetto interpretante è quello che ha per oggetto non sé, ma una realtà da sé distinta, non concettuale appunto, e perciò stesso storica.

L’unicità di questa realtà è l’argomento in apparenza invincibile che Adorno può addurre per l’unicità del metodo. Per Adorno *tutto è storia*, nel senso più enfatico; e questa tesi va accolta. Non diversamente dagli altri tentativi novecenteschi di evadere dall’idealismo, a cominciare da quello di Heidegger, anche per Adorno la dimensione del non identico, scoperta dalla dialettica hegeliana, conduce, oltre Hegel, alla temporalità come orizzonte ultimo dell’esperienza: e in lui questo movimento ottiene il suo senso vero e più radicale, per cui il tentativo riesce, e il materialismo è conquistato. Come abbiamo visto, infatti, la verità del non concettuale – la non identità del pensiero con se stesso – è per Adorno la non verità del pensiero come tale, e ciò equivale a porre, con il primato dell’oggetto, il primato della storia sui concetti. La storia è il luogo in cui il concetto è sorto, e in cui può essere concretamente superato. Essa è il non concettuale

⁴⁶⁶ *Ivi*, pp. 5-6: il saggio è la “speculazione su oggetti specifici, culturalmente già prefigurati. [...] Invece di produrre alcunché, come la scienza, o di creare alcunché, come l’arte, anche il suo sforzo rispecchia l’*otium* di chi, come un fanciullo, non si vergogna di provare entusiasmo per ciò che altri hanno già fatto. Esso riflette ciò che si ama e si odia, invece di presentare lo spirito come creazione dal nulla, sul modello di un’illimitata etica del lavoro. [...] Esso non prende le mosse da Adamo ed Eva, ma da ciò che vuol trattare; dice quanto gli viene in mente e finisce quando si sente esso stesso esaurito e non quando è esaurito l’oggetto...”. Sul nocciolo temporale della verità (*Zeitkern der Wahrheit*), cfr. anche il passo citato nella nota precedente.

stesso, il qualitativamente nuovo che si oppone alla ripetizione dell'identico, in cui il concetto consiste; e con la tesi del superamento storico, la concezione adorniana del primato della storia sopravanza ogni altra posizione, ancora idealistica, della "storicità" o "temporalità dell'essere"⁴⁶⁷. Ma in base alla stessa filosofia di Adorno, la storia dell'umanità non conciliata *non* è questa pura novità qualitativa, e proprio in questo senso essa è, marxianamente, ancora "preistoria"; come egli dice nel passo citato, la "fatticità" nasconde "l'essenza", e l'essenza è per lui la "malaessenza" (*Unwesen*): il negativo. La storia contiene il non storico, precisamente quell'identico che dev'essere superato. *Nella storia*, esso nega la storia. Ma allora, viceversa, questo elemento è temporale, e agisce nel tempo, *in quanto atemporale*: e si apre la possibilità che, perciò stesso, esso sia anche suscettibile di essere conosciuto atemporalmente, ossia secondo concetti, per posizione e non per interpretazione; senza che esso perda con ciò il suo carattere integralmente storico, ossia riconducibile alla storia come dimensione ultima. Proprio l'astoricità, anzi, sarebbe in questo modo conquistata alla storia in quanto sua modalità. Il riferimento dell'identico alla storia, infatti, è conservato nella determinazione dell'identico come il negativo. L'identico è l'intero, la totalità, e agisce in quanto tale; ma poiché la totalità è il negativo, essa si determina al tempo stesso come la parte, e così la contraddizione di un intero finito è tolta, o meglio: dialetticamente riflessa e dominata. La non identità, negata dalla forma dell'intero, è riprodotta in esso *come il suo contenuto*. Avendo riconosciuto nell'intero non più la totalità del vero, ma la totalità del falso, proprio il materialismo potrebbe avere finalmente, e per la prima volta, guadagnato al pensiero la possibilità del sistema.

⁴⁶⁷ Cfr. *supra*, par. 2.4., e *infra*, pp. 329 s.

Così, tutte le determinazioni di cui Adorno si serve per confutare l'idea del sistema – chiusura, finitezza, contraddizione tra il *postò* e l'*in sé* – potrebbero esser volte a suo favore. Il sistema sarebbe precisamente quel chiuso, finito e meramente posto, che esso dev'essere secondo il suo contenuto. Consideriamo, alla maniera della logica analitica, tre proposizioni che si lasciano estrapolare dallo strato più profondo della speculazione adorniana:

1. L'intero è il falso.
2. Il falso, a differenza del vero, è oggetto possibile di conoscenza determinata.
3. L'intero è "totalità irrepresentabile" che agisce come centro di forza nei singoli momenti, ma non è dato e non è conoscibile in quanto tale.

Una delle tre dev'essere falsa. La negatività dell'intero, proprio in base ad Adorno, è il fondamento della sua conoscibilità; e una conoscenza conforme all'intero, dunque un sistema, potrebbe essere *parte* della conoscenza, perché l'intero stesso, come negativo, è *parte* della storia. Parafrasando Marx e Engels, si potrebbe affermare: noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia; essa si suddivide nella scienza della storia e nella scienza della filosofia. Tale sdoppiamento è fondato nell'oggetto: se il mondo è scisso, anche la conoscenza si scinde, pur rimanendo unità nel riferimento finale all'orizzonte della storia, ma unità mediata; e toglie così anche l'ultimo resto di idealismo, il presupposto della continuità. Come ogni divisione del lavoro, secondo l'insegnamento stesso di Adorno, anche quella intellettuale tra filosofia e storia va criticata rispettandola. In questo modo, le questioni sollevate dall'ultimo grande dibattito sul significato delle scienze, il *Methodenstreit*, e da allora rimaste aperte, verrebbero riprese, e risolte su una nuova base. La distinzione tra scienze nomotetiche e

idiografiche andrebbe mantenuta; essa giungerebbe a se stessa nella prospettiva materialistica della non identità, che pone il primato della storia, e consente realmente e senza contraddizioni una sistematizzazione del sapere, perché in questa sistematicità, proprio in quanto tale, riconosce al tempo stesso ciò che, al di fuori del sapere, può e deve essere superato.

La separazione tra storico e sistematico, cioè, sarebbe conservata e invertita. La storia non sarebbe più il residuo, per così dire lo scarto del sistema, il regno del “meramente” empirico e individuale, al di sopra del quale si eleva la vera realtà delle leggi, perfettamente determinate e pure, perché identiche al pensiero. Al contrario, la storia è la realtà più vera, e la sua conoscenza è la conoscenza più vera, alla quale ogni pensiero è in ultima istanza rimandato: in essa infatti è accolto il momento del non identico, il trascendente rispetto al pensiero, nel quale ogni pensiero sa di doversi e volersi alla fine trascendere, in base al suo stesso senso; e lo sa, finalmente, con la piena chiarezza e necessità della filosofia *realizzata*. Andrebbero comprese come storiche tutte le conoscenze e discipline che hanno per oggetto ciò che è nel tempo in quanto è nel tempo, e perciò stesso è individuale; fino alla conoscenza del presente, quella che comunica più immediatamente con la prassi, il fine di ogni conoscenza. La loro forma è quella del saggio, in senso adorniano: il frammento come libertà della più sconfinata apertura, estensiva e intensiva; il massimo di oggettività e realizzazione in cui il pensiero può “spegnersi”, entro i limiti della propria posizione; e proprio la pace di questa apertura – la libertà per l’oggetto – è ciò che una filosofia come sistema dovrebbe rilasciare. La filosofia retamente intesa è semplice servizio per la storia. Se l’incondizionato ovvero la cosa in sé, *telos* della filosofia, è il non identico, e se la storia è lo spazio in cui il non identico propriamente appare, allora la filosofia non è più ancella della teologia, né tantomeno della scienza nomotetica, ma *ancilla historiae*. Il

suo fine, in un certo senso, si potrebbe formulare così: permettere finalmente agli storici di fare il loro lavoro, al riparo da obiezioni di principio sulle determinazioni dell'intero – le categorie filosofiche – da loro necessariamente impiegate. Ogni storia, come ha visto Adorno, è storia filosofica secondo il suo concetto; potrebbe esserlo consapevolmente, e senza più oscurità, una volta che la filosofia fosse compiuta. Le categorie infatti sarebbero date, svolte e fondate una volta per tutte: *esisterebbero* come conoscenza determinata, e potrebbero pretendere di diritto al riconoscimento universale. Potrebbero perciò anche essere presupposte, e nello scarto fra l'identico che esse designano e l'elemento di volta in volta nuovo che l'esperienza storica contiene, consisterebbe il portato e l'appagamento specifico della conoscenza storiografica. La storia infatti, si potrebbe dire, è il luogo della lotta fra l'identico e il potenziale non identico di spontaneità – il nuovo, l'umano – che costantemente spinge oltre, verso la propria compiuta liberazione: il risultato ogni volta determinato di questa lotta è l'evento storico. All'opposto delle discipline storiche, dunque, si dovrebbero collocare le scienze dell'identico che agisce nella storia: non solo le scienze naturali, ma appunto tutte quelle che determinano il fenomeno secondo leggi e non secondo il tempo. Il sistema filosofico sarebbe, in piena conformità con la concezione hegeliana, l'autoriflessione delle loro categorie⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ L'importanza della conoscenza *a priori* – e proprio per il pensiero che giustamente vuole abbandonarsi all'esperienza storica, *in quanto questa possa essere nuova* – è illustrata da un caso molto concreto. Adorno elaborò la sua critica sociale a partire dal contesto ben preciso della "società del benessere" statunitense ed europea del secondo dopoguerra, che annoverava, tra le sue molte caratteristiche, un'impetuosa crescita economica, una pace relativa, un alto tasso di occupazione, un forte intervento pubblico nell'economia ed elevate prestazioni dello Stato assistenziale. Non si può rimproverargli, naturalmente, di essere stato un uomo del suo tempo, e di aver fondato le proprie riflessioni sull'esperienza presente; tanto più che le contraddizioni di questa quiete apparente gli erano ben presenti, e anzi, la possibilità che le cose non cambiassero in alcuna direzione, che andasse avanti così indefinitamente, gli appariva come l'incubo stesso. Ciò non toglie, però, che questa *possibilità* egli l'abbia ammessa, seppur determinandola negativamente: come in Marcuse, e in generale come in tutti i francofortesi della prima generazione, il tema del *weitergehen* è uno dei più ricorrenti. L'esplosione delle contraddizioni è sempre ammessa come *minaccia*, accanto all'eventualità altrettanto spaventosa dell'immobilità. È questo l'elemento specifico che rende caduchi quegli aspetti della sua teoria

Per quanto sia ovvio, sottolineiamo una volta di più che una tale determinazione, come ogni altra in queste considerazioni finali, è tanto insufficiente quanto inesistente è il suo oggetto. Tutto ciò che si può affermare di un sistema unicamente immaginato rimane sul piano non vincolante dell'immaginazione; tanto più che si tratta qui di semplici cenni, posti soltanto a conclusione, e soltanto per delineare un orizzonte futuro possibile. Sarebbe sufficiente se l'idea del sistema, la più distante in assoluto da ogni concetto di filosofia che la contemporaneità abbia ammesso, apparisse ora un poco meno inverosimile. L'unica cosa certa è che, se qualche cosa dell'idea dovesse diventare reale, smentirebbe gran parte delle nostre affermazioni, le quali apparirebbero addirittura ridicole nella loro vaghezza: il sistema realizzato, probabilmente, non assomiglierebbe alla sua immagine nemmeno un po'.

Il suo *concetto* però, per quel minimo che si può anticipare, dovrebbe risultare da quanto abbiamo svolto fin qui. Entro una certa misura, il modello hegeliano offre un punto di riferimento concreto per l'immaginazione. Hegel, secondo le belle parole di Löwith, è stato l'ultimo filosofo a mantenere tutto ciò che prometteva, poiché la sua volontà corrispondeva ancora alle sue possibilità⁴⁶⁹. Hegel ha portato il pensiero al più alto compimento, entro il limite del suo orizzonte chiuso. Da allora il pensiero ha cercato a tentoni il materialismo, la via della salvezza oltre questo orizzonte, e ha

sociologica immediatamente legati alla contingenza, al di qua delle più salde determinazioni propriamente filosofiche: così come invalida, in misura consistente, le riflessioni del meno filosofico Marcuse. Un concetto meno assoluto dell'imprevedibilità dell'esperienza, e una maggiore fiducia nelle determinazioni logiche pure dei nessi teorici, avrebbero indotto entrambi a cercare nella teoria ciò che essa conteneva già da molto tempo, ossia la *necessità* dell'esplosione delle contraddizioni; e questo avrebbe rivelato loro che il *weitergehen* – sogno o incubo che fosse – apparteneva esso stesso all'abbaglio della falsa coscienza. In base alle leggi di movimento del capitale, era *a priori* impossibile che molto di quanto si offriva ai loro occhi come tendenza ineluttabile potesse durare: a cominciare dalla cosiddetta "integrazione" del lavoro, ovvero l'"imborghesimento" del proletariato, legato a uno stabile innalzamento del tenore di vita. Questa necessità, già allora, poteva e doveva essere riconosciuta come tale: prevedibile con certezza apodittica, seppure non nei suoi modi e tempi. I quali però non erano lontani. Quattro anni dopo la morte di Adorno, il mondo è precipitato nella crisi economica che ancor oggi, dopo la parentesi illusoria della finanziarizzazione, continua a trascinarlo nel suo baratro.

⁴⁶⁹ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1949, p. 21.

sempre segretamente disperato di poter ritrovare la pienezza hegeliana, come se la salvezza non dovesse includere in sé, per esser tale, tutta la verità di ciò che va salvato. Ma una volta conquistato, il materialismo deve porsi all'altezza di Hegel, o almeno tentare; ripartire da lui, raccoglierne la sfida, e come egli insegnava, combatterlo con le sue stesse armi. Il sistema hegeliano rimarrà il vero, che ogni regresso all'intelletto finito potrà solo pallidamente imitare, finché ad esso non ne sarà opposto un altro, in un'esistenza reale e determinata: quale potrebbe essere prodotta soltanto dalla cooperazione di molte menti, che definisce appunto – come osservava l'ultimo ad aver osato concepire l'idea di una filosofia razionale, Husserl – l'elemento universale della scienza. Con quella che è più di una semplice analogia, si potrebbe affermare: così come lo Stato non può essere negato astrattamente, ma va conquistato e trasformato affinché possa estinguersi, allo stesso modo, per andare oltre il sistema, serve un sistema vero realizzato; la postazione va occupata e mantenuta. (E già Korsch aveva notato la stretta affinità tra il problema dello Stato e quello della filosofia, nel rimando comune al problema della rivoluzione⁴⁷⁰.)

Come in Hegel, il sistema sarebbe “rete adamantina”: lo svolgimento compiuto delle determinazioni pure del reale, ottenute per riflessione dalle singole scienze, e ordinate in un intero in sé conchiuso, in base al quale soltanto ciascuna di esse può ricevere il suo

⁴⁷⁰ Korsch, *Marxismo e filosofia*, cit., pp. 49 s. Per Korsch, come per Lukács, la filosofia in quanto dialettica – teoria dell'intero non riducibile alle scienze singole – sta in un rapporto immediato con il lato pratico-soggettivo della concezione materialistica della società, e la ripresa del problema della filosofia coincide con la ripresa del problema della prassi, contro il determinismo evoluzionistico e scientista che aveva dominato nel periodo precedente alla prima guerra mondiale. Come nel caso dello Stato, per Marx e Engels non si tratta di superare soltanto la “filosofia idealistica borghese”, ma “*al contempo anche... ogni filosofia in generale*” (p. 50): ma proprio questa analogia suggerisce che il superamento dev'essere inteso come un fine ultimo, che può essere raggiunto soltanto al compimento del processo. Perciò Korsch, rifacendosi alle considerazioni leniniane su Stato e rivoluzione, si domanda se anche nel caso della filosofia non valga “quel nesso più generale a cui Lenin – l'acuto critico dell'appiattimento del marxismo da parte degli opportunisti – riconduce la negligenza del problema dello Stato [...], vale a dire se anche la negligenza del problema filosofico da parte dei marxisti della seconda Internazionale è connessa col fatto che ‘in genere si sono occupati ben poco della questioni della rivoluzione’” (p. 51). Cfr. *supra*, par. 3.1.

senso razionale, ossia venir compresa secondo il concetto. Sarebbe necessaria anzitutto quella *logica materialistica* che tutti hanno invocato, da Marx ad Adorno, e che nessuno ha mai veramente realizzato. Un posto centrale, presumibilmente, spetterebbe alle due scienze, successive a Hegel, che hanno fornito le determinazioni propriamente *negative* dello spirito soggettivo e oggettivo: rispettivamente, psicoanalisi e critica dell'economia politica; lo statuto epistemologico delle quali, non per caso, è un problema tuttora aperto. Il compito del sistema coinciderebbe così in buona parte con la risposta alla domanda: come sono possibili queste due scienze, le quali si impongono alla coscienza capace d'esperienza come vere, ossia adeguate a spiegare i nessi causali oggettivi, nel loro rapporto – negativo appunto – con le apparenze che essi stessi producono e che ne ostacolano la conoscenza⁴⁷¹.

Il progetto di un sistema della scienza perde un po' della sua apparenza scandalosa se ci si attiene al suo concetto hegeliano: comprendendo al contempo come sia possibile, in esso, procedere oltre Hegel. Secondo questo concetto, non si tratta – come vorrebbe la sua caricatura – di tessere da capo l'intero della scienza, per il tramite di qualche facoltà esoterica, ma “solo” di ordinare le conoscenze già esistenti intorno a un centro, il quale dev'essere *razionale*, consentire cioè che l'ordinamento sia immanente, generato dalle stesse conoscenze secondo i loro nessi interni. In Hegel – ciò che Adorno gli rimprovera – questo centro è presupposto fin dall'inizio ai singoli momenti, come il loro

⁴⁷¹ Sul significato negativo del concetto marxiano di economia, per cui il primato di questa, come oggettività sociale, è ciò che dev'essere superato, abbiamo insistito più volte. Si tratta d'altronde di una tesi comune a tutto il cosiddetto “marxismo occidentale”: a partire dal giovane Lukács, essa è fatta propria dai francofortesi (cfr. ad es. H. Marcuse, *Storia della dottrina del mutamento sociale*, in: *Scritti e interventi di H. Marcuse*, vol. V, cit). In Adorno si veda, tra gli altri, il passo dal paragrafo *Il materialismo senza immagini*, citato nel secondo capitolo: “Punto di fuga del materialismo storico potrebbe essere il proprio superamento, la liberazione dello spirito dal primato dei bisogni materiali nello stato del loro appagamento” [DN, p. 186]). Sulla negatività delle determinazioni psicoanalitiche, cfr. TF, p. 89: “Per Freud, il concetto di psicologia è essenzialmente negativo. Egli definisce il campo della psicologia attraverso la supremazia dell'inconscio e chiede che l'Es si trasformi in Io. Così l'emancipazione dell'uomo dal dominio eteronomo del proprio inconscio equivarrebbe all'abolizione della sua ‘psicologia’”.

proprio senso, in cui essi *a priori* non possono non acquietarsi; e così dovrebbe essere anche nel sistema del materialismo. Ma l'opposta natura di questo centro di forza permette di comprendere come un sistema materialistico sia possibile, e come soltanto il materialismo renda possibile il sistema: esso "rovescia" in effetti Hegel, ma per negazione determinata. In Hegel il centro di forza è la tesi dell'identità, la conciliazione già sempre data tra soggetto e oggetto, pensiero e cosa, per cui la storia stessa è progresso non nella libertà, ma nella sua *coscienza*: l'elemento, appunto, che perviene a sé alla fine del processo, nello svolgimento compiuto di tutte le determinazioni. La contraddizione immanente a questa tesi spinge il pensiero alla non identità, dunque alla modificazione essenziale nell'idea della conciliazione, per cui essa diventa ciò che dev'essere prodotto, o meglio: ciò di cui dev'essere prodotta la *condizione*; e abbiamo visto che questa condizione universale e *a priori* si determina come abolizione del lavoro. Questa è dunque il centro cui convergono necessariamente e fin dal principio tutte le singole determinazioni, come attorno a un magnete. Il concetto di "determinazione pura di pensiero", materialisticamente trasformato, sarebbe all'incirca: ciò che di ciascuna cosa non può non essere pensato finché non è tolta la necessità reale, cioè finché non è abolito il lavoro. Una volta trovata l'abolizione del lavoro come il positivo-negativo – *posto*, ma in quanto puro venir meno delle condizioni che impediscono la liberazione del non identico – anche il sistema può essere *posto*, senza temere la contraddizione idealistica che gli rinfaccia Adorno. Esso infatti sarebbe negativo secondo il suo contenuto: al termine di esso, come suo punto di fuga, ci sarebbe un fine pratico, ciò che non è ancora, dunque la negazione stessa dell'immanenza, poiché questa è il già dato. *Proprio in quanto chiuso*, il sistema continuerebbe a essere aperto: non come un semicerchio, al margine del quale c'è un indeterminato, che però sta *a priori* sullo stesso piano; ma come un circolo, che

imprigionato nella sua stessa compiutezza, non potendo procedere oltre sé entro la propria dimensione, è costretto, insofferente di questa, ad abbandonarla, e si proietta nella sfera.

Fuor di metafora, il significato del sistema, veramente *negativo*, sarebbe togliere l'apparenza di compiutezza che traveste ciascun aspetto dell'esistenza nella sua determinazione immediata: distruggere l'illusione che una qualunque di queste determinazioni possa appagarsi in se stessa, ma mostrare che ognuna trapassa nell'altra secondo il suo senso, e tutte trapassano in un intero che non è il vero, ma il falso, e spinge oltre se stesso. In qualunque punto dello spazio logico possano sorgere obiezioni alla necessità dell'abolizione del lavoro, esse vengono confutate, perché tutti i punti, e lo spazio stesso, tendono a questo fine, cui ciascun individuo deve indirizzarsi come all'unico fine universale: cioè, concretamente, convergere con gli altri in un progetto politico, come l'unico trascendimento e appagamento possibile della sua esistenza singola. Il sistema è, nel pensiero, l'atto rivoluzionario per eccellenza: esso dice che l'essenza è già pensata, che il compito è adempiuto, *fertig* appunto; e se l'essenza data è malaessenza, allora l'essenza va cercata oltre il pensiero, fuori dalla sua intera posizione. La verità può essere universale, perché al di là dell'universalità stessa c'è ancora qualcosa. La sua pretesa di definitività, anatema per ogni critico liberale dell'"onnipotenza del pensiero", è l'ammissione della sua finitezza. Tale pretesa si fonda sulla maturità dei tempi, riconosciuta dalla coscienza storica nel suo concreto fondamento materiale. La verità, che deve voler essere definitiva, e che guardando indietro vede soltanto una storia di incessanti mutamenti, riconosce però anche i suoi propri mutamenti nel loro significato storico reale: parte di una vicenda umana che se non ha avuto un senso finora, come pretende la filosofia borghese della storia, adesso tuttavia *potrebbe* averlo. Proprio perciò, essa comprende perché il suo sogno di sempre

si possa finalmente realizzare; e vede al tempo stesso quanto sia tenue la stoffa di cui è fatto questo sogno. Il sistema è possibile, non perché la storia sia finita, ma perché la preistoria può finire: perché il mondo può essere liberato dal lavoro. Così il sistema, con le parole di Wittgenstein, se “risolve nell’essenziale i problemi”, mostra anche “a quanto poco valga l’essere questi problemi risolti”⁴⁷²: e questo è il senso stesso della soluzione. Compiendo per l’ultima volta il pensiero, lo consuma. Che esso sia *fertig*, come vuole Adorno, è la sua virtù, il sigillo della sua buona coscienza: esso deve voler esser pronto, perché deve voler essere, un giorno, anche rovinato. La sua universalità è quella che il pensiero ha sempre vagheggiato, come l’oggetto del desiderio più inaudito; e il desiderio dev’essere appagato, l’universalità realizzata – affinché appaia per com’è realmente, e spinga lo spirito oltre le sue stesse catene, verso i fiori reali. Il limite dev’essere raggiunto, per accennare oltre sé. Essa sarà la verità sognata, proprio quella certezza una e incrollabile, fondata e necessaria; e tale resterà, fino al momento in cui anch’essa, come ogni ricordo dell’infelicità, non sarà più che un mucchio di rovine; quando l’appagamento che si voleva supremo sembrerà paglia allo sguardo conciliato, e vedremo faccia a faccia, mentre ora vediamo in uno specchio. Forse un’“ultima filosofia” è davvero possibile e necessaria, come *sistema di filosofia negativa*.

⁴⁷² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 24.

Conclusioni

Siamo partiti dalla convinzione che la dialettica negativa costituisca l'espressione più avanzata della filosofia contemporanea. Che, dunque, si potesse e si dovesse cercare in Adorno la soluzione all'*impasse* in cui la filosofia è tuttora bloccata: l'opposizione tra il limite del pensiero – la conquista della contemporaneità – e il riferimento immanente del pensiero all'illimitato; ovvero: tra la possibilità e l'impossibilità, per il pensiero, di “riuscire” entro la propria sfera. In Adorno, e soltanto in lui, *entrambi* i lati sono riconosciuti e mantenuti fino in fondo: dimostrarlo avrebbe significato determinare l'unicità filosofica di Adorno e insieme la possibilità di aprire, a partire da lui, un nuovo orizzonte per la filosofia. Questa idea sembrava vistosamente contraddetta sia dall'immagine di Adorno comunemente accolta, sia dall'irrilevanza apparente della dialettica negativa nel panorama filosofico attuale. Abbiamo scelto perciò di fare di questa stessa contraddizione il motore dell'indagine. Abbiamo interrogato l'immagine di Adorno, e in essa abbiamo scoperto il rovescio esatto di ciò che la sua filosofia intende: il luogo comune del pessimismo cela il pensiero della possibilità più alta.

Successivamente, abbiamo riconosciuto nella dialettica l'elemento distintivo di Adorno rispetto al più generale orientamento della filosofia novecentesca verso il non concettuale: lo specifico che nel pregiudizio su Adorno è rimosso. La contraddizione tra possibilità e impossibilità è la contraddizione stessa del pensiero riflettente, che soltanto la dialettica, come riflessione della riflessione, è in grado di padroneggiare, e che soltanto Adorno, ponendo al centro il problema della dialettica, ha svolto con la necessaria coerenza. A partire dai testi adorniani, abbiamo determinato in modi differenti i due lati della contraddizione: razionalismo e irrazionalismo; immanenza del pensiero e trascendenza utopica; attualità e potenzialità; Hegel e Kant; la finitezza del

concetto, in quanto identificazione anticipante, e l'incondizionato come liberazione piena del non identico; il carattere di sublimazione della conoscenza – la sua possibilità di “spegnersi” realmente nell’oggetto – e ciò che il singolo atto conoscitivo, per quanto riuscito, lascia fuori. Infine, a partire dal giovane Lukács, predecessore filosofico immediato di Adorno, abbiamo trovato nella dimensione della prassi il punto di fuga reale di tutte queste contraddizioni. Il concetto di dialettica dell’idealismo hegeliano, se pensato in maniera conseguente, conduce al materialismo: la contraddizione tra concetto e cosa è la non identità tra il pensiero e l’essere. Perciò la confutazione materialistica di Hegel è il suo superamento dialettico: muove puramente dai suoi presupposti, ne abolisce il limite interno. Con il materialismo, la novità irrevocabile di Hegel giunge pienamente a se stessa. Ma il materialismo non è a sua volta una posizione ontologica, in cui il pensiero possa acquietarsi, bensì trascende per il suo contenuto l’intera posizione del pensiero. Muovendo dalla propria contraddizione immanente, il concetto si proietta al di là di questa sua stessa immanenza, verso la trasformazione reale dell’oggettività. L’accusa di “soggettivismo” nei confronti di Hegel, falsa nella sua immediatezza, risulta fondata dal punto di vista della prassi: il pensiero non può sperare in alcun modo di appagarsi nella propria immanenza attuale, dominabile dal soggetto qui e ora, perché la posizione stessa della soggettività, in quanto separata e anticipante, è determinata da un’oggettività conflittuale. Attraverso la critica materialistica di Marx, riemerge contro Hegel il momento di verità della trascendenza kantiana.

Nella seconda parte del lavoro, abbiamo ripercorso il movimento di fondo del pensiero di Adorno a partire dalla nuova prospettiva così conquistata. Abbiamo mostrato che la dialettica negativa accoglie in apertura il presupposto marxiano del superamento pratico della filosofia, nel momento stesso in cui lo nega: il recupero della posizione speculativa è fondato sul fallimento empirico della rivoluzione sociale, e ne

tiene aperta la prospettiva come il proprio orizzonte ultimo. Perciò quella di Adorno è una “filosofia della prassi bloccata”. L’“ultima filosofia” che egli invoca nella *Metacritica* sarebbe tale in senso letterale, strettamente storico: l’ultima espressione della separazione reale fra soggetto e oggetto, prima della revoca reale di questa separazione. Abbiamo illustrato poi la genesi dei concetti della dialettica negativa, fino alla tesi centrale del “primato dell’oggetto”, dagli scritti del giovane Marx, e in particolare dai *Manoscritti economico-filosofici*. Il concetto marxiano dell’“essere oggettivo” esprime speculativamente la svolta oltre l’idealismo, e in esso è già implicata la conquista decisiva del materialismo filosofico: la concezione di un fondamento oggettivo e storicamente contingente della negatività, e quindi anche delle forme soggettive di riflessione di questa negatività – la posizione stessa dell’Io – che dalla coazione della necessità oggettiva sono condizionate e mediate. Questa concezione diventa poi l’architrave della dialettica negativa, nella forma dell’opposizione basilare tra antagonismo e conciliazione. Il pensiero di Adorno dev’essere compreso come la prima vera fondazione del materialismo nell’immanenza teorico-conoscitiva, e il tramite di questa autoriflessione è la metapsicologia freudiana. Attraverso la tesi del carattere derivato dell’Io – e dunque, della razionalità logica di cui esso è il portatore – Adorno supera materialisticamente le aporie della teoria della conoscenza.

Perciò, come abbiamo visto, il movimento dei concetti adorniani tende oggettivamente all’idea di un autosuperamento storico dell’Io e della posizione stessa della riflessione, in quanto questa è mediata dall’antagonismo. Tale punto di fuga della dialettica negativa è al tempo stesso il fondamento della sua unità, per il quale essa si sottrae al “mero esercizio” che Habermas le rinfaccia. E d’altronde, questa prospettiva risulta fondata nell’esperienza. Il ricorso al concetto materialistico della soggettività permette infatti di risolvere un duplice problema, la cui centralità abbiamo riconosciuto

sin dall'inizio: il problema gnoseologico dello scetticismo e quello teologico-metafisico della trascendenza. Il concetto kantiano dell'incondizionato diventa, nel materialismo, l'utopia di un appagamento incondizionato dell'impulso, la cessazione reale di ogni sofferenza fisica. Il momento di verità della prova ontologica dell'esistenza di Dio – la possibilità di pensare l'incondizionato a partire dall'esperienza condizionata – è salvato grazie al carattere di sublimazione del pensiero, ovvero al movimento *negativo* che è proprio dell'esperienza, in quanto questa consiste nella scomparsa – essa stessa esperibile – di una coazione. La conoscenza oggettiva è possibile perché il soggetto non è ontologicamente altro dall'oggetto; in essa, come sublimazione, l'oggetto è toccato realmente e l'impulso è placato; così il soggetto può pensare l'appagamento incondizionato, come scomparsa incondizionata della coazione, sul fondamento dell'esperienza attuale. Ma proprio il singolo appagamento, in quanto tale, non si soddisfa in se stesso, bensì aspira per il suo senso all'appagamento intero, che sarebbe dato soltanto con la cessazione fattuale dell'antagonismo; e motiva così il passaggio alla prassi.

Nella questione della prassi, infine, abbiamo individuato il limite della dialettica negativa, e abbiamo provato a superarlo attraverso una critica immanente. Adorno non nega la possibilità *di principio* della prassi, ma la possibilità per la teoria di anticiparne in alcun modo il fine, in nome dell'apertura dell'esperienza. Ma in base al concetto dell'oggettività sociale come astrazione reale – che Adorno trae dalla teoria marxiana del feticismo della merce – l'esperienza non è mai interamente aperta: in essa agisce sempre *a priori* l'identico, che è il negativo stesso. Perciò anche il fine più generale della prassi può essere determinato in anticipo, senza sopprimere il momento trascendente e non anticipabile che appartiene per essenza all'incondizionato. A partire dalla tesi adorniana che il lavoro è il fondamento oggettivo della necessità, abbiamo

individuato questa determinazione mediatrice, positivo-negativa, nell'abolizione della necessità del lavoro, in quanto essa è condizione non sufficiente, ma necessaria, per la conciliazione.

Se questa deduzione è fondata, allora, con la tesi dell'abolizione del lavoro, il pensiero di Adorno è sbloccato in entrambi quei punti in cui si rifugiano i suoi ultimi residui irrazionali, che sono al contempo residui idealistici. Ma poiché nella dialettica negativa le contraddizioni filosofiche sono portate al massimo grado finora raggiunto dall'autoriflessione, sarebbe sbloccata così la filosofia come tale.

Sul piano pratico, il concetto dell'abolizione del lavoro consente di derivare dal pensiero dell'incondizionato una concreta prospettiva di emancipazione, e colmare così l'abisso tra il presente e l'utopia, che si spalanca in Adorno. Tale prospettiva include per necessità logica la trasformazione comunista del modo di produzione sociale, fornendo al contempo un modello di comunismo compatibile con il concetto negativo della libertà, e dunque con lo Stato di diritto.

Sul piano teoretico, la deduzione di un fine universale del pensiero garantisce a quest'ultimo un centro di forza unitario, presupposto *a priori* a ciascuna determinazione singola: ritrova cioè la possibilità del sistema filosofico. Secondo questa prospettiva, non soltanto il sistema non apparterrebbe per essenza all'idealismo, come vuole Adorno, ma soltanto il materialismo renderebbe possibile il sistema: esso permette infatti di pensare una verità al tempo stesso universale e storicamente relativa, poiché trasferisce questa relatività dal contenuto di verità singolo alla posizione stessa della riflessione. Con ciò è anche data la dualità epistemologica di sistema e storia: l'*intero* può essere pensato come la *parte*, senza più contraddizione; o meglio, padroneggiando pienamente – dialetticamente – la contraddizione stessa, che è nell'oggettività e non soltanto nel pensiero.

Se ciò venisse confermato – e soltanto un sistema realizzato potrebbe confermarlo – allora resterebbe, della metacritica adorniana della teoria della conoscenza, la tesi dell'impossibilità dell'*ontologia*, come determinazione delle strutture dell'essere mediante il pensiero. Questa infatti presuppone l'identità, ovvero trasforma le determinazioni del pensiero in un positivo, nell'assoluto stesso. Sarebbe ritrovata però, e a partire dalle premesse proprie di Adorno, la possibilità di un sistema *a priori* di queste determinazioni, anticipabili nell'identità del concetto proprio in quanto sono il negativo, ciò che dev'essere superato realmente. Il sistema, così, sarebbe effettivamente "filosofia prima", e avrebbe il suo fondamento in una teoria *materialistica* dell'esperienza. Se la tesi dell'abolizione del lavoro – e quella correlativa della necessità del comunismo – si limita a esplicitare ciò che in Adorno è tacitamente contenuto, il passaggio al sistema è il punto vero e proprio in cui Adorno è confutato e superato. Entrambi questi momenti, però, si comproverebbero unicamente in una teoria compiuta, e rimangono qui solo ipotetici.

Come ho affermato più volte, in questo lavoro si è trattato di dissodare un terreno: ho voluto compiere un'indagine preliminare, nel tentativo di conquistare quell'"elemento" dal quale una filosofia in senso enfatico potrebbe ripartire. Ho cercato di mostrare cioè la fondatezza del materialismo filosofico, muovendo dalla dialettica negativa come dalla sua formulazione più compiuta. Se il tentativo è riuscito, il materialismo dovrebbe apparire a questo punto come il superamento reale dell'idealismo: soluzione delle sue aporie, e recupero pieno delle possibilità che l'idealismo aveva prefigurato, di *tutto* ciò che in esso è sostanziale, e non "già in sé negazione". Queste possibilità si dovrebbero intravedere ora, appunto come possibilità. È stato raggiunto un punto di partenza, che apre alla ricerca in direzioni molteplici.

Anzitutto, occorrerebbe proseguire l'indagine sui testi di Adorno, mettendo alla prova con maggiore sistematicità l'interpretazione schizzata finora in maniera soltanto rapsodica. In particolare, partendo dai risultati raggiunti qui, bisognerebbe verificarli attraverso un esame analitico della *Dialettica negativa*, paragrafo per paragrafo. Inoltre, com'è ovvio, dovrebbe essere inclusa quella parte fondamentale della filosofia di Adorno che in questo lavoro è stata sostanzialmente lasciata fuori, la sua estetica. Ciò significherebbe però, per prima cosa, confutare sui testi il pregiudizio universale del primato dell'estetico in Adorno: a questo scopo, punto d'avvio potrebbe essere proprio il famigerato concetto hegeliano della morte dell'arte. Sarebbe forse possibile mostrare che ciò che esso intende, l'insufficienza dell'esperienza estetica per la spiritualizzazione del mondo, è mantenuto in Adorno. La morte dell'arte – sia detto qui soltanto a titolo di congettura – non è se non la morte del mito romantico di un'autonomia dell'immediatezza rispetto al concetto: nel momento in cui la posizione del concetto è data e riflessa, è già contraddetto il mito, e questa consapevolezza è ben presente al materialista Adorno. Partendo dal primo frammento di sistema dell'idealismo tedesco, si potrebbe affermare: se per i giovani Hegel, Hölderlin e Schelling l'arte è il medio tra la filosofia e la politica, viceversa la concezione matura della morte dell'arte significa che la filosofia – la necessaria mediazione delle coscienze nel concetto universale – è il medio tra l'immediatezza estetica e la trasformazione del mondo cui essa tende per il suo senso. La posizione della prassi come orizzonte ultimo significa che ciò che l'arte, pure, realizza appieno nella propria immanenza chiusa, è al tempo stesso apparenza, e deve uscire da sé: questa contraddizione è il motore effettivo della *Teoria estetica*.

In secondo luogo, l'ipotesi iniziale che la filosofia di Adorno riassume in sé integralmente le tendenze di fondo del pensiero contemporaneo dovrebbe essere saggiata sugli snodi principali di questo pensiero, in tutta la sua estensione. Solo così la

tenuta teorica della dialettica negativa sarebbe effettivamente verificata o smentita. Sul versante tedesco, lo studio teorico-immanente dovrebbe essere ampliato a quelli che, dal punto di vista propriamente speculativo, vanno riconosciuti, a monte e a valle di Adorno, come i due altri esponenti più importanti della sua stessa tradizione, e ai quali qui si è fatto solo cenno: Lukács (in tutte le fasi del suo pensiero) e Habermas. Sarebbe probabilmente illuminante seguire il movimento del concetto attraverso questi tre autori, assumendo il filo conduttore storico-teorico che abbiamo suggerito nel terzo capitolo: il rapporto con l'eredità dell'idealismo tedesco da un lato, con Nietzsche dall'altro, sul fondamento unificante e implicito del problema della rivoluzione⁴⁷³.

Su tutt'altro fronte, sarebbe urgente una disamina teorica complessiva, e speculativamente fondata, di quella tendenza che è tuttora egemone mondialmente nel pensiero cosiddetto radicale, e che muove dallo strutturalismo e dal post-strutturalismo francesi. Un'ampia e rigorosa critica immanente dovrebbe appurare se questa radicalità non sia soltanto un'apparenza: se e in che misura cioè sia appropriata, nella sua accezione strettamente marxiana, la definizione di "ideologia francese", cui si è voluto ricondurre in passato questa variegata corrente di pensiero⁴⁷⁴. Si può presumere che, attraverso un tale confronto, emergerebbe con ancora maggior nettezza l'oggettivo significato politico della dialettica negativa: al fondo, infatti, essa non intende altro che la confutazione dell'anarchismo.

⁴⁷³ Cfr. *supra*, pp. 201 s., n. 313.

⁴⁷⁴ L'espressione è di Bernard-Henri Lévy, ma a utilizzarla nel senso proposto qui è stato soprattutto il filosofo brasiliano Paulo Eduardo Arantes, a partire da uno spunto di Cornelius Castoriadis (cfr. Arantes, *Tentativa de Identificação da Ideologia Francesa*, in: "Novos Estudos", São Paulo, CEBRAP, n. 28, 1990, pp. 74-98). I lavori di Arantes, poco conosciuti fuori dal Brasile, meriterebbero uno studio approfondito: si tratta di veri e propri saggi di un'arte ormai quasi scomparsa, la critica dell'ideologia nel senso più stretto. La prospettiva che essi aprono, specie per quel che riguarda il pensiero tedesco contemporaneo nel suo rapporto con la storia materiale, converge in punti fondamentali con quella che ha mosso il mio lavoro, e lo ha ispirato in misura rilevante. Si veda in particolare lo splendido *Ressentimento da Dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996.

Uscendo poi dall'ambito continentale, sarebbe utile partire dalle critiche di Adorno al positivismo logico, per seguire, su questa traccia, il successivo svolgimento interno del pensiero analitico e post-analitico, fino alle sue ultime propaggini, i differenti e problematici tentativi di recuperare la dialettica hegeliana in chiave pragmatistica.

Infine, come ho già detto, la possibilità che qui è dischiusa in conclusione, quella di un sistema di filosofia negativa, potrebbe comprovarsi soltanto con la realizzazione stessa di questo sistema. Per quanto sia impossibile determinare in anticipo la via da percorrere, si può indicare perlomeno un duplice punto di partenza: da un lato, uno studio dell'idea di sistema nell'idealismo tedesco a partire da Kant, e con particolare riferimento a Hegel, nella prospettiva di una sua attualizzazione; dall'altro lato, ciò di cui nel terzo capitolo abbiamo potuto solo intravedere la necessità: un confronto serrato con la metapsicologia freudiana, al fine di svolgere da essa quella *logica materialistica* che del sistema, conformemente al concetto post-kantiano di questo, dovrebbe costituire il fondamento. Se la nostra intuizione è corretta, una nuova filosofia sistematica dovrebbe poter scaturire dalla critica reciproca di Hegel e Freud.

Il senso di quanto abbiamo sostenuto in questo lavoro si potrebbe riassumere in tre tesi: Hegel è tuttora "il filosofo inconfutato", e superarlo è il compito più urgente per il pensiero; Adorno è colui che lo ha capito; infine, Adorno non è riuscito fino in fondo in questo sforzo. Perciò i tentativi filosofici a venire dovranno prender congedo anche da lui. Ma al tempo stesso, il loro *elemento* è dato in Adorno per intero, poiché egli ha compreso l'essenziale. Nella dialettica negativa c'è già tutto quel che occorre, anche quando smentisce se stessa: perciò essa costituisce un'acquisizione durevole, e il termine costante necessario di ogni confronto. Nessuna filosofia futura sarà mai adorniana a sufficienza; nessun tributo sarà mai adeguato. Per osare un paragone molto

freudiano, e molto poco adorniano: vista a distanza, l'impresa dell'ebreo Adorno, il quale ha voluto concepirla sin dall'inizio con la massima laicità, ha qualche cosa di mosaico. Con eroismo ineguagliato, e con l'umiltà del giusto, Adorno ha traghettato la coscienza oltre il suo passato idealistico, attraverso il deserto del presente; custodendo, dell'idealismo, la cosa più vera, come una fiaccola continuamente ravvivata; e non è giunto a vedere la meta. Conquistarla è ciò cui deve accingersi la filosofia presente, facendo legge di quanto Adorno ha tramandato. Come egli diceva di Hegel: "Incomparabile è la pienezza d'esperienza di cui si nutre [la sua filosofia]. [...] Nessuna fu più abissale nella sua ricchezza, nessuna si mantenne più salda nel mezzo dell'esperienza, alla quale si affidò senza riserve; anche le macchie del suo fallimento portano il marchio della verità"⁴⁷⁵. Questa verità di Hegel, che Adorno ha compreso come nessun altro, è quella stessa che egli ha salvato. È il suo lascito più prezioso e il suo monito imperituro. Quanto la religione intende con i concetti di fede e di speranza, Adorno l'ha chiamato con il suo nome, e in lui si svela finalmente per ciò che è, l'idea più semplice e più coraggiosa di tutte, che a nessun costo dovrà essere dimenticata: l'idea che la sofferenza può finire.

⁴⁷⁵ TS, pp. 79-81; traduzione modificata.

Bibliografia

A) Abbreviazioni delle opere di Adorno

Le sigle impiegate nel testo si riferiscono alla traduzione italiana, quando esiste. Negli altri casi, la traduzione è mia. Le modifiche alle traduzioni esistenti, così come le aggiunte dei corsivi, sono segnalate di volta in volta in nota. Per ciascuna opera indico di seguito l'originale, che, all'infuori dei testi pubblicati postumi, è sempre citato da: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, a cura di R. Tiedemann con la collaborazione di G. Adorno, S. Buck-Morss e K. Schultz, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, 20 voll. (= GS).

- B T.W. Adorno – W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994
- AF *Die Aktualität der Philosophie*, in GS 1, pp. 325-344; trad. it.: *L'attualità della filosofia*, in T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Milano, Mimesis, 2009, pp. 37-58
- BPN *Bemerkungen über Politik und Neurose*, in GS 8, pp. 434-439
- DI M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, GS 3; trad. it. di R. Solmi: *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997
- DN *Negative Dialektik*, in GS 6, pp. 7-412; trad. it. di P. Lauro: *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2004
- ED *Einführung in die Dialektik*, a cura di C. Ziermann, Frankfurt a.M., Suhrkamp,

2010

- FAB *Frankfurter Adorno Blätter*, ed. da R. Tiedemann per conto del Theodor W. Adorno Archiv, vol. 6, München, text + kritik, 2000
- FT *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, in GS 8, pp. 408-433; trad. it. di F. Filice: *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, in: T.W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. Petrucciani, Roma, manifestolibri 2007, pp. 71-91
- GA *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, in GS 6, pp. 413-526; trad. it.: *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, a cura di P. Lauro, Torino, Bollati Boringhieri, 2002
- K *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, GS 2; trad. it. di A. Burger Cori: *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Milano, Longanesi, 1983
- LGF *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006
- ME *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, in GS 5, pp. 7-246; trad. it. di A. Burger Cori: *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Milano, Mimesis, 2004
- MM *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, GS 4; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 2015
- MQ T.W. Adorno – E. Bloch, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht*, in: E. Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp.

- 350-368; trad. it. di A. Bellan: *Manca qualcosa... Un dialogo sulle contraddizioni del desiderio utopico*, "La società degli individui", 26, 2006/2, pp. 11-33
- NL *Noten zur Literatur*, GS 11, parti I-II, pp. 7-322; trad. it. di A. Frioli e E. De Angelis: *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1979
- PC *Stichworte*, in GS 10.2, pp. 595-782; trad. it. di M. Agrati: *Parole chiave*, Milano, SugarCo, 1974
- PETG *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, a cura di T. ten Brink e M.P. Nogueira, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008
- PF *Philosophische Frühschriften*, GS 1, pp 7-322
- SS *Soziologische Schriften. I*, GS 8; trad. it. di A. Marietti Solmi: *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi, 1976
- TE *Ästhetische Theorie*, GS 7: trad. it. di G. Matteucci: *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi, 2009
- TS *Drei Studien zu Hegel*, in GS 5, pp. 247-382; trad. it. di F. Serra rivista da G. Zanotti: *Tre studi su Hegel*, nuova ed. italiana a cura di G. Zanotti, Bologna, Il Mulino, 2014

B) Altri testi citati di letteratura primaria

Arrighi, G.: *The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, London, Verso, 1994; trad. it. di M. Di Meglio: *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1996

Engels, F.: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin, Dietz, 1970; trad. it. di P. Togliatti: *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1976

Engels, F.: *Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft]*, in: K. Marx – F. Engels, *Werke* (= MEW), vol. 19, Berlin, Dietz, 1962, pp. 524-54

Fassò, G.: *La storia come esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1953

Fassò, G.: *Cristianesimo e società*, Milano, Giuffrè, 1969

Foucault, M.: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, a cura di F. Gros, Paris, Gallimard, 2001; trad. it. di M. Bertani: *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003

Foucault, M.: *La philosophie analytique de la politique*, in: Id., *Dits et écrits II, 1976-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris, Quarto Gallimard, 2001, pp. 534-551

Freud, S.: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: "Imago", 1917, V, 1, pp. 1-7; trad. it. di C. Musatti e R. Colorni: *Una difficoltà della psicoanalisi*, in: Id., *Opere 1915-*

1917. *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 653-664

Freud, S.: *Das Ich und das Es*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923; trad. it. di C. Musatti: *L'Io e l'Es*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013

Ginzburg, C.: *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 2000

Goethe, J.W.: *Die Wahlverwandtschaften*, Leipzig, List, 1976; trad. it. di A. Vigliani: *Le affinità elettive*, Milano, Mondadori, 1988

Goethe, J.W.: *Zahme Xenien*, in: Id., *Gedichte in zeitlicher Folge*, a cura di H. Nicolai, Frankfurt a.M., Insel Verlag, 1978, vol. 2; trad. it. di M.T. Giannelli: *Xenie miti*, in: *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani, Milano, Mondadori, 1989, vol. 1, tomo 2

Gorz, A.: *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988; trad. it. di S. Musso: *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012

Gorz, A.: *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003; trad. it. di A. Salsano: *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003

Hartmann, H.: *The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Science*, "The Psychoanalytic Quarterly", XIX, 1950, n. 3, pp. 385-92

Hegel, G.W.F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: Id., *Werke in zwanzig Bände*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt

a.M., Suhrkamp, 1970, vol. 2, pp. 9-138; trad. it.: *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in: Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, pp. 1-120

Hegel, G.W.F.: *Glauben und Wissen*, in: *Werke*, cit., vol. 2, pp. 287-433; trad. it.: *Fede e sapere*, in: *Primi scritti critici*, cit., pp. 121-261

Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, cit., vol. 3; trad. it. di E. De Negri: *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973

Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, cit., voll. 5-6; trad. it. di A. Moni rivista da C. Cesa: *Scienza della logica*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1974

Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, cit., vol. 7; trad. it.: *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2005

Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, cit., vol. 8; trad. it.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann. 1. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 1981

Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, cit., voll. 18-20; trad. it. di E. Codignola e G. Sanna: *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1944

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927; trad. it. di P. Chiodi: *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976

Horkheimer, M.: *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, “Zeitschrift für Sozialforschung”, 3, 1934, pp. 1-53; trad. it. di G. Backhaus: *A proposito della controversia sul razionalismo*, in Id., *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974, vol. I, pp. 118-172

Horkheimer, M.: *Traditionelle und kritische Theorie*, “Zeitschrift für Sozialforschung”, 6, 1937, pp. 245-293; trad. it.: *Teoria tradizionale e teoria critica*, in: M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2003, pp. 3-56

Hotho, H.G.: *Vorstudien für Leben und Kunst*, a cura di B. Collenberg-Plotnikov, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, a cura di W. Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974; trad. it.: *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1992

Korsch, K.: *Marxismus und Philosophie*, a cura di E. Gerlach, Frankfurt a.M.-Wien, Europäische Verlagsanstalt, 1966; trad. it. di G. Backhaus: *Marxismo e filosofia*, Milano, Pgreco 2012

Kurz, R.; Lohoff, E.; Trenkle, N. (gruppo Krisis): *Manifest gegen die Arbeit*, 1999, <http://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/>; trad. it. di A. Jappe e G. Rossi: *Manifesto contro il lavoro*, Roma, DeriveApprodi, 2003

Kurz, R.: *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Horlemann, 2012

Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich, Europa Verlag, 1941; trad. it. di G. Colli: *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949

Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956; trad. it. di F. Tedeschi Negri: *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963

Lukács, G.: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt, Luchterhand, 1988; trad. it. di G. Piana: *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar Editore, 1971

Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1954; trad. it. di E. Arnaud: *La distruzione della ragione*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1974

Lukács, G.: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, II ed., Neuwied, Luchterhand, 1962; trad. it.: *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, Milano, SE, 1999

Marcuse, H.: *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, "Die Gesellschaft", 8, 4, 1931, pp. 350-367, ; trad. it. di G. Zanotti: *Il problema della realtà storica in Wilhelm Dilthey*, in: Id., *Scritti e interventi di Herbert Marcuse, vol. V*, a cura di R. Laudani, Roma, manifestolibri (di prossima pubblicazione)

Marcuse, H.: *A History of the Doctrine of Social Change*, in: Id., *Technology, War, And Fascism*, a cura di D. Kellner, London-New York, Routledge, 1998, pp. 95-137; trad. it.

di G. Zanotti: *Storia della dottrina del mutamento sociale*, in: *Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, cit.

Marcuse, H.: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964; trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino: *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967

Marx, K.: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)*, in MEW, vol. 1, Berlin, Dietz, 1961, pp. 203-333; trad. it. di G. della Volpe: *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Macerata, Quodlibet, 2008

Marx, K.: *Zur Judenfrage*, in MEW, vol. 1, cit., pp. 347-377; trad. it.: *Sulla questione ebraica*, in: B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma, manifestolibri, 2004, pp. 173-206

Marx, K.: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in MEW, vol. 1, cit., pp. 378-391; trad. it.: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in: K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. III, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 190-204

Marx, K.: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, Berlin, Dietz, 1968, pp. 465-588; trad. it. di N. Bobbio: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004

Marx, K.: *Thesen über Feuerbach*, in MEW, vol. 3, Berlin, Dietz, 1969, pp. 533-535; trad. it. di P. Togliatti, in: Marx-Engels, *Opere*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 3-5

Marx, K.: *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft*, in MEW, vol. 13, Berlin, Dietz, 1971, pp. 7-160; trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti: *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969

Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, in MEW, vol. 23, Berlin, Dietz, 1962; trad. it.: *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro primo, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1989

Marx, K.; Engels, F.: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in MEW, vol. 2, Berlin, Dietz, 1962, pp. 3-223; trad. it.: *La sacra famiglia, ovvero, Critica della critica critica contro Bruno Bauer e soci*, a cura di A. Zanardo, Roma, Editori Riuniti, 1972

Marx, K.; Engels, F.: *Die deutsche Ideologie*, in MEW, vol. 3, cit., pp. 5-530; trad. it. di F. Codino: *L'ideologia tedesca*, in: Marx-Engels, *Opere*, vol. V, cit., pp. 7-574

Marx, K.; Engels, F.: *Briefe Januar 1868 – Mitte Juli 1870*, in MEW, vol. 32, Berlin, Dietz, 1974; trad. it.: *Lettere: gennaio 1868 – luglio 1870*, in: Marx-Engels, *Opere*, vol. XLIII, a cura di M. Montinari, Roma, Editori Riuniti, 1975

Mazzetti, G.: *Quel pane da spartire. Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997

Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, a cura di C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. di A. Bonomi: *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani, 2007

Michelet, K.L.: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*, Lipsia, Duncker & Humblot, 1870; rist. Aalen, Scientia, 1970

Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in: *Nietzsche Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. 6.1, Berlin, De Gruyter, 1968; trad. it. di M. Montinari: *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in: *Nietzsche, Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. 6.1, Milano, Adelphi, 1973

Olafson, F.: *Heidegger's Politics (1977). An Interview with Herbert Marcuse*, in: *The Essential Marcuse. Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*, a cura di A. Feenberg e W. Leiss, Boston, Beacon Press, 2007, pp. 115-127; trad. it. di G. Zanotti: *La politica di Heidegger: un'intervista*, in: *Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, cit.

Platone: *Fedro*, a cura di B. Centrone, trad. di P. Pucci, Roma-Bari, Laterza, 2002

Srnicek, R.; Williams, A.: *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, London-New York, Verso, 2015

Twain, M.: *The Adventures of Tom Sawyer*, London, Penguin, 1986; trad. it. di V. Mantovani: *Le avventure di Tom Sawyer*, Milano, Garzanti, 1989

Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961; trad. it. omonima di A.G. Conte, in: Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 3-109

Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1953; trad. it. di M. Trinchero: *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999

Wittgenstein, L.: "*The Big Typescript*", Wien, Springer-Verlag, 2000; trad. it. omonima di A. De Palma, Torino, Einaudi, 2002

C) Letteratura secondaria citata

1) *Su Adorno e la Scuola di Francoforte:*

Arantes, P.E.: *Ressentimento da Dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel. Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã*, São Paulo, Paz e Terra, 1996

AA.VV.: *Unkritische Theorie: gegen Habermas*, a cura di G. Bolte e C. Türcke, Lüneburg, zu Klampen, 1989

Arndt, A.: *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg, Meiner, 1994

Bellan, A.: *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Padova, Il Poligrafo, 2006

Bernard, A.: *Fünfzig Jahre Minima Moralia*, in: AA.VV., *Theodor W. Adorno »Minima moralia« neu gelesen*, a cura di U. Raulff e A. Bernard, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, pp. 7-10

Bodei, R.: *Adorno e la dialettica*, "Rivista critica di storia della filosofia", XXX, 1975, n. 4, pp. 475-500

Bodei, R.: *Strappare il vero dal falso*, in: Adorno, *Tre studi su Hegel*, trad. it. cit., pp. 7-26

Bozzetti, M.: *Adorno und Hegel. Die kritische Funktion des philosophischen Systems*, Freiburg-München, Alber, 1996

Brunkhorst, H.: *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt a.M., Fischer, 1997

Buck-Morss, S.: *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Hassocks, The Harvester Press, 1977

Ceppa, L.: *Introduzione*, in: Adorno, *Minima moralia*, trad. it. cit., pp. VII-LI

Dubiel, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978

Feenberg, A.: *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, London-New York, Verso, 2014.

Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992; trad. it. di P. Rinaudo: *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986

Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985; trad. it. di Emilio Agazzi ed Elena Agazzi: *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988

Habermas, J.: »*Ich selber bin ja ein Stück Natur*«. *Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft*, in: AA.VV., *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, a cura di A. Honneth, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005, pp. 13-40

Honneth, A.: *Vorbemerkung*, in: *Dialektik der Freiheit*, cit., pp. 7-10

Jaeggi, R.: »*Kein Einzelner vermag etwas dagegen*«. *Adornos Minima moralia als Kritik von Lebensformen*, in: *Dialektik der Freiheit*, cit., pp. 115-141

Jameson, F.: *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, London, Verso, 1990; trad. it. di P. Russo: *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Roma, manifestolibri, 1994

Jay, M.: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research (1923-1950)*, Boston-Toronto, Little, Brown and Co., 1973; trad. it. di N. Paoli: *L'immaginazione dialettica. Storia della scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Torino, Einaudi, 1979

Jenemann, D.: *Adorno in America*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2007

Müller-Doohm, S.: *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003; trad. it. di B. Agnese: *Adorno. Biografia di un intellettuale*, Roma, Carocci, 2003

Nuzzo, A.: *Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel*, in: AA.VV., *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, a cura di L. Pastore e T. Gebur, Roma, manifestolibri, 2008, pp. 154-180

O' Connor, B.: *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2004

O' Connor, B.: *Adorno's Reconception of the Dialectic*, in: AA.VV., *A Companion to Hegel*, a cura di S. Houlgate e M. Baur, Oxford-Melden, Blackwell, 2011, pp. 537-555

O' Connor, B.: *Freedom within Nature: Adorno on the Idea of Reason's Autonomy*, in: AA.VV., *The Impact of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, vol. 2, a cura di N. Boyle, L. Disley e J. Walker, pp. 208-231

Petruciani, S.: *Un pensiero sul margine del paradosso*, in: Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. cit., pp. XI-XXVII

Reichelt, *Oggettività sociale e critica dell'economia politica: Adorno e Marx*, in: AA.VV., *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, cit., pp. 223-241

Schnädelbach, H.: *Philosophieren lernen*, in: AA.VV., *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, a cura di J. Früchtel e M. Calloni, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 54-67

Seel, M.: *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004

Tengelyi, L.: *Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie*, "Phänomenologische Forschungen", 2012, pp. 47-65

Testa, I.: *La Metacritica di Adorno nella costellazione contemporanea. Epistemologia dialettica e post-empirismo*, in: AA.VV., *Percorsi della dialettica nel Novecento*, a cura di M.L. Lanzillo e S. Rodeschini, Roma, Carocci, 2011, pp. 93-124

Türcke, C.: *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1979

Türcke, C.: *Adornos inverse Theologie*, in: AA.VV. *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, a cura di W. Ette, R. Klein, G. Figal, G. Peters, Freiburg-München, Alber, 2004, pp. 91-97

Vacatello, M.: *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi*, Firenze, La Nuova Italia, 1972

Weber Nicholse, S., e Shapiro, J.J.: *Introduction*, in: T.W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, Cambridge, Mass., e Londra, MIT Press, 1993, pp. IX-XXXIII

Wolff, E.: *From phenomenology to critical theory. The genesis of Adorno's critical theory from his reading of Husserl*, in: "Philosophy & Social Criticism", vol. 32, 2006, pp. 555-572

Zanotti, G.: *La psyché demodée. Psychanalyse et objectivité sociale chez Adorno*, in: "META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy", VI, 1, giugno 2014, pp. 67-97.

Zanotti, G.: *Il collettivo bifronte. Adorno e i problemi di una critica non individualista*, in: AA.VV., *La collettività: tra libertà e regole*, a cura di V. Ferraretto e V. Giambastiani, Pisa, ETS, 2014, pp. 77-96

Zanotti, G.: *Hegel contro Husserl. Sul tentativo adorniano di una critica dialettica alle "Ricerche logiche"*, in: AA.VV., *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, a cura di D. Manca, E. Magrì, A. Ferrarin, Pisa, ETS, 2015, pp. 201-218

Zanotti, G.: *Objective Being as Non-Identity. On Marx's and Adorno's Critiques of Hegel*, di prossima pubblicazione in: "Hegel Jahrbuch", 2015

2) *Su altri autori:*

Arantes, P.E.: *Tentativa de Identificação da Ideologia Francesa. Uma Introdução*, in: “Novos Estudos”, São Paulo, CEBRAP, n. 28, 1990, pp. 74-98

AA.VV.: *Logik und Geschichte in Hegels System*, a cura di H.-C. Lucas e G. Planty-Bonjour, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989

Backhaus, G.: *Nota storica*, in: K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, cit., pp. 161-176

Badiou, A.: *Silence, solipsisme, sainteté: l'antiphilosophie de Wittgenstein*, “Barca!”, 3, 1994, pp. 13-53

Bodei, R.: *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, nuova edizione riveduta e aumentata, Bologna, Il Mulino, 2014

Burgio, A.: *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000

Fineschi, R.: *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma, Carocci, 2006

Fulda, H.F.: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1965

Goldmann, L.: *Lukács et Heidegger: fragments posthumes*, a cura di Y. Ishaghpour, Paris, Denoel-Gonthier, 1973; trad. it.: *Lukács e Heidegger*, a cura di E. Dorigotti Volpi, Verona, Bertani, 1976

Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*, 2 voll., Tübingen, Mohr, 1924

Luporini, C.: *Introduzione*, in: K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. XI-LXXXVIII

Luporini, C.: *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1978

Nuzzo, A.: *Dialectic as logic of transformative process*, in: *Hegel: New Directions*, a cura di K. Deligiorgi, Chesham, Acumen, 2006, pp. 85-104

Schnädelbach, H.: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994

Veca, S.: *Sul Capitale*, in: AA.VV., *Marxismo e critica delle teorie economiche*, a cura di S. Veca, Milano, Mazzotta, 1974, pp. 169-195

Zanotti, G.: *Dialettica e positivismo in Wittgenstein. Il concetto di problema filosofico nel "Tractatus" e nelle "Ricerche"*, tesi di laurea specialistica non pubblicata

Indice

Premessa	p. 4
PARTE PRIMA	p. 17
1. Adorno come immagine	p. 18
1.1. Una difficoltà preliminare	p. 18
1.2. L'esperienza dopo Auschwitz	p. 38
2. Dialettica e materialismo	p. 55
2.1. La novità della dialettica	p. 55
2.2. Sulla possibilità del pensiero	p. 70
2.3. L'irrisolto della filosofia	p. 115
2.4. L'immagine, il concetto, la storia	p. 141
PARTE SECONDA	p. 182
3. Filosofia della prassi bloccata	p. 183
3.1. "Doch noch"	p. 183
3.2. Il concetto di antagonismo	p. 203
3.3. Il significato politico dell'esperienza	p. 237
4. Per un sistema di filosofia negativa	p. 262
4.1. Il segreto dell'idealismo	p. 262
4.2. L'abolizione della necessità del lavoro	p. 277
4.3. Il sistema come forma	p. 308
Conclusioni	p. 337

Bibliografia

p. 347

Indice

p. 366