

Pietro Carlo Lauro
Adorno: ontologia e dialettica

La questione del rapporto Adorno-Heidegger è stata in passato a lungo indagata.¹ Ciò che però ha pesato di più nell'interpretazione di questo rapporto è stata la convinzione quasi unanime che la polemica nascondesse in realtà una sostanziale unità di fondo che si esprimerebbe nella ricerca rivolta a tematizzare in Heidegger la "differenza ontologica" e in Adorno "la non identità". Questa visione delle cose troverebbe indirettamente conferma nella tesi heideggeriana di filosofia della storia, secondo cui nel passato avrebbe dominato un'interpretazione dell'essere come semplice-presenza (Vorhandenheit) o oggettività, da cui si deve prendere congedo, alla quale corrisponde in Adorno e Horkheimer la tesi della reificazione universale,² la quale riveste come una muffa la sfera delle relazioni umane, che vengono così assoggettate alla relazione strumentale di dominio. L'antidoto a tutto ciò sarebbe l'Essere inteso come differenza in Heidegger e il Non Identico³ in Adorno, visto come ciò che è in grado di opporsi e di resistere al dominio. Tuttavia, se si può indubbiamente riconoscere che esista tra i due autori una fondamentale convergenza sul terreno della filosofia della storia, altrettanto si deve ammettere che sul piano metafisico la differenza non potrebbe essere più grande. Heidegger infatti appartiene alla tradizione dello spiritualismo, anche se ateo, mentre Adorno ha come retroterra una metafisica materialista. Questa differenza apparentemente minima è in realtà all'origine dello scambio reciproco di critiche e di accuse tra i due pensatori. Va detto che le diverse scelte metafisiche dei nostri autori implicano due diversi atteggiamenti umani nei confronti della vita e del mondo. Lo spiritualista non vuole farsi strappare il senso della meraviglia e dello stupore di fronte all'essere, che egli reputa "sacro". Il materialista invece è mosso dalla preoccupazione di non lasciarsi ingannare. Sa, fin troppo bene, che nel mondo umano storico, nel quale è immerso, il raggio, l'inganno sono più frequenti dell'onestà. Egli diffida perciò delle apparenze ed è più propenso a futare un inganno che a lasciarsi stupire dalla visione estatica dell'ente mondano. Se l'atteggiamento di grata accettazione dell'esistente, tipico dello spiritualista, sia preferibile a quello di chi dietro la presunta oggettività di fatti sociali smaschera corposi interessi materiali, è una questione che qui resta impregiudicata. In linea di principio non ci sono obiezioni contro il sentimento di una grata accettazione dell'essere, è necessario però in via preliminare accertarsi che dietro il concetto alisonante dell'essere non si nascondano poteri storici, che hanno obiettivi assolutamente mondani. Se non si attiva il senso critico, la grata accettazione dell'essere può trasformarsi in complicità involontaria con gli aguzzini.⁴ Ma torniamo alla questione che qui più ci interessa della differenza totale o ums Ganze tra Adorno e Heidegger: la questione del materialismo che si incrocia con quella metafisica. Qual è il luogo in cui la critica adorniana di Heidegger tocca l'apice del materialismo? Può sembrare strano ma è proprio lì dove si critica l'essere heideggeriano. Infatti Heidegger cosa dice dell'essere? Dice che non è concetto, ma che non è nemmeno un ente qualsiasi. Quindi Heidegger fa suo il motivo anti intellettualistico o anticconcettuale, cioè la critica alla reificazione dei concetti, ma si premura contemporaneamente di schermare l'essere dall'ente mondano, perché questo comporterebbe una ricaduta nel materialismo, cosa che egli intende evitare a tutti i costi. Ed effettivamente Heidegger non è caduto nel materialismo, ma a che prezzo? Al prezzo di costruire un concetto di indifferenza, un qualcosa che non è né concetto, né cosa, continuando così una tradizione che è quella dell'idealismo, da cui pure Heidegger vorrebbe fuggire, che fa scomparire l'ente nel concetto superiore. Ciò che Adorno nella parte prima di *Dialettica negativa* ha mostrato è esattamente che un pensiero della differenza senza una base materialista è un controsenso, una cosa impossibile. A me pare, per le ragioni su esposte, che Adorno questa prova filosofica l'abbia fornita. Se poi la maggioranza degli accademici, in Germania come in Italia, non lo abbia seguito sul piano pratico, questa è una scelta di carattere pratico, che è indipendente dalla pura deduzione del pensiero.

Storicamente il materialismo è stato avversato dalle correnti principali della filosofia quali ad es. la tradizione platonico-aristotelica in Grecia e il pensiero cristiano in Europa. Sembra che Platone abbia avuto l'intenzione di bruciare i libri di Democrito. Ma, più ancora che l'aperta avversione, è l'oblio ciò che veramente danneggia il materialismo. Recentemente solo il prof. Nicola De Domenico ha ripreso nell'ambito di una sua performance teatrale il tema della critica di Adorno a Heidegger. Per il resto c'è stato solo il più assoluto silenzio. La cosa grave è che questo silenzio sia quello stesso di cui si nutrono il conformismo e l'ignoranza. Devo alla passione e alla competenza del prof. Piero Violante l'opportunità di pubblicare qui appresso per la prima volta in una rivista universitaria, anche se non proprio filosofica, il secondo capitolo, parte seconda, della mia tesi di dottorato, nel quale si cerca con l'aiuto delle Lezioni del WS 1960/61 di fornire un aiuto, per chi lo volesse, alla comprensione di un testo ritenuto unanimemente difficile come la *Dialettica negativa*. Quando molti parlano di un autore senza averlo prima criticamente assimilato, senza sapere bene chi è, cosa vuole, nasce e si diffonde un mito. A lungo in Italia, in Sicilia, la ricezione di Adorno si è mantenuta a livelli assai distanti da una adeguata assimilazione critica. Ricordo quando il prof. Alfred Schimdt mi diceva negli anni '80 del secolo scorso che "di Adorno in Italia c'è un mito". Ma a distanza di anni è cambiato veramente qualcosa? Il presente articolo, come quello pubblicato precedentemente sull'etica kantiana, cercano di trovare la giusta distanza dal testo della dialettica negativa, che sola ne permette una comprensione sine ira et studio.

1. La domanda ontologica

Avviciniamoci alla prima parte di *Dialettica negativa* con l'aiuto del corso di lezioni *Ontologie und Dialektik*, tenuto nel semestre invernale del 1960/61, che Suhrkamp ha pubblicato nel 2002. Adorno

¹ Cfr. H. MÖRCHEN, *Adorno und Heidegger - Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981.

² Cfr. M. HORKHEIMER TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, Frankfurt 197, p. 45 (trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966, pp. 36 e ss.).

³ L'aggettivo sostantivato "das Nichtidentische" comparirebbe per la prima volta nei testi di Adorno, secondo un'indicazione di Joseph Früchtl al sottoscritto, nel libro su Husserl del 1956.

⁴ Cfr. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, in GS6, Frankfurt 1973, p. 429 (trad. it. *Gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 21).

mette subito in guardia i suoi studenti dalla tentazione di considerare l'ontologia e la dialettica come due diverse visioni del mondo, tra le quali si viene chiamati a scegliere sulla base di motivazioni soltanto personali, come se il discorso filosofico fosse privo di rigore e di argomentazioni valide. Il Nostro in questo contesto non manca di osservare che l'argomentazione filosofica è certamente di altra natura rispetto alla argomentazione scientifica, ma che in ogni caso non può prendere quest'ultima a modello, essendo il ragionamento scientifico fondato da quello filosofico e non viceversa. Su questo si può non essere d'accordo, ma è uno dei pochi punti su cui concordano l'ontologia e la dialettica, Heidegger e Adorno. Ma allora, se la scelta tra l'una o l'altra delle filosofie non è una questione di gusto, qual è il nesso reale che permette di passare dall'ontologia alla dialettica? Secondo Adorno "il passaggio alla dialettica deve consistere propriamente nell'auto-riflessione critica dell'ontologia"⁵ e pertanto la via da seguire è quella della critica immanente. La forza che spinge oltre l'ontologia è dunque quella stessa che le proviene da dentro nel momento in cui viene messa in contraddizione con se stessa. Ovviamente perché questo avvenga è necessario un punto di vista esterno, che, manco a dirlo, è quello del dialettico; dunque non è che sia una autocritica, che l'ontologo compia da sé solo, piuttosto questi per così dire viene preso per mano dal dialettico e condotto a una visione diversa. Prima di addentrarci nel modello della critica immanente, che, come chi conosce Adorno sa bene, è un modello ricorrente, Adorno dedica la prima lezione e parte della seconda a spiegare cosa debba intendersi con il termine "ontologia". Egli come al solito rifiuta di definire un concetto in via preliminare. Un concetto, ritiene, "raggiunge la sua pienezza solo nel trattamento della cosa stessa"⁶. Si può dire in via provvisoria, così per cominciare, che l'ontologia è la dottrina dell'essere. La domanda quindi muta e diviene quella intorno all'essere. Che cos'è l'essere? Il problema è, questo solo a modo di una anticipazione, che Heidegger secondo Adorno si rifiuta di pensare questo concetto e al suo posto subentra una forma di fascinazione, che lascia il concetto di essere del tutto indeterminato. Dunque atteniamoci per ora a quel che è stato pensato per lo più con il concetto di essere. In genere non si pensa con questo concetto a un singolo ente, a un individuo disperso, ma si è soliti invece pensare all'essere come a una struttura o compagine in grado di tenere assieme o unificare l'ente disperso, la molteplicità degli individui. Dal punto di vista della storia della filosofia la ripresa dell'ontologia viene preparata già nel primo Husserl con la dottrina dell'intuizione categoriale, poi Scheler ne parla apertamente e infine Heidegger la porta al successo. È un movimento di reazione al neokantismo allora dominante nelle università tedesche, che esprime insoddisfazione per un modo di filosofare che si dilunga intorno alla metodologia della conoscenza, senza arrivare mai a parlare effettivamente delle cose, come invece ci si aspetterebbe dalla filosofia. È vero che Heidegger nel suo libro su Kant ha anche cercato di recuperare dei momenti ontologici nella filosofia di Kant, che indubbiamente ci sono, ma in compenso bisogna ricordare all'ontologia che Kant ha negato che si possano fare asserzioni vincolanti intorno agli oggetti della metafisica. Comunque sia, avviciniamoci di più al tema dell'ontologia. Secondo Adorno le domande proprie dell'ontologia sono: "qual è il senso dell'ente?" e al livello sommo: "qual è il senso dell'essere?". Per quel che riguarda l'ente, esso si situa a un primo livello che è quello delle conoscenze fattuali, elaborate dalle scienze. Sono conoscenze del tipo: quale legge fonetica vale in un determinato periodo, quali eventi sono accaduti con certezza in un determinato periodo, ecc.? Dalle singole conoscenze scientifiche si può risalire ai principi di una certa disciplina, ad es. la fonetica o la storia. Quando si pone la questione dei principi, si pone già una domanda ontologica, seppure ancora ingenua. E' questo il livello che Husserl chiama delle ontologie regionali. Ogni disciplina indaga una regione determinata della realtà e i suoi principi sono oggetto di una ontologia regionale. I differenti modi d'essere della realtà, indagati dalle singole discipline, necessitano però di una pre-comprensione intorno a quell'unico senso dell'essere che esse indagano in vari modi. Proprio quest'ultimo livello, in cui si pone la domanda intorno al senso dell'essere, è quello dell'ontologia fondamentale. Qui l'interrogare non verte intorno a un modo d'essere dell'essere, ma intorno allo stesso concetto di essere.

2. *L'essere come thema probandum*

⁵ TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, in *Nachgelassene Schriften*, Sezione IV, Volume 7, Frankfurt 2002, pp. 12 e ss.

⁶ Ivi, p.13.

Torniamo ora alle ontologie regionali e ai loro principi. A proposito dei principi di una disciplina almeno a partire da Hegel, in realtà da Aristotele, è noto che ciò che è primo per noi in verità non è primo in sé. Viceversa vale che ciò che è primo in sé, non sia primo anche per noi, anzi geneticamente per la conoscenza è un ultimo. I principi di una disciplina in genere non stanno mai all'inizio dello sviluppo storico di essa, ma sorgono semmai alla fine in una fase di sistematizzazione delle conoscenze, che sono state accumulate dapprima senza criterio o con criteri soltanto provvisori. Ora, e qui la cosa si fa critica, si potrebbe con Adorno assumere il punto di vista genetico, in base al quale primari sono i reperti delle singole discipline e i loro principi un qualcosa di secondario, di derivato, ottenuto propriamente per astrazione. L'ontologia però evidentemente non è disposta a fare questa assunzione. Invece assume che i principi siano in sé. Facendo questa assunzione, commette però una petizione di principio nel senso che dà per scontato quel primato del concetto che dovrebbe essere oggetto di dimostrazione filosofica, che sarebbe appunto *thema probandum*. In sostanza essa può dar forza al suo *thema probandum*, il primato dell'essere, solo facendo già uso di ciò che propriamente deve essere dimostrato. Ora Heidegger, che è un pensatore assai acuto, come riconosce lo stesso Adorno, ha visto questo problema, quando ha affermato in un famoso passo di *Essere e tempo*,⁷ che il problema non è quello di evitare assolutamente il circolo vizioso, ma di entrarci nel modo giusto. Adorno concede a Heidegger che la tesi che il pensiero possa avere un inizio assoluto e possa essere in grado di fronte al derivato di indicare un assolutamente primo ha qualcosa di chimerico e per di più sfocia nel soggettivismo. In tal senso, con Heidegger e Aristotele, è vero anche per Adorno che i principi della scienza non sono oggetto di dimostrazione. Tuttavia Adorno non manca di rilevare che, per quanto sia corretto che la filosofia non possa avere un inizio assoluto, essa nemmeno può limitarsi a esplicitare⁸ la sua assunzione fondamentale, l'essere, l'originario, perché questa è proprio la tesi dell'idealismo, la tesi dell'identità, da cui l'ontologia vuole invece prendere le distanze. La dialettica non può perciò accettare il primato dell'originario nel modo in cui è affermato dall'ontologia. Questo modo è dogmatico. Invece, dice Adorno, faccia pure l'ontologia la sua assunzione, ponga pure il primato dell'essere sull'ente, ma, dopo aver fissato i caratteri della sua esperienza portante, non si sottragga al dovere di fare entrare in un nesso argomentativo ciò che ha individuato come portante. Adduca l'ontologia degli argomenti in favore dell'essere, che lo possano determinare, che lo facciano uscire dalla sua semplicità. È vero, che l'essere non può essere dimostrato, se non attraverso la confutazione di chi pretende di negarlo, ovvero dello scettico, ma questo principio deve pure dire qualcosa di sé che lo renda fruibile nel mondo degli uomini, altrimenti nella sua inaccessibilità e indeterminabilità, in quanto mistero,⁹ è un niente per gli uomini. Diverso invece è stato il comportamento di Kant, che, dopo aver affermato che l'io possiede le forme dell'intuizione e le categorie dell'intelletto, non si è sottratto all'obbligo di spiegare che spazio e tempo non sono niente di sostanziale¹⁰ o di provare la possibilità di giudizi sintetici a priori.¹¹ La filosofia per Adorno è propriamente chiamata a chiarire e a rendere stringenti le sue intuizioni nel *medium* del pensiero. Solo che in questo *medium* esse non sono più le stesse; o meglio sono insieme uguali e diverse da se stesse. Abbiamo qui un altro esempio di negazione determinata, che è tanto negazione dell'identità, quanto negazione della negazione, ovvero di se stessa. Si può forse dire che la

⁷ «Il chiarimento delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretazione richiede, in primo luogo, che non si disconosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua possibilità. L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della pre-struttura propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario...» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen p. 153 [trad. it., *Essere e Tempo*, Milano 1976, pp. 194 e ss.]).

⁸ Ivi, p. 31.

⁹ Cfr. l'atteggiamento di Hegel nei confronti dei misteri di Eleusi. Egli scrive in tono alquanto canzonatorio: «Eschilo fu accusato di avere rivelato i misteri. Egli disse che Artemide era figlia di Demetra. Questa è dunque la gran sapienza: non stenderemo certo la mano per raccoglierla» (G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Vol. III, Firenze 1963, p. 81). Insomma dietro il mistero o non c'è niente, e in tal caso serve solo a incutere timore, o c'è ben poca cosa come nel caso citato. Se ci fosse qualcosa, si manifesterebbe.

¹⁰ TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit., p. 33.

¹¹ Ivi, p. 38.

negazione determinata è la figura adorniana della sintesi, se in essa si coglie non solo il momento della sua diversità dalla tesi, ma anche quello della sua identità. Non solo quindi Heidegger resta debitore di ragioni plausibili intorno alla priorità dell'essere, ma al posto di esse subentra la diffamazione aperta di chi non riconosce, senza che gli siano stati forniti dei motivi, quel che egli ha posto.

3. Un prodotto della riflessione

Segue poi una ricostruzione storica del concetto di essere, che però persegue un intento sistematico nel senso almeno che mira ad accertare la verità o meno della tesi heideggeriana secondo cui l'essere era già noto ai filosofi presocratici. Adorno richiama brevemente alcune nozioni di storia della filosofia greca. Ricorda che è stato Aristotele nella *Metafisica* ad aver posto la domanda sull'essere; che questa domanda era stata preparata da Platone, che aveva separato la conoscenza delle idee, che hanno una natura permanente, dalle opinioni mutevoli degli uomini intorno alle cose sensibili, le quali in senso stretto non hanno realtà, sono delle ombre, come si afferma nel mito della caverna. Risalendo ancora più indietro si dice che la distinzione tra l'essere e il non essere in realtà è ancora più antica di Platone, rimonta a Parmenide. Questi però a differenza di Platone, che, interpretando nel *Sofista* il non essere come diversità, ha introdotto la molteplicità all'interno dell'essere, fa un uso ancora indifferenziato del concetto di essere. Con Parmenide dunque, al culmine dell'illuminismo greco,¹² compare il concetto di essere. Prima di lui, tra i filosofi ionici, il concetto fondamentale è stato quello di *arché*, che significa da un lato ciò che è più antico, dall'altro ciò da cui le cose hanno origine, il principio. Gli ionici sono ilozoisti cioè sono dell'idea che la natura sia animata. In un'impressionante progressione essi individuano ora l'uno, ora l'altro elemento della natura, a cui attribuiscono con varie motivazioni il carattere di principio originario di tutte le cose. La comparsa del concetto di essere in Parmenide presuppone un grado relativamente elevato di demitologizzazione delle concezioni ilozoiste. Con la crescita delle conoscenze diventava sempre più difficile fare uso di un principio che essendo materialmente determinato (l'aria, l'acqua, ecc.ecc.) non era adatto a rendere conto di nuovi fenomeni. In questo senso il concetto di essere è invece un prodotto tardo della riflessione, che nella sua indeterminatezza non può essere contraddetto da niente e contemporaneamente tutto abbraccia. Lo stesso Parmenide con la frase che "essere e pensiero coincidono" dà un sostegno, secondo Adorno, a questa interpretazione nel senso che il legame con il pensiero, quindi con la riflessione e l'astrazione, sono costitutivi dell'essere. Dunque l'essere non è storicamente all'origine della filosofia greca. Prima di esso c'è una lunga fase di torbida indistinzione tra fatto ed essenza. Le prime *archè* sono al tempo stesso concrete e astratte, cause materiali e formali. In questa indistinzione non si manifesta la priorità di un essere che ai primi greci era ancora sconosciuto, ma l'incertezza di un pensiero che non ha ancora imparato a riconoscersi nelle cose.

Questa ricostruzione assai schematica del concetto di essere nel mondo greco non risponde ad un interesse meramente antiquario, ma serve allo scopo di comprendere meglio le tendenze dell'ontologia del XX secolo, per potere giudicare della sua interna verità o falsità. Si è già visto sopra che esiste una linea Husserl-Scheler-Heidegger, ma si deve aggiungere che la ripresa di temi ontologici avviene già nel corso dell'Ottocento con Franz Brentano, il maestro di Husserl. In Brentano, che era sacerdote e proveniva dalla tradizione aristotelico-scolastica, si trova una particolare combinazione di motivi dell'ontologia-scolastica con altri dell'empirismo di tipo illuministico. Questo vuol dire, secondo Adorno, che, quando nell'Ottocento c'è una ripresa dell'ontologia, questa può comunque avvenire solo tenendo conto del fatto che ormai esiste una ragione autonoma, con tutto il lavoro di riflessione che essa ha comportato. Pertanto quali che siano le oggettività da far valere, siano esse di natura spirituale o reale, sempre debbono contenere in sé un momento di riflessione. Così ad esempio sul piano sociale agli inizi del Novecento l'eteronomia non viene più affermata facendo riferimento ad un ordine di ceto, che si presume naturale, ma facendo riferimento a categorie razionali, come il concetto di elite, che presuppongono autonomia. Allo stesso modo nella filosofia non è possibile un ritorno al realismo pre-

¹² TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in *GS* 1973, Vol.6 Frankfurt 1966, p. 79 (trad. it. *Dialettica negativa*, Torino 2004, p. 67): «Già il trapasso eleatico al concetto di essere, oggi glorificato, fu illuminismo rispetto all'ilozoismo, cosa che Heidegger sottovaluta».

critico. Infatti Heidegger respinge un'accezione del termine ontologia in senso realistico *a là* Nicolai Hartmann, e offre invece un essere o un concetto dell'essere che si distingua tanto da ogni mera concettualità, quanto da ogni semplice realtà immediatamente accolta. Il fatto che l'essere abbia questa ambiguità, che mette il concetto e l'ente in una condizione di parità o di indifferenza, conferisce all'essere heideggeriano buona parte del suo fascino.

4. *L'ipostasi della copula*

Ma vediamo più da vicino come si articola la critica di Adorno. Venire a capo di questa critica al concetto di essere non è affatto facile, anche se le *lezioni* ci danno sicuramente una mano. Si può dire che la strategia di Adorno gira intorno alla distinzione di parola e cosa (*Wort und Sache*).¹³ Non è chiaro, dice lui, se con "essere" sia da intendere il significato di un concetto, se l'essere cioè sia un'entità puramente linguistica, o se si parla invece immediatamente dell'essere stesso, della cosa.¹⁴ Egli stesso dice che un heideggeriano opterebbe subito per la seconda risposta. Tuttavia ci sarebbero forti indizi anche a favore della prima risposta. Quali sono questi indizi? Innanzitutto il maestro di Heidegger, Husserl, ha già fatto ampio uso dell'analisi di significato come via di accesso all'essere.¹⁵ Ma, andando a ritroso, è lo stesso Aristotele che ha fatto uso dell'analisi linguistica in quanto analisi di categorie come filo conduttore per stabilire qualcosa intorno all'essere. Le forme del discorso in Aristotele sono forme che contemporaneamente dicono qualcosa intorno all'essere. È stato il pensiero moderno a partire dalla tradizione del nominalismo scolastico quello che ha negato il carattere canonico del linguaggio,¹⁶ affermando che i concetti sono soltanto nomi per le singole cose, che non hanno niente di sostanziale. Una critica che è arrivata sino a Kant, il quale ha posto la questione intorno alla possibilità dei concetti, che per lui viene a dipendere dal riferimento dei concetti ai fenomeni. Ma proprio questo riferimento viene ignorato dalla tradizione del razionalismo pre-critico, per il quale ad ogni proposizione linguistica corrisponderebbe un'oggettività *sui generis*. Per Adorno ci si trova qui di fronte ad un'ipostasi della funzione linguistica. Dal fatto che si debbano usare proposizioni, concetti per parlare intorno alle cose, non è lecito trasformare queste proposizioni e concetti nelle cose stesse. Questa è propriamente una reificazione del linguaggio, l'essere una ipostasi della copula. Si tratta di un *quid pro quo*, di uno scambio tra una funzione soggettiva e le cose stesse.¹⁷

5. *La dialettica dell'essere*

Dopo aver criticato l'ontologia come ipostasi del linguaggio, in particolare l'essere come ipostasi della copula, Adorno mette in guardia i suoi studenti dal pericolo di vedere le cose un po' superficialmente. Infatti nonostante ogni critica all'ipostasi del linguaggio e rovesciando come un guanto i termini del discorso, secondo Adorno il problema della mediazione linguistica è inaggrabile. "È impossibile", dice, "parlare dell'essere direttamente, senza riguardo per il concetto dell'essere".¹⁸ Quando si dice "essere" si ha in bocca un concetto, non l'essere stesso. Qualunque cosa s'intenda con questa parola, l'essere ci è disponibile soltanto attraverso la mediazione linguistica; in un certo senso è lui stesso concetto. Adorno sa che la mediazione linguistica muta il senso dell'essere, che gli fa violenza, lo aliena a sé, dichiara però che questa è appunto l'articolazione dialettica, che l'essere debba accettare la mediazione linguistica che lo porta a essere uguale e insieme diverso da se stesso, non concettuale e

¹³ TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit. Questa distinzione dà il titolo alle lezioni quarta e quinta.

¹⁴ Ivi, p. 56: «In Heidegger la filosofia dell'essere si trova nell'alternativa assai strana e indefinita che in essa non è chiaro se si tratti soltanto del significato del concetto di essere, dunque di ciò che è inteso dal concetto di essere, di ciò che noi pensiamo quando diciamo essere – o se si parla direttamente dell'essere stesso».

¹⁵ Ivi: «E il metodo della fenomenologia di accogliere i fenomeni spirituali per quel che si danno sfocia in ampia misura nell'analisi di significati e nella distinzione di significati».

¹⁶ G. MENSCHING, *Zu den historischen Voraussetzungen der "Dialektik der Aufklärung"* in M. LÖBIG - G. SCHWEPPEHÄUSER (a cura di), *Hamburger Adorno-Symposium*, zu Klampen, Lüneburg 1984.

¹⁷ Schweppenhäuser 2000, p.56, è dello stesso avviso, quando scrive con riferimento a Nietzsche: "Nietzsche, un pioniere dell'autocritica della modernità, ha decifrato il processo di scambio di determinazioni di pensiero colte linguisticamente e determinazioni ontologiche come una inevitabile aporia della metafisica". Cfr. anche p. 31.

¹⁸ TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit., p. 59.

concettuale a un tempo. Heidegger invece non entrerebbe in questa dialettica, per cui l'essere sarebbe insieme uguale e diverso da se stesso, ma ne fuoriesce, cercando di isolare il momento espressivo del linguaggio, la non identità, che invece secondo Adorno non si può avere, se non come risultato di quella dialettica. Vediamo di approfondire questa questione. Nella strategia di Adorno l'essere heideggeriano si presenta con due facce: da un lato è il concetto o l'insieme di tutto ciò che può essere racchiuso sotto un'unità concettuale superiore; dall'altro nell'essere risuona quel momento che non è esso stesso concettuale, che non è assorbito dal concetto quale costruzione soggettiva. L'adozione di un uso ambivalente dei concetti fondamentali è motivato dal fatto che dopo il nominalismo della tarda scolastica tra l'ordine dei concetti e l'ordine delle cose non si può più affermare alcuna corrispondenza.¹⁹ La cosa rilevante è che l'ontologia fondamentale è ben consapevole della frattura tra i concetti e le cose, della loro non identità. Tuttavia essa cerca di trasformare la non identità, l'ambiguità, che propriamente sono una ferita, uno scacco, per il pensiero razionale, in un qualcosa di positivo, in una *chance* per il pensiero. Essa ragiona, secondo Adorno, così: si ammetta pure che l'essere sia anche un concetto, ma, poiché quest'ultimo intende il non concettuale, si lasci cadere del tutto il suo lato concettuale e ci si concentri piuttosto sul suo lato non concettuale, sulla non identità. Questo può essere festeggiato dapprima come uscita dal carcere dell'immanenza soggettiva, come antisoggettivismo, ma in realtà, senza più la mediazione del concetto, è irrazionalismo puro. Tuttavia non è questo lo scopo dell'ontologia fondamentale. Ciò a cui essa mira in realtà è una risostanzializzazione del linguaggio. Allora si recupera il linguaggio e lo si trasforma in un'apparizione o rivelazione del non identico, la voce dell'essere stesso. Viene ricostituito attraverso il linguaggio una specie di intelletto archetipo, che ha una conoscenza diretta, immediata delle cose. Proprio quello che Adorno ha sempre rimproverato a Benjamin e che ha cercato di allontanare dal suo pensiero attraverso un uso costante del linguaggio, del concetto quale negazione della non identità. Invece di trasformare magicamente l'ambiguità, la contraddizione, la mancanza in un positivo bisogna insistere sul fatto che queste cose sono delle ferite, che attendono di guarire, che possono guarire, ma che fino ad ora sono rimaste tali. Chi pensa così, è più vicino alla verità.

6. Platonismo

Domandiamoci ora con Adorno, come si presenta per lui l'ontologia, qual è la sua caratteristica fondamentale. L'ontologia, come sappiamo, è la dottrina dell'essere. L'essere è preordinato all'ente, che propriamente è un non essere. Dunque rispetto al mondo sensibile, che è mutevole, caduco, apparente, l'ontologia insegna che esiste un'altra realtà che ha i caratteri della stabilità e della costanza e che è assolutamente indipendente dal mondo dei fenomeni. Adorno prova a mettere in discussione questa tradizione consolidata. La sua idea è che al senso dell'essere appartenga essenzialmente l'ente. "Non c'è essere senza ente". Rispetto alle tesi estreme della posizione realista, secondo cui reali sono solo le idee, e del nominalismo, secondo cui reali sono solo gli individui, Aristotele occuperebbe una posizione intermedia nel senso che per lui le sensazioni sono primarie nell'ordine della conoscenza, mentre nell'ordine logico la priorità spetta alle specie. In questo modo egli ha risolto il problema di una

¹⁹ Ivi, pp. 66 e ss.: «Che si parli non a caso di ciò è comprovato innanzitutto dal fatto che a ogni costrutto concettuale è inerente un aspetto arbitrario, nonostante tutti gli sforzi del Platone maturo di sfuggire a ciò. Cioè: le divisioni che si operano tra i concetti sono sempre arbitrarie; una qualunque cosa singola può essere sussunto sotto innumerevoli concetti, senza che esso abbia da sé la necessità assolutamente imprescindibile di essere sussunto da questo concetto e solo da questo o da questi concetti e solo da questi. E d'altra parte ciascun concetto rispetto alle possibilità del suo riempimento ha una vaghezza straordinariamente ampia che è collegata al fatto che il concetto fissa solo una o più note di ciò che deve sussumere, mentre le altre note restano indeterminate, sicché appunto in seguito a questa libertà per quanto riguarda le dimensioni non definite dal concetto sporgono sin dall'inizio nel concetto innumerevoli cose, che a loro volta rispetto al concetto sono casuali o in ogni caso irrilevanti. – Questi fatti possono brevemente richiamarvi alla memoria, che l'ordine concettuale di cui disponiamo in quanto uomini di scienza non è senz'altro identico con la costituzione di ciò che c'è o con la costituzione di ciò a cui mirano. La tesi gnoseologico-metafisica fondamentale di Spinoza, che l'ordine delle idee e l'ordine delle cose sono identici, la si può appunto perciò definire come principio (*Leitsatz*) di una filosofia razionalistica. E l'intera critica al razionalismo occidentale, che si ricollega soprattutto a Kant, ha in effetti scosso proprio questa concezione – la cui problematica del resto è assai più antica, non è che quella che è stata trattata sotto il titolo del nominalismo a partire dalla filosofia tardo-medioevale».

relazione tra l'ente e l'essere, distinguendosi in questo dalla tradizione platonica, dove invece tra l'essere e l'ente si spalanca un abisso incolmabile. Nonostante Aristotele la separazione tra essere e ente è però rimasta. E' ritornata all'inizio del Novecento con la distinzione husserliana tra genesi e validità dei principi logici. Questa distinzione vuole che la validità di una proposizione sia cosa completamente diversa dal modo in cui soggettivamente la si acquisisce, si arriva ad essa. Husserl, come si sa, ha fatto scuola, anche se ad un certo punto avrebbe voluto fermare gli spiriti da lui stesso evocati. Attraverso la mediazione di Scheler la verità in sé delle proposizioni logiche di Husserl è diventata "l'essere" heideggeriano, che è assolutamente distinto dall'ente. Il problema è che con la posizione dell'essere come assoluto è già deciso in partenza ciò che dovrebbe risultare invece da una seria analisi ontologica: se essere e ente abbiano o no una relazione tra loro, se dipendano o no reciprocamente, quale sia la natura di questa dipendenza ecc. Sono tutte domande che vengono risolte in anticipo attraverso una assunzione fondamentale, quella dell'essere separato, che costringe poi la filosofia al compito di esplicitare ciò che si è posto, conferendo al pensiero un taglio esclusivamente analitico, per non dire tautologico. Insomma non è possibile ontologia, se l'essere non è mostrato come indipendente o prioritario rispetto all'ente. Quanto a questa "priorità" – e qui veniamo a un carattere peculiare dell'essere in Heidegger – non si tratta, dice Adorno, né di un'antioriorità in senso temporale, perché i rapporti temporali sono propri dell'ente, né di una priorità di tipo logico, perché l'essere intende il non concettuale. Questa priorità è "ontologica", laddove però il concetto di essere resta alquanto indeterminato, giacché non si può indicare uno stato di cose che vi può corrispondere. Lo si può comprendere solo in modo "dinamico" ovvero attraverso quel campo di tensioni che è la filosofia. Storicamente la separazione tra l'essere e l'ente, anziché decrescere, è aumentata. Husserl per esempio ha espulso dall'io come empirica la sua componente psico-fisica, che invece in Kant era ancora parte dell'io trascendentale come unità della coscienza personale. In fondo dell'io che cosa rimane nell'opera di Husserl, se non la legalità formale del pensiero? Ogni contenuto deve essere espulso, perché compromette l'autonomia dei concetti. Ora, dice Adorno, è giusto difendere l'autonomia dei concetti, ma non è giusto isolarli dalle loro mediazioni con l'ente e renderli essi stessi cose, oggetti a se stessi. L'accusa rivolta all'ontologia quindi è, ancora una volta, quella di avere isolato il momento della mediazione concettuale a spese del mediato, così come viceversa nominalismo e positivismo isolano il momento dell'individuale a scapito della funzione concettuale. C'è, bisogna aggiungere, anche un altro motivo alla base dell'espulsione dell'ontico dal pensiero e dall'essere, che non è solo quello della difesa dell'autonomia dei concetti, ma è anche quello della difesa del privilegio culturale. Chi svolge una funzione intellettuale è dipendente dal lavoro manuale di altri, che proprio per questo motivo viene denigrato e svalutato.

7. Riflessione della riflessione

Adorno si fa un'obiezione, anzi la formula come se essa venisse dai suoi studenti: "se anche Lei, come Heidegger, suppone la possibilità di un momento unitario - il non identico - , perché non ammettere anche l'equivalente heideggeriano, che è l'essere"²⁰? La risposta di Adorno è la seguente: sì è vero anche io, come Heidegger, aspiro al superamento della condizione in cui la conoscenza umana è rinchiusa in un insuperabile dualismo tra un soggetto osservante ed un oggetto osservato; tuttavia, mentre io concepisco il superamento della condizione riflessiva come qualcosa che può avvenire solo con un ulteriore impiego della riflessione, quindi attraverso la riflessione della riflessione, Heidegger semplicemente lancia il suo anatema contro il pensiero riflessivo e compie un salto all'indietro, un regresso, in una zona che sarebbe anteriore alla condizione riflessiva. Detto così, la differenza tra Heidegger e Adorno starebbe nel diverso atteggiamento nei confronti del soggetto e della riflessione a lui collegata. Mentre per Adorno la riflessione resta l'unico strumento per uscire dalla riflessione stessa, Heidegger vede il superamento della riflessione nell'ontologia, che egli in linea con la tradizione pone al di sopra sia della scienza, che della storia. A poco valgono dal punto di vista heideggeriano le obiezioni di Adorno secondo cui il cammino storico della riflessione, che ha faticosamente imparato a distinguere l'ente dall'essere, il fatto dall'essenza, non possa essere sospeso a piacere, perché è stato un cammino

²⁰ Ivi, p.112.

storicamente motivato dal bisogno di crescita della conoscenza umana. Vera è d'altra parte la critica di Adorno che con la tecnica del sottrarsi ad ogni chiarimento di tipo storico o di tipo scientifico alla fine dell'essere resta ben poco. L'indeterminazione, la mancanza di determinazioni, la povertà concettuale²¹ diventano il principio di questa filosofia, che di filosofico veramente ha poco, se per filosofia s'intende, com'è giusto, il lavoro della riflessione, che è tutt'uno con la critica. La parola "critica", ci ricorda il nostro, viene dal verbo greco *crinein*, separare. Ma proprio questo è quel che ad Heidegger non interessa. Nei presocratici egli non apprezza l'inizio del pensiero razionale, la ricerca di un principio unico per spiegare l'esperienza, ma quel che permane in loro del pensiero mitico: la difficoltà a separare il principio razionale dagli elementi materiali. Questa confusione, questa indistinzione viene chiamata essere. Se Heidegger fosse più attento al sapere storico, potrebbe accorgersi che molto dell'interesse che è suscitato dall'essere è dovuto allo scemare della continuità storica e della tradizione. Il desiderio di uscire dal pensiero reificato ha trovato una risposta storicamente nella dottrina dell'intuizione intellettuale in Schelling, nonché nella stessa dialettica hegeliana.

8. Ontologizzazione dell'ontico

A questo punto si richiede un chiarimento su ciò che Adorno intende sotto il tema della "ontologizzazione dell'ontico". Si tratta dice Adorno di "una struttura che attraversa l'intera filosofia di Heidegger e quella dei seguaci"²². Essa funziona così: viene formato il concetto di una cosa, per poterne parlare. Poi si sostituisce il concetto al posto della cosa e la cosa stessa scompare. Da questo momento in poi è il concetto stesso la cosa, che le è subentrato. Questa struttura, secondo Adorno, è ravvisabile non soltanto nell'ontologia esistenziale, ma anche in Hegel²³, cioè nell'idealismo, con cui l'ontologia non vuole avere niente in comune. Nella loro volontà di distinguersi dal materialismo, gli opposti trovano un elemento comune. Ma vediamo a quale passo di *Essere e Tempo* Adorno fissa questa critica. Si tratta del noto passo dal §4, che recita: "L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta tra altri enti. Piuttosto si distingue onticamente per il fatto che a questo ente nel suo essere ne va di questo essere stesso"²⁴. Adorno osserva giustamente che nel passo è inteso ciò che nel linguaggio tradizionale della filosofia si chiamava "autocoscienza". In altri termini: l'esserci non si lascia vivere, bensì ha la capacità di entrare in relazione con se stesso, giudicando e intervenendo sulle sue azioni in vista di un fine. Attraverso il nome Esserci però la capacità empirica di entrare in relazione con se stessi diventa una struttura ontologica. Bisogna dire inoltre che contemporaneamente il soggetto, l'Esserci, già in *Essere e tempo* è pensato come un luogo di accesso all'essere. L'analitica esistenziale non mira infatti alla riduzione della verità all'esistenza umana, ma intende fornire un accesso alla problematica dell'essere. Si tratta di uno spostamento di accento, che diventa marcato nella seconda maniera di Heidegger. Per quel che qui interessa si può dire che, mentre nella prospettiva esistenziale l'Esserci si rapporta in primo luogo a se stesso nelle modalità prescritte dagli esistenziali, nell'ontologia fondamentale l'Esserci è in rapporto in primo luogo con l'essere, che è più di un ente, ma non è concetto.

9. Il bisogno ontologico

Giunti così alla lezione X, s'introduce finalmente il tema del bisogno ontologico con il quale nella *Dialettica negativa* si apre la prima parte. La prima cosa da chiedersi è da cosa nasce il bisogno. Il bisogno nasce da una mancanza, da qualcosa che dovrebbe esserci, ma non è disponibile, è vietato. Stiamo parlando di un bisogno, la cui soddisfazione gli uomini si attendono dalla filosofia, ma che essa invece non soddisfa. Il divieto in questione è quello kantiano circa la possibilità di fare asserzioni, sia

²¹: «L'insoddisfazione per la questione gnoseologica preliminare diventa il titolo per eliminarla del tutto; il dogmatismo gli diventa, alla faccia della tradizione della sua critica, una saggezza semplicemente più alta. Questa è l'origine dell'arcaismo di Heidegger. L'ambiguità delle parole greche per l'essere, retrodatabile all'indistinzione ionica di materia, principi ed essenza pura, viene rubricata non come imperfezione, ma come superiorità dell'originario. Essa guarirebbe il concetto dalla ferita della sua concettualità, la scissione di pensiero e pensato» (TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 78 [trad. it. cit., p. 65]).

²² TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit., p.124.

²³ TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., pp. 125 e ss. (trad. it. cit., p. 110).

²⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p.12 (trad. it. cit., p. 28).

positive che negative, sull'assoluto. Dio, mondo, anima, quindi le questioni intorno alla libertà dell'agire e all'immortalità dell'anima, che interessano da vicino ogni uomo, vengono proclamate indecidibili dalla filosofia, che non le nega, né le afferma, ma le dichiara semplicemente insolubili per la ragione umana, sebbene per Kant gli uomini abbiano il bisogno insopprimibile di porle. È dunque l'agnosticismo kantiano che fa problema, perché esso precisamente nega agli uomini quella risposta che essi, ingenuamente, cercano nella filosofia. C'è anche un secondo motivo d'insoddisfazione per la filosofia kantiana. Adorno osserva che la fondazione kantiana del trascendentale conferma la coscienza ordinaria nei suoi pregiudizi. Infatti Kant ammette l'esistenza di una realtà in sé, indipendente dai fenomeni, ma, poiché la ritiene inconoscibile, considera la conoscenza dei fenomeni l'unica praticabile dall'uomo. Il velo di Maya, nonostante la fondazione trascendentale, non viene squarciato. La conoscenza dell'essenza, il progetto che Marx e Schopenhauer, ciascuno per sé, cercheranno di portare a compimento, rimane preclusa e il mondo, anche dopo la fondazione, resta esattamente quello che conosceamo prima di essa. Da qui la frase, che si trova nella I edizione della *Critica*, "l'idealista trascendentale è un realista empirico".²⁵ Ma se questi sono i motivi più gravi di frustrazione, altri ce ne sono, apparentemente più banali, ma non meno importanti. Vediamo quali. In primo luogo il fatto che la filosofia abbia perso la sua relazione con la società, che invece le è costitutiva. La concezione per cui la filosofia debba occuparsi dell'essere dell'ente, senza riguardo per la società, sarebbe apparsa a Platone ed Aristotele assolutamente incomprensibile. Almeno finché la Grecia è stata libera, la filosofia vi ha avuto una funzione immediatamente sociale²⁶. Come si fa a separare l'idea platonica di giustizia da una realtà sociale che conosce già una sia pur elementare divisione del lavoro con tutti i problemi di armonia tra le parti che questo comporta? Se invece è vero che l'idealismo tedesco si è sviluppato più in una dimensione "privata", ciò è dovuto dapprima alla arretratezza economica della Germania di inizio Ottocento e poi, dopo Marx, alla posizione difensiva o apologetica assunta dalla filosofia borghese. D'altra parte persino in un autore come Kant il concetto di autonomia è pensato nel senso di un uomo, che acquista la sua autonomia come cittadino di una società libera. Ma se viene meno la relazione con il sostrato sociale, il concetto di autonomia o di personalità diventa un guscio vuoto. Inoltre c'è insoddisfazione per il divorzio consumato da lungo tempo, a partire da Schelling esattamente, tra la filosofia e la scienza. I filosofi non hanno più preso nota dei progressi scientifici, così come viceversa gli scienziati hanno considerato la filosofia alla stregua di un ferro vecchio. La filosofia in questo contesto o è diventata soltanto una metodologia della scienza, assimilandosi quindi a essa, o si è così allontanata da quest'ultima sino a ignorarla del tutto. Tutto questo non va bene, tuttavia pensare di avere trovato nell'essere una casa comune per scienza e filosofia, è, dice Adorno, una soluzione affrettata, vista la condizione di estraneazione reciproca tra queste discipline. Inoltre tra i motivi di delusione c'è il processo stesso di formazione. Le attese che si nutrono all'inizio di questo processo sono assai più elevate di quel che effettivamente si ottiene. Si pensa che durante questo processo si verrà in contatto con le grandi opere dello spirito, ma poi ci si accorge che il più delle volte ciò non avviene. Alla fine resta solo il ricordo di un percorso che si è fatto, durante il quale però il meglio non si è concesso. Ciò può dipendere da molte cause, ma non in ultimo da un processo d'integrazione della cultura nelle istituzioni pubbliche, dove spesso la cultura appare come una merce di scambio. È interessante però osservare che a fronte dei tanti motivi di delusione, che sono reali e che impongono all'individuo di guardare le cose più realisticamente, Adorno esorta i suoi studenti a conservare qualcosa di quell'ostinazione del bambino, che non vuole lasciarsi distogliere dall'oggetto del suo desiderio. Il fatto è che Adorno pensa che in verità la filosofia quel bisogno, che è stato frustrato dal divieto kantiano in primo luogo, forse lo può soddisfare; fondamentalmente attraverso la critica delle false risposte a quel bisogno, con un no, piuttosto che con un sì.

²⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe vol. IV 1781, p. 233 (trad. it., *Critica della ragion pura*, Torino 1957, p. 233).

²⁶ «In particolare viene penalizzata come eterodossia, come un occuparsi del mero ente e come *metabasis eis allo ghenos* la coscienza sociale, che proprio per le antiche ontologie era inseparabile da quella filosofica» (TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit., p. 82 [trad. it. cit., p. 69]).

10. Neutralizzazione

Kierkegaard, com'è noto, è il padrino dell'ontologia esistenziale. Questo è vero nonostante alcune differenze significative. In primo luogo egli non ha mai parlato di ontologia, se non in una accezione negativa. Le categorie da lui usate, per dare voce alla protesta del soggetto contro la filosofia dei grandi sistemi, dal quale il soggetto è lasciato fuori,²⁷ sono categorie soggettive. Queste sono in primo luogo: la paura, la decisione, la disperazione; sono le stesse che, rielaborate, ritornano in *Essere e Tempo*, dove Kierkegaard viene spesso citato. La loro caratteristica è di non avere niente di psicologico, ma di costituire una struttura essenziale del soggetto. Pertanto si può dire che in Kierkegaard è presente un'ontologia implicita, che in un certo senso prefigura l'ontologia esistenziale. Parimenti è anticipata la concezione dell'esistenza come quella di un rapportarsi del soggetto a se stesso non in quanto ente dotato di bisogni, ma in quanto essere intellegibile. Con la frase che si trova nella *postilla alle Briciole di filosofia* secondo cui "la soggettività è la verità", egli ha inteso sostituire la concezione classica della verità come corrispondenza ad un oggetto esterno con un concetto più dinamico in base a cui la verità è la corrispondenza delle azioni personali a quel che la coscienza detta. Ciò è conforme al dubbio profondo del teologo luterano che il soggetto possa conoscere con le sue sole forze la verità dell'Assoluto e che per la sua salvezza debba affidarsi alla sola fede soggettiva. Con la concezione della verità come comportamento concorda anche Heidegger, quando questi pone la domanda al di sopra della risposta. La fonte delle domande è infatti la soggettività, che può porre domande autentiche o inautentiche, mentre le risposte sono per definizione precluse o non conoscibili. Ciò che avviene nella ricezione novecentesca di Kierkegaard, Adorno lo definisce come una neutralizzazione dell'esistenza. Heidegger diviene, come disse una volta Ernst Bloch, un professore in grado di parlare sulla paura, la cura e la morte. Ciò che al suo primo apparire, in forma ancora cruda, esprimeva l'urgenza di un bisogno soggettivo che non era recepito dalla filosofia ufficiale, dall'accademia, viene integrato nel sistema del sapere e diviene esso stesso oggetto di una pacata trattazione filosofica. Succede all'esistenzialismo quel che è successo a molte eresie religiose: vengono recepite e istituzionalizzate, ma proprio così private di ciò che le rendeva interessanti agli occhi di tutti.

11. Decentramento del soggetto

Tra le tendenze dominanti all'interno dell'ontologia fondamentale l'antisoggettivismo è stata la più forte. Sì, è vero, c'è stata anche la tendenza antirelativista, ma Adorno è dell'avviso che il relativismo sia come teoria filosofica inconsistente e per il resto sia motivato da un interesse pratico ad agire liberamente nel perseguimento del proprio utile. L'idealismo invece è cosa seria. Già al suo predecessore, Kant, viene rivolta l'accusa di acosmismo, cioè quella di fare uso di un soggetto che è senza mondo, separato dalla realtà. Questa accusa viene da Husserl. Il paradosso è che questo soggetto separato dalla realtà aspira ad una conoscenza oggettiva, che però non può raggiungere e che lo costringe a distinguere tra il mondo fenomenico e il mondo oggettivo della metafisica. Gli idealisti cercano di uscire dalla difficoltà di Kant affermando che anche la natura, il non io, è una posizione della soggettività. Tuttavia anche in Fichte la natura resta un perenne al di là, l'opposizione tra io e non-io qualcosa che è destinato a riprodursi incessantemente. Schelling muove invece dall'assunto che l'assoluto sia unità indistinta di spirito e natura, che in quanto tale non può essere colta dalla attività riflessiva dello spirito, che per sua natura separa. Questo gli attira le critiche da parte di Hegel, il quale mantiene l'intuizione schellinghiana che spirito e natura formano un'unità, ma concepisce questa unità come articolata attraverso il lavoro della riflessione. Alla fine soggetto e oggetto possono riconoscersi, perché la riflessione è un momento stesso dell'assoluto e non più, com'era in Schelling, qualcosa che spezza una mistica unità. Questa vicenda dell'idealismo nel corso del secolo passato ha subito una smentita da parte della storia. Le catastrofi del Novecento hanno mostrato tutta la problematicità della tesi hegeliana che il reale sia razionale. E si può solo essere d'accordo con Heidegger, quando questi

²⁷ «Nel *Diario* di Kierkegaard si legge in un luogo, in polemica con Hegel, che certi filosofi hanno costruito per i loro pensieri un palazzo gigantesco, mentre essi stessi abitavano accanto in un canile. Questo è dunque originariamente il pathos del concetto di esistenza, nella misura in cui è diretto contro il concetto di metafisica o contro la filosofia speculativa» (Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, cit., [trad. it. cit., p. 177]).

scrive della “deiezione” dell’Esserci. La realtà è senza senso già solo per il fatto che l’Esserci viene al mondo senza che nessuno gli abbia prima chiesto, se vuole compiere questo passo. Questo è il suo esser gettato. Ma non sono solo gli eventi storici che spingono nella direzione dell’antisoggettivismo. Già lo scienziato Copernico ha inflitto una ferita al narcisismo dell’uomo che credeva sulla Terra di trovarsi al centro del sistema solare. In più l’astronomia vi ha aggiunto la conoscenza che il sistema solare è solo un puntino nella via lattea. In tutto questo c’è un aspetto salutare, un motivo anti ideologico, che è quello di essere costretti ad abbandonare la *hybris* del soggetto, che a lungo ha coltivato l’illusione di dominare la natura, anche solo col pensiero. E ci è anche un monito a non dimenticare la fragilità, la caducità della nostra esistenza umana. Anche qui materialismo dialettico e ontologia trovano un punto in comune, nel primato dell’essere sulla coscienza. Il lato negativo dell’antisoggettivismo è dato dalle conseguenze autoritarie che si potrebbero trarre da esso. Dalla visione della inadeguatezza dell’uomo a costruire una realtà razionale, senza odio, senza guerre, facilmente può nascere una sorta di disfattismo della ragione, che induce a svalutare la fatica del pensare, a delegare tutto all’intelligenza artificiale e alla fine a sottomettersi alle potenze imperscrutabili del mito.

12. *Il nulla come essere*

Abbiamo già accennato più sopra al fatto che uno dei motivi più grandi di frustrazione nella coscienza comune è dovuto all’insolubilità delle questioni metafisiche, che Kant ha dimostrato nell’ultima parte, la *Dialettica Trascendentale*, della *Critica*. Il bisogno però, che è un bisogno di senso, di sapere che la vita non è solo un capriccio del caso, questo bisogno permane. Allora bisogna chiedersi: può l’esistenza di un bisogno essere un argomento a favore dell’esistenza di ciò che viene desiderato, il senso? A lungo l’apologetica teologica ha visto nel bisogno di Dio un buon argomento a favore della sua esistenza. Ma dopo Nietzsche e dopo la psicoanalisi siamo stati edotti a non considerare reale qualcosa, solo perché è oggetto di un desiderio²⁸. In questo caso si parla infatti di una proiezione di desiderio o in inglese di *wishful thinking*. Questo non vuol dire comunque che si possa fare del tutto a meno del desiderio, quando si pensa – il desiderio è il padre del pensiero, dice un motto; significa soltanto che il desiderio da solo non è sufficiente a dare realtà al suo oggetto. Ma il bisogno esiste. E poiché viviamo in un’epoca post-metafisica, ovvero in una che ha dichiarato indecidibili le questioni metafisiche, allora il colpo di genio avuto da Heidegger lo porta a dichiarare che è inutile cercare un senso, dove non c’è; che bisogna piuttosto vedere nella negatività, nella assenza di senso, la possibilità di un senso. È questa l’ontologia fondamentale di Heidegger. La sua domanda è: come è possibile la metafisica in un’epoca post-metafisica? È possibile solo reinterpretando il nulla come un essere, il meno come un più. Ci troviamo qui di fronte a un arrampicarsi sugli specchi oppure a un trucco, fatta salva la buona fede del pensatore, nel senso che qui appare come possibile una cosa impossibile, proprio come fanno i prestigiatori. Così Heidegger pensa di dare una risposta al bisogno ontologico. Ma questa risposta è fittizia, come risulta anche dall’enfasi posta sulla domanda. Che in metafisica le domande contino più delle risposte, è solo una conseguenza indiretta del fatto che le risposte sono precluse. In questo porre la domanda più in alto della risposta, l’esempio è quello della *Seinsfrage*, della domanda sull’essere, c’è secondo Adorno un momento di verità e uno di falsità. Dare un primato alla domanda effettivamente può avere un senso in filosofia, se si deve distinguere la domanda filosofica da quella scientifica. Si può affermare che secondo Adorno in filosofia le risposte precedono le domande, mentre normalmente nella prassi scientifica si cercano risposte a domande pre-esistenti. Diciamo che in filosofia si parte da qualcosa che si è visto o intuito e poi si cercano le domande, che siano in grado di restituire una certa esperienza. Nella scienza invece le domande non solo vengono prima delle risposte, ma anche scompaiono, non appena siano state trovate le risposte. L’aspetto negativo invece consiste nel fatto che la domanda finisce per surrogare la risposta che manca. La domanda sul senso dell’essere sarebbe già questo senso. Dato che manca la risposta, la domanda è già tutto. Alcune persone pensano che, se in pubblico si parla della morte o dell’insensatezza, si è già fatto qualcosa contro di esse.

²⁸ «Il bisogno ontologico garantisce così poco ciò che vuole, come il tormento degli affamati il cibo» (TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 731 [trad. it. cit., p. 60]).

13. Una verità non residuale

“Metafisica in un’epoca post-metafisica” non è soltanto un paradosso fine a se stesso. Ha Hegel insegnato che la comprensione della storia è qualcosa che avviene solo *post-festum*, cioè alla fine di un’epoca, da cui l’immagine della civetta che si alza in volo sul far della sera, allora Adorno vi aggiunge l’immagine di una civetta che con il becco raccoglie quel che cade dal carro della storia.²⁹ L’aggiunta sta a indicare che una certa filosofia è attenta, raccogliendo come un cenciolo ciò che cade dal carro della storia, a recuperare concetti che nella esperienza reale sono ormai privi del loro sostrato, sono internamente svuotati. Questo le conferisce un sapore restaurativo e spiega anche la forza di attrazione dell’ontologia fondamentale. Facciamo prima degli esempi di carattere generale, seguendo Adorno. Questi osserva, e non è lui il primo a dirlo, che ad esempio la costruzione politica di Platone, quale si trova nella *Repubblica*, riflette su un ordine politico, che ai tempi in cui visse il suo autore già non esisteva più. Ai tempi di Platone infatti l’illuminismo greco aveva già fatto la sua strada e la Grecia pre-democratica, feudale, cui Platone fa riferimento, era solo un ricordo. Questo conferisce alla costruzione platonica un carattere restaurativo. Un altro esempio: gli autori dell’*ancien regime*, teorici dell’assolutismo, *de Maistre* e *de Bonald* notoriamente scrivono dopo la Rivoluzione Francese, in un’epoca in cui malgrado la restaurazione i principi sono costretti a concedere i diritti di libertà. Quindi il richiamo alla tradizione, in questi come in altri autori, avviene, quando la tradizione a cui essi si richiamano di fatto non ha più forza. Quando essa era vivente non aveva bisogno di essere teorizzata, semplicemente s’impondeva. E ancora: quando tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento si afferma la filosofia della vita, questa reagisce a una situazione in cui l’organizzazione industriale ha già stravolto quella che un tempo si chiamava vita, l’alternarsi sempre uguale di generazioni nel solco della tradizione. Se invece si vogliono fare degli esempi più particolari, che sono riferiti alla filosofia esistenziale, si considerino i concetti di tempo, di essere e di senso. Per quel che riguarda il concetto di tempo si osserva che esso non può essere separato come un invariante dai molteplici rivestimenti storici nei quali viene esperito. Così oggi le modifiche relative ai processi di produzione – e Adorno si badi fa riferimento ancora alla grande produzione industriale, che oggi avviene per lo più nei paesi a basso costo di mano d’opera – fanno sì che il tempo venga esperito come qualcosa di ripetitivo e di parcellizzato, laddove viene perduta la continuità dell’esperienza individuale da un lato e la continuità dell’esperienza storica dall’altro. Per quanto riguarda il concetto di essere, questo al di fuori dell’ontologia fondamentale evoca la rappresentazione di qualcosa di stabile, in grado di fungere da sostegno all’esistenza dell’uomo, di fornire un senso di sicurezza. Ma Kant nella *Critica della Ragion pura* ha dissolto il concetto di sostanza come un qualcosa di ontologico. La sostanzialità per Kant è una categoria, che costituisce in concorso con la sensazione un aspetto del mondo oggettivo. Nella *Critica della ragion pratica* si distingue tra ciò che ha un prezzo e ciò che ha una dignità. La merce è ciò che vale solo per ciò che si può ottenere in cambio, la dignità invece è qualcosa che vale per se stessa. Quindi la sostanzialità sembra essersi rifugiata nel concetto di persona in quanto ciò che ha dignità. Ma anche questo concetto di dignità riferito alla persona è diventato problematico, se si pensa che oggi tanti lavori sono ritenuti indegni dell’uomo e non solo quelli bassi. Perciò alla fine cosa resta, se non la dignità dell’essere, la quale da sé sola dovrebbe risarcire per il fatto che il mondo è diventato un sistema di fungibilità universale, al quale nulla sarebbe sottratto se non, guarda caso, l’essere? E infine il senso, il concetto di senso. Esso è l’ideologia complementare del disincanto del mondo, che è stato proclamato da Max Weber. Il mondo ha perso il suo arcano. Il guidatore di un autobus nell’esempio canonico ha un sapere che si distingue da quello dello stregone, perché in linea di principio può essere appreso da tutti. Nel mondo non c’è più mistero, quello che ancora non si sa, può essere conosciuto in futuro. A questo l’ontologia risponde con una risacralizzazione del linguaggio, affermando che il senso delle parole sarebbe al contempo il senso dell’essere, a dispetto di secoli di riflessione linguistica che ha faticosamente imparato a separare la parola dalla cosa. In base ai concetti testé considerati che cosa risulta? Essi hanno in comune di

²⁹ «Questo pensiero che la civetta di Minerva non solo spicca il volo sul far della sera, ma che per così dire brancola sempre dietro la storia e ogni volta prende con il becco proprio ciò che è appena caduto dal carro della storia universale – questo pensiero ha un certo interesse» (T.H. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit.[trad. it. cit., p. 214]).

essere indizi di qualcosa che è assente, che è venuto meno, perché così ha voluto lo sviluppo storico. A questo essi debbono contemporaneamente quella grande capacità di attrazione magnetica, che esercitano su tanti. Noi qui a questo punto ci chiediamo: può il non identico in quanto elemento unificante, in quanto ciò che è capace sia pur in forma negativa di tenere assieme i contrari, essere qualcosa che riluce solo perché è trascorso? No, su questo ha ragione Anke Thyen³⁰, quando rimprovera a Ute Guzzoni di concepire il non identico come un semplice residuo, quando invece lo si deve concepire nella sua autonomia.

14. Una rappresentazione anacronistica

Se l'ontologia fondamentale sente il bisogno di elevare in forma compensatoria ciò che scompare, la filosofia critica si oppone al tentativo di ripristinare il passato, come se ciò fosse possibile qui ed ora. Ma in che senso si può dire di un essere, la cui storia non vuole essere confusa con ciò che accade storicamente agli enti, che esso è il ripristino di qualcosa che è irreversibilmente trascorso? Secondo Adorno è possibile nella misura in cui Heidegger, che pure mantiene l'essere in una zona d'indeterminatezza che lo protegge dalla critica, occasionalmente cerca nel pensiero poetante la possibilità di esprimere la voce dell'essere. Questo avviene in una raccolta di componimenti poetici, scritti nel 1947, ma pubblicati solo nel 1954, dal titolo *Aus der Erfahrung des Denkens*. Si tratta, potremmo dire, di una serie di manifestazioni dell'essere che avvengono per mezzo dell'oggettivazione di situazioni e stati d'animo della vita in montagna: il chiarore del mattino, l'acqua che scorre nei ruscelli, il pascolo degli animali, la minaccia del temporale ecc. Non si tratta evidentemente del fatto che un grande filosofo abbia scritto delle brutte poesie, piuttosto le poesie sono interessanti, perché mostrano che nel tentativo di determinare l'essere non si può fare a meno di ricorrere a un contesto preciso, ineludibilmente ontico, che qui è quello di un mondo arcaico, di relazioni primordiali. Questo mondo attrae come tutto ciò che è scomparso – ricordo, che una volta in tutta serietà uomini adulti dicevano che il progresso oggi paradossalmente consisterebbe proprio nel tornare alle origini – ma al contempo la sua rappresentazione è fittizia, non può essere autentica, perché la condizione della nostra coscienza è mutata. Ai nostri occhi una rappresentazione poetica dell'essere, attraverso immagini che evocano un mondo arcaico, è inequivocabilmente anacronistica. Semmai, è tipico della coscienza piccolo-borghese sognare l'eternità senza essere capaci di nutrire veramente l'esperienza dell'infinito. È interessante che Adorno affermi di essersi chiarito le idee circa l'impossibilità di un ritorno al passato sul terreno della filosofia della musica, anziché della filosofia. Là gli è divenuta chiara l'impossibilità di restaurare un ordine artistico soltanto sulla base della volontà, senza che questo ordine fosse più presente in modo sostanziale nella cosa stessa e nel mondo in cui viviamo. “Forse non pecco di immodestia, se a questo punto vi dico che le mie cose di filosofia della musica e questa critica filosofica sono strettamente collegate l'una all'altra; ciò vuol dire, se mi è permesso confessarlo, che la concezione della impossibilità strutturale, interna di questa inversione mi è diventata chiara sulla base dell'impossibilità estetica dell'anacronismo, della impossibilità estetica di ripristinare un ordine artistico a partire soltanto dalla volontà di avere un tale ordine, senza che esso sia più sostanzialmente presente a noi nella cosa stessa e

³⁰ A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung – Zur Rationalität des Nichtidentischen*, Frankfurt, Suhrkamp 1989, pp. 201e ss.) scrive in riferimento alla tesi di U. Guzzoni: «Questo ha come conseguenza che alla non identità può essere assegnato contro la preponderanza del paradigma d'identità ontologicamente fissato solo lo status di un residuo. La non identità diviene così un “resto”, che il pensiero d'identità non raggiunge. Questo modo di vedere potrebbe essere chiamato una ontologizzazione del non-ontologizzabile. La tesi afferma: «Il rapporto basilare dell'uomo con il suo mondo è da intendere in modo da non essere determinato dall'identità: l'ente non è concepibile identicamente nel suo essere, c'è un resto che non è rappresentabile nella medesimezza dell'essere e si sottrae a ogni identificazione» (U. GUZZONI, *Identität oder nicht*, Freiburg/München 1981, pp. 17 e ss.). E più avanti si legge: “Che l'identità e la non identità siano mediate dall'altro e con l'altro significa anche che non si può parlare sensatamente di resti o residui ontologicamente intesi, nei quali soltanto il non identico è di casa. Il rapporto di concetto e non concettuale non può essere pensato in analogia con il rapporto identità-non identità. La posizione di Adorno rispetto a questo dice coerentemente solo questo che «l'utopia della conoscenza potrebbe essere di aprire il non concettuale tramite concetti, senza omologarlo a essi» (TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 21 [trad. it. cit., p. 11]).

nella costituzione del mondo in cui viviamo”.³¹ Nella *Teoria estetica* dirà che dal punto di vista strettamente tecnico ciò che è incomprensibile non è l'arte moderna, ma quella del passato.³²

15. *Ontologia e autoritarismo*

Il discorso sull'essere inoltre, sostiene Adorno nelle *lezioni* su dialettica e ontologia, non è immune da tendenze autoritarie. La si pensi come si vuole intorno ai rapporti tra il pensiero e la politica, ma un rapporto tra il pensatore della Selva Nera e il nazismo esiste e non è casuale. Si legge: “To credo che in certo modo si farebbe torto a Heidegger, se lo si volesse mettere, come ha fatto egli stesso, tra i seguaci del nazionalsocialismo e se si considerasse come una specie di incidente di un saggio ingenuo che egli sia andato dietro a Hitler; però in quel culto dell'origine, in quella fede nel rinnovamento, in quella fede che la grandezza dell'essere dovrebbe trionfare sulla potenza della tenebra – in questo intero complesso di cose si trova in realtà proprio il nodo dell'ideologia nazionalsocialista, sicché in certa misura si potrebbe leggere Rosenberg, inteso *cum grano salis*, come una chiave per *Essere e Tempo*”.³³ Basta sostituire l'essere, che però è un concetto filosofico, con la religione naturale dei popoli nordici, legare poi la religione naturale a una divinità locale, il luogo a una stirpe e alla fine il risultato è l'ideologia della razza e della terra (*Blut und Boden*) del nazionalsocialismo. Come il dittatore nomina se stesso, dichiarando alla nazione di avere preso il potere, così il pensatore afferma che “colui che getta nel progettare” non è lui, ma l'essere stesso, elevando così se stesso ben oltre la sua esistenza finita. Entrambi esigono sottomissione o ascolto, *Unterwerfung* o *Hörigkeit*.³⁴ Ciò che viene sacrificato è in entrambi i casi la libertà: quelle formali sul terreno politico e quella personale sul terreno morale. L'uomo diventa o un membro del partito o un soldato, in entrambi i casi un mero esecutore di ordini. Sul piano filosofico si può parlare di uno spodestamento del soggetto. La modernità lo aveva posto sul trono, in Bacone viene chiamato “artefice”, l'idealismo lo considera addirittura “creatore”, nell'ontologia fondamentale è attardato nel ruolo di “pastore”, nel senso di colui che ha cura di qualcosa che non è disponibile. Ridotta all'interno dei sistemi totalitari alla funzione di mero esecutore di ordini, l'esistenza è sottoposta a quella cieca necessità naturale dalla quale il soggetto aveva faticosamente imparato a sollevarsi. A questo fa da contrappunto la cecità dell'essere, che si sottrae a ogni tentativo di determinarlo attraverso la riflessione. Non lo si può determinare né onticamente, né riflessivamente, perché sarebbe diverso sia dalle determinazioni ontiche che da quelle riflessive. Essendo al di là del raggio d'azione sia dei sensi che dell'intelletto, l'essere è cieco come il destino che si abbatte sugli uomini. Guardato con il senno di poi, si può dire che la differenza tra Heidegger e Adorno consiste nel fatto che Adorno pensa oltre il concetto attraverso il concetto, mentre Heidegger ha abbandonato il terreno della soggettività nei termini di un essere che Adorno sulla scia di A. Rosenberg e dei teorici del nazionalsocialismo ha buon gioco a interpretare come una forma di neo-paganesimo o di neo-provincialismo. Entrambi hanno assistito alla crisi del Novecento, ma mentre per l'uno “ormai solo un dio ci può salvare”, per l'altro le speranze sono affidate ancora una volta alla forza della soggettività autonoma, alla coscienza, che in tempi di crisi però non ha altro di meglio che affidare il suo messaggio alla bottiglia.³⁵

16. *Cecità dell'essere*

³¹ TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit.[trad. it. cit., p. 236].

³² «Quanto più intensamente si vuol comprendere Bach, tanto più enigmatico è lo sguardo che egli ricambia con tutta la sua possanza. Di certo infatti a un compositore vivente non corrotto da una volontà stilistica, difficilmente verrebbe in mente una fuga che fosse migliore d'un esercizio scolastico da conservatorio, parodia o miserevole scopiazzatura del *Clavicembalo ben temperato*» (TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, in GS 7, Vol.7 Frankfurt p. 273 [trad. it. *Teoria estetica*, Torino 1975, p. 260]).

³³ TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit.[trad. it. cit., pp. 240 e ss.].

³⁴ «La fede nell'essere (*Seinsgläubigkeit*), torbido derivato ideologico di un sentore critico, si perverte realmente in ciò che Heidegger una volta imprudentemente la definì, in asservimento all'essere (*Seinshörigkeit*)» (TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 76 [trad. it. cit., p.63]).

³⁵Cfr. WILLEM VAN REIJEN - SCHMID NOERR GUNZELIN (a cura di), *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*, Fischer, Frankfurt 1987.

Nella *Lettera sull'umanismo* alla domanda: “cos'è l'essere?”, Heidegger risponde: “è se stesso. Esperire e dire questo è cosa che il pensiero venturo deve imparare”.³⁶ Alla richiesta di una determinazione Heidegger risponde con una tautologia; altre volte invece con l'appello, nel senso della pura invocazione o ripetizione del puro nome: “L'ontologia fondamentale è costretta a definire l'essere solo tramite se stesso, poiché né sarebbe afferrabile attraverso concetti, e dunque non sarebbe “mediato”, né si lascia indicare ostensivamente secondo il modello della certezza sensibile; al posto di qualunque istanza critica si fa avanti per l'essere la ripetizione del puro nome”.³⁷ Adorno è dell'avviso che ciò risponde a un bisogno strategico del filosofo della Selva Nera, fundamentalmente quello di prevenire ogni possibile critica come un fraintendimento. Se infatti si andasse oltre la tautologia, si dovrebbe dire qualcosa di determinato, che potrebbe prestare il fianco alla critica. Se invece non si dice niente, si possono sempre respingere le obiezioni possibili di carattere ontico oppure ontologico, dicendo che “non si era inteso così”. In questo modo l'indeterminabilità si trasforma in garanzia di inattaccabilità. Se questo è vero, allora non ha senso obiettare a Heidegger che qualcosa come l'essere non si dà, non esiste. Infatti come sappiamo l'essere non è un fatto o uno stato di cose. Piuttosto, dice Adorno, è necessario dedurre la cecità dell'essere, la sua indeterminabilità. Il ragionamento di Adorno è abbastanza chiaro. Egli dice che Heidegger è debitore di Husserl più di quanto egli sia stato disposto ad ammettere durante il nazionalsocialismo. In particolare l'essere è una modificazione dell'intuizione categoriale di Husserl, come vedremo. Husserl a sua volta è debitore di Brentano, che aveva cercato di far confluire la tradizione medioevale della scolastica con i risultati della psicologia sperimentale. Ma soffermiamoci su Husserl. Secondo Adorno già Husserl con la sua dottrina dell'intuizione categoriale avrebbe ridotto ad una mistica unità i predicati contraddittori del categoriale e dell'intuitivo. Il discorso qui è un po' astratto per chi non conosce Husserl, ma vale la pena di seguirlo. Nella teoria della conoscenza tradizionalmente intesa i predicati del categoriale e dell'intuitivo sono alternativi. Se qualcosa è ideale, non è intuitivo e, viceversa, se è intuitivo non è ideale. La fenomenologia di Husserl invece afferma che esiste una intuizione dell'ideale,³⁸ cioè che esiste una coscienza spontaneamente offerente alla quale si danno gli universali. “Spontaneamente offerente” significa che la coscienza non deve attivamente produrre l'idea attraverso una astrazione comparativa, ma che l'idea semplicemente le si offre come una datità, essendo preesistente all'atto astrattivo. Questo è contrario a quello che hanno insegnato le epistemologie di Kant e di Hegel, ma è appunto un'altra cosa, la fenomenologia di Husserl. Essa ha compiuto il gioco d'equilibrio di ridurre ad una unità indifferenziata i poli opposti della differenza ontologica, soggetto e oggetto. Heidegger ha ereditato tutto questo. Infatti anche l'essere è un concetto d'indifferenza in cui la differenza ontologica sparisce. Come già sappiamo l'essere heideggeriano è più di un ente, ma non è un concetto e non è nemmeno una terza cosa. Dunque è puro come il concetto, ma al tempo stesso non è un'astrazione, bensì qualcosa che ha la pienezza dell'esistenza. Ha il meglio del concetto e il meglio dell'esistenza senza averne però gli svantaggi, che sono rispettivamente l'astrattezza e la casualità. Peccato però che in questa unità indifferenziata, ontologicamente anteriore alla differenza ontologica, venga meno ogni possibilità di determinarla. Ogni determinazione infatti potrebbe essere o ontica o ontologica, ma mai tutte e due le cose insieme, giacché se lo fosse si perderebbe nell'indifferenziato. Ma così vuole Heidegger, così deve essere. Sacrilego per lui è il pensiero riflessivo, perché, separando l'oggetto dal pensiero che vi riflette, spezza quell'unità, cade nella reificazione. La riflessione è lo stigma, il peccato originale, ciò in cui gli uomini sono caduti dopo aver mangiato dall'albero della conoscenza. È il modo in cui l'essere si dà e si nasconde nell'epoca della metafisica, che è quella della semplice-presenza (*Vorhandenheit*). Ma se con Adorno ci domandiamo, se l'uomo potrà uscire un giorno da questa condizione, che è quella in cui prevale il pensiero riflessivo, quello che separa, che esclude, che opera attraverso concetti ecc., se potrà

³⁶ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, p. 76 (trad. it., *Lettera sull'umanismo*, Milano, 1995, p. 56).

³⁷ TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., pp. 78 e ss. [trad. it. cit., p.66].

³⁸ «Al contrario la richiesta husserliana, tacitamente accolta da Heidegger, della descrizione pura di rapporti spirituali di cose – accettarli per quel che si danno e solo per quello – li dogmatizza, come se lo spirituale, mentre viene riflesso e ripensato, non diventasse un altro. Senza esitare si suppone che, semmai il pensiero, inalienabilmente attività, possa avere un oggetto, questo sarebbe un pensato ma al tempo stesso non un prodotto» (ivi, p. 88 [trad. it. cit., pp. 75 e ss.]).

uscirvi con le sue forze, Heidegger risponde che il superamento di essa può essere affidato soltanto a un movimento, a una svolta, dell'essere stesso. Qui la *hybris* del pensatore tocca il suo apice, giacché la svolta che è del pensatore viene attribuita all'essere stesso. Ma non è questa la critica più importante. La critica più importante, già l'abbiamo detta, è che nell'unità indifferenziata dell'essere la differenza ontologica viene fatta sparire. In altre parole nell'essere viene oggettivato, viene reso disponibile ciò che ha la sua verità nell'essere fragile ed effimero e che ha il suo posto solo nell'arte.³⁹ L'essere come categoria filosofica, seppure di un pensiero poetante, è una forma di decadimento, una forma *kitsch*, di modi d'esperienza che sono possibili solo pagando il prezzo dell'apparenza estetica, non certo in forma diretta nell'ambito della conoscenza.

³⁹ TH. W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*, cit., p. 274.