

Pietro Carlo Lauro

Sull'introduzione alla “Dialettica negativa”

Premessa

L'Introduzione a Dialettica negativa è un capitolo altamente speculativo, sebbene si presenti in una forma volutamente antisistemica come un insieme di aforismi apparentemente slegati tra loro e tuttavia comunicanti. Vorrei provare a mettere in fila i momenti, anche logici, del suo svolgimento. Innanzitutto si chiarisce che ciò che è alternativo al principio di identità è la “diversità”. Con questa parola sono da intendere le qualità altre da quella asserita nel giudizio, che il soggetto possiede, ma che vengono lasciate in ombra, semplicemente perché contraddicono o smentiscono l'identità tra soggetto e predicato, che è asserita nel giudizio¹.

Affermato il primato della diversità o non identità sulla identità, viene subito marcata una differenza dalla logica hegeliana. È vero che anche la logica hegeliana riconosce nel pensiero soggettivo quell'elemento di contraddizione che porta avanti il sistema, tuttavia anche per Hegel questo momento deve cadere in secondo piano, perché alla fine dello sviluppo storico deve risultare ciò che implicitamente si trovava al suo inizio. La figura del circolo è quella che esprime con maggiore chiarezza che lo spirito ha da arrivare, dove esso già da sempre si trova; che i singoli passi del movimento dialettico sono premeditati. Non è così invece in una dialettica che ha anteposto la diversità e la contraddizione alla identità e alla non contraddizione. Per questo motivo essa ha il diritto di chiamarsi “negativa”, perché appunto non ha l'identità come punto di partenza e di arrivo².

Dopo avere marcato la differenza rispetto a Hegel, il passo successivo è costituito dal necessario riconoscimento di ciò che lega la dialettica negativa a Hegel, che anche pur essendo negativa resta pur sempre “dialettica” e quindi debitrice del suo metodo. Il luogo dove più è forte il debito di Adorno con la filosofia di Hegel è quello, dove si parla di “negazione determinata”. La negazione determinata si distingue da quella “astratta”, che è una negazione unilaterale della tesi, perché in seconda riflessione, cioè riflettendo sull'antitesi, recupera ciò che di buono era contenuto nella tesi.

Fissati questi due primi punti, apparentemente contraddittori – ma in questo caso la contraddizione è oggettiva – si procede ad ulteriori determinazioni. Se cade il postulato dell'identità, quindi la posizione di un principio primo, da cui dipende veramente tutto, allora cade anche quel metodo ad esso collegato: il metodo deduttivo³. Per quanto si possano ricostruire deduttivamente, a freddo, tutti quei momenti che hanno portato all'instaurarsi di un certo risultato, è vana ogni ricostruzione, se il risultato non c'è più, ovvero, se è caduto il postulato dell'identità. Ma se il procedimento deduttivo viene meno, non sono forse i pensieri condannati alla casualità e all'arbitrio individuale? Effettivamente questo pericolo esiste, tuttavia la prassi conoscitiva dovrebbe insegnare che è anche possibile organizzare orizzontalmente un reticolo tra le singole conoscenze, che alla fine ha una solidità uguale, se non maggiore, al sistema deduttivo. Dapprima una conoscenza è sostenuta da un'altra, poi si trova che entrambe sostengono una terza e alla fine si crea un legame, che non poggia su una base salda, ma sui legami reciproci, proprio come i fili di una corda, intrecciati tra loro, reggono un peso, che nessuno di loro, singolarmente preso, potrebbe reggere.

Avere rotto filosoficamente con la tesi dell'identità non può non avere effetti anche politici sulla famosa identità di teoria e prassi⁴. Secondo Adorno nessuno può pretendere di assecondare o di cavalcare la tendenza storica, perché nessuno può dire di conoscerla, prima che un'epoca sia giunta alla sua conclusione. Tuttavia sul piano storico non si può misconoscere che i movimenti rivoluzionari che si ispiravano al socialismo e al comunismo agivano nella convinzione di conoscere la direzione verso cui la umanità nel complesso si sarebbe mossa. Esiste uno “spirito oggettivo” – questo era il ragionamento – e da qui nascono imperativi per l'azione e divieti per il pensiero. Rigorosamente parlando non c'è nulla da pensare, perché il corso della storia è già tracciato, è conosciuto e ci si può, volenti o nolenti, soltanto adeguare. Questo modo di pensare conteneva in sé i germi del totalitarismo, come è stato rilevato profeticamente nella critica di Rosa Luxemburg alla concezione leninista del partito politico. La Dialettica negativa in contrasto con tutto ciò afferma che, dopo il fallimento della rivoluzione in Germania e l'avvento del nazismo, nell'Europa del dopoguerra il divieto di pensare è caduto e si è riacquisita una libertà, che era stata seriamente messa in pericolo.

¹ Cfr. infra *Identità o contraddizione?*

² Cfr. infra *Dialettica negativa: una tautologia?*

³ Cfr. infra *Negazione determinata.*

⁴ Cfr. infra *Dialettica senza sistema.*

⁵ Cfr. infra *Sulla unità di teoria e prassi.*

Insieme alla tesi che i pensieri sono liberi – il motto anti assolutista per eccellenza – si trova però nell'Introduzione la tesi contraria che i comportamenti umani non lo sono affatto⁶. Per Adorno è assolutamente vera la tesi marxiana che l'essere determina la coscienza. Si tratta della componente metafisica del materialismo, in base alla quale la vita di ciascun uomo è determinata dallo status sociale della famiglia d'origine, rispetto al quale la sfera d'autonomia della singola persona, che pure esiste, è pura apparenza. Perciò Adorno può scrivere che, quando gli uomini affermano di essere liberi, perché ad es. possono alzarsi dalla sedia, essi sono diventati l'ideologia di una società, la cui essenza si nasconde dietro l'apparenza di libertà dei comportamenti individuali. Come possano i pensieri essere liberi, se i comportamenti umani non lo sono, è una domanda a cui l'autore ha cercato di dare una precaria risposta nell'aforisma Il privilegio dell'esperienza.

Sinora abbiamo capito che la dialettica negativa ha un rapporto ambivalente con la filosofia di Hegel, poiché da un lato respinge la tesi di identità tipica della filosofia hegeliana, ma dall'altro non può fare a meno di riflettere la riflessione ovvero di recuperare ciò che di buono c'era in ciò che giustamente era stato criticato. Non sappiamo però ancora niente circa l'oggetto della filosofia, perché in filosofia non c'è accordo nemmeno intorno al suo oggetto. L'oggetto della filosofia, dice Adorno nell'Introduzione, è il non concettuale⁷. Può la filosofia, il cui elemento è il concetto, arrivare al non concettuale? E in che modo? Attraverso una autoriflessione del concetto⁸. Questa potrebbe avere la forma seguente. Da un lato il concetto è necessario per sfuggire al relativismo delle opinioni. Esso però diviene consapevole del fatto che questa vittoria sul mutevole è ottenuta pagando il prezzo dell'astrazione. In seconda riflessione esso si rivolge allora proprio a quel non identico, che aveva scartato perché insicuro, recuperandolo. Solo in unione con il non identico il concetto è più che una mera astrazione. Questa autoriflessione del concetto – e qui sta la differenza con Hegel – viene tuttavia abbassata da Adorno a mero momento della dialettica, giacché la differenza tra il non concettuale e il concetto divenuto concreto permane. Sulla dialettica di identico e non identico continua a dominare la non identità.

Chiarito che l'oggetto della filosofia è il non concettuale, viene da sé che il non concettuale si dà in una esperienza, che però, aggiunge subito Adorno, è spirituale. Quello dell'esperienza spirituale⁹ è un ossimoro, forse il più importante nella dialettica negativa, al quale però a ragion veduta non viene data quella centralità, che tradizionalmente ci si potrebbe aspettare. Infatti l'esperienza spirituale non è né l'esperienza degli empiristi, perché essa è mediata dallo spirito, né è lo spirito degli idealisti, perché l'esperienza spirituale degli idealisti è già predeterminata dallo spirito. In quanto definita da una doppia negazione essa è lontana dal modello della sintesi, che costituisce un termine medio tra due estremi. I caratteri dell'esperienza filosofica sono l'aperto e il fallibile. Essa è aperta, perché estranea a una logica di tipo deduttivo e necessitante; è fallibile, perché la sua validità può sempre essere rivedibile attraverso altre evidenze, non ancora conosciute. Se l'esperienza spirituale è definita da questi due caratteri, la domanda allora è se essa sia assimilabile almeno in parte all'esperienza scientifica. La mia opinione personale è che certamente Adorno pensa anche all'esperienza scientifica, quando parla di esperienza spirituale, perché sono le scienze naturali e umane che articolano la logica specifica del particolare, che sfugge alla filosofia, ma non alla scienza. In ultimo la psicoanalisi ha elaborato la logica della natura interna, dopo che la fisica nel Settecento ha determinato le leggi del moto nell'universo. È merito delle scienze in genere, se Adorno può dire con sicurezza che il non concettuale, che sfugge alla filosofia, è non di meno sempre determinato e quindi razionale. Questo spiega perché, nonostante la dialettica dell'illuminismo, gli apporti delle scienze particolari quali la sociologia, l'antropologia, la storia ecc. siano presenti in misura cospicua nella dialettica negativa e in genere nelle opere di Adorno, dove prevale un approccio multidisciplinare.

Stabilito che l'oggetto della filosofia si dà in una esperienza spirituale, si deve collegare ad essa il tema della alienazione¹⁰. Qui l'alternativa si presenta come una opposizione al principio d'identità. Il principio d'identità è la preformazione soggettiva della cosa, quell'atteggiamento che coglie negli oggetti solo ciò che il pensiero stesso vi pone. L'esperienza invece, che è aperta, pone il soggetto di fronte a qualcosa che non è prevedibile e che provoca uno svuotamento o alienazione, dal quale si può ritornare più forti. Nell'Introduzione, insieme alla dottrina della negazione determinata, quella della alienazione risulta essere il lascito più duraturo della lezione hegeliana. Essa è in un certo senso sinonimo di esperienza. Dall'esperienza si impara, perché essa rettamente intesa induce ad abbandonare i sistemi difensivi dell'io, ovvero i pregiudizi, e ci dispone ad accogliere, quanto fino a quel momento era inaccessibile all'io.

⁶ Cfr. infra *Il momento speculativo*.

⁷ Cfr. infra *Il non concettuale*.

⁸ Cfr. infra *Negazione determinata*.

⁹ Cfr. infra *L'esperienza spirituale*.

¹⁰ Cfr. infra *Statica e dinamica*, ma anche *Sintesi*.

Infine segnalo la frase “la verità è affinità, non adeguazione”¹¹. Come è da intendere questa frase? Per comprenderla bisogna richiamare il tema dell'identità, che è ambivalente. L'identità non è solo la preformazione soggettiva della cosa. Essa, intesa come identità della cosa con se stessa, è allo stesso tempo il telos della conoscenza. Se l'identità logica è una identità imposta all'oggetto per fini di dominio della natura e autoconservazione umana, si può allora chiedere se le cose hanno una determinazione oggettiva ovvero una qualità diversa da quella loro imposta dall'uomo. Indubbiamente esiste questa determinazione oggettiva, anche se noi non possiamo conoscerla. L'affinità è quella relazione che si instaura tra oggetti simili, che però, seguendo le classificazioni della logica umana, appartengono a classi differenti. La relazione di affinità scavalca le classificazioni fatte dall'uomo e permette una comunicazione tra gli oggetti, andando oltre le categorizzazioni della logica filosofica. Quando gli oggetti raggiungono la loro identità con se stessi, liberano la loro diversità, che è oscurata dal prevalere dell'identico. La dottrina che solo il simile conosce il simile è un'antica dottrina presocratica, in particolare di Empedocle.

Ciò che qui di seguito si presenta è il primo capitolo, parte seconda della mia tesi di dottorato “Esperienza e filosofia in Th.W.Adorno”, Palermo 2008. Insieme agli altri tre capitoli già apparsi in questa rivista essa riproduce, elaborandoli, le trascrizioni dei corsi universitari che l'autore ha dedicato ai temi della Dialettica negativa. Sono rimasti fuori per ragioni assolutamente contingenti dalla mia tesi le lezioni relative alla Metafisica¹². Ancora una volta torno a ringraziare il prof. Piero Violante per il suo vivo interesse al pensiero di Adorno, che è anche il mio.

Adorno: La Introduzione a Dialettica negativa

Identità o diversità?

Il primo tema che Adorno affronta nella *Vorlesung über negative Dialektik* è quello della contraddizione, che insieme ad altri viene a costituire il complesso intreccio concettuale entro il quale si viene a forgiare l'esperienza filosofica di una dialettica negativa. La contraddizione ha due aspetti, uno soggettivo e uno oggettivo. Soggettivamente essa riguarda il rapporto tra il concetto e la cosa a cui si riferisce. Già il più elementare giudizio avanza una pretesa d'identità, es. A è B. Questa pretesa d'identità è però smentita dal fatto che il predicato contiene, secondo i casi, sia meno che più del soggetto che lo sussume. In ogni caso è smentita la pretesa d'identità. Facciamo un esempio: quando B è una qualità, un colore, che A ha in comune con altri oggetti, si vede subito che A contiene certamente molte altre qualità diverse da B che smentiscono l'identità di A con B. In questo caso B non riesce a coprire la molteplicità di determinazioni di A, è dunque più povero di ciò a cui si riferisce¹³. Nel caso invece che per B s'intenda il concetto di libertà, questo può certamente essere attribuito a tutti i cittadini di uno stato democratico, al contempo però esso può fare riferimento ad una idea di libertà non ancora pienamente realizzata, anche nelle cosiddette democrazie, e pertanto è più di ciò che si predica dei cittadini che vivono entro determinati rapporti sociali. Tutto ciò sembra esattamente ripreso da Hegel, che infatti nella *Logica* si esprime così:

“Il giudizio è una relazione identica tra soggetto e predicato. Nel giudizio si prescinde da ciò: che il soggetto ha altre determinazioni oltre a quella del predicato, come vi si prescinde da ciò: che il predicato è più esteso del soggetto”¹⁴.

Sia che si tratti delle qualità, diverse da B, possedute da A, sia che si tratti di un'idea di libertà diversa da quella effettivamente esistente, in entrambi i casi ci troviamo di fronte a qualcosa che smentisce la pretesa d'identità sollevata dal giudizio, anche dal più elementare. Ma ciò che smentisce l'identità è ciò che propriamente la contraddice. Infatti, poiché l'ambito del discorso viene costruito sulla base del principio d'identità, tutto ciò che è semplicemente diverso viene espulso, perché contraddice l'identità. Questo è il lato soggettivo della contraddizione:

¹¹ Cfr. infra *La comunicazione tra gli oggetti*.

¹² Per queste ultime da una prospettiva in parte diversa cfr. Stefano Petrucciani *Dialettica e metafisica* in *A lezione da Adorno – Filosofia Società Estetica*, Roma Manifestolibri 2017, pp.37-56.

¹³ Th.W.Adorno, *Vorlesung über negative Dialektik* in *Nachgelassene Schriften*, Sezione IV, Vol.16, Frankfurt 2003, p.18s.

¹⁴ G.W.F.Hegel, *Scienza della Logica*, Roma-Bari, p.80.

“Ora voi potreste dire: questa inadeguatezza non è ancora necessariamente lo stesso che una contraddizione. Ma io credo che in ciascun giudizio predicativo del tipo $A \text{ è } B$ o $\text{è uguale a } B$ si trova una pretesa straordinariamente elevata. Vi si dice che soggetto e predicato sono effettivamente identici. La loro non identità non solo è qualcosa che in un tale giudizio non compare, ma quando vi compare viene contestata”¹⁵.

Per quanto riguarda il lato oggettivo della contraddizione Adorno fa riferimento alla costituzione conflittuale o antagonistica della realtà. Relativamente alla costituzione materiale della società, si osserva che il principio del profitto – quello attraverso cui la società si riproduce e si tiene in vita – è quello stesso che lacera il tessuto sociale, dividendo gli uomini in proprietari dei mezzi di produzione e in operai che vendono la forza lavoro. La società si riproduce non malgrado la contraddizione, ma attraverso essa.

Così risulta da queste considerazioni che la contraddizione, sia nel suo aspetto soggettivo che in quello oggettivo, è centrale per una dialettica negativa, tanto che proprio in conseguenza di tale centralità si può parlare di “disarmonia prestabilita”, modificando una espressione di Leibniz. La cosa interessante è che, sempre secondo Adorno, ciò che plasma la società come una società conflittuale è la stessa cosa che costringe lo spirito o i concetti a contraddire se stessi. Si tratta del principio del dominio, un concetto di origine weberiana¹⁶, che è da intendere come dominio sulla natura, che passa poi nel dominio dell'uomo sull'altro uomo e infine in quello dell'uomo sulla sua natura interna. Il principio del dominio ha la sua forma spirituale di riflessione nel principio d'identità, ovvero, nella tendenza dello spirito a rendere uguale a sé tutto ciò che incontra o che gli viene portato innanzi.

Per concludere si osserva che la contraddizione sia nel suo aspetto soggettivo che in quello oggettivo esprime il movimento della cosa stessa, perciò non è una elucubrazione mentale, niente di arbitrariamente soggettivo. La dialettica non si accosta ai suoi oggetti con un bagaglio di concetti di natura soggettiva, che si frappongono tra il soggetto e l'esperienza della cosa. Per usare un linguaggio husserliano essa non è un pensiero metafisico, come per Husserl erano idealismo e realismo, ma è semplicemente l'esecutore di ciò che le viene fornito dai suoi oggetti. Essa descrive processi, movimenti oggettivi. Se ci si accosta all'esperienza con idee preconcrete, come quando si dice: “io come ontologo, come cattolico o come marxista...”, anziché affidarsi all'esperienza dell'oggetto si finisce sempre in qualche modo per preformare l'oggetto stesso, ovvero si finisce sempre per cogliere nell'oggetto solo un riflesso di se stessi.

Dialettica negativa: una tautologia? La critica al positivo

Ci si può chiedere con Adorno, se l'espressione “dialettica negativa” non sia una tautologia, se è vero che il soggetto, in quanto quella forza che spinge il finito a negare se stesso fino al termine, è interno al sistema hegeliano. La risposta è: no, per il semplice motivo che nel sistema hegeliano la negazione è un momento che ha da essere superato nella negazione della negazione o sintesi. Lo stesso Hegel nei suoi *Scritti teologici giovanili*¹⁷ ha manifestato la sua avversione nei confronti della positività, intesa come una forma di estraneazione religiosa, in cui il soggetto non è presso se stesso. Ma, per esemplificare il concetto di sintesi, Adorno riprende il tema hegeliano della critica alla soggettività astratta quale si trova nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*¹⁸, dove Hegel riprende coloro che si credono sopra le cose solo perché non vi sono dentro o nei *Lineamenti di filosofia del diritto*¹⁹. La soggettività astratta è la soggettività per sé essente che si è liberata dai ceppi della tradizione e nella sua autonomia si erge a giudice delle istituzioni sociali, che essa avverte come limitanti, persino repressive. Hegel però osserva che questa soggettività è a sua volta limitata, poiché non vede, che essa deve la sua sostanzialità, la sua stessa esistenza proprio a quelle istituzioni, che prende di mira. Sicché in un passo successivo la soggettività astratta deve negare se stessa, riconoscendo che le istituzioni sono la sua

¹⁵ Th.W.Adorno, *Vorlesung über negative Dialektik*, op. cit. p.18s.

¹⁶ Cfr. Max Weber, *Economia e società*, Milano 1968, vol.I, p.I, cap.III; vol.II, p.II, cap.IX.

¹⁷ *Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin*, a cura di Hermann Nohl, Tübingen 1907.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1960, pp.6-8.

¹⁹ G.W.F.Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1974, p.16.

stessa vita ed hanno una necessità. La soggettività astratta “torna in se stessa solo se comprende come uguali a sé le istituzioni, che le si contrappongono come un qualcosa di estraneo, addirittura di repressivo, se le comprende come soggettività e nella loro necessità”²⁰. Con questa negazione di se stessa, l’astratta soggettività toglie la sua unilateralità, per riconciliarsi con ciò che astrattamente negava. Ecco allora il modello hegeliano della sintesi, in cui sfocia ogni attività negativa o critica.

Questo è il punto, secondo Adorno, da cui possono partire alcune considerazioni critiche su Hegel. Bisogna porsi la domanda, se l’oggettività delle istituzioni, esposta come una condizione necessaria e che sussume sotto di sé l’astratta soggettività, sia effettivamente la cosa più elevata. A questa domanda Adorno dà una risposta differenziata, in una situazione politica che certo oggi è assai mutata. Egli non può non presupporre l’esistenza di due blocchi²¹, quello comunista, guidato dall’Unione sovietica, e quello occidentale, che dalla fine della seconda guerra mondiale riconosce il suo leader negli Stati Uniti. Con riferimento alla situazione esistente allora nei paesi dell’Est, egli afferma implicitamente una sorta di diritto alla dissidenza. Riferisce che Lukàcs – il quale aveva subito un procedimento disciplinare per avere deviato dalla linea del partito – si riteneva oggettivamente colpevole, ma soggettivamente no. La sua posizione era più avanzata, ma doveva patirne le conseguenze, poiché nel partito non si era ancora affermata. Riconoscere al partito o alle Istituzioni un diritto, come fa Lukàcs, solo perché sono più forti dell’individuo, il quale però ne scorge la falsità, è una cosa che ad Adorno non piace e che motiva in parte il suo rifiuto della sintesi o in genere del positivo.

Riferendosi alla situazione dell’Occidente nel dopoguerra, Adorno non manca invece di rilevare che il sentimento prevalente tra gli individui è il senso d’impotenza di fronte a una realtà che, pur essendo problematica, appare ancora troppo forte, per potere essere radicalmente modificata. Adorno attribuisce così alla debolezza dell’Io, tipica dell’uomo d’oggi, quella tendenza a fuggire dalla contraddizione e a ricercare la positività:

“Pensare positivamente è diventato, al di là della psicologia, una sorta di slogan ideologico, che dovrebbe risarcire il soggetto di ciò che la società non gli concede. Quella del pensare positivo, della centralità dell’uomo e del senso dell’essere è un’ideologia che si mostra d’accordo con gli elementi essenziali della società, ancor prima che si ponga in concreto la questione, se affermare o negare una certa cosa. È un’ideologia del previo accordo con la società, che è tanto più forte, quanto più gli individui sono deboli internamente. Viene sfruttato il doppio senso della parola “positivo” che significa: dato, esistente, ma anche buono, affermativo, come se qualcosa per il solo fatto di essere data sia di per sé anche buona”²².

Che la realtà nel nostro mondo occidentale sia dotata di senso, è una cosa che non si può più affermare, dopo che ad Auschwitz sono accadute cose che superano la facoltà dell’immaginazione. Si delinea così attraverso una presa di distanza dal concetto di sintesi, che abbiamo cercato di motivare e che comunque non include il rifiuto della doppia negazione, un concetto critico e non affermativo di dialettica. Il punto non è trovare il positivo in ogni negazione o nell’insieme delle negazioni, ma di sviluppare un comportamento critico verso tutto ciò che eleva la pretesa d’identità e contro l’ipostasi dello spirito, che per la filosofia è qualcosa d’irresistibile.

La negazione determinata

La lezione seconda si è conclusa con l’affermazione che la dialettica sviluppa un comportamento critico verso tutto ciò che eleva la pretesa d’identità. Adorno si è attenuto all’ideologia del “positivo” come esempio di un pensiero reificato o feticistico. Una cosa è buona o non buona all’interno di connessioni più ampie, che eventualmente la giustificano o non la giustificano. Separare ciò che viene giudicato da qualsiasi contesto ed attribuirgli in quanto tale un valore o un disvalore assoluto, è un’ipostasi, che può solo spingere a porsi la domanda del perché di essa. La risposta di Adorno è la seguente: poiché sono venuti meno i concetti sostanziali, ma permane il bisogno di assoluto, allora concetti che hanno origine nel pensiero umano vengono separati da ogni contesto e così

²⁰ Th. W. Adorno, *Vorlesung über negative Dialektik*, op.cit. p. 28.

²¹ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966 p.147; tr.it. *Dialettica negativa*, Torino 2004, p.130s.

²² Th.W.Adorno,, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt 1973, GS vol.VI p.426; tr.it. *Gergo dell’autenticità*, Torino 1988, p.19.

resi assoluti. Il “positivo” o “l’essere” sarebbero positivi prima ancora che il pensiero ne giudichi in modo circostanziato. In antitesi all’ipostasi del “positivo” ha una sua legittimità anche l’ipostasi del “negativo”. La dialettica come atteggiamento critico è un’esortazione a resistere a tutto ciò che si presenta come un’ovvietà, quando in verità non lo è. Detto questo però neanche la negatività è da ipostatizzare, cioè da sottrarre al confronto critico tra il concetto e la cosa. Positività astratta e negatività astratta fanno il paio. La negatività astratta è quell’atteggiamento stigmatizzato da Hegel nella *Fenomenologia* di coloro che credono di essere sopra le cose, solo perché non ci stanno dentro. È un atteggiamento diffuso prevalentemente tra gli intellettuali o tra i dotti²³, i quali, non conoscendo le cose della vita da dentro, si limitano a esaminare da fuori le imperfezioni dei fenomeni. Questo alimenta un certo narcisismo, che prima o poi dovrà infrangersi contro il muro della realtà. Ciò che Adorno insegna non è quindi un comportamento che da fuori colga i limiti di tutte le cose. Questo sarebbe un comportamento da sprovveduti o, ancora peggio, da scettici. Ciò che Adorno intende insegnare è invece la figura della negazione determinata. “Negazione determinata” significa che la negazione è sempre negazione di qualcosa. È il suo oggetto che le conferisce determinatezza, altrimenti, come abbiamo visto, resta astratta. Adorno non ha difficoltà a riconoscere che esiste un *movens* positivo del movimento dialettico, che è negazione in vista di qualcosa – in Hegel lo spirito. Questo momento di positività, semplicemente correlativo a quello di negatività, si collega con il principio della negazione determinata, perché esso è riluttante a lasciarsi cristallizzare o afferrare come un qualcosa di astratto, di costante o statico. La negazione determinata è in un senso eminente l’autoriflessione della positività. Essa impedisce di identificare qualsiasi risultato positivo raggiunto con mezzi umani con l’espressione della verità. In tal senso la negazione determinata secolarizza il divieto teologico delle immagini e ravvisa nell’ulteriorità rispetto a ogni posizione umanamente raggiunta il segno della verità. Dunque il problema non è negare che si dia qualcosa di costante, di positivo; ciò che importa qui non è l’eliminazione totale del positivo, del costante, bensì la sua determinazione come un momento del movimento della conoscenza, cosa che del resto è anche la negatività. Hegel invece ha un concetto assoluto di positività. Per lui il positivo, lo spirito, è sia il presupposto che il risultato del processo dialettico. Infatti c’è per Hegel un processo che porta allo spirito, ma questo processo non potrebbe raggiungere il suo fine, se i suoi passi non fossero guidati da ciò che deve essere raggiunto. Per questo si parla del circolo come la figura che meglio esprime il movimento dello spirito nelle sue varie fasi, sino a quel circolo dei circoli che è il sapere assoluto. Alcuni, tra questi Henri Poincaré, hanno visto perciò nel sistema hegeliano una immensa tautologia, un unico giudizio analitico, che però sarebbe anche sintetico, visto che la realtà è già sempre compresa come spirito.

Ma la questione che sorge da un confronto con la filosofia hegeliana è: come è da intendere la negazione della negazione in una dialettica, che non ha più lo spirito come presupposto e risultato? E la risposta, anche alla luce di quello che si è detto sul “divieto delle immagini”, suona che essa non è più il positivo incondizionato, ma il positivo tanto nella sua positività quanto nella sua fallibilità e debolezza, dunque nella sua cattiva positività. Allora, se di un positivo si scorge il lato della sua fallibilità e manchevolezza, si postula l’esigenza di una nuova positività. Che ancora non c’è. Ma che è rivelata dall’insorgere di una contraddizione all’interno del positivo realizzato. L’inversione di una frase di Spinoza fotografa esattamente questa situazione. Aveva scritto Spinoza: *verum est index sui atque falsi*²⁴, allora Adorno, invertendo i termini, dice: *falsum est index sui atque veri*²⁵. Questa frase significa: la verità del negato non è ancora esistente, ma si rivela e *contrario* nell’imperfezione del positivo. Insomma all’interno di una dialettica negativa la sintesi non è un felice risultato raggiunto dopo un lungo cammino. Ciò che conta non è il risultato, ma il processo pendente tra gli estremi del soggetto e dell’oggetto, la loro interna riflessività. Si potrebbe dire infine che Adorno considera la sintesi come una specie di “ritorno del rimosso”²⁶.

²³ Cfr. Remo Bodei, *Scomposizioni*, Torino 1987, pp.40-44.

²⁴ Spinoza, *Etica*, parte II, proposizione XLIII, scolio.

²⁵ Th.W.Adorno, *Vorlesung über negative Dialektik*, op.cit. p.49.

²⁶ Cfr. infra, paragrafo “sintesi”.

La cosa curiosa è che per Adorno la negazione della negazione porta a termine un movimento di doppia negazione, senza instaurare un positivo superiore. Questo è bene esemplificato dal modo in cui Adorno interpreta la dialettica di essere e nulla nella grande *Logica*.

“Dove Hegel nella *Scienza della logica* tratta²⁷ la sintesi della prima triade, il divenire, egli, dopo averli considerato uguali in quanto del tutto vuoti e indeterminati, bada solo a quella differenza, che si manifesta nell'assoluta diversità del senso letterale dei due concetti”²⁸

Avendo considerato l'essere come un concetto e non come un ente, Hegel identifica nell'antitesi essere e nulla in quanto del tutto vuoti e indeterminati. Tuttavia nel passo successivo, cioè nella negazione della negazione, Hegel recupera, richiamandosi al significato letterale dei concetti, la differenza di essere e nulla, che nell'antitesi erano stati identificati. Cosicché alla fine si afferma che essere e nulla sono sì identici e insieme non identici. Il terzo momento viene cioè a correggere la unilateralità dell'antitesi, che, identificando semplicemente essere e nulla, aveva fatto violenza la suo oggetto. Questo momento del recupero di qualcosa che era stato dimenticato, questo riemergere di ciò che inizialmente era stato semplicemente soppresso, è propriamente la funzione della sintesi quale riflessione della riflessione. Lo spirito è più che natura, solo se si riconosce in quella natura che in un primo momento ha semplicemente represso. Questo è lo *Eingedenken der Natur* della *Dialettica dell'illuminismo* e che ritorna nella *Dialettica negativa* nella tesi che soggetto e oggetto sono insieme identici e non identici.

Dialettica senza sistema

Una dialettica, che non ha più il soggetto come presupposto e come termine, deve fare i conti con il concetto di sistema. Per prima cosa si deve distinguere con Adorno il sistema dalla sistematicità scientifica:

Il “concetto filosofico di sistema si eleva alto sulla sistematicità meramente scientifica, che richiede un'esposizione ordinata e bene organizzata di pensieri, la costruzione coerente di discipline specialistiche, senza però pretendere rigorosamente, a partire dell'oggetto, l'unità interna dei momenti”²⁹.

Con “sistema” si deve intendere il tentativo di dare una spiegazione unitaria dell'intero della realtà a partire da un principio primo. In questo senso il sistema di Fichte funge da paradigma. Il sistema collega le singole conoscenze secondo un nesso deduttivo e si assicura che nulla resti fuori. Il suo principio esprime il fondamento oggettivo della realtà, da cui si può ricavare l'intero. Esso è la forma che assume un sapere dedotto da un principio e che eleva una pretesa di spiegazione della realtà intera. La sistematicità (*Systematik*) serve invece a dare un inquadramento ai fenomeni, a inserirli dentro una cornice, nella quale ciascuno trova il suo posto. Essa soddisfa un bisogno soggettivo di ordine e in quanto tale è un prodotto della ragione soggettiva. La teoria funzionalista della società di Talcott Parsons assolve per Adorno a un compito del genere. La crisi del sistema appartiene alla storia dell'800. La fenomenologia di Husserl respinge il procedimento deduttivo come un procedere metafisico e si serve al suo posto della descrizione³⁰. Il metodo descrittivo viene ereditato da Heidegger, che deve molta della sua notorietà alla fama di essere rigoroso e tuttavia non sistematico. Come la secolarizzazione della teologia aveva dato vita al sistema, così la fine del sistema libera energie che permettono di legare tra loro conoscenze particolari. Infatti è questa la strada indicata dal superamento del sistema, la via che sembra percorribile: quello di un intreccio (*Genebe*) delle singole conoscenze tra loro come fili di una corda. È così che si supera l'obiezione della casualità e del soggettivismo: a un certo punto le singole conoscenze, le visioni raggiungono una massa tale che cominciano a sostenersi a vicenda, a formare un reticolo che nulla ha da invidiare alle conoscenze organizzate dall'alto. Questa conoscenza reticolare ha il suo oggetto nei singoli fenomeni, davanti ai quali il pensiero insiste, finché non si dischiudono:

²⁷ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik* in *Werke* vol.V, Frankfurt 1969, p.94s; tr.it *Scienza della logica*, Roma-Bari p.142.

²⁸ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit. p.159s; tr.it.cit.p.142.

²⁹ *Ibidem*, p.36; tr.it cit.p.25.

³⁰ Sulla contrapposizione tra *erklären* (spiegare) e *aufklären* (chiarire) nello Husserl delle *Ricerche Logiche* mi sia consentito rimandare al mio *Nel contesto*, Napoli 2007, p.25s.

“Se il pensiero si alienasse effettivamente nella cosa, se si rivolgesse a questa, non alla sua categoria, anche l’oggetto sotto lo sguardo insistente del pensiero comincerebbe a parlare”³¹.

L’energia liberata dalla conoscenza, quando apre un fenomeno, è la stessa che un tempo animava il sistema. I singoli fenomeni sono oggi trasparenti all’universale:

“Quanto più il mondo è socializzato, quanto più i suoi oggetti sono intessuti di determinazioni universali, tanto più, come ha osservato Günther Anders, il singolo rapporto di cose è tendenzialmente trasparente al suo universale; tanto più si può intuire da esso sprofondandovi micrologicamente; una fattispecie di stampo certo nominalista, seccamente contrapposta all’intento ontologico, sebbene possa avere provocato la visione dell’essenza a sua insaputa”³².

È questo che rende possibile il passaggio alla micrologia. Le categorie del singolo sono oggi quelle stesse della società. Perciò analisi micrologica e analisi della società coincidono. L’unità del pensiero è fornita dagli oggetti, dalla resistenza che essi esercitano. Quanto più essi oppongono resistenza, tanto più l’unità del pensiero è robusta. Questo è in fondo conforme alla fenomenologia hegeliana, che si abbandonava all’esperienza dell’oggetto, per ricavare da esso la sua logica.

Sulla unità di teoria e prassi

Nella *Dialettica negativa* un posto importante è dedicato alla questione del rapporto tra la teoria e la prassi³³. La filosofia, dice Adorno, ha bisogno di provincializzarsi. Come abbiamo visto, non è più pensabile di costruire un sistema entro cui ospitare l’intera realtà, come ancora sembrava possibile a Hegel:

“Gli edifici concettuali nei quali, secondo il costume filosofico, l’intero avrebbe potuto essere alloggiato, assomigliano, di fronte all’espandersi smisurato della società e ai progressi della scienza naturale positiva, a resti della semplice economia di merce all’interno del tardo capitalismo industriale”³⁴

Il divario tra essi e la realtà è paragonabile a quello tra una piccola città e la metropoli con i suoi molteplici snodi di traffico, in cui non ci si può orientare senza l’aiuto di una mappa. La realtà sociale non è più afferrabile con un colpo d’occhio; è diventata complessa. Pensare di potere ridurre questa complessità, che è data dalla compresenza di tanti sottosistemi operanti secondo una logica propria, come fabbriche, ospedali, scuole, amministrazione ecc., a un concetto unitario non è praticabile. D’altra parte, dice Adorno³⁵, c’è qualcosa nella realtà che spinge verso la filosofia. Innanzitutto il fatto che l’attimo della rivoluzione è stato mancato e non può più essere prolungato: “L’attimo da cui dipendeva la critica della teoria non si può prolungare teoricamente”³⁶. Questo restituisce al pensiero una libertà di manovra, che aveva perduto, nel momento in cui il passaggio alla prassi era all’ordine del giorno. Oggi, e non dimentichiamoci che Adorno scrive negli anni ’60, la rivoluzione non è più possibile, perché il proletariato è integrato nella società borghese e perché questa dispone come non mai di strumenti di potere, che vanno da quelli fisici a quelli psicologici, al fine di stabilizzare il sistema. Il concetto di prassi è eminentemente teorico³⁷. La prassi non è l’azione diretta degli anarchici, cui Marx ha sempre rimproverato di non avere una teoria. Per Marx invece la società deve essere compresa teoricamente e deve essere sviluppata a partire dal suo concetto, che è quello dello scambio³⁸. Ma se l’azionismo non è il tratto distintivo della prassi, dall’altro la teoria non è, come nelle virtù dianoetiche di Aristotele, un puro esercizio dell’anima con se stessa. Il pensiero, a differenza dell’arte che è una costruzione autonoma riposante su se stessa, ha costitutivamente un rapporto con la realtà, con il non identico. Per

³¹ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit. p.38; tr.it.cit.p.27.

³² *Ibidem*, p.90; tr.it. cit. p.77.

³³ *Ibidem*, p.242; tr. it.p.218.

³⁴ *Ibidem*, p.15; tr.it. p.5.

³⁵ *Ibidem*, p.243; tr. it.p.219

³⁶ *Ibidem*, p.15; tr. it.p.5.

³⁷ *Ibidem*, p.147; tr. it. P.131.

³⁸ *Ibidem*, p.149; tr.it. p.133.

questo motivo è impensabile che esso sia separato dalla realtà come in una torre d'avorio. Anche l'atto del pensiero è un atto pratico. Quando si dice che la filosofia non deve ricadere nella contemplazione, ma deve continuare a porsi il problema della sua realizzazione, ci si deve chiedere che cosa dal punto di vista oggettivo ostacola il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Infatti secondo Adorno in base allo sviluppo delle forze produttive l'umanità potrebbe vivere già ora senza frustrazione e violenza. Sono i rapporti di produzione a impedirlo, che hanno il loro prolungamento nelle istituzioni e nella psiche individuale. I rapporti di produzione e i loro riflessi spirituali sono prevalenti. L'errore, in cui è caduto il marxismo della II Internazionale, è avere pensato che ci sia una specie di legge naturale che porta da sé al superamento dei vincoli, che impediscono l'affermazione del regno della libertà. Al contrario il movimento verso la libertà non va insieme alla tendenza storica, ma è in opposizione a essa. E ora si profila una delle famose antinomie di Adorno. Il fatto, che la prassi abbia paralizzato il pensiero e che il fallimento della rivoluzione gli abbia restituito libertà di azione, non implica secondo Adorno che si debba ritornare all'atteggiamento contemplativo. Il pensiero continua ad avere una relazione alla prassi, ma essa non è quella che riduce la filosofia alla politica. Porre la questione: "a chi giova?", prima ancora di avere formulato interamente un pensiero, è una intollerabile limitazione alla libertà di pensiero: "Facilmente però guasterà tutto chi tutela il proprio pensiero con il *cui bono*"³⁹. Da noi in Italia questa posizione è stata difesa dal Croce, per il quale il pensiero costituisce un dominio autonomo dagli imperativi dell'azione, contro la perfetta identità di teoria e prassi della linea Gentile-Gramsci⁴⁰. Chiedere, che il pensiero non sia paralizzato da calcoli di tipo opportunistico nell'esercizio della sua attività, implica affermare una dicotomia tra pensiero e azione? Ma questa separazione non è che una forma della coscienza reificata, che proprio la filosofia ha il compito di abolire. Come si fa a separare l'intelletto dalla volontà? Non sarebbe possibile, dice Adorno, pensare alcun pensiero, se esso non volesse la cosa giusta:

"Il pensiero senza bisogno, che non vuole niente, sarebbe nullo; ma il pensare a partire dal bisogno va sulla falsa strada, se il bisogno è concepito solo soggettivamente"⁴¹.

La volontà di eliminare il dolore insensato, di liberare gli uomini dall'oppressione del lavoro è la forza segreta che anima ogni pensiero che valga qualcosa. C'è quindi un fine dei pensieri, qualcosa verso cui essi gravitano, anche senza averne sempre la consapevolezza e da esso il pensiero può separarsi solo reificandosi, ovvero elevando se stesso, che è il mezzo, a fine. E inoltre il pensiero è per sua stessa natura un comportamento ovvero una reazione a qualcosa di preesistente, che attraverso il pensiero viene trasformato. Anche la sola formulazione di un giudizio nuovo è una trasformazione della realtà. Quello che non va bene non è il rapporto del pensiero alla prassi, che gli è connaturato, ma un determinato tipo di tale rapporto, che è senza teoria e che spesso è solo un pretesto per impedire che il pensiero svolga liberamente la sua attività.

L'oggetto della filosofia

Nella sesta lezione Adorno inizia a determinare l'oggetto della filosofia⁴². Esso potrebbe essere proprio ciò di cui il pensiero si priva attraverso lo strumento del concetto: il non concettuale. Comprendere la realtà, emettere giudizi su di essa potrebbe essere il suo compito, ma la filosofia non si dimostra all'altezza di ciò, perché attraverso il suo *medium*, i concetti, si priva della possibilità di comprendere l'incomprensibile, se non al prezzo di renderlo esso stesso concetto ovvero di identificarlo, cosa che ha fatto Hegel. È noto che nella *Scienza della Logica* Hegel si è rifiutato di iniziare con il qualcosa, anziché con l'essere. La cosa potrebbe sembrare irrilevante, invece è uno di quei dettagli

³⁹ *Ibidem*, p.243; tr. it. p.219.

⁴⁰ Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere, La filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1975, quaderno X, parte II, p.1241. Qui Gramsci afferma che l'identità di storia e di filosofia del Croce è una concezione "mutila, se non giunge anche alla identità di storia e di politica e quindi anche alla identità di politica e di filosofia". Ma proprio a questo passo Croce, e secondo me a ragion veduta, non si è mai spinto. Perciò più vanti il giudizio di Gramsci che la concezione dell'intellettuale del Croce "può avvicinarsi a quella espressa da Julien Benda nel libro *La trahison des clercs*" (ivi p.1303)

⁴¹ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit. p.100; tr.it.cit. p.86. Cfr. anche l'aforisma *Il rapporto con l'hegelismo di sinistra* p.146s; tr.it. cit. p.130.

⁴² Cft. *ibidem* l'aforisma *L'interesse della filosofia*, pp.19-21; tr. it. cit. p.10s.

da cui dipende veramente tutto. Il qualcosa infatti è un ente o un reale, indeterminato quanto si vuole, ma comunque contrapposto al concetto; l'essere invece è un concetto, che essendo un'astrazione può anche coincidere con il nulla. Interpretare l'ente come essere all'inizio della *Logica* è un espediente che pregiudica nel prosieguo la possibilità di esprimersi sulla realtà e costringe la filosofia nell'ambito del concetto puro, dal quale essa può uscire non ritornando al non concettuale *sic et simpliciter*, ma solo attraverso una auto-riflessione del concetto. Questa auto-riflessione dovrebbe in primo luogo portare la filosofia a eleggere come suo oggetto proprio ciò che il concetto esclude, al fine di comprenderlo senza identificarlo. Se la filosofia non riesce in questo suo scopo, allora o ricade in un formalismo privo di oggetto oppure si rivolge alla ricerca di contenuti soggettivi non vincolanti:

“Hegel aveva restituito alla filosofia il diritto e la capacità di pensare contenutisticamente, invece di lasciarsi saziare con l'analisi di forme di conoscenza vuote e, in senso enfatico, insignificanti. Quella contemporanea ricade o in un'arbitraria visione del mondo, se mai tratta di un contenuto, oppure nel formalismo, in quell'indifferente contro cui Hegel era insorto”⁴³.

Tuttavia anche dopo che la filosofia abbia identificato nell'incomprensibile il suo oggetto, essa non smette di fornire interpretazioni o decifrazioni dell'oggetto reale. Essa, seguendo il modello freudiano, deve certo accostarsi ai fenomeni senza un punto di vista preconstituito, però con un sapere che permetta di istituire delle connessioni tra i fenomeni. Così ad es. per Freud i *lapsus* divengono significativi alla luce di una teoria della rimozione in grado di spiegarli, che Freud possedeva già. Come è stato affermato in precedenza, l'interesse per il non concettuale è un bisogno assai sentito nella filosofia di fine Ottocento. Esso ha dato vita a quelli che Adorno ha chiamato “tentativi di evasione” dal carcere dell'immanenza concettuale. Tuttavia questi tentativi, si consideri quello di Bergson, non sono usciti dall'immanenza soggettiva, sia perché egli ha rifiutato la mediazione del concetto, senza cui non ci può essere espressione del non identico, sia perché ha attribuito una superiore oggettività a un elemento soggettivo. In realtà si può uscire dall'immanenza soggettiva solo attraverso un'auto-riflessione della soggettività costitutiva, riconoscendo che essa è tanto costituente quanto costituita.

L'esperienza spirituale

Per ricordarsi dello stretto rapporto della filosofia con l'infinito nel corso del '700, basti pensare che Leibniz è l'inventore del calcolo infinitesimale. Poi nell'800 in seguito a una estraniamento della filosofia dalla scienza, che ha inizio con Fichte, gli idealisti continuano a parlare d'infinito, ma esso è ormai una parola vuota, che serve solo a nascondere la pochezza del loro apparato categoriale. In Hegel è invece presente l'infinità positiva o attuale, che discende dalla tesi secondo la quale la negazione del finito implica la posizione dell'infinito e questa tesi coincide poi con l'identità di pensiero ed essere. Nel Novecento l'idea di infinito persiste nella logica con la costruzione di sistemi formali, che attraverso un numero limitato di assiomi esercitano un controllo sul loro dominio infinito di oggetti. Nella filosofia prevale piuttosto un movimento contrario, che porta all'affermazione del finito. Se la filosofia rinuncia a disporre dell'infinito, cosa che equivale a rinunciare all'assiomatica, smetterà di scambiare come reale ciò che è invece il frutto dell'ipotesi delle sue categorie logiche. La rinuncia all'assiomatica significa allora non disporre più dell'infinito, abbandonando una posizione preconcepita sulla realtà, propria di chi le si accosta con un punto di vista, che in questo caso è costituito da un certo stock di assiomi; in ultimo tale rinuncia significa per la filosofia mancare di una nozione preconstituita di oggetto e perciò la sua fondamentale apertura. La filosofia, scrive Adorno,

“potrebbe diventare invece, debolmente intesa, anch'essa infinita nella misura in cui rifiuta di fissarsi in un *corpus* di teoremi enumerabili. Il suo contenuto potrebbe averlo nella molteplicità di oggetti non conformata da schema alcuno, che le s'impongono o che essa cerca; ad essi potrebbe abbandonarsi veramente, se non li usasse come specchio in cui vedere ancora una volta se stessa, scambiando il suo riflesso con la concrezione”⁴⁴.

⁴³ Cfr. *ibidem*, p.19; tr. it.p.9.

⁴⁴ *Ibidem*, p.25; tr. it. p. 14s.

Ora l'obiezione a cui va incontro una filosofia aperta – e la filosofia della vita con la sua opposizione di forma e vita le ha prestato il fianco – è che essa finisce nell'invertebrato, nel dipendere da oggetti casuali a cui essa si lega senza una spina dorsale capace di riportare a unità l'esperienza. Ma il tentativo della filosofia consiste appunto nel filosofare in modo aperto e tuttavia vertebrato. È possibile questo? “Aperto” vuol dire che essa deve affidarsi senza un punto di vista precostituito alla logica dei singoli oggetti di cui si occupa, nella consapevolezza che questa logica riflette la totalità del reale senza però mai esaurirla, senza essere esaustiva. In questo senso la filosofia è “esperienza spirituale” o “l'esperienza piena, integrale, nel *medium* del concetto”⁴⁵. Essa si affida all'esperienza di un particolare e insiste in questa esperienza, finché il particolare non rivela la sua logica, che è la stessa logica dell'intero, considerata però da un punto di vista particolare e quindi non esaustivo:

“Ciò che spinge la filosofia alla fatica rischiosa della propria infinità, è l'attesa non garantita che ogni individuale e particolare da lei decifrato rappresenti al suo interno, come la monade leibniziana, quell'intero che in quanto tale le sfugge ogni volta; ma secondo una disarmonia prestabilita, anziché un'armonia”⁴⁶.

È interessante l'analogia con l'interpretazione delle opere d'arte. L'interpretazione, la critica, non esaurisce mai una grande opera d'arte con la sua infinità d'implicazioni, di stratificazioni, di rimandi e tuttavia solo in essa si può porre la questione del contenuto di verità dell'opera. Non esaustività della critica, quindi apertura, e verità dell'opera possono benissimo, secondo Adorno, andare insieme. Così è nella filosofia: essa si occupa di oggetti particolari e nondimeno in essi si cristallizza la verità. Si aggiunga infine che la filosofia non ha interesse per quel tipo di conoscenza, che non oltrepassa l'ambito del già saputo, quale può essere la sussunzione sotto un concetto o la creazione di nuove classi per via astrattiva. Tutto questo è solo tecnica e non fornisce nulla di nuovo da un punto di vista conoscitivo. L'aver determinato l'apertura dell'oggetto della filosofia e averla legata al concetto di esperienza fa sì che l'oggetto dell'esperienza è determinato anche come fallibile nel senso di rivedibile attraverso altre.

L'esperienza spirituale è diversa tanto dall'esperienza degli empiristi, quanto dallo spirito degli idealisti. Non è l'una, perché è l'esperienza di qualcosa che è già mediato dallo spirito. Ma non è neanche l'altra, perché l'idealismo ha la tendenza a interpretare l'oggetto dell'esperienza come qualcosa di spirituale. I caratteri dell'oggetto dell'esperienza spirituale sono l'aperto e il fallibile. L'apertura si riferisce al non essere predeterminata, la fallibilità al fatto che ogni esperienza, sia pure spirituale, è rivedibile da altre esperienze. In tal senso l'esperienza spirituale è lontana dal fine della certezza assoluta che ha dominato la filosofia.

E ancora fa pure parte del concetto di esperienza filosofica la doppiezza tipica della filosofia, per cui essa da un lato tratta delle cose più serie della vita, ma dall'altro, come ha riconosciuto lo stesso Hegel nonostante la sua dottrina dello Spirito assoluto, ha nella vita un valore limitato, essendo solo una piccola parte.

Inoltre è tipico dell'esperienza spirituale un aspetto d'irrazionalità, un elemento che sfugge al controllo e alla pianificazione: questo dipende dal fatto che essa oltrepassa l'ambito di ciò che è garantito, sicuro, pur muovendosi sul terreno dello spirituale. Cosa è che rende conto di questo momento nel pensiero, se non il comportamento mimetico? In esso l'animale si rende uguale a ciò che è diverso da lui, s'identifica con l'altro. Ora è necessario che il concetto si appropri del comportamento mimetico, che diventi espressione del non identico, quindi espressione del reale. Infatti il pensiero del non identico intende parlare della realtà, è un pensiero rivolto ai contenuti materiali della conoscenza, non si contenta di analisi di forme vuote e senza significato. Solo il comportamento mimetico registra la non identità dello spirito e del mondo e così permette al pensiero di accedere alla verità, che è affinità, non adeguazione. L'esperienza spirituale non è logica. Ciò che nell'esperienza è illogico, è pure oggetto di conoscenza, ma di una non concettuale. È oggetto di un'esperienza intuitiva, artistica. Però questa conoscenza intuitiva o artistica non può essere abbandonata a se stessa. Quando ciò accade, essa tende a sopravvalutarsi, dimenticandosi di essere solo un momento. La filosofia ha il compito di togliere

⁴⁵ *Ibidem*, p.25; tr. it. p.15.

⁴⁶ *Ibidem*.

questo momento, sottoponendo a controllo le intuizioni. Solo quelle possono dirsi riuscite, che da un punto di vista razionale sono adeguate a esprimere la cosa.

Il momento speculativo

Può una filosofia materialista far uso del concetto di metafisica, senza reintrodurre dalla finestra ciò che ha fatto uscire dalla porta? Secondo Adorno sì. Per cominciare è cambiata la funzione del concetto di metafisica. Nelle correnti del positivismo logico la parola “metafisica” è diventata un insulto. Lo stesso materialismo non viene più criticato come antitesi volgare dell’idealismo, ma perché metafisico. Già questo potrebbe parlare a favore di una ripresa della metafisica. Inoltre è stato notato in modo sia pur problematico da A. Schmidt⁴⁷ che in Marx permane la distinzione di fatto e essenza, sicché, essendo l’essenza qualcosa che non si può toccare, una filosofia che parla di essenze è da dirsi metafisica. E ancora la rappresentazione di un processo sociale oggettivo e preordinato a tutti i soggetti e della sua totalità, che non comprende solo tutti i singoli uomini, ma anche tutte le singole azioni sociali, non è né una datità immediata, né qualcosa a cui si pervenga per astrazione da singole datità. È la rappresentazione di un’astrazione reale (*Realabstraktion*), che è la cosa più reale di tutte:

“L’essenza non è più ipostatizzabile come un puro essere in sé spirituale. Piuttosto essa trapassa in ciò che, restando nascosto dietro la facciata dell’immediato, i presunti fatti, li fa diventare ciò che sono; è la legge della fatalità, a cui la storia finora obbedisce; tanto più irresistibile, quanto più si nasconde dietro i fatti, per lasciarsi comodamente smentire. Questa essenza è anzitutto mala essenza, quell’organizzazione del mondo che abbassa gli uomini a strumenti del loro *sese conservare*, che minaccia e amputa la loro vita, mentre la riproduce e finge di esser-così, per soddisfare il loro bisogno”⁴⁸.

Ci sono poi altri elementi di metafisica nella filosofia di Marx, anche se per Adorno meno condivisibili. Così ad esempio la tesi di un conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione, dal quale riuscirebbero vincitrici le forze produttive, cosa che storicamente non si è verificata, è essa pure un’assunzione metafisica. Sulla ripresa della metafisica Adorno ha pochi dubbi. Il pensiero non può lasciarsi prescrivere la sua legge dai fatti. Sicurezza assoluta, fatticità, datità immediata non possono essere criteri della riflessione filosofica, mentre semmai ne sono oggetto. Se lo fossero, diventerebbero per il pensiero una sorta di freno che gli impedirebbe di spingersi innanzi.

Per quanto riguarda la distinzione tra fatto e essenza, secondo Adorno è dotata di un’evidenza immediata. C’è da dire che questa è una delle tesi più contestate, infatti suscita una reazione di difesa molto forte. Si tratta della tesi che i modi di (re-)agire individuali, dipendendo dalla struttura oggettiva della società, siano da intendere come dei semplici epifenomeni di essa. La sfera personale dell’individuo non sarebbe dunque niente di sostanziale, ma qualcosa di derivato e di apparente⁴⁹. L’apparenza tuttavia ha una necessità sociale. Infatti la struttura non solo determina i comportamenti dei singoli, ma fa anche in modo che i singoli non solo non si accorgano, ma anzi neghino questa determinazione, sicché non è esagerato dire che oggi gli uomini sono diventati letteralmente l’ideologia di una libertà, che essi non hanno. È una tesi forte. Essa risale alla *Dialettica dell’illuminismo*⁵⁰ ma Adorno evidentemente la ritiene ancora valida, se la riferisce ai suoi studenti nel 1965. A questa tesi è stato obiettato che essa in pratica abolisce gli uomini, le persone, che essa è antiumana. Ma Adorno ha buon gioco a capovolgere l’accusa, dicendo che l’inumanità non sta nel pensiero, ma nella condizione che il pensiero si limita a chiamare per nome. Per evitare fraintendimenti, si deve osservare che il concetto di metafisica usato da Adorno è un concetto critico, anti ideologico, mentre di solito lo si considera ideologico. È infatti anti ideologico andare oltre l’apparenza sino alle cause dei fenomeni. L’atteggiamento contrario a questo è quello del mero accertamento dei fatti tipico delle scienze positive:

⁴⁷ Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (a cura di) *Adorno-Konferenz*, Frankfurt 1983 p.20.

⁴⁸ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit. p.169; tr.it. cit. p.151.

⁴⁹ Lo sostiene lo stesso Adorno, quando nei *Minima Moralia*, Torino 1954, p.153, scrive che la sfera del privato “non è più, se non un’appendice del processo materiale di produzione, senza autonomia e senza sostanza propria”.

⁵⁰ Th.W.Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* GS vol.III, Frankfurt 1984, p.164; tr.it. *Dialettica dell’Illuminismo* Torino 1966, p.153: “L’industria culturale torna a fornire come paradiso la stessa vita quotidiana”.

“Ma il terreno sicuro è un fantasma, là dove la pretesa di verità esige che ci si elevi su di esso”⁵¹. Allora in una dialettica negativa le categorie non si limitano a ritornare con il semplice segno dell’apertura, ma subiscono una rimodulazione, che è una variabile del loro uso. Il concetto di metafisica, questa è la più importante novità, non compare più in funzione di una donazione di senso, ma in quella di demistificazione. Demistificazione delle false risposte al bisogno metafisico, che è legittimo come bisogno, ma diventa falso nel momento in cui lo si usa per legittimare una possibile risposta a esso. L’unico soddisfacimento possibile di questo bisogno secondo Adorno nelle condizioni attuali è dato dalla negazione delle false risposte, degli idoli: “La filosofia non è saziabile con teoremi che le vogliono soffiare il suo interesse essenziale, invece di soddisfarlo, sia pure con un no”⁵². Non mi sembra che questa sia una metafisica particolarmente sublime; essa s’ispira al principio della resistenza contro una realtà che si è fatta assoluta, che con l’eliminazione della differenza tra fatto ed essenza, proclamata da Nietzsche per primo, vuole eliminare la possibilità di superare l’esistente anche solo teoricamente:

“Nietzsche, l’inflessibile antagonista dell’eredità teologica nella metafisica, aveva deriso la differenza di essenza e apparenza e aveva affidato il retromondo ai retrivi, d’accordo in questo con tutti i positivisti. Forse qui si può cogliere più che altrove come l’illuminismo incessante torni utile agli oscurantisti. Pure in base alla legge della malaessenza l’essenza è ciò che è nascosto; contestare che vi sia un’essenza, significa mettersi dalla parte dell’apparenza, di quell’ideologia totale che l’esistenza nel frattempo è diventata”⁵³

Profondità

Tuttavia anche con il principio di resistenza, quello che si esprime in frasi del tipo “senza di me”, c’è da essere prudenti, perché esso per sé preso appartiene all’ambito delle reazioni soggettive casuali. Diviene significativo solo in un contesto teorico, se è supportato da una teoria. Nel caso contrario sfocia in un puro decisionismo o in qualcosa che Hegel chiamerebbe una profondità vuota. Il concetto di profondità ha una sua particolare doppiezza. Da un lato è la condizione del filosofare nel senso che solo cercando sistematicamente la causa o il significato dei fenomeni al di là di ciò che *prima facie* appare, si fa filosofia. Dall’altro esiste però una tradizione specificamente tedesca, ma non solo, che rivaluta gli aspetti negativi dell’esistenza quali la frustrazione, il dolore psichico, gli errori ecc. attribuendo loro l’attributo della profondità e svalutando come superficiale la felicità sensibile. E’ questo un modo di vedere che, come Nietzsche ha smascherato, si basa sul risentimento ovvero sul rancore che la vita ferita cova verso chi presumibilmente è scampato senza riportare danno, perché più capace o semplicemente più fortunato⁵⁴. La svalutazione della felicità sensibile come piatta o superficiale è in un certo senso la condanna morale dei più deboli sui più forti, una sorta di vendetta mirante a inquinare le sorgenti della felicità, la quale d’ora in poi con l’avvento della religione ebraica e del cristianesimo, è macchiata dal senso di colpa e privata della sua innocenza. Nulla, dice Adorno, gli è più estraneo di questo modo di vedere le cose, che si identifica con la negatività, con gli aspetti negativi dell’esistenza e non prende sufficientemente sul serio la richiesta di felicità dell’individuo, che invece è tremendamente seria, tanto da parlare a proposito della *Carmen* di “profondità della superficie”.

Sempre su questo argomento ci si può chiedere, se la profondità si possa attribuire alle dottrine che affermano la positività di un senso metafisico, mentre superficiali sarebbero quelle che negano l’esistenza di tale senso e si fermano alla superficie dei fenomeni. Ma negare l’esistenza di un senso non implica che ci si debba arrestare ai fenomeni. Infatti potrebbe darsi che venga individuata una essenza negativa, una mala essenza; che quindi si superino le apparenze, senza per questo porre un senso. D’altra parte dove starebbe la profondità di una dottrina affermativa del senso, se questa dottrina non accoglie nella propria riflessione la possibilità che i poteri esistenti si servano di questa positività per indorare, abbellire il cattivo esistente? È un tema questo della *Santa Giovanna dei macelli* di Brecht, dove si fa vedere che all’interno del mondo falso anche le buone azioni si capovolgono involontariamente nel

⁵¹ *Ibidem*, p.27; tr.it.cit. p.17.

⁵² *Ibidem*

⁵³ *Ibidem*, p.171; tr.it.cit.p.152s.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, Roma 1977, pp.60-63.

loro contrario⁵⁵. In conclusione la positività non è qualcosa che si possa attribuire a determinati pensieri in quanto tali o all'interiorità vuota. Essa è una qualità della relazione agli oggetti. Questa relazione può essere oppositiva, polemica oppure aperta al nuovo nella continuità con il passato. In quest'ultimo caso ci troviamo di fronte ad un'esperienza di alienazione, che mira a ritrovare se stessa non in opposizione ai contenuti mondani, bollati come superficiali, ma passando attraverso di essi.

Espressione

Rientra tra le cose che appartengono all'esperienza spirituale anche la dialettica di espressione e stringenza. L'espressione rappresenta nella filosofia il lato soggettivo dell'esperienza. Poiché nel libro della storia le pagine della felicità sono bianche, è chiaro che il lato soggettivo dell'esperienza è occupato dal momento del dolore, nella misura in cui è socialmente prodotto. Rendere eloquente il dolore nella sua necessità, senza per questo trasformarlo in una falsa metafisica della profondità, che troppo presto viene a patti con il principio del dominio, sarebbe uno dei compiti della filosofia, che essa, secondo un'intuizione attribuita a Georg Simmel⁵⁶, troppo a lungo ha disatteso. Tuttavia il momento espressivo ha bisogno di andare insieme a quello logico, infatti è quest'ultimo che dà universalità all'espressione del soggetto. Senza il momento logico, ovvero l'indicazione di cause storiche o sociali produttrici di sofferenza, l'espressione in quanto solo soggettiva perde la sua sostanzialità e diviene casuale. D'altra parte la logica ha pure bisogno dell'espressione, perché senza il momento soggettivo essa diviene una potenza estranea che domina sugli uomini, come è accaduto nella storia. Non è la storia che si serve degli individui per i suoi scopi, come insegna Hegel, ma sono gli individui che hanno bisogno della logica, per dare espressione al loro dolore. — Il principio d'identità, affermando che una cosa sia in un certo modo, esclude contemporaneamente, che essa sia in modo diverso. Mentre si afferma che la cosa è così, al tempo stesso si nega che essa sia altrimenti. Ma l'identità non è soltanto dominio spiritualizzato della natura. Essa è anche il potenziale di ciò che attende nell'oggetto di essere risarcito dai colpi che il pensiero gli ha inferto e che lo hanno smembrato. Come il pensiero è critico nei confronti dell'esistente, come si vede dalla "fatica del concetto", così può anche essere critico di se stesso, laddove si accorge di avere ridotto l'oggetto alla sua identità logica. In questo secondo senso l'identità è propriamente l'identità con se stessi ovvero la possibilità per gli oggetti di liberare la loro non identità, cioè di essere altrimenti. Ma qui siamo in una dimensione utopica della conoscenza. Alle opere d'arte invece è concesso di realizzare legittimamente l'identità con se stesse: "la mimesi delle opere d'arte è somiglianza di queste con se stesse"⁵⁷.

Ordine e emancipazione nel sistema

Segue nell'*Introduzione* un gruppo di aforismi che chiarisce la posizione della dialettica negativa rispetto al sistema⁵⁸. Bisogna partire dalla constatazione che l'evasione dal sistema in Bergson e Husserl, almeno secondo Adorno, non è riuscita. La filosofia tradizionale ha con Kant sviluppato la sintesi di una molteplicità concepita come caotica. Ma la sintesi trascendentale di Kant non è ancora l'attività trascendentale degli idealisti, che supera i dualismi della filosofia kantiana. Di contro a questo la dialettica negativa, per quanto la soggettività vi svolga ancora un ruolo importantissimo, è senza soggetto, almeno nel senso che il soggetto non è l'inizio e la fine del movimento dialettico. Questo è invece l'aperto e il non garantito. Già lo si è visto, quando si è parlato di esperienza filosofica. La filosofia è antisistemica, però il sistema è da rispettare nella misura in cui la realtà si è chiusa in un sistema. Il sistema della realtà non è la totalità positiva, ma quella falsa. Adorno dice che i sistemi storicamente hanno avuto una funzione compensatoria. La *ratio* borghese, dopo aver dissolto l'ordo feudale, ha paura del caos e delle rovine prodotte. Attraverso il sistema essa rassicura se stessa, facendo prevalere l'istanza dell'ordine su quella della emancipazione. Il suo rapporto con l'emancipazione è

⁵⁵ Cfr. Hans Mayer, *Außenseiter*, Frankfurt 1975 p.53, dove si dice che per Brecht Santa Giovanna, la protagonista, deve servire come esempio di un comportamento sbagliato. Secondo Mayer "nel modo in cui fa agire Giovanna Dark Brecht ha presentato una critica del riformismo all'interno del movimento operaio tedesco nel 1930".

⁵⁶ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit.p.156; tr.it.cit.p.139.

⁵⁷ Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS VII, Frankfurt 1970, p.159; tr.it. *Teoria estetica*, Torino 1975, p.150.

⁵⁸ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik* op.cit. pp.31-39; tr.it.cit. pp.20-28.

sempre stato ambivalente: la vuole, per potere sviluppare le proprie energie, ma teme che possa ritorcersi contro di lei. Dal punto di vista teorico i sistemi trovano la loro origine nel pensiero formale scisso dai suoi contenuti. Solo così possono esercitare il dominio sul materiale: “La sua origine dovette trasferirla nel pensiero formale scisso dal suo contenuto; altrimenti non poteva esercitare il suo dominio sul materiale”⁵⁹. Questo li fa entrare in contrasto con l’oggettività che pretendono di comprendere. Da essa i sistemi si allontanano tanto più, quanto più sottomettono ogni cosa ai loro principi, in particolare a quello di identità. Il non identico viene perseguitato, ma mai si riesce a scacciarlo del tutto. Anzi il suo potere cresce proporzionalmente alla potenza del sistema. Se il sistema ha la pretesa di essere onnicomprensivo, basta il più piccolo resto di non identità a condannarlo secondo il suo stesso principio: “Il più piccolo resto di non identità potrebbe bastare a smentire totalmente l’identità, secondo il suo stesso concetto”⁶⁰. Da un punto di vista di storia della filosofia i sistemi presentano, secondo la descrizione di Kant, un campo di battaglia, in cui l’uno dopo l’altro cadono i diversi contendenti, che chiudono i problemi lasciati aperti dal predecessore, ma si trovano di fronte a nuovi che non sono in grado di risolvere. Quello del sistema resta così un ideale destinato a rimanere tale, almeno nella teoria. Nella pratica le cose sono andate diversamente: la totalità dello scambio, che riduce le qualità, o valori d’uso, a quantità o valori di scambio si è realizzata inesorabilmente ed è la totalità negativa, perché basata sullo scambio ineguale. Essendosi la realtà chiusa in un sistema, il discorso filosofico di critica al sistema è stato accettato anche da coloro che lo hanno sempre accusato di arbitrarità. Così anche la anti sistematicità ha cambiato funzione, diventando ideologica. Adorno pensa qui alla fenomenologia di Husserl, che almeno agli inizi era antisistemica, e all’ontologia fondamentale di Heidegger. Nonostante queste strumentalizzazioni o abusi, la critica al sistema in quanto ciò che non lascia niente fuori, senza comunque riuscirci, resta valida.

Statica e dinamica

La differenza tra il sistema e la sistematica è nota. Il sistema è la deduzione della realtà a partire da un principio, la sistematica risponde invece a un bisogno soggettivo di ordine, è una classificazione esterna alla cosa. Non a caso si dice che la sistematica soddisfa l’avidità dei burocrati di pigiare tutto nelle loro categorie. La forma del sistema è adeguata al mondo, che secondo il contenuto si sottrae all’egemonia del pensiero. L’unità e l’univocità stanno sotto il segno del pensiero repressivo, anche se al tempo stesso rappresentano la condizione pacificata, non più conflittuale. Questa è la doppiezza del sistema: da un lato è un principio repressivo, dall’altro la prefigurazione di una condizione pacificata, la liberazione dell’identità della cosa. Anche questo rientra nel tema dell’esperienza filosofica. Di fronte alla doppiezza del sistema secondo Adorno non resta altra strada che trasporre la forza del pensiero, liberata un tempo dal sistema, nella “determinazione aperta”⁶¹ dei singoli momenti. “Aperta” perché i singoli passi del movimento dialettico non sono predeterminati dallo spirito che riduce a sé i fenomeni. Hegel oscillerebbe, secondo Adorno, tra la microanalisi di singole categorie che fa trapassare ciascun concetto nel suo altro, senza curarsi di qualcosa di calato dall’alto, e la totalità di questo movimento, dove invece prevale una logica conclusiva e bloccante. Alla fine, secondo Hegel, il principio dell’essere in sé e quello del divenire coinciderebbero nello spirito, il principio d’unità. Tuttavia l’obiezione ritornante in queste pagine di Adorno è: come può un ordine costruito, un’oggettività prodotta essere in sé? Può la soggettività trovare ancora un freno nell’oggettività, dopo che ha iniziato a produrla? Il soggetto dell’emancipazione, appena emancipatosi, è insaziabile. Questo fa saltare il sistema:

“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”⁶².

⁵⁹ *Ibidem* p.32; tr.it. cit. p.22.

⁶⁰ *Ibidem*, p.33; tr.it.cit. p.22.

⁶¹ *Ibidem*, p.35; tr.it.cit. p.25.

⁶² *Ibidem*, p.32; tr. it. cit. p.22.

La comunicazione tra gli oggetti

La strategia, anche lo sforzo, di Adorno consiste allora nel recuperare un aspetto dell'identità che nella critica cadeva in ombra: l'identità non è soltanto la preformazione soggettiva della cosa, il principio repressivo; essa ricorda anche l'affinità degli oggetti tra loro, ben al di là delle classi formate dall'uomo:

“Come il postulato dell'unità è irretito nella presupposizione che ogni ente è identico al principio conoscitivo, così d'altronde quel postulato ricorda legittimamente, non appena gli si dia così tanto peso come nella tradizione idealista, l'affinità reciproca degli oggetti che il bisogno scientifico di ordine considera tabù, per poi far posto al surrogato dei suoi schemi”⁶³.

Se si abolisse l'identità, si abolirebbe anche l'affinità. Ciò che è da superare contiene anche i germi del suo superamento, ma se con un atto di forza la si volesse eliminare subito, allora si creerebbe una situazione peggiore di quella da cui si vuole uscire, perché verrebbe meno anche la direzione verso cui oscuramente tendere. L'identità resta il fine della conoscenza, ma non come imposizione di qualcosa che resta esterno alle cose, bensì come determinazione oggettiva delle cose. È questa determinazione oggettiva che si tratta di far valere. Ma in che modo? Qui il principio della conoscenza mimetica si confonde con quello della conoscenza storica e non c'è da stupirsi, se si pensa che ciò che hanno in comune è l'essere conoscenze individualizzanti: “Infatti la mediazione in mezzo al non concettuale non è quel che resta dopo aver compiuto una sottrazione, nemmeno qualcosa che rinvierebbe alla cattiva infinità di simili procedure. Piuttosto la mediazione della *ule* è la sua storia implicita”⁶⁴.

L'idealismo non è soltanto la dottrina dello spirito assoluto che ben conosciamo; è anche la convinzione che gli oggetti, singolarmente presi, possono essere compresi, ricorrendo al modo in cui sono divenuti. La via che ciascuno ha percorso costituisce il segreto dell'individuazione. — Ciò che Adorno come dialettico insegna, è affidarsi senza coscienza alla forza della alienazione, la quale è il momento di un percorso non garantito, cioè senza un esito premeditato. Questo, contrariamente a quello che si pensa, cioè che una dialettica senza sistema scivoli facilmente nell'arbitrario, richiede in realtà una fatica e un lavoro supplementare, perché il pensiero non si limita a cogliere nell'oggetto ciò che già sa, ma si confronta di volta in volta con qualcosa di nuovo. Ciò che Adorno richiede è l'unità a partire dall'oggetto. Solo questo interesse oggettivo, che risale alla polemica anti kantiana di Hegel, da cui pure lo distingue la consapevolezza che il pensiero non coincide più con l'oggetto, potrebbe restituire al soggetto quella libertà per l'oggetto, che il soggetto ha perso, finché considera l'oggetto come plasmabile a piacere:

“La comunicazione tra gli oggetti, ciascuno dei quali non è l'atomo conformato dalla logica classificante, è 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 suo sistema di riferimento, non è altro che cogliere il singolo momento nella sua relazione immanente con altri”⁶⁵

Esiste invece una coerenza del non identico, che la logica deduttiva viola continuamente. Questa consiste essenzialmente nel fatto che ogni cosa particolare, a cui la filosofia si rivolge, è in realtà un nodo di relazioni, che richiedono ogni volta di essere interpretate e nelle quali soltanto si definisce l'oggetto. Tali interpretazioni però non danno vita ad un metodo che è indipendente dall'oggetto da interpretare. Infatti il metodo impone alla cosa da interpretare la sua legge, mentre gli oggetti sono tutti diversi tra loro. Essi però comunicano e l'interpretazione è l'arte di mettere in luce alcune di queste relazioni, senza pretendere mai di costringere l'oggetto in una lettura unica.

⁶³ *Ibidem*, p.32; tr. it. cit. p.22.

⁶⁴ *Ibidem*, p.62; tr. it. cit. p.49.

⁶⁵ *Ibidem*, p.36; tr. it. cit. p.25.

L'esperienza mondana

Dopo avere individuato nella capacità di alienazione il momento anti soggettivo del suo progetto filosofico, cambia lo scenario e compare il tema della libertà di uscire dall'oggetto in funzione anti oggettiva. Affidarsi, come ha fatto Hegel, ad una "mediazione completa negli oggetti" non può bastare. La critica immanente non implica un obbligo a legarsi all'oggetto della critica. L'oggetto in verità attende l'intervento dall'esterno, per parlare. Ma chi impersona il momento della libertà del pensiero meglio del letterato? La condizione però è che questi non si limiti a scrivere, ma sottoponga continuamente la scrittura al vaglio della realtà effettuale e sia disposto a modificarla, qualora questa non le corrisponda. Il letterato non è il filosofo contemplativo, ma l'ideologo degli illuministi, colui che vuole usare il suo sapere, per migliorare la vita. La sua caratteristica è di avere una esperienza mondana, dalla quale la filosofia sembra essersi estraniata, ora per una crescente distanza dalla prassi, ora per essersi inserita nell'attività accademica. Secondo questa auto interpretazione la dialettica negativa avrebbe affinità con gli *ideologues* francesi, almeno nella misura in cui questi guardavano alla vita, senza però rinunciare alla teoria. La libertà del pensiero è comunque solo un momento a cui si affianca il momento propriamente costrittivo, che è costituito dalla forza del ragionamento, dall'argomentazione logica. La coercizione del pensiero viene vista da Adorno per lo più come un riflesso della coazione che la realtà esercita sull'uomo, oggi come riflesso del sistema sociale. Il sistema potrebbe collassare solo se la sua forza gli si rivoltasse contro. Invece che il sistema sia la falsità, questo non è un sapere interno al sistema, ma un effetto di quella libertà, la cui origine, possiamo dire con Kant, ci è ignota.

Lo shock e il nuovo

Conclusasi ne *l'Introduzione* la prima costellazione di aforismi intorno alla possibilità di una filosofia senza sistema, si inizia il confronto con categorie filosofiche tradizionali quali verità, relativismo, assolutismo ecc., ma si precisa anche l'importanza di alcune esperienze letterarie per la dialettica negativa. Nella poesia della modernità, a partire da Baudelaire, l'esperienza dello *shock* è centrale. È un'esperienza legata al nuovo, che è costitutivo del moderno. Importante è capire come reagisce a ciò la coscienza reificata. Reagisce o, a livello filosofico, con l'accusa d'infondatezza o, al livello della coscienza comune, con disturbi ossessivi come il sentire una macina in testa. La coscienza reificata, su cui già Hegel ha ironizzato, si muove all'interno del già noto, prestabilito, inquadrato. Seppure va incontro a qualcosa che non capisce in quanto nuovo o in quanto complesso, si affretta a ridurlo al già noto, che è manipolabile, mentre il nuovo non lo è. Questo è il senso della critica alla semplificazione o grossolanità. La semplificazione riavvicina l'oggetto al soggetto, a spese però della sua complessità. Alla fine Adorno opera un rovesciamento dialettico. Se il garantito e il sempre uguale è il falso, ciò che al suo interno fa male, lo shock, è indice di verità. È avvertito come negativo, perché oltrepassa l'orizzonte del già noto e spezza le false certezze. Nella coscienza appare quindi in forma capovolta ciò che nella realtà è da considerare positivamente.

L'accusa di mancanza di fondamenti per la sua filosofia non preoccupa Adorno in modo particolare, giacché egli sa di non fare alcuna concessione al relativismo grazie alla "determinatezza della esposizione", che in questo caso, come si evince dal testo delle *lezioni*⁶⁶, equivale a quella della negazione determinata. Tuttavia egli sa pure, senza compromettersi con il relativismo, che la verità già solo per il suo carattere temporale non è qualcosa di stabile e sicuro, ma infondata. Essendo intrecciata con le vicende umane, è divenuta transitoria e fragile. Deve ogni volta faticosamente rinascere dalle proprie ceneri, se riesce a trovare una forma adeguata alle nuove circostanze. Invece ciò che ad Adorno appare vuoto o infondato, è il pensiero che con un atto di arbitrio si libera dalla relazione con il non identico, che in verità è imprescindibile. Il pensiero è sempre pensiero di qualcosa. Ma come avviene che ad un certo punto si libera dal suo riferimento all'oggetto? Avviene per astrazione. Essa è un momento necessario, perché senza astrazione non c'è concetto, non c'è razionalità. Ma quando le forme vuote diventano oggetto a se stesse, il pensiero si reifica, da strumento per esprimere altro da sé si trasforma nell'espressione di se stesso e cade nella stupidità o nel vuoto. È questo il pensiero garantito, cui non può accadere nulla d'imprevisto, puro gioco di forme con se stesse. Là dove invece il pensiero, com'è nel suo senso proprio, si misura con qualcosa che non gli è a priori identico, là le sorprese sono sempre

⁶⁶ Th.W.Adorno, *Vorlesung über negative Dialektik*, op.cit. p.193.

possibili, perché è tipico dell'esperienza non essere predeterminata, ma aperta. Tuttavia ci si chiede: cosa significa dal punto di vista soggettivo che il pensiero si misura con qualcosa che non gli è a priori identico? Significa che deve criticare se stesso senza riguardi, andare sino ai propri limiti, che non sono noti sin dall'inizio; accettare la sfida del paradosso che è espressione di quella acrobazia cerebrale o mentale, in cui solo si conserva la relazione all'oggetto. Ciò che appare in alcune forme letterarie dell'espressionismo come una sottigliezza arbitraria, fatta per auto compiacimento, talvolta è ciò che spezza il *cliché*, ciò che oltrepassa l'opinione stabilita e getta un ponte verso l'ignoto. Questa capacità del pensiero di adeguarsi a ciò che esso stesso non è, la "facoltà mimetica"⁶⁷, ha la funzione di correttivo della razionalità, ma non ne è un suo sostituto. Se lo fosse si aprirebbero di nuovo le porte al relativismo, che è quella condizione in cui non ci sono più freni alla libertà soggettiva di espressione.

Relativismo e assolutismo

Domandiamoci ora che posizione prendere rispetto al relativismo in una teoria dialettico-negativa. Questa si contrappone decisamente tanto al relativismo, quanto all'assolutismo, suo fratello; non però, dice Adorno, cercando una via intermedia tra i due, l'unica che non porta da nessuna parte, ma passando attraverso gli estremi. Il passaggio attraverso gli estremi ha un significato da precisare. Come Adorno chiarisce nelle lezioni sulla *Metafisica*⁶⁸, ciò che fa la differenza tra la metafisica dei moderni e quella degli antichi, ovvero dei greci, è che in quella soggetto e oggetto, ovvero i poli della conoscenza, sono reciprocamente mediati, nel senso che contengono l'altro in sé, mentre nella metafisica di Aristotele sostanza prima e sostanza seconda sono certamente complementari, ma non mediati rispettivamente dal loro altro. Esse sono prese senza riflessione come due sostanze oggettive che certo si integrano, ma che possono stare anche senza il pensiero.

La metafisica dei moderni conterrebbe insomma un *surplus* di riflessività, mentre quella degli antichi è riuscita sì a vedere la necessità di una mediazione, ma questa accade su sostanza prima e su sostanza seconda come su qualcosa di esteriore, non già sorgendo da una intima necessità immanente. Il nocciolo di questa critica è: i moderni, leggi "i tedeschi", avrebbero sviluppato rispetto alla filosofia classica un livello maggiore di riflessività. Non è questo il luogo per mettere alla prova la bontà di questa tesi, che qui veniva richiamata solo per chiarire, che il "passaggio attraverso gli estremi" implica lo smascheramento della loro falsità e che da ciò nasce la necessità di una mediazione immanente.

Proprio questo è quello che non accade nella critica tradizionale del relativismo, secondo cui esso entra in contraddizione con se stesso nel negare la verità. Questa critica, che si mantiene su un piano formale, non mette infatti in questione l'idea stessa di verità. La verità, o almeno ciò che ragionevolmente pretende di essere tale, è da criticare non per affermare polemicamente l'anti verità, ma perché, mostrando che in essa l'essere differisce dal suo apparire, si pongano le premesse, affinché essa diventi ciò che solo dice di essere. Quando Adorno alla fine dell'aforisma scrive che "una critica incisiva del relativismo è il paradigma della negazione determinata"⁶⁹ intende esattamente quello che abbiamo cercato di ricostruire. La critica al relativismo non deve limitarsi a guardare alla sua contraddizione, ma deve guardare anche alla contraddizione nel concetto di verità, messa in luce dal relativismo, quella tra l'essere e l'apparire, affinché possa essere tolta e la verità realizzarsi. Questa è la positività della negazione. Il fine della negazione è che si tolga la differenza tra l'essere e l'apparire, che compromette ogni verità positiva. Ma la negazione non ha la forza di togliere questa differenza e non è già il superamento auspicato. Il relativismo non è la verità, ma se non si assume la sua critica all'interno del vero, non lo si può superare. Infatti dove c'è relativismo c'è assolutismo e viceversa.

⁶⁷ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik* op.cit. p.26; tr.it.cit.p.16: "Il concetto non può tutelare in altro modo la causa di quel che ha rimosso, della mimesi, se non appropriandosi di un po' di questa nei propri comportamenti, senza perdersi".

⁶⁸ Th.W.Adorno, *Metaphysik-Begriff und Probleme* in *Nachgelassene Schriften*, sezione IV, volume XIV Frankfurt 1998 p.66; tr.it. *Metafisica – Concetto e problemi*, Torino 2006, p.50 e passim.

⁶⁹ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit. p.48; tr.it.cit.p.36.

Il costante

Insieme al relativismo viene riformulata anche la categoria del costante e della sostanza. In Hegel essa non compare all'inizio della sua metafisica, ma alla fine come risultato. È comune a tutte le categorie hegeliane che, pur essendo a priori, hanno ciascuna una propria storia che le fa nascere e perire. Già in Hegel, scrive Adorno, la teoria della "seconda natura" ha un accento critico. Qui a mio avviso bisogna precisare. Infatti se "seconda natura" viene chiamato quel risultato in cui appare come naturale ciò che è frutto di artificio, ad esempio i comportamenti prodotti dalla educazione, allora esso ha anche in Hegel una valenza soltanto positiva: "Il terreno del diritto è, in generale, lo spirituale e il suo luogo prossimo e punto di partenza è la volontà, che è libera, cosicché la libertà costituisce la sua sostanza e la sua determinazione; e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito creato da lui stesso come una seconda natura"⁷⁰.

La "seconda natura" in questo senso equivale allo spirito e la sua vittoria sulla prima natura, quindi sul comportamento incontrollato, è assolutamente positiva. Altro è invece il caso, quando questo predicato della immediatezza o della spontaneità si predica delle istituzioni. Esse dominano come potenze estranee sull'uomo e riproducono la stessa violenza della prima natura. Questo riemergere della natura all'interno delle istituzioni per W. Benjamin e Th. Adorno è il mito, il sempre-uguale del dominio. In questo secondo senso l'espressione "seconda natura" ha un'accezione soltanto negativa:

"La seconda natura, che era stata ripresa filosoficamente per la prima volta nella *Teoria del romanzo* di Lukàcs, resta però il negativo di quella che in qualche modo potrebbe essere pensata come la prima. Ciò che in verità è *thesei*, una creazione se non degli individui, comunque del loro contesto funzionale, si impadronisce delle insegne di ciò che la coscienza borghese considera come natura e naturale"⁷¹.

Esiste anche questa seconda accezione in Hegel? Adorno dice di sì e dice anche che è la stessa che Marx critica nella *Filosofia del diritto* di Hegel. Si tratterebbe di quella immediatezza, apparentemente non mediata, che si riproduce daccapo ad ogni grado del processo dialettico e che il pensiero, in questo senso l'immane potenza del negativo, secondo l'espressione della *Fenomenologia*, non appena si costituisce, spinge a superare. — Nella parte finale dell'aforisma, restando sul tema della sostanza, ma volgendo lo sguardo oltre Hegel, ci si domanda, se sia legittimo considerare sostanza l'esperienza primaria delle scuole fenomenologiche e ontologiche, ma si può pensare anche a Bergson. Per prima cosa bisogna rilevare che Adorno riconosce un senso positivo al concetto di esperienza primaria: "Se all'esperienza della coscienza mancasse interamente ciò che Kierkegaard difese come ingenuità..."⁷². Credere nelle proprie intuizioni protegge la coscienza dai tentativi di colonizzarla, che avvengono ora facendo leva su bassi istinti, ora attraverso le lusinghe della retorica. Sarebbe sbagliato però pensare che l'esperienza primaria sia qualcosa a nostra disposizione sempre. Essa è in realtà una qualità dell'oggetto che si rivela alla coscienza in modo saltuario, senza l'intervento cosciente del soggetto. In quanto appartenente alla coscienza questa esperienza protegge il soggetto dalle incursioni di chi intende colonizzarlo, mentre vi riflette una qualità dell'oggetto. È però sbagliato intenderla come sostanza, perché in realtà essa è un momento della dialettica, solo apparentemente immediato.

La sintesi

Queste riflessioni consentono di tornare al concetto di sintesi accennato all'inizio del capitolo. Si può ora dire con maggiore chiarezza, che vi è un'accezione di questo concetto che Adorno esclude ed è quello in base a cui la sintesi sarebbe il ritorno del risultato nel suo inizio. Il ritorno annullerebbe mortalmente il risultato, perché il dispiegamento del concetto, in quanto premeditato sin dall'inizio, sarebbe solo una parodia di quel che significa veramente alienazione. Questo significato di dialettica è dunque quello idealistico, che mira attraverso il ritorno del risultato nell'inizio a stabilire una perfetta identità tra soggetto e oggetto:

⁷⁰ G.W.F.Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari 1974, p.33s.

⁷¹ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit. p. 351; tr.it.ci.p.321.

⁷² *Ibidem*, p.49; tr. it. cit. p.37.

“In quanto idealistica anche la dialettica è stata una filosofia dell’origine. Hegel la paragonò al circolo. Il ritorno del risultato del movimento nel suo inizio annulla mortalmente il risultato: così si sarebbe prodotta senza soluzioni di continuità l’identità di soggetto e oggetto. Il suo strumento gnoseologico si chiamava sintesi. Essa è criticabile non come singolo atto mentale, che relaziona momenti separati, ma come idea guida e suprema”⁷³.

C’è poi un altro significato di sintesi, una rilettura adorniana della stessa, secondo la quale la sintesi è la salvazione di ciò che soggiacque al precedente movimento del concetto. Questo secondo significato sarebbe fedele alla negazione, in particolare alla negazione determinata e al suo corrispettivo adorniano, che è l’esperienza filosofica:

“Ciò che in queste meditazioni si caratterizza formalmente come sintesi resta fedele alla negazione, nella misura in cui esse salverebbero quel che soggiacque al movimento precedente del concetto. La sintesi hegeliana è sempre visione dell’imperfezione di quel movimento, per così dire dei suoi costi di gestione”⁷⁴.

L’esempio di Hegel, ripreso da Adorno, è abbastanza chiaro. L’essere è insieme uguale e diverso da se stesso. Se l’antitesi afferma la diversità dell’essere da se stesso, ovvero la sua uguaglianza con il nulla, la sintesi torna indietro e recupera quell’uguaglianza dell’essere con se stesso, ovvero la sua diversità dal nulla, che l’antitesi aveva negato. La sintesi conterrebbe così il momento dell’uguaglianza e quello della diversità dal nulla, senza porsi tuttavia come una idea-guida o superiore. Dell’identità fa parte la relazione al suo altro, perché dialetticamente le identità escono dalla loro innocenza, “si riferiscono di per se stesse al loro altro e con ciò si distruggono o, in senso positivo, tornano al loro fondamento”⁷⁵. Quello che Hegel chiama “il ritorno al fondamento” è in realtà per Adorno il recupero di ciò che il movimento della sintesi ha eliminato, la soppressione della sua unilateralità: “Lo sviluppo del concetto è anche regresso, la sintesi determinazione di quella differenza che è scomparsa, “svanita” nel concetto; quasi, come in Hölderlin, anamnesi del naturale che dovette perire”⁷⁶. Il ritorno al fondamento è dunque sostituito ora dal recupero del momento naturale, che però richiede il pensiero, la sua interpretazione. Esso tuttavia, anche come esperienza interpretata, non si lascia mai interamente assorbire dal pensiero puro. Resta sempre qualcosa che sporge, che eccede.

Il metodo e la cosa

La *Dialettica negativa* sta storicamente in quel movimento verso la conoscenza concreta che caratterizza una parte della cultura del primo Novecento: Bergson, Simmel, Husserl, Scheler. Questi autori in modi diversi cercano di sottrarsi al predominio del neo-kantismo allora dominante nelle università. Essi insorgono contro un tipo di filosofia che si nutre di forme di conoscenza, in senso enfatico, vuote e che resta distante dalla realtà, sempre che non s’intenda per “realtà” ciò che è plasmato arbitrariamente da queste forme. Una realtà che, nonostante gli sforzi dell’ideologia di appianare le contraddizioni, resta conflittuale, poiché distingue gli uomini in base al posto che occupano nel processo di produzione, e che ha la sua forma filosofica di riflessione nella dialettica soggetto-oggetto. Semmai un’ontologia fosse possibile, dice Adorno, questa lo sarebbe solo in quanto negativa, avendo come tema la condizione del conflitto permanente. Tuttavia la critica al predominio del metodo non esonera il pensiero dalla riflessione metodica, se non vuole cadere nel dogmatismo o all’opposto nell’intuizione (*Einfall*). Tra la dialettica come metodo e la dialettica della cosa, ovvero, tra la teoria e l’analisi contenutistica del particolare non c’è continuità. Questo vuol dire che la teoria deve farsi carico anche della divergenza tra la teoria e la sua applicazione o divulgazione. Una dialettica come metodo non va bene, perché eserciterebbe essa pure una coazione arbitraria, richiedendo che la cosa si comporti a priori come da essa prescritto. Una dialettica della cosa facilmente cadrebbe nel rapsodico, sarebbe

⁷³ *Ibidem*, p.158; tr.it.cit.p.141.

⁷⁴ *Ibidem*, p.159; tr.it.cit.p.141.

⁷⁵ G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik in Werke*, vol.VI, Frankfurt 1969, p.72;tr.it.*Scienza della Logica*, Roma-Bari 1974 vol.II, p.488.

⁷⁶ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit. p.160; tr.it.cit. p. 142.

priva di necessità interna. Non avendo l'universale come un positivo, contestando che vi sia continuità tra il concetto e ciò che esso sussume, l'esperienza filosofica deve partire dal particolare, al cui interno ritrova però l'universale. Che per l'idealismo è il concetto, mentre per la dialettica negativa in quanto teoria della società è la mediazione attraverso la totalità sociale. Sotto questo titolo della mediazione attraverso la totalità si deve intendere marxisticamente la riduzione dei valori d'uso ai valori di scambio, la quale diventa costitutiva dell'identità degli oggetti, su cui poi si regolano i comportamenti individuali orientati al profitto. Da quanto detto risulta che le questioni metodiche dipendono a loro volta da considerazioni di contenuto, almeno se non si accetta la separazione di forma e contenuto. Va subito aggiunto che in una dialettica negativa ne va non dell'identità, ma della non identità. Si tratta dunque del progetto di una filosofia che non presuppone l'identità di pensiero ed essere e neanche vi sfocia, ma che anzi vuole articolare il divergere di concetto e cosa. Con la parola "dialettica" non si deve pensare allo schema triadico di tesi, antitesi e sintesi, che in Hegel non ha quel peso che di solito s'immagina. In particolare il concetto di sintesi, come abbiamo visto, è diventato problematico. Con il termine "dialettica" allora bisogna pensare non a uno schema, ma alla fibra stessa del pensiero ossia al movimento del concetto verso il proprio opposto, il non concettuale.

La filosofia dell'esistenza

Ad un confronto con l'esistenzialismo Adorno non intende sottrarsi. Lo fa per esteso nella parte prima del libro e tuttavia non può fare a meno di parlarne in questa parte metodica, che contiene già tutti i temi cruciali dell'opera. Con "esistenzialismo" Adorno intende la versione francese dell'ontologia fondamentale, che è invece un fenomeno tedesco. Sartre e Heidegger sono rispettivamente i capiscuola. In questo aforisma⁷⁷ si tratta prevalentemente della versione francese. Quando Adorno fa riferimento ad un autore in particolare, si deve avvertire, fornisce sempre una rappresentazione stilizzata, quindi semplificata, che spesso non tiene conto delle tante sfumature delle posizioni di un autore, dei suoi ripensamenti, ma anche della sua sostanza. Così è anche per la lettura di Sartre, al quale viene imputata la indeterminatezza della sua categoria fondamentale, quella della decisione. Sartre ne *L'essere e il nulla* sottovaluterebbe il peso che hanno le circostanze nel determinare le decisioni umane e supporrebbe una assoluta libertà di decisione, che nella sua absolutezza ricorda l'Io assoluto di Fichte. Si può discutere, quanto questa rappresentazione sia adeguata alle intenzioni del filosofo francese. Importante però è sottolineare i limiti di una categoria come quella di decisione, la quale indubbiamente assume un tratto formale, nel momento in cui diventa tema filosofico, senza che si chiariscano prima i termini della decisione, che si dica quali sono i termini dell'alternativa. Colui che si decide per la propria causa lo si chiama in genere partigiano, ma i partigiani possono trovarsi tanto su un fronte, quanto su quello opposto. La vera questione non è tanto quella di decidersi, di agire comunque, quanto quella della scelta razionale in base a valori. Ma proprio su questo le filosofie della decisione sorprendentemente tacciono. Né d'altra parte potrebbe essere altrimenti, perché se non lo facessero, non sarebbero più esistenzialismi ovvero anti filosofie che cercano di rappresentare la differenza della vita dal pensare attraverso l'impossibilità di giustificare una decisione, perché in fondo nella vita ne va più delle azioni che commettiamo o meno che di quello che pensiamo. In questo modo Adorno spinge le filosofie dell'esistenza, non solo quella sartriana, nella direzione del decisionismo e dell'attivismo ovvero di un tipo di azione che in realtà non si sa a cosa porti, visto che manca una seria riflessione sui motivi di una decisione presa sotto l'urgenza della realtà, ma che viene comunque preferita all'immobilismo e alla stagnazione. In verità si sa, secondo Adorno, dove portano: a celebrare i legami come assoluti, a trasformare l'esistenza in un destino mitico. Infatti si chiede al soggetto di scegliere, quando poi per lui la scelta si restringe nei termini, se accettare o meno quello che si è, senza peraltro avere una alternativa praticabile:

“L'esistenzialismo nobilita l'inevitabile, la mera esistenza dell'uomo, come un atteggiamento che il singolo dovrebbe scegliere senza un motivo determinante di scelta e senza che ne abbia effettivamente

⁷⁷ *Ibidem*, pp.58-61; tr.it.cit.pp.46-48.

un'altra. Se l'esistenzialismo insegna più di questa tautologia, deve sporcarsi con la soggettività per sé essente, l'unica sostanziale⁷⁸.

Anche le filosofie dell'esistenza, che loro malgrado rimangono delle filosofie, ratificano l'esistente, nel mentre che spingono a scegliere ancora una volta ciò che comunque si è, la propria vita, il proprio essere. L'esistenzialismo, secondo Adorno, non riesce nel tentativo di evadere dall'immanenza, perché lo strumento che vuole usare, la libertà assoluta del soggetto, è lo stesso del principio del dominio. Essendo una negazione astratta della illibertà, la libertà assoluta dovrà sia subire l'illibertà che si riaffermerà in lei, che ratificarla come l'unica libertà possibile, che è il mito. A questo porta l'esistenzialismo.

I nomi e l'utopia della conoscenza

Le filosofie dell'esistenza secondo Adorno falliscono, laddove ragionano in termini universali sull'esistenza. Il modello del pensiero sarebbero invece non i concetti, ma i nomi. I nomi stanno per la capacità del linguaggio, andata perduta, di denotare direttamente l'essenza. Come dice R. Tiedemann nel suo intervento, essi "realizzerebbero ciò che la filosofia ha cercato invano sotto il titolo dell'intuizione intellettuale"⁷⁹. In altri termini, se "l'utopia della conoscenza [...] mira all'assoluta unità di cosa e segno, che nella sua immediatezza è andata perduta al sapere umano"⁸⁰, dire che l'utopia della conoscenza mira ai nomi è lo stesso. Ma perché la conoscenza dei nomi è utopica? È utopica, perché non disponiamo in realtà di un'intuizione intellettuale, quella che Kant richiedeva per la conoscenza della cosa in sé. Ma solo di una conoscenza concettuale, che ci tiene ad una debita distanza dalle cose. Se non che, e qui sta il punto, sebbene per noi quell'unità sia andata irrimediabilmente perduta, sebbene non si disponga di quell'identità immediata, tuttavia nella critica dei tentativi che pretendono di riaffermare quell'identità il legame con essa permane. La negazione è insomma quello strumento che, senza oltrepassare i limiti della conoscenza concettuale, non di meno permette di gettare un ponte tra il concetto e la cosa. La critica dei tentativi di superare l'abisso che separa il concetto dalla cosa in sé è già una conoscenza della cosa stessa, realizza in qualche modo l'utopia della conoscenza che vuole arrivare ai nomi. Tiedemann ci ricorda giustamente che come "nella teologia ebraica il divieto di pronunciare il nome di Dio non spezza, anzi mantiene, il legame tra il nome e l'essere", così nella filosofia di Adorno questo legame è mantenuto soltanto attraverso la negazione, in particolare "attraverso lo smascheramento dei falsi nomi"⁸¹, che è il lavoro della negazione determinata. Al nome

"il linguaggio filosofico gli si avvicina attraverso la sua negazione. Ciò che la filosofia critica nelle parole, la loro pretesa di verità immediata, è quasi sempre l'ideologia dell'effettiva, positiva identità di parola e cosa. Anche l'insistenza davanti a ogni singola parola e concetto, il portale ferreo che deve aprirsi, è solo un momento per quanto inalienabile"⁸².

Dunque i nomi, proprio come nella concezione sostanzialistica del linguaggio, realizzerebbero quella perfetta unità con la cosa, che è il fine della conoscenza integra. Ma gli uomini non li possiedono e sono perciò costretti a trattare con gli enti attraverso i concetti. Per essi anche il non interpretabile è interpretabile. Tutto ciò che esiste è divenuto sotto condizioni, perciò niente di esistente può essere assolutizzato. Si tratta in pratica di rendere esplicita la storia interna di ciò che esiste e questa costituzione genetica può essere esplicitata dai concetti che restituiscono ciò che è esteriore, che è comune, e attraverso di essa il singolo ente comunica con altri singoli enti, al di là della identità coatta, imposta ai fini di dominio e manipolazione.

⁷⁸ *Ibidem*, op. cit. p. 60; tr. it. cit. p.48.

⁷⁹ Rolf Tiedemann, *Begriff, Bild, Name – Über Adornos Utopie der Erkenntnis* in M. Löbig, G.Schweppen-häuser (a cura di), Lüneburg 1984, p.77.

⁸⁰ *Ibidem*, p.76.

⁸¹ *Ibidem* p.77.

⁸² Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, op.cit.p.62s; tr. it. cit. p.50.