



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

**Critica immanente e morale nel pensiero  
di Theodor W. Adorno**

**Relatore**

Ch. Prof. Lucio Cortella

**Correlatore**

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

**Laureando**

Lorenzo Manildo

Matricola 846413

**Anno Accademico**

2018 / 2019

## Sommario

Introduzione.....	4
Illuminismo e mito.....	12
1. L'illuminismo totalitario.....	12
2. Il Sé illuminista.....	14
3. Destino: sacrificio e astuzia.....	17
4. Feticismo.....	22
Il rapporto mezzo-fine.....	25
1. La critica dell'idealismo come sistema di logica.....	25
2. La critica della tecnica.....	30
3. La differenza rispetto alla critica heideggeriana.....	33
4. Quantità e qualità.....	38
Dialettica.....	42
1. L'aporia sociale.....	42
2. La dialettica in Kant.....	46
3. La dialettica in Hegel.....	51
La dialettica negativa.....	60
1. L'errore della dialettica idealista.....	60
2. Le due critiche alla positività del sistema.....	63
3. Contraddizione e non identico.....	67
4. L'interesse per l'identità.....	71
Il dualismo critico.....	73
1. La tendenza al qualcosa.....	73
2. Il primato dell'oggetto.....	76

3. L'oggettività del soggetto .....	78
4. La mediazione sociale.....	82
L'oggettività della contraddizione .....	87
1. Il problema della contraddizione oggettiva.....	87
2. La malaessenza e la speranza .....	89
3. Contro la filosofia della disillusione.....	92
4. Il limite.....	94
L'immediato nella critica .....	97
1. L'insufficienza della critica immanente.....	97
2. La sofferenza .....	102
3. L'interesse storico.....	111
4. Responsabilità e intenzione.....	116
Il fondamento e la morale.....	120
1. La richiesta del fondamento .....	120
2. Illuminismo e morale .....	122
3. La morale come negatività critica .....	129
4. La morale nel pensiero.....	137
5. La ragione hegeliana.....	144
La costellazione: una dialettica per il finito .....	155
1. L'identità oltre la contraddizione .....	155
2. L'eredità di Walter Benjamin.....	161
Bibliografia.....	169

## Introduzione

In una conversazione radiofonica con Adorno, il filosofo Ernst Bloch affermava che: «Non è vero che le utopie non hanno “orario”. Le utopie dipendono, nel loro contenuto, dai rapporti sociali»<sup>1</sup>. Storicamente, le diverse rappresentazioni dell’utopia sono state una risposta alle problematiche politiche ed economiche prevalenti nell’epoca in cui l’autore scriveva; sono realtà immaginarie spesso sorrette da una completa e idilliaca realizzazione tecnica – come in Bacone o in Campanella – capace di soddisfare ogni bisogno l’autore dal suo punto di vista fosse in grado di proiettare sul mondo.

Ciò vale solo in parte per il concetto adorniano di utopia. Se ogni declinazione del non-luogo ha un elemento negativo, oltre che nell’etimo, nel suo differenziarsi dalla grigia realtà concreta, in questo caso la negatività viene portata all’estremo, fino a vietare anche la minima rappresentazione della terra promessa. L’utopia, per Adorno, non può ancora avere contenuto, pena la sua mortificazione: qualcosa di radicalmente diverso dallo stato attuale delle cose non può essere immaginato se non avvicinandolo alla nostra realtà, tratteggiandolo in base a valori e desideri formati in un mondo dal quale ci si vuole distanziare. Privato di un contenuto, il concetto di utopia viene distillato fino a questo puro desiderio di distanziarsi, bisogno di fuga da una determinata realtà. Allora, anche spogliata del suo elemento positivo, l’utopia dipende dai rapporti sociali, ma non più nel suo contenuto accidentale, come sosteneva Bloch, bensì nella sua stessa essenza: perché pure la generale volontà di cambiamento nasce da un contesto che viene percepito come mancante, fratturato e imperfetto.

Nel caso di Adorno, questo contesto era l’Europa del XX secolo, dominata dai regimi fascisti, squarciata dalla guerra e poi ricostruita secondo lo stile di vita del consumismo americano, con cui l’autore era venuto a contatto negli anni del suo esilio negli Stati Uniti. Le atrocità commesse dalla Germania nazista e dai suoi alleati avevano smentito la fiducia che nel secolo precedente era stata riposta nella razionalità umana: la precisione e la freddezza con cui veniva gestito il sistema della morte dei campi di

---

<sup>1</sup> Ernst Bloch–Theodor Wiesengrund Adorno, *Manca qualcosa... Un dialogo sulle contraddizioni del desiderio utopico*, in «La società degli individui», XXVI (2006), 2, p. 14.

concentramento faceva il paio con la soppressione della libertà di pensiero e di critica da parte di una società appena uscita da uno dei suoi periodi artistici e letterari più fiorenti. Tecnica e cultura si erano rovesciati nelle barbarie da cui avrebbero dovuto liberare l'umanità. E pure nei democratici Stati Uniti, *leaders of the free world*, il sogno di libertà e benessere si era cementificato in un'ideologia differente negli slogan da quelle europee, ma di comune matrice: l'oppressione delle minoranze era ancora presente e la cultura di massa, con la sua missione di raggiungere il più ampio pubblico possibile, creava un pensiero ed un gusto standardizzati e semplicistici, basati sulle immagini stereotipate diffuse da cinema e pubblicità. La natura rigida e ritualistica del lavoro si era espansa anche al tempo libero, mentre il privato era sempre più codificato in categorie di mercato: dall'*hobby* al *weekend*, ogni promessa di felicità riconfluiva nel mondo della produzione, al quale avrebbe dovuto costituire un'alternativa; «i desideri e gli istinti vengono risvegliati, ma per essere subito canalizzati e sublimati in realizzazioni improprie»<sup>1</sup>. Sebbene in modo meno allarmante, meno immediatamente brutale, anche oltreoceano l'individuo veniva soggiogato dal sistema sociale in cui viveva e da esso valutato in base alla funzione svolta nell'apparato produttivo.

A questa società e ai problemi che in essa emergono vuole rispondere l'opera di Adorno. Ma la sua analisi, nonostante nasca da un contesto determinato, ha la pretesa di non limitarsi ad esso: l'Europa del secolo scorso viene vista come luogo di esasperazione delle problematiche intrinseche alla società moderna, e dunque come il momento storico che maggiormente richiede il loro studio. Tra queste, la principale è quella del rapporto tra il singolo e il tutto sociale: gli individui vivono dominati da un sistema il cui fine ultimo dovrebbero essere gli individui stessi, ma di cui essi non sono che «i prodotti privi di qualsiasi potere»<sup>2</sup>. Adorno sostiene che l'idea di una società fondata e approvata da un insieme di uomini disposti a limitare la propria libertà personale in cambio di maggiore stabilità e benessere è falsa perché parziale. A prescindere dalle dinamiche dalle quali è nato, l'ordine sociale moderno non è liberamente scelto dai suoi abitanti – e nemmeno riconfermato periodicamente, attraverso un voto democratico –, perché ad esso manca una concreta alternativa e perché i singoli non ne sono indipendenti, ma da esso vengono

---

<sup>1</sup> Sergio Moravia, *Adorno e la teoria critica della società*, Sansoni, Firenze 1974, p. 37.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Società*, in Th. W. Adorno, Erich Fromm, et al., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, p. 316.

formati, fin nelle abitudini e nei desideri con i quali ogni giorno ognuno si presenta agli altri e a se stesso.

D'altra parte, se è pur vero che «la mediazione sociale non esisterebbe senza il fattore che media»<sup>1</sup>, che la società non ci sarebbe se non ci fossero gli uomini, «i processi e le dinamiche sociali rispondono a regolarità loro proprie [...] e quindi acquistano un'autonomia che ne fa qualcosa di non riducibile alla comprensione e all'azione degli individui»<sup>2</sup>, ma che viene trattato dalla collettività come qualcosa di eterno e inevitabile, come una seconda natura. Ciò avviene perché la società, l'ente realissimo, nella sua effettiva autonomia non è interessata al singolo in quanto tale, ma solo al suo ruolo – di elettore, lavoratore, consumatore, ecc. Considerato unicamente nella sua funzione, egli è inessenziale perché sostituibile da chiunque sia disponibile a prendere il suo posto. Secondo Adorno questo è il «cattivo fondamento della società: l'astrattezza dello scambio»<sup>3</sup>. In esso l'unicità viene perduta e sostituita da un insieme di etichette che pretende di coglierla: la singolarità, particolare e irripetibile, è ridotta a quello che di lei si può dire, ai concetti universali che le possono fare da predicato.

Nessuno è altro da ciò che è diventato: un membro utile, arrivato, fallito, di gruppi professionali e nazionali. [...] L'accordo dell'universale e del particolare è contenuto – e neppure più segretamente – in un intelletto che avverte il particolare sempre e solo come caso dell'universale e l'universale come il lato del particolare da cui si può prendere e maneggiare.<sup>4</sup>

Tale rapporto tra società e individuo è segnato dal calcolato disinteresse della prima per il secondo. In questo disinteresse, il sistema trova il suo potere e la sua indipendenza effettiva dagli elementi che lo formano: le disparità presenti in ogni realtà – sia essa un'azienda o il mercato globale – sono l'effetto dello sfruttamento di chi sta alla base in favore del sistema nel suo complesso e, incidentalmente, dei cosiddetti privilegiati; e pure di questi ultimi il mercato dimentica rapidamente i nomi, non appena qualcun altro prende il loro posto.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>2</sup> Stefano Petrucciani, *Il mitico nel moderno: figure del feticismo in Adorno*, in Stefano Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, p. 208.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 321.

<sup>4</sup> Max Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 90.

L'oppressione a cui ogni cittadino è sottoposto va ben oltre la mancanza di attenzione personale da parte dello stato, ed è più sottile e silenziosa delle leggi e delle forze armate: è il sottostare ad un'ideologia che si è insinuata nella personalità di ognuno, e che anzi la costituisce. Gli uomini introiettano la mutilazione identitaria che subiscono per mano del tutto: all'aumentare del potere costrittivo della società, aumenta la forza con cui essi si identificano «fin nei comportamenti più intimi, con quanto accade loro»<sup>1</sup>. Ognuno è definito e si definisce in base al proprio lavoro, ai propri passatempi, alle proprie passioni, alle amicizie e ai vissuti che formano i ricordi: si attacca a queste estensioni dell'identità, perché non sa cosa resterebbe di lui se queste all'improvviso sparissero.

Uno degli ambiti che meglio esemplifica queste dinamiche – l'indipendenza del sistema dal singolo e la sua produzione delle personalità – è l'apparato produttivo dell'intrattenimento e in generale della cultura di massa, per il quale Adorno e Horkheimer hanno coniato l'espressione "industria culturale": secondo il senso comune, il mercato non fa altro che rispondere alla domanda dei consumatori con un'offerta adeguata, ma parte essenziale dell'industria è proprio la creazione della domanda, attraverso la pubblicità e l'onnipresente consumismo.

Mentre si studia di respingere ogni idea di autonomia ed erige a giudici le sue vittime, la sua autarchia e sovranità effettiva – che essa cerca invano di nascondere – supera tutti gli eccessi dell'arte più "autonoma". L'industria culturale, anziché adattarsi alle reazioni dei clienti, le crea o le inventa.<sup>2</sup>

L'autonomia dai desideri dell'*audience*, che un certo ideale di arte ha sempre auspicato, caratterizza al giorno d'oggi tanto le grandi produzioni hollywoodiane, quanto le opere dei piccoli artisti indipendenti. Se i lavori di questi possono non essere destinati a un pubblico, l'industria culturale ha il potere di direzionare le scelte degli spettatori, di convincerli della necessità del prodotto. Certo, senza il cliente pagante l'intero complesso crollerebbe, ma egli, finché esiste, delega ad esso tutto il potere. Simile, ma più totale, è la relazione tra società e individuo, a cui Adorno si riferisce col termine "dominio".

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Società*, cit., p. 326.

<sup>2</sup> Id., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 2015, p. 241.

Proprio dal mondo dell'arte, dalla maschera teatrale, deriva lo strumento del dominio: il concetto di ruolo, di parte. Ma la parte teatrale è appunto solo una parte, anche se il suo scopo è essere confusa con l'intero; e proprio la divergenza tra attore e maschera, per quanto possa divenire lieve, implica l'astrazione e la violenza perpetrati quando si considera solo il ruolo e non la persona dietro ad esso. «Dal punto di vista sociale tale divergenza esprime l'antagonismo»<sup>1</sup>, il conflitto del particolare con l'universale. Questo assume un aspetto oggettivo nel rapporto conflittuale del singolo col singolo: la gran parte delle interazioni sociali che avvengono quotidianamente hanno luogo tra maschere che, in maniera più o meno sbrigativa, si rapportano non con l'altro, ma con la sua posizione nell'ambiente lavorativo, o con le sue caratteristiche interpretate alla luce di pregiudizi diffusi. Viene così disattesa la legge morale kantiana: l'uomo viene trattato come mezzo, ridotto a stereotipo per comodità d'uso. «Nella riduzione degli uomini ad agenti e latori dello scambio di merci si cela il dominio degli uomini sugli uomini»<sup>2</sup>.

Riconoscere la tragicità di questa situazione, prendere coscienza della costante e quotidiana reificazione dell'uomo da parte del sistema deve essere, per Adorno, il punto di partenza di una teoria della società che voglia davvero comprenderne le dinamiche:

La teoria della società dovrebbe muovere dagli aspetti immediatamente evidenti di quell'antagonismo per giungere alla conoscenza della sua ragione sociale: chiedersi, quindi, perché gli uomini sono sempre costretti ad attenersi a dei ruoli.<sup>3</sup>

Dal momento in cui chiede il perché della costrizione, questa domanda non ha una risposta all'interno della società, la quale è appunto il «meccanismo collettivo di costrizione»<sup>4</sup>. Nel suo significato ultimo, Adorno non sta domandando quale sia la causa empirica o storica del sistema, ma sta ponendo la questione fondamentale: perché questo, e non altro? Essa è a malapena una domanda, e più un'esortazione al cambiamento. Solo cominciando da qui è possibile una teoria della società che non si limiti a darne una descrizione superficiale e apologetica, che non liquidi la coercizione come parte necessaria e inevitabile del sistema per come esso si è costituito.

---

<sup>1</sup> Id., *Società*, cit., p. 320.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 321.

<sup>3</sup> Th. W. Adorno, *Società*, cit., p. 320.

<sup>4</sup> *Ibid.*

Della reificazione, se la si studia superficialmente come semplice fenomeno, si dimentica l'elemento essenziale, ovvero la sofferenza che genera negli individui. Che tale sofferenza sia necessaria in questa società non può essere una risposta soddisfacente, perché equivale a giustificare l'esistente con l'esistente, dopo che esso è stato riconosciuto come manchevole: perché, allora, non altro? Messi di fronte all'incomprensibile inumanità del tutto, serve una risposta, serve un'adeguata teoria sociale: «la riflessione sulla società comincia dove finisce la comprensibilità. [...] Oggi più che mai la sociologia dovrebbe comprendere l'incomprensibile, l'ingresso in marcia dell'umanità nell'inumano»<sup>1</sup>. Una simile teoria, che si rifiutasse di accettare l'ingiustizia, sarebbe una teoria critica, e il suo sviluppo punterebbe al superamento di questa società: in ciò, essa è al servizio dell'utopia, di quell'Altro invocato dalla domanda fondamentale.

Necessariamente, la teoria critica ha la sua origine nel particolare, la cui condizione attuale è l'impotenza di fronte all'universale oppressivo. Da questo punto di vista, il sistema ingiusto deve essere giustificato di fronte all'umano. Compito della critica è portare alla luce tutte le fratture del sistema, tutte le sue contraddizioni. Ma con l'aumento del potere dominante, queste divengono più ingombranti, e al contempo meno visibili: il livellamento delle differenze in nome dell'astratto principio di scambio e l'identificazione dell'individuo con l'ideologia capitalista vanno di pari passo.

Quell'adattamento degli uomini ai rapporti e ai processi sociali che costituisce ormai la storia, e senza il quale risulterebbe difficile seguire ad esistere, si è sedimentato in loro al punto da far raggrinzire sempre più la possibilità di evaderne, anche solo a livello di coscienza, senza conflitti pulsionali insopportabili.<sup>2</sup>

Anche solo per sopravvivere alla violenza subita, l'individuo le si adegua accogliendola in sé: mettere in discussione l'ideologia significa allora mettere in discussione le proprie pulsioni più profonde.

Che la sociologia adorniana venga generata dal particolare, significa anche che le sue analisi e i suoi giudizi riguardano anzitutto questa società capitalista – della quale l'autore va a cercare le origini fin nei miti fondativi della cultura occidentale. Non c'è in

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 319.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 325-326.

Adorno l'idea che l'elevarsi della società a seconda natura sia «una caratteristica *ontologica* del sociale, che gli apparterebbe in forza della sua stessa costituzione; è invece ciò che caratterizza una forma determinata della socialità»<sup>1</sup>, quella attuale: «In epoche passate, in cui le cose andavano forse diversamente – nell'età della pietra – non si sarebbe potuto parlare della società nel modo in cui se ne parla nel capitalismo avanzato»<sup>2</sup>.

La differenza tra l'oggi e un ipotetico passato remoto, sul quale è opportuno sospendere il giudizio, starebbe nella quantità. Nonostante ogni forma di vita comunitaria implichi un qualche livello di coercizione – pure nelle più idealistiche teorie del contratto –, è proprio l'incommensurabile divario tra il potere dei singoli e quello del sistema a costituire l'essenza della società moderna e a permettere la sua autonomia dagli uomini che la abitano: «Non solo nello sviluppo delle forze produttive, anche nell'aumento della pressione del dominio, la quantità si capovolge in qualità»<sup>3</sup>.

Questa pressione si è manifestata in tutto il suo orrore nell'Olocausto e nelle atrocità che nel secolo scorso hanno scosso il mondo. Proprio la scala di quei massacri e la freddezza meccanica con cui sono stati condotti non possono essere liquidati come una semplice differenza quantitativa rispetto ad altri episodi del passato, riconducendoli così all'aumento della potenza tecnica e quindi anche della capacità dell'uomo di far del male: ciò implicherebbe la giustificazione dell'orrore come una parte inevitabile del processo evolutivo dell'umanità, al quale bisognerebbe solo fare l'abitudine.

Non si può stabilire un'analogia tra Auschwitz e la distruzione delle città-stato greche, e interpretarla come un semplice aumento graduale dell'orrore, aumento di fronte al quale si potrebbe conservare la pace del proprio spirito. [...] Chi si lascia sfuggire la conoscenza dell'aumento dell'orrore, non ricade soltanto nella gelida contemplazione, ma si vieta di cogliere, con la differenza specifica del nuovo rispetto al precedente, anche la vera identità del tutto, del terrore senza fine.<sup>4</sup>

L'Olocausto aveva mostrato più di ogni altro avvenimento quanto i singoli uomini potessero essere liquidati dall'apparato statale come se nulla fosse, come la loro vita fosse

---

<sup>1</sup> S. Petrucciani, *Il mitico nel moderno*, cit., p. 209.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Società*, cit., p. 316.

<sup>3</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 286.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 286-287.

letteralmente insignificante all'interno delle dinamiche di potere e propaganda. Il processo storico con cui la sfera pubblica del lavoro si è espansa limitando sempre più la vita privata, è un buon indicatore di questa liquidazione: nei regimi degli anni '40, il privato non aveva diritto di esistere, mentre oggi la moda ne incentiva la pubblicazione volontaria.

Nei cinquant'anni che sono trascorsi dalla morte di Adorno, l'impotenza del singolo ha continuato a crescere, grazie al rafforzamento dell'interconnessione globale su cui si regge il mercato e alla ripetuta cooptazione della controcultura nell'ideologia. Dal suo interno, un'alternativa alla supremazia del valore di scambio è lucidamente dichiarata impossibile, ed è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo. Nella ricerca di qualcosa di radicalmente diverso, questa società rimane «un blocco universale attorno agli uomini e dentro di essi»<sup>1</sup>.

La teoria critica è rilevante ancor'oggi proprio perché il suo progetto non è stato compiuto. Ma proprio per questo l'intera opera di Adorno si trova come sospesa: la sua radicale negatività le impedisce di trovare un appoggio nella realtà positivamente esistente, e la sua incompiutezza non le concede ancora il risultato che potrebbe mostrare a posteriori la validità dell'intero processo critico. Quest'ultimo è effettivamente un pensiero sempre sull'orlo del paradosso, essendo costretto a procedere con decisione senza poter fare appello a un fondamento vero e proprio.

Il metodo con cui la critica viene condotta è allora l'oggetto d'indagine del presente lavoro. Si tenterà anzitutto di mostrare il modo in cui Adorno opera all'interno di alcune delle principali categorie della filosofia contemporanea, per poi analizzare le coordinate essenziali della sua dialettica negativa, e infine affrontare il problema del fondamento della teoria critica.

---

<sup>1</sup> Id., *Società*, cit., p. 326.

## Illuminismo e mito

### 1. L'illuminismo totalitario

La sua intransigente critica alla modernità ha ingiustamente attirato a Adorno accuse di irrazionalismo e di una certa nostalgia nei confronti di un illusorio paradiso perduto. L'opera che maggiormente è stata oggetto di queste critiche è la *Dialettica dell'illuminismo*, da lui scritta a quattro mani con l'amico e collega Max Horkheimer e pubblicata nel 1944. In quelle pagine, e in particolare nei primi tre capitoli i due espongono i fondamentali del loro pensiero filosofico, andando a collocare la loro analisi sociologica nel più ampio contesto dell'ideologia illuminista. Proprio questa è responsabile dell'alienazione endemica che caratterizza la società odierna: la riduzione all'astratto valore di scambio e l'equivalenza dei ruoli sono giustificate e diffuse a livello sistemico dall'illuminismo, per come si è storicamente determinato.

L'espressione "ideologia illuminista" pare una contraddizione in termini a chi consideri l'illuminismo in base alla celebre definizione kantiana, ovvero come «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso»<sup>1</sup>. Eppure, sotto il dominio, l'uomo non è certo maggiorenne, padrone di sé, ma viene costretto a difendere l'incerto spazio privato dall'ideologia diffusa, senza peraltro mai riuscirci: gli stereotipi socialmente formati, il pensare per scompartimenti che gli viene insegnato sono oggi le sue guide tanto quanto un tempo lo fossero la religione o l'obbedienza incondizionata agli ordini dei superiori. Questo stato di cose non è imputabile, secondo gli autori, ai propositi che muovevano il progetto illuminista, quanto piuttosto ad una degenerazione di quest'ultimo.

Fin dalla sua nascita, l'illuminismo ha dichiarato guerra alla magia, alla religione e in generale alle credenze radicate nella tradizione ma estranee al mondo materiale per come era stato mappato dal metodo scientifico. La libertà doveva essere anzitutto libertà da quelle realtà che limitavano l'uomo nel suo tentativo di autoaffermazione: se non erano toccabili con mano, o perlomeno dimostrabili scientificamente a partire da premesse

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1998, p. 141.

certe, esse venivano scartate come dannose perché inutili. «Ciò che non si piega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'illuminismo, sospetto»<sup>1</sup>; ciò che non sa spiegare la propria utilità è un limite all'umanità intera. Mezzo, e dunque fine, dell'illuminismo è la *ratio*, la razionalità tecnica, indagatrice delle cause materiali e volta alla manipolazione del mondo.

Il mito, che conferisce a forze altre dall'uomo potere e legittimità, è il bersaglio primario dell'illuminismo antropocentrico. Eppure – questa la tesi centrale di *Dialettica dell'illuminismo* –, illuminismo e mito hanno tra di loro un rapporto molto più complesso della semplice opposizione. Ciò è dovuto, anzitutto, alla natura totalitaria dell'illuminismo.

Ad ogni resistenza spirituale che esso incontra, la sua forza non fa che aumentare. Ciò deriva dal fatto che l'illuminismo riconosce se stesso anche nei miti. Quali che siano i miti a cui ricorre la resistenza, per il solo fatto di diventare, in questo conflitto, argomenti, rendono omaggio al principio della razionalità analitica che essi rimproverano all'illuminismo. L'illuminismo è totalitario.<sup>2</sup>

Nella sua pretesa di onnipotenza, esso coopta al proprio interno ogni diversità: nel dibattito razionale qualsiasi posizione viene alla fine ricondotta alla razionalità che costituisce il campo di gioco; argomentare contro la ragione significa riconfermarla. Poiché l'illuminismo si è identificato con il metodo razionale, ogni opposizione ad esso è contraddittoria e destinata a fallire. Di nuovo, guardare ai meccanismi del mercato aiuta a comprendere questa dinamica: qualsiasi movimento di opposizione alla tirannia del denaro si vedrà mancare il terreno da sotto i piedi nell'inevitabile momento in cui dovrà appoggiarsi alle strutture del sistema; ogni rivoluzione culturale che ciclicamente si impone sulla scena puntualmente viene assorbita a rafforzamento dell'*establishment*.

«Eppure, il mito non è *in* argomentazione, o per lo meno non è *solo* argomentazione, ma tale diventa di fronte all'illuminismo. Analogamente a quanto accade nella società moderna, i ruoli vengono utilizzati per ridurre la singolarità a caso dell'universale, smorzando così qualunque critica venga mossa al sistema: come per i regimi fascisti, la

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*

natura totalitaria dell'illuminismo si manifesta, oltre che nelle sue mire espansionistiche, nella sua tendenza a silenziare le critiche e a liquidare le differenze. Queste vengono considerate un pericolo per il solo fatto di esistere: forzando ogni realtà in relazione a se, l'illuminismo nega la possibilità di una pacifica convivenza dei diversi.

Ma questo rapporto coloniale col mito – e in generale con ciò che è altro – viene mantenuto a costo dell'onestà dell'illuminismo stesso. L'astrazione operata, la riduzione del mito ad argomento, è una brutale semplificazione di una realtà più complessa: il motto dell'uomo illuminato, "*Sapere aude!*" viene così tradito in nome del dominio. Se lo sviluppo di un sapere pieno e concreto, capace di comprendere anche gli aspetti più difficili e contraddittori della realtà, è necessario all'emancipazione dell'uomo dalle sue paure – prima tra tutte, quella di non capire –, allora la semplificazione è regressiva per la libertà umana, nonostante sia utile al dominio. L'emancipazione dell'uomo, tanto auspicata da Kant, viene scambiata con la potenza pratica, il cui scopo non è tanto la conoscenza della realtà e la libertà che ne conseguirebbe, quanto piuttosto la manipolazione dell'oggetto in vista di scopi contingenti: il suo mezzo non è il sapere, ma il *know how* pratico. Il significato che Adorno dà all'illuminismo deve essere spiegato, allora, alla luce dell'analisi che l'autore fa del mito; non solo perché i due concetti si richiamano a vicenda, ma soprattutto a causa di quel travisamento del mito che storicamente ha portato alla degenerazione dell'illuminismo.

## 2. Il Sé illuminista

Con il mito, l'illuminismo condivide l'origine. Entrambi nascono in risposta alla paura che l'uomo prova di fronte all'ignoto: gli dèi e in generale le forze sovranaturali sono «l'eco impietrita»<sup>1</sup> di questa paura. Se l'illuminismo voleva far luce sui fantasmi che tormentavano l'umanità, spiriti e divinità fornivano una giustificazione, seppure trascendente, al mondo fenomenico: «Il mito voleva raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare»<sup>2</sup>. In questo senso, i miti davano una causa al fenomeno; e già allora la conoscenza della causa suggeriva la possibilità, seppur limitata, di una manipolazione dell'effetto: la preghiera e il sacrificio rituale sono sempre stati mezzi per degli scopi. Le teologie delle grandi civiltà istituivano una gerarchia divina che

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 23.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 16.

dettava legge sugli uomini e garantiva un principio stabile al quale l'intera natura doveva obbedire. Come l'illuminismo, anche il mito sistematizzato in cultura era un sistema teorico volto all'ordine.

Quest'ordine, che nasce dall'opposizione tra l'uomo e la natura, si afferma con l'irrigidimento di quei due poli in soggetto e oggetto. Ai vari elementi naturali viene fatta corrispondere una molteplicità di dèi e titani che ne sono al contempo l'essenza e i gestori designati, in una divisione di competenze degna del moderno capitalismo industriale: la natura caotica diviene così più regolare e meno spaventosa. «Gli dèi si separano dagli elementi come essenza dei medesimi. L'essere si scinde d'ora in poi nel logos [...] e nella massa di tutte le cose e creature esterne»<sup>1</sup>. In questa scissione, le divinità impongono una legge alle forze naturali, un logos alla realtà esterna, della quale sono essenza e dunque regola.

Il soggetto che si forma in opposizione a questo oggetto è il Sé. Con questo termine, Adorno e Horkheimer indicano l'individuo borghese protagonista dell'illuminismo, che col mistero non vuole avere nulla a che fare. Già nell'Odisseo di Omero gli autori individuano un perfetto esemplare di questa razza, a testimonianza del fatto che l'eroe formatosi nel mito è un uomo formatosi *contro* il mito, rappresentato nell'*Odissea* dalle divinità e dai mostri con cui il protagonista si confronta e a cui riesce sempre a fuggire. Il Sé è allora il protagonista sia dell'epica che del capitalismo moderno. La sua caratteristica principale è la fede nella propria unità, contro la molteplicità del mondo esterno. Il rapporto che ha con quest'ultimo è di dominio: la sua missione è ordinare la realtà, che egli percepisce come pericolosa, attraverso la conoscenza e la manipolazione. La prassi, l'agire sul mondo, può essere condotta solo da un soggetto saldo e deciso, capace di gestire, prima ancora che la materia, se stesso: non gli sono ammessi dubbi né ripensamenti su quale sia lo scopo della sua azione. Il Sé deve apparire unico, saldo e monolitico nella sua resistenza alla molteplicità rappresentata dall'avventura e dai pericoli; in questo, Odisseo è il perfetto protagonista dell'illuminismo: «Nella contrapposizione dell'unico Io superstite al destino dai molti aspetti, si esprime quella dell'illuminismo al mito»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 54.

Ma questa unità è solo apparenza, poiché l'uomo non ha un'esistenza astratta dal suo contesto, ma da esso è influenzato e formato. Quell'unità che è convinto di essere è piuttosto il risultato di molteplici processi: «il Sé non costituisce la rigida antitesi all'avventura» – non è semplice unità del soggetto opposta alla molteplicità esterna – «ma si costituisce, nella sua rigidità, solo in questa antitesi, unità solo nella molteplicità di ciò che quell'unità nega»<sup>1</sup>. Il singolo ha in realtà natura molteplice: è un composto, e al contempo la negazione del molteplice da cui è composto. Pulsioni, esperienze, tensioni interne e influenze sociali, questo è il materiale che il Sé deve raccogliere sotto un unico "Io", negando la loro molteplicità per ricondurli a quell'unità. Questa è la storia di Odisseo, che «fa getto di sé per ritrovarsi»<sup>2</sup>, si lancia all'avventura per poter affermare il proprio dominio, e con esso la propria identità: "bello di fama e di sventura" lo descriverà Foscolo. Come il Sé si forma nell'avventura, negandola, così l'illuminismo nasce dal mito e contro di esso combatte.

La sua visione del mondo nasce a servizio di questo Sé. Nato e riconfermatosi in antitesi al mondo, il soggetto riduce a questa opposizione ogni cosa: «Una sola differenza, quella tra il proprio essere e la realtà, assorbe tutte le altre»<sup>3</sup>. Qui ha l'origine l'astrazione che Adorno individua come l'essenza della società moderna: non importa l'unicità della cosa, ma solo che essa sia oggetto, dunque materiale su cui il soggetto afferma il dominio. Al Sé non importa la conoscenza del "cosa", quanto piuttosto quella del 'come': «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini»<sup>4</sup>, ovvero come affermarsi nella negazione della molteplicità. La tecnica scientifica, che concepisce l'irripetibilità del particolare come dettaglio, come caratteristica trascurabile, o al massimo utile nel controllo del materiale, è da sempre stato il braccio operativo di questo modo di vedere le cose: il molteplice può essere più facilmente ricondotto all'uno e classificato se viene rimosso ciò che appunto lo rende molteplice.

La razionalità che mira al dominio, la *ratio*, è l'espressione di questo Sé, ed è strettamente legata al logos incarnato dalle divinità. Per la mitologia esse erano essenza

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 12.

delle cose, ordinatrici del caos: il logos, la razionalità che sta allora alla base del soggetto, è pure l'essenza imposta dagli dèi sulla realtà. Il Sé è separato dalla cosa, ma si riconosce in essa: la sua *ratio* si ritrova nella natura scritta in caratteri matematici. L'illuminismo, ma già l'epos omerico, è il racconto dell'unità di soggetto e oggetto.

Di fronte all'unità di questa ragione la divisione tra dio e uomo appare davvero irrilevante [...]. Come signori della natura, dio creatore e spirito ordinatore si assomigliano. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando. [...] Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Così il loro *in-sé* diventa *per-lui*. Nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio.<sup>1</sup>

L'oggetto viene ricondotto al soggetto che lo manipola; la convinzione che la legge del dominio sia anche l'essenza della cosa dominata implica la trasparenza del rapporto tra il Sé e il mondo. Quest'ultimo appare semplicemente a disposizione, aperto ad un uso che esso stesso invita: il dubbio che questo rapporto sia una forzatura, che *ratio* ed essenza non coincidano, non è permesso dall'ideologia illuminista, perché andrebbe a minare non solo la relazione soggetto-oggetto, ma la stabilità del soggetto stesso, che col dominio si è identificato. Così, tra il Sé – con la fede della sua perfetta unità – e la realtà molteplice si instaura allora una relazione di dominio. L'illuminismo, che sorge da questa relazione, conosce il mondo solo attraverso di essa e riconosce «il potere come principio di tutti i rapporti»<sup>2</sup>.

### **3. Destino: sacrificio e astuzia**

Questa onnipervasività del potere era già un elemento essenziale del mito. Esso è soggezione dell'uomo a forze naturali a lui superiori: dèi, demoni e mostri sono manifestazioni di una realtà originaria e imperscrutabile. Il loro potere può risiedere nella forza bruta, come nel caso dei ciclopi, o nella loro ascendenza sulla psiche umana, ad esempio Circe o le sirene; ma in nessun caso può essere contestato dall'uomo, le cui misere forze sono insufficienti per una tale impresa: egli potrà al massimo fuggire da questo potere ingannandolo. Nell'Odissea – che Adorno argomenta essere una grande testimonianza

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.*

dell'origine dell'illuminismo borghese nell'apparato epico antico – l'eroe protagonista ricorre costantemente alla propria astuzia per mettersi in salvo senza mai davvero sfidare le potenze mitiche. Esemplare, a tal riguardo, è l'episodio delle sirene, nel quale Odisseo decide di non ignorare il loro canto fatale, ma anzi si abbandona ad esso, chinando il capo di fronte al potere che esse incarnano; ma questa sottomissione nasconde la tracotanza, poiché «egli ha scoperto una lacuna nel contratto», che non vieta di ascoltare standosene saldamente legato all'albero della nave: «mentre adempie al decreto, allo stesso tempo gli sfugge»<sup>1</sup>.

Ciononostante, nel rispetto dovuto alle sirene, nel fatto che al passar loro accanto non ci sia alternativa, resta testimoniato lo strapotere del mito: esso è destino, ovvero oggettivazione della differenza tra forze in un «ciclo sempre riproducentesi di colpa ed espiazione»<sup>2</sup>. Il potere del forte sul debole, del boia sul condannato, aveva nell'antichità la sua massima rappresentazione nel racconto mitologico:

nella trasposizione e oggettivazione mitica il rapporto naturale di forza e impotenza ha già assunto il carattere di un rapporto giuridico. Scilla e Cariddi hanno un diritto su tutto ciò che capita sotto le loro unghie, come Circe ha il diritto di trasformare chi non è immunizzato, o Polifemo di divorare i suoi ospiti.<sup>3</sup>

La legge mitica nasce dalla forza alla quale gli uomini devono sottostare, e alla cui manifestazione le sue creature sono costrette e ridotte: «Ognuna delle figure mitiche è tenuta a fare sempre la stessa cosa. Ognuna consiste nella sua ripetizione: il cui fallimento segnerebbe la sua fine»<sup>4</sup>. Il mito è allora l'eternizzazione di questo stato di cose nel destino.

Ma questo è il suo elemento ingannevole, e dunque violento. Come già sostenuto da Rousseau, il potere del forte sul debole resta tale fintanto che il divario tra le loro forze non cambia di segno; la sua contingenza gli impedisce di divenire legge, poiché «se è la forza che crea il diritto, l'effetto cambia con la causa: ogni forza che supera la precedente, la sostituisce nel suo diritto. Appena si può disubbidire impunemente, si ha il diritto di

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>2</sup> S. Petrucciani, *Il mitico nel moderno*, cit., p. 205.

<sup>3</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 65.

<sup>4</sup> *Ibid.*

farlo»<sup>1</sup>. La legge del più forte è allora solo forza, e non legge. Confusa con quest'ultima, oggettivata in un destino intrascendibile, la forza diviene un feticcio, una contingenza storico-culturale trasfigurata in natura originaria e determinante, in diritto mitico.

Proprio sul destino mitico l'illuminismo si propone di far luce per esorcizzare gli spettri del passato, svelandoli come costruzioni dell'immaginazione umana. Il soggetto illuminista, il borghese, «rappresenta l'universalità razionale contro l'ineluttabilità del destino»<sup>2</sup>: è il pensiero razionale, nella sua perenne messa in discussione del mondo, l'arma adeguata contro l'eterno imperscrutabile. Eppure, nell'analisi sociologica adriana viene messo in luce come il destino non sia stato dissolto, ma sia anzi ben presente nel capitalismo moderno. Il mercato finanziario e le istituzioni statali hanno preso il posto di Scilla e Cariddi come forze del fato legittimatesi in diritto: anch'esse sono essenzialmente ripetizione ciclica della propria funzione, e se la interrompessero cesserebbero di esistere, assieme ai lavoratori alienati che le reggono.

Il feticismo, d'altro canto, è alla base del sistema: nel particolare, è l'essenza del consumismo moderno, mentre a livello universale costituisce l'ideologia, l'impossibilità di immaginare un'alternativa allo *status quo*, cristallizzato in ordine naturale delle cose. Questa riproduzione del destino nella società borghese è dovuta, secondo Adorno, al fatto che la mentalità moderna ha accolto in sé elementi del mito: ciò emerge chiaramente dall'analisi che in *Dialettica dell'illuminismo* viene fatta dell'antica pratica sacrificale e del concetto di astuzia.

L'istituzione del sacrificio sta alla base della cultura mitica, è il momento a cui il destino, ciclo di colpa e punizione, inevitabilmente conduce. Nell'atto sacrificale, una vittima innocente viene immolata in rappresentanza della comunità intera e il debito con la divinità viene momentaneamente estinto. L'essenza del sacrificio è l'inganno: «Finché si sacrificano dei singoli, finché il sacrificio implica l'antitesi di individuo e collettività, l'inganno è oggettivamente implicito nel sacrificio»<sup>3</sup>. Vittima dell'inganno non è solo la comunità, e in particolare la vittima sacrificale, ma anche la divinità, che viene raggirata e si deve accontentare – questo l'insegnamento di Prometeo – delle ossa profumate di grasso: «Tutti i sacrifici degli uomini, eseguiti secondo un piano, ingannano il dio a cui

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 67.

<sup>2</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 66.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 58.

sono destinati: lo subordinano al primato degli scopi umani»<sup>1</sup>. Ma l'uomo scaltro, che ha fatto del riduzionismo scientifico il proprio standardo, rifiuta questo elemento di rappresentanza<sup>2</sup>; egli è cosciente dell'inganno: sa che l'animale immolato non è nulla di più che un insieme di carne ed ossa, sa che gli dèi si saziano di fumo. Su questa consapevolezza egli fonda l'astuzia.

Questa è «l'organo con cui il Sé sostiene le avventure»<sup>3</sup>, ciò che permette a Odisseo di sopravvivere ai numerosi incontri con le creature del mito, siano le Sirene o Polifemo: l'astuzia è inganno che tende all'autoconservazione. E all'autoconservazione fa tendere anche il rito sacrificale, di cui riconosce l'irrazionalità – l'essere espressione di una necessità non vera – ma che razionalizza interpretandolo come strumento con funzione sociale, espressione a sua volta dell'astuzia. Razionalizzando il sacrificio, l'astuzia lo contrabbanda nell'illuminismo.

È questa breccia fra la razionalità e l'irrazionalità del sacrificio che l'astuzia utilizza come appiglio. [...] Se il principio del sacrificio si dimostra caduco per la sua irrazionalità, esso, d'altra parte, continua a sussistere in virtù della sua razionalità. Questa si è trasformata, ma non è scomparsa.<sup>4</sup>

Nel borghese, l'astuzia conserva l'inganno che era proprio del sacrificio riscattandolo attraverso la «razionalità dell'autoconservazione»<sup>5</sup>. Questo passa dall'essere struttura portante del destino al tenere assieme la solida facciata dell'individualità, il Sé: «L'astuzia non è altro che lo sviluppo soggettivo di questa falsità oggettiva del sacrificio, a cui essa subentra»<sup>6</sup>. La sua discendenza dal sacrificio si mostra nel bisogno che il soggetto ha di compiere sacrifici a se stesso. Odisseo sapeva di doversi mordere la lingua e inchinare di fronte ai poteri superiori; sorrideva al ciclope che divorava i suoi compagni di viaggio mentre egli, che sarebbe stato mangiato per ultimo, pianificava vendetta: la natura nell'uomo, pulsioni e desideri immediati, viene sacrificata alla *ratio*, e il soggetto,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> «Se la fede nella rappresentatività del sacrificio implica il ricordo del carattere non originario, ma storicamente divenuto attraverso il dominio del Sé, essa, nello stesso tempo, diventa falsa per il Sé formato: poiché il Sé è proprio l'uomo a cui non si attribuisce più una forza magica di rappresentanza» (*ivi*, pp. 58-59).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 59.

divenuto dio, si sacrifica a se stesso. «Il Sé permanente identico, che sorge dal superamento del sacrificio, è direttamente a sua volta un rituale sacrificale rigido, e implacabilmente osservato, che l'uomo celebra a se stesso opponendo la propria coscienza al contesto naturale»<sup>1</sup>. Le virtù borghesi della pazienza e della moderazione nascono proprio da questo rifiuto della natura, dall'autocontrollo.

Le conseguenze per l'individuo e la società che egli va a formare sono enormi. Viene negato quell'elemento "aggiuntivo" che, nella *Dialettica negativa*, Adorno indicherà come parte essenziale della libertà umana: libertà come fuoriuscita dalla rigida prigione del Sé. La negazione di questo aggiuntivo non è però un'eliminazione vera e propria, e nemmeno il togliimento previsto dalla dialettica hegeliana, secondo la quale il momento negato viene conservato coscientemente nell'affermazione speculativa. Al contrario, il sacrificio della natura al Sé è un caso di quella che la psicanalisi chiama 'rimozione', ovvero «un'attività dell'Io la quale sbarra la via della coscienza all'impulso indesiderato proveniente dall'Es»<sup>2</sup>. L'impulso rimane confinato nell'inconscio, ignorato dal soggetto, il quale però subirà il suo influsso e dovrà rispondervi minando proprio la stabilità del Sé che credeva di aver guadagnato con questa rimozione<sup>3</sup>.

Il rimosso, in questo caso, impedisce la consapevolezza e la comprensione delle pulsioni naturali; queste, in quanto tensione irrazionale del soggetto verso qualcosa di esterno, minavano la stabilità del Sé, che si conosce come controllabile identità con se stesso. Ma la loro rimozione crea un'identità "faticcia", che può tenersi assieme solo attraverso una soppressione sempre maggiore delle spinte con cui il rimosso la mette in discussione. L'astuzia, che nasceva dal sacrificio, e che è lo strumento costitutivo del Sé, mantiene in vita la tradizione sacrificale, per la quale l'ordine si conservava con l'inganno e la violenza. Questo è ciò che avviene all'interno del soggetto borghese: «La storia della civiltà è la storia dell'introiezione del sacrificio»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>2</sup> Charles Brenner, *Breve corso di Psicanalisi*, Martinelli, Firenze 1976, p. 98.

<sup>3</sup> «Noi riteniamo che da una parte il materiale rimosso continui ad essere caricato di una certa carica psichica di energia pulsionale, la quale preme costantemente per venire soddisfatta, mentre dall'altra l'Io mantiene la rimozione mediante l'impiego costante di una certa porzione dell'energia psichica a sua disposizione. Questa energia viene chiamata controcarica, perché ha la funzione di opporsi alla carica di energia pulsionale di cui è caricato il materiale rimosso. L'equilibrio tra carica e controcarica non è mai statico e fisso» (*ivi*, p. 99).

<sup>4</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 62.

#### 4. Feticismo

Il problema della soggettività moderna sta proprio nel feticismo di cui è oggetto. Il feticcio ha valore perché venerato come autentico; la sua origine storico-culturale viene rimossa: divinizzato, esso non può essere esito di un processo, ma eterno e ingenerato. Con Freud la psicanalisi aveva messo in stretto rapporto rimozione e feticcio, interpretando la creazione di quest'ultimo come «un'azione molto energica al fine di istituire e conservare [...] l'avvenuta rimozione»<sup>1</sup>.

Questo secondo Adorno è la dinamica alla base della soggettività moderna: nonostante sia l'esito instabile di una serie di sacrifici della quale non ha vera consapevolezza, è creduta perfetta nella sua apparente stabilità. Messa a tacere la natura che è in lui, l'uomo in veste civile vuole passare per la cosa più naturale che ci sia: è un prodotto, ma si feticizza in autenticità, in una seconda natura. Ma proprio nella contraddittorietà dell'espressione "seconda natura" sta l'inganno dell'identità del soggetto con se stesso: essa è originaria, perché è natura; ma è derivata, perché è seconda. Allo stesso modo l'autenticità del Sé è inautentica.

Questo inganno è il punto su cui fa pressione la critica di Adorno: non tanto l'inautenticità del tutto, ma l'ideologica autenticità dell'inautentico. Messa in relazione con gli impulsi umani, la *ratio* calcolante è un mezzo volto al loro soddisfacimento; ma, rinnegato questo legame, essa riduce l'umano a se stessa. L'individuo non agisce più in vista di sé, ma solo in vista della propria autoconservazione, ovvero della *ratio* stessa. L'autoconservazione è allora a salvaguardia di una vita che non vive. A quest'ultima non resta nessun senso che non sia l'autoconservazione stessa, che da mezzo della vita si ribalta nel suo fine.

Dal momento in cui l'uomo si recide la coscienza di se stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita, il progresso sociale, l'incremento di tutte le forze materiali e intellettuali, e fin la coscienza stessa, perdono ogni valore, e l'insediamento del mezzo a scopo [...] si può già scorgere nella preistoria della soggettività. Il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Feticismo*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, cit., p. 25.

nell'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione [...].<sup>1</sup>

Ecco allora come il destino, che doveva essere stato esorcizzato assieme al sacrificio rituale, ritorna nel mondo moderno sotto forma di tecnica, *ratio* calcolante e astrazione, che torreggia sopra gli uomini ed esige che essi si sacrificino in suo nome: «L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera con i suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione»<sup>2</sup>. Seconda natura era l'ideologia mitica del diritto del più forte; seconda natura sono ancor'oggi il Sé borghese e il sistema alienante a cui esso ha dato vita, e dal quale, come dal destino, pare impossibile fuggire.

L'illuminismo, che nasceva in risposta al dominio delle forze naturali sugli uomini, si è posto in opposizione ad esse, e non in alternativa: invece di impegnarsi per la verità, per la conciliazione tra il soggetto e la realtà, esso ha sconfitto la natura al gioco dell'oppressione, divenendo forza a sua volta e degradando la ragione che doveva guidarlo nel cammino di emancipazione a *ratio*, strumento di controllo e rendimento istantaneo. I nuovi equilibri che si sono formati tra il mondo naturale e la tecnica umana restano fondati sulla legge del più forte che già vigeva in natura e, secondo Adorno, non possono fungere da base per la liberazione dalla violenza, per una realtà giusta. In essa non ci dovrebbe essere spazio per l'oppressione del debole da parte del forte, del singolo da parte della totalità, che Adorno, seguendo il tracciato della storiografia marxista, mostra essere la caratteristica costante della storia umana: i grandi cambiamenti che secondo gli storici distinguono un'epoca dall'altra non sono mai stati abbastanza radicali da rompere questa tendenza, e al massimo hanno cambiato l'aspetto dell'oppressione, ma non ne hanno mai rifiutato la sostanza.

Lo stesso ideale del borghese come persona capace di produrre il cambiamento, per poi cavalcarlo, è relativo: resta inscritto all'interno del cerchio magico del destino, da cui non può uscire. L'illuminismo si è radicato in un soggetto che trova la sua identità partecipando al conflitto naturale ancora in atto nella civiltà: così lo scontro tra il Sé e il mondo, quel "fare getto di sé per ritrovarsi" con cui Adorno descrive le avventure di Odisseo, altro non è che la partecipazione al destino e la sua riaffermazione. Nessun

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 62.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 21.

progresso ottenuto in questo conflitto è davvero tale, perché conserva sempre in sé la violenza, ovvero la propria confutazione: «La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 43.

## Il rapporto mezzo-fine

### 1. La critica dell'idealismo come sistema di logica

Adorno colloca sempre il processo conoscitivo, il rapporto tra soggetto e oggetto, nella realtà storica, dove l'urgenza in vista dell'autoconservazione prende inevitabilmente le redini del pensiero e dell'azione. La ricerca del vero si arresta così a quelle determinazioni utili al dominio del mondo che le scienze matematiche elevano a totalità sistematica: il pensiero si ferma «in vista della sua utilizzabilità»<sup>1</sup>. Tale limitazione storica, distorce la tensione illuministica verso il vero in un desiderio di potenza; come insegna Nietzsche, quest'ultimo si rapporta alla verità creandola, ribaltando così la tradizionale relazione tra soggetto e oggetto, tra pensiero ed essere. Al concetto, al metodo, viene dato il primato sul reale verso cui esso tende, ma che contribuisce a caratterizzare soggettivamente. Se lo sforzo conoscitivo era uno sforzo finalizzato a un'oggettività esterna al pensiero, con l'illuminismo l'antropocentrismo dominante sposta l'attenzione dall'oggetto al pensiero soggettivo, ovvero al metodo utilizzato per conoscere: prima di volgere lo sguardo alla realtà esterna, il metodo deve osservare e comprendere se stesso.

Sebbene Adorno reputi necessaria la filosofia della conoscenza in quanto critica del metodo conoscitivo per mezzo del metodo stesso, allo stesso tempo egli mette in guardia contro le derive più estreme di questa autoriflessione del pensiero, dove l'interesse al metodo offusca quello per il reale. L'attività in vista di se stessa dimentica la necessità di contatto con una verità esterna, ripiegandosi su di sé in un atteggiamento di autosufficienza che unisce l'istinto di sopravvivenza animale con il sentimento di superiorità nei confronti di ciò che è altro dall'attività stessa.

Nel mondo della cultura, questa mentalità si esprime nell'*ars gratia artis*, nell'idea che l'arte debba essere prodotta e giudicata unicamente in vista di se stessa, della sua purezza; in filosofia, essa è particolarmente radicata nell'idealismo, che sostiene la totale subordinazione dell'oggetto al metodo. Proprio nell'idealismo Adorno individua il luogo

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 33.

in cui la totale subordinazione dell'oggetto al metodo, l'esaltazione della purezza, viene assunta come l'esito più alto della filosofia<sup>1</sup>.

Ciò è più evidente che mai nella variante gentiliana dell'idealismo, dove il rapporto tra soggetto e oggetto, tra metodo e verità, viene spinto fino a derive estreme. Secondo Gentile<sup>2</sup>, l'idea di verità che da Platone in poi ha dominato la filosofia – ovvero una verità oggettiva e immutabile, che il soggetto tenta di raggiungere attraverso il movimento del pensiero – comporta la svalutazione della filosofia e del suo metodo dialettico, poiché quest'ultimo «è via che conduce a una meta, in cui è riposto ogni valore, e per ciò stesso è di qua da ogni valore»<sup>3</sup>: esterno alla verità eterna dell'essere, il metodo della trascendenza (trascendenza della verità rispetto al pensiero) è inevitabilmente falso, inefficace e retto «sulla negazione di sé medesimo»<sup>4</sup>.

Da parte sua, il pensiero idealistico non accetta di essere accusato di falsità: come aveva dimostrato Cartesio, esso è innegabile, perché negandosi non farebbe che riconfermarsi: «il suo dubbio è certezza»<sup>5</sup>. Invece la verità trascendente, l'essere immutabile di Parmenide, è tutto tranne che perfetto, dal momento che, a differenza del pensiero, non è cosciente di se stesso: la verità trascendente «non si possiede, per la contraddizione che nol consente; che – determinata che sia assolutamente, qual vien concepita – essa dovrebbe, per possedersi così, superare se medesima, e determinarsi quindi ulteriormente»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Più recentemente, anche Peter Sloterdijk ha individuato nell'esercizio – l'azione finalizzata a se stessa e non più alla soddisfazione dei bisogni del soggetto – il tratto caratteristico della modernità: «Con l'*imitatio Christi* i mistici cristiani scoprono in ambito psichico il cosiddetto “feedback positivo”. Dell'indicazione della dimenticanza di sé riuscirono a fare un esercizio capace di consentire una specie di accumulo naturale di energia psichica. Proprio allora e con l'impiego di queste tecniche di esercizio dell'anima nacque l'uomo moderno. È colui che può tutto, poiché si è esercitato a ignorare se stesso in ogni cosa» (Peter Sloterdijk–Thomas Macho, *Il dio visibile. Le radici religiose del nostro rapporto col denaro*, EDB, Bologna 2016, p. 28). È questa l'origine delle “spirali di sviluppo”, i diversi sistemi autopoietici che hanno poi dominato la storia umana: l'arte, la finanza, l'ingegneria, la giustizia e lo Stato moderno. Riconducendo queste realtà all'imitazione religiosa, Sloterdijk mette in luce l'idolatria che sta alla base dell'attività fine a se stessa.

<sup>2</sup> Adorno non nomina mai Gentile nei suoi scritti e considera Fichte «il vero sistematico della filosofia» (Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit. p. 26), l'idealismo nella sua declinazione più radicale. Ma se anche Fichte concepisce il pensiero come autocoscienza che produce il diverso da sé attraverso una limitazione del proprio movimento, a cui allora la molteplicità pensata è riconducibile, egli mantiene ancora un legame col materialismo nella necessità dello “scontro” tra i due principi primi (Io e Non-io) che genera l'autocoscienza. Gentile elimina da Fichte anche questo residuo della cosa in sé kantiana e il suo idealismo raggiunge un'astrattezza e una purezza d'ispirazione parmenidea.

<sup>3</sup> Giovanni Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le lettere, Firenze 2003, p. 197.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>5</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le lettere, Firenze 2003, vol. 1, p. 91.

<sup>6</sup> *Id.*, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 201.

Proprio perché innegabile e pienamente autocosciente, il pensiero dell'idealismo si arroga la verità che prima di lui spettava alla realtà naturale: il valore, il vero, è tutto nel pensiero stesso, il cui movimento è un continuo prendere coscienza di sé, pensiero di pensiero, *atto* eternamente presente. Opposto a questo inarrestabile processo, unica forma di divenire possibile<sup>1</sup>, la realtà naturale esterna allo Spirito è un *fatto*, ovvero il pensiero oggetto del pensiero di pensiero, pensiero pensato, passato e dunque determinazione superata e inconsapevole dello Spirito stesso. La natura, la storia o l'arte sono tutti prodotti del pensiero: uguali ad esso, perché da esso generati, ma diversi perché decaduti nell'inconsapevolezza di sé. Questo è il modello che Gentile oppone a quello della trascendenza: un pensiero dialettico che è l'unica verità, un lavoro dello Spirito su se stesso e non verso una realtà esterna; un metodo dell'immanenza.

Ma secondo Adorno, l'idealismo, che come unità di realtà e pensiero è l'ideologia imposta dall'illuminismo, altro non è che la furia naturale nobilitata in gnoseologia, e attraverso essa infiltratasi nel mondo civilizzato.

Gli animali da preda sono affamati; assalire la preda è difficile, spesso pericoloso. Per rischiare il salto l'animale ha bisogno di impulsi ulteriori. Questi si fondono con il disagio della fame nella furia contro la vittima [...]. Il vivente da divorare deve essere cattivo. [...] Nell'idealismo [...] vige inconsapevolmente l'ideologia che il non io, l'*autrui*, in fondo tutto quel che ricorda la natura, sia volgare, affinché l'unità del pensiero di autoconservazione possa divorarlo in pace.<sup>2</sup>

L'implacabile processo che porta lo Spirito – dal quale «il ricordo della soggettività individuale non può essere cancellato»<sup>3</sup> – a rifiutare come inadeguate le sue determinazioni decadute nel reame naturale tradisce il disprezzo e la furia con cui il forte opprime il debole. Che l'aggressore senta il bisogno di giustificarsi dietro un'ideologia, sia essa la malvagità del diverso o il primato del pensiero sul pensato, testimonia il suo risentimento,

---

<sup>1</sup> Secondo Gentile, Platone, con la sua filosofia della trascendenza, non riesce ad andare oltre Parmenide, né a pensare il divenire: nel *Sofista* egli sembra introdurre il non essere nell'essere attraverso la dialettica dei generi sommi, spezzandone così la sua unicità e immobilità; ma la negatività introdotta è statica, un rapporto immutabile tra generi eterni, che col movimento non ha nulla a che fare – non è negazione in atto, ma negazione compiuta e ricaduta in essere. Come Platone, all'immobilità di Parmenide si deve fermare ogni filosofia «ignara della natura dello spirito», incapace di riconoscere nell'autocoscienza l'unica unità di essere e non essere. Vedi: *ivi*, nota a p. 199 e sgg.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 23.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 37.

il suo odio per la vitalità dell'altro e il rifiuto di riconoscere quest'odio come il motore del suo agire. Per questo Adorno sostiene che la storia del pensiero vorrebbe essere la fuga dall'inumana legge del più forte che regnava in natura, ma fintanto che la ragione guarderà dall'alto in basso l'irrazionale manterrà in sé quella violenza che in apparenza rifiuta. Il piacere che il soggetto prova di fronte al mondo ordinato, nella convinzione di aver afferrato interamente la cosa, che ormai non può più sfuggirgli, è l'esito mai smentito di ogni rapporto di dominio, il quale, nella sua sublimazione, perde infine la maschera della razionalità con cui si legittimava: «nella disperazione senza scampo della vittima il dominio diventa godimento e trionfa nella sospensione del suo stesso principio: la disciplina»<sup>1</sup>.

Nell'idealismo il pensiero rimane sempre uguale a se stesso pur nel suo divenire, mentre la sua attività è la riduzione della molteplicità esterna all'uno. Esso è metodo interessato solo al metodo, mezzo divenuto fine. Liquidata ogni realtà oggettiva come caso ed esempio del concetto, il pensiero idealistico ripete se stesso camminando sul posto: «Esso elimina tutto l'ente eterogeneo. Ciò determina il sistema come puro divenire, come puro processo e infine come quel produrre assoluto che secondo Fichte [...] sarebbe il pensiero»<sup>2</sup>. Il pensiero ridotto a metodo immanente garantisce la propria autoconservazione ponendosi come fine, e dunque *senza* fine: tende all'infinito per restare uguale a ciò che già è. È così, secondo Gentile, che nello Spirito, nel movimento dell'autocoscienza trova conciliazione l'antitesi tra l'essere parmenideo e il divenire di Eraclito: il pensiero, pensandosi, al contempo cambia e resta uguale a sé. Come non è possibile pensare il tempo senza un ente in mutamento, così l'eterno divenire in cui viene annullato ogni particolarità non si distingue dall'essere uniforme: il puro movimento trapassa nella pura immobilità solo rimuovendo il particolare che il pensiero aveva come oggetto.

Adorno indica questa purezza come la principale caratteristica del sistema, sia esso quello idealistico o quello scientifico. Entrambi rifiutano qualunque interesse diverso dall'autoconservazione, così come l'idea che qualcosa possa loro sfuggire in eterno; è al massimo solo questione di ricerca, di sforzo, prima che ogni cosa venga rischiarata dall'illuminismo indagatore. Il metodo diviene così arbitro della verità, e nulla che non sia

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 118.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 26.

pensato e dimostrato può esser proclamato vero. In questo senso «l'illuminismo è la filosofia che equipara la verità al sistema scientifico»<sup>1</sup>.

Pensiamo a come oggi molte delle realtà che dovrebbero sfuggire all'indagine scientifica abbiano conservato un posto nell'immaginario collettivo solo a condizione di essere sottoposte anch'esse a indagini di laboratorio: se l'amore o la felicità non fossero stati studiati e scomposti in termini di endorfine e di temperatura corporea il loro concetto sarebbe classificato come un'illusione romantica di cui il realismo moderno farebbe bene a diffidare; ma ridotti ai propri sintomi misurabili il loro senso viene perduto. Come nell'idealismo radicale, la scienza conferisce la realtà all'oggetto attraverso la verifica: «la scienza vien per così dire ontologizzata, come se i criteri della validità dei giudizi, il percorso del loro controllo, coincidessero senz'altro con i rapporti di cose»<sup>2</sup>, con la verità dell'oggetto analizzato.

Idealismo e scientismo si scoprono uguali nel loro comune approccio di «riduzione ai processi di coscienza»<sup>3</sup> del materiale. Ciò può sembrare paradossale agli occhi della tradizione positivista, che marca la propria distanza dall'idealismo, ma Adorno nota come le due filosofie siano accomunate dall'ipostasi del soggetto conoscente. In altre parole, entrambe interpretano il rapporto soggetto-oggetto a partire dalla purezza e solidità del primo, e la verità della cosa a partire dal metodo della sua produzione o della sua scoperta.

Coloro che si sentono vincitori dell'idealismo [i positivisti, n.d.r.], gli sono molto più vicini che la teoria critica: ipostatizzano il soggetto conoscente, non più – è vero – come creatore assoluto, ma pur sempre come il *topos noetikos* di ogni validità, del controllo scientifico.<sup>4</sup>

Adorno riconduce in questo modo il problema della feticizzazione del metodo in verità al modo in cui la filosofia pensa il proprio soggetto, e quindi in ultima istanza ad una deformazione nell'autocoscienza del pensiero stesso, il quale riesce a concepirsi solo come identificazione e dominio.

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 90.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 175.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Id., *Introduzione a Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, p. 14.

## 2. La critica della tecnica

Il primato del metodo sull'oggetto decretato dall'idealismo come dal positivismo trova il suo corrispettivo pratico-sociale nella moderna supremazia della tecnica, promossa da mezzo a fine del proprio stesso agire. Motore della società borghese, la tecnica rifiuta qualsiasi limite al proprio esercizio: essa «per conservarsi, per restare uguale a se stessa, per “esserci”, deve continuamente espandersi, andare avanti, spostare i confini sempre più in là, non rispettare alcuno, non restare uguale a se stessa»<sup>1</sup>.

Perfetta materializzazione dell'immobile movimento gentiliano, la continua crescita richiesta dal mercato per mantenere gli odierni equilibri sociali comporta la noncuranza per l'individuo che è sfruttato nella sua sostituibilità sul posto di lavoro. Nell'idealismo, il pensiero che riduce a sé ogni cosa si comporta allo stesso modo: «prende dai propri oggetti sempre solo quello che in sé è già pensiero»<sup>2</sup>, quel lato universale che viene usato come una maniglia. In entrambi, Adorno individua un desiderio di sopraffazione, una furia dominatrice che nella sua morbosità smentisce la pretesa purezza dell'idealismo e la neutralità della tecnica.

È a partire da questa furia che va compreso il contributo di Adorno alla moderna critica della tecnica. Dal diciannovesimo secolo in poi, il rapporto con la tecnica è divenuto indubbiamente un *topos* della filosofia, e non sono pochi i grandi nomi che hanno affrontato il problema della sua supremazia. Già Marx, parlando del denaro, aveva posto la dialettica mezzo-fine al centro dell'economia capitalista, mentre Weber aveva distinto tra una razionalità in vista di valori trascendenti alla razionalità stessa, e una razionalità formale, rivolta al raggiungimento di una indefinita varietà di obiettivi giudicati equivalenti tra di loro: se lo scopo non è definito fino a quando non si presenterà, né può essere razionalmente dichiarato migliore di un altro, la cosa più razionale da fare è accumulare mezzi, ovvero aumentare la capacità di raggiungere scopi. La contingenza dello scopo spinge allora la razionalità tecnica a porsi come scopo di se stessa.

Sulla scia di Marx e Weber si colloca anche l'analisi di Adorno: proprio nel ribaltamento da mezzo a scopo, egli individua il pericolo insito nella tecnica moderna. Tale ribaltamento è riconducibile, come in Weber, all'indifferenza della *ratio* illuministica nei

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 27.

confronti dei fini dell'agire: «La ragione è l'organo del calcolo, della pianificazione; neutrale verso i fini il suo elemento è la coordinazione»<sup>1</sup>. Per Adorno, però, la promozione della tecnica da mezzo a fine va compresa all'interno del rapporto conflittuale tra illuminismo e natura. In *Dialettica dell'illuminismo*, la ragione e la cultura non sono considerate come delle realtà statiche e autodeterminate, ma al contrario viene mostrato come esse prendano forma solo nella loro opposizione dialettica alla barbarie e al caos: il loro continuo mutare ed evolversi è necessario affinché esse continuino ad essere, ovvero affinché possano affermarsi superiori e in controllo della natura. Tale mutare deve sempre andare nella direzione del potenziamento delle proprie forze, senza il quale l'avversario potrebbe prendere il sopravvento.

In questo conflitto, il rovesciamento del mezzo nel fine rivela, secondo Adorno, l'insicurezza dell'intero sistema, dovuta alla rimozione dell'elemento naturale dalla soggettività borghese: è da questa rimozione che vengono generate la furia e la violenza ingiustificata che ancora accomunano la civiltà alle barbarie. Come nel soggetto della psicanalisi, questo rimosso preme sull'Io, influenzandone dall'inconscio i comportamenti reali. In altre parole, la *ratio* e la civiltà, che si legittimano nella loro opposizione alla natura, sono costrette ad asservirsi alla potenza ordinatrice per tenere a bada l'elemento naturale che ancora contengono, e che se portato alla luce del sole le smentirebbe la loro pretesa superiorità e assolutezza. Ma proprio quella potenza a cui si vincolano è in fondo forza, la stessa violenza nei confronti del diverso che era la norma nello stato di natura: così, distanziandosi violentemente dalla violenza naturale, l'illuminismo la conserva.

Nel quadro storico-filosofico tracciato da Adorno e Horkheimer, la tecnica è la perfetta manifestazione del mondo illuminista che, ordinato per mano della violenza, ha sempre bisogno di investire nelle proprie capacità per conservarsi e sentirsi al sicuro. Come l'illuminismo, anche la tecnica deve essere criticata per la sua falsa parvenza: il dominio che essa impone sulla natura deve essere svelato a sua volta come natura. È proprio nella costante corsa agli armamenti che l'illuminismo rivela la propria insicurezza e falsità: il rischio che crolli la sua facciata ideologica – la quale spaccia la *ratio* come opposta alla violenza naturale, e che è essenziale tanto quanto la tecnica stessa per

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 94.

mantenere la natura al suo posto – è l'incubo che assilla il Sé borghese, fin da quando Odisseo ha incontrato Polifemo.

Il discorso che inganna e soverchia la forza fisica, non può arrestarsi. Ecco perché il furbo – a dispetto del proverbio – è sempre tentato di parlare troppo. Egli è determinato oggettivamente dalla paura che se non mantiene continuamente l'effimero vantaggio della parola sulla forza, questa possa tornare a prendere il sopravvento. Poiché la parola si sa più debole della natura che ha ingannato. Il parlar troppo lascia trasparire violenza e ingiustizia come il suo stesso principio [...].<sup>1</sup>

Adorno nota che l'inganno – come ogni ideologia – è inevitabilmente vincolato a un continuo rilancio, proprio a causa dell'insicurezza dovuta alla fatica di nascondere l'essenziale falsità: in esso, violenza e debolezza convivono inseparabili. Solo un soggetto costretto all'inganno – che l'illuminismo borghese valorizza come astuzia – arriva a sottomettere i propri scopi alla tecnica che dovrebbe realizzarli.

La tendenza moderna dell'accumulo di potenza in vista di un pericolo indefinito – e dunque in vista dell'accumulo stesso – smaschera la potenza come debolezza: come paura nei confronti di una realtà naturale o sociale (la seconda natura) sulla quale non si ha mai abbastanza controllo. Nella dialettica mezzi-fini, tale paura nasce direttamente dall'accumulo che cerca di scacciarla. È la legge essenziale di ogni conflitto: fermare il potenziamento delle proprie capacità significa sottovalutare la minaccia e porgerle il fianco. Anche indipendentemente dal vantaggio economico dell'industria bellica o della concorrenza di mercato, questa necessità tattica costringe la potenza egemone ad asservirsi alla razionalità tecnica.

Così, la necessità del continuo rilancio porta la tecnica ad assolutizzarsi e a sottomettere quell'oggetto che avrebbe dovuto essere il suo fine. Feticizzato in assoluto, il pensare tecnico fa sentire la propria influenza in ogni rapporto che il soggetto moderno ha con il mondo. Nel costante braccio di ferro con la natura matrigna, l'illuminismo equipara la conoscenza al potere, negando così la possibilità e la legittimità di una conoscenza fine a se stessa, che non sfoci nella realizzazione di scopi.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 75. Lo stesso concetto viene espresso da Adorno nella sua critica all'infinità concettuale: «Il pensiero non ingenuo sa di non arrivare al pensato e deve però sempre parlare, come se lo possedesse interamente» (id., *Dialettica negativa*, cit., p. 15).

Potere e conoscenza sono sinonimi. La sterile felicità di conoscere è lasciva per Bacone come per Lutero. Ciò che importa non è quella soddisfazione che gli uomini chiamano verità, ma l'*operation*, il procedimento efficace; non in “discorsi plausibili, edificanti, dignitosi o pieni di effetto, o in pretesi argomenti evidenti, ma nell’operosità e nel lavoro, e nella scoperta di particolari prima sconosciuti per un migliore equipaggiamento e aiuto nella vita”, è “il vero scopo e ufficio della scienza”.<sup>1</sup>

È in nome del dominio sulla natura che il pensiero scientifico può permettersi di ridurre ogni realtà particolare ai dati raccolti nella sua misurazione. La tecnica, più di ogni altra realtà nella società moderna, porta avanti la liquidazione di «tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva nell’uno» rifiutandolo come «apparenza»<sup>2</sup>.

### **3. La differenza rispetto alla critica heideggeriana**

La problematicità del passaggio da mezzo in vista di scopi a fine in sé è un’evidenza su cui la filosofia del Novecento non fatica ad esprimersi in coro. Anche Heidegger, nonostante tutte le sue differenze rispetto a Adorno, lo pone al centro della sua famosa conferenza sulla questione della tecnica. In quell’occasione, egli parla della tecnica non tanto come di un semplice mezzo neutro, come di un semplice operare, ma la analizza nell’imprescindibile rapporto tra l’uomo e l’Essere. Per Heidegger essa è «un modo del disvelamento»<sup>3</sup>, ovvero un condurre l’oggetto prodotto alla luce; in quanto tale, la tecnica come ogni agire umano deve rapportarsi ai propri oggetti in un atteggiamento di cura e responsabilità. Con il termine τέχνη i greci si riferivano anche alla produzione artistica, valorizzando così il bello come uno degli elementi necessari di «quel disvelare che produce la verità nello splendore di ciò che appare»<sup>4</sup>.

Ma la tecnica moderna pare aver perduto questo sentimento di responsabilità che poteva legare un artista o un artigiano alla sua creazione: «Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata»<sup>5</sup>. Proprio l’accumulo e la riduzione di ogni realtà naturale all’energia che da essa può essere estratta vengono indicati

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., pp. 12-13.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 9.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 11.

da Heidegger come il luogo in cui viene meno la cura che l'uomo dovrebbe avere verso la natura: l'oggetto viene trattato non più come oggetto, ma come "fondo" (*Bestand*) da sfruttare. Insa nella tecnica moderna c'è allora la perdita dell'unicità, di quel *surplus* rispetto alla semplice materia grezza dove si muovono, ad esempio, tutta la spiritualità umana e il mistero necessario alla produzione artistica<sup>1</sup>.

Il pericolo per l'uomo è individuato in due punti che ritroviamo anche negli scritti di Adorno. Anzitutto, l'uomo rischia di divenire a sua volta "fondo" della tecnica che crede di controllare. Come nella sociologia critica adorniana la società moderna viene accusata di costringere il singolo a sottomettersi alle istituzioni tecnico-amministrative dalle quali l'umanità trae coesione e potenza, così in Heidegger si trova la critica al signoraggio che l'uomo sente di possedere sulla natura, ma che lo sottomette a sua volta alla tecnica di cui egli si serve.

Quando il disvelato non si presenta all'uomo neanche più come oggetto, ma lo concerne esclusivamente come "fondo", e l'uomo, nell'assenza di oggetti, è solo più colui che impiega il "fondo" – allora l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più come "fondo". E tuttavia proprio quando è sotto questa minaccia l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra.<sup>2</sup>

L'uomo, proprio perché perde il ruolo di custode dell'Essere nel suo disvelarsi, è condannato a perdere anche la libertà che in quel suo ruolo trovava possibilità di espressione. Il valore e la dignità dell'atteggiamento di cura, che dovrebbe costituire la più alta essenza dell'uomo, non trova spazio nell'arroganza che caratterizza l'agire nel contesto della tecnica moderna.

Inoltre, secondo Heidegger, la relazione tra uomo e natura sotto il segno della tecnica non può che perdere di vista la verità della cosa. L'interesse al dominio caratterizza il divenire come l'imposizione del volere umano sulla cosa, e non come il disvelamento dell'Essere. Il metodo scientifico, per quanto si vanti di precisione e concretezza, finisce

---

<sup>1</sup> «Per misurare se pur approssimativamente tutta l'enormità inquietante che qui domina, prestiamo attenzione per un momento al contrasto che si rivela tra le espressioni "Il Reno" inteso come il fiume incorporato nella centrale, e "Il Reno" detto di un'opera d'arte, l'inno di Hölderlin che porta questo titolo. Si obietterà che il Reno rimane pur sempre il fiume di quella regione. Può darsi, ma come? Solo come oggetto "impiegabile" per le escursioni organizzate da una società di viaggi, che vi ha messo su un'industria delle vacanze» (*ivi*, p. 12).

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

per astrarre l'oggetto studiato dal più ampio contesto ontologico in cui Heidegger lo colloca, e perde così anche la possibilità di una conoscenza vera.

Soprattutto, l'im-posizione nasconde quel disvelamento che, nel senso della *ποίησις*, fa av-venire nell'apparire ciò che è presente. [...] Là dove si dispiega e domina l'im-posizione, ogni disvelamento è improntato nel segno della direzione e della assicurazione di "fondo". Queste, anzi, non lasciano nemmeno più apparire quello che è il loro tratto fondamentale specifico, cioè appunto questo atto del disvelare.<sup>1</sup>

Anche se molto polemico nei confronti dell'impostazione ontologica heideggeriana, Adorno di fatto condivide questa critica alla tecnica: attraverso la sua lente le cose non vengono conosciute nella loro complessità concreta, ma solo nei tratti immediatamente riconducibili e utili al dominio.

Heidegger, alla fine della sua conferenza, rifacendosi al celebre verso di Hölderlin sostiene che se nel più grande pericolo cresce anche ciò che da quel pericolo può trarre in salvo, ciò deve essere vero anche per la tecnica. La salvezza deve passare attraverso la consapevolezza che qualsiasi agire avviene sempre come concesso dal destino: l'uomo, nonostante l'arroganza moderna, resta sempre subordinato e adoperato dall'Essere nel suo disvelarsi; resta un trascendentale trasceso, necessario perché appaia una verità che comunque non è a lui riducibile. In questo suo ruolo, egli trova garanzia e protezione: non solo il rapporto con gli oggetti sarebbe più veritativo, ma verrebbe recuperato, assieme al rispetto per la cosa, il rispetto per l'uomo stesso. La dignità dell'uomo sta nella sua privilegiata congiunzione con l'Essere: solo in quanto la tecnica si muove sempre in quell'orizzonte intrascendibile, perché parte del destino, essa conserva il suo elemento salvifico.

Ogni destino di un disvelamento accade a partire dal concedere e in quanto concedere. Solo questo infatti porta all'uomo quell'aver parte al disvelamento che l'accadere del disvelamento adoperata e salvaguarda. In quanto così adoperato e salvaguardato l'uomo è traspropriato (*veraignet*) all'evento della verità. Ciò che concede, quello che invia nel disvelamento in questo o quel modo, è come tale ciò che salva. Questo infatti fa sì che l'uomo guardi alla dignità suprema della sua essenza e vi ritorni. Questa dignità consiste

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 21.

nel custodire la disvelatezza e con essa sempre anzitutto l'esser-nascosto di ogni essenza su questa terra.<sup>1</sup>

È qui che la lettura di Heidegger diverge nettamente da quella di Adorno. Anche Adorno vede nella tecnica moderna una possibilità di salvezza dall'alienazione dell'uomo, ma per motivi completamente diversi. La tecnica, come capacità produttiva, è uno strumento essenziale per porre fine alle disparità sociali. L'ingiustizia reale della disuguaglianza, incoraggiata dal capitalismo e dalla mentalità borghese, ha per Adorno basi anzitutto materiali. La povertà in cui ancora buona parte del mondo vive non può essere giustificata se messa a confronto con l'abbondanza che caratterizza le attuali potenze economiche; ciò non tanto perché la disuguaglianza sia sbagliata in sé, ma perché la capacità della tecnica moderna di produrre cibo e ricchezza per tutti rende obsoleta e immorale l'idea che qualcuno debba per forza patire la fame e la conseguente caratterizzazione della vita come un egoistico sforzo per non restare alla base della piramide sociale.

Di fronte alla possibilità immediata dell'abbondanza, la limitazione non può non apparire superflua, non solo al non conformista, ma anche al più limitato borghese. Il senso implicito della morale dei signori – chi vuole vivere deve arraffare – è ormai una menzogna più meschina della morale dei pastori nel secolo decimonono.<sup>2</sup>

La salvezza che Adorno vede nella tecnica moderna non è tanto, come per Heidegger, una salvezza *dalla* tecnica moderna, ma una *attraverso* essa. Tale speranza non sarebbe possibile se, come fa Heidegger, si interpreta il rovesciamento da mezzo a fine come essenza della tecnica moderna. Adorno non condivide questa lettura: la problematica tendenza del mezzo a divenire fine non va creduta una legge assoluta, ma deve essere sempre relativizzata al contesto conflittuale in cui viene osservata<sup>3</sup>. Secondo Adorno, questo conflitto è l'opposizione dialettica tra natura e cultura.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 107.

<sup>3</sup> Anche Emanuele Severino – che pure condanna irrevocabilmente la tecnica (non solo quella moderna) in base a un'impostazione ontologica radicale e fortemente debitrice nei confronti di quella heideggeriana – sostiene la necessità di inquadrare la dialettica mezzo-fine che caratterizza la tecnica moderna all'interno di un conflitto tra parti opposte – che in *Capitalismo senza futuro* egli individua in capitalismo, democrazia, cristianità, Islam e nell'ossimorico quanto efficace comunismo capitalistico cinese: «Tutto questo va messo in relazione all'ulteriore circostanza che il capitalismo e ognuna di quelle altre forze si

In altre parole, sono la società moderna e il soggetto alienato che fanno un uso sbagliato della tecnica, e non quest'ultima ad essere essenzialmente totalizzante e malvagia. Nel 1965, Adorno prendeva esplicitamente posizione a tal riguardo in un dibattito pubblico col sociologo Arnold Gehlen, alludendo proprio alla fortuna di cui ha goduto l'analisi heideggeriana come ad una moda dalla quale cerca di prendere le distanze.

Sono *demodé* abbastanza da credere che la critica della società sia molto più importante di una critica della tecnica in quanto tecnica. La tecnica in quanto tecnica non è né buona né cattiva; anzi, essa è probabilmente buona. E le cose che si addossano, si accollano, si "appioppo", si potrebbe dire, alla tecnica sono momenti che in realtà derivano dal fatto di essere praticati nella nostra società in maniera assolutamente unilaterale.<sup>1</sup>

La critica deve riguardare anzitutto la società, e solo secondariamente – in relazione ad essa – lo strumento della sua conservazione<sup>2</sup>. L'idea marxiana dello scatenamento delle forze produttive in favore dell'abbondanza materiale ed equamente distribuita pensa la tecnica moderna come un mezzo che può essere controllato e mantenuto mezzo in vista dell'umano. Questo controllo può essere realizzato solo in una società che

---

trovano *tra loro in conflitto*. In questa situazione, lo scopo di ognuna di esse viene a essere costituito [...] non solo da ciò che la definisce e la differenzia, ma anche dalla salvaguardia e dal potenziamento del mezzo – la tecnica – con cui essa intende realizzare i propri scopi specifici prevalendo sugli scopi delle forze antagoniste» (Emanuele Severino, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012, p. 61). A prescindere dal discorso severiniano sull'eternità degli essenti e sulla totale impossibilità della tecnica – discorso che d'altronde lo stesso Severino lascia lontano sullo sfondo in questo testo – la dinamica da lui descritta è più simile a quella analizzata da Adorno e Horkheimer che a quella individuata da Heidegger: non è la tecnica in sé che riduce ogni ente a materiale da sfruttare, che si impone come fine. Piuttosto, è il contesto conflittuale che la assume necessariamente come tale. La differenza essenziale tra Severino e gli autori della Scuola di Francoforte sta però nella profondità del rapporto dialettico tra le parti in causa: se le fazioni individuate da Severino si distinguono nettamente fra di loro in base allo scopo che perseguono – seppur sacrificino questo scopo alla tecnica – l'opposizione tra illuminismo e natura riguarda due forze che non riescono, in ultima istanza, a distinguersi l'una dall'altra.

<sup>1</sup> Th. W. Adorno–Arnold Gehlen, *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa*, in Th. W. Adorno–Elias Canetti–A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 92.

<sup>2</sup> A questo riguardo la posizione di Adorno riflette quella dell'amico Walter Benjamin, che invitava a pensare la tecnica come lo strumento del dominio non sulla natura, ma – differenza importante – sul rapporto tra uomo e natura. Il valore della tecnica, quindi, è intrinsecamente legato anche al soggetto che se ne serve, e non esclusivamente alla sua efficacia nel dominio dell'oggetto. «Dominio della natura, insegnano gli imperialisti, è il senso di ogni tecnica. Ma chi vorrebbe prestar fede a un precettore armato di sferza che indicasse il senso dell'educazione nel dominio dei bambini da parte degli adulti? L'educazione non è forse in primo luogo il necessario ordine del rapporto tra le generazioni e dunque, se di dominio si vuol parlare, il dominio non di quei bambini ma di quel rapporto? Così anche la tecnica: non dominio della natura, dominio del rapporto tra natura e umanità» (Walter Benjamin, *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino 2006, p. 71).

ponga l'uomo come il fine ultimo della propria esistenza e che non vincoli la tecnica moderna al conflitto e alla competizione.

L'umanità come fine dell'agire sociale non è presente in Heidegger. Il valore dell'uomo è vincolato alla sua dipendenza dall'Essere: egli è salvato perché adoperato, conservato nell'alienazione che la partecipazione al destino comporta. Non viene incoraggiata la lotta per la liberazione, ma l'*amor fati*, l'accettazione dell'esistente come unica possibilità di salvezza. Il bene non viene individuato nell'emancipazione, nel controllo del proprio destino, ma nell'adesione e nella delega all'esistente, interpretato come inevitabile; e la speranza sta nella salvezza dell'uomo dalla propria tracotanza. In un tale orizzonte, non può sorgere la convinzione che la tecnica moderna possa essere mantenuta nella sua potenza e al contempo asservita ai bisogni dell'uomo e non a quelli di una produzione fine a se stessa: ciò significherebbe accettare un uomo attivamente in controllo di se stesso e del mondo in cui vive. Su questo punto Adorno marca la propria differenza rispetto ad Heidegger: la potenza tecnica deve giocare un ruolo essenziale nel processo di liberazione, a patto che venga utilizzata da un soggetto consapevole e capace di resistere alla tentazione totalitaria che è sempre presente dove si accumula tanto potere.

#### **4. Quantità e qualità**

Ciò non significa, però, che Adorno consideri lo strumento come qualcosa di neutrale. Abbiamo visto che, parlando del dominio della società sugli uomini, egli descrive il potenziamento quantitativo come un cambiamento qualitativo, dunque capace di far assumere un valore positivo o negativo allo strumento che viene potenziato. Un certo livello di coercizione, ad esempio, è presente persino nella più permissiva delle società, ma ciò non permette di equiparare la quotidianità democratica e la vita in un campo di concentramento come variazioni quantitative sulla scala della coercizione sociale: l'esperienza individuale al loro interno è qualitativamente diversa. Quello che bisogna tenere d'occhio, nello studio della società sono allora le variazioni quantitative che cambiano la qualità dell'esperienza, gli elementi coercitivi che anche in democrazia sono sempre presenti e che minacciano di prendere silenziosamente il sopravvento.

Lo stesso approccio deve essere mantenuto nei confronti della tecnica. Per questo nei *Minima moralia* Adorno prende in esame una miriade di piccole situazioni quotidiane, testimoniando come l'umanità venga pian piano cambiata dalla diffusione di prodotti

della tecnica: «Non si fa giustizia al nuovo tipo umano senza la coscienza di ciò che subisce continuamente, sin nelle fibre più riposte, dalle cose del mondo circostante»<sup>1</sup>. Questo mondo è riempito da un'infinità di oggetti, tutti progettati e prodotti per la massima facilità d'uso. La qualità di un'automobile, ad esempio, si misura anche in base alla fluidità con cui essa è in grado di rispondere al minimo comando dell'autista; questo deve percepire la macchina come un semplice proseguimento del suo corpo, e in ciò viene aiutato dal servosterzo che ha eliminato lo sforzo fisico e dalla guida computerizzata che presto renderà superfluo persino quello mentale. In questa unione immediata di soggetto e strumento non c'è più spazio per «quel *surplus* – sia in libertà del contegno che in indipendenza della cosa»<sup>2</sup>, ovvero per quello scarto tra soggetto e oggetto che si manifestava nella difficoltà d'utilizzo: con l'aumento quantitativo del controllo sullo strumento, aumenta anche la tentazione di abbandonarsi alla potenza che ci viene messa a disposizione. L'esperienza di guidare un'auto è cambiata qualitativamente col progresso tecnico: «Quale *chauffeur* non sarebbe indotto, dalla forza stessa del suo motore, a filare a rischio e pericolo delle formiche stesse della strada, passanti, bambini e ciclisti?»<sup>3</sup>.

La potenza, dunque, *induce*. E ad essere indotto è sempre un soggetto influenzabile, e dunque finito e imperfetto. Se il Sé è unità solo grazie alla forza dell'autocontrollo, lo strumento di cui si serve, la potenza che egli ha a propria disposizione è al contempo mezzo del suo agire e invito ad abbandonarsi al suo utilizzo sfrenato, ovvero ad assumerla come fine. Per questo un soggetto finito fa esperienza dell'aumento quantitativo come di un cambiamento qualitativo: ciò che prima era in grado di controllare, ora lo controlla. È nella conflittualità interna allo stesso soggetto che la tecnica moderna, nel suo monumentale sviluppo, trova il campo e la condizione per imporsi come fine dell'agire. Lo scienziamento, al cui centro è stato posto un soggetto astratto, mero luogo dove vengono composte le rappresentazioni, non è in grado di scorgere questa dinamica, proprio perché un soggetto logico e infinito non si pensa in un rapporto conflittuale con la realtà a lui esterna, e non riconosce nessuna esperienza del proprio limite, nessuna minaccia alla propria perfetta unità.

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

Ma la cedevolezza del soggetto concreto può fornire, se riconosciuta, lo slancio per il suo riscatto. La tecnica moderna «ha affinità con il dominio violento sulla natura»<sup>1</sup>, ma appunto di *affinità* si tratta. Interpretarla unicamente come “im-posizione” e sfruttamento del “fondo” significa scambiare questa affinità con una totale identificazione, e negare qualsiasi possibilità di fare della tecnica qualcosa di diverso. Che la sua pericolosità stia nella debolezza del soggetto che ne fa utilizzo – debolezza che, abbiamo visto, Adorno riconduce alla mancata conciliazione con la natura interna al Sé – significa che la tecnica non è in sé da rifiutare come inevitabilmente malvagia, ma che potrebbe essere davvero asservita a un soggetto che abbia abbandonato le proprie tendenze violente e che non la collochi in un contesto conflittuale in cui lo strumento si impone necessariamente come fine. Per questo la critica della soggettività moderna – della furia che l’idealismo nega ma conserva alla base del proprio metodo, così come fa la società borghese – è l’unico passaggio possibile per recuperare il potenziale di liberazione promesso dalla tecnica.

A quella soggettività è infatti collegato anche il netto opporre l’Io al non-Io, il soggetto pensante e dominatore alla realtà da dominare: la furia che muove sia la tecnica che l’idealismo si ciba di un materiale esterno indistinto, considerato unicamente come esterno. Perché l’uomo torni padrone della tecnica, è necessario che venga abbandonata la pretesa totalitaria, la conoscenza e l’azione come infinita lotta per l’autoconservazione.

L’univocità ingenuamente presupposta della tendenza all’aumento della produzione fa già parte di quello spirito borghese che ammette lo sviluppo in una sola direzione, perché, concluso in sé come totalità, e dominato dalla quantificazione, è ostile alla differenza qualitativa. Se si concepisse la società emancipata proprio come emancipazione da questa totalità, ecco che appaiono linee di fuga che hanno poco in comune con l’aumento della produzione e coi suoi riflessi umani.<sup>2</sup>

Per Adorno, allora, la possibilità di qualcosa di diverso, di una società più giusta, passa attraverso il rifiuto di una storia e di un progresso intesi come una progressione lineare, come un graduale perfezionamento di ciò che già esiste. Questa idea di totalità,

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 274.

<sup>2</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 185.

di progresso è ciò che costringe l'uomo ad asservirsi alla tecnica, alla produzione fine a se stessa, e potrebbe non essere più presente in una società giusta:

Forse la vera società proverà disgusto dell'espansione e lascerà liberamente inutilizzate certe possibilità, invece di precipitarsi, sotto un folle assillo, alla conquista delle stelle. Ad un'umanità ignara dell'indigenza balenerà qualcosa della follia e dell'inutilità di tutti i provvedimenti che erano stati presi per sfuggire all'indigenza, e che, con la ricchezza, la riproducevano su più vasta scala.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

## Dialettica

### 1. L'aporia sociale

La posizione che Adorno assume nei confronti dell'idealismo – del rapporto sprezzante con cui il suo soggetto si rapporta al mondo – è sicuramente critica, ma ciò non significa che egli rifiuti *in toto* le conquiste di quella importante corrente filosofica. Come pensatore post-hegeliano, Adorno è stato capace di recuperare quello che era il cuore del sistema di Hegel, la dialettica, e farne strumento proficuo della critica sociale. Come per la tecnica, però, anche la dialettica non può essere approcciata ingenuamente come un'entità neutra, né può essere conservata nella forma che le aveva dato Hegel: il mondo che la filosofia cerca di capire è nel frattempo cambiato, e di fronte agli orrori del Novecento sia la giustificazione positiva dell'intero sistema del reale nella quale sfocia la filosofia hegeliana, sia la fiducia in un pensiero forte e totalizzante devono per lo meno essere guardate con sospetto.

Eppure, proprio la dialettica è il metodo adeguato a comprendere la modernità sociale, che trova la propria essenza nel rapporto tra il singolo e l'universale. Perciò il pensiero di Adorno ne è attraversato per intero. Non la troviamo solo nel confronto con i grandi nomi della storia della filosofia, ma anche negli aforismi dei *Minima moralia*, che procedono alla critica dello stile di vita nella società degli anni '40 secondo un andamento dialettico. Le singole realtà quotidiane vengono messe in relazione con il contesto che le ha generate, mostrando come il loro aspetto di facciata implichi sempre anche il suo contrario, come non ci sia nulla di univoco sotto il sole, nemmeno – anzi, tantomeno – in una cultura consumistica dove ogni realtà è progettata e prodotta, ma gioca sulla propria immediata apparenza per conquistare un posto di prestigio sul mercato sociale. Così, il machismo alla John Wayne, nella sua perfetta adesione allo stereotipo dell'uomo virile, si rovescia nella perfetta passività, ovvero nel carattere femminile; mentre il tardo capitalismo disilluso e illuminista conserva ancora, nell'occultismo, il bisogno religioso banalizzato fino all'ingenuità e alla truffa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, rispettivamente gli aforismi 24 e 151.

A loro volta gli aforismi che compongono l'opera sono in rapporto dialettico tra di loro, apparentemente scollegati, eppure tutti rivolti verso un unico punto focale: l'esperienza umana nella sua esistenza sociale. Può persino capitare che un aforisma sostenga una tesi, mentre quello successivo l'antitesi, in perfetta sintonia con le antinomie trascendentali analizzate da Kant, la cui dinamica aporetica Adorno individua nella vita dell'uomo moderno, in particolare in quella di chi cerca di osservare criticamente la realtà in cui vive.

Nell'aforisma numero cinque, egli consiglia all'intellettuale «la solitudine più scrupolosa» come unico modo di restare a contatto con l'umano, dal momento che nella società oppressiva «ogni umanità di rapporti e di partecipazione non è che una maschera per la tacita accettazione dell'inumano»<sup>1</sup>. Mentre in quello successivo – intitolato, non a caso, *Antitesi* – la solitudine del singolo individuo (dunque anche quella dell'intellettuale) è criticata come «elemento costitutivo dell'ideologia borghese», come riconferma di quella soggettività monadica che pone l'io al centro di un mondo ostile e spregevole: «Nel principio monadologico, anche dove protesta, è sempre implicito l'universale dominante»<sup>2</sup>.

Questa è la contraddizione alla base dell'esperienza che l'intellettuale fa nel rapportarsi con gli altri. Essa è essenziale per mettere in prospettiva tutta l'opera adorniana: la critica alla società corre sempre il rischio di essere riproduzione di ciò che vuole veder tramontare. Nel tentativo di condurre l'umanità verso la liberazione, l'intellettuale deve riuscire a restare distaccato dai propri simili senza credere di esser loro superiore; deve mantenersi solidale e interessato all'uomo inumano senza instupidirsi e cadere nella trappola dell'antiintellettualismo. Nel descrivere questa condizione Adorno parla con una rarissima prima persona: l'«io» della sua esperienza personale – «Da ogni spettacolo cinematografico m'accorgo di ritornare, nonostante ogni vigilanza, più stupido e più cattivo»<sup>3</sup> – e persino col «noi» della classe intellettuale.

Noi constatiamo la decadenza della cultura, ma la nostra prosa, paragonata a quella di Jacob Grimm o di Bachofen, è affine all'industria culturale in cadenze di cui non abbiamo

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 18-19

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 17.

neppure il sospetto. [...] Denunciamo il trapasso della civiltà in alfabetismo, e abbiamo disappreso anche noi a scrivere lettere o a leggere un testo di Jean Paul come dev'essere stato letto a suo tempo. L'involgarimento della vita ci fa orrore, ma l'assenza di ogni usanza oggettivamente vincolante ci costringe ad ogni piè sospinto ad atteggiamenti, discorsi e calcoli addirittura barbarici dal punto di vista dell'umano, e privi di ogni discrezione anche dal punto di vista, peraltro problematico, della buona società.<sup>1</sup>

In questo modo Adorno fin dalle prime pagine dell'opera si mostra consapevole che il punto di vista da cui muove l'insieme delle critiche che seguiranno è un punto di vista soggettivo, particolare, che dunque non è immune all'infastidito "Da che pulpito?", certo stupido, ma non privo di fondamento. La condizione dell'intellettuale, come quella di tutti, è la soggettività inconciliata: la contraddizione di fondo che gli impedisce un'azione libera è altrettanto di ostacolo alla speculazione teorica. La conciliazione di questa contraddizione – l'unione di simpatia e distacco nella critica – è ciò che manca e che non si sa dove trovare. L'intellettuale che rifletta sul proprio stato, sulla consapevolezza che lo separa dai propri simili, non può allora che affiancare al dubbio come principio teorico la responsabilità e la vergogna come sentimenti morali dell'esistenza contraddittoria e consapevole.

Non c'è via d'uscita da questo irretimento. Il solo atteggiamento responsabile è quello di vietarsi l'abuso ideologico della propria esistenza, e – per il resto – condursi, nella vita privata, con la modestia e la mancanza di pretese a cui ci obbliga, da tempo, non più la buona educazione, ma la vergogna di possedere ancora, nell'inferno, l'aria per respirare.<sup>2</sup>

La vita dell'intellettuale è dominata da questo dilemma irrisolto: non tanto da un'indecisione soggettiva, quanto proprio dall'aporeticità dell'esistenza reale. Per questo secondo Adorno tentare di analizzare la realtà sociale in base alla logica della non contraddizione impedisce di accorgersi del problema: le due alternative – partecipare alla vita alienata o estraniarsi da essa – non emergerebbero nella loro tragica contraddizione. La soluzione verrebbe travisata nella scelta forzata tra le due: semplicemente non si presentano altre opzioni, se non forse quella di barcamenarsi tra gli estremi, alternando l'uno

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 19.

all'altro nel tentativo di mantenere l'equilibrio del giusto mezzo. Né potrebbe la logica tradizionale vedere la falsità – l'astrattezza – costituiva delle alternative: essa cercherebbe di scegliere la strada migliore, feticizzandola in bene e convincendosi a dimenticarne l'intrinseca ingiustizia e incompletezza. Così gli intellettuali si dividerebbero nel privilegiato misantropo, per il quale la sofferenza dell'uomo comune si astrae pian piano nel suo concetto asettico, o addirittura si rovescia nella prevedibile conseguenza di una vita inconsciente e responsabile della propria rovina; oppure nell'uomo del popolo che nell'urgenza di trovare l'umanità in una società inumana si abbandona acriticamente alle sue manifestazioni sofferenti ma ancora distorte, nelle quali più che i tratti dell'uomo si mostrano quelli dell'oppressione. Nella filosofia di Adorno non si trova mai nessuna giustificazione delle alternative, nemmeno quella della loro necessità perché "*tertium non datur*".

In opposizione a questo approccio, Adorno sceglie quello dialettico, perché la contraddizione riguarda anzitutto l'esperienza reale dell'individuo che la critica sociale ha come proprio oggetto. Dal titolo della sua ultima opera si capisce però che la sua dialettica non sarà una semplice riproposizione di quella di Hegel, al cui idealismo vengono mosse pesanti critiche, ma appunto una *dialettica negativa*. Adorno, cioè, vuole conservare soprattutto il momento negativo e propriamente dialettico del procedimento, ripensando invece il ruolo di quello speculativo, soprattutto nella misura in cui esso conduce all'esito ultimo del sistema hegeliano: la razionalità del reale, la piena identità di pensiero e cosa, e dunque l'elevazione della dialettica da movimento del pensiero a essenza stessa delle cose. Proprio la mancata conciliazione, che la critica sociale scopre dietro ogni realtà alienata, impedisce di mantenere in vita questo terzo momento dialettico, con tutte le sue conseguenze. Dopo Hegel, allora, anche lo speculativo deve essere riflesso e tolto.

Adorno compie tale operazione facendo passare il metodo hegeliano attraverso la filosofia kantiana, nella quale la dialettica era limitata all'aporetico tentativo di conoscere le idee trascendentali: la contraddizione era l'esito erroneo della tracotanza della ragione umana, che pretendeva di avventurarsi oltre i confini del sensibile e lavorare con concetti vuoti. Tale errore sarebbe, secondo Kant, da imputare al metodo, al pensiero, più che alla realtà indagata. Se per Hegel la dialettica è la legge del reale, per Kant essa è solamente logica della parvenza.

Proprio la negatività dell'impostazione kantiana viene recuperata da Adorno, contro la pretesa idealistica di raggiungere, attraverso la dialettica, il vero, l'essenza delle cose. La dialettica negativa si propone allora come una mediazione tra i due grandi sistemi della moderna filosofia tedesca. Come scrive Angelo Ciatello, «allo statuto essenzialistico della dialettica hegeliana, viene opposto – per usare le parole di Adorno – il “verdetto kantiano” dell'insuperabilità della parvenza»<sup>1</sup>. Sarà utile allora delineare, seppur a tratti grossolani, il significato che la dialettica e la contraddizione hanno nella filosofia di quei due autori.

## 2. La dialettica in Kant

Rispetto a quanto verrà teorizzato da Hegel, la dialettica ha in Kant una minore rilevanza e un più ristretto ambito di applicazione. Essa riguarda le apparenti contraddizioni originate dal tentativo della ragione di afferrare la totalità. Se per Kant la conoscenza è il risultato della sintesi delle categorie dell'intelletto e del materiale sensibile, cercar di fare a meno di quest'ultimo non può che generare giudizi vuoti. È il caso delle antinomie: tenendo l'incondizionato come oggetto di analisi, la ragione si ritrova a sostenere una tesi e un'antitesi di pari validità, cadendo così in contraddizione con se stessa.

Ma tale contraddizione, per Kant, non è davvero tale. Essa può cioè essere risolta, mettendo in salvo il pensiero e la sua pretesa di validità. Riprendendo il principio di non contraddizione aristotelico, il filosofo dichiara ogni concetto contraddittorio nullo. Ad esempio un triangolo che abbia solo due lati, oppure un cerchio quadrato: sono formulazioni assolutamente vuote, e dell'oggetto che tentano di descrivere non è nemmeno possibile farsi un'immagine; il pensiero, infatti, anche slegato dal materiale sensibile, dipende ancora dalla legge formale del principio di non contraddizione: «posso pensare ciò che voglio, purché non mi contraddica»<sup>2</sup>. È possibile pensare alla fenice, anche se di essa non ho mai avuto una rappresentazione, perché nel suo concetto non c'è nulla di contraddittorio; e mi è persino possibile affermare la sua esistenza. Così non è per un concetto internamente contraddittorio, ovvero in *opposizione analitica* con se stesso: ad esempio, predicare l'esistenza di un corpo che non sia né in moto né in quiete significherebbe

---

<sup>1</sup> Angelo Ciatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno*, Il Mulino, Genova 2001, p. 12.

<sup>2</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Novara 2013, p. 50 n.

aggiungere il predicato d'esistenza a un nulla. Dato che il principio del terzo escluso vieta una terza opzione tra due tesi contrarie, negarle entrambe significa cadere in contraddizione: non c'è la possibilità per un corpo di essere se non alternativamente in quiete o in movimento, dunque negando entrambi questi predicati a venir negato è lo stesso corpo in questione.

Non è questo il caso delle antinomie della ragione: su di esse ci possono essere infiniti dibattiti, senza che i parlanti ammutoliscono appena tentano di pensare il loro concetto. Kant procede a dimostrare come, nelle quattro coppie di dimostrazioni contrarie – mondo finito o infinito; materia atomistica o infinitamente divisibile; determinismo o libertà; necessità o contingenza di un essere assoluto – ogni argomentazione si basi su un ragionamento falso. Eppure egli non blocca la ragione responsabile di queste antinomie in una situazione logicamente impossibile dove due proposizioni contrarie sono entrambe false. Invece, l'apparente *impasse* è da lui indicato come il momento che spinge la ragione a riflettere su se stessa, a fare autocritica.

Anzitutto, la contraddizione antinomica viene riconosciuta come apparenza: è infatti possibile una terza opzione, ovvero che l'oggetto in questione non sia determinato rispetto a quanto si cerca di dimostrare:

Se dunque affermo: “Il mondo, rispetto allo spazio, o è infinito o non è infinito (*non est infinitus*)”, riconosciuta falsa la prima proposizione, deve esser vera la sua opposta contraddittoria: il mondo non è infinito. In tal modo mi limiterei a negare un mondo infinito, senza la pretesa di porne un altro, ossia quello finito. Ma se si afferma: “Il mondo o è infinito o finito (non infinito)”, ambedue le affermazioni potrebbero essere false. In questo caso, infatti, io assumo il mondo come determinato in se stesso rispetto alla grandezza, giacché nella proposizione opposta non mi limito a negare l'infinità, e con essa forse il suo esistere per sé, ma attribuisco una determinazione al mondo, assunto come reale in se stesso, il che può risultare non meno falso, se il mondo non dovesse esser dato come *una cosa in sé*, e perciò né come finito né come infinito in relazione alla sua grandezza.<sup>1</sup>

Allora, la prima proposizione: “Il mondo è infinito o non è infinito” è sicuramente vera, e le due opzioni che essa presenta sono effettivamente in contraddizione tra di loro,

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 422.

poiché il “non è infinito” include ogni possibilità diversa dall’infinità, pure l’indeterminazione rispetto allo spazio. Invece, l’opposizione che si mostra nelle antinomie non è una vera contraddizione perché viola il principio del terzo escluso, ammette una terza possibilità: il mondo non è né finito, né infinito, ma indeterminato in tal riguardo.

La confusione della ragione deriva dalla sua convinzione che il mondo, o l’incondizionato in generale, sia una cosa in sé, che esista indipendentemente dalla sua idea. Ma questa sua convinzione è un’illusione, una semplice parvenza: se così non fosse, se il mondo si desse veramente come cosa in sé, cadrebbe nella contraddizione di essere al contempo finito e infinito. Questo tipo di opposizione, una contraddizione solo parvente, è ciò che Kant intende con “dialettica”:

Mi sia concesso di dare a questa specie di opposizione il nome di *dialettica*, riservando quello di opposizione *analitica* alla opposizione contraddittoria. Quando due giudizi risultano fra loro in opposizione dialettica può quindi accadere che siano entrambi falsi, in quanto l’uno non si limita semplicemente a contraddire l’altro, ma afferma qualcosa di più di quanto la contraddizione richiede.<sup>1</sup>

L’opposizione dialettica non viola dunque in Kant il principio di non contraddizione. Semplicemente funge da monito alla ragione di non fare astrazione dal sensibile, pena l’assoluta vanità dei suoi giudizi. La ragione tende alla totalità; questa è la sua *regola*, risalire la catena dei condizionamenti individuati nelle rappresentazioni, spingendosi anche oltre il limite dell’empirico: «si tratta di un principio della continuazione e dell’estensione dell’esperienza nel modo più ampio possibile, per il quale nessun confine empirico può valere come confine assoluto»<sup>2</sup>. L’idea di un mondo in sé, della totalità reale, dovrebbe servire solo a spronare il soggetto nella sua indagine empirica: in tal caso, l’idea è *trascendentale*, condizione necessaria alla conoscenza. Ma quando tale indagine si sposta su un oggetto la cui esperienza è impossibile, l’idea diviene *trascendente*, e le argomentazioni che ne derivano non possono che essere vuote: i loro giudizi altro non sono che l’applicazione di categorie formali a idee a loro volta formali.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 425.

Appena però poniamo l'incondizionato [...] in qualcosa che sta del tutto al di fuori del mondo sensibile, e che è del tutto estraneo a ogni esperienza possibile, le idee divengono *trascendenti*: il loro uso non è più allora semplicemente quello del compimento dell'uso empirico della ragione (compimento che resta sempre un'idea, mai realizzabile, e da perseguire incessantemente), ma si svincolano interamente da tale uso per crearsi oggetti, la cui materia non è desunta dall'esperienza e la cui realtà oggettiva non poggia sul compimento della serie empirica, ma su puri concetti a priori.<sup>1</sup>

Questa deriva della ragione nella parvenza (*Schein*) è per Kant inevitabile. Come scrive Cicatello: «lo statuto *a priori* delle categorie e il fatto che esse siano *concetti di un oggetto in generale*, porta l'intelletto a emettere giudizi sintetici su oggetti che non vengono dati nell'esperienza, esponendo l'intelletto all'illusione di poter determinare l'oggetto a partire dalle sole forme logiche»<sup>2</sup>. Il soggetto cosciente non potrà mai liberarsi dalla parvenza nella quale viene sospinto dal razionale desiderio di conoscenza. Tale parvenza, appunto, è il luogo della dialettica kantiana, la quale è sia critica dell'abuso del pensiero, sia dinamica interna all'apparenza da criticare.

Nella dialettica kantiana si presenta dunque la convivenza problematica tra una ragione critica e una ragione sottoposta a critica; una problematicità che trova il proprio senso nel fatto che la parvenza, naturale alla ragione, che induce all'errore, è la medesima parvenza in cui l'errore viene denunciato nel suo esito contraddittorio come prodotto di mera parvenza, la quale a sua volta, proprio perché radicata nelle stesse strutture del pensare, continua a indurre all'errore.<sup>3</sup>

La ragione, insomma, deve essere in grado di criticare se stessa. Ma proprio a causa della propria imperfezione, la sua critica non può mai essere definitiva, ed essa tornerà sempre alla propria illegittima pretesa di conoscenza. Una definitiva uscita dalla parvenza non è allora possibile.

Eppure, l'esito della critica alla ragione pura non è lo scetticismo. L'analisi delle antinomie ha un «autentico vantaggio»<sup>4</sup>, ovvero confermare la verità della conoscenza

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 460.

<sup>2</sup> A. Cicatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza*, cit., p. 63.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>4</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 424.

sensibile: l'opposizione dialettica funge – per usare un'espressione adorniana – da “segnale di stop”, da confine oltre il quale la conoscenza non può essere che illusione; ma all'interno di questo confine, ovvero fintanto che il pensiero non si imbatte nell'antinomia, la conoscenza può dirsi salva, in quanto basata sulla percezione sensibile. Parlando delle idee trascendenti Kant scrive:

il dissidio fra le proposizioni che ne conseguono, sta a dimostrare che nel presupposto è racchiusa una falsità, il che ci avvia alla scoperta dell'autentica natura delle cose, quali oggetti dei sensi. La dialettica trascendentale, pertanto, non procura alcun vantaggio allo scetticismo, favorendo invece il metodo scettico, che può ravvisarvi un esempio della sua grande utilità, nel caso in cui possano affrontarsi nella massima libertà gli argomenti della ragione che, anche se non ci daranno alla fine quanto si andava cercando, apporteranno pur sempre una qualche utilità in vista della correzione dei nostri giudizi.<sup>1</sup>

Allora, il soggetto deve, per così dire, battere in ritirata di fronte all'antinomia, mantenendo le idee come elementi trascendentali necessari al soggetto, ma rifugiandosi in quella che può ora riconoscere come conoscenza sicura. Come anche Hume, Kant distingue tra scetticismo e metodo scettico: il primo dichiara parvenza ogni cosa, mentre il secondo procede lentamente ed evita giudizi drastici; solo in questo modo il soggetto è in grado di distinguere il falso dal vero, la parvenza dal giudizio corretto. La dialettica come critica, dunque, è in Kant questo metodo scettico, in virtù del quale il pericolo dello scetticismo è scongiurato. La ragione che smaschera la parvenza, anche se a causa della stessa natura umana non la smaschera mai definitivamente, non raggiunge direttamente la verità delle cose in sé, ma perlomeno conferma la validità dei giudizi sul materiale sensibile opponendoli a quelli aporetici sulla totalità. Queste «regole dell'intelletto» sono «vere a priori» e «costituiscono addirittura la sorgente di ogni verità, ossia dell'accordo della nostra conoscenza con gli oggetti»<sup>2</sup>.

La logica kantiana riesce dunque a scongiurare il pericolo di una contraddizione reale, ovvero di un esistente del quale può essere predicata l'infinità come la finitezza. Nel suo sistema la contraddizione rimane, come già decretato da Aristotele, un errore imputabile al metodo, non la reale natura delle cose. Bisogna distinguere allora due tipi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 265.

di opposizione: quella logica, che sola può essere contraddittoria e il cui oggetto è nulla; e quella reale, che può sembrare contraddittoria, ma che non può esserlo, perché l'oggetto di cui viene predicata essendo reale è pur sempre qualcosa. L'opposizione reale non annulla il proprio oggetto.

La seconda opposizione, reale, è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa (cogitabile)*. Una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza uguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un sol corpo. Conseguenza ne è la quiete, la quale è qualcosa (*rapraesentabile*).<sup>1</sup>

In Kant allora la contraddizione non supera i limiti del pensiero formale, mentre la dialettica si configura come critica e risoluzione di una contraddizione che è solo apparentemente tale, e che in realtà è un tipo di opposizione, appunto opposizione *dialettica*.

### **3. La dialettica in Hegel**

Hegel, al contrario, indica la contraddizione come essenza del reale. Egli accusa la logica tradizionale di aver assolutizzato il principio di non contraddizione, precludendosi così la possibilità di capire il vero nella sua esistenza dinamica. Proprio il sistema kantiano, che in ultimo limita il pensiero ad un ambito ristretto e statico, sarebbe parziale – e dunque non vero – perché ancora convinto del bisogno di indietreggiare di fronte alla contraddizione, la quale non sarebbe altro che «un'accidentalità, quasi un'anomalia e un transitorio parossismo morboso»<sup>2</sup>.

Al contrario, secondo Hegel, la contraddizione si nasconde fin dentro ai confini sicuri della logica non contraddittoria. L'identità trova infatti il suo significato solo nella distinzione da ciò che è altro, come «differenza identica con sé»<sup>3</sup>. La contraddizione è l'essenza dello stesso principio di non contraddizione, che la logica tradizionale pone come proprio fondamento:

---

<sup>1</sup> Id., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 255.

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 491.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 459.

L'altra forma del principio di identità: *A non può essere insieme A e non-A*, ha una forma negativa [...]. Viene enunciato *A* ed un non-*A*, il puro altro dell'*A*; ma questo si mostra solo per dileguarsi. L'identità è dunque espressa in questa proposizione – come negativo della negazione. L'*A* e il non-*A* son distinti, e questi distinti son riferiti ad un unico e medesimo *A*. L'identità è pertanto presentata qui come *questa diversità in un'unica relazione*, o come la *semplice differenza nei differenti stessi*.<sup>1</sup>

Ovvero, l'identità di *A* con se stesso si esprime solo nella forma della differenza tra *A* e non-*A*. Hegel mostra così l'inscindibile rapporto tra identità e differenza, l'impossibilità di pensare l'una facendo astrazione dall'altra. Qualsiasi proposizione di identità astratta, qualsiasi  $A=A$ , è d'altronde tautologicamente vuota e contraria all'esperienza concreta, la quale «è appunto la *relazione* del semplice *identico* a un *molteplice* da lui *diverso*»<sup>2</sup>: ogni enunciato predica l'identità di *A* con qualcosa di altro rispetto ad *A*. Dunque persino quell'identità che la logica esprimeva con la tautologia  $A=A$ , una volta compresa nella sua applicazione concreta, ha natura sintetica: tende ad altro da sé, ovvero alla disuguaglianza.

Da ciò risulta chiaro che il principio di identità stesso e più ancora il principio di contraddizione son di natura non già semplicemente *analitica*, ma *sintetica*. Poiché l'ultimo contiene nell'espressione sua non solo la vuota, semplice eguaglianza con sé, sibbene anzi non soltanto l'*altro in generale* di cotesta eguaglianza, ma addirittura la *diseguaglianza assoluta*, la *contraddizione in sé*.<sup>3</sup>

La non contraddizione non può essere opposta semplicemente alla contraddizione; non permette di dividere, come aveva fatto Kant, tra conoscenze certe ed errori del pensiero. Qualsiasi determinazione, che viene creduta identica con se stessa, include anche il negativo della propria opposizione al diverso. Allora, la natura stessa delle cose, la loro essenza non è l'immediata identità, ma la contraddizione, ovvero la tensione dell'identico al di fuori di sé.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 463.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 461.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 463.

Si dovrebbe dunque dire: *Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie*, e ciò propriamente nel senso che questa proposizione esprima anzi, in confronto delle altre, la verità e l'essenza delle cose. – La contraddizione, che vien fuori nell'opposizione, non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità, e che si affacciava nell'espressione che il principio di identità *non dice nulla*. Questa negazione si determina ulteriormente diventando la diversità e l'opposizione, che è ora la contraddizione posta.<sup>1</sup>

Non solo, allora, il pensiero ha forma contraddittoria, si muove per contraddizione in ogni enunciato che lo costituisce, mettendo in relazione un oggetto con un predicato, e dunque con un diverso, che esso stesso contiene come esterno; ma anche le cose che formano la realtà concreta trovano nella contraddizione la propria essenza. Senza contraddizione, sostiene Hegel, non potrebbe esserci relazione tra le singolarità, che verrebbero trattate intellettualisticamente come astratte unità; e dunque non potrebbe esserci nemmeno un divenire che sia tale, ma al massimo un susseguirsi immotivato di identità chiuse e morte. Per questo, contrariamente a quanto sosteneva la logica tradizionale ripresa da Kant, che la contraddizione *esista* non è solo possibile, ma è anche l'evidenza.

Per quanto riguarda ora l'affermazione che la contraddizione non *si dia*, che non *esista*, non abbiamo alcun bisogno di inquietarci d'un'asserzione simile. Una determinazione assoluta dell'essenza si deve riscontrare in ogni esperienza, in ogni reale come in ogni concetto. [...] E la contraddizione non è poi da prender semplicemente come un'anomalia che si mostri qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esterior moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rivelano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione nella forma dell'esserci.<sup>2</sup>

Se in Kant la contraddizione, come anche l'opposizione dialettica, nasceva da un errore formale e veniva opposta alla non contraddittorietà del reale, Hegel considera

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 490.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 491.

superficiale la concezione del determinato come identico: per l'intelletto astrante, la contraddizione della cosa «resta velata» fintanto che esso si limita a farne una rappresentazione semplice, mentre «al contrario nelle determinazioni di rapporto o correlative la contraddizione si mostra in maniera immediata»<sup>1</sup>. Moto e relazione non sono spiegabili in termini di identità, e neppure l'identità del determinato è spiegabile senza ricorrere alla sua relazione ad altro, ovvero alla sua non identità con se stessa: ad esempio, il padre non è tale se non in relazione al figlio, e astratto da questa relazione non è che «un uomo in generale». La singola cosa determinata non sarebbe tale senza le determinazioni relazionali che la compongono rendendola determinata. Per questo anche la rappresentazione che si ferma alla superficiale identità non contraddittoria «ha bensì dappertutto per suo contenuto la contraddizione, ma non perviene alla coscienza di essa»<sup>2</sup>.

L'identità non è allora che unificazione di diversità: lungi dall'essere qualcosa di immediato, ha sempre una natura sintetica, non analitica. Essa «si esprime sempre in forma contraddittoria, perché necessita del non-identico, in quanto condizione ineludibile della sua predicabilità»<sup>3</sup>. Questa è l'essenza del movimento, sia esso il divenire reale o il lavoro del pensiero.

Per Hegel la dialettica è la legge di tale movimento. Nella logicità, dopo il momento intellettuale che separa tra loro le diverse determinazioni credendole determinate in sé, il momento dialettico conduce la critica all'identità astratta, spezzandone la rigidità per mezzo della contraddizione, della non identità che essa contiene. Nascendo dalla contraddizione intrinseca alla determinazione, la dialettica non è una forzatura esterna, ma il vero dispiegamento dell'identità: quest'ultima, in relazione con la non identità, perde l'apparente purezza che il pensiero intellettuale aveva scorto in lei, e si rivela come divenuta e in divenire; in una parola: mediata.

La dialettica [...] è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e la limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 492.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 493.

<sup>3</sup> A. Cicatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza*, cit., p. 24.

*connessione immanente* e la *necessità* entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito.<sup>1</sup>

Dei tre momenti della logica hegeliana, quello dialettico è il motore del tutto: in esso la contraddizione si mostra come il conflitto alla base del divenire di ogni determinazione. Il movimento intrinseco al positivo essere è il suo nulla, ciò che ad esso manca e che nega la sua presunta immediatezza e pacificazione con se stesso. Tale negazione eleva il finito sul finito, come il finito stesso pretende in base alla sua essenza contraddittoria, mancante e diveniente: l'identità astratta *intrinsecamente* pretende di divenire altro da quello che è.

La dialettica hegeliana ha allora ben poco a che fare con quella kantiana, e proprio in questo suo radicamento intrinseco nelle determinazioni ha il suo punto di divergenza. Hegel descrive l'opposizione dialettica del sistema della *Critica alla ragion pura* come «un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice *apparenza di contraddizioni*»<sup>2</sup>. Che la contraddizione sia semplice apparenza, permette all'intelletto di scrollarsela di dosso senza fatica, imputandola a un errore metodico. La forza critica contenuta in quella contraddizione viene disinnescata in favore di una rassicurante conferma dell'identità statica del finito. Contro un tale svilimento della negatività dialettica, la verità della contraddizione che Hegel individua nel pensiero come nell'esperienza dovrebbe salvaguardarne l'intransigenza critica dell'identità, evitando una ricaduta nel positivismo astratto.

Ma, com'è noto, in Hegel la negazione non costituisce l'esito finale della critica all'identità. A sua volta il momento dialettico non può acquietarsi in se stesso, ma deve passare in altro. Considerata astrattamente, elevata a unico risultato della dialettica, la negazione degenera in scetticismo, in un pensiero che è «vuoto e astratto niente»<sup>3</sup>, che non fa alto che rifiutare ogni fondamento, senza mai poter chiarire quello da cui muove questo rifiuto. Invece, la negazione passa in una affermazione mediata, in un risultato concreto contrapposto all'originarietà astratta da cui si era partiti. Contrariamente a quanto succedeva nella filosofia kantiana, e in generale nella logica dell'identità, la

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 96-97.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 97.

determinazione contraddittoria non viene eliminata, ma tolta ed elevata in una nuova positività.

L'unico punto *per ottenere il progresso scientifico* [...] è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto *particolare*, vale a dire che tale negazione non è una negazione qualunque, ma la *negazione di quella cosa determinata* che si risolve, ed è perciò negazione determinata.<sup>1</sup>

In altre parole, la negazione determinata non significa solamente negazione del determinato: concepita in questo modo, il suo esito sarebbe l'indeterminato, dunque lo scetticismo. Invece, essa è anche posizione di una determinazione ulteriore, determinata negativamente da quella precedente. Il risultato conserva e contiene ciò che è stato negato e ne viene determinato come dalla sua origine: «nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta»<sup>2</sup>.

Si mostra qui, in tutta la sua importanza, la differenza tra la contraddizione interpretata come errore, la quale portava il pensiero a liquidare l'oggetto contraddittorio e a concentrarsi su altro – dunque a negare quell'oggetto *indeterminatamente* –, e la contraddizione come essenza, come movimento immanente: essa conduce sempre a un nuovo risultato determinato, il quale è sia, per così dire, *richiesto* necessariamente dalla determinazione negata, sia da lei determinato perché la contiene. Secondo Hegel, solo la negazione determinata può fungere da motore della riflessione, mentre la negazione scettica non è in grado di dare una direzione al pensiero e funge solamente da blocco. D'altronde, come scrive Lucio Cortella, questo procedere necessario da una determinazione alla successiva è alla base dello stesso andamento degli scritti del filosofo:

Hegel non procede per negazioni semplici ma per deduzioni: ovvero dalla determinazione deduce – argomentativamente – un'altra determinazione. Il risultato di una tale operazione è che la prima determinazione viene a significare se stessa e “altro” da se stessa. [...] È

---

<sup>1</sup> Id., *Scienza della logica*, cit., p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*

questa la specificità della negazione dialettica e per questo motivo Hegel afferma che nel risultato non c'è solo la negazione del primo concetto ma anche il suo arricchimento.<sup>1</sup>

Questo risultato, che mantiene in sé la determinazione negata e consegue necessariamente da essa, è il terzo momento della logica dialettica, quello *positivo razionale*: non dunque la paralizzante negazione scettica, ma nemmeno la positività astratta da cui si era partiti. La natura razionale di questo nuovo positivo sta nella consapevolezza del suo essere mediato, risultato, appunto, di un processo e non un puro determinato. Contrapposto all'astrazione, che altro non era che la mancata valorizzazione della relazione, l'esito è un positivo concreto.

La dialettica ha un risultato *positivo*, perché essa ha un *contenuto determinato*, o perché il suo verace risultato non è il *vuoto e astratto niente*, ma è la negazione di certe determinazioni, le quali sono contenute nel risultato appunto perché questo non è un *niente immediato*, ma è un risultato. Questo razionale è perciò, quantunque sia un qualcosa di pensato e di astratto, insieme qualcosa di *concreto*, perché non è unità *semplice e formale*, ma *unità di determinazioni diverse*.<sup>2</sup>

Che il risultato contenga riflessa e conservata la sua origine significa anche che il progresso possibile grazie al metodo dialettico «non è da riguardare che come una ulterior determinazione del cominciamento stesso, cosicché il cominciante continua a stare alla base di tutto quello che segue, né sparisce da esso»<sup>3</sup>. Non avviene mai, dunque, un vero e proprio passaggio ad altro, ma il movimento è sempre un ritornare al punto di partenza per ritrovarlo ulteriormente mediato. Perciò il problema di una certezza immediata su cui erigere l'intero edificio della conoscenza è risolto da Hegel diversamente rispetto ai filosofi sistematici che lo hanno preceduto: la forza del metodo dialettico, che è critica immanente all'identità, sta proprio nel mostrare l'immediato come mediato, l'origine come risultato. E proprio nel risultato, nella totalità concreta è da individuare la verità che legittima il metodo stesso giustificandone il fondamento.

---

<sup>1</sup> Lucio Cortella, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, p. 35.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 97.

<sup>3</sup> Id., *Scienza della logica*, cit. p. 57.

Il percorso della scienza è allora circolare, nel senso che «l'andare innanzi è un *tornare addietro* al *fondamento*, all'*originario* e al *vero*»<sup>1</sup>. Il sapere assoluto è la dimostrazione e la consapevolezza della verità del suo cominciamento, che però non può emergere se non come risultato dell'intero processo: tale verità ha bisogno della critica della propria immediatezza per mostrarsi concretamente e non solo come un'evidenza astratta.

Per questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale in questa determinatezza, di esser cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell'avanzamento scientifico diventa con ciò *un circolo*. – Nello stesso tempo si vede che quello che costituisce il cominciamento, in quanto vi sta come non ancora sviluppato e come privo di contenuto, non è, nel cominciamento stesso, ancor veramente conosciuto, e che solo la scienza, e propriamente la scienza nel suo intiero sviluppo, è la sua perfetta, piena e veramente fondata conoscenza.<sup>2</sup>

Hegel non sente il bisogno di un fondamento trascendente rispetto al metodo, ma ricomprendendo l'origine nel risultato, mediandola come contenuto del pensare dialettico, lo individua all'interno del processo stesso. La verità poteva sembrare trascendente solo all'intelletto astratto – e pure questa parvenza di immediatezza era necessaria perché il pensiero critico si mettesse in moto –, ma attraverso la dialettica essa viene dimostrata immanente al movimento concettuale. L'assoluto viene così identificato con la totalità del processo.

Allora, il risultato dell'intero processo è un positivo. Nonostante ogni movimento compiuto in esso sia essenzialmente una negazione, questa è sempre una negazione determinata, dunque necessariamente risolvendosi in un positivo, nell'affermazione del tutto. Le determinazioni negate vengono conservate e rivalutate una volta comprese come momenti dell'assoluto: che la verità venga scoperta immanente al processo, rende le identità criticate necessarie e dunque giustificate retrospettivamente dall'esito della loro confutazione. Se la contraddizione indica la falsità dell'identità astratta, in Hegel essa trova il suo esito nell'affermazione dell'identità concreta, consapevole e assoluta. Il sapere come circolo significa anche questo: che la critica dell'identità ritorna infine all'identità,

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 57.

intendendola non più come contrapposizione alla non identità, ma nella sua unione con essa, come identità reale di identità e non identità.

Anche l'opposizione tra soggetto e oggetto, tra il pensiero e il suo contenuto reale, viene risolta indicando nella relazione, e dunque nella contraddizione dialettica, l'essenza della cosa come del concetto. L'esito positivo della negazione determinata afferma la positività del rapporto soggetto-oggetto, dunque la completa disponibilità del reale al pensare concettuale. L'idealismo hegeliano, allora, comincia dal soggetto per inglobare in esso ciò che è altro, ma al contempo analogo.

L'oggetto è intrinsecamente in relazione col soggetto, e proprio facendo leva su questa relazione, Hegel può affermare il primato del pensiero sul reale che è l'essenza dell'idealismo: «niente potrebbe avere una relazione positiva col vivente, se questo non fosse in sé e per sé la possibilità di tale relazione; e cioè se la relazione non fosse determinata mediante il concetto, e quindi del tutto immanente al soggetto»<sup>1</sup>. Ricondotto l'intero movimento del pensiero verso il suo oggetto all'interno del pensiero stesso, la dialettica hegeliana assopisce il dinamismo che la caratterizza nella immobilità come assenza, e dunque identità, del sistema idealistico: «Il carattere conciliante della dialettica hegeliana risiederebbe proprio nella non-identità condotta fino all'estremo, fino ad essere però tematizzata in una forma sempre identica, quella del sistema»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 351.

<sup>2</sup> A. Ciatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza*, cit., p. 26.

## La dialettica negativa

### 1. L'errore della dialettica idealista

L'esito idealistico della filosofia hegeliana è, secondo Adorno, un tradimento della dialettica motrice del suo sistema. Questa si configurava come critica dell'identità e delle astrazioni operate dall'intelletto per delimitare con precisione i confini della cosa. Ma anche la razionalità dialettica, seppur in modo diverso, alla fine giunge a identificare il proprio oggetto; e in maniera persino più totalitaria di quanto non facesse il soggetto kantiano, che perlomeno di fronte alle idee trascendenti sapeva di dover sospendere il proprio giudizio. È la totalità stessa che viene identificata da Hegel come contraddittoria nella sua essenza, e dunque vera solo se ricompresa all'interno del pensiero.

Come abbiamo già detto, Adorno accusa l'idealismo di essere la più raffinata – e dunque anche la più pericolosa – manifestazione teorica del pensiero calcolante protagonista dell'illuminismo, il quale nella sua deformazione storica si è rivelato infetto dall'istinto violento e dalla furia contro ciò che il Sé percepisce come diverso. Affermando l'identità di pensiero e cosa, Hegel non solo ripropone quella pretesa totalitaria sul mondo che egli aveva criticato nell'illuminismo perché troppo ingenua e positivista, ma decreta la legittimità del pensiero nel suo esito identificante: il mondo tende teleologicamente verso l'uomo sia secondo l'idealismo che secondo l'illuminismo.

Ma proprio la convinzione che le cose si diano spontaneamente al concetto sotto cui vengono poi classificate – che tra soggetto e oggetto si instauri un rapporto positivo, “trasparente” – è per Adorno il pilastro fondamentale dell'ideologia. Se nella società moderna questa convinzione, forte della sua evidente praticità, permette al sistema di appiattare gli uomini al loro ruolo, e sottoporli come merci al principio di scambio, come teoria della conoscenza essa è la massima espressione del pensiero come forma di dominio, e dunque ancora imparentato col mito. Già in *Dialettica dell'illuminismo* Adorno e Horkheimer interpretavano il pensiero hegeliano come esponente di spicco della mitologia residua nel moderno, proprio perché esso sfociava in un sistema positivo; gli autori riconoscevano l'importanza alla negazione dialettica dell'identità, ma rilevavano anche come in Hegel questa si fosse ribaltata nel suo contrario:

Nel concetto di negazione determinata, Hegel ha indicato un elemento che distingue l'illuminismo dalla corruzione positivista a cui egli lo assegna. Ma in quanto finì per elevare ad assoluto il risultato conosciuto di tutto il processo della negazione – la totalità sistematica e storica –, contravvenne al divieto e cadde a sua volta nella mitologia.<sup>1</sup>

Nella *Dialettica negativa*, questo giudizio sul pensiero di Hegel ritorna ampliato e approfondito, analizzato anche nel suo rapporto problematico con quello kantiano, che pareva esser stato superato, ma che Adorno è intenzionato a recuperare, almeno in alcuni dei suoi aspetti fondamentali.

In quest'opera, il pensiero calcolante dell'illuminismo viene analizzato da un punto di vista, per ammissione dello stesso Adorno, più astratto<sup>2</sup>, in quanto *pensiero identificante*. L'approccio, cioè, che l'uomo ha verso il mondo è quello dell'identificazione, della definizione stabile e omnicomprensiva, anche quando l'oggetto osservato sfuggirebbe all'identità rigida. Tale dinamica è propria secondo Adorno del pensiero in generale: conoscere significa identificare, classificare l'oggetto in base a concetti. Per pensare – e ciò è evidente nel metodo scientifico – il soggetto ha bisogno di mantenere distinte le rappresentazioni che si fa delle diverse cose, altrimenti il suo contenuto sarebbe completamente indeterminato, dunque inutile al fine dell'utilizzabilità che nell'illuminismo ha sempre accompagnato la conoscenza.

Ciò su cui il pensiero, per così dire, mette le mani non è allora la cosa, ma la cosa mediata dal concetto, presa come “un esemplare di”. Si provi a immaginare cosa sarebbe non solo l'agire pratico, ma pure il ragionamento teorico se privo della distinzione e dell'identificazione che la permette: ogni singolo giudizio che compone la riflessione teorica è in fondo figlio di una decisione. Anche nel giudizio più innocuo si va a definire l'oggetto, interpretandolo in base a un concetto specifico e decidendo di ignorare tutti gli aspetti che oltrepassano tale concetto. Secondo Adorno, la forma stessa del pensiero è

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 32.

<sup>2</sup> È questa un'astrattezza necessaria per arrivare veramente al pensiero concreto. Adorno traccia questo percorso fin nella premessa dell'opera: «Quando Benjamin lesse nel 1937 la parte di *Sulla metacritica della gnoseologia* allora terminata dall'autore [...], egli osservò che era necessario attraversare il deserto di ghiaccio dell'astrazione, per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto. Ora la dialettica negativa traccia retrospettivamente un percorso del genere. Nella filosofia contemporanea la concrezione è stata per lo più solo surrettizia. Per contro questo testo in larga misura astratto si mette a servizio della sua autenticità e del chiarimento del metodo concreto dell'autore» (Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 3).

l'identificazione del suo contenuto: «l'apparenza di identità è inerente anche al pensiero in base alla sua sola forma. Pensare significa identificare»<sup>1</sup>.

Una tale critica gnoseologica non è di certo una novità in filosofia, che da sempre ha fatto del rapporto tra soggetto e oggetto uno dei suoi percorsi di indagine più battuti: già Kant, sulla scia di Hume, aveva criticato l'idea di un'oggettività immediata, argomentando invece a favore di una funzione attiva del pensiero sulla propria materia. Ma in Adorno l'identificazione assume il valore di una cattiva falsità: essa non è mai la semplice registrazione di un'identità – per così dire – trovata, e nemmeno una semplice creazione soggettiva a partire da un materiale sensibile malleabile, ma piuttosto una forzatura, l'imposizione da parte del pensiero di un'identità ad un oggetto che con quell'identità non coincide. Il concetto conserva ancora quell'elemento di dominio proprio della natura da cui si è sviluppato.

Nell'identità coercitiva, il sintomo di tale violenza è la contraddizione, che, come d'altronde era anche in Hegel, testimonia la falsità dell'identico e del confine rigido che separa la cosa dal suo diverso. Ma Adorno, al contrario di Hegel, non eleva questa contraddizione a essenza della cosa: invece, essa è e rimane unicamente un negativo, denuncia del fallimento del tentativo da parte del pensiero di cogliere il proprio oggetto. La dialettica, in quanto legge del movimento contraddittorio,

non dice altro se non che gli oggetti non vengono assorbiti dal loro concetto, che questi contraddicono la norma tradizionale dell'*adeguatio*. La contraddizione non è ciò in cui l'idealismo assoluto di Hegel dovette inevitabilmente trasfigurarla: un essenziale eracliteo. Essa è *index* della non verità dell'identità, del non assorbimento del non concettualizzato nel concetto.<sup>2</sup>

Anche in Hegel il momento negativo era il cuore pulsante della dialettica, la carica che immanentemente smentiva come falsa la coerenza dell'identità con se stessa e al contempo ne chiedeva la correzione. Ma quella negatività, ritrovata in ogni determinazione del reale, veniva ribaltata in un positivo, permettendo e giustificando l'intero percorso della coscienza verso il sapere assoluto. Adorno vede in questo rovesciamento l'errore

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*

fondamentale di Hegel: aver scambiato la costanza della contraddizione, il fatto che essa venisse trovata costantemente in ogni determinazione analizzata, con la sua necessità e legittimità. Con quel fraintendimento, ciò che nasceva come critica dell'evidenza positiva – di ciò che pare vero perché semplicemente “appare così” – era elevato a positivo proprio in virtù della sua evidenza.

Ciò che la *Dialettica negativa* si propone è la rettificazione di questo errore, il salvataggio della critica dialettica dal ruolo apologetico che essa ha assunto nel sistema hegeliano. Nell'intenzione di Adorno, questo salvataggio non può essere limitato al trasferimento della dialettica così come l'aveva concepita Hegel in una nuova costellazione teorico-interpretativa, ma ne richiede una riforma tale da non lasciare intatta nemmeno la celebre formulazione triadica.

In particolare, il momento speculativo è quello che Adorno guarda con maggior sospetto e sul quale si gioca la differenza tra la dialettica hegeliana e quella negativa. Già nel momento negativo Hegel vedeva lo slancio che portava infallibilmente a una positività ulteriore e consapevole di sé, la *positività razionale*, perché la estraeva determinatamente dalla positività astratta. Per questo, si è visto, la negazione dialettica era una negazione determinata: negava un determinato, ma soprattutto aveva un determinato come suo esito. Questo era un determinato consapevole della propria essenza contraddittoria, capace di riconoscersi come luogo dove avviene l'unità di identità e contraddizione. Ma, secondo Hegel, questa consapevolezza non è sufficiente – e per questo deve essere ulteriormente criticata nella sua immediatezza – se non una volta raggiunta la totalità, una volta compresa la contraddizione come essenza del tutto, e non di questa o quella determinazione.

## **2. Le due critiche alla positività del sistema**

A questo movimento dialettico, così come viene tematizzato da Hegel, Adorno muove due critiche, leggermente diverse tra di loro, seppur indissolubilmente legate. La prima, è che Hegel abbia confuso la negatività dialettica con quella matematico-formale, la cui negazione riporta alla positività che era da negare. Così facendo, egli avrebbe tradito la dialettica ad ogni passo mosso all'interno del percorso che porta all'autocoscienza dell'assoluto: che il momento speculativo sia indicato come *positivo*, annullerebbe la negatività della contraddizione e con essa la critica mossa al positivo iniziale.

Considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare, il principio formale ridotto alla sua forma più pura. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more arithmetico* meno per meno fa più. Essa venne presa in prestito da quella matematica contro la quale Hegel per il resto reagisce idiosincraticamente.<sup>1</sup>

Questa incoerenza – criticare l'astrattezza formale della matematica, per poi porla alla base della propria filosofia – mostrerebbe la falsità dell'idealismo, lasciando che esso si confuti da solo.

Ma se questa è la critica alla dialettica hegeliana, essa manca il bersaglio. Come nota giustamente Lucio Cortella, in Hegel

Il terzo momento della dialettica non toglie l'opposizione fra le determinazioni, non toglie il passaggio all'opposto in cui era consistito il secondo momento e non toglie nemmeno la contraddizione. Esso si limita a prendere atto che quell'opposizione è *anche* unità. [...] Ma se l'affermatività della dialettica hegeliana consiste in questo, la negazione della negazione non può essere fedelmente interpretata da quella formula – usata con disprezzo da Adorno – secondo cui “meno per meno fa più”.<sup>2</sup>

Stando a questa prima critica, Adorno avrebbe semplificato un po' troppo la posizione di Hegel rispetto alla negazione dialettica, dimenticandosi che c'è una differenza tra i due momenti positivi della triade, tra la *positività astratta* e quella *concreto-razionale*. Quest'ultima è certo un'affermazione, in quanto afferma la verità della determinazione negata, ma è altrettanto una negazione, perché quella verità è individuata nella contraddizione, dunque nella negatività rispetto all'identità semplicemente positiva. È per questo che ogni positività consapevole non è disposta ad arrestarsi in sé, ma pretende la propria critica e il proprio togliimento in una positività ulteriore: proprio in virtù della negatività che ancora conserva.

D'altronde, se in Hegel la negazione della negazione desse luce a una pura positività, anche l'aspetto della sua filosofia ne risentirebbe: al posto del faticoso percorso del pensiero, avremmo una risoluzione immediata della contraddizione interna alla singola

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>2</sup> L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza*, cit., p. 75.

determinazione; al posto del totalizzante “circolare” del pensiero che ricomprende in sé tutte le singolarità, avremmo un’infinità di circoli separati tra di loro, talmente piccoli da essere simili a punti, dal momento che ogni identità si risolverebbe anche senza comprendersi in rapporto con le altre e con l’assoluto.

Ma Adorno era ben consapevole di ciò. Solo qualche pagina prima del pezzo sopra citato, egli scrive:

[Nel sistema hegeliano, n.d.r.] prevalgono le negazioni determinate di concetti osservati da un’estrema vicinanza, rivoltati di qua e di là. 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 rispettivamente precedente del concetto. La sintesi hegeliana è sempre visione dell’imperfezione di quel movimento, per così dire dei suoi costi di gestione.<sup>1</sup>

Il positivo razionale è “fedele” alla negatività della dialettica, in quanto “visione dell’imperfezione”: è consapevole della propria insufficienza, ereditata dalla negatività da cui è uscito.

Non è allora semplicemente contro il positivo all’interno dello schema triadico che Adorno muove la sua critica, ma nei confronti del ruolo che esso ha nel sistema. «Esso è criticabile non come singolo atto mentale che relaziona momenti separati, ma come idea guida suprema»<sup>2</sup>: questa è la seconda critica che Adorno muove a Hegel. In altre parole, il positivo razionale non tradisce la negatività dialettica, se non nell’istante in cui la dichiara totalità, essenza vera delle cose. Se cioè la positività del momento speculativo è ancora una positività critica e da criticare, lo stesso non si può dire dell’assoluto nella sua autocoscienza. La dialettica che era nata come critica dell’identità diventa alla fine un nuovo modo di identificare: il risultato della filosofia hegeliana è una nuova e perfetta *adeguatio* di pensiero e cosa in forza della comune essenza dialettica.

Il fatto che questa identificazione si svolga riconducendo l’oggettività nella soggettività esprime perfettamente la violenza di cui Adorno accusa l’identità concettuale: essa si radica in ciò che nella cosa le appare come costante e al costante riduce tutte le differenze come degli accidenti. La costanza della contraddizione è secondo Adorno ciò

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 141.

<sup>2</sup> *Ibid.*

che ha permesso di travisarla come verità del reale, come una positività finalmente trovata, nella quale il pensiero – facendosene copia – può raggiungere il proprio compimento: mentre il suo sistema prosegue dialetticamente in un susseguirsi di negazioni determinate, Hegel abusivamente «prepara il calcio di ciò che ha rimproverato di negazione astratta: l'astratta – in quanto confermata dall'arbitrio soggettivo – positività»<sup>1</sup>.

Viste queste due critiche alla positività nella filosofia hegeliana, la seconda appare decisamente più solida della prima, che ha il suo punto debole in quel paragonare la dialettica di Hegel alla formalità matematica. Ma separare nettamente questi due argomenti, come se Adorno avesse tentato di attaccare l'avversario un po' da tutti i lati, sperando di far breccia se non in un punto almeno in un altro, non rende giustizia né alla dialettica dell'argomentazione adorniana, né alla coesione del sistema del suo avversario. Tutto il percorso del pensiero è in Hegel mosso dalla dialettica, la quale, lo abbiamo visto, viene legittimata come metodo solo al cospetto di quell'assoluto che essa ha portato alla luce. Ma in quanto assoluto, esso è anche il fondamento, antecedente cioè alla critica dialettica e guida segreta del suo procedere. Per questo il rapporto tra origine e risultato è a sua volta dialettico ma positivo: alla fine essi si conciliano riconoscendosi come uno.

Ecco che allora ogni determinazione in sé contraddittoria e negativa viene riconosciuta nella sua positività in quanto componente parziale ma conservata nella totalità. Nel momento in cui il tutto è valutato positivamente – e ciò accade con la feticizzazione della contraddizione in essenza – anche i momenti che esso contiene assumono lo stesso valore. Forse Adorno, invece che l'immagine della doppia negazione matematica, avrebbe potuto utilizzare quella del modulo, o valore assoluto<sup>2</sup>, per mettere in relazione la positività abusiva non tanto alla particolare negazione della negazione che ha luogo alla fine di ogni triade, ma al trionfo della positività totale come risultato del sistema idealistico.

Ma è chiaro che se l'assoluto è anche il fondamento della dialettica, già in ogni passo che essa muove è previsto l'esito finale: la positività del terzo momento consiste proprio in quell'interpretazione della contraddizione come verità che verrà confermata

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>2</sup> Il modulo matematico è la funzione che trasforma ogni numero reale nel suo corrispettivo positivo, tale per cui  $|-a| = a$ . L'intero processo dialettico che in Hegel, pur negativamente, giunge infine a valere come positivo, potrebbe essere espresso in questo modo:  $|(a)(-a)| = (a)(a) = a^2$ . Per di più, questa formulazione presuppone  $a > 0$ , dunque la positività di ogni particolare all'interno del sistema, che in ultima istanza è proprio ciò che Adorno accusa Hegel di fare.

una volta analizzata dal punto di vista della totalità razionale<sup>1</sup>. Allora le due critiche che abbiamo analizzato – all’abuso che Adorno esprime col “meno per meno fa più” e a quello che potrebbe essere rappresentato dalla funzione del modulo matematico – non sono che i due lati della stessa: riguardano due livelli diversi del medesimo errore. D’altronde Adorno le lega indissolubilmente assieme quando scrive: «Che la negazione della negazione sia la positività può essere sostenuto solo da chi presuppone fin dall’inizio la positività come astrazione universale»<sup>2</sup>.

In altri termini, la negazione può essere negata in positività solo perché il tutto in cui si muove è caratterizzato come positivo; e allo stesso tempo il tutto può caratterizzarsi come positivo, dunque come tutto, solo perché già la sua dinamica interna interpretava il negativo della contraddizione costante come il positivo dell’essenza. Persino il movimento immanente a partire dal particolare, che perfettamente riflette l’essenza negativa della dialettica, si arresta in tautologia e apologia nel momento in cui Hegel lo pensa come tendente ad un universale che è già positività concettuale.

Questa critica all’idealismo hegeliano lo riconduce all’illuminismo nella misura in cui quest’ultimo si fa riproposizione del mito: il negativo può sembrare la verità positiva e sistematica solo a una coscienza erronea e abusiva, e dunque molto lontana da quel primato e da quell’infinità che il pensiero attribuisce a se stesso nella filosofia dello Spirito. Lo stesso errore – travisare come essenziale ciò che semplicemente si ripete – era stato individuato da Adorno e Horkheimer alla base del concetto di destino nella tradizione mitica, dove la violenza onnipresente, la spirale di colpa e punizione, veniva fetichizzata in verità intrascendibile. Agli occhi di Adorno un tale passaggio dal livello della contingenza a quello della necessità rende anche l’idealismo un’ideologia.

### **3. Contraddizione e non identico**

Eppure, a prescindere dall’esito positivo del suo sistema, Hegel aveva trovato nella dialettica la forma della critica dell’ideologia, e più precisamente proprio della falsa identità. Questa è la grande intuizione da cui Adorno decide di ripartire nella costruzione di

---

<sup>1</sup> «Nel terzo momento si raggiunge infatti la consapevolezza che la contraddizione è la verità della cosa e che dunque la negazione non può essere intesa solo come una mera negazione ma come la rivelazione della cosa, che si mostra nella sua unità di se stessa e del proprio altro» (L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza*, cit., p. 76).

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 144.

una dialettica negativa: la contraddizione intrinseca all'identificazione, l'idea che il movimento del pensiero sia movimento tra l'*identità* e la *differenza*. Rifiutando di innalzare la contraddizione a verità del reale, Adorno recupera la funzione critica che essa aveva nella filosofia kantiana, dove la dialettica non faceva altro che indicare alla ragione l'abuso e la mera parvenza dei suoi giudizi sulla totalità. Si può dire che la *Dialettica negativa* riconduce Hegel a Kant, negando l'esito idealista della filosofia:

Adorno ripete la processualità dialettica hegeliana, ma in modo per cui tale processualità si snoda nell'orizzonte kantiano dello *Schein*, senza alcuna pretesa di uscire da questo orizzonte per compiersi nell'affermazione di uno statuto essenzialistico della contraddizione.<sup>1</sup>

La metafisica, la possibilità del soggetto di pensare l'essenziale verità del reale viene di nuovo messa in dubbio: ogni identità, ogni proposizione, è intrinsecamente contraddittoria e dunque falsa parvenza.

La natura sintetica dell'identità, già mostrata da Hegel, smentisce la pretesa di quell'identità di essere semplicemente, analiticamente sé stessa: ogni  $A=A$  trova il suo significato solamente nella differenza di  $A$  da non- $A$ , dunque nella sua mediazione attraverso l'altro. In base a questa dialettica dell'identità, Adorno sostiene la necessità di un disincanto del concetto: esso è «un momento come un altro nella logica dialettica»<sup>2</sup> e deve perciò essere compreso nella sua mediazione con l'aconcettuale. Allora, proprio ponendosi identico all'aconcettuale che vuole conoscere, il concetto è costretto ad ammettere la differenza: l'identità è piuttosto da pensare come identificazione – un intervento attivo del pensiero sul pensato. Questa contraddizione, in altre parole, indica che al di sotto del concetto identificante c'è qualcosa che ancora non è stato assorbito: se così non fosse, il pensiero non avrebbe nulla da pensare al di fuori di se stesso. La dialettica, allora, è anzitutto la legge del pensiero incompleto, del concetto che, suo malgrado, ancora deve ammettere qualcosa di non identificato.

Questo qualcosa viene chiamato da Adorno *non identico* ed è – d'altronde inevitabilmente – una delle figure più sfuggenti della sua opera. Il suo stesso nome indica

---

<sup>1</sup> A. Cicatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza*, cit., pp. 50-51.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 14.

anzitutto l'opposizione al pensiero identificante; ed è unicamente in questa opposizione che il non identico si presenta alla coscienza filosofica. Nel processo di identificazione, il non identico costituisce il polo opposto al pensiero identificante: è l'aconcettuale esterno al concetto, l'oggetto che il pensiero tenta invano di pensare. Allora, il pensiero può accorgersi della sua esistenza solo negativamente, perché nel momento in cui lo pensasse, lo penserebbe come identificato attraverso la lente del concetto. Solo la contraddizione intrinseca all'identità lo può indicare: anzi, la stessa contraddizione non è altro che il non identico che si manifesta nell'identico, confutandolo.

Poiché [la totalità concettuale, n.d.r.] si costruisce secondo la logica, il cui nucleo è formato dal principio del terzo escluso, tutto ciò che non gli si adatta, tutto il qualitativamente diverso, assume la segnatura della contraddizione. La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica addeguia l'eterogeneo al pensiero unico.<sup>1</sup>

Proprio questa è la natura sfuggente del non identico: esso si manifesta al pensiero solo negativamente, dunque comunque mediato, pensato. È il pensiero, insomma, che nel tentativo di identificare genera la non identità: come la contraddizione che la indica, essa appare solo all'interno del pensiero; la non identità non è un *in sé*, ma unicamente un essere *per l'identificazione*.

La stessa espressione *non identico* è già un tradimento della sua alterità rispetto al pensiero, perché permette al soggetto di chiamarlo con un nome e così identificarlo in qualche modo. Nominarlo, anche in questo modo cauto e rispettoso, significa già averlo perso di vista. Adorno è ben consapevole di questo problema, dell'«estrema fatica» di trovare un'espressione per ciò che non può essere nominato: «le parole usate restano concetti. La loro precisione surroga l'ipseità della cosa, senza che essa diventi interamente presente; si apre un divario tra esse e quel che evocano»<sup>2</sup>. Il linguaggio filosofico lavora pur sempre per mezzo dell'identificazione, anche quando la critica. Perciò, nell'operare attorno a quello che è pur sempre un concetto, bisogna resistere alla tentazione di farne un feticcio, un punto di riferimento positivo e conoscibile, e tenere a mente ciò che esso

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 49.

indica: il qualitativamente altro dal pensiero, ciò che costringe il concetto all'insoddisfazione.

La fondamentale negatività del non identico può allora essere rivelata unicamente da una dialettica negativa, che lavora appunto sulla contraddizione rifiutandosi di farne l'essenza positiva del reale. Proprio qui sta l'elemento veritativo della dialettica. Se in Adorno la sua funzione fondamentale è quella critico-confutativa, essa eredita e mantiene dalla dialettica hegeliana quell'aspetto che Cortella chiama «*rivelativo-manifestativo*»<sup>1</sup>: denunciando il falso, la dialettica rivela il vero come ciò che gli si oppone. Al di sotto del falso dominio del pensiero identificante, la verità, secondo l'impostazione della *Dialettica negativa*, testimonia la sua presenza solamente attraverso la negazione.

Ma nell'opera di Adorno, anche questo aspetto veritativo della dialettica, come il non identico, non deve essere feticizzato: se in Hegel la dialettica stessa era l'automovimento dell'assoluto e poteva dunque tirarsi fuori dalla sua condizione di negatività, il programma della dialettica negativa si rifiuta di percorrere questa strada. Vincolata alla contraddizione, dunque alla pretesa abusiva del pensiero, anche la dialettica è parte del falso: essa è «l'ontologia della condizione falsa»<sup>2</sup>. In ciò sta sia la sua verità che la sua falsità: essa è vera nella misura in cui dice la verità sul falso, ovvero è critica immanente; ma falsa perché la verità sul falso ancora non è il vero. Dunque l'identificazione non può sottrarsi alla critica dialettica facendo leva sulla non-verità di quest'ultima, perché tale critica emerge dall'interno della stessa identificazione; ma al contempo il pensiero dialettico deve riconoscere che la propria capacità di trascendere il falso, di condurre il soggetto oltre l'apparenza dell'identità è quantomeno dubbia.

Su tale valore dialettico della stessa dialettica torneremo nell'ultimo capitolo di questo testo. Per ora è importante notare che esso è l'esito inevitabile dell'unione che Adorno opera tra la filosofia di Kant e quella di Hegel: la portata della dialettica hegeliana – che estende la contraddizione anche alla sfera del finito – reinterpretata attraverso il giudizio negativo di quella kantiana – che rifiuta il contraddittorio come apparenza – sfocia nell'aforisma «Il tutto è il falso»<sup>3</sup>, che Adorno formula ribaltando la famosa celebrazione idealistica della verità del tutto. Già nelle pagine della *Dialettica dell'illuminismo*

---

<sup>1</sup> L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza*, cit., p. 54.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 12.

<sup>3</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 48.

la figura del sistema di pensiero, l'idea che il tutto concettuale potesse avvolgere per intero il reale veniva accusata di essere uno dei pilastri fondamentali del dominio ideologico del Sé sul mondo. Questa critica viene radicalizzata nella *Dialettica negativa*, dove assume il compito di indicare negativamente il vero come opposto al falso.

La verità a cui la negazione dialettica rimanda si pone allora in controtendenza rispetto alla classica concezione del vero come la totalità di ciò che esiste realmente. L'irrazionalità e la parvenza del reale – dimostrate logicamente dalla sua contraddittorietà e socialmente dall'antagonismo – caratterizzano negativamente la verità come ciò che deve ancora realizzarsi. Adorno, cioè, non rifiuta l'idea hegeliana del vero come unità di reale e razionale, ma proprio mettendo a confronto la razionalità hegeliana con la realtà materiale sostiene che questa unità non si è realizzata. La *Dialettica negativa* lo dichiara fin dal suo *incipit*: «La filosofia che una volta sembrò superata si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione»<sup>1</sup>. Ciò che appare come reale non è il luogo dove la filosofia, la razionalità si è realizzata; e perciò, se anche è reale, hegelianamente non può essere considerato vero. Il non identico, la contraddizione mantenuta nella sua negatività, significa esattamente che la conciliazione di soggettivo e oggettivo non è avvenuta.

Ad impedirle è la diversità qualitativa tra concetto e aconcettuale, tra identico e non identico, la quale non presuppone un'assoluta dicotomia tra soggetto e oggetto, ma al contrario emerge dalla contraddizione in cui cade l'identità: quest'ultima dunque implica la propria confutazione immanente. È a partire dall'unità, giudicandola *secondo il suo stesso concetto*, che si dimostra la necessità della critica. La contraddizione in cui cade il pensiero identificante – e si può parlare di *caduta* in contraddizione proprio perché Adorno recupera il valore negativo che questa aveva in Kant – è di non riuscire a giungere all'identità.

#### **4. L'interesse per l'identità**

Adorno però non pensa la critica al pensiero identificante come critica all'identità *tout court*. Se ogni pensiero significa identificare, rinunciare all'identificazione significherebbe rinunciare al pensiero, e dunque a qualsiasi soggetto o filosofia. Proprio per

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 5.

questo, la critica alla falsa identità punta a una identità vera, pienamente razionale, non più smentita dalla contraddizione. La brama illuministica di dominio è la deformazione di un desiderio nobile e legittimo, ovvero quello di conoscenza, senza il quale la vita dell'uomo nel mondo sarebbe pura barbarie. È questo desiderio che la critica adorniana vuole riportare alla luce, liberandolo dalla violenza che nei secoli si è accumulata su di esso.

È *hybris* che ci sia identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto. Ma il suo ideale non sarebbe semplicemente da gettare via: nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto vive anche la brama che lo possa diventare. In tal senso la coscienza della non identità contiene identità. Certo supportarla sin nell'interno della logica formale è il momento ideologico nel pensiero puro. Tuttavia in esso è riposto anche il momento di verità dell'ideologia, la prescrizione che non debba esserci contraddizione, antagonismo.<sup>1</sup>

L'avversità per l'ignoto porta il pensiero identificante a ignorare la contraddizione, liquidandola come errore formale, mentre proprio in essa sta la verità della falsa identificazione, sulla quale il pensiero dovrebbe riflettere. Ma questa avversità, se pure ha un aspetto ideologico – il coprire ciò che è scomodo per la sua pretesa di identità immediata –, accomuna l'ideologia alla speranza di una vera conciliazione. Questa deve essere basata sul superamento, non sulla rimozione della contraddizione, né tantomeno sul suo ribaltamento in un positivo, che arresterebbe la critica alla falsa identità.

Sotto questo aspetto, la critica al pensiero identificante propone un vero e proprio proseguimento del programma di Hegel, il quale aveva introdotto il movimento all'interno del concetto, proprio per rimediare all'inadeguatezza della definizione statica e astratta<sup>2</sup>. Ora, il concetto deve essere messo di nuovo sotto la lente critica, anche nell'assolutezza che l'idealismo gli aveva assegnato; e ciò proprio per curarlo da quell'infelicità patologica che gli impedisce di *rimanere fedele* alla sua missione di conoscenza.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>2</sup> A tal proposito, nel secondo dei *Tre studi su Hegel*, Adorno scrive: «Il concetto viene tenuto fermo, si confronta cioè il suo significato con ciò che esso sussume: e in questo modo, nella sua identità con la cosa, richiesta dalla forma logica della definizione, si mostra al tempo stesso la sua non identità, il fatto cioè che concetto e cosa non coincidono. Il concetto che rimane fedele al suo significato deve proprio per questo modificarsi; la filosofia che considera il concetto più che un mero strumento dell'intelletto è costretta dalla sua stessa norma ad abbandonare la definizione, che vorrebbe impedirglielo» (id., *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 99).

## Il dualismo critico

### 1. La tendenza al qualcosa

L'impostazione di una dialettica negativa comporta la necessità di rivedere la critica idealistica all'immediatezza oggettiva in favore di quella che Adorno chiama l'*insolubilità del qualcosa*. La contraddizione e la non identità, infatti, indicano che l'oggetto pensato non è stato completamente mediato attraverso il pensiero, ma che qualcosa ancora sfugge. Il *qualcosa*, nel linguaggio adorniano, svolge un ruolo simile al non identico. È certamente un concetto, dunque un prodotto del pensiero, ma indica per l'appunto ciò che agli occhi del pensiero ancora non è stato determinato. La sua misteriosa vuotezza indica qualsiasi cosa nella sua particolarità, senza che di questa ci sia bisogno di una conoscenza dettagliata; perciò esso è *astrazione suprema*, la forma più estrema di liquidazione e identificazione. Ma proprio tale astrattezza lo costringe al concreto, senza il quale il suo significato sarebbe l'indeterminato tutto, e dunque il nulla. La parola "qualcosa", scrive Adorno, «esorta» il pensiero al non identico, proprio perché rivela l'insensatezza del concetto separato dall'aconcettuale.

Hegel, come è noto, obbiettava che persino il determinato concreto, pieno, a cui il concetto del qualcosa rimanda non è affatto un immediato, ma è mediato a sua volta dall'opposizione a un altro determinato, e dunque non può costituire un buon cominciamento per la riflessione filosofica<sup>1</sup>. Adorno concorda su questo punto, e infatti ammette che se anche Hegel fosse partito dal qualcosa «in lui la dialettica non sarebbe andata diversamente»<sup>2</sup>; ma il cominciamento dal qualcosa, piuttosto che dall'essere, avrebbe forse rimandato al non identico e alla conseguente falsità del pensiero assoluto. Contrariamente a quanto accade col concetto di essere, infatti, il termine "qualcosa", seppur concetto astratto, è diretto tentativo di pensare il diverso dall'"in genere" concettuale, il particolare determinato. Se il pensiero di un astratto – l'essere – può svilupparsi dialetticamente all'interno del pensiero, così non è per il qualcosa: «il concetto del non concettuale non

---

<sup>1</sup> Vedi G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 61.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 123 n.

può soffermarsi presso di sé, nella gnoseologia; questa costringe la filosofia alla materialità»<sup>1</sup>.

Ma questo esortare al non identico non è, a ben guardare, esclusiva del concetto del qualcosa. Adorno sostiene che, in generale, nessun concetto potrebbe esistere se non fosse per gli enti determinati da cui viene ricavato per mezzo della generalizzazione: la dinamica interna al concetto del qualcosa – il suo puntare al concreto esterno al pensiero; dunque in fondo la sua contraddittorietà – sta alla base della logica stessa.

Non c'è essere senza ente. Il qualcosa, in quanto sostrato mentalmente necessario del concetto, anche di quello di essere è l'astrazione suprema dal materiale non identico al pensiero, che non è tuttavia eliminabile per mezzo di alcun ulteriore processo mentale; senza il qualcosa la logica sarebbe impensabile. Non la si può depurare dal suo elemento meta-logico.<sup>2</sup>

In quanto *astrazione suprema*, il qualcosa astratto è il luogo in cui la falsità della pretesa di autosufficienza del concetto si mostra con più evidenza. Non c'è infatti pensiero senza un qualcosa pensato, il quale, almeno inizialmente, si presenta in opposizione al soggetto, l'esterno verso il quale il concetto ha *interesse*.

Con questo termine Adorno indica l'insufficienza del concetto per se stesso, il suo costante bisogno di un particolare aconcettuale da pensare. Un simile bisogno è fondamentale per la filosofia, perché impedisce che essa si adagi nella tautologia, nell'eterna ripetizione di se stessa e del sistema di conoscenza ordinato che ha costruito; questo sarebbe sempre e solo la ripetizione di una identità falsa, proprio perché illusa di essere totale.

Invece, l'interesse per la cosa implica il confronto con essa, e dunque la sua ancor valida diversità dal sistema. Ma poiché il diverso non è già interno al concetto, anzi è proprio quell'unicità che non può essere generalizzata senza che il suo tratto fondamentale – appunto l'unicità – venga tradito, questo resta qualitativamente diverso dal pensiero, e dunque per lui irraggiungibile. Nel momento in cui il concetto si avvicina alla

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 123.

cosa, questa gli sfugge: ogni ente reale è presente al pensiero solo come pensato, dunque di nuovo sempre come pensiero.

Fa parte del loro [dei concetti, n.d.r.] senso non soddisfarsi della propria concettualità, sebbene poi, includendo il non concettuale come loro senso, tendenzialmente lo omologhino e restino quindi prigionieri di sé. Il loro contenuto è per essi immanente, ovvero spirituale, e ontico, ovvero loro trascendente.<sup>1</sup>

Ecco allora la difficoltà a cui va incontro la *Dialettica negativa*: affrontare l'infelicità di un pensiero che, nella sua diversità dall'oggetto del proprio desiderio, si dimostra incapace di salvaguardare il non concettuale dall'omologazione con cui inevitabilmente lo carpisce. Come può, in altre parole, un pensiero che agisce per mezzo dell'identificazione conoscere ciò che all'identificazione sfugge? Per quanto possa essere paradossale, questo è il compito che secondo Adorno deve avere oggi la filosofia: «aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo ad essi»<sup>2</sup>.

Seguendo le tracce di Hegel, Adorno indica come primo e imprescindibile passo la critica della soggettività, ovvero la riflessione del pensiero sui propri limiti. Questa viene richiesta proprio dalla contraddizione che la ragione individua all'interno del pensiero identificante. Caratterizzando l'autoreferenzialità del pensiero come una prigione, la critica adorniana prende di mira l'idea illuminista della purezza e autosufficienza del soggetto, la quale sarebbe la consolazione di una coscienza risentita, che di fronte al ripetuto fallimento ha deciso di fare del proprio limite una virtù<sup>3</sup>. Una volta trovato nel concetto il suo ineliminabile interesse per l'aconcettuale, l'autonomia del soggetto viene svelata come giustificazione ideologica. Ciò comporta la necessità per la critica del soggetto di passare attraverso l'oggettività, di comprendere anche il soggetto che opera la mediazione concettuale come a sua volta mediato.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>3</sup> In *Dialettica dell'illuminismo*, la chiusura in se stesso che ha luogo dopo il continuo fallimento è posta all'origine della *stupidità*. Metaforicamente, questa è descritta come «una cicatrice» che si sviluppa sull'estremità mentale con cui il soggetto tenta di toccare l'esterno, solo per essere ripetutamente ferito. Il soggetto si rivolta in sé stesso perché non ha altro sbocco per la propria pulsione conoscitiva. Se questa autoreferenzialità non viene osservata con occhio critico, se non viene messa in relazione al limite che l'ha creata, il pensiero di pensiero non è riflessione, ma un «cancro» sviluppato «verso l'interno» (vedi M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 273-275).

Il cammino della riflessione gnoseologica è stato, in base alla tendenza prevalente, quello di ricondurre sempre più oggettività al soggetto. Proprio questa tendenza dovrebbe essere rovesciata. [...] Che la filosofia, finora sofferente di scarsa autoriflessione, abbia dimenticato la mediazione nel mediano, nel soggetto, non è lodabile come se fosse la cosa più sublime, in quanto nessuna dimenticanza lo è.<sup>1</sup>

Come nella sua critica alla positività dialettica, anche in questo caso Adorno riconduce la soggettività assoluta dell'idealismo attraverso la posizione kantiana, all'insenza di un dualismo critico di soggetto e oggetto volto a riconsiderare la loro mediazione reciproca. Il soggetto cosciente viene così pensato nel suo rapporto infelice con l'oggettività, quindi anche nella sua mediazione attraverso di essa. I modi in cui la *Dialettica negativa* declina questa mediazione potrebbero essere ricondotti a tre tesi principali: il primato dell'oggetto, l'oggettività del soggetto e la mediazione sociale.

## 2. Il primato dell'oggetto

La prima di queste conseguenze è un riavvicinamento al primato kantiano della cosa in sé, la cui funzione troviamo riproposta nel concetto di non identico: entrambi impediscono al pensiero un approccio ingenuo all'oggetto, costringendolo così alla critica della propria validità. Adorno apprezza la decisione con cui Kant mantiene l'indipendenza del noumeno rispetto al soggetto, anche a costo della coerenza formale del suo sistema filosofico.

Kant non si è ancora fatto soffiare il momento del primato dell'oggettività. Egli nella *Critica* ha tanto condotto per un intento oggettivo la scomposizione soggettiva della facoltà conoscitiva, quanto difeso caparbiamente la cosa in sé trascendente. [...] Senza di essa la conoscenza scadrebbe in tautologia; lei stessa sarebbe il conosciuto. Questo evidentemente avrebbe irritato la mediazione kantiana più della stonatura che la cosa in sé sia la causa ignota dei fenomeni, quando invece la *Critica* assegna la causalità come categoria al soggetto.<sup>2</sup>

Questo primato dell'oggettività è ciò che Adorno vuole recuperare da Kant. Individuando l'interesse del concetto al di fuori del concetto stesso, la ragione è costretta a

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 159.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 166.

concedergli una certa indipendenza ontica. Questo dipende dal diverso rapporto che soggetto e cosa hanno con la mediazione. Dialetticamente, essi si mediano a vicenda: se è evidente che il primo media il secondo nel momento in cui lo prende come proprio contenuto, la mediazione opera anche nella direzione inversa. Il pensiero viene mediato dal proprio oggetto, senza il quale non potrebbe esistere<sup>1</sup>. Ma altrettanto non vale per la cosa: essa potrebbe esistere anche separato dal pensiero.

La mediazione reciproca non deve dunque portare ad una falsa equivalenza tra i suoi due termini, poiché la mediazione attraverso l'oggetto non è uguale a quella attraverso il soggetto. Adorno fa notare come le due si differenzino in base alla loro essenzialità: che il soggetto non possa esistere senza un oggetto da pensare, significa che la mediazione attraverso l'altro è per lui sostanziale; al contrario l'oggetto può esistere anche senza essere pensato, immediatamente – certo, non sarebbe l'oggetto di un pensiero, ma sarebbe comunque un qualcosa: la mediazione, allora, è la condizione della conoscenza ma non dell'esistenza della cosa.

Per il concetto la mediazione è essenziale, esso stesso è, in base alla sua qualità, immediatamente la mediazione; la mediazione dell'immediatezza invece è una determinazione riflessiva, sensata solo in relazione al suo contrapposto, all'immediato.<sup>2</sup>

Se a ciò si obietta che non ci potrebbe essere conoscenza dell'oggetto senza un soggetto conoscente, non ne segue una prerogativa ontologica della coscienza.<sup>3</sup>

La dipendenza del soggetto dalla mediazione è totale; non è così per l'oggetto. Questo, scrive Adorno, era il significato sostanziale del noumeno, dal momento che per

---

<sup>1</sup> La mediazione dialettica permette in questo modo di dare dignità a quella “stonatura” all'interno del sistema kantiano. È alla luce della mediazione, non della categoria di causa, che si può capire il rapporto tra pensiero e cosa in sé. Adorno ne parla nella sua critica della libertà kantiana e del concetto di catena causale: «Infine c'è una misura nel sistema – il termine sociale è integrazione – che, come dipendenza universale di tutti i momenti da tutti, supera come obsoleto il tema della causalità; all'interno di una società monolitica è vana la ricerca di quello che sarebbe stata la causa. La causa è solo più la società stessa. La causalità si è per così dire ritirata nella totalità; all'interno del suo sistema diventa indistinguibile» (*ivi*, p. 239). Nel comprendere singoli eventi e scelte individuali, più che alla causa bisogna allora guardare al rapporto che quel particolare ha con l'universale. La mediazione dialettica, detto altrimenti, comprende al suo interno la categoria di causa, senza però limitarla all'astratto concatenamento di singoli momenti, ma anzi mettendola in rapporto col tutto. Essa non può essere assegnata completamente al soggetto, né tantomeno all'oggetto, poiché significa anzitutto il rapporto tra i due.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 167.

Kant «era lampante che al concetto di un oggetto non potrebbe affatto contraddire l'essere in sé»<sup>1</sup>.

Ciò non significa rifiutare la conquista hegeliana del vero come in sé e per sé, come unione e conciliazione tra particolare e universale, ma solo ridimensionare la pretesa del soggetto. Dal suo punto di vista, la percezione del particolare è indispensabile alla conoscenza, ma attraverso la critica dialettica la filosofia deve prendere atto dell'aspetto coercitivo dell'identità. L'autonomia della cosa implica per Adorno che essa ha una sua esistenza immediata.

Certo, questa sarebbe un'esistenza incosciente di sé, limitata da tutti i difetti che Hegel attribuiva all'immediato, tra i quali l'impossibilità di una libertà concreta; dunque non sarebbe nemmeno propriamente identità con sé, poiché qualunque identità presuppone consapevolezza. Eppure non sarebbe una condizione peggiore di quella in cui la cosa si trova sotto il bando identitario: la tesi della *Dialettica dell'illuminismo*, che la violenza immediatamente naturale si riproduce mediatamente nella realtà totalmente identificata, mantiene la sua validità. Così, un pensiero violento e incapace di pensare veramente il proprio oggetto non può arrogarsi il primato – né ontologico, né morale – sulla cosa nella sua immediata inconsapevolezza.

La tesi adorniana del *primato dell'oggetto*, allora, si riferisce a un primato di esistenza, al fatto che la cosa può essere un semplice in sé, mentre altrettanto non si può dire del pensiero.

Con ciò «il pensiero critico non desidera mettere l'oggetto sul trono vacante del soggetto, su cui l'oggetto non potrebbe essere che un idolo, bensì vuole eliminare la gerarchia»<sup>2</sup> tra i due. Il primato ontico dell'oggetto controbilancia l'altrimenti inevitabile primato gnoseologico del soggetto e denuncia così l'astrattezza e la violenza proprie di chi volesse schierarsi da una parte o dall'altra, concependo il rapporto soggetto-oggetto come il caos anarchico o come l'ordine di uno stato di polizia.

### **3. L'oggettività del soggetto**

La seconda conseguenza della critica dialettica alla coscienza astratta è il radicamento di ogni coscienza nella finitezza e nel contesto sociale. L'interesse del concetto per

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 163.

l'aconcettuale rende problematica ogni pretesa non solo di conoscenza della cosa, ma anche di purezza ed universalità del pensiero. La mediazione del soggetto significa che bisogna sempre riconoscergli un certo grado di passività, e non pensarlo astrattamente come il creatore assoluto di quanto accade nel mondo materiale. Si potrebbe dire che il primato dell'oggetto avanza pretese sulla stessa soggettività: pensato concretamente, «l'io puro è onticamente mediato da quello empirico»<sup>1</sup>. Per questo, agli occhi di Adorno, la separazione tra un soggetto trascendentale e uno empirico è sempre una cattiva astrazione. Questi due lati della soggettività si mediano e influenzano a vicenda, nonostante il primo pretenda per sé una purezza che non è compatibile con il suo essere «sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione»<sup>2</sup>.

Non sarebbe sbagliato richiamare a questo proposito la categoria esistenziale di *gettatezza*, dal momento che su questo punto lo stesso Adorno riconosce la propria vicinanza ad Heidegger e al suo esistenzialismo.

L'io esistente è un implicato di senso ancora del logico “io penso, che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni”, perché esso ha la successione temporale come condizione di possibilità, e la successione temporale c'è solo come successione del temporaneo. Il “mie” rimanda a un soggetto come oggetto tra oggetti, e senza questo “mie” non potrebbe esserci d'altronde alcun “io penso”. L'espressione “esserci”, sinonimo di soggetto, allude a tali rapporti di cose. È preso dall'oggettività, che il soggetto ci sarebbe; ciò conferisce anche a lui un po' di oggettività [...].<sup>3</sup>

Qui il bersaglio polemico di Adorno coincide con quello di Heidegger, ovvero quell'ideale di soggetto assoluto, impassibile e padrone delle cose. Invece, lo stesso interesse del soggetto per il temporale – la sua mediazione attraverso l'oggetto desiderato – lo iscrive nella temporalità a sua volta: l'esperienza di ciò che è temporale significa che lo stesso soggetto partecipa alla temporalità.

L'*io penso* infatti *accompagna* le mie rappresentazioni, dunque la soggettività non può essere ridotta alla vuota struttura percettiva, ma va messa in relazione con ciò che riempie quella struttura. La mediazione del soggetto per mezzo dell'oggetto non significa

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>3</sup> *Ibid.*

solo che il pensiero è “causato” – per metterla in termini kantiani – dal pensato, ma anche che il soggetto è influenzato dal proprio lato oggettivo. Oggetto tra gli oggetti, egli deve riconoscere la propria natura finita.

Questa è radicata anzitutto nella corporeità, ovvero in quella componente di sé che il soggetto non riconosce come totalmente propria: il Sé è composto di frammenti che la *ratio* si affanna per tenere assieme. Il dolore, le patologie, gli impulsi e le nevrosi, sono tutti elementi che Adorno raggruppa nella sfera dell’*aggiuntivo* rispetto all’autocoscienza astratta e al controllo di sé con cui in genere si fa coincidere il soggetto.

L’aggiuntivo è il nome per ciò che quell’astrazione ha espulso; senza di esso la volontà non potrebbe essere reale. [...] La prassi vera, modello di quelle azioni che potrebbero soddisfare l’idea di libertà, ha certo bisogno della piena coscienza teorica [...]. Ma la prassi ha bisogno anche d’altro che non si esaurisce nella coscienza, del corporeo che è razionalmente mediato e qualitativamente diverso dalla ragione.<sup>1</sup>

Per quanto la mente possa influire sulla nostra appercezione corporea, nessuno è in grado di ordinare al proprio corpo di non soffrire più, all’impulso di non presentarsi. L’autocontrollo non è una semplice esecuzione di ordini, ma una costrizione, un sacrificio che il Sé infligge al soggetto stesso. La separazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa* non riflette, secondo Adorno, la soggettività reale, dove questi due aspetti si trovano mescolati e legati da una stretta simbiosi.

La stessa volontà non è comprensibile nella sua accezione *pura*, separata dall’impulso, se non come volontà di se stessa; ma questa sarebbe completamente scissa dalla prassi reale, per la quale serve appunto un desiderio, un’istanza reattiva che spinga il soggetto fuori da sé. L’azione sul mondo temporale e fenomenico, persino il solo interesse per esso, presuppone la temporalità come parte integrante del soggetto. Perché questo si comprenda nella sua complessità è allora necessario recuperare e riabilitare agli occhi della filosofia il corporeo, che l’ideologia della soggettività pura ha rimosso.

Ovviamente questo non vuol dire che la critica adorniana del soggetto punti a ridurlo alla sola reattività, e la sua azione al perseguimento di un edonismo immediato. L’aggiuntivo non è del tutto separato dalla coscienza, che almeno in parte riesce a

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 205.

direzionarlo; solo se l'impulso è mediato dalla ragione si può parlare di volontà e di prassi, altrimenti non ci sarebbe differenza tra la libertà umana e il cieco istinto animale, tra morale e violenza.

Ragione e aggiuntivo, pensiero e reattività non devono mai essere considerati astrattamente, uno indipendentemente dall'altro; invece, tra di loro c'è un rapporto di mediazione, una tensione costante che non permette di distinguerli nettamente, nonostante sia inevitabile farlo nella loro analisi teorica<sup>1</sup>. La mediazione oggettiva della soggettività impedisce di raffigurarsi il pensiero come assoluta spontaneità: in esso c'è sempre anche una componente reattiva, dunque un condizionamento dall'esterno. Questa è la conseguenza della *gettatezza* e corporeità del soggetto.

L'uomo, allora, non è solamente identità con la ragione, non si può riconoscere nella figura filosofica della monade, unità chiusa e completa che il Sé dell'illuminismo ha preso a modello. Invece, deve ammettere la non identità che c'è in lui, la propria condizionatezza. Per questo il soggetto che porta avanti l'ideologia identificante ne è vittima a sua volta: tutta la sfera corporea che fa parte del soggetto concreto e che l'illuminismo ha disprezzato e rimosso è in fondo il soggetto nella sua non identità con se stesso. Il non-io, in quanto reazione, condizionamento e dunque uscita dal Sé monadico, rappresenta un pericolo per l'unità della coscienza.

La non identità – che la filosofia critica trova sia nel mondo identificato dal soggetto, sia nel soggetto stesso – non permette alla dialettica di fermarsi di fronte all'assoluto. Quando Adorno invita la filosofia a ricordare la *mediazione nel mediante*, egli sta mostrando la necessità di rifiutare, ancora una volta, l'assoluto rappresentato dall'Io puro. Questo è invece condizionato dal suo lato oggettivo, dall'essere coscienza incarnata in un ente particolare, il singolo essere umano. E proprio questa condizionatezza permette e addirittura incentiva<sup>2</sup> la dimenticanza della natura ontica – l'essere radicato in un

---

<sup>1</sup> «I due momenti non vengono affatto esperiti separatamente; però l'analisi filosofica ha talmente conformato questo fenomeno che poi nel linguaggio della filosofia non lo si può esprimere altrimenti, se non come se alla razionalità ne venisse aggiunto un altro» (*ibid.*).

<sup>2</sup> Nella critica al soggetto, emerge chiaramente l'approccio adorniano, nella sua unione di critica dialettica e genealogia nietzscheana, con tutti i sospetti e persino le malizie che quest'ultima comporta. La dimenticanza della condizionatezza del soggetto non è stato un avvenimento casuale, ma può essere spiegata storicamente considerando il suo ruolo di legittimazione del dominio gerarchico dei pochi sui molti: «Da quando il lavoro spirituale si è diviso da quello fisico all'insegna del dominio spirituale, della giustificazione del privilegio, lo spirito scisso dovette rivendicare, con l'exasperazione della cattiva coscienza, proprio quella pretesa di dominio che deduce dalla tesi del suo primato e originarietà, e perciò sforzarsi di

determinato qui e ora – e fatticcia – l’essere composto da tutti gli elementi estranei alla coscienza (impulsi, rimossi inconsci, trascorsi di vita) – del soggetto.

#### **4. La mediazione sociale**

Ma l’aspetto corporeo non è l’unica componente oggettiva del soggetto; altrettanto importante è la mediazione attraverso il contesto storico e sociale. In quanto finita e corporea, la singola coscienza fa parte del mondo di oggetti che la società manipola e cerca di plasmare a suo piacimento.

Adorno spinge la dipendenza della soggettività dalla realtà esterna fino a conseguenze radicali: non solo i contenuti, ma persino le forme del pensiero non hanno origine al suo interno. Le categorie, che Kant considerava universali, sono invece un prodotto del contesto sociale e dei rapporti di produzione in cui il singolo vive e viene formato e dunque relative ad essi.

Nei meccanismi soggettivi di mediazione si prolungano quelli dell’oggettività, alla quale è aggiogato ogni soggetto, pure quello trascendentale. Che i dati, come essi pretendono, vengano appercepiti così e non altrimenti, è frutto di quell’ordine presoggettivo che a sua volta costituisce essenzialmente la soggettività che per la gnoseologia è costitutiva.<sup>1</sup>

La stessa mediazione soggettiva è mediata dall’oggettività sociale: ogni pensiero viene cioè preformato in base ad un ordine che precede, sul piano storico come su quello gnoseologico, il soggetto individuale.

Si potrebbe dire che in Adorno la società assume la funzione di un *oggetto trascendentale*, del quale appunto non si può fare esperienza immediata, ma che precede e forma ogni nostra esperienza. I meccanismi sociali si sono insinuati fin dentro alla sfera privata, addirittura nel pensiero soggettivo. È la società, insomma, che insegna come pensare. E ciò per quanto riguarda non solo i pregiudizi e il senso comune – contro i quali il singolo potrebbe quasi tentare di esercitare il diritto al libero pensiero –, ma anche la struttura secondo la quale vengono raccolti e organizzati i dati, la loro comunicazione e in fondo persino il modo in cui il desiderio di conoscenza si trasforma in identificazione.

---

dimenticare da dove viene la sua pretesa, se non vuole decadere» (*ivi*, p. 160). La condizionatezza del soggetto, in altre parole, rende condizionato, e dunque ideologico, anche il suo dichiararsi incondizionato.

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 154.

Proprio questo legame strettissimo tra identificazione e organizzazione sociale spinge la critica dialettica ad accusare entrambe di falsità.

Così Adorno conserva la tesi aristotelica, passata poi per Hegel, del primato della società sull'individuo. L'uomo, perfino nel suo modo di pensare, è quello che è grazie alla società che lo ha formato: non è possibile fare esperienza delle cose, nemmeno dell'uomo stesso, se non attraverso la mediazione sociale, che nel suo bisogno identificante coincide con la mediazione concettuale. Ma come nel rapporto tra soggetto e oggetto, a questo primato dell'universale deve essere contrapposto quello del particolare. Proprio perché essenzialmente falsa, questa società non può ricondurre totalmente l'uomo a quello che essa ne ha fatto: l'hegeliano "Tutto ciò che l'uomo è, egli lo deve allo stato" è per Adorno «la più vistosa delle esagerazioni»<sup>1</sup>.

Se il primato dell'oggetto riconosce alla cosa la possibilità di sussistere immediatamente in sé al di fuori del pensiero, all'ente l'indipendenza dall'ontologia, il singolo può avere una sua esistenza al di fuori della società, e non è quindi tenuto a sottomettersi ad essa come a un dio creatore. Non tutto ciò che è l'uomo proviene dalla società: la sopravvivenza barbara del singolo, seppur brutale, resta possibile in un ipotetico stato di natura.

Ovviamente sarebbe fuorviante leggere nella critica adorniana un invito a ritornare alla vita animale. Piuttosto, la possibilità di un'esistenza diversa, fosse anche peggiore di quella all'interno della società moderna, lascia aperta la possibilità del cambiamento in meglio, verso una società liberata da quella violenza ancora naturale all'interno della cultura. Allora, come il primato dell'oggetto mira a controbilanciare il primato del soggetto e ad abolire così la gerarchia, l'interesse che Adorno mostra per il particolare vuole riabilitare la sua pretesa di fronte all'universale sociale, senza esaltare l'individuale astratto<sup>2</sup>.

La critica adorniana alla società è allora la critica a un trascendentale. La sua indispensabilità per l'esperienza, dunque in fondo per l'esistenza umana, non lo rende esente

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>2</sup> Quest'ultimo non sarebbe in grado di condurre un'esistenza libera e giusta opponendosi immediatamente alla totalità falsa, perché ne conserva i tratti fin nella sua costituzione. «All'interno della società repressiva, l'emancipazione dell'individuo non va senz'altro a suo vantaggio. La libertà dalla società lo spoglia dalla forza di essere libero. Per quanto reale, infatti, possa essere l'individuo nel suo rapporto con gli altri, concepito come assoluto è una pura astrazione. Esso non ha alcun contenuto che non sia – nella sua costituzione – sociale, nessun impulso trascendente la società che non sia diretto ad ottenere che lo stato sociale trascenda se stesso» (id., *Minima moralia*, cit., p. 176).

dalle critiche, dal momento che queste non puntano a eliminarlo, quanto a curarlo dalla sua irrazionalità.

Ecco allora l'importanza del primato dell'oggetto: nel suo corrispettivo sociale – l'individuo – la critica trova il suo punto di appoggio e il suo fine. Se al trascendentale non fosse opposto quel qualcosa di trascendente a cui il non identico rimanda, se la dipendenza degli uomini dalla società fosse davvero totale, come quella dell'oggetto dal soggetto creatore dell'idealismo, la critica in vista dell'uomo non farebbe che riproporre una società coercitiva, accettando la sua irrazionalità come condizione intrascendibile sia della critica che della vita umana.

Ciò significa anche che la stessa trascendenza dell'oggetto deve essere intesa in senso critico. Si potrebbe infatti accusare Adorno di restaurare, con la tesi del primato dell'oggetto, un dualismo astratto di pensiero e realtà, dove la verità viene nettamente opposta alla falsità dell'identificazione. In effetti, un sospetto del genere non sarebbe ingiustificato: l'insolubilità del qualcosa, l'immediatezza di un *in sé* di ispirazione kantiana, la falsità del sistema concettuale e la conseguente verità negativa di ciò che gli sfugge, sono tutti elementi che puntano in quella direzione. Ma questo significherebbe *mettere l'oggetto sul trono del soggetto*, concependo la verità in maniera ingenuamente realista, come ciò che semplicemente e oggettivamente è.

Adorno non ha dunque intenzione di assolutizzare la separazione. Questo perché, come abbiamo visto, nessun soggetto è puramente tale, perché mediato sia dall'oggettività corporea, sia dall'oggettività sociale. Ma c'è una motivazione più sostanziale: il dualismo assoluto, proprio perché assoluto, è contrario al principio dialettico. Se ha senso parlare di dualismo per Adorno, lo ha solo dandogli un'accezione critica, opposta cioè all'unità e al pensiero identificante, e non come una verità in sé.

La polarità di soggetto e oggetto appare facilmente come una struttura a sua volta non dialettica dove avrebbe luogo ogni dialettica. Ma entrambi questi concetti sono categorie derivate di riflessione, formule per un non unificabile; non un positivo, non rapporti primari di cose, bensì del tutto negativi, espressione unicamente della non identità. Tuttavia

non si può nemmeno semplicemente negare a sua volta la differenza di soggetto e oggetto. Essi non sono una dualità ultima, né dietro di essi si nasconde un'unità ultima.<sup>1</sup>

Che Adorno rimanga scettico nei confronti del dualismo netto, anche dopo la difesa del primato dell'oggetto e la critica all'idealismo, non deve sorprendere. Il pensiero identificante, ben prima dell'avvento di Hegel, aveva basato su di esso il suo approccio al mondo: il Sé borghese si costruiva proprio nell'avventura, nello scontro con una realtà che considerava diversa. L'assoluta estraneità e l'assoluta uguaglianza portano, seppur per vie differenti, ad appropriarsi dell'altro: «Se il dualismo di soggetto e oggetto venisse posto alla base come un principio basilare, sarebbe uguale al principio di identità che respinge»<sup>2</sup>. Per questo il dualismo non è una verità dimenticata a cui fare ritorno, ma unicamente uno strumento della critica: esso va mantenuto *criticamente* «contro la pretesa di totalità inerente al pensiero»<sup>3</sup>.

Si può dire che questo dualismo critico funge nella *Dialettica negativa* come un consolidamento del suo nucleo centrale: la non identità che dall'interno del pensiero rinvia a un qualcosa aconcettuale. Come il non identico, anche il dualismo non può divenire un positivo, non può essere pensato come una verità preferibile all'idealismo, perché gli è dialetticamente legato. D'altronde la *Dialettica negativa* non abbandona il concetto e la ricerca dell'identità della cosa, ma critica la coercizione identitaria. Allo stesso modo il dualismo – tra pensiero e cosa, o tra società e individuo – deve essere rafforzato contro la falsa unità, in vista di quella vera. In questo senso, allora, il dualismo ha in Adorno una funzione critica: non impone di rinunciare all'identità o alla vita in società, ma costringe a metterla in relazione alla non identità, all'umanità nella sua esistenza oppressa.

Questa negatività si nota anche nel modo in cui Adorno giunge al primato dell'oggetto, all'oggettività del soggetto, alla trascendenza della cosa: questi non vengono postulati, in base all'ovvietà che le cose continuano a sussistere anche quando non ne facciamo esperienza, che ognuno di noi ha un corpo oltre che una mente, e che il cittadino non coincide con la società che abita. Al contrario, ognuna di queste tesi scaturisce dalla contraddizione immanente al concetto e alla identità: è il non identico a costringere il

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 157.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 158.

soggetto a riconsiderare la propria supremazia e ad autolimitarsi. Il dualismo, limite del soggetto, è cioè inscritto nel soggetto stesso, ed «è raggiungibile unicamente dalla riflessione del soggetto e sul soggetto»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 166.

## L'oggettività della contraddizione

### 1. Il problema della contraddizione oggettiva

Abbiamo visto i modi in cui il soggetto viene mediato dall'oggettività, sia essa la propria o quella del suo interesse per la cosa. Ma nel binomio soggetto-oggetto c'è un ultimo tipo di mediazione da prendere in considerazione: la mediazione dell'oggetto per mezzo dell'antagonismo sociale. Adorno riprende questa tesi da Horkheimer, che in *Teoria tradizionale e teoria critica* affiancava la mediazione storica dell'oggetto a quella delle categorie del pensiero soggettivo: «I fatti che recepiamo tramite i sensi sono doppiamente preformati da un punto di vista sociale: dal carattere storico dell'oggetto percepito e dal carattere storico dell'organo che li percepisce»<sup>1</sup>.

Non solo le categorie di pensiero sono preformate dalla società in cui viviamo, ma anche la cosa stessa nella sua esistenza reale ha un carattere storico e dunque mediato. La contraddizione in cui cade il pensiero identificante è ben più che un semplice errore formale; non riguarda unicamente il pensiero. Al contrario, essa secondo Adorno ha una presenza fondamentale nel reale: «designa non soltanto ciò che di un ente resta fuori dal giudizio, bensì qualcosa nel giudicato stesso»<sup>2</sup>.

Infatti, il pensiero identificante non è pura contemplazione, ma ha un immediato risvolto pratico e concreto. In altre parole, la mediazione che il pensiero opera sulla cosa non la lascia immutata: la piega e la deforma oltre il suo essere in sé. In questo senso la contraddizione mostra l'inautenticità non solo di ogni identificazione, ma anche della cosa nella sua esistenza reale al di sotto del dominio sociale. Perciò la dialettica non è semplicemente una legge del pensiero, ma anche della parvenza reale, che da quel pensiero è prodotta.

Attraverso il lavoro sulla contraddizione che oggettivamente si manifesta, la dialettica è l'unico strumento adatto all'analisi concreta del mondo moderno. Dove il pensiero identificante costruisce forzatamente le identità che poi manipola, essa trova la contraddizione, già inscritta nella realtà proprio dalla volontà di dominio dell'illuminismo

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, vol. 2, p. 146.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 137.

distorto. L'omologazione della realtà che viene esperita dalla critica – ogni cosa viene ricondotta alla contraddizione – non è allora operata dalla dialettica, ma viene trovata e riconosciuta in un mondo ordinato dall'identificazione.

Chi si piega alla disciplina dialettica ha senz'altro da pagare con il sacrificio amaro della molteplicità qualitativa dell'esperienza. Tuttavia quell'impoverimento dell'esperienza causato dalla dialettica, che fa indignare il buon senso, si rivela adeguato nel mondo amministrato alla sua astratta uniformità.<sup>1</sup>

Ciò significa che Adorno difende la dialettica dall'accusa di essere solo una semplificazione del reale, in grado di operare solamente attraverso la riduzione di ogni unicità alla contraddizione. Tale obiezione «dà la colpa della cosa al metodo»<sup>2</sup>: la realtà stessa, sotto il bando della società, è invariabilmente omologata e contraddittoria.

Tutto ciò suona come la giustificazione che il pensiero identificante fornisce della propria azione: essa sarebbe semplicemente la registrazione dello stato di cose. E proprio su questo punto, infatti, la distanza che separa la dialettica negativa da quella hegeliana pare ridursi pericolosamente: la contraddizione come essenza del reale era la base su cui era stato costruito il sistema di Hegel e la comune essenza di pensiero e cosa il preludio all'affermazione dello Spirito universale. Allo stesso modo, quando Adorno denuncia la ricaduta oggettiva dell'identificazione operata dal soggetto, egli richiama l'unità di teoria e pratica propria del soggetto assoluto, che pensando la cosa la determina ulteriormente come pensata e dunque si dimostra capace di creazione pur conservando la propria purezza e autonomia.

Certamente l'oggettività della contraddizione non può essere mantenuta come l'aveva intesa Hegel. Ma allo stesso tempo una filosofia critica non può nemmeno tornare a Kant e limitare la contraddizione al lato soggettivo della conoscenza: se il pensiero venisse dichiarato contraddittorio in opposizione a una realtà non contraddittoria, già in sé identica, si ripresenterebbe la dicotomia assoluta che Adorno non è disposto ad accettare, perché diverrebbe facilmente un pilastro della volontà di dominio illuminista.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 7.

Finché la regola dell'univocità viene criticata astrattamente, la contraddizione oggettiva non sarebbe altro che un'espressione forbita per dire che l'apparato concettuale soggettivo afferma inevitabilmente la verità del suo giudizio sul particolare ente giudicato, mentre questo ente concorda con il giudizio solo nella misura in cui il bisogno apofantico lo ha già preformato nelle definizioni concettuali. La progredita logica filosofico-riflessiva potrebbe incorporare questo facilmente<sup>1</sup>

Seguendo questa strada, la dialettica perderebbe la sua funzione di critica sociale: è la contraddizione insita nelle cose che richiede la correzione del pensiero. Se l'impulso alla riflessione venisse unicamente dall'insufficienza soggettiva, la filosofia critica diverrebbe una semplice teoria della conoscenza riconducibile al positivismo scientifico, il quale ordina al pensiero di lavorare su se stesso al fine di raccogliere più efficacemente i dati provenienti dalla realtà statica che lo attende all'esterno.

Bisogna allora capire in che modo una dialettica negativa possa mantenere la contraddizione oggettiva in tutta la forza e la necessità critica che essa comportava in Hegel, senza però concedere all'idealismo di aggrapparvisi per dissolvere la cosa nel concetto.

## **2. La malaessenza e la speranza**

Adorno, anche stavolta, affronta questo problema marcando la negatività della sua filosofia e la differenza critica tra il tutto e il vero: per lui la contraddizione è reale, ma non vera. Essa è, sì, la verità del reale, ma solo in quanto il reale è parvenza: non un'essenza vera e propria, ma l'essenza del falso, ossia una *malaessenza*. In questo modo nella *Dialettica negativa* viene ridimensionata la pretesa hegeliana di aver individuato nella contraddizione la verità positiva e assoluta della cosa in sé: la contraddizione viene ricondotta piuttosto alla società che l'ha prodotta.

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 [...]. Questa essenza è anzitutto malaessenza, quell'organizzazione del mondo che abbassa gli uomini a strumento del loro *sese conservare*, che minaccia e amputa la loro vita, mentre

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 137.

la riproduce e finge di esser-così per soddisfare il loro bisogno. Come quella hegeliana, anche questa essenza deve apparire: mascherata nella propria contraddizione.<sup>1</sup>

Imponendo un'identità coercitiva, il pensiero identificante nella sua origine sociale crea e impone la contraddizione, la quale non è allora un *puro in sé*, ma a sua volta appartiene alla parvenza. La negatività della contraddizione è legata alla sua origine storica: non è assoluta, ma, come ogni categoria concettuale, mediata dall'oggettività sociale. Il semplice fatto che si trovi in ogni esperienza del reale non ne implica la verità, l'essenzialità, ma significa solo la provenienza sociale di ogni esperienza, e dunque in fondo la loro falsità.

Per questo il concetto di essenza non si addice alla contraddizione: l'essenza dovrebbe essere la verità della cosa, ciò che la costituisce e le appartiene più intrinsecamente; invece la contraddizione appartiene alla realtà solo nella misura in cui le è imposta dall'identificazione. La malaessenza, dunque, non è la verità della cosa, ma solo della sua condizione oppressa.

Inoltre, non sarebbe possibile lavorare sull'essenza, tentare di modificarla o eliminarla, senza con ciò modificare o eliminare la cosa stessa nel suo nucleo più intimo. Ma la contraddizione, essendo un prodotto dell'opposizione di concetto e aconcettuale, può essere tolta attraverso la conciliazione di questi due poli senza per questo provocare il crollo della cosa privandola della sua essenza. È allora parte del concetto di malaessenza – dunque del modo in cui il soggetto pensa il mondo – non solo il bisogno della realtà di essere liberata dalla contraddizione, ma anche la speranza che questa liberazione sia possibile.

Mentre il pensiero violenta ciò su cui esercita le sintesi, esso segue al tempo stesso un potenziale che attende nell'oggetto; e ubbidisce inconsapevolmente all'idea di risarcire i frammenti di ciò che ha anche inflitto a essi; la filosofia prende coscienza di questa inconsapevolezza. Al pensiero inconciliabile si accompagna la speranza della conciliazione, perché la resistenza del pensiero contro il mero ente, contro l'imperativa libertà del

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 151.

soggetto, intende nell'oggetto ciò che questi ha perduto attraverso la sua etichettatura per diventare oggetto.<sup>1</sup>

Il pensiero identificante, pur inconsapevolmente, punta a una verità superiore alla misera parvenza di identità che solo riesce a produrre. Mantenendo la negatività della contraddizione, caratterizzando la sua verità come la verità del falso, Adorno implica la non essenzialità di questa malaessenza e dunque iscrive nel reale la speranza nella manifestazione del vero.

La dialettica, in altre parole, opera sul piano dell'esistente rimandando a ciò che ancora non appare; rivela la verità come ciò che non emerge nel mondo dei fatti, ma che piuttosto sta dietro di essi. La possibilità della sua manifestazione non può essere negata in base all'analisi del reale, perché proprio il reale nella sua esistenza contraddittoria rimanda oltre ad essa. Solo rifiutandosi di considerare la contraddizione, il difensore dello *status quo* può essere certo di aver ragione. L'avversione di Adorno nei confronti di qualsiasi evocazione di un destino inevitabile ha radici proprio qui: la speranza è la figura capovolta del destino, perché è sempre speranza di un suo superamento. Contrapposta alla falsità dell'esistente, è la *conditio sine qua non* di un pensiero vero, e l'unico modo in cui la verità può essere scorta in mezzo alla falsità esistente.

Alla fine la speranza, come si sottrae, negandola, alla realtà, è la sola figura in cui si manifesta la verità. Senza speranza l'idea della verità sarebbe difficilmente concepibile, ed è la falsità capitale spacciare per verità l'esistenza riconosciuta come cattiva, solo perché è stata una volta riconosciuta.<sup>2</sup>

Lo stretto legame che Adorno instaura tra speranza e verità è perfettamente rappresentato nella dinamica di una dialettica negativa, dove appunto il rimandare al vero è un pensare e uno sperare contro l'ordine esistente. Perciò la critica sociale viene affidata al pensiero dialettico: esso indica il fallimento dell'identificazione e mostra come questo fallimento si concretizzi nell'oggettività falsa; ma soprattutto custodisce e difende la speranza di un superamento. L'oggettività della contraddizione implica, in altre parole, l'oggettività della speranza. Su di essa la critica dialettica fonda la propria tenacia e resilienza:

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>2</sup> *Id.*, *Minima moralia*, cit., p. 108.

fino a che qualcosa sfugge all'identificazione la possibilità della conciliazione è innegabile, per quanto possa sembrare impossibile. Così la filosofia trova nella contraddizione al contempo ciò che vuole togliere e l'innegabile possibilità della sua riuscita.

### 3. Contro la filosofia della disillusione

Nella lettura di Adorno, questa oggettività della speranza deve essere intravista sullo sfondo di ogni passaggio, perché chiarisce la prospettiva da cui viene mossa la sua critica alla modernità. Se non le viene dato il giusto peso, l'intera opera di Adorno non può che essere fraintesa e ricondotta a correnti romantiche e antimoderne, dalle quali invece si distanzia proprio grazie alla tensione tra esistente e possibile che la dialettica riesce a intravedere oggettivamente inscritta nelle cose.

Questo errore sta alla base, ad esempio, dell'analisi proposta da Giangiorgio Pasqualotto. Nel suo *Teoria come utopia*, lo studioso italiano confronta la visione adorniana della modernità con quella di Heidegger, che per molti aspetti è simile, ma differisce proprio nell'abbandonarsi alla rassegnazione dove invece Adorno mantiene un inestinguibile barlume di speranza. Pasqualotto loda l'approccio positivista di Heidegger, che di fronte ai fatti prende atto dell'irrimediabile fallimento della ragione.

Nessuna nostalgia in Heidegger, nessun progetto di Sintesi, di ricostruzione della vita degradata, nessuna utopia di *Philosophie als Kultur*: soltanto "indifferenza", senza giudizio, senza sentenze, senza rimpianti; soltanto osservazione oggettiva, "scientifica", positiva, della totalità *in fieri* della reificazione, della progressiva costituzione assoluta del *Sein* inautentico, del sistema di "desacralizzazione" come Dato.<sup>1</sup>

Heidegger non "danneggia" per nulla la reificazione, non intacca in alcun punto la "cattiva realtà", ma nemmeno si trastulla con l'illusione di poterlo fare. Anzi, ed è qui la sua formidabile forza di *Aufklärung*, dichiara esplicitamente l'impotenza della filosofia a portare a termine simili imprese [...]: forse che la critica adorniana "danneggia" la reificazione più dell'ontologia?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Giangiorgio Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla scuola di Francoforte*, Bertani, Verona 1974, p. 107.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 108.

L'elemento illuminista in Heidegger starebbe proprio nel riconoscimento del definitivo fallimento del progetto illuminista. Questo viene ancora inteso come processo di disincanto e di liberazione da tutto ciò che non viene registrato come dato dalla scienza positiva. In quest'ottica, l'ostinazione di Adorno sembra addirittura un residuo romantico e mitologico, come Pasqualotto non manca di denunciare.

Per contraccolpo, è la posizione di Adorno che regredisce a condanna "romantica" contro la scienza, contro il positivismo e il neo-positivismo, e contro la tecnologia: è Adorno che invoca il ripristino di un'*Humanitas* che Heidegger sa invece scomparsa; è Adorno che s'illude di poter scongiurare il dominio della reificazione ricorrendo alle armi della dialettica negativa [...]; è Adorno, infine, che spera ancora nella filosofia e nell'arte come salvezza dall'integrazione razionalizzata.<sup>1</sup>

Eppure, che Heidegger *sappia* che la reificazione universale è inarrestabile non ha nulla di obbiettivo. Un approccio veramente positivista non si pronuncerebbe sulla possibilità o sull'impossibilità di una redenzione universale, perché ciò sarebbe metafisica; non si porrebbe nemmeno la domanda, che presuppone inevitabilmente un qualche valore morale. Un positivista ligio ai fatti non pronuncerebbe mai frasi come "Solo un dio ci può salvare", perché sia "dio" che "salvare" sono termini inammissibili nel sistema scientifico. E d'altronde, il dato in Heidegger non è tanto registrato in maniera disincantata, quanto interpretato alla luce di una verità antica e dimenticata, considerata autentica perché originaria: il romanticismo del valore, che Pasqualotto rimprovera a Adorno, non è certo estraneo ad Heidegger.

Ma soprattutto, se il presunto disincanto heideggeriano può essere considerato illuminista, ciò è solo perché anche dopo la critica di Adorno e Horkheimer si continua a far coincidere l'illuminismo con l'aderenza al dato. Invece, la correzione del percorso di liberazione proposta da Adorno sta proprio nello spingere il pensiero oltre ciò che semplicemente appare, ciò che è positivamente.

La ragione dialettica, si può dire, aggiunge un ulteriore livello alla conoscenza dell'oggettività: il negativo, la contraddizione che sta dietro alla parvenza<sup>2</sup>. È lì che si

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>2</sup> Contro l'aderenza positivista ai fatti, Adorno ricorda l'importanza che la *fantasia* ha anche nella conoscenza più basilare: «La fantasia, oggi assegnata alla sfera dell'inconscio e proscritta dalla conoscenza

radica la speranza che si oppone al disincanto heideggeriano. Allora, quello che potrebbe sembrare ottimismo ingenuo non nasce dall'ignoranza dei fatti, ma da un loro più profondo esame; non da un residuo mitico, ma dalla voce di ciò che proprio l'illuminismo "disincantato" e mitologico vuole rimuovere. Solo mancando di valorizzare questo aspetto fondamentale della dialettica negativa – il rapporto tra contraddizione e speranza nella parvenza reale – si può accusare Adorno di anacronistico romanticismo.

La speranza rivendicata non è infantilismo o illusione, ma nasce dalla coscienza filosofica della limitazione: proprio perché limitato, il pensiero non può escludere con certezza la possibilità della liberazione. Il giudizio kantiano sull'impossibilità della metafisica è metafisico a sua volta; ma l'unità hegeliana di logica ed essenza non è più ammissibile in una dialettica negativa, dove la logica è malaessenza. Schiacciata tra queste due posizioni, la metafisica si salva proprio nell'oggettività della contraddizione, nella parvenza reale che rimanda oltre a sé, verso una verità essenziale ma nascosta al e dal pensiero identificante. La verità, insomma, sopravvive solo come speranza ingiustificata: «La coscienza ingenua, alla quale anche Goethe inclinava: ancora non si sa, ma forse un giorno si decifrerà, è più vicina alla verità metafisica dell'*ignoramus* kantiano»<sup>1</sup>.

#### 4. Il limite

La posizione di Adorno nella diatriba tra Kant e Hegel sul tema del limite del pensiero e della possibilità di una metafisica ruota attorno alla figura della speranza. In Hegel, il soggetto finito era in grado di trascendere se stesso attraverso un togliimento dialettico. Conoscere i propri limiti significherebbe, infatti, osservarli dall'esterno, averli già superati: così la consapevolezza della finitezza sarebbe al contempo il suo togliimento in base alla forza dialettica immanente a ogni finito.

---

come rudimento acritico e infantile, è quella che, in realtà, stabilisce il rapporto tra gli oggetti, in cui ha origine, per forza di cose, ogni giudizio: espulsa la fantasia, è esorcizzato anche il giudizio, il vero atto conoscitivo» (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 142). Già Hume aveva riconosciuto la necessità della fantasia nel processo conoscitivo, anche se, anticipando il positivismo, aveva indicato in quella necessità un ostacolo alla conoscenza vera. La dialettica ribalta questo giudizio: in base alla sua natura negativa, essa lavora proprio sui rapporti tra gli oggetti, e lì cerca una verità che non sia parvenza. È solo indagando quei rapporti che il pensiero può superare la semplice registrazione del dato, e porsi le domande sul vero e sul falso, sul giusto e sull'ingiusto. La critica dialettica eredita così la funzione della fantasia, che la spinge a ricercare il senso dell'esistente proprio guardando oltre all'esistente stesso.

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 347.

Si suole in primo luogo *fare un gran caso* dei termini del pensiero, della ragione etc., affermando che il termine non si possa sorpassare. In una tale affermazione si è inconsapevoli di questo, che appunto in quanto qualcosa è determinato come termine, è già sorpassato. Perocché una determinatezza, un limite, è determinato come termine solo in opposizione contro il suo altro in generale, come contro il suo *illimitato*. L'altro di un termine è appunto *l'oltre* a questo termine.<sup>1</sup>

Ma per Adorno questo superamento non è per nulla scontato. Solo un soggetto assoluto sarebbe in grado di prendere assolutamente consapevolezza dei propri limiti, e in questo modo superarli. Non per nulla, il cammino col quale lo spirito giunge a se stesso è la comprensione di una totalità che già era presente: essa diviene concreta solo perché finalmente autocosciente. Il soggetto assoluto, cioè, non può che essere il fondamento del proprio movimento, e dunque anche dei limiti – ormai superati – nella conoscenza di sé. Alla fine l'*Aufheben* hegeliano è un passar oltre i cui traumi vengono dissolti una volta ottenuta la prospettiva dell'assoluto: esso è possibile solo a un soggetto che si scopre limitato unicamente da se stesso.

La presupposizione dell'assoluto è alla base della dialettica hegeliana, la quale dunque non affronta mai davvero il problema della finitezza in tutta la difficoltà che essa comporta per la stessa riflessione filosofica. È questa la difficoltà che Adorno pone in primo piano. La finitezza comporta anche l'imperfezione e la dimenticanza: ciò significa che la consapevolezza che un soggetto finito ha delle proprie mancanze non è mai definitiva né indolore, e proprio perciò il loro dichiarato superamento suona sempre sospetto. C'è qui la critica psicanalitica alla trasparenza della coscienza a se stessa, ma pure l'ammissione kantiana della recidività con cui la ragione continua a puntare all'incondizionato dopo anche dopo aver preso coscienza della falsità delle antinomie.

Eppure, se Adorno recupera contro l'idealismo il limite della cosa in sé kantiana, ciò non significa che la brama metafisica che muove la ragione debba essere bollata come vana e illusoria. Il divieto che Kant imponeva alla metafisica non può essere giustificato, perché a ben guardare nega se stesso: «Pensata fino in fondo, anche quella *Critica* che contesta la conoscenza oggettivamente valida dell'assoluto giudica proprio perciò su un

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 133-134.

assoluto»<sup>1</sup>. In altri termini, un soggetto che prenda coscienza dei propri limiti, proprio perché limitato, non può porre un limite assoluto; se lo facesse, questo si toglierebbe da sé.

Dunque, nonostante la contrapposizione critica della filosofia kantiana all'idealismo di Hegel, Adorno non approva il blocco che la *Critica della ragion pura* imponeva alla filosofia, costringendola a rivolgersi unicamente alla realtà finita e ad abbandonare la ricerca dell'incondizionato. La verità del particolare può emergere solo nel suo rapporto con l'universale, e dunque il pensiero che accettasse il limite e rinunciasse a lottare contro di esso non sarebbe più vicino alla verità delle vuote divagazioni in cui secondo Kant finisce per perdersi la ragione.

La riserva immediata della relatività, il pensiero che limita e si mantiene in un ambito concettuale ogni volta circoscritto, si sottrae, proprio attraverso questa cautela, all'esperienza del limite, pensare il quale e oltrepassarlo è – secondo la grande intuizione di Hegel – la stessa cosa. [...] Solo la pretesa dell'incondizionato, il salto sulla propria ombra, rende giustizia al relativo.<sup>2</sup>

Per questo nella filosofia di Adorno il limite alle pretese del soggetto non è un limite assoluto, ma è relativo al soggetto stesso. Rimane, in altre parole, la speranza che se il soggetto si dimostrasse in grado di comprendere davvero il limite, questo potrebbe venire superato. Decretare l'*assoluta impossibilità* di questo superamento non si addice a un soggetto finito. Per questo Adorno non è disposto a rinunciare al salto hegeliano oltre al limite, ma lo conserva nella negatività della contraddizione come speranza innegabile, seppur mai sufficientemente salda da trasformarsi in certezza.

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 343.

<sup>2</sup> Id., *Minima moralia*, cit., pp. 148-149.

## L'immediato nella critica

### 1. L'insufficienza della critica immanente

La tesi dell'oggettività della contraddizione rimanda inevitabilmente alla filosofia di Hegel, rispetto alla quale Adorno marca la propria distanza pensando la contraddizione come malaessenza, e non come essenza positiva del reale. Se si vuole "localizzare" in un unico punto la differenza tra questi due pensatori, si può indicare la radicale negatività della dialettica adorniana e contrapporla all'esito positivo di quella hegeliana. Una simile contrapposizione ha il merito di racchiudere in una coppia di termini di insuperabile densità – negativo e positivo – due differenti e complesse visioni del mondo; ma, appunto per questo, corre il rischio di cadere nell'astrattezza e necessita quindi di un'analisi approfondita.

Che cosa significhi il negativo in Adorno lo abbiamo visto: falsità del reale, mediazione del soggetto, necessità della critica, irriducibilità della speranza – sono tutte declinazioni di quella figura cardinale, ed in esse sta il suo significato. Ma, dal momento che la verità di un concetto emerge nella tensione con il suo opposto, per comprendere appieno il metodo seguito da Adorno e dalla sua filosofia critica altrettanto essenziale è osservare le linee lungo le quali la dialettica negativa si confronta con quella hegeliana.

La critica di Adorno a Hegel si presenta anzitutto come una critica immanente alla filosofia di quest'ultimo. Il rifiuto dell'esito idealista e il conseguente recupero di una insolubilità materiale, esterna al pensiero, non devono essere visti come una distorsione o una interpretazione forzata della filosofia hegeliana, quanto piuttosto come il tentativo di renderla maggiormente coerente con se stessa: «Questo non significa tradire Hegel per l'empirismo, ma mantenersi fedeli alla sua filosofia: a quel requisito della critica immanente che è uno dei pezzi centrali del suo metodo»<sup>1</sup>.

Il rigore formale sul quale l'idealismo ha costruito la totalità del sistema pretende infatti che la critica giunga dall'interno del sistema stesso, secondo le regole da esso stabilite. In tal senso deve essere letta l'accusa di tradimento della negatività dialettica che

---

<sup>1</sup> Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 86.

ricorre più volte nella *Dialettica negativa*: Hegel non avrebbe seguito fino in fondo le leggi poste dalla sua filosofia.

Ma un simile approccio – che si limitasse a un lavoro immanente – non avrebbe possibilità di successo. Già la *Dialettica dell'illuminismo* ne aveva denunciato la problematicità: l'illuminismo ha natura totalitaria proprio perché riesce a convertire ogni critica in argomentazione e dunque in riaffermazione del suo metodo<sup>1</sup>. Allo stesso modo, criticare il sistema hegeliano secondo le sue leggi comporterebbe la ricaduta in esso.

Se l'idealismo viene criticato rigorosamente dall'interno, allora ha pronta la difesa che la critica in questo modo lo sanziona. Poiché la critica si serve delle sue premesse, esso la include già virtualmente; perciò le è superiore.<sup>2</sup>

Inoltre, si deve osservare che partendo dalle premesse hegeliane gli errori formali che Adorno imputa all'idealismo non sono tali. Ciò è evidente nei passi della *Dialettica negativa* dove viene esaminato quello che Adorno chiama il «gioco di prestigio»<sup>3</sup> hegeliano. L'accusa qui è che l'intero percorso mappato dalla *Fenomenologia* è stato possibile solo grazie a una scorretta liquidazione di ogni residuo aconcettuale: l'indeterminato per il concetto, poiché diverso dalla determinazione concettuale, viene pensato esclusivamente come indeterminatezza – e non come indeterminato – dunque in generale già come concetto.

Tacitamente l'indeterminatezza viene usata come sinonimo dell'indeterminato. Nel concetto di essa scompare ciò di cui è concetto; viene posta come uguale all'indeterminato in quanto sua determinazione e ciò consente l'identificazione dell'indeterminato con il nulla. In verità qui si suppone già l'idealismo assoluto, che la *Logica* avrebbe dovuto prima dimostrare.<sup>4</sup>

Il particolare indeterminato, cioè, poiché indeterminato rispetto al concetto, viene classificato nel concetto di indeterminatezza, e determinato concettualmente in questo modo: non è allora l'aconcettuale ad essere ricondotto al concetto, ma ciò che già era

---

<sup>1</sup> Vedi M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 14.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 163.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 110.

concetto. Secondo Adorno questa liquidazione del particolare, il passaggio dall'ente alla logica, non è minimamente giustificato, se non a posteriori dal soggetto assoluto. Questo sarebbe il gioco di prestigio: promettere di dissolvere il particolare, mentre segretamente lo si è sostituito con il concetto del particolare.

Ma questa critica, sebbene valida per una dialettica negativa, non metterebbe in difficoltà Hegel. La presupposizione dell'idealismo assoluto fa parte della struttura della sua opera, la quale produce lo Spirito solo per riconoscerlo come cominciamento: esso è al contempo presupposto e dimostrato. Così, il gioco di prestigio si rivela, per restare in metafora, vera magia, privo di inganno: nell'unità di soggetto e oggetto, lo spirito assoluto è legittimato a lavorare sul particolare attraverso il suo concetto. In altre parole, l'esito positivo della dialettica hegeliana è pienamente giustificato all'interno del sistema: il soggetto assoluto, risultato e fondamento dell'intera riflessione, ha tutto il diritto, una volta giunto a se stesso, di trasmutare il negativo in positivo, la critica del falso nella produzione del vero. Ne ha diritto precisamente in quanto assoluto.

Per questo, rinfacciare a Hegel l'*ysteron proteron* che lo Spirito sia l'esito di un processo che già lo presupponeva non porterebbe a nulla; anzi, l'idealismo potrebbe fare la stessa obiezione a una filosofia che presupponesse un soggetto mediato e finito, come Adorno d'altronde riconosce.

Secondo le norme tramandate della filosofia, tanto idealista quanto ontologica, tutto ciò [la mediazione oggettiva del soggetto, n.d.r.] sa un po' di *ysteron proteron*. Con il tono di petto del rigore si può obiettare che considerazioni del genere, senza ammetterlo, presupporrebbero la mediazione di ciò che vorrebbero dedurre come mediato, il soggetto, il pensiero; che tutte le loro determinazioni già solo in quanto tali sarebbero determinazioni mentali.<sup>1</sup>

Ne verrebbe fuori una reciproca accusa di scorrettezza, che porterebbe la filosofia dello spirito e quella del finito a contrapporsi frontalmente e in maniera astratta: tra le due mancherebbe un dialogo, e dunque pure la possibilità di una critica, perché una partirebbe dalla presupposizione dell'assoluto, mentre l'altra dalla presupposizione opposta. Così, per confutare l'esito positivo della dialettica hegeliana, la *Dialettica negativa* deve far

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 163.

cadere il soggetto assoluto che giustifica quel metodo; ma questo non può essere fatto su una base formale, sostenendo che la contraddizione *significa* la falsità dell'assoluto, perché essa assume un diverso significato a seconda del tipo di soggetto – finito o infinito – che la genera e la interpreta.

Adorno è consapevole di questa *impasse* e, in definitiva, dell'inefficacia di una critica puramente formale e immanente all'idealismo: quest'ultimo, che è formalità assoluta, non avrebbe difficoltà a volgerla in proprio favore, a rendere l'autocritica del soggetto una nuova affermazione della sua potenza. Parte fondamentale dell'opera di Adorno, allora, è riconoscere che «l'apparenza che il soggetto trascendentale sia il punto archimedeo non si può spezzare del tutto con un'analisi soltanto interna alla soggettività»<sup>1</sup>, e che di conseguenza la critica all'idealismo non può essere intesa solamente come una confutazione formale o logica immanente all'idealismo stesso<sup>2</sup>.

Essa non si può limitare a lavorare attorno ad una presunta forzatura su cui Hegel avrebbe costruito la propria filosofia – il “tradimento” della negatività dialettica, o il “gioco di prestigio” di particolare e particolarità –, nella speranza di far cadere l'intero sistema. Certo, questa è una parte importante della *Dialettica negativa*, ma presa da sola risulta inefficace e infondata. Per questo, la critica formale contro Hegel deve cercare un appoggio, dialetticamente, al di fuori della dialettica.

Senza alcun sapere da fuori, se si vuole senza un momento di immediatezza, un dono del pensiero soggettivo, che guardi oltre la compagine dialettica, nessuna critica immanente può raggiungere il suo scopo. Proprio l'idealismo non può penalizzare questo momento

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> In generale, l'insufficienza di una critica totalmente immanente vale non solo nei confronti dell'idealismo, ma di qualunque pensiero sistematico. Adorno metteva in guardia contro il rischio di feticizzare la critica immanente anche nelle sue riflessioni sul *Methodenstreit* – il dibattito che nel 1961 a Tubinga aveva visto opporsi i pensatori dialettici della Scuola di Francoforte e i positivisti scientifici allievi di Karl Popper: «Gli argomenti che si affidano alla teoria analitica della scienza senza prendere in esame i suoi assiomi [...], cadono vittima della macchina infernale della logica. Per quanto fedelmente si possa seguire il principio della critica immanente, esso non può essere applicato in forma acritica là dove si erige a solo e unico criterio la stessa immanenza logica, prescindendo da qualsiasi contenuto particolare. Nella critica immanente della logica sfrenata è inclusa la critica del suo carattere coercitivo. Il pensiero assume questo carattere quando – negando se stesso – si identifica con processi logici di natura formale. La critica immanente ha il proprio limite nel principio feticizzato della critica immanente: anche questo deve essere chiamato per nome» (id., *Introduzione* a Th. W. Adorno, Karl Popper, et al., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 10).

di spontaneità, perché senza di esso non potrebbe esserci. L'idealismo, la cui parte più interna si chiamava spontaneità, viene spezzato da essa.<sup>1</sup>

Non bisogna fraintendere queste parole. Adorno non sta qui abbandonando il proposito di una critica immanente allo stato falso, quanto l'idea che questa critica possa basarsi unicamente su leggi formali. Il metodo dialettico, che con Hegel si fa forte di oggettività e rigore, deve cioè aprirsi alla spontaneità se vuole mantenere il suo senso critico<sup>2</sup>.

Il *sapere da fuori* non è allora un nuovo fondamento capace di garantire la verità della dialettica, la quale potrebbe finalmente poggiare su un punto stabile esterno alla parvenza reale e dunque finalmente *vero*; al contrario, esso è un *dono del pensiero soggettivo*, e in quanto soggettivo appartiene comunque alla parvenza. Ma al contempo la sua appartenenza alla parvenza non lo rende completamente falso: in quanto *momento di immediatezza* si separa – anche solo per un istante – dalla totalità mediata e mediante, e proprio in questa sua separazione può adempiere alla sua funzione critica.

In altri termini, ciò che Adorno cerca non è una verità inconfutabile capace di resistere a qualunque attacco argomentativo, ma proprio quel che nella sua immediatezza si sottrae all'argomentazione. Cercando di spezzare l'accecamento dell'idealismo attraverso la spontaneità, l'intento della *Dialettica negativa* è di cambiare le regole del

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 164.

<sup>2</sup> La filosofia come sistema razionale tende a rifiutare qualsiasi elemento non giustificato secondo le leggi della ragione. Adorno accusa l'idealismo di aver assolutizzato questo bisogno di controllo, finendo per eliminare la possibilità di una qualsiasi libertà: «Nel concetto filosofico che eleva più di ogni altro la libertà come comportamento al di sopra della realtà empirica, quello di spontaneità, risuona l'eco di ciò che l'io della filosofia idealista controlla fino ad annientare, vedendo in questo la prova della sua libertà» (*ivi*, p. 198). L'illuminismo ha concepito la spontaneità come indipendenza del soggetto dall'impulso individuale ed empirico che vincolava la volontà alla kantiana catena di cause del mondo naturale, e la ha fatta coincidere con l'obbedienza alle leggi della ragione. Ma così concepita la spontaneità rimane la «figura capovolta» (*ibid.*) di se stessa: il suo significato dovrebbe invece essere ciò che sfugge al determinismo naturale come al controllo razionale e alla costante richiesta di una giustificazione ultima. Nella spontaneità, in altre parole, dovrebbe essere avvertito il non identico rispetto alla legalità feticizzata del pensiero identificante.

Non per nulla, Adorno mostra di apprezzare la volontà kantiana di conservare all'interno delle tre Critiche un residuo di arbitrarietà alla base del sistema: nuclei fondamentali come il *factum* dell'imperativo morale, o la fede ingiustificabile nella finalità formale della natura testimoniano di un fondo spontaneo in ogni conoscenza. Questa dialettica tra ragione e impulso fattuale – che in Kant era diretta conseguenza dei limiti del pensiero di fronte alla cosa in sé – non è stata conservata negli sviluppi successivi dell'idealismo tedesco, e con essa nemmeno la critica dell'identità totale: «Di fronte alle crepe abissali del sistema kantiano, Hegel ha esaltato la maggior consequenzialità dei suoi successori e l'ha ancora accresciuta. Non gli è venuto in mente che le crepe kantiane registrano proprio quel momento della non identità, che è parte inalienabile della sua propria versione della filosofia dell'identità» (id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 42).

discorso. La critica al sistema di pensiero, d'altronde, lavora per riabilitare agli occhi della filosofia ciò che sta fuori da quel sistema – l'aconcettuale – e dunque anche ciò che di fronte a una tradizione argomentativa, fatta di confutazioni rigorose, può sembrare arbitrario, soggettivo e particolare. Ma se il pensiero si ostina a rifiutare ogni immediatezza perché esterna alla razionalità, non potrà mai uscire dal proprio accecamento, poiché questo coincide con la sua orgogliosa autonomia.

Perciò la filosofia critica deve anzitutto abbandonare l'illusione di autosufficienza che ha portato l'illuminismo a deformarsi in dominio; e questa include anche la convinzione di una critica totalmente immanente al sistema di pensiero. Questo ridimensionamento non è solo necessario, ma dovrebbe essere accolto con felicità dallo stesso pensiero, il cui interesse per l'aconcettuale potrebbe finalmente comprendersi e realizzarsi. La filosofia, in altre parole, non può salvarsi da sola e se vuole mettere in atto una vera autocritica deve rinunciare alla propria autonomia per lasciare spazio a un immediato diverso dal pensiero, seppur certo non separato da esso. Di fronte alla necessità di un aiuto dall'esterno, la reticenza del pensiero ad accettarlo costituirebbe l'ultimo e il più ostinato residuo di ostilità verso il non identico; mentre la delusione di una filosofia che interpretasse tale necessità come eteronomia e fallimento non sarebbe altro che l'orgoglio ferito di un pensiero ancora troppo infantile<sup>1</sup>.

## 2. La sofferenza

Questa che Adorno considera la componente *aggiuntiva* della critica viene cercata nell'esperienza soggettiva. Fin dai suoi primi paragrafi, la *Dialettica negativa* si pone in controtendenza rispetto allo sforzo positivista di desoggettivizzare il metodo e la conoscenza: «In secca opposizione al solito ideale scientifico, all'oggettività della conoscenza dialettica serve non meno, ma più soggetto. Altrimenti l'esperienza filosofica si atrofizza»<sup>2</sup>. Fin da subito, dunque, la dialettica di Adorno si presenta come una dialettica

---

<sup>1</sup> «La delusione che la filosofia non si svegli dal suo sogno senza un qualche salto, per moto proprio; che essa a tal fine abbia bisogno di ciò che il suo bando tiene lontano, di un Altro e Nuovo – questa delusione non è che quella del bambino, che, leggendo la favola di Hauff, è triste, perché il nano, uscito dalla sua deformazione, perde l'occasione di servire al duca il pasticcio *souzeraine*» (id., *Dialettica negativa*, cit., p. 165; Adorno fa riferimento al racconto *Zwerg Nase* di Wilhelm Hauff, per un riassunto del quale si veda la nota del traduttore alla pagina precedente).

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

radicata nella finitezza del soggetto, nell'esperienza che egli fa della totalità sociale a lui antagonista; tale esperienza è appunto il *dono del pensiero soggettivo* alla filosofia.

Ora, questa componente soggettiva della critica non viene fornita da qualunque esperienza che il sistema fornisce all'individuo: Adorno è notoriamente sospettoso nei confronti di tutti gli elementi che riempiono la vita dell'uomo moderno, dal momento che in essi si nasconde l'interesse del tutto piuttosto che quello dei singoli. Ciò che allora bisogna prendere in esame sono quelle esperienze nelle quali il soggetto è spinto a mettere in discussione la bontà e la razionalità della realtà in cui vive, e a determinarsi in questo modo come individuo: egli è infatti «sia il prodotto della pressione che il centro di forza, che le resiste»<sup>1</sup>, ovvero un particolare formato dall'universale, e al contempo una non identità all'interno dell'identificazione.

L'esperienza su cui Adorno lavora è quindi l'esperienza negativa, quella della sofferenza e del dolore; o meglio, quegli aspetti negativi che echeggiano in ogni esperienza possibile al di sotto del bando sociale<sup>2</sup>. Questi possono apparire in maniera evidente nei morsi della fame, nelle fratture della psiche o nella palese ingiustizia, ma il critico deve allenare il proprio occhio a riconoscerli anche nei piaceri o nella felicità, la quale non è mai veramente tale perché è «sottratta alla realizzazione universale»<sup>3</sup>, sempre fugace e privata, e dunque ingiusta.

Attraverso l'esperienza dell'ingiustizia e della sofferenza l'individuo può percepirsi separato e diverso dal dominio sociale e può mettere in discussione lo stato di cose in cui si trova: l'esperienza della manchevolezza della propria vita lo rivela come *sporgente* oltre l'universale che cerca di inglobarlo. Proprio nei disturbi dovuti all'alienazione c'è testimonianza di quel non-Io a cui il Sé sociale calza stretto: lì c'è ancora la voce di

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>2</sup> L'esperienza dell'oppressione come momento di demistificazione viene indicato anche da Pietro Lauro, che nel suo saggio parte da questo punto per evidenziare le affinità tra Adorno, Benjamin e Pasolini e tra le loro declinazioni di una filosofia dei perdenti: «Dal punto di vista di chi ha subito un torto si fa presto a vedere che l'interiorizzazione delle norme sociali è solo la forma in cui il dominio si manifesta in coloro che vi si identificano immediatamente. Ecco perché è importante con Pasolini e con Benjamin assumere il punto di vista dei perdenti – non per trasformare il rancore causato dalla sconfitta in un segno di distinzione e nobiltà [...] – ma per evitare una identificazione irriflessa con la tendenza storica, che verrebbe altrimenti assolutizzata» (Pietro Lauro, *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Guerini e associati, Milano 1994, pp. 23-24).

<sup>3</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 19.

tutto ciò che viene rimosso e che riesce a manifestarsi solo negativamente come sofferenza.

Infatti negli stessi bisogni degli uomini schedati e amministrati reagisce qualcosa, in cui essi non sono interamente schedati, il *surplus* della partecipazione soggettiva, su cui il sistema non la fa completamente da padrone.<sup>1</sup>

È qui che il lavoro fatto da Adorno sulla soggettività si dispiega in tutta la sua importanza per la critica: l'*aggiuntivo*, il lato somatico del soggetto, fornisce alla coscienza proprio quel *sentimento* negativo di cui una radicale critica dialettica ha bisogno. Il Sé può riconoscerlo solo ripetendo l'ideologia secondo la quale il soggetto è solo propriamente coscienza e attività pura. Invece, la filosofia che accoglie accanto alla ragione la sfera dell'aggiuntivo trova in essa l'elemento *reattivo* a partire dal quale nasce la critica.

Ogni conoscenza concreta della finitezza del soggetto, consapevole della mediazione corporea della coscienza, passa attraverso il dolore come, d'altronde, il pensiero idealista nasceva dallo scontro con il non-io. In Adorno il riconoscimento dell'altro avviene anche all'interno del soggetto scisso: il non-io è qui la sofferenza fisica e psicologica, generata dalla violenza e dall'alienazione sociale, che l'individuo non può semplicemente controllare. Le nevrosi, in particolare, «dimostrano internamente all'io la sua illibertà sulla base dell'estraneo all'io, della sensazione “questo però non sono affatto io”, là dove il suo dominio sulla natura interna fallisce»<sup>2</sup>. In tal modo il soggetto pensante si scopre finito: incapace di identificarsi pienamente con se stesso, e tantomeno in grado di giungere all'identità delle cose da lui indipendenti. Qui sta la funzione critica della sofferenza: essa deve portare il soggetto a riflettere sulla propria condizione, «come quando acuti dolori illuminano l'interno del corpo»<sup>3</sup>.

L'infelicità del concetto, la sua costitutiva inefficacia nel cogliere l'aconcettuale, è il corrispettivo filosofico della sofferenza fisica e psicologica: entrambe sono presenti al soggetto solo come negatività. Per Adorno sono due lati della stessa medaglia: se ciò che il Sé infligge all'oggetto al contempo lo subisce in quanto anch'egli è in parte oggetto,

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 86.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>3</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 193.

alla frustrazione del concetto che non ottiene la cosa corrisponde la sofferenza psicologica dell'alienazione e quella fisica della passività corporea. Così, l'infelicità del pensiero e la sofferenza del corpo rimandano l'una all'altra. La prima, anzi, è la modalità in cui la natura finita propria della gettatezza corporea si manifesta nella sfera astratta e formale della coscienza.

La coscienza infelice non è una cieca vanità dello spirito, piuttosto gli è inerente, è l'unica dignità autentica che esso ha ricevuto separandosi dal corpo. Essa gli ricorda, negativamente, il suo aspetto corporeo; solo la capacità di ricordarsene gli dà qualche speranza.<sup>1</sup>

La *Dialettica negativa*, dunque, istituisce un'affinità tra la contraddizione (la figura logica della coscienza infelice) e la sofferenza, come emerge chiaramente in alcuni passaggi chiave. È interessante notare, infatti, che la tesi dell'oggettività della contraddizione e della parvenza del reale, nonostante sia uno dei punti fondamentali dell'opera, non viene propriamente argomentata sul piano formale, quanto piuttosto basata sull'evidenza della sofferenza individuale all'interno del sistema sociale.

Ad esempio, nel paragrafo *L'oggettività della contraddizione*, dopo aver spiegato l'importanza di questa tesi, Adorno non la dimostra attraverso un'argomentazione rigorosa, seguendo le categorie universali della logica, ma indica invece nell'esperienza soggettiva il luogo in cui questa oggettività viene fondata.

L'esperienza vieta di appianare nell'unità della coscienza quanto di contraddittorio si presenta. Per esempio una contraddizione come quella tra la missione sentita come sua dal singolo e quella che la società gli impone, se vuole guadagnarsi da vivere, il "ruolo", è riducibile a unità solo manipolandola, solo inserendo meschini concetti superiori, che fanno svanire le differenze essenziali; altrettanto quella del principio di scambio, che nella società sussistente incrementa le forze produttive, ma al tempo stesso minaccia sempre più di distruggerle.<sup>2</sup>

Il resto del paragrafo si sviluppa su questa linea, ma non fornisce nessuna giustificazione formale alla contraddizione oggettiva. Sta tutto, allora, in quel "per esempio" – e potrebbe benissimo esser questa l'unica volta in tutta la *Dialettica negativa* che Adorno

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, p. 182.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 138.

si affida ad un esempio in maniera così esplicita –, con il quale la socialità quotidiana entra con decisione all'interno di quella che in fondo è una categoria logica. La contraddizione nasce quando la cosa nella sua unicità viene liquidata come “esemplare di”, nel momento in cui viene sottoposta all'identificazione concettuale; ma assume valore oggettivo solo quando il singolo fa esperienza della propria liquidazione. Essa è reale, in altre parole, nella misura in cui la coscienza percepisce l'ingiustizia della reificazione e l'aporeticità delle scelte che gli vengono imposte<sup>1</sup>.

È proprio perché profondamente radicata nell'esperienza soggettiva dell'universale che essa assume una valenza oggettiva. Si potrebbe dire, allora, che la dimostrazione più efficace dell'oggettività della contraddizione non è contenuta nella *Dialettica negativa*, ma corrisponde all'interezza di *Minima moralia*, dove appunto la *vita offesa* riflette su di sé e coglie la falsità insita in ogni rapporto e in ogni alternativa che le viene presentata; falsità che non è semplicemente riconducibile a un errore di giudizio, ma che deriva dalle condizioni strutturali e oggettive di una società che è manifestazione di un pensiero totalitario e contraddittorio.

Con una tale concezione dell'oggettività, la filosofia di Adorno si distingue nettamente dalla sociologia positivista. Questa – come tutto il positivismo – rifiuta l'idea che la valorizzazione dell'esperienza soggettiva possa portare a una conoscenza oggettiva, e per questo impone alla scienza di fare astrazione da tutti i pregiudizi e le sensazioni personali. Ma questo metodo scientifico è inadeguato, secondo Adorno, alla conoscenza di una realtà – quella sociale – che è già in sé profondamente soggettiva. Da un lato essa è stata prodotta dal pensiero identificante, la cui inadeguatezza all'oggetto lo caratterizza come soggettivo, parziale; dall'altro non è osservabile empiricamente, ma si manifesta solamente attraverso gli effetti che ha sulle coscienze soggettive che la abitano.

Alla base di questo atteggiamento [del positivismo scientifico, n.d.r.] c'è una “teoria residuale della verità”: l'idea che la verità sia ciò che rimane dopo aver eliminato quelle che si ritengono aggiunte meramente soggettive, come si fa detraendo le spese di fabbricazione. Quella verità di cui la psicologia è in possesso dopo Simmel e Freud: che la validità

---

<sup>1</sup> «La coscienza soggettiva, che non sopporta la contraddizione, cade in una scelta disperata. Essa è costretta o a stilizzare armonicamente l'avverso corso del mondo e a obbedirgli eteronomamente, contro il miglior giudizio; oppure a restare fedele alla propria missione facendo come se non vi fosse alcun corso del mondo e rovinandosi per questo» (*ibid.*).

dell'esperienza di oggetti che – come la società – sono soggettivamente mediati nella loro stessa essenza, non viene meno, ma aumenta in rapporto alla partecipazione soggettiva di colui che li conosce, le scienze sociali non l'hanno ancora fatta propria.<sup>1</sup>

Il ricorso di Adorno all'esperienza della sofferenza per argomentare l'oggettività della contraddizione testimonia l'affinità tra le due. Questa affinità è tale che l'una può essere compresa a fondo solo facendo riferimento all'altra: da un lato, infatti, la contraddizione assume il peso dell'oggettività attraverso la sofferenza; dall'altro quest'ultima – come è accaduto alla contraddizione nella dialettica hegeliana – rischia di perdere la sua carica critica e di divenire ideologica nell'istante in cui viene pensata come essenza ineludibile della vita, finendo così per giustificare qualunque violenza come reazione legittima a un torto subito. Perciò un pensiero negativo che ricerchi nell'esperienza soggettiva quel momento di spontaneità necessario alla critica deve approcciare la sofferenza con grande cautela.

È nota d'altronde la polemica di Adorno contro la filosofia esistenzialista, il cui tema principale era pure l'alienazione individuale sotto il giogo dell'universale. Ma l'insistenza sulla categoria di autenticità, sulla convinzione cioè che il sentimento interiore dell'individuo si affermi come il vero in opposizione a un'esteriorità sociale falsa e corrotta, porta gli esistenzialisti a un rapporto ingenuo con il bisogno e la sofferenza. Invece che riconoscerli come prodotti dall'ideologia sociale e criticarli in quanto tali, questi vengono accolti così come appaiono ed elevati a verità, perché interiori ed autentici. Così, la sofferenza assume un valore feticistico: diviene fonte di piacere per l'individuo che crede di trovare in essa la garanzia della sua autenticità e la legittimazione delle sue azioni. Ma se Adorno da un lato mette in guardia contro questa ingenuità, dall'altro riconosce un momento di verità nell'interesse esistenzialista per la sofferenza del singolo.

Anche il bisogno, quello spirituale non meno di quello materiale, è criticabile, dopo che anche l'ingenuità più impertinente non può più confidare nel fatto che i processi sociali si orientino ancora direttamente sulla domanda e sull'offerta, e quindi sui bisogni. [...] Nella misura in cui sono prodotti eteronomamente, partecipano all'ideologia, per quanto tangibili possano essere. Però niente di reale si lascia enucleare puro dal suo elemento

---

<sup>1</sup> Id., *Sociologia e ricerca empirica*, in Th. W. Adorno, K. Popper, et al., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 98.

ideologico, a meno che la critica non voglia a sua volta soggiacere a un'ideologia, quella della vita naturale e semplice. I bisogni reali possono essere oggettivamente ideologie, senza che da qui possa nascere il diritto di negarli.<sup>1</sup>

Vista questa accusa all'esistenzialismo, si potrebbe pensare che una filosofia critica farebbe bene a ignorare il bisogno individuale, perché prestare ascolto ai sentimenti degli uomini la porterebbe a indulgere nell'ideologia che li produce. Ma Adorno non permette che l'esperienza soggettiva in virtù della sua mediazione oggettiva sia ricondotta totalmente alla falsità della parvenza universale.

Anche qui un'impostazione criticamente dicotomica impone di salvare il momento di verità all'interno della falsità: come l'individuo mantiene la propria indipendenza dalla società che pure lo produce, così l'elemento di verità del dolore resiste come immediatezza alla mediazione sociale<sup>2</sup>. Proprio nella sua manifestazione immediata, indipendentemente da qualunque giustificazione o interpretazione, il dolore ha un valore assolutamente negativo: come la contraddizione, anche la sofferenza nel suo significato immediato è una richiesta di cambiamento.

Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente. "Dice il dolore: passa!" Perciò lo specifico del materialismo converge con la critica, con la prassi trasformatrice della società.<sup>3</sup>

Questo non vuol dire che il dolore esiste come puro immediato: in quanto parte della realtà sociale, anzi, esso è sempre mediato, sviluppa il suo significato in un contesto

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>2</sup> La tesi della negatività dell'universale rischia di rovesciarsi dialetticamente nel suo opposto, se non viene pensata anche come ridimensionamento della portata di quell'universale. Concepito come il *sum-mum bonum*, il sistema liquida senza problemi qualunque forma di sofferenza – ciò che ancora testimonia l'insolubilità del particolare e la violenza che a questo viene fatta – facendo leva sul fatto che essa è parte del tutto e dunque giustificata in esso e da esso. Ma alla stessa liquidazione giunge una critica troppo distaccata e disillusa (e in ciò, abbiamo visto, per nulla dialettica): di fronte al controllo oggettivo che la società ha sugli uomini, il pensiero è indotto a sorvolare sull'esperienza soggettiva, proprio perché la riconosce come espressione dell'ideologia. Proprio questa tentazione deve essere combattuta: se, con tono fatalista, la critica si limitasse a pensare il particolare come mediato dal cattivo universale, lascerebbe inascoltata l'istanza dell'individuo, e così facendo ricadrebbe nell'ideologia che si proponeva di criticare.

Per questo la dicotomia che Adorno recupera criticamente contro la falsa unità di universale e particolare è uno dei principali modi in cui il concetto di *negativo* deve declinarsi. Ciò non significa solo l'antagonismo, ma anche il fatto che il tutto non è tale, che il sistema che pur forma i singoli non li rende mai totalmente suoi momenti. Permane, cioè, anche all'interno della mediazione totale, un residuo di *immediatezza* – un momento del tutto, certo, ma al contempo più di ciò.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 183.

culturale che lo conduce oltre il puro istinto animale dell'autoconservazione. Così ogni dolore può assumere un valore positivo se inteso come premessa e legittimazione del piacere, e può persino arrivare ad essere identificato col piacere stesso<sup>1</sup>.

Ma ciò non toglie che ogni sofferenza ha immediatamente una forza critica, la quale può essere smorzata solo in seguito, solo attraverso una sua giustificazione a posteriori. L'invito che Adorno rivolge alla filosofia è di far tesoro di quella immediata negatività che l'esperienza soggettiva fornisce al pensiero: essa proviene dal lato *aggiuntivo* della soggettività, ed è quell'elemento nuovo, quell'Altro senza il quale la critica al pensiero identificante e al suo soggetto assoluto non potrebbe cominciare.

Rispetto alla stringenza logica e al rigore generalmente richiesti a un'argomentazione filosofica, la scelta fatta da Adorno di affidare la validità e l'oggettività della critica all'esperienza soggettiva può sembrare rischiosa: poggiando su una simile base, tutta la sua analisi può facilmente passare per arbitraria, soggettiva appunto. Ma un'obiezione del genere non deve scoraggiare la critica, che anzi, scrive Adorno, ne ha «motivo di rallegrarsi»<sup>2</sup>: in una realtà parvente viene a mancare la possibilità di un punto di vista al di sopra delle cose, capace di uno sguardo obiettivo, di un'osservazione disinteressata della verità. In un tale contesto, allora, le categorie di soggettivo e oggettivo, nel loro rapporto con la verità, vengono invertite.

---

<sup>1</sup> La moderna etica lavorativa lo mostra chiaramente. Il sacrificio compiuto oggi produrrà la ricompensa del domani, ma per questo fin da subito il lavoratore può compiacersi del proprio controllo di sé, della virtù stakanovista con cui sta conducendo la propria vita. Se la capacità di trovare nel dolore l'occasione del riscatto è certamente lodevole, questa non deve pervertirsi in un apprezzamento del dolore in sé, non deve giustificarlo. Come nella dialettica mezzo-fine, il dolore può essere mediato a tal punto da divenire un positivo solo se il fine viene perso di vista: e il fine del dolore, come quello della contraddizione, è il proprio togliamento.

Un esempio di questa degenerazione più vicino al mondo della critica sociale si trova oggi nella nozione di identità proposta da alcuni movimenti politici appartenenti all'area *liberal* della sinistra occidentale. L'idea che dall'oppressione subita gli individui abbiano la possibilità di trarre un rapporto più diretto con l'ingiustizia e la falsità del mondo in cui vivono, è in fondo uno dei punti saldi della critica adorniana. Ma nel momento in cui questa oppressione viene collegata immediatamente a determinati gruppi sociali, indicati come oppressi in opposizione ad altri gruppi di oppressori, la potenzialità critica del dolore viene annegata nel piacere della sopraffazione. L'aver sofferto diviene una sorta di privilegio ribaltato, motivo di disprezzo e risentimento nei confronti degli individui considerati privilegiati: così, non solo all'oppressore viene negata una connessione empatica – che sola potrebbe mostrare che anch'egli è il prodotto mutilato dell'oppressione sociale – ma l'oppresso si aggrappa ai propri traumi, come alla garanzia di una posizione dominante in una eventuale gerarchia invertita. Il dolore, nel momento in cui viene immediatamente collegato con l'identità, quando da malaessenza diviene essenza, positività, perde la propria forza negativa, e con essa il suo potenziale critico: la sua funzione diventa ideologica, la giustificazione di una violenza uguale e contraria.

<sup>2</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 72.

Oggettivo è l'aspetto non controverso del fenomeno, il cliché accettato senza discutere, la facciata composta di dati classificati: e cioè il soggettivo; e soggettivo è ciò che spezza quella facciata, ciò che penetra nella specifica esperienza dell'oggetto, si libera dai pregiudizi convenuti e colloca il rapporto con l'oggetto al posto della risoluzione di maggioranza di coloro che, nonché pensarlo, non lo vedono neppure – e cioè l'oggettivo.<sup>1</sup>

Un simile ribaltamento significa che la verità della cosa non va cercata nella sfera oggettiva, la quale si costruisce solo attraverso la diffusione e il consolidamento degli interessi della totalità antagonista, ma nel soggettivo, nella coscienza particolare che, facendo esperienza dell'oppressione ottiene un momento di lucidità, diviene consapevole dell'ingiustizia reale. Solo a partire da questa intuizione l'intellettuale può mettere in discussione l'ideologia e tentare di guardare oltre ad essa. È confidando nell'essenza più immediata della soggettività che il pensiero può comprendere un'oggettività che è ancora troppo legata alla volontà di dominio del soggetto illuminista<sup>2</sup>.

Questa è per certi versi una concessione che Adorno fa alla fenomenologia husserliana, verso la quale è altrimenti molto critico: l'esperienza immediata deve trovare un posto nel processo conoscitivo, in contrapposizione al formalismo distaccato preteso dai positivisti.

Effettivamente esiste un'esperienza spirituale dell'essenziale e dell'inessenziale, fallibile sì, ma immediata, che il bisogno scientifico di ordine può strappare ai soggetti solo con violenza. Dove non viene fatta un'esperienza simile, la conoscenza resta immobile e infertile. Il suo criterio è ciò che i soggetti patiscono oggettivamente come loro sofferenza.<sup>3</sup>

L'esperienza immediata della realtà, la sofferenza che i soggetti patiscono per mano del contesto oggettivo, è una condizione necessaria per la conoscenza: essa è «motore del pensiero dialettico»<sup>4</sup>, e dunque di quel pensiero che si rifiuta di lavorare in superficie, di essere semplice constatazione, ma che – mosso da un momento di immediatezza

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> La stessa dialettica, che pure viene indicata come legge oggettiva del reale, lo è solo nella misura in cui il reale è parvenza: come legge è stata imposta all'oggetto dal pensiero identificante che, pur nel suo perdurare storico, è un approccio parziale e soggettivo al mondo. La contraddizione diviene reale solo *attraverso il soggetto*; non appartiene *in sé* alla cosa.

<sup>3</sup> *Id.*, *Dialettica negativa*, cit., p. 153.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 182.

– si spinge in profondità, indaga la tensione tra gli oggetti e mette in dubbio la realtà per come appare. Adorno scrive, infatti, che «per la coscienza dell’illusorietà della totalità concettuale non è aperta altra strada che spezzare immanentemente l’apparenza di identità totale»<sup>1</sup>, suggerendo così che tale coscienza deve precedere l’autoriflessione del concetto. Questa ha dunque la sua origine nell’individualità, dove l’oppressione del sistema può essere percepita, e solo a partire da essa viene trasposta nelle categorie universali della dialettica.

### 3. L’interesse storico

Si potrebbe obiettare a Adorno che originando la filosofia critica nel dolore individuale si corra il rischio di ricadere in una nuova ideologia, una che eleva a verità il sentimento immediato a scapito della cautela e responsabilità del ragionamento. D’altronde la natura, dove appunto sono l’istinto e la reazione a comandare, è il luogo delle barbarie, della legge del taglione, che si basa proprio sulla convinzione che “poiché ho sofferto, ho il diritto di infliggere lo stesso dolore”. Proprio per questo, parlando dell’esperienza dell’essenziale che il singolo fa attraverso la sofferenza, Adorno la indica come *fallibile*: non è cioè possibile fare conoscenza del vero attraverso essa.

L’intento della critica all’illuminismo non è mai stato l’abbandono del concetto in favore di un approccio “diretto” alla cosa, un misticismo che dietro la facciata ideologica di un’armonia già realizzata tra soggetto e oggetto nasconderebbe comunque l’identificazione. E infatti l’essenza che la sofferenza permette di cogliere è l’essenza del falso, la malaessenza, la negatività del reale: non la verità della cosa, ma la falsità dell’ideologia che sostiene di possederla. Dunque, accogliendo nella critica le istanze dell’individuo, Adorno precisa che queste sono accolte solo nella loro immediata negatività, e a quella negatività devono essere tenute ferme; non possono fungere da giustificazione a ulteriore violenza.

Inoltre, come ogni elemento particolare, anche questa immediatezza critica trova la sua posizione nella filosofia di Adorno solo in relazione al proprio opposto. Per questo la percezione immediata dell’ingiustizia deve comunque accettare di sottoporsi alla mediazione del pensiero se vuole essere parte della critica dialettica: senza questo passaggio

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 7.

resterebbe reazione cieca, certamente comprensibile ma falsa nel suo isolamento. Nonostante il suo valore antiideologico sia legato alla sua origine radicalmente individuale e alla sua immediata aconcettualità, se la sofferenza non viene trasposta sul piano concettuale, se non viene sollevata al di sopra della propria individualità astratta non potrà che replicare l'antagonismo sociale che invece dovrebbe criticare.

È solo attraverso il concetto, allora, che l'individuo può tentare di elevare se stesso, assieme alla propria richiesta di cambiamento. Preso da solo, infatti, l'impulso negativo mancherebbe di costanza, dal momento che ora si fa sentire, ora no: una critica ancorata alla spontaneità sarebbe in fondo involontaria e verrebbe facilmente soffocata dai piaceri palliativi che il consumismo moderno fornisce senza difficoltà. Così, la mediazione dell'immediatezza, la trasposizione del dolore nel concetto, è necessaria per liberare la critica dalla tirannia del momento e per valorizzare pienamente l'istanza del sentimento individuale, il quale «supera la prova decisiva quando supera se stesso nella durata»<sup>1</sup>.

Adorno considera ovviamente la critica dialettica un passo avanti rispetto al cieco grido di protesta, ma riconosce che essa nasce inizialmente come un sentimento immediato di rifiuto contro il proprio tempo: ci sono passi in *Minima moralia* dove «una buona dose di disgusto»<sup>2</sup> viene indicata quale presupposto indispensabile alla critica della vita moderna. È bene allora che il pensatore dialettico tenga sempre presente l'origine soggettiva e sofferta della critica, e che sia in grado di conservarla anche nei suoi movimenti più teorici. Qui sta la difficoltà della critica adorniana: all'intellettuale viene chiesto di arginare la sporadicità del sentimento attraverso la sua razionalizzazione, e al contempo di ricordare quella carica emotiva che aveva messo in moto la critica.

Per quanto ciò non sia semplice, è necessario. Una dialettica uscita dall'idealismo non può più contare sulla verità che guidava il suo movimento in quella filosofia. Di conseguenza, essa stessa è soggetta alla possibilità di deformarsi dialetticamente, come è storicamente accaduto alla ragione dell'illuminismo. Nell'analisi di Adorno e Horkheimer il rovesciamento in natura della *ratio* era dovuto anche al fatto che questa, nella speranza di ottenere una maggiore obiettività, si era fatta strumento, metodo imparziale nelle mani dell'uomo: ma così facendo non solo aveva dimenticato la necessità

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 203.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 51.

dell'autoriflessione, ma si era fatta tecnica, «puro organo degli scopi»<sup>1</sup>, neutrale verso qualunque fine e dunque disponibile a servire anche il dominio, che pure doveva essere contrario al progetto di emancipazione dell'uomo.

Finché si prescinde dalla questione di *chi* l'adopera, la ragione non è più affine alla violenza che alla mediazione, e secondo la diversa situazione dell'individuo e dei gruppi essa fa apparire come il "dato" la pace o la guerra, la tolleranza o la repressione. E smascherando i fini oggettivi come potere della natura sullo spirito, come minaccia alla propria legislazione autonoma, essa rimane, nella sua neutralità, a disposizione di ogni interesse naturale. Il pensiero diventa completamente un organo, retrocede a natura.<sup>2</sup>

Per questo Adorno, in diversi passi delle sue opere, mette in guardia la critica dal rischio che ciò accada anche alla dialettica, che nella sua accezione migliore è l'autoriflessione della ragione, ma che proprio in quanto ragione può scadere a *ratio* e asservirsi al dominio, come d'altronde attesta anche la sua origine storica.

La dialettica è nata dalla sofistica, come procedimento della discussione volto a scuotere affermazioni dogmatiche e – come dicevano avvocati e comici – a rendere più forte il discorso debole. Essa si è sviluppata in seguito, di fronte alla *philosophia perennis*, nel perenne metodo della critica, asilo di tutti i pensieri degli oppressi, anche di quello che essi non hanno mai pensato. Ma, come strumento per avere ragione, essa fu, fin dal principio, anche uno strumento del dominio, una tecnica formale dell'apologia, indifferente al contenuto, pronta a entrare al servizio di chiunque fosse in grado di pagare: il sistema di mostrare sempre e con successo il rovescio della medaglia.<sup>3</sup>

La dialettica dunque non produce necessariamente una critica dello *status quo*; anzi, intesa semplicemente come metodo, finisce per schierarsi con l'esistente. La sua capacità di mostrare l'aporeticità di ogni situazione, la falsità di ogni alternativa, porta a negare ogni proposta di cambiamento e per livellare ogni differenza tra di esse, perché nessuna sarebbe veramente risolutiva<sup>4</sup>. Così facendo, la dialettica – e una negativa a

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 38.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>3</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 300-301.

<sup>4</sup> «Così, dalla chiara percezione della mutilazione delle donne ad opera della società patriarcale, dell'impossibilità di eliminare la deformazione antropologica senza eliminare la sua premessa, proprio un dialettico spietato e senza illusioni potrebbe dedurre il punto di vista del "signore a casa propria", e prendere

maggior ragione – cadrebbe nello scetticismo, la cui ostilità verso ogni scelta lo porta a prendere partito, anche se involontariamente, per ciò che semplicemente già c'è. La critica adorniana al rapporto feticistico che la filosofia e le scienze hanno col metodo, la cui correttezza formale è considerata garanzia di conoscenza, non risparmia nemmeno il metodo con cui è stata condotta.

Ciò significa che l'elemento decisivo per la validità della dialettica non è la sua forma, ma l'interesse che la guida: «La sua verità non risiede quindi tanto nel metodo come tale, quanto nella sua intenzione nel processo storico»<sup>1</sup>. La verità della dialettica, in altre parole, sta nel suo schierarsi dalla parte degli oppressi, nel farsi *asilo dei loro pensieri* e della loro richiesta di cambiamento.

Questa intenzione storica è appunto la forma che assume l'esperienza soggettiva elevata e conservata nella dialettica: come l'intrinseca richiesta del dolore è di cessare, così essa, una volta compresasi nel suo rapporto con l'universale – dal quale deriva, e attraverso il quale deve tentare un cambiamento –, si traduce in un bisogno di liberazione universale. Dal momento che l'antagonismo sociale si riproduce nella competizione tra gli individui, nessuna felicità privata può essere davvero tale: sarà sempre minacciata dall'invariato contesto in cui si trova, e potrà mantenersi in vita solo difendendosi dagli altri soggetti, secondo le regole del mercato. Per questo anche l'egoismo individuale deve superare se stesso e confluire in un interesse per gli oppressi e per la loro lotta storica.

Ma anche mossa dal dolore e dal corrispondente interesse per la liberazione, la dialettica negativa di Adorno non fornisce risposte alle domande che pone. In ciò, essa prende le distanze dalla filosofia marxista, alla quale comunque la lega la comune intenzione storica. Se lì la storia era interpretata dalla classe oppressa come il luogo della lotta tra proletari e capitalisti, Adorno preferisce l'opposizione più astratta di società e individuo, a prescindere dal ruolo che quest'ultimo occupa nel sistema economico. Di conseguenza la sua critica della società ha con la rivoluzione un rapporto meno diretto e ossessivo: venendo a mancare un immediato rappresentante della società, questa può essere colpita da una critica al suo concetto, ma non da azioni materiali, le quali non possono

---

partito per la continuazione del rapporto patriarcale. E per questo egli non mancherebbe di valide ragioni, come l'impossibilità di rapporti di altra natura nelle condizioni attuali, e neppure di umanità verso le oppresse, che devono pagare lo scotto della falsa emancipazione: ma tutto il vero si trasformerebbe in ideologia al servizio dell'interesse virile» (*ivi*, pp. 302-303).

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 301.

trovare un oggetto adeguato su cui compiersi. Gli stessi individui oppressi sono anche oppressori, e i loro desideri fanno gli interessi del sistema dal quale essi cercano di uscire.

Per questo l'interesse della critica per gli oppressi non si esprime mai come appoggio a una classe sociale nella sua lotta contro un'altra, ma piuttosto in favore di un'umanità oppressa proprio da quel sistema classificante e oppressivo che altro non è se non «l'autoaffermazione irriflessa»<sup>1</sup> degli impulsi individualistici, organizzatisi in un'oggettività sociale che ormai è divenuta padrona dall'umanità che avrebbe dovuto servire.

Che per Adorno sia questo il conflitto fondamentale nel quale trovano significato i termini “oppresso” e “oppressore” emerge chiaramente da un confronto con il sociologo Arnold Gehlen tenutosi nel febbraio 1965, nel quale il fine ultimo della critica viene esplicitamente identificato con l'emancipazione dell'umanità dal sistema che avrebbe dovuto liberarla.

Io non voglio nient'altro se non che il mondo venga organizzato in modo tale che gli uomini non siano delle sue appendici superflue, bensì – in nome di Dio! – che le cose esistano per volontà degli uomini e non quest'ultimi per volontà delle prime, che, oltretutto, hanno essi stessi prodotto.<sup>2</sup>

Alla critica adorniana mancano, in definitiva, le *immagini* della filosofia marxista, e assieme ad esse viene allontanato anche quel residuo di mitologia e paganesimo, quella facilità nel ridurre gli individui al loro ruolo sociale che storicamente ha contribuito a costruire un'ideologia alternativa al fascismo europeo e al consumismo americano. Piuttosto, rifiutandosi di fornire risposte certe pur nell'interesse per gli oppressi, il pensiero di Adorno appare affine al particolare marxismo di Benjamin, il quale descriveva la filosofia della storia come l'angosciosa unione della capacità di scorgere la catastrofe e dell'incapacità di fermarla<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 253.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno–Arnold Gehlen, *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa*, in Th. W. Adorno–Elias Canetti–A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 101.

<sup>3</sup> «C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge

#### 4. Responsabilità e intenzione

Questo aspetto del pensiero di Benjamin si ripropone in Adorno in maniera ancora più radicale come separazione di teoria e prassi. Queste coincidevano in Hegel in quanto attività dello spirito assoluto, per il quale pensiero e creazione erano la stessa cosa; in Marx la prima conduceva necessariamente alla seconda, perché la fiducia in una finalità storica non era venuta a mancare. Ma Adorno rifiuta queste premesse come residui di mito nella filosofia: nell'idea di una storia cosciente del suo movimento o il cui corso può essere calcolato e previsto resiste ancora il destino, e con esso l'impossibilità della filosofia, intesa come pensiero libero.

Gli eventi del secolo XX hanno scalfito l'idea che la totalità storica sia economicamente calcolabile in modo necessario. Solo se fosse potuto andare diversamente, solo se la totalità, apparenza socialmente necessaria come ipostasi dell'universale estratto dai singoli uomini, viene spezzata quando pretende l'assolutezza, la coscienza sociale critica mantiene la libertà di pensare che un giorno possa andare diversamente.<sup>1</sup>

Ma se da un lato il rifiuto di una necessità storica libera il pensiero, permettendogli di pensare anche contro un esistente che non è più legittimo ad ogni costo, dall'altro non garantisce in nessun modo la realizzazione della teoria in una prassi sociale. Al filosofo manca quel punto di appoggio sul quale potrebbe tentare di costruire un ordinamento sociale giusto e razionale, perché senza più la storia dalla sua parte qualunque progetto teorico rischia la ricaduta nella violenza e nell'ingiustizia, come secondo Adorno e Horkheimer è accaduto all'illuminismo.

Paradossalmente, da questa impossibilità di realizzazione, la teoria trae la propria giustificazione. Alla contemplazione non può essere rinfacciata la separazione dalla pratica sociale, perché tale separazione essa non la sceglie, né la gode, ma la subisce. Eppure la necessità di una critica non viene meno, proprio perché nasce in reazione a quel che Benjamin chiamava "la catastrofe" e Adorno "l'orrore". Perciò la filosofia trova nel rinvio

---

irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso è questa tempesta» (W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, p. 80).

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 288.

della prassi l'occasione per pensare; se mai un giorno un cambiamento sociale diverrà possibile, la teoria dovrà farsi trovare preparata.

La prassi viene rinviata e non può aspettare; anche la teoria ne soffre. Chi tuttavia non può fare niente, senza che quel che fa, anche se intende il meglio, minacci di volgere al peggio, è obbligato a riflettere [...]. Senza il certificato di fattibilità il pensiero farebbe bene ad andare contro la facciata, a muoversi, fin dove gli è possibile. Una realtà refrattaria alla teoria tramandata, anche quella fin qui migliore, lo esige per il bando che l'avvolge; essa guarda il soggetto con occhi straniati, cosicché esso, memore di essersi lasciato sfuggire qualcosa, non può risparmiarsi la fatica di rispondere. La disperazione per il fatto che la prassi, che è ciò che potrebbe contare, sia preclusa, concede paradossalmente la pausa di respiro per pensare, che sarebbe moralmente empio non sfruttare.<sup>1</sup>

Ma anche questa posizione rischia di essere fraintesa. Bisogna precisare che con il termine "prassi" non viene indicata la capacità della teoria di avere effetti sulla realtà concreta, ma la capacità di cambiarla radicalmente. In altre parole, Adorno non sostiene che il pensare non sia anche un agire, che non finisca per avere risvolti esterni alla semplice sfera teorica; ma che questi effetti, almeno per il momento, non possono essere abbastanza radicali da plasmare una realtà essenzialmente diversa.

Non si può dunque sostenere, come fa Pietro Lauro, che per Adorno il pensiero deve essere giudicato secondo un'etica dell'intenzione e non una della responsabilità.

È legittimo giudicare un pensiero a partire dalle sue conseguenze o non si deve piuttosto giudicarlo in se stesso? Cosa vale per il pensiero: l'etica della responsabilità o l'etica dell'intenzione? L'etica della responsabilità agisce sul pensiero come una forma di censura e inoltre gli attribuisce compiti che non può soddisfare. L'etica della responsabilità si addice di più al politico che deve agire e perciò sempre valutare attentamente le conseguenze delle sue azioni. Ma richiedere una etica della responsabilità anche per il pensiero equivarrebbe a eliminare a priori tutti quei pensieri che sono sgraditi alla prassi dominante. Questo non è bene che sia così. Proprio perché il pensiero è ineffettuale nel breve periodo, sarebbe un controsenso vietargli di spaziare almeno nella teoria in mondi inintelligibili. Ma l'etica della responsabilità non solo sarebbe un limite per il pensiero, ma gli attribuisce anche capacità che non ha. Anche ammesso che il pensiero prima di

---

<sup>1</sup> *Ivi*, pp. 218-219.

svolgersi si interrogasse sulle proprie conseguenze, gli effetti calcolabili sono sempre solo di numero finito, quelli possibili invece praticamente infiniti. [...] Chi ritiene che il pensiero abbia da rispondere anche delle sue conseguenze pratiche dimentica che il pensiero non ha mai fatto del male e che non è detto che chi faccia del male lo faccia per motivi teorici. Perciò è sbagliato dare a un pensiero la responsabilità di ciò che altri ne fanno.<sup>1</sup>

Secondo Lauro l'etica della responsabilità produrrebbe una censura di tutte le idee pericolose, a prevenzione dell'effetto immediato che potrebbero avere sui delicati equilibri sociali. È vero che in *Dialettica dell'illuminismo* questo tipo di censura è accusato di feticismo e di dispotismo, basato sulla convinzione ingenua – e una lusinga per la filosofia – di una traduzione immediata dell'idea in prassi<sup>2</sup>; ma nella stessa opera si trova scritto pure che «Nietzsche è confutato dalla sua realizzazione»<sup>3</sup>, ovvero che il suo pensiero va giudicato anche in base all'utilizzo che ne hanno fatto le ideologie del secolo a lui successivo. E d'altronde se l'illuminismo va salvato nella sua intenzione, il giudizio su di esso che emerge dalla critica di Adorno e Horkheimer non ignora certo le sue responsabilità. Per questo l'affermazione di Lauro che «il pensiero non ha mai fatto del male e che non è detto che chi faccia del male lo faccia per motivi teorici» è una palese esagerazione, che dimentica tutta la critica adorniana all'ideologia e al pensiero identificante.

Infatti Adorno, la cui analisi non risparmia nessuna delle figure appartenenti alla modernità, mette in guardia contro l'idea che la critica possa lavorare sui concetti universali senza ferire coloro che da quei concetti si trovano circoscritti. Questa vulnerabilità dell'individuo non può essere ricondotta totalmente a una sua ingenua identificazione con le categorie che il pensiero identificante gli ha imposto e che la critica deve abbattere, ma deriva dalla sua gettatezza in un contesto sociale che lo conosce attraverso quelle categorie.

---

<sup>1</sup> P. Lauro, *Per il concreto*, cit., p. 25.

<sup>2</sup> «Essi [i molti, n.d.r.] fraintendono ogni affermazione nel senso di una definitiva professione di fede, comandamento o tabù. Vogliono sottomettersi all'idea come un dio, o l'attaccano come un idolo. [...] Oggi questo feticismo si esprime in maniera estrema. Si è chiamati a render conto del pensiero come se fosse immediatamente la prassi. In Europa, durante l'epoca hitleriana, non c'era quasi più un paese dove non si potesse essere fucilati per un *lapsus*» (M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 262).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 106.

Il dialettico conosce l'infelicità e l'abbandono della zitella che invecchia, quel che vi è di micidiale nella separazione. Ma in quanto, antiromanticamente, assegna al matrimonio oggettivato il primato sulla passione effimera, non risolta in vita comune, si fa portavoce di coloro che coltivano il matrimonio a scapito dell'inclinazione, e cioè l'astratto rapporto di possesso. L'ultima conclusione di questa saggezza, è che le persone importano relativamente, purché si adattino alla costellazione data e che facciano quel che devono fare.<sup>1</sup>

La falsa identificazione di concetto e aconcettuale conduce al disinteresse per il secondo, ma ciò vale anche per la loro netta separazione: in una società in cui il pensiero identificante ha potere sulle persone – non assoluto, e proprio perciò necessariamente violento – pretendere di lavorare sul concetto senza accettare la responsabilità degli effetti che questo lavoro ha sul particolare renderebbe la critica razionalmente distaccata da chi soffre, facendola ricadere nell'ideologia.

Che la verità della dialettica stia nella sua *intenzione nel processo storico* non significa allora che essa non debba venir valutata in base alle sue responsabilità e alle conseguenze impreviste. Ciò renderebbe ipocrita l'accusa all'universale di calpestare i suoi individui senza esitazione, perché la critica farebbe lo stesso. Così intesa, la critica andrebbe contro la sua caratterizzazione come *micrologia*, ovvero attenzione per tutto ciò che è piccolo e ignorato dalla grande filosofia. E in fondo ricadrebbe nella deriva ideologica del marxismo che, convinto di avere la storia dalla propria parte, non si è fatto nessuno scrupolo nel tentativo di realizzare la liberazione, e proprio per questo ha fallito.

Allora, alla critica dialettica la separazione di interesse e responsabilità non è permessa: essa si schiera dalla parte degli oppressi solo se ha cura di loro anche nel processo, e ha davvero cura di loro solo se mantiene quel processo in vista del loro interesse. In quanto mezzo intenzionato alla liberazione, la dialettica deve fare attenzione a non perdere di vista il proprio fine, né di tradirlo già nel suo procedere verso esso, dal momento che una liberazione violenta dalla violenza sarebbe solo ideologia. Così l'intenzione storica della dialettica deve conciliare l'interesse e la responsabilità, la sentita urgenza della liberazione e la consapevole necessità della cautela.

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 303.

## **Il fondamento e la morale**

### **1. La richiesta del fondamento**

Di fronte alla contaminazione della dialettica con un elemento ad essa esterno – la sofferenza – sorgono diverse domande. Se alcune sono solo proteste reazionarie di una tradizione che ha feticizzato il proprio metodo razionale divenendo incapace di concepire una filosofia che incorpori elementi esterni ad esso, altre devono essere prese in considerazione.

La prima riguarda il rischio di un'adesione irriflessa alla sofferenza e della conseguente legittimazione delle reazioni violente che essa spesso genera; d'altronde la tesi freudiana che un soggetto oppresso reagisce creando altra oppressione viene spesso richiamata nell'opera di Adorno. Per questo bisogna sottolineare che il contributo critico della sofferenza sta solo nel suo significato più immediato e spoglio – la richiesta di un cambiamento –, rispetto al quale qualsiasi reazione vendicativa, per quanto repentina, rappresenta già un passaggio successivo. La critica del sentimento immediato serve appunto a distinguere questi due momenti, a non tramutare il dolore in giustificazione di una reazione violenta e irrazionale. La tesi adorniana dell'impossibilità della prassi vieta alla filosofia di legittimare qualsiasi azione concreta, la quale finisce sempre per essere inadeguata e contraddittoria: ciò vale a maggior ragione per un'azione non sorretta dalla riflessione.

Ma una domanda più importante è quella sul rapporto tra sofferenza e critica, se la prima possa fungere da fondamento della seconda. Abbiamo visto che la ragione non è in grado di fornire una giustificazione alla dialettica negativa. Se Hegel poteva contare su un soggetto assoluto capace di presupporre la propria assolutezza, ciò è impossibile per Adorno. Persino la giustificazione di questa impossibilità, ovvero la confutazione dell'idealismo non è interamente immanente alla logica del sistema hegeliano: il soggetto assoluto viene confutato dalla negatività della contraddizione, dal permanere di un accettuale; ma la contraddizione assume questo significato proprio perché a interpretarla non è un soggetto assoluto, il quale potrebbe legittimamente darle un valore positivo. Il fatto che in Adorno la contraddizione non sia un'essenza e quindi non esista in sé, ma sia

sempre e comunque una figura logica legata al soggetto, comporta anche che il suo significato non sia intrinsecamente parte di essa, ma dipende dal soggetto – finito o infinito – che la produce. Questo circolo vizioso all'interno dell'argomentazione logica in favore di una dialettica negativa costringe gli interpreti a cercare altrove una sua giustificazione.

Può l'esperienza del dolore essere la risposta? Sicuramente in essa la critica ha la propria genesi, il momento del proprio cominciamento. Ma che cominciamento e giustificazione siano la stessa cosa non è una tesi che Adorno può sostenere: egli rifiuta come mitologia l'equivalenza di origine e verità, l'idea secondo la quale l'esistente è legittimo semplicemente perché è; di conseguenza, anche la critica non può fondare la propria legittimità sul dolore. Il suo fondamento deve essere razionale, ma l'argomentazione, la confutazione immanente alla logica non è in grado di fornirlo.

Un altro modo di porre lo stesso problema è il seguente: legare la verità della dialettica al suo parteggiare per gli oppressi non significa forse vincolarla a un dogma, frenare quel pensiero che Adorno invita a spaziare *fin dove gli è possibile*? L'accusa a Hegel di aver interrotto la dialettica per produrre la parvenza della conciliazione non potrebbe essere ribaltata contro la *Dialettica negativa*, la quale interromperebbe la critica per mantenere la negatività del tutto?

Non si può negare che in ciò c'è un elemento violento, una censura: il pensiero è costretto a porre un freno alla propria pulsione conciliatrice, a mantenere un immediato che in quanto tale gli sfugge. La dialettica negativa, in altre parole, gli vieta di razionalizzare totalmente il dolore, di mediare completamente l'oggetto della critica fino a dissolvere il suo nucleo aconcettuale; di spiegarlo e giustificarlo fino a che ogni negatività che esso esprime non viene incorporata nel già noto.

Adorno si trova così tra due fuochi. Da un lato se la dialettica criticasse ogni immediatezza fino ad annientarla non sarebbe diversa dal pensiero identificante; e per giunta distruggerebbe il presupposto stesso della critica, la quale nasce appunto dall'immediatezza del dolore, da ciò che ancora non è stato razionalizzato. Ma dall'altro, conservare un nucleo irrazionale comporta il rischio che la stessa critica ricada nel mito che dovrebbe invece dissolvere.

Nel leggere la *Dialettica negativa* non si può ignorare questa contraddizione. Sicuramente non si può sorvolare su di essa incorporandola all'interno della teoria come un

necessario riflesso della contraddizione reale. Ciò non farebbe giustizia alla filosofia di Adorno, che troppo spesso viene caratterizzata come aporetica solo per interrompere la riflessione su di essa. È invece necessario affrontare questa aporia fino in fondo e giungere se non a una soluzione, almeno a pensarne la possibilità.

Per fare ciò bisogna addentrarsi nelle riflessioni di Adorno sulla morale, il cui significato emerge dal secondo *excursus* di *Dialettica dell'illuminismo*, dove viene analizzato nel dettaglio il suo rapporto con la ragione. La tesi centrale è che, da un lato, una ragione totalitaria e dunque incapace di autocritica è assolutamente incompatibile con qualsiasi tipo di valore, come dimostra chiaramente la storia della filosofia illuminista; dall'altro una vera ragione, pienamente razionale, non può fare a meno di una componente morale. Proprio in questa dinamica sta allora la possibilità di un fondamento, fornito non dalla *ratio*, ma da un pensiero morale, capace di conciliare la mediazione logico-razionale con un elemento diverso da essa.

## **2. Illuminismo e morale**

Il mito e la religione, pur con il loro oscurantismo, fungevano da punto di riferimento per la morale, che insegnava il bene come ciò che piace agli dei: il rispetto reciproco e l'interesse per la giustizia erano così imposti al singolo come obbedienza a una forza esterna, divina, che in quanto tale non doveva per forza essere compresa, ma semplicemente assecondata. Ma con l'avvento dell'illuminismo l'obbedienza all'autorità religiosa e la forza della tradizione sono venute a mancare e con esse anche il fondamento della morale per come questa era esistita fino a quel momento.

Ogni passo [nella storia dell'evoluzione umana, n.d.r.] è stato un progresso, una tappa dell'illuminismo. Ma mentre tutte le trasformazioni precedenti, dal preanimismo alla magia, dalla civiltà matriarcale a quella patriarcale, dal politeismo dei proprietari di schiavi alla gerarchia cattolica, mettevano mitologie nuove (anche se più illuminate) al posto delle precedenti [...], alla luce della ragione illuminata si è dissolta come mitologica ogni devozione che si ritenesse oggettiva e fondata nella realtà. Tutti i vincoli tradizionali sono incorsi così nell'interdetto, compresi quelli che erano necessari all'esistenza dello stesso ordine borghese.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 98.

Alla liberazione dagli obblighi morali basati sul mito non è stato però affiancato il cambiamento delle condizioni materiali in cui l'umanità si trovava; anzi la competizione e la lotta economica sono state poste al centro del progresso e pensate come diretta espressione della ragione. La libertà individuale all'interno di un contesto conflittuale rischiava di condurre allo scontro senza esclusione di colpi e far ricadere l'illuminismo nella barbarie<sup>1</sup>. In risposta a questo pericolo si sono sviluppate le dottrine morali illuministe, e la loro proposta di una morale fondata unicamente sulla ragione.

In *Dialettica dell'illuminismo* viene presa in considerazione la filosofia morale kantiana, nella quale Adorno e Horkheimer trovano un perfetto rappresentante del progetto di liberazione illuminista, così come del suo fallimento. Secondo Kant, un'azione è morale solo se è libera, ovvero se la volontà che l'ha generata è autonoma: essa deve essere capace di esprimersi «indipendentemente da cause estranee che la *determinano*» e «di essere legge a se stessa»<sup>2</sup>. Ma ovviamente questa autonomia non significa l'affermazione immediata della volontà dell'individuo, il quale è sempre troppo empirico e quindi determinato dalla sua immersione nella causalità naturale; piuttosto è l'obbedienza alla ragione che guida le azioni particolari verso una realizzazione universale. Per questo, secondo Kant, una volontà che agisse in vista di un determinato qualcosa – il piacere, ad esempio, o l'onore – e non della sola ragione si sottoporrebbe a questo fine esterno in una relazione di dipendenza e non potrebbe mai essere veramente libera.

Adorno e Horkheimer muovono un'importante critica a questo modello di morale. L'idea illuminista che «l'“intelletto senza la guida di un altro” è l'intelletto guidato dalla ragione»<sup>3</sup>, che l'obbedienza alla ragione equivale alla libertà, diviene problematica nel momento in cui viene alla luce l'intrinseca violenza della *ratio*. Nella sua affermazione totalitaria, la ragione rifiuta qualunque realtà esterna ad essa che potrebbe fungere da fine alla sua azione; il pensiero diviene così il puro strumento ordinatore dei dati, votato alla realizzazione di se stesso in sistema. Ma, paradossalmente, proprio rifiutando di avere un fine, un'intrinseca tensione verso un che di oggettivo, la ragione accetta qualunque scopo

---

<sup>1</sup> «La liberazione andò più oltre di quanto non intendessero i suoi umani promotori. L'economia mercantile scatenata era insieme la figura attuale della ragione e la forza che dava scacco alla ragione. I reazionari romantici non fecero che esprimere ciò che potevano sperimentare anche i borghesi: che la libertà nel loro mondo portava all'anarchia organizzata» (*ivi*, p. 96).

<sup>2</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 127.

<sup>3</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 87.

estrinseco: servendo l'uno o l'altro, essa riesce in ciò che solo le interessa, ovvero l'affermazione di sé.

Nell'età moderna l'illuminismo ha svincolato le idee di armonia e perfezione dalla loro ipostasi nell'aldilà religioso, e le ha assegnate come criteri allo sforzo umano nella forma del sistema. [...] l'ordine borghese stabilito ha definitivamente funzionalizzato la ragione. Essa è diventata "finalità senza scopo", che, appunto perciò, si può adoperare a tutti gli scopi. È il piano considerato in se stesso.<sup>1</sup>

Per questo, secondo Adorno e Horkheimer, identificare la morale con l'obbedienza alla ragione significa in realtà permettere ogni cosa, purché utile all'interesse del soggetto, e dunque alla sua autoconservazione egoistica: «Se tutti gli effetti si equivalgono, l'autoconservazione che domina già la forma del sistema, sembra costituire la massima più probabile dell'agire»<sup>2</sup>. Di fronte a questo egoismo, qualunque valore che non sia quello economico o che perlomeno non dimostri la propria utilità viene considerato un residuo mitologico e irrazionale, compreso lo stesso rispetto per l'ordine e la legge che Kant voleva salvaguardare: «Il borghese che si lasciasse sfuggire un guadagno solo in base al motivo kantiano del rispetto per la nuda forma della legge, non sarebbe illuminato, ma superstizioso: sarebbe un pazzo»<sup>3</sup>. Questo è l'esito della dialettica interna alla *ratio* incapace di riflettere su di sé: essa diviene la semplice giustificazione dell'egoismo che già dominava in natura, diviene «antiragione, condotta impeccabile e vuota»<sup>4</sup>.

Kant era consapevole di questo pericolo. Sapeva cioè che davanti alla *ratio* scatenata qualunque tentativo di umanità, di rispetto del diverso sarebbe stato criticato come irrazionale perché contrario all'autoconservazione del soggetto. Ma sapeva altrettanto bene che la semplice ragione – che pure governava il suo sistema filosofico – non poteva dedurre se stessa: non poteva cioè imporre in base alla sua stringenza argomentativa il dovere morale, che in Kant è parte essenziale della vera ragione. Per questo, il nucleo interno della sua filosofia morale non è razionale, ma un semplice *fatto* indimostrato.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 96.

La ragion pura è per sé solo pratica, e dà (all'uomo) una legge universale che noi chiamiamo *legge morale*. Il fatto sovraccitato è innegabile. Occorre soltanto analizzare il giudizio che gli uomini fanno sulla conformità delle loro azioni alla legge, e si vedrà sempre che, qualunque cosa l'inclinazione possa dire in contrario, pure la loro ragione incorruttibile e obbligata mediante se stessa tiene sempre, in un'azione, la massima della volontà salda nella volontà pura, cioè in se stessa, in quanto si considera come pratica a priori.<sup>1</sup>

Kant basa così la morale sul fatto innegabile che il soggetto si pone il problema della giustezza delle sue azioni, a partire dal quale egli sviluppa necessariamente l'imperativo categorico, la libertà come autonomia e tutte le figure della sua filosofia morale. Ma questo fatto non è per nulla necessario: la sua innegabilità non lo rende tale, poiché «i fatti non contano dove non sono presenti»<sup>2</sup>. Fintanto che qualcosa è, la sua innegabilità sta nell'evidenza del suo esistere; ma se questo cessa, nulla impone all'innegabile di tornare ad essere. Il fatto, in altre parole, è pura forza: da essa trae la sua legittimità, ma se un soggetto non si pone spontaneamente il problema della conformità delle proprie azioni alla legge nessun ragionamento potrà ordinarli di farlo. In questo senso, allora, il fatto kantiano è ancora un residuo mitologico all'interno del suo sistema: un nucleo immediato e irrazionale.

La *Dialettica dell'illuminismo* fa pressione su questo punto per mostrare l'ipocrisia e la fragilità della morale illuminista. L'ipocrisia sta nel tentativo borghese di porre un freno alla lotta razionale contro il mito per paura che la società cadesse in preda al nichilismo e all'anarchia: gli illuministi volevano salvare la convivenza tra gli uomini basandola non sulla ragione, ma su un fatto immediato, ingiustificabile e dunque irrazionale; e al contempo volevano mantenere la *ratio* irriflessa a principio guida della società organizzata in vista del bisogno morale.

Le dottrine morali dell'illuminismo testimoniano di uno sforzo disperato per trovare, al posto della religione indebolita, una ragione intellettuale di durare nella società anche quando viene meno l'interesse. I filosofi, in ciò veri borghesi, vengono a patti nella prassi con le forze che hanno condannato in teoria. Le teorie sono dure e coerenti; le dottrine morali propagandistiche e sentimentali, anche se il loro tono è rigoristico; o sono colpi di

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 40-41.

<sup>2</sup> M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 100.

mano, atti di forza, nati appunto dalla consapevolezza dell'ineducabilità della morale, come il ricorso di Kant alle forze morali come a un fatto. Il suo tentativo di dedurre il dovere del rispetto reciproco [...] da una legge della ragione, non ha alcun sostegno nella critica. È il solito tentativo del pensiero borghese di fondare il riguardo, senza il quale non si darebbe civiltà, su altro che non sia l'interesse materiale e la violenza: sublime e paradossale come nessun altro in precedenza, ed effimero come tutti.<sup>1</sup>

Questa forzatura era per Kant inevitabile, ma non tanto perché il suo timoroso spirito borghese non ha avuto il coraggio di affrontare il nichilismo a cui la *ratio* scatenata avrebbe dato libero sfogo. Se nei suoi passi più polemici la *Dialettica dell'illuminismo* indica questa come motivazione, in altri riconosce a Kant la capacità di vedere ben oltre lo spirito del suo tempo e la volontà di farsi carico delle sue contraddizioni. Nonostante abbia accettato troppo acriticamente la *ratio* come calcolo e sistema autonomo, egli ha sempre mantenuto un'accezione *valoriale* della ragione, un suo necessario collegamento con la libertà e la giustizia tra gli uomini.

I concetti di Kant sono equivoci. La ragione, come io trascendentale superindividuale, implica l'idea di una libera convivenza degli uomini, in cui essi si costituiscano a soggetto universale e superino il dissidio tra la ragion pura ed empirica nella consapevole solidarietà del tutto. Che è poi l'idea della vera universalità, l'utopia. Ma insieme la ragione rappresenta l'istanza del pensiero calcolante, che organizza il mondo ai fini dell'autoconservazione e non conosce altra funzione che non sia quella della preparazione dell'oggetto, da mero contenuto sensibile, a materiale di sfruttamento.<sup>2</sup>

Queste due istanze sono in contraddizione tra di loro, e appunto su questa contraddizione si basa la dialettica dell'illuminismo: il lato calcolatore della ragione se elevato ad assoluto finisce per divenire la diretta negazione di quello valoriale. Per questo la filosofia morale di Kant, che ancora mirava all'emancipazione universale dell'umanità, «limitava la sua critica illuministica per salvare la possibilità della ragione»<sup>3</sup>: se il fatto morale fosse divenuto oggetto di critica, la fondamentale irrazionalità del dovere sarebbe venuta alla luce e la ragione – nel suo aspetto valoriale – sarebbe venuta meno.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 99.

È evidente la fragilità di questa morale: il rifiuto delle passioni e la concezione della libertà come pura autonomia razionale la collegano alla *ratio* calcolatrice e totalitaria, ma il fatto immediato che vi sta alla base la espone agli attacchi di quell'illuminismo intransigente che «seguendo il suo principio, non si arresta neppure di fronte a quel minimo di fede senza il quale il mondo borghese non può esistere»<sup>1</sup>. Nonostante gli sforzi di Kant, la condanna di irrazionalismo che Hume muove alle dottrine morali – l'impossibilità dedurre il giusto dal vero secondo le regole della logica argomentativa<sup>2</sup> – rimane un blocco ineludibile per qualunque filosofia strettamente razionale, che rifiuti ogni tipo di appoggio dall'esterno.

La *Dialettica dell'illuminismo*, inoltre, mostra la fragilità dell'impostazione kantiana tracciando l'evoluzione storica che dopo di essa la filosofia morale ha avuto nella società moderna; e più precisamente il passaggio da Kant a pensatori decisamente meno umanisti, come Nietzsche e soprattutto De Sade<sup>3</sup>, la cui critica alla morale si presenta proprio come un coerente scatenamento delle forze distruttive immanenti all'illuminismo,

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>2</sup> «In ogni sistema morale che ho finora incontrato, ho sempre trovato che l'autore procede per un po' nel consueto modo di ragionare [...]; e poi improvvisamente trovo con una certa sorpresa che, invece delle abituali copule *è* e *non è* incontro soltanto proposizioni connesse con un *deve*, o *non deve*. Questo cambiamento è impercettibile; ma è comunque molto importante. Infatti, dato che questo *deve*, o *non deve*, esprime una certa nuova relazione o affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e allo stesso tempo è necessario spiegare ciò che sembra del tutto inconcepibile, ossia che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni completamente diverse» (David Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2016, p. 929).

<sup>3</sup> In questa evoluzione del rapporto tra morale e illuminismo, Nietzsche opera rispetto a Kant un avvicinamento alla totale liberazione dal mito e al dominio dispotico della *ratio*: la vecchia morale deve tramontare proprio perché smascherata come ideologia. Ma la sua lotta è anzitutto una lotta contro il nichilismo, e dunque per la produzione di nuovi valori. In ciò, egli come Kant riconosce il bisogno di un rinnovamento della vecchia moralità religiosa, in linea con la fiducia dell'uomo moderno nella propria razionalità e autonomia: «Egli nega bensì la legge, ma vuole appartenere all'“io superiore”»: non a quello naturale, ma a quello più-che-naturale. Vuole sostituire il superuomo a Dio, poiché il monoteismo [...] si lascia ormai scrutare come mitologia. Ma [...] l'io superiore si rivela un disperato tentativo di salvare Iddio che è morto, il rinnovamento dell'impresa kantiana di trasformare la legge divina in autonomia, per salvare la civiltà europea che ha reso l'anima nello scetticismo inglese» (M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 120).

Per questo l'amoralismo di De Sade costituisce secondo gli autori uno sviluppo ancora più estremo della *ratio*. Al suo illuminismo manca completamente la riflessione su di sé e sulla propria regressione: esso è considerato solo come un movimento sociale privo di autocoscienza, la cui conversione in nuova legge morale sarebbe solo un tradimento: «Sade non ha portato il concetto dell'illuminismo fino a questo punto di conversione. [...] Per Sade l'illuminismo non è tanto un fenomeno spirituale quanto un fenomeno sociale. Egli ha spinto la dissoluzione dei vincoli, che Nietzsche si illudeva – idealisticamente – di poter superare con l'“io superiore”, la critica alla solidarietà con la società, l'ufficio, la famiglia, fino a proclamare l'anarchia» (*ivi*, p. 121).

in maniera fedele – anche se irriflessa – alla sua missione di liberazione da ogni mitologia, il cui ultimo rappresentante è appunto il dovere morale.

Bisogna precisare che l'analisi che Adorno e Horkheimer fanno della dissoluzione della morale per mano della *ratio* non nega la legittimità della critica al moralismo religioso, ma nota come il rifiuto irriflesso di ogni valore e l'affermazione del solo interesse personale porti a una civiltà ancora troppo vicina alla violenza naturale. Lo stesso amoralismo, che pure ha avuto un ruolo centrale nel processo storico di emancipazione, è divenuto oggi il principio ineludibile del sistema sociale, il dato di fatto che ogni uomo farebbe bene a conoscere e prevenire; predicato senza la minima riflessione, esso ha finito per costituire la nuova mitologia del mondo moderno<sup>1</sup>.

Con la dissoluzione della morale viene dunque a mancare l'aspetto valoriale della ragione, il suo interesse per la libertà, e di conseguenza la sua capacità critica verso se stessa e verso l'ordine che ha contribuito a creare: così la pura razionalità priva di un fine si abbassa ad organo del dominio, a pensiero identificante. Assumendo la ragione come solo arbitro della realtà, la modernità liquida ogni valore come ingenuità o sentimentalismo. Da quando la ragione si è posta a fine di sé stessa, tutte le dottrine morali che la filosofia illuminista ha prodotto suonano false e trovano una loro giustificazione solamente come nuova mitologia, come tabù funzionale alla conservazione dell'ordine e della tranquillità sociali.

Di fronte alla separazione di razionalità e morale, la critica di Adorno si configura come il tentativo di recuperare «la morale del pensiero»<sup>2</sup> e produrre in questa conciliazione una ragione piena, capace di riflettere sulla deriva totalitaria dell'illuminismo; una ragione che non sia solo calcolo, ma che mantenga fissa l'emancipazione dell'uomo come proprio fine, e che con quel fine eviti di identificarsi, di confondere come aveva fatto Kant la pura autonomia razionale con la libertà.

---

<sup>1</sup> «L'amoralismo, con cui Nietzsche attaccava l'antica menzogna, soggiace a sua volta al verdetto della storia. [...] Chi sono, oggi, i predicatori dell'amoralità? I darwinisti disprezzati da Nietzsche, che esortano furiosamente alla lotta per l'esistenza, proprio perché, in realtà, questa lotta non è più necessaria. La virtù della nobiltà non sarebbe più – da tempo – prendere il meglio per sé prima degli altri, ma provare fastidio e disgusto di prendere ed esercitare effettivamente la virtù del dono, che in Nietzsche appare solo in forma spiritualizzata. Gli ideali ascetici incarnano oggi un grado superiore di resistenza alla follia dell'economia di profitto che non la rivolta vitalistica di sessant'anni fa contro la repressione liberale» (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 106-107).

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 77.

### 3. La morale come negatività critica

Adorno, sempre critico verso ogni concezione monadica del soggetto, si confronta nel dettaglio con la moralità kantiana nel primo *excursus* della *Dialettica negativa*. In particolare, il recupero dell'aggiuntivo è operato proprio in opposizione a quella filosofia, che rifiutava qualunque impulso come eteronomia e dunque illibertà. La tesi di Adorno è invece che senza un motore esterno alla ragione nessuna volontà o azione potrebbe mai esistere<sup>1</sup>, e che quindi la libertà deve essere ricercata esattamente nella tensione tra il carattere intelligibile e quello empirico del soggetto e in una loro reciproca mediazione<sup>2</sup>. Questa posizione si riflette ovviamente anche sulla stessa critica dialettica, la quale non può essere accusata troppo facilmente di illibertà, di pregiudizio, solo perché nata dal rifiuto immediato della conformazione sociale esistente. Senza questo rifiuto una critica non sarebbe possibile, e per questo la sua obbiettività deve sempre essere mediata con la sua potente partecipazione soggettiva, per quanto difficile ciò possa essere.

Tuttavia, è ferma convinzione di Adorno che nella separazione reale di particolare e universale qualunque indicazione positiva del bene finisca per rivelarsi illusoria.

---

<sup>1</sup> Adorno nota che, dopo aver delegittimato ogni forma di reazione, Kant incorre nel problema di come una ragione pura possa avere un qualche interesse ad agire nel mondo fenomenico, ed è così costretto a recuperarlo nel concetto di *spontaneità* della ragione, trasferendolo così interamente nell'intelligibile. Ma se questa spontaneità non viene riconosciuta come diversa dalla ragione, non del tutto riconducibile alla coscienza, la sua utilità è nulla: «facendo valere soltanto la ragione come *movens* della prassi, Kant rimase sotto il bando di quella pallida teoresi contro cui egli escogitò a complemento il primato della ragion pratica» (Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 205). Perciò, secondo Adorno, una filosofia basata su un soggetto trascendentale puro ed astratto non può che dar vita a una teoria chiusa in se stessa e alienata da una qualunque forma di prassi. La volontà, che dovrebbe fare da tramite tra le due, necessita del reattivo, del diverso dalla ragione: «se la forma motoria di reazione venisse del tutto liquidata, se la mano non si ritraesse più allora non ci sarebbe volontà» (*ivi*, p. 206).

<sup>2</sup> Per questo, alla fine della sua analisi della filosofia kantiana, Adorno riconosce che c'è del vero nei concetti di soggetto e di libertà presentati nella *Critica della ragion pura*. Nell'antinomia tra la tesi della libertà e l'altrettanto valida antitesi del determinismo, ovvero tra l'intelligibile e il fenomenico, Kant aveva colto quella che era l'esperienza individuale dei soggetti alienati che si percepiscono «ora liberi, ora non liberi» (*ivi*, p. 266), ma non aveva avuto gli strumenti dialettici per concepire la loro mediazione. Il suo errore era stato individuare la libertà nell'identità del soggetto con se stesso, nell'autonomia dell'autocoscienza, senza cogliere da un lato la repressione che una libertà come obbedienza alla ragione implica, e dall'altro la liberazione da questa rigida oppressione che è insita nella determinatezza empirica del soggetto: «I soggetti sono liberi secondo il modello kantiano nella misura in cui sono coscienti di sé, identici con sé; e in questa identità sono di nuovo anche non liberi nella misura in cui sottostanno alla sua coazione e la perpetuano. Essi sono non liberi in quanto natura diffusa, non identica, e tuttavia in quanto tale sono liberi, perché nelle pulsioni che li sopraffanno – e cos'altro è la non-identità del soggetto con sé? – si liberano anche del carattere coattivo dell'identità» (*ibid.*). La contraddizione della terza antinomia non è allora un errore imputabile al metodo, alla tracotanza della ragione che pretende di conoscere realtà che eludono l'esperienza sensibile: l'oggetto che l'indagine della ragione dichiara contraddittorio non è la cosa in sé, la libertà in sé, ma l'esperienza che di essa fa il soggetto alienato della società illuminista.

Un'azione è libera e morale solo se rappresenta le istanze dell'individuo, ma al contempo anche quelle della società, senza la quale sarebbe solo espressione di un particolare astratto; così, finché l'universale e il particolare saranno separati e antagonisti tra loro «la libertà pensata positivamente, come un dato o un inevitabile all'interno del dato, diventa immediatamente il non libero»<sup>1</sup>.

Perciò in una realtà oppressiva un soggetto non libero può concepire la libertà «soltanto nella negazione determinata della corrispondente figura concreta dell'illibertà»<sup>2</sup>. In questo contesto l'unica azione morale – l'unico modo in cui il soggetto può dimostrare ed esercitare la propria libertà – è la critica immanente, la denuncia della falsità accompagnata dalla consapevolezza che qualunque soluzione proposta con ogni probabilità non produrrà una vera prassi, un effettivo cambiamento.

Da qui l'assenza, nelle opere di Adorno, di indicazioni su “cosa si dovrebbe fare”; la sua filosofia è limitata alle riflessioni sulla falsità dell'esistente dalla separazione di teoria e prassi<sup>3</sup>. Non si vede dunque la possibilità del passaggio dalla morale all'etica, ovvero, secondo la distinzione hegeliana, da un astratto principio interiore e personale a una sua concretizzazione a livello comunitario. Ciò costringe tutta la critica adorniana all'astrattezza: l'impossibilità di produrre un'immagine adeguata, un esempio di un'azione buona la rende disorientante per chiunque vi si approcci sperando di ottenere risposte. Ma l'aporeticità che ne deriva non deve condurre, nell'ottica di Adorno, all'abbandono di una filosofia che si confessa impraticabile, dal momento che, come per la contraddizione logica, questa astrattezza non è da imputare al metodo, ma alla cosa stessa: qualunque pensiero che offra soluzioni di fronte a una realtà che non ne permette non sarebbe altro che un'illusione.

È in tale separazione di teoria e prassi che la critica, nella sua radicale negatività, assume un significato morale, come unica espressione ancora possibile – anche se

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>3</sup> Le rare volte in cui Adorno affida ai suoi scritti considerazioni pratiche, proposte di azione di fronte a un problema, queste sono esplicitamente contraddittorie, inapplicabili, riflettendo così l'impossibilità di una vera prassi, di un'azione morale. Ad esempio, nel 1944 egli scriveva: «Alla domanda, che cosa si dovrebbe fare della Germania vinta, non saprei rispondere che due cose. In primo luogo: non vorrei a nessun costo e per nessuna ragione fare il carnefice o fornire titoli di legittimità ai carnefici. In secondo luogo: non impedirei a nessuno, neppure con l'apparato legale, di vendicarsi di ciò che è accaduto. Questa è una risposta del tutto insoddisfacente, contraddittoria, e tale da irridere ad ogni generalizzazione o applicazione. Ma forse l'errore, prima di essere mio, è già nella domanda» (id., *Minima moralia*, cit., p. 56).

comunque insufficiente – di libertà; sprecare la quale sarebbe appunto «*moralmente empio*»<sup>1</sup>. Essa è appunto *teoria* critica, e proprio perché separata dalla concretezza della prassi – proprio in tale astrattezza – è il solo luogo in cui una libertà astratta si può conservare: il pensiero può spaziare nella teoria, criticare l'esistente anche grazie al fatto che il banco di prova della prassi – davanti al quale probabilmente ogni proposta alternativa paleserebbe la propria insufficienza – gli è precluso.

Qui Adorno individua la paradossale condizione della filosofia: essa trae dal rinvio della prassi sia la dimostrazione della sua impotenza, sia la possibilità del suo riscatto. Per questo l'ostinazione della *Dialettica negativa* nel difendere la dignità dell'astratto – contro la richiesta dell'universale di una concretezza da produrre subito – è strettamente legata alla possibilità e alla legittimità sia di una teoria che non può provare immediatamente la sua utilità, sia di un'esistenza individuale incapace di un'azione eticamente buona. In tal senso la necessità della critica non è solamente una necessità logico-formale basata sulla contraddizione, ma anche una necessità *morale*.

Soprattutto, l'affinità di critica e la morale riguarda il loro rapporto con la *ratio* e con la sua pretesa totalitaria. Rispetto ad essa la critica deve manifestare il proprio distacco fin nel metodo e negli argomenti: se l'illuminismo poteva ancora credere nella possibilità di fondare una morale unicamente sulla razionalità e sulla sua validità assoluta, dopo il lavoro di Adorno e Horkheimer un'operazione di questo tipo risulta impossibile. Perciò la filosofia ha bisogno di un elemento esterno alla logica: l'esperienza della sofferenza, nella sua immediata negatività e reattività, occupa in Adorno lo stesso posto del fatto morale in Kant. Essa costituisce al contempo il nucleo fondamentale di una dialettica negativa, e il suo punto più debole, poiché la logica rigorosa può facilmente sbarazzarsene accusandola di essere un colpo di mano, un residuo di irrazionalismo e di mitologia.

Queste accuse hanno un fondo di verità – effettivamente la negatività dell'esperienza è ancora troppo soggettiva, astratta e irrazionale, e per questo è necessario che la critica che genera si rivolga poi anche contro di essa, mostrandone l'insufficienza –, ma divengono false nel momento in cui pretendono la rimozione dell'immediato. Tale pretesa è espressione di un pensiero sistemico, che bandisce qualunque intuizione, che non può

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 219 (corsivo mio).

accettare nessuna proposizione che non sia argomentata, mediata e ricondotta a ciò che è già noto.

Così proprio con la sua apertura all'immediato e all'intuizione, la critica di Adorno vuole esprimere un metodo diverso da quello tradizionale, come il non identico tenta di esprimere ciò che sta al di là della falsa identità. Lo scandalo che il «pensiero non garantito»<sup>1</sup> rappresenta per il pensiero identificante è prova della sua forza critica. Così quell'elemento ingiustificato che, secondo la storia dell'illuminismo tracciata da Adorno e Horkheimer, è stato il tallone d'Achille della morale kantiana e al contempo il suo momento di verità, viene recuperato come contrappunto alla *ratio*, come espressione di un pensiero differente.

Il pensiero tradizionale e le abitudini del buon senso, rimaste dopo la sua scomparsa filosofica, esigono un sistema di riferimento, un *frame of reference*, in cui tutto trovi il suo posto. [...] A fronte di ciò la conoscenza, affinché dia frutti, si getta via *à fond perdu* negli oggetti. Le vertigini così suscitate sono un *index veri*; lo *shock* dell'aperto, quella negatività, come esso necessariamente appare nel garantito e nel sempre uguale, è la non verità solo per il non vero.<sup>2</sup>

Come Kant aveva cercato di arginare l'amoralismo basando la sua morale sull'evidenza di un fatto, allo stesso modo la critica adorniana si configura come correzione dell'illuminismo proprio nella sua disponibilità a considerare l'immediato. Questa nasce dalla consapevolezza dell'insufficienza di una critica puramente immanente al sistema, della quale si trovano tracce anche in *Dialettica dell'illuminismo*. Se fosse stata possibile – se la *ratio* senza alcun apporto dall'esterno avesse potuto correggere il proprio corso e recuperare la morale che aveva espulso – l'illuminismo non sarebbe scaduto in amoralismo, avrebbe potuto dimostrare a pensatori come De Sade l'incoerenza della loro filosofia. Ma la tesi centrale del lavoro di Adorno e Horkheimer è proprio che quella degenerazione della ragione si produce in piena coerenza con la ragione stessa: il ribaltamento dell'illuminismo in violenza naturale è avvenuto perché la ragione non aveva nessun argomento contro di esso.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Contro questa perversione di se stesso l'illuminismo non aveva argomenti, poiché la pura verità non ha alcun vantaggio sulla deformazione, né la razionalizzazione sulla *ratio*, se non può mostrare di averne uno pratico. Con la formalizzazione della ragione la teoria stessa, in quanto voglia essere qualcosa di più che il segno di operazioni neutrali, si trasforma in concetto incomprensibile, e il pensiero è ritenuto sensato solo se ha compiuto il sacrificio del senso. Al servizio del modo di produzione dominante, l'illuminismo, che tende a minare l'ordine divenuto repressivo, si dissolve da sé.<sup>1</sup>

È in questo contesto, allora, che devono essere inserite e comprese le accuse di dogmatismo che si potrebbero muovere all'intenzione storica della dialettica negativa. Il suo interesse per l'umanità oppressa è basato, sì, su un elemento – la sofferenza – che se dissolto nella mediazione perderebbe la sua funzione critica; ma il rispetto della sua immediatezza non è richiesto solamente dalla contraddizione – la quale può essere rimossa o interpretata positivamente –, ma anche dalla morale<sup>2</sup>. Quest'ultima non può veramente argomentare tale richiesta, ma deve basarsi sulla sua immediata evidenza: sta qui il fatto della filosofia di Adorno, nella necessità *morale* di una dialettica negativa.

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 99.

<sup>2</sup> Nella sua lettura dei *Minima moralia*, Rahel Jaeggi ha rilevato l'insufficienza critica della contraddizione dialettica, e ha proposto di interpretare Adorno alla luce della figura dell'*inadeguatezza*: «La discrepanza tra realtà sociale e possibilità [...] non viene più risospinta nel modello della “contraddizione” interna, là dove le grandi aspirazioni di una ragione carica sul piano di una filosofia della storia sono ormai svanite. La mia ipotesi è che le relazioni conflittuali e le fraglie individuate da Adorno possano essere meglio comprese quali prove di diverse forme di *inadeguatezza*. L'*inadeguatezza* non è difatti meno falsa, né invero meno cogente di una contraddizione» (Rahel Jaeggi, “*Il singolo non può nulla contro questo stato di cose*”: *i Minima moralia come critica delle forme di vita*, in *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, p. 60). Tale *inadeguatezza* non fa riferimento alla logica – dove sarebbe appunto contraddizione – ma a un elemento extralogico che, in quanto tale, può sopravvivere al crollo della legge razionale oggettiva. È appunto l'*inadeguatezza* rispetto al potenziale di libertà, rispetto alla promessa di una società etica.

D'altro canto, i dubbi espressi da Jaeggi sulla validità di una critica dialettica nascono dalla mancata valorizzazione della mediazione soggettiva dell'oggettività reale: «È una questione spinosa stabilire come il rapporto (logico) della contraddizione possa essere applicato alle contraddizioni (pratiche) nella realtà di una società. La mia ipotesi è che Adorno abbia reagito di fronte a questa situazione problematica, anche se poi non ha ben chiarito tale reazione. Se pe un verso egli ha infatti insistito con veemenza sulla critica dialettica immanente dell'esistente, per un altro verso la sua fiducia nella “normatività interna” dell'esistente è andata perduta in un modo tale per cui non è stato più possibile ancorarsi semplicemente ad essa» (*ivi*, p. 56). Ma Adorno rifiuterebbe questa netta distinzione tra logica e realtà, dal momento che proprio la realtà sociale è espressione della logica dell'identità imposta alle cose dal pensiero identificante. La prassi sociale non è contraddittoria in sé, non è un reale assoluto, ma obbedisce a leggi formali intrinsecamente contraddittorie. Il problema non è tanto l'arbitrarietà della contraddizione, ma proprio la totale rimozione dalla filosofia del momento soggettivo, arbitrario. A questo deve far fronte il sentimento di *inadeguatezza*.

Questa necessità morale si palesa in tutta la sua forza nei paragrafi in cui Adorno riflette sulla condizione della filosofia dopo il trauma storico dell'Olocausto. Quella tragedia non è in Adorno semplicemente un simbolo di tutta la violenza che si è rovesciata sull'umanità nel corso della storia, ma trova il suo specifico rispetto agli altri genocidi per il rapporto diretto che ha con la cultura europea, della quale «ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento»<sup>1</sup>. Il fatto che un tale orrore sia stato prodotto dalla civiltà dei lumi, e che la ragione – mezzo dell'emancipazione dalla violenza naturale – sia stata usata per uccidere con efficacia milioni di persone ha posto in piena vista la natura dialettica dell'illuminismo. Di fronte all'evidente immoralità di questo evento storico il pensiero non può sottrarsi a una radicale revisione dei propri metodi e dei propri principi più consolidati, a cominciare dal distacco e dal rispetto della procedura che la *ratio* impone come unico mezzo per il raggiungimento dell'oggettività, ma che se assolutizzati conducono all'immoralità, come il nazismo ha dimostrato.

Per questo nei primi paragrafi delle *Meditazioni sulla metafisica*, Adorno apre le proprie considerazioni etiche e filosofiche a spiazzanti e personalissime confessioni del senso di colpa per essere stato risparmiato e a domande sulla legittimità della propria stessa vita<sup>2</sup>. L'intera sua filosofia si configura allora come una costante consapevolezza dell'orrore, nella speranza che ciò possa in qualche modo impedire all'orrore di ripetersi, e così facendo redimere i sopravvissuti.

La colpevolezza della vita – che già come mero fatto toglie ad altra vita il respiro – [...] non è più conciliabile con la vita. Quella colpevolezza si riproduce incessantemente, perché neanche per un attimo essa può essere interamente presente alla coscienza. Questo, non altro, costringe alla filosofia.<sup>3</sup>

In Adorno, confessioni di questo tipo permettono alla natura profondamente personale del suo pensiero di emergere nel mezzo dei ragionamenti rigorosi e della critica

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 330.

<sup>2</sup> «Non è invece sbagliata la domanda meno culturale se dopo Auschwitz ci si possa lasciar vivere, se ciò in fondo sia lecito a chi è scampato per caso e di norma avrebbe dovuto essere ucciso. Per sopravvivere egli ha già bisogno della freddezza, il principio basilare della società borghese, senza cui Auschwitz non sarebbe stato possibile: questa è la colpa drastica di chi è stato risparmiato. Per espiazione lo visitano sogni come quello di non vivere più, ma di essere stato gasato nel 1944 e di vivere da allora l'intera esistenza solo nell'immaginazione, emanazione del folle desiderio di uno assassinato vent'anni or sono» (*ivi*, p. 326).

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 327-328.

alle fredde categorie logiche. Ma in questa profonda soggettività sta la pretesa di una validità oggettiva: in quelle righe non c'è un semplice collegamento aneddotico tra la biografia e la filosofia di Adorno, ma l'enunciazione di un nuovo imperativo morale. Questa oggettività, la sua necessità, non è però dimostrabile, non viene raggiunta attraverso l'argomentazione e la metodica purificazione del dato dalle aggiunte soggettive, come vorrebbe il metodo positivista. Al contrario, essa scaturisce in tutta la sua urgenza dall'intuizione morale che la soggettività fornisce alla filosofia.

Hitler ha imposto agli uomini nella condizione della loro illibertà un nuovo imperativo categorico: pensare e agire in modo che Auschwitz non si ripeta, che non accada niente di simile. Questo imperativo è così refrattario alla sua fondazione, come un tempo la datità di quello kantiano. Trattarlo discorsivamente sarebbe empio: in esso si può cogliere in modo corporeo il momento aggiuntivo nell'etico. In modo corporeo, perché si tratta della ripugnanza divenuta pratica davanti al dolore fisico insopportabile, al quale gli uomini sono ancora esposti, anche dopo che l'individualità, quale forma spirituale di riflessione, si accinge a svanire. La morale sopravvive solo nello spoglio motivo materialistico.<sup>1</sup>

Racchiuso in questo passo c'è tutto l'approccio di Adorno alla morale: accostato alla situazione storica esso si palesa con forza ed evidenza. Cercare un fondamento argomentativo a questo nuovo imperativo sarebbe in sé immorale. Ciò a rigor di logica crea un circolo vizioso, dal momento che la ricerca del fondamento è vietata in base a un principio infondato; ma la morale sta proprio nell'ignorare la costante richiesta di una giustificazione, nell'ammettere l'evidenza. Questo suo significato, che era presente nella filosofia di Kant in controtendenza con lo spirito del suo tempo, emerge negativamente dall'affinità tra *ratio* e amoralità messa in luce in *Dialettica dell'illuminismo* e si palesa nelle *Meditazioni sulla metafisica* a contatto con la tragedia dell'Olocausto.

Adorno chiama questa necessaria immediatezza il "momento aggiuntivo nell'etico" perché, come l'elemento corporeo dal soggetto, essa è stata espulsa dalla filosofia in quanto irrazionale. Così, la morale si è rifugiata appunto nel sentimento corporeo del rifiuto, nel dolore e nel disgusto che si manifestano come non identità rispetto alla piena unità della coscienza. In questo senso, la moralità di cui parla Adorno trova anche

---

<sup>1</sup> *Ivi*, pp. 328-329.

la sua differenza rispetto a quella dell'azione pura kantiana: impossibile nella prassi, essa si configura come pura negazione della sofferenza subita, e dunque profondamente legata alla reazione, tipica dell'aggiuntivo<sup>1</sup>. Anche in questo imperativo, Adorno mantiene la negatività della propria filosofia. In esso non viene fornita nessuna direzione, non viene avanzato nessun modello del bene, ma solo indicato quello del male, di fronte al quale la reazione di rifiuto deve essere immediata. Come il dolore fisico, anche questo imperativo significa essenzialmente “non così”.

A ben guardare, una richiesta simile era già presente nella morale kantiana: era la seconda variante dell'imperativo categorico, la sua interpretazione più umanista e meno rigorosamente razionale. Questa variante è d'altronde quella materiale e delle tre la più negativa, legata più al divieto che all'obbligo: essa fornisce alla massima morale l'umanità come il suo *fine e limite*, rispetto al quale ogni altro scopo deve essere considerato relativo<sup>2</sup>. Così, la richiesta che Auschwitz non si ripeta fornisce ad ogni pensiero e azione un *fine*, ovvero l'emancipazione dell'umanità che ancora vive oppressa dall'ordine sociale che essa stessa ha costruito. Questo era il progetto originario dell'illuminismo, che era andato perduto assieme alla capacità di autocritica di una ragione troppo piena di sé.

Allora, rifiutandosi di argomentare l'imperativo morale, Adorno vuole sottrarlo al lavoro di quella *ratio* che in nome della demistificazione se ne era sbarazzata, e così recuperarlo. Questo rifiuto non significa, ovviamente, che il ragionamento e la mediazione non abbiano un'importanza fondamentale per la morale, o addirittura che le siano contrari, ma solo che la pura attività della ragione pensata da Kant non può che condurre

---

<sup>1</sup> Questa accezione della morale è centrale anche nel pensiero di Marcuse. Anche lì il sentimento morale si oppone all'ideologia di una società immorale proprio manifestandosi come un rifiuto immediato, addirittura istintuale: «La moralità non è necessariamente né primariamente ideologica. Rispetto ad una società amorale, diventa un'arma politica, una forza effettiva che induce la gente a bruciare la cartolina di chiamata alle armi, a ridicolizzare i capi della nazione, a fare dimostrazioni per le strade, e a innalzare cartelli con la scritta “Non ammazzare” nelle chiese del paese. [...] Prima ancora di essere un comportamento adeguato a specifici criteri sociali, prima di essere un'espressione ideologica, la moralità è una “disposizione” dell'organismo, che ha forse le radici nell'impulso erotico ad opporsi all'aggressività, per creare e preservare “sempre più grandi unità” di vita. Avremmo allora, a monte di tutti i valori, un sentimento istintuale per la solidarietà tra gli uomini» (Herbert Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino 1969, pp. 20 e 22).

<sup>2</sup> «Tutte le massime hanno infatti: 1. una *forma* [...]; 2. una *materia*, ossia un fine, e qui la formula dice: l'essere razionale, come fine per sua natura, quindi come fine in se stesso, deve servire in ogni massima da condizione limitativa di ogni fine semplicemente relativo ed arbitrario; 3. Una *completa determinazione* di tutte le massime attraverso quella formula [...]» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 107).

al nichilismo. La mediazione assoluta, immediata, è irrazionale quanto la pura immediatezza, come dimostra la critica di Adorno al pensiero identificante. Quest'ultimo rifiuta appunto la mediazione del soggetto attraverso l'oggettività, la "mediazione del mediate" attraverso l'immediato, e facendo ciò non solo interrompe il movimento dialettico, ma fa violenza all'aconcettuale che viene liquidato, e al concetto stesso che è costretto a rinnegare il proprio interesse. Sul piano del metodo, la mediazione illimitata che per principio vieta al pensiero di schierarsi conduce allo scetticismo, il quale finisce per coincidere con la neutralizzazione di ogni richiesta di cambiamento: questo era stata l'esito dell'illuminismo acritico<sup>1</sup> contro cui nasce la teoria critica.

#### 4. La morale nel pensiero

Abbiamo visto il motivo che porta la morale a rifiutare un fondamento logico-argomentativo, una dimostrazione della sua validità, e ad imporsi invece con la forza dell'evidenza. Essa si impone non solo contro il metodo della *ratio*, che riconduce ogni istanza alla propria, ma anche contro la *ratio* stessa, che nella società moderna è divenuta il mezzo principale della liquidazione immorale. In ciò sta la sua affinità con il dolore, con l'aggiuntivo e con tutte quelle espressioni che la filosofia tradizionale considera troppo soggettive, immediate e astratte.

Ma qui è necessaria un'importante precisazione. Come sempre in Adorno, anche questa posizione non deve essere assolutizzata, ma mediata con quella opposta. Il recupero della morale non deve condurre la filosofia all'irrazionalismo, all'abbandono della riflessione. Al contrario, la critica concepisce sempre l'immediatezza della sofferenza unita alla mediazione concettuale: lì il sentimento trova sia la garanzia di durare quando la sua forza viene meno, sia la possibilità di uscire dalla propria astrattezza e farsi universale attraverso il lavoro del concetto. Senza questo passaggio, la sofferenza non potrebbe comprendersi nel suo rapporto con la totalità sociale che la ha generata, e non andrebbe a formare una critica allo stato falso, ma sarebbe solo l'affermazione individualistica di un bisogno astratto. La critica, nonostante abbia la sua origine nell'immediato, procede attraverso la mediazione del pensiero, seguendo il metodo dialettico.

---

<sup>1</sup> Adorno e Horkheimer usano questa espressione per separare l'illuminismo critico di Kant, disposto a limitare la critica razionale per salvare la morale, e la *ratio* acritica e totalitaria: «L'illuminismo acritico tesse sempre [...], per spirito di autoconservazione, ad annullarsi in scetticismo, per poter fare posto all'ordine di cose esistente» (M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 99).

In altre parole, l'importanza del concetto nella filosofia di Adorno non deve essere messa in dubbio dall'aggiunta di un contrappeso aconcettuale. Piuttosto, va tenuto a mente che il pericolo dell'irrazionalismo stringe la ragione da entrambi i lati: sia come rifiuto del pensiero e del metodo, sia come la loro assolutizzazione a scapito della spontaneità morale. La delicata operazione della *Dialettica negativa* è allora proporre una filosofia che riesca a mediare questi due principi, conservando l'immediato all'interno della mediazione<sup>1</sup>. Proprio nelle ultime righe dell'opera, Adorno tematizza questa sua intenzione invitando la critica a riflettere non tanto sul bisogno, quanto sul suo rapporto col pensiero.

Il motore del bisogno è quello della fatica che il pensiero in quanto attività implica. Oggetto di critica non è quindi il bisogno nel pensiero, ma il loro rapporto. Tuttavia il bisogno nel pensiero vuole che si pensi. Esso esige di essere negato dal pensiero, di svanire nel pensiero, se deve soddisfarsi realmente, e in questa negazione esso sopravvive, rappresenta nella cellula più interna del pensiero ciò che gli è eterogeneo.<sup>2</sup>

Ecco allora che Adorno mantiene la necessità della fatica del concetto, della sua lunga durata: questa non è contraria al bisogno, ma anzi è l'unico modo in cui la richiesta di cambiamento può essere soddisfatta. Solo in questo modo il bisogno si conserva all'interno del pensiero, e assieme ad esso la sua urgenza. Che questa sopravviva nella filosofia

---

<sup>1</sup> Questa necessità emerge in diversi punti negli scritti di Adorno. La *compassione*, ad esempio, in *Dialettica dell'illuminismo* viene definita «quasi coscienza sensibile dell'identità di universale e particolare» (*ivi*, p. 107), indicando così in essa il luogo dove la coscienza razionale e il sentimento morale possono toccarsi. La coscienza è infatti necessaria alla compassione: essa è vera solo nel riconoscimento nell'altro della stessa sofferenza che pervade noi stessi e presuppone dunque una riflessione del soggetto su di sé e sul contesto in cui vive. Senza la consapevolezza della violenza della totalità sociale sul singolo, la sofferenza altrui non ha significato, resta qualcosa di totalmente privato; invece mediata attraverso la critica sociale può condurre all'immedesimazione, a vedere in quel dolore particolare l'essenza del tutto. Eppure non può mancare in essa l'immediatezza emotiva, l'elemento sensibile: se rimosso la compassione diventa dovere, non morale ma moralismo predicato per abitudine. Ma proprio questa sua necessaria spontaneità impedisce alla compassione di realizzarsi in etica: essa rimane morale astratta, legata a un fatto spontaneo e contingente.

«La compassione ha un momento in contrasto con la giustizia [...]. Essa conferma la regola dell'inumanità con l'eccezione stessa che compie. Affidando il superamento dell'ingiustizia all'amore del prossimo nella sua casualità, essa accetta come immutabile la legge dell'estraneazione universale che vorrebbe mitigare. Il misericordioso rappresenta sì, come singolo, l'istanza dell'universale, che è quella di vivere, contro l'universale – natura e società – che rifiutano quell'istanza. Ma l'unità con l'universale come intero, realizzata dal singolo, si rivela fallace per la debolezza stessa dell'individuo. Non la mollezza, ma la limitazione rende problematica la pietà: che è sempre insufficiente» (*ivi*, p. 108).

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 365.

significa che nemmeno la durata del pensiero deve essere feticizzata, che non si può identificare il metodo con la verità e dimenticare che il suo fine ultimo è l'aconcettuale: «Il gesto della probità scientifica, che rifiuta di lavorare con concetti che non siano chiari e distinti, diventa un pretesto per mettere davanti all'oggetto l'esercizio della ricerca divenuto scopo a se stesso»<sup>1</sup>.

Questa deriva positivista è contraria alla stessa tesi della separazione di teoria e prassi, che però se mal interpretata sembra incoraggiarla. Come abbiamo visto, la *pausa di respiro* che il rinvio della prassi fornisce alla filosofia la mette di fronte alla propria inadeguatezza ed è per essa motivo di sofferenza. Per questo il pensiero critico deve mediare la propria lunga durata con l'urgenza morale di trovare una risposta. Ciò non avviene in Adorno stabilendo un punto medio tra queste due esigenze, ma mantenendo l'una a critica dell'altra, impedendo che il pensiero cada nel formalismo e che il sentimento morale incateni la critica alla sua sporadicità e irrazionalità: la filosofia deve conservare il bisogno e il sentimento morale fin dentro al pensiero, mantenendone l'urgenza, ma fornendo loro la capacità di durare.

L'unione di ragionamento e sentimento morale, di mediazione e immediatezza, non è una richiesta utopistica che la *Dialettica negativa* presenta alla filosofia, ma è già presente nello stesso metodo della teoria critica, che giustamente Carlo Galli definisce «un sistema argomentativo più suggestivo che dimostrativo»<sup>2</sup>. La prosa dei testi di Adorno unisce il procedere concettuale dell'idealismo tedesco alla stilettata aforistica tipica di Nietzsche fino a renderli inseparabili. Non è questa una semplice questione di stile, ma la necessità che il metodo rifletta il proprio contenuto: la critica alla rigidità sociale deve trasparire anche nel linguaggio che la veicola, il quale deve già cercare di fornire uno spazio dove immediatezza e mediazione non si escludano a vicenda. Per questo il rigore formale è solamente un momento della dialettica di Adorno, la quale non può essere considerata logica in senso strettamente positivistico; altrettanto importante è la sua componente *retorica*.

---

<sup>1</sup> Id., *Sociologia e ricerca empirica*, cit., p. 88.

<sup>2</sup> Carlo Galli, *Introduzione* a M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p.

Con questo termine Adorno indica «il corpo del linguaggio»<sup>1</sup>, l'aggiuntivo rispetto al semplice nominalismo che la tradizione filosofica e scientifica ha espulso dal discorso, perché arbitrario, non verificabile. Se la retorica significa inganno e raggirio, essa nasce tuttavia dalla consapevolezza dell'insufficienza della teoria, dell'urgente necessità di una prassi concreta; perciò la sua rimozione è un sintomo della chiusura del pensiero in se stesso e dell'abbandono dell'interesse per l'aconcettuale. Ecco allora che «la dialettica [...] potrebbe essere il tentativo di salvare criticamente il momento retorico»<sup>2</sup>, e con esso il bisogno della cosa.

Nella dialettica, contrariamente alla veduta volgare, il momento retorico prende partito per il contenuto. Mediando questo momento con quello logico, formale, la dialettica cerca di affrontare il dilemma tra l'opinione arbitraria e la correttezza inessenziale. Ma essa è incline al contenuto in quanto l'aperto, il non predeciso dalla struttura: è protesta contro il mito.<sup>3</sup>

Così la dialettica di Adorno non è solamente logica, ma anche retorica; questi due momenti non esistono separati, ma si intrecciano radicalmente. Basti notare che Adorno incorpora fin dentro alle categorie logiche – identità, differenza, universale, particolare, ecc. – elementi che a rigore non dovrebbero appartenervi: espressioni come “violenza”, “liquidazione”, “ingiustizia”, “offesa” sono presenti in ogni pagina e infondono nelle categorie della filosofia tradizionale un peso *morale*; rimandano verso l'aperto, verso la cosa in sé che sta fuori dal sistema, registrando l'esperienza che essa fa sotto al dominio del pensiero identificante. Tentare di spiegare la figura del non identico senza parlare della sua capacità decisamente extralogica di soffrire per l'identificazione subita, senza fare riferimento alla dinamica sociale del ruolo o dell'alienazione, significherebbe restare nella sfera del concetto. Se si provasse a derivare totalmente l'aconcettuale dalla logica – anche caratterizzandolo attraverso la categoria della diversità rispetto ad essa – il concetto lo potrebbe incorporare senza sforzo, come succedeva nell'idealismo hegeliano dove il non identico veniva dissolto attraverso il suo concetto – la non identità – come ogni altro immediato attraverso l'immediatezza.

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 53.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

La stessa accezione negativa della contraddizione dipende da una componente morale. Quando Adorno scrive che «la morale sopravvive solo nello spoglio motivo materialistico»<sup>1</sup> non sta parlando solamente della passività della materia senza la quale il sentimento non sarebbe possibile, ma fa anche riferimento alla tradizione filosofica che interpreta la contraddizione in maniera antidealistica.

Leggendo l'ente quale testo del suo divenire, la dialettica materialista e idealista si toccano. Mentre però per l'idealismo la storia interna dell'immediatezza la giustifica come stadio del concetto, materialisticamente essa diventa il metro non solo della non verità dei concetti, ma più ancora dell'immediatezza esistente. Ciò con cui la dialettica negativa penetra i suoi oggetti irrigiditi è la possibilità che è stata frodata dalla loro realtà e che però guarda da ciascuno di essi.<sup>2</sup>

La contraddizione, la mediazione interna all'immediatezza, può essere letta in due modi opposti, come prova della razionalità del reale, o della sua irrazionalità; la sua neutralità logica non la spinge verso l'uno o l'altro significato. Il divieto di trasformare la contraddizione in un'essenza positiva, non deriva strettamente dalla logica, ma dal sentimento di empatia con l'oggetto alla luce del quale il materialismo interpreta la contraddizione.

Adorno parla spesso dello *sguardo* con il quale la cosa risponde a quello del soggetto su di essa. La dinamica è la stessa di quella che Hegel aveva posto alla base dell'autocoscienza, ma l'esito è profondamente differente. Lì l'incontro con lo sguardo altrui dà inizio a una lotta per il riconoscimento in cui ogni coscienza deve dare prova della propria libertà cercando la morte dell'altro<sup>3</sup>; questa lotta è all'origine non solo dell'autocoscienza, ma anche della gerarchia sociale di servo e padrone. In ciò Adorno vede il destino che costringe il Sé al dominio, e perciò considera necessario pensare un'alternativa a questa

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 329.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>3</sup> «Esse debbono affrontare questa lotta, perché debbono, nell'altro e in se stesse, elevare a verità la certezza loro di *esser per sé*. E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà [...]. L'individuo che non ha messo a repentagli la vita, può ben venir riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente. Similmente ogni individuo deve aver di mira la morte dell'Altro, quando arrischia la propria vita, perché per lui l'Altro non vale più come lui stesso» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1973, vol. 1, p. 157).

illibertà. Se Hegel assegna al servo la vera autocoscienza, perché egli ha capito il rischio della lotta e ha deposto le armi<sup>1</sup>, il materialismo lavora perché il padrone faccia lo stesso.

L'inadeguatezza del rapporto soggetto-oggetto sta nell'illibertà del mondo fondato sul principio dell'identificazione e del dominio: il pensiero ha un «debito con il pensato»<sup>2</sup> che lo costringe a riflettere sul proprio metodo. Ciò che deve nascere dall'incontro con l'altro non è solo la consapevolezza di sé, ma soprattutto quella della propria responsabilità nella sofferenza altrui e nella sua illibertà. Questa consapevolezza è aiutata dal fatto che lo stesso soggetto è anche oggetto, e dunque può riconoscere la propria sofferenza in quella altrui, la loro comune origine in un sistema di dominio. In questo punto la richiesta di cambiamento avanzata dal dolore e il rispetto morale dell'altra coscienza vengono a coincidere.

Ma perché ciò sia possibile è necessario che l'interpretazione materialistica della contraddizione mostri di poter fungere da base a una filosofia alternativa al dominio. Serve, in altre parole, una teoria critica di quella tradizionale, che sappia sviluppare un insieme coerente di concetti e categorie rispettando il rigore richiesto dalla logica. Senza questo passaggio, la morale resterebbe astratta, antagonista a qualunque pensiero. Invece, l'opera di Adorno mira appunto a una loro conciliazione. Se è chiaro che il concetto senza morale diviene vuota autoaffermazione, bisogna riconoscere che la morale senza il concetto non sarebbe diversa dal cieco istinto animale, da un impulso negativo che nella sua irrazionalità manca di costanza e di universalità: invece è proprio la sua mediazione, la riflessione che scaturisce da essa a permettere di conservare la sua istanza critica anche quando il sentimento viene meno.

L'autoriflessione della filosofia non può limitarsi ad accusare di immoralità il pensiero identificante. Da un lato quest'ultimo, nel suo irrigidimento, non sarebbe minimamente scalfito da una simile accusa; dall'altro la critica è davvero tale quando il sentimento che le sta alla base supera la prova della durata, quando cioè lavora per sollevarsi

---

<sup>1</sup> «Essa [la coscienza del servo, n.d.r.], in effetto, ha in lei stessa questa verità della pura negatività e dell'esser-per-sé, avendo in sé sperimentato una tale essenza. Vale a dire, tale coscienza non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa vi era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, il puro esser-per-sé che, dunque, è in quella coscienza» (ivi, vol. 1, pp. 157-158).

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 7.

al di sopra del punto di vista particolare. La dialettica, che in quanto logica media costantemente il particolare con l'universale – facendo sempre attenzione a conservarlo –, ha precisamente questo compito: mettere la sofferenza soggettiva in relazione con l'universale e trasformarla in una critica razionale ad esso e attraverso di esso.

Per questo la *Dialettica negativa* è preminentemente una critica immanente al pensiero identificante, il quale viene valutato in base ai propri principi e giudicato fallimentare: l'identità da lui prodotta non è veramente tale. Sotto questo punto di vista, la filosofia di Adorno riesce a entrare in dialogo con quella tradizionale presentandosi non come un suo rifiuto, ma come un suo correttivo, per quanto radicale. Come critica immanente, rispetta il principio di utilità che guida l'illuminismo irriflesso e così riesce ad entrare in dialogo con esso: è *utile* alla conoscenza, è necessaria a un pensiero che voglia veramente soddisfare la propria brama per l'aconcettuale<sup>1</sup>.

Lo stesso materialismo adorniano si propone come la prosecuzione della filosofia di Hegel verso una conciliazione effettiva e non solamente ideologica di reale e razionale. Ma se questa correzione avviene seguendo un metodo immanente, la consapevolezza che ci sia un errore da correggere – che la realtà in cui si vive non sia già espressione di una vera ragione – viene dal sentimento morale, il quale genera la critica dialettica e si conserva in essa come retorica.

La richiesta di un fondamento viene tradizionalmente soddisfatta attraverso l'argomentazione e la dimostrazione che ogni elemento all'interno del discorso è in grado di resistere a un radicale scrutinio razionale. Ma questo non è il caso della dialettica adorniana: essa necessita appunto di un fatto morale che in quanto tale mantiene il suo senso solo in opposizione alla *ratio* illuminista, dalla quale verrebbe annientato. Per questo Adorno deve fondare la sua filosofia su una ragione diversa, non dispotica, ma critica di se stessa, disposta a sviluppare il discorso filosofico a partire da un elemento sottratto alla mediazione, da un sentimento immediato. Questa, secondo l'analisi di Adorno e Horkheimer, sarebbe l'unica forma di ragione veramente razionale: una capace di conservare il diverso da sé, l'irrazionale, come momento di essa.

---

<sup>1</sup> «La conoscenza del non identico è dialettica, anche perché lei stessa identifica, di più e diversamente dal pensiero identico. Essa intende dire che cos'è una certa cosa, mentre il pensiero identico dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. [...] Criticandola l'identità non scompare; si trasforma qualitativamente» (*ivi*, p. 135).

La *ratio* illuminista si è capovolta in mito, in dominio irrazionale proprio perché ha rifiutato come mitologia anche il fatto necessario alla morale. Contrariamente a quello che si aspetta la filosofia tradizionale, una simile ragione degenerata non può legittimare la critica; questo perché il suo principio è solamente l'autoconservazione, e il suo metodo lo scetticismo nei confronti di qualunque istanza critica. In ciò essa è contraria ai principi dell'illuminismo tanto quanto il mito che crede di aver sconfitto. Per questo la spontaneità che stava alla base del pensiero di Kant viene esplicitamente recuperata da Adorno, che però non la nasconde dietro un'impostazione sistematica e categoriale, ma lascia che essa impregni persino il linguaggio della logica.

### **5. La ragione hegeliana**

La totale giustificazione della critica è richiesta da una ragione irrazionale, e Adorno non è disposto, né interessato a essere indulgente nei confronti di questa pretesa. La sua dialettica mette più volte in dubbio la possibilità della critica di riuscire nel proprio intento, le contraddizioni che solcano la stessa figura dell'intellettuale; ma nonostante ciò la sua opera procede con decisione, sicura del bisogno morale di una critica, anche se questo è refrattario a qualsiasi argomentazione in suo favore. La dialettica negativa nasce inevitabilmente da un nucleo irrazionale, e se per questo il pensiero identificante se la scrolla di dosso con facilità, adeguare la critica alle pretese della *ratio* risolverebbe il problema solo nel senso che rimuoverebbe la critica per intero. Come per molte delle richieste della società moderna, anche di fronte a questa, che si basa su una netta dicotomia tra razionale e irrazionale, l'unica risposta libera sarebbe rifiutarsi di rispondere. In ultimo, la filosofia di Adorno è priva di fondamento come quella di Kant – anche se in maniera più esplicita: anche lì il fatto essenziale non può essere giustificato, né può fungere da fondamento.

Ma se nel rifiuto del problema del fondamento si può leggere la necessaria ribellione della critica all'impostazione sistematica, forse si può trovare negli scritti di Adorno anche una motivazione più filosofica, nel senso tradizionale del termine. Più precisamente, è il rapporto di Adorno con Hegel – con colui che aveva superato razionalmente il fatto interno della ragione kantiana – che può fornire delle risposte. Abbiamo detto che secondo Adorno l'idealismo, ricucendo le fratture del sistema kantiano, ha perso la capacità di rappresentare nella teoria l'aporeticità e l'irrazionalità del reale. Eppure la ragione

hegeliana non può essere ricondotta totalmente alla *ratio*, né Hegel all'illuminismo acritico. Adorno mantiene una differenza tra i due, come emerge chiaramente nei suoi *Tre studi su Hegel*, dove un tono meno polemico rispetto ad altre opere permette di comprendere a fondo, nonostante tutte le critiche, la sua grande ammirazione per Hegel e per la sua filosofia.

Un'occasione cronologica come il 125° anniversario della morte di Hegel avrebbe potuto indurre nella tentazione di quello che si chiama un riconoscimento. Ma questo concetto, se mai è valso qualcosa, è diventato insopportabile. Esso accampa una sfrontata pretesa: chi possiede la discutibile fortuna di vivere dopo, e per mestiere si occupa di colui del quale deve parlare, potrebbe per questo anche assegnare sovranamente al morto il suo posto, e così in un certo senso porsi al di sopra di lui. Questa presunzione risuona nell'odiosa abitudine di chiedersi che cosa in Kant, e ora anche in Hegel, abbia un senso per il presente [...]. Non viene neppure sollevata la domanda inversa, che senso abbia il presente di fronte a Hegel; se quella ragione alla quale ci si immagina di essere pervenuti dopo la sua ragione assoluta non sia in verità ricaduta da tempo al di sotto di essa, adattandosi al mero ente, il cui fardello la ragione hegeliana volle mettere in movimento per mezzo di quella ragione operante nell'ente stesso.<sup>1</sup>

In questo *incipit*, Adorno contrappone esplicitamente la ragione assoluta di Hegel – che vede la razionalità e dunque la libertà potenziale dell'ente inscritta dentro l'ente stesso – e la *ratio* moderna, che è semplice constatazione della condizione presente, incapace di leggere nelle cose ciò che queste potrebbero essere in un ordine sociale giusto e razionale. Hegel esigeva che la filosofia lavorasse sulla contraddizione immanente ad ogni finito: le vietava di “adattarsi” a ciò che semplicemente è, ma anzi imponeva al pensiero di incalzare l'esistente, di spingerlo verso quello che potrebbe essere e che ancora non è.

Ma oltre a ciò, interessante è l'impostazione della domanda essenziale per la filosofia: che senso abbia il presente agli occhi di Hegel. Il punto di vista che qui la critica adorniana si propone di assumere è proprio quello della ragione assoluta. Ciò è ovviamente problematico per una filosofia negativa, vincolata a un soggetto finito. Ma Adorno non riduce mai una cosa a quel che essa semplicemente è: seguendo l'esempio di Hegel,

---

<sup>1</sup> Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 33.

anch'egli tenta di pensare oltre all'ente, verso ciò che questo potrebbe un giorno divenire. Per questo nessuno dei giudizi contenuti nella sua opera, per quanto perentori, devono essere decontestualizzati e assolutizzati: la dialettica negativa lavora sulla malaessenza, non sull'essenza delle cose, e di conseguenza conserva sempre la speranza che la verità possa un giorno, nelle giuste condizioni, realizzarsi.

Questo vale anche per la ragione: che questa sia limitata e ripetutamente si dimostri incapace di rimanere razionale una volta esposta alla complessità della sfera oggettiva e sociale, non significa che il pensiero non possa raggiungere la piena autocoscienza e la propria realizzazione. L'insegnamento della *Dialettica dell'illuminismo* è che la ragione non può giungere a sé semplicemente espandendo le proprie capacità di controllo sull'aconcettuale: questa è stata la strada scelta dall'illuminismo acritico, che concepisce il pensiero come strumento, come tecnica, e per questo si rovescia in una nuova barbarie; invece solo stabilendo un rapporto diverso e non violento tra soggetto pensante e oggetto pensato la razionalità potrà svilupparsi appieno. Non solo l'ente viene smosso e liberato in rapporto con la ragione, ma la ragione stessa si libera dalla propria follia mettendosi in un nuovo rapporto con l'aconcettuale.

Allora, la stessa natura dialettica della ragione che la fa scendere in violenza naturale comporta anche la possibilità che un giorno quella stessa ragione possa giungere veramente a sé, realizzandosi pienamente. Infatti la ragione e la *ratio* non sono due entità distinte; piuttosto, sono lo stesso, ma in differenti momenti. Di conseguenza pure il fondamento che oggi la critica non può fornire a se stessa non è detto che mancherà in eterno.

Nello sviluppare questa dinamica, Adorno ha come modello Hegel, la cui filosofia «è falsa [...] e tuttavia è vera»<sup>1</sup>. Falsa perché, pretendendo di essere espressione dell'assoluto, ha dovuto accettare l'orrore dell'esistente e lo ha dichiarato razionale; vera perché la sua ragione era interessata al particolare, e dunque – per il suo stesso concetto – avrebbe preteso un esito diverso di quello a cui è giunto il sistema.

Essa vorrebbe nonostante tutto giustificare l'esistente come razionale, e liquidare le proteste della riflessione con quella superiorità che insiste su quanto è duro il mondo, traendone la saggia massima che il mondo non si può cambiare. Se c'è un punto in cui Hegel fu borghese, è questo. Ma persino qui ergersi a giudici sarebbe subalterno. La più

---

<sup>1</sup> Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 48.

discutibile e quindi anche la più nota delle sue dottrine, la razionalità del reale, non era soltanto apologetica. La ragione, per Hegel, è in costellazione con la libertà. Libertà e ragione sono un nonsenso l'una senza l'altra. Il reale può apparire come razionale solo se lascia trasparire l'idea della libertà, cioè solo se è l'autodeterminazione reale dell'umanità. [...] Soltanto ciò ha consentito a Hegel di determinare la ragione soggettiva, movimento necessario dello spirito assoluto, come al tempo stesso l'universale.<sup>1</sup>

La ragione in Hegel non è mai semplicemente strumento di conoscenza. Lavorando sulla contraddizione immanente al reale, essa si propone di smuovere le singole determinazioni astratte verso la loro conciliazione col tutto. Non si può quindi ridurla alla *ratio* dell'illuminismo irriflesso, che è interessata alla cosa solo nella misura in cui può manipolarla a proprio vantaggio. La tesi della razionalità del reale comporta anche, e più essenzialmente, la libertà e la dignità del particolare di fronte all'universale, del quale è componente necessaria.

La natura assoluta di questa ragione non indica solo la sua estensione, il fatto che nulla le sfugge, ma anche e soprattutto la qualità del suo rapporto col particolare, il quale non è mai semplicemente sussunto e identificato, ma dovrebbe trovare nel concetto la propria verità. In altre parole, la ragione hegeliana conserva ancora un potente interesse per la cosa: il lavoro su di essa vuole rendere giustizia al determinato astratto realizzando appieno la sua potenzialità mettendolo in rapporto col pensiero. Per questo i valori del grande progetto illuministico – la libertà, la giustizia – ne costituiscono essenzialmente il significato.

La tesi della razionalità del reale, il principale obiettivo polemico della *Dialettica negativa*, non è dunque solamente una dottrina apologetica, ma pretende che si realizzi appieno la libertà concreta. In ciò la ragione hegeliana si oppone alla *ratio* dell'illuminismo acritico perché cerca una vera conciliazione di universale e particolare, e non l'imposizione del primo sul secondo. Perciò ragione e libertà, logica ed esperienza sono binomi inscindibili non solo per Adorno ma anche per Hegel.

Ovviamente, si manifestano in maniera differente nella filosofia dell'uno o dell'altro. In Adorno sono il sentimento morale e la retorica che conservano l'aconcettuale all'interno della ragione e del metodo; nonostante i suoi sforzi si può ancora notare la

---

<sup>1</sup> *Ivi*, pp. 73-74.

separazione tra la logica e l'elemento aggiuntivo, e ciò d'altronde è inevitabile per una ragione finita e costantemente in bilico. In Hegel invece la linea di cucitura non è mai visibile: la sua logica non ha bisogno di un'aggiunta dall'esterno che le impedisca di degenerare in nichilismo o scetticismo, poiché non è mai semplice forma ordinata imposta sopra un molteplice caotico. Adorno nota che persino la prosa della sua filosofia riusciva a incorporare l'esperienza senza farle violenza, ma anzi sublimandola nel concetto.

Incomparabile è la ricchezza di esperienza di cui si nutre in Hegel il pensiero stesso, mai esteriore ad esso come materia grezza, come "materiale", o addirittura come esempio o documento. Il pensiero astratto attraverso l'esperienza, la materia grezza attraverso la tensione del pensiero vengono ritrasformati in vita: lo si potrebbe mostrare in ogni proposizione della *Fenomenologia dello spirito*. Ciò che, per lo più senza diritto, si celebra negli artisti, a Hegel fu dato realmente: la sublimazione.<sup>1</sup>

In questo aspetto della filosofia di Hegel – nel suo metodo, nella sua capacità di unire logica e morale, ragione assoluta e riguardo per il particolare – sta secondo Adorno la grandezza di quel pensiero. Ed è proprio qui che la critica trova la via d'accesso all'interno di un sistema altrimenti chiuso e inaccessibile.

Di che genere è, infatti, la critica all'idealismo hegeliano? Abbiamo visto che una critica immanente non è adeguata a spezzare un sistema puramente formale, come quello della logica o della *ratio*: «Per quanto fedelmente si possa seguire il principio della critica immanente, esso non può essere applicato in forma acritica là dove si erige a solo e unico criterio la stessa immanenza logica, prescindendo da qualsiasi contenuto particolare»<sup>2</sup>. Ma nel momento in cui Adorno ammette che Hegel non prescinde dal contenuto particolare, che la sua logica è intrinsecamente ricca di esperienza, ecco che la strada della critica immanente viene riaperta. Questa non può essere adoperata contro un sistema chiuso, ma la logica di Hegel non è solamente sistema, la sua ragione non è solamente *ratio*: la libertà è parte essenziale di una realtà razionale, così come l'esperienza particolare è conservata nel concetto universale, dove solo si può concretizzare.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>2</sup> *Id.*, *Introduzione* a Th. W. Adorno, Karl Popper, *et al.*, *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 10.

D'altronde Adorno nota che la distinzione tra un metodo immanente alla forma logica e uno empirico-contenutistico cade proprio come conseguenza della mediazione hegeliana di forma e contenuto. La validità del metodo, il suo *carattere vincolante*, non è da ricercare nell'universale astratto delle pure categorie logiche, ma nella critica di quella astrattezza, nella sua apertura al contenuto di esperienza.

[In Hegel, n.d.r.] forma e contenuto sono per essenza reciprocamente mediati. Ma questo significa che una mera teoria delle forme della conoscenza, quale la teoria della conoscenza la concepisce, si toglie da sé, non è possibile; che la filosofia, per raggiungere quel carattere vincolante che la teoria insegue, deve farla saltare. Così il filosofare contenutistico, che vuole portare le esperienze alla loro necessità e cogenza, si genera proprio dall'autoriflessione del filosofare formale, che lo aveva respinto e vietato come dogmatico.<sup>1</sup>

La logica di Hegel, allora, include anche quegli aspetti estranei a quella tradizionale. Ed è valorizzandoli – in opposizione e a complemento della rigidità formale – che la critica adorniana a Hegel può continuare a dirsi immanente nonostante faccia appello ad elementi che altre filosofie considererebbero contrari alla validità dell'argomentazione: sul banco di prova della storia, la ragione assoluta deve farsi carico anche di questi.

La filosofia hegeliana pretende di aver superato l'opposizione tra razionalismo ed empirismo, come tutte le rigide opposizioni della tradizione filosofica: di poter quindi, al tempo stesso, nelle sue esperienze del mondo catturare lo spirito con l'interpretazione, e nel movimento dello spirito costruire l'esperienza. Non si fa altro che prenderla in parola se, quasi incuranti del suo posto nella storia della filosofia, la si riporta al suo nucleo d'esperienza, che dovrebbe coincidere con il suo spirito.<sup>2</sup>

Adorno può così lodare e al contempo criticare la tesi hegeliana della razionalità del reale. Questa prometteva il superamento del mito, dell'ingiustizia che si ripete, perché ciò che è razionale deve essere anche libero; ma poi finiva per irrigidirsi in destino, accettava l'ingiustizia in quanto parte di una ragione assoluta. Ma questo lato apologetico si regge solamente sacrificando al concetto dell'assoluto l'esperienza soggettiva del reale:

---

<sup>1</sup> Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 95.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 86.

della ragione assoluta si preferisce conservare l'assolutezza – sostenendo che anche gli orrori della storia sono parte del movimento dello spirito – piuttosto che la razionalità, che in base al suo pieno significato avrebbe dovuto sublimare il particolare, e non liquidarlo.

Per questo l'*Excursus su Hegel* contenuto nella *Dialettica negativa* critica la tesi idealista della razionalità del reale mettendo in luce le forzature alle quali Hegel è costretto pur di mantenerla in piedi di fronte alla realtà storica. Adorno chiama a confutazione dell'unità di ragione e realtà non una contraddizione formale – un errore interno alla logica sistemica, al pensiero sistematico – ma proprio lo scarto tra la teoria e l'esperienza; ovvero tra la forma e il contenuto della filosofia che le vuole conciliate.

Il *chorismos* reale costringe Hegel, suo malgrado, a rimodellare la tesi della realtà dell'idea. Senza che la teoria lo conceda, la *Filosofia del diritto* contiene su questo frasi inequivocabili: “Nell'idea di stato è necessario non tener presenti stati particolari, istituzioni particolari; anzi, è necessario contemplare per sé l'idea, questo Dio reale [...]”. Se è necessario “contemplare l'idea per sé”, non “stati particolari”, e precisamente per principio, obbedendo a una struttura comprensiva, allora risorge la contraddizione tra l'idea e la realtà, spiegar via la quale dà il tono a tutta l'opera.<sup>1</sup>

Che la coscienza soggettiva consideri l'eticità oggettiva “a ragione” come ciò che le è più ostile, è un lapsus filosofico uscito dalla penna di Hegel. Egli spiffera quel che nega nello stesso istante. Se la coscienza individuale considera come ostile il “mondo reale del diritto e dell'ethos”, poiché non vi si riconosce, su ciò non si dovrebbe sorvolare affermativamente. Infatti la dialettica hegeliana dice che in esso la coscienza non può proprio comportarsi diversamente, non può riconoscersi. Con ciò Hegel concede che la conciliazione, la cui dimostrazione è il contenuto della sua filosofia, non ha avuto luogo.<sup>2</sup>

La conciliazione non ha avuto luogo perché la coscienza soggettiva non si riconosce ancora nel sistema oggettivo in cui vive. Che tipo di critica è questa? Dal punto di vista della *ratio* non è certo una critica formale-immanente, perché ha bisogno di un elemento morale: quel «non si dovrebbe sorvolare» dichiara ingiusto ciò che comunque si potrebbe fare, ovvero liquidare l'esperienza soggettiva dello scarto e assieme ad essa la

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 300.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 277.

singola coscienza, e sostenere così che la razionalità del tutto può imporsi attraverso il dominio sul particolare. Nonostante ciò, è una critica immanente all'idealismo che, conservando in sé l'esperienza soggettiva, deve ascoltare le sue istanze – non certo facendole immediatamente proprie, ma sviluppando un'autocritica a partire da esse. In questo senso la critica al metodo immanente non comporta il suo abbandono; piuttosto un suo ripensamento, la sua conciliazione con il momento materialistico.

Sostenendo che la conciliazione non ha avuto luogo, la *Dialettica negativa* costringe l'idealismo a riconoscersi ancora falso: la sua forma sistemica, l'identità assoluta, è stata smentita dal suo contenuto di esperienza, «la tesi della razionalità del reale è stata smentita dalla realtà»<sup>1</sup>. E proprio perché falsa la filosofia hegeliana deve oltrepassare se stessa, il proprio esito apologetico, per poter effettivamente giungere all'autocoscienza dello spirito. Questa è la funzione della critica materialistica, la quale «non fu uno sviluppo storico-filosofico oltre Hegel, un fraintendimento deformante, bensì, in ossequio alla dialettica, un pezzo di autocoscienza della sua filosofia»<sup>2</sup>.

In altre parole, Adorno intende portare l'unione idealista di ragione e libertà oltre la deriva apologetica dell'idealismo, per come questo si era determinato nella filosofia di Hegel. Ed è il metodo hegeliano della dialettica a imporre questo superamento: «la filosofia, determinando contro Hegel la negatività dell'intero, soddisfa per l'ultima volta il postulato della negazione determinata»<sup>3</sup>. Prendendo coscienza della propria falsità, l'idealismo deve togliersi e conservarsi in un materialismo critico, come quello proposto da Adorno: questo mantiene criticamente<sup>4</sup> la separazione di soggetto e oggetto contro una loro identità formale e ideologica che non trova ancora la propria corrispondenza concreta; ma non per questo rinuncia al tentativo di realizzare una vera conciliazione,

---

<sup>1</sup> Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 113.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>4</sup> È ormai chiaro che questa è una delle dinamiche principali in Adorno: una teoria non è mai vera in sé, ma solo negativamente, in contrasto con la falsità della teoria opposta. Persino la filosofia di Hegel, nel suo duplice aspetto reazionario e progressista, è vera e *attuale* come contrappunto all'opinione comune di un liberalismo ingenuo o contro la rassegnazione positivista: «Come critica della scienza istituzionale, oggi come allora dominante, persino l'idealismo totale di Hegel ha una sua attualità: non in sé, ma in opposizione ad altro. L'impulso, per quanto cieco, a innalzare lo spirito, trae la sua forza dalla resistenza contro il sapere morto: contro la coscienza reificata, che Hegel ha insieme liquidato e, contro il romanticismo, preservato nella sua ineludibilità» (*ivi*, p. 91).

l'identità di ragione e libertà teorizzata da Hegel. L'idealismo è così sia l'ideologia di ostacolo alla verità, sia il suo modello<sup>1</sup>.

Ma neppure in quanto modello l'idealismo viene dispensato dalla critica. Il cammino della filosofia di Adorno verso l'autocoscienza del pensiero identificante, nonostante segua il metodo e il modello hegeliano, non punta a istituire l'identità universale, «non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto»<sup>2</sup>. Ciò significherebbe ripercorrere il percorso dell'idealismo dimenticando la critica che la *Dialettica negativa* ha mosso al suo soggetto assoluto. Compresosi falso, il pensiero identificante è costretto a superarsi, non a riproporsi uguale: la ragione vera – quale solo la consapevolezza della negatività reale potrebbe produrre – è tale non perché totale, ma perché riesce finalmente a mantenere uniti nella concretezza sociale libertà e conoscenza. Ciò presuppone la piena consapevolezza della violenza del pensiero identificante, ovvero di quella *ratio* che si credeva assoluta solo perché nulla le sfuggiva: la figura del non identico portata in luce dall'opera di Adorno mostrava invece che tutto le sfuggiva, che il contatto

---

<sup>1</sup> Ciò non deve stupire, dal momento in Adorno il concetto astratto ricopre lo stesso ruolo: la sua perfezione formale è oppressiva nel momento in cui viene applicata immediatamente sopra una realtà empirica e imperfetta; ma in quella stessa perfezione l'oppresso può trovare un altro-da-sé che gli permetta di prendere coscienza della propria oppressione e che funga da modello per un tentativo di riscatto.

Il concetto di libertà, ad esempio, viene utilizzato dalla società borghese per garantire al sistema la possibilità di punire il singolo; quest'ultimo viene considerato dotato di libertà, e dunque sempre pienamente responsabile delle proprie azioni, mentre invece è altrettanto condizionato dal contesto in cui è costretto a vivere e dall'antagonismo sociale. Per questo il concetto di libertà, inteso dialetticamente come totale controllo di sé, per l'individuo al contempo condizionato e libero significa che la sua responsabilità non viene mai meno, e con essa nemmeno la punizione: «La libertà intelligibile degli individui viene apprezzata affinché senza inibizioni si possano inchiodare quelli empirici alle loro responsabilità» (id., *Dialettica negativa*, cit., p. 192). Questo è uno degli inganni fondamentali dell'ideologia, spacciare il presente sociale come luogo dove, nonostante tutto, i concetti puri generati dalla filosofia possono esistere immediatamente: la libertà – come anche la stessa soggettività – viene insegnata senza fratture, così da imporre all'individuo uno standard astratto ed esagerato che consenta di liquidarlo come inadeguato una volta che le sue fratture reali gli impediscono di essere all'altezza dell'ideale.

Eppure, scrive Adorno, «l'universalità del concetto di libertà, a cui partecipano anche gli oppressi, si rivolta contro il dominio quale modello di libertà, capovolgendolo» (*ivi*, pp. 197-198). Allora, nella pretesa di universalità propria di ogni concetto è insita una promessa: che un giorno la realtà empirica possa essere all'altezza del proprio concetto. Di fronte alla perfezione del concetto di libertà, l'individuo dichiarato libero sa di non esserlo e pretende che gli venga data la possibilità di partecipare a quella perfezione. D'altronde, questo ruolo positivo del concetto sta alla base di quelle espressioni aforistiche come "l'umanità inumana" o "la vita non vive" con cui Adorno amava esprimere l'insufficienza della realtà: le condizioni di vita dell'umanità moderna sono tali da non fare onore ai grandi concetti di vita e umanità, i quali rimandano a dei valori, venuti meno i quali la totalità degli uomini reali può essere chiamata umanità solo in senso deittico, solo per dare un nome a quell'insieme di enti. Così, contro un universale che si è rivelato ancora troppo particolare, ogni ente pretende la realizzazione di un universale veramente tale, adeguato al suo concetto.

<sup>2</sup> *Ivi*, cit., p. 131.

con la cosa le era precluso proprio a causa della pretesa di ottenerla immediatamente e totalmente.

Ecco che allora il rifiuto adorniano del fondamento trova, paradossalmente, un'ulteriore motivazione nella filosofia di Hegel. Solo una ragione vera, cosciente e concreta, potrebbe fornire una giustificazione alla critica dialettica, ma questa non si è ancora realizzata. Se la *Dialettica negativa* è un altro passo nel cammino hegeliano verso l'autocoscienza, questa non si produrrà finché l'intero sistema sociale non sarà capace di riflettere su se stesso. Non può essere unicamente il singolo a farsi carico della coscienza della negatività – per quanto ciò sia necessario –, dal momento che egli è e resta impotente di fronte al sistema. La realizzazione di una realtà razionale e libera passa quindi necessariamente attraverso la consapevolezza universale della falsità di quella attuale<sup>1</sup>.

In questo contesto scisso e irrazionale – hegelianamente falso – chiedere alla critica materialista quale sia il suo fondamento sarebbe come chiederlo a Hegel prima che nella *Fenomenologia* lo spirito sia giunto all'autocoscienza. Per quanto la ragione che lo produce sia presente in ogni passaggio, essa è solamente alla fine consapevole di sé e dunque in grado di giustificare il proprio percorso. Al soggetto finito e astratto della filosofia di Adorno questa fine si lascia intravedere solo negativamente, non come l'onnipotenza di un soggetto che include in sé l'oggetto, ma come uno stato conciliato che ancora non c'è, dove soggetto e oggetto potrebbero conciliarsi. Questo stato si può pensare unicamente come utopia, come redenzione.

Nel frattempo, il filosofo è costretto ad affidarsi unicamente alla forza della negazione dialettica – che in Adorno nasce dalla visione dell'orrore – nel paradossale tentativo di raggiungere attraverso essa un punto di vista assoluto, dal quale solo può provenire la luce che illumina il vero. Questa negatività non può fornire un fondamento razionale

---

<sup>1</sup> Come scrive Horkheimer in *Teoria tradizionale e teoria critica*: «Nel modo di conduzione economica borghese l'attività della società è cieca e concreta, quella dell'individuo è astratta e cosciente» (M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., p. 147). Se nella filosofia di Hegel, il concreto e il cosciente erano indissolubilmente legati assieme, così come il cieco e l'astratto, la sociologia critica inizia col riconoscere che questi binomi si presentano scissi e invertiti. Il tutto sociale conserva l'intrascendibilità propria dell'universale, ma non l'autocoscienza teorizzata dall'idealismo: esso è concreto perché solo dal suo punto di vista è possibile una conoscenza non astratta della vita umana – nei suoi aspetti comunitari come in quelli privati, che dai primi vengono inevitabilmente influenzati –, ma è cieco nella misura in cui non è interessato a questa conoscenza e si accontenta dell'identificazione. L'individuo, invece, ne ha un estremo bisogno: egli è cosciente dell'oppressione di cui fa esperienza, ma la sua azione è sempre impotente, perché muove da un punto di vista limitato e astratto. Lì dove c'è l'interesse per un sapere concreto – nell'individuo alienato – la sua possibilità non sussiste.

come vorrebbe l'argomentazione filosofica, perché in fondo non può provare la possibilità, né tantomeno l'esistenza, della verità, dell'utopia che la legittimerebbe. Ma, come scrive Adorno nelle ultime righe di *Minima moralia*, di fronte alla disperazione l'assicurazione che un giorno si raggiungerà la propria meta è a ben guardare superflua.

La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza, anzi, perché la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza [...]. Ma rispetto all'esigenza che così gli si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 304.

## **La costellazione: una dialettica per il finito**

### **1. L'identità oltre la contraddizione**

In base a quanto detto fin qui, si può porre la domanda sul significato che la contraddizione ha in Adorno, e in che modo questa si differenzi da quella pensata dalla filosofia hegeliana: è infatti attorno alle figure del non identico e della contraddizione – e non dell'assoluto – che Adorno vuole costituire una nuova filosofia, un nuovo metodo per la conoscenza. Ma l'abissale negatività di queste due figure le lega indissolubilmente al pensiero identificante e impedisce la loro permanenza nella verità. È allora inevitabile che le loro categorie debbano essere abbandonate nel momento in cui si lascia la falsità reale.

La difficoltà di questo abbandono sta nel fatto che a quel punto Adorno non sembrerebbe aver modo di parlare della cosa in sé, e nemmeno di esprimere il bisogno di essa che ha il pensiero. La domanda che bisogna porre è: cosa rimane dell'aconcettuale una volta abbandonata la contraddizione? Come apparirà al soggetto che tenta di pensarlo? Mantenendosi fedele alla negatività della sua filosofia, Adorno non fornisce mai risposte esplicite; eppure, nei suoi testi ci sono indicazioni – per lo più negative – che perlomeno tratteggiano la cosa al di là della contraddizione.

La contraddizione, dal lato soggettivo, impedisce di accettare ingenuamente l'identità prodotta dal pensiero e al contempo lavora per il proprio togliimento, ovvero per il raggiungimento di una identità vera, non affetta da contraddizione; ma dal lato oggettivo, la medesima contraddizione è la struttura portante del reale: per quanto nel concetto di malaessenza sia contenuta la possibilità del suo togliimento, la radicale negatività che Adorno assegna alla contraddizione è di ostacolo a questa stessa possibilità. Il togliimento è superamento e conservazione; ma se Adorno vede nella contraddizione il segnale di falsità del pensiero, come può un pensiero vero conservarla, senza conservare assieme alla sua radicale negatività la falsità dei propri concetti? A questa domanda corrisponde quella sull'aconcettuale: che ne è della cosa una volta tolta la contraddizione impostale dal pensiero? Sarà una monadica identità con se stessa che il soggetto potrà finalmente cogliere col giusto concetto?

In alcuni passi delle sue opere, Adorno pare suggerire che la cosa abbia una sua identità autentica, più vera di quella che il pensiero identificante gli assegna<sup>1</sup>. Ma questa non deve essere intesa come un semplice esistente fuori dal tempo, come un in sé (si è visto che il primato dell'oggetto è vero solo nella sua funzione critica), bensì come prodotta e divenuta.

Secondo il risultato più duraturo della logica hegeliana esso [il singolo esistente, n.d.r.] non è assolutamente per sé, bensì è internamente il suo Altro e collegato ad Altro. L'ente è più dell'ente. Questo più non gli viene imposto, ma gli resta immanente in quanto il suo rimosso. Pertanto il non identico sarebbe l'identità propria della cosa contro le sue identificazioni.<sup>2</sup>

La cosa, a prescindere dalla contraddizione, trova significato solamente nel rapporto con l'altro da sé. In questo senso ogni cosa è più che se stessa: è l'insieme delle relazioni e dei vissuti che l'hanno formata. Ma questo *più*, questa natura relazionale, non le viene imposto dal pensiero identificante – che pure la costringe a rapportarsi con l'altro dalla cosa, ovvero col concetto –, bensì le è immanente, è la sua verità più profonda. Anzi, il pensiero totalitario *rimuove* una simile verità: questo è il feticismo che viene denunciato in *Dialettica dell'illuminismo*: la dimenticanza dell'essenza prodotta della cosa, della sua storia, per farne un oggetto stabile e immediatamente definibile. Contro questa rimozione, la vera identità è quello che il pensiero identificante non riesce a pensare se non come non identico. Ecco dunque che il non identico emerge in opposizione all'astrazione identificante, ma dice qualcosa anche di ciò che sta al di là: la non identità, la costitutiva relazione con il diverso, è *l'identità propria della cosa*, la sua verità.

Ogni esistente determinato che compone il mondo in cui viviamo non è semplicemente quello che è in maniera immediata, ma acquista significato solo nel suo rapporto con gli altri enti particolari e con il tutto in cui si muove; insomma, nella sua storicità. Ciò vale per gli oggetti, che vengono prodotti e trovano senso all'interno di una rete culturale fatta di valori e di scopi, e ai quali l'usura e i ricordi aggiungono sfaccettature ulteriori

---

<sup>1</sup> Ad esempio, in *Dialettica dell'illuminismo*, contro l'identificazione totale si trova scritto: «Il prezzo dell'identità di tutto con tutto è che nulla può essere identico a se stesso» (M. Horkheimer–Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 20). Viene indicata dunque un'identità coperta dalla violenza del concetto, la quale potrebbe emergere se la cosa venisse, per così dire, lasciata in pace.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 146.

che emergono nel rapporto personale con l'utilizzatore. Ma vale in fondo anche per la soggettività umana: l'"io" fa inevitabilmente riferimento a una centralità sostanziale e costante, ma la sua esistenza concreta non è concepibile senza tutte le relazioni e i trascorsi che, pur capitando accidentalmente, divengono parte sostanziale della persona. Per questo, capire l'uomo moderno significa prima di tutto capire la rete sociale in cui vive. E proprio questo è l'obiettivo di *Minima moralia*: cercare l'uomo non in un vano approccio diretto, ma attraverso la costellazione di relazioni in cui egli si muove<sup>1</sup>.

C'è qui una notevole vicinanza alla posizione hegeliana, dove la contraddizione come essenza positiva del reale significava appunto la produzione di ogni identità attraverso il suo altro. Ma ciò comporta una difficoltà: pare quasi che, dopo aver accusato Hegel del tradimento della negatività dialettica, Adorno voglia continuare a pensare l'essenza della cosa come contraddittoria, determinata attraverso il suo altro.

Bisogna allora ricordare che, per la *Dialettica negativa*, la contraddizione appare solo in contrapposizione al pensiero identificante: in quanto malaessenza, è solo la verità del falso, la legge che regola la vita oppressa. Questo significa che la relazione, la mediazione, ha valore di contraddizione solo per il pensiero che feticizza l'identità nel suo apparire positivo, immediato, senza cioè considerare la sua natura prodotta. Pensata come malaessenza, la contraddizione conserva la speranza metafisica di una conoscenza vera, ma anche quella di una mediazione che non sia contraddittoria.

È a questo proposito che Adorno introduce il concetto di *costellazione*. Rifacendosi a Benjamin, egli chiama così la rete delle mediazioni che si accumulano e agiscono sul particolare, rendendolo quello che è. Una costellazione è più che la somma delle stelle che ne compongono la figura, eppure senza di esse sarebbe buio indeterminato: ugualmente, l'identità della cosa si forma attraverso la mediazione sociale, storica. L'esistenza concreta dell'individuo è determinata dalla sua partecipazione all'universale, e proprio in questa gettatezza, l'ente si sviluppa ben oltre la sua conformazione originaria. L'identità non è riducibile al nome, a un numero o a un elenco di caratteristiche; piuttosto è il mutevole risultato di influenze esterne. Queste, come appunto le stelle che compongono una

---

<sup>1</sup> Ciò non significa ricondurre totalmente l'uomo alle sue relazioni, alla mediazione della società. Rimane sempre un qualcosa che le trascende, un'ipotetica esistenza immediata; ma non è lì che bisogna andare a cercare l'uomo, tentando di farsi strada attraverso la rete delle mediazioni per arrivare ad un nucleo fondamentale, immediato ed autentico. Un "io" privo di esperienze e di rapporti non sarebbe certo un soggetto e non avrebbe senso parlare di coscienza, né di uomo: sarebbe un nulla fatto di pura materia informe.

costellazione, si dispongono attorno all'identità che vanno a formare, la quale allora non può essere osservata direttamente, ma solo attraverso i punti che ne tracciano la figura.

L'interno del non identico è il suo rapporto con ciò che esso non è, con ciò che la sua installata, congelata identità con se stesso gli preclude. Esso torna in sé solo nella sua alienazione, non nel suo irrigidimento; lo si può ancora imparare da Hegel, senza alcuna concessione ai momenti repressivi della sua dottrina dell'alienazione. L'oggetto si apre a un'insistenza monadologica che è coscienza della costellazione in cui si trova: la possibilità di sprofondare all'interno ha bisogno di quell'esterno. Ma questa universalità immanente nell'individuale è oggettiva come storia sedimentata. Questa è dentro e fuori di lui, un avvolgente, in cui esso ha il suo posto. Prendere coscienza della costellazione in cui la cosa si trova significa decifrare quella che l'individuale contiene in sé in quanto divenuto.<sup>1</sup>

Emerge chiaramente da questo passo la difesa adorniana del particolare pur nella sua immersione nell'universale. La costellazione che dà significato all'altrimenti indeterminato è la *storia sedimentata*, dove la storia è l'insieme delle mediazioni, e il sedimentarsi implica sempre un indissolubile qualcosa sottostante: la storia *avvolge* l'astratta individualità originaria senza per questo riuscire a dissolverla. Ogni mediazione, in altre parole, deve essere a sua volta mediata dall'immediato al quale si riferisce; ma questo immediato è tale solo in quanto sostrato indissolubile, mentre è mediato nella sua esistenza concreta e storica: «Parlare di mediazione senza un immediato è impossibile quanto, viceversa, trovare un immediato che non sia mediato»<sup>2</sup>. Così, il pensiero critico rifiuta sia l'idea di un'identità dura, monadica e originaria, sia quella opposta, che dichiara nullo l'indeterminato e vera solo la mediazione che lo determina. Invece, pensare l'identità del non identico significa pensare un qualcosa di indissolubile pure nella sua fluidità, di prodotto pure nella sua autenticità.

Ma se l'altro attraverso il quale l'immediato viene mediato sono il pensiero identificante e la società costruita su di esso, la natura della mediazione diviene violenta e liquidatoria. Finché la costellazione attorno alla cosa si forma sotto il dominio, la mediazione da essa operata è mutilazione. L'identità, secondo una bella immagine di Walter

---

<sup>1</sup> *Ivi*, pp. 147-148.

<sup>2</sup> *Id.*, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 89.

Benjamin<sup>1</sup>, emerge dal passato e dalla necessità come il torso di una statua da una serie di traslochi senza cura. In questo senso Adorno scrive che «l'elemento storico nelle cose non è che l'espressione della sofferenza passata»<sup>2</sup>: non è la storia a causare sofferenza, ma è *questa* storia, quella che c'è stata finora, che Hegel descriveva come un mattatoio e che Marx chiamava "preistoria". È la storia del pensiero identificante, tracciata in *Dialettica dell'illuminismo*, nella quale all'infelicità del soggetto corrisponde sempre quella dell'oggetto, che al soggetto frustrato e violento è costretto a sottostare. Osservata dal punto di vista del particolare, questa è la storia dell'oppressione. All'interno della totalità antagonista, sono le rigide e false identità che vengono imposte all'individuo a determinarne la vita, a disegnare la sua costellazione<sup>3</sup>.

E questa secondo Adorno è la contraddizione: l'incapacità del pensiero identificante di affrontare la non identità all'interno dell'identità. La non identità non viene tolta, ovvero superata e conservata come richiederebbe la filosofia hegeliana, ma *rimossa*. Il pensiero identificante, in altre parole, è più affine alle dinamiche dell'inconscio freudiano, che al movimento dello spirito assoluto hegeliano. La contraddizione assume così tutti i tratti negativi della rimozione psicanalitica: da qui la sua natura ideologica e violenta. La non identità che viene rimossa è precisamente la costellazione attorno alla cosa, l'altro attraverso cui questa assume un'esistenza concreta. Non per nulla, allora, il pensiero identificante fatica ad accorgersi del proprio errore: la sua azione violenta è stata finora la mediazione per eccellenza, e in quanto tale proprio ciò che egli si rifiuta di considerare nel suo tentativo di giungere direttamente all'aconcettuale.

---

<sup>1</sup> «Solo chi sapesse considerare il suo passato come un prodotto della costrizione e della necessità, sarebbe capace di trarne il maggior frutto in qualsiasi presente. Perché quel che uno ha vissuto è nel migliore dei casi paragonabile alla bella statua che nel corso dei vari trasporti ha perso tutte le membra e ora offre soltanto il prezioso blocco di marmo nel quale egli dovrà scolpire l'immagine del proprio futuro» (W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., pp. 38-39). Magari come la *Venere di Milo* sarà proprio la mutilazione a fare la sua fortuna, ma il suo successo è più subito che scelto. Si può dire che esso appartiene alla violenza e al contesto che l'ha generata, e non propriamente alla statua: «l'esaltazione dei magnifici *underdogs* si risolve in quella del magnifico sistema che fa di essi quelli che sono» (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 20).

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>3</sup> Come spesso accade nella lettura di Adorno, anche in questo caso gettare uno sguardo alle dinamiche lavorative può aiutare a dare concretezza alle astratte figure logiche. Nel moderno mondo del lavoro la vita di un uomo non è che l'elenco dei ruoli egli che ha ricoperto, come appaiono in quell'autobiografia rassegnata che è il *curriculum vitae*. Poiché il lavoro è indispensabile all'esistenza, il desiderio di vita diviene disponibilità ad accettare la reificazione su cui si basa questa narrazione. L'identificazione operata dall'universale forma il particolare in maniera simile: non creandolo, ma costringendolo a aderire ad un'identità socialmente spendibile ma opprimente.

È chiaro dunque che caratterizzando la contraddizione come essenza del falso, Adorno non estende questo giudizio alla natura relazionale del reale individuata da Hegel. La contraddizione non sta per forza nel bisogno che ogni finito sente dell'altro, nel non bastare a se stessi, o nella natura prodotta di ogni identità, ma nel fatto che il tentativo di soddisfare quel bisogno viene filtrato da una società che impone identità astratte, riducendo ogni unicità ad un equivalente e rendendo vana la ricerca di una esistenza veramente umana sotto il suo dominio. Persino eventi o relazioni apparentemente positive possono sembrare tali solo se si ignora deliberatamente il contesto falso da cui dipendono. In questa astrazione anche ciò che vuole opporsi al tutto falso conserva una certa dose di falsità, evidente nell'aspetto regressivo di ogni gioia o piacere privato, sempre colpevole di distrarre la coscienza dall'antagonismo sociale<sup>1</sup>. E anche il tentativo di esaminare i rapporti intimi e i gesti gratuiti unicamente nella loro particolarità si rivela fallimentare, perché questi sono mediati dalle categorie sociali alle quali rimandano continuamente<sup>2</sup>.

Se allora l'obiettivo della critica all'identificazione è un'identificazione più vera, se la contraddizione è il sintomo della falsità e con la falsità dovrà sparire, ciò non significa che la filosofia dovrà pensare il particolare come una monade dotata di un'identità solida e originaria. Al contrario, la vera identità della cosa deve essere colta proprio nella sua non identità con se stessa, nell'essere composta, influenzata e persino valorizzata dalla sua relazione col diverso. Per conoscere concretamente l'oggetto, il pensiero non deve avvicinarlo in un approccio diretto, cercando di trovare la definizione più calzante, ma indirettamente, attraverso la conoscenza della sua storia, della costellazione all'interno della quale esso è collocato.

Solo un sapere che abbia presente anche la funzione storica dell'oggetto nel suo rapporto con gli altri è in grado di liberare la storia nell'oggetto; un sapere che sia attualizzazione e concentrazione di un già noto, che esso trasforma. La conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è quella del processo accumulato al suo interno. Come costellazione il

---

<sup>1</sup> «Non c'è più nulla di innocuo. Le piccole gioie, le manifestazioni della vita, che sembrano sottratte alla responsabilità del pensiero, non hanno solo un momento di sciocca arroganza, di insensibilità e di cecità volontaria, ma entrano immediatamente al servizio del loro estremo opposto. [...] Conviene diffidare di tutto ciò che è leggero e spensierato, di tutto ciò che si lascia andare e implica indulgenza verso la strapotenza dell'esistente» (*ivi*, p. 16).

<sup>2</sup> Ad esempio il dono, che dovrebbe essere la manifestazione della gratuità all'interno di un rapporto, è profondamente influenzato dal principio di scambio, dal pensare per equivalenti e gerarchie. Vedi *ivi*, pp. 38-39.

pensiero teorico accerchia il concetto, che desidera aprire, sperando che scatti come le serrature di cassaforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri.<sup>1</sup>

## 2. L'eredità di Walter Benjamin

Una conoscenza di questo genere può sembrare impossibile, e a rigor di logica lo è. È ciò a cui Adorno si riferisce quando descrive l'attività del conoscere come *aprire l'aconcettuale con i concetti senza omologarlo ad essi*. Come può il concetto pensare l'aconcettuale, superare il proprio limite costitutivo? È forse la quantità di concetti utilizzati a rendere la conoscenza vera, non violenta? La contraddizione contenuta in questa espressione può portare a credere che Adorno sostenga l'impossibilità della conoscenza: questa sarebbe sempre insufficiente, il pensiero avrebbe sempre bisogno di più tempo per pensare. Ma nel suo *Profilo di Walter Benjamin*, egli riconosce all'amico proprio questa capacità: Benjamin era in grado, a detta di Adorno, di superare il limite tra il pensiero e la cosa in sé come solo Hegel era stato in grado di fare, ma senza presupporre l'unità idealistica di soggetto e oggetto.

[Benjamin, n.d.r.] spera di considerare la "cosa come è in sé e per se stessa", senza riconoscimento dunque della soglia ineliminabile tra coscienza e cosa in sé. Ma la distanza di tale considerazione è spostata. Dato che non avviene, come in Hegel, che soggetto e oggetto vengano sviluppati come identici in ultima istanza, ma piuttosto l'intenzione soggettiva viene rappresentata come dissolventesi nell'oggetto, questo tipo di pensiero non si appaga di intenzioni. Il pensiero incalza la cosa, quasi volesse trasformarsi in un tastare, in un fiutare, in un gustare. In virtù di tale seconda sensibilità, esso spera di penetrare negli aurei filoni che a nessun procedere classificatorio è dato di attingere, senza tuttavia consegnarsi per questo alla casualità dell'intuizione cieca. [...] Egli obbliga il concetto a operare esso stesso ad ogni istante ciò che altrimenti è riservato all'esperire aconcettuale. Il pensiero deve raggiungere lo spessore dell'esperienza e tuttavia non rinunciare a nulla del suo rigore.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 148.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Profilo di Walter Benjamin*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 246-247.

Queste righe lasciano effettivamente il dubbio sulla riuscita dell'intento di Benjamin: vi si legge che egli *spera, obbliga*, ma manca, per così dire, l'attestato di successo. Ovviamente, Adorno non è avvezzo alla garanzia, e nemmeno lo era Benjamin: parlare del suo approccio come un metodo sicuro lo snaturerebbe. Eppure nel primo paragrafo del saggio, Adorno non lascia posto a fraintendimenti: «La sua insistenza *sapeva* dissolvere l'insolubile; egli *si impadroniva* dell'essenza proprio là dove il muro del puro dato di fatto interdice inesorabilmente ogni essenzialità ingannevole»<sup>1</sup>. Quello di Benjamin era un pensiero che riusciva ad arrivare alla conoscenza; non necessariamente, e non nel senso tradizionale. Ma la possibilità dell'impossibile – ottenere la cosa col concetto – era presente in quella filosofia.

Sono simili “eccezioni alla regola” che nell'opera di Adorno ridimensionano le tesi drastiche sulla falsità del tutto e sull'impossibilità del pensiero. Come tutti i giudizi della sua filosofia, nemmeno quello che bandisce il vero dal reale è assoluto, metafisico. Per questo la critica, pur nella sua intransigenza, mantiene sempre un'apertura all'impossibile. La verità che sporadicamente emerge pure nello stato falso – come a volte capita nelle grandi opere d'arte<sup>2</sup> –, o la conoscenza di cui era capace Benjamin, sono esempi della possibilità. Il pensiero non può pretenderla di diritto – trasformando la possibilità in necessità –, né può usarla come rassicurazione e motivo per ignorare la critica. Al

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 234 (corsivo mio).

<sup>2</sup> L'opera d'arte ha sempre in Adorno un carattere eccezionale. Ha senso parlare di arte solo quando un oggetto costruito, appartenente alla totalità falsa, riesce a superarla, a fornire in qualche modo un'anticipazione della verità. «La metafisica dell'arte oggi si organizza intorno alla questione di come un elemento spirituale, che è fatto o, secondo il linguaggio della filosofia, “semplicemente posto” possa essere vero. [...] Di tutti i paradossi dell'arte quello più intimo è certamente che essa coglie il non fatto, la verità, unicamente tramite il fare, tramite la produzione di opere particolari in sé specificamente e integralmente formate, mai attraverso uno sguardo immediato su di quello. [...] Ma che le opere d'arte ci siano indica che ciò che non è potrebbe essere. La realtà delle opere d'arte testimonia la possibilità del possibile» (id., *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, pp. 222-224).

L'eccezionalità dell'arte sta nel fatto che essa, a rigore, scomposta negli elementi che la compongono, non dovrebbe esistere. Per questo in Adorno la discussione estetica non si limita a procedere per vuote categorie legate alla tecnica: la domanda “è arte la scultura?” non ha senso perché equipara arte e tecnica, mentre l'elemento decisivo che rende arte un'opera particolare è proprio la sua capacità di trascendere la tecnica che pure l'ha prodotta. In quest'ottica, anche le famose condanne adorniane del cinema e del jazz, nonostante decretino per motivi tecnico-sociali l'impossibilità dell'arte in quegli ambiti, dovrebbero essere relative alla forma generale di quelle tecniche, e quindi concedere comunque la possibilità che un particolare film o pezzo jazz trascenda quell'impossibilità.

contrario, la può ottenere solo rinunciandovi, per pura grazia: «Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità»<sup>1</sup>.

Parlando, ad esempio, del narratore<sup>2</sup>, Benjamin non ne fornisce mai una definizione; invece, mette in relazione la sua misteriosa figura con un insieme di elementi – la morte, la noia, il romanzo, la saggezza, l’informazione, la tendenza storica, ecc. – che a loro volta si collegano l’uno all’altro: l’essenza del narrare viene illuminata così da tutte queste piccole “stelle” disposte attorno ad esso. Finito il saggio, il lettore non sente di aver ottenuto una risposta alla domanda “chi è il narratore?”, ma è costretto a tornare indietro, a rileggere ed elaborare quanto scritto. Il valore del testo non salta immediatamente all’occhio, ma promette di rivelarsi dopo ancora un’altra lettura. Un simile metodo introduce nel processo conoscitivo un certo livello di ingenuità, di convinzione ingiustificata che i paragrafi che il lettore già conosce regaleranno qualcosa di nuovo, qualcosa ancora nascosto nella loro combinazione. Questa ingenuità è necessaria per provare ancora, per sostenere la costanza e la qualità del pensiero, per non abbandonarsi allo sconforto dopo l’ennesimo tentativo e continuare a sperare che il testo manterrà la sua promessa.

In questo stile Adorno trova il modello per una filosofia nuova e l’esempio di come il pensiero può approcciarsi alla cosa senza la pretesa totalitaria che ha contraddistinto l’illuminismo. Invece che rincorrere l’autarchia dei concetti riconducendo il particolare al loro interno, Benjamin li dispone con pazienza attorno all’oggetto, tentando di cogliere la molteplicità presente nel singolo ente. Non è ovviamente una questione di quantità, come se la cosa avesse in sé un determinato numero di facce a cui far corrispondere un adeguato numero di concetti. La figura della costellazione è determinata anzitutto dalla disposizione delle stelle; e così la pluralità dei concetti dovrebbe a un certo punto

---

<sup>1</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 304. Questa dinamica gnoseologica riflette quella, appunto, dell’amore nella società moderna: «[l’amante offeso, n.d.r.] ha subito un torto; e di qui deduce l’esigenza del diritto, che – nello stesso tempo – è costretto a respingere, poiché ciò che desidera non può nascere che dalla libertà. [...] Con la sua richiesta di esaudimento, che non è fondata su nessun titolo e su nessuna pretesa, egli fa appello ad un’istanza sconosciuta, che gli promette – per pura grazia – ciò che insieme gli spetta e non gli spetta» (ivi, pp. 193-194). Nonostante la reificazione dei rapporti umani, un contatto autentico tra persone non può essere escluso: come eccezione, l’amore può trascendere la falsità trascendentale del contesto sociale. Ma se questo salto viene preteso, se la relazione sentimentale viene ricercata, programmata, e magari addirittura estorta, essa ricade nella sfera del diritto e del principio di scambio; e la sua mortificazione riflette la falsità e la frustrazione della mediazione concettuale dell’aconcettuale.

<sup>2</sup> Vedi W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus*, cit., pp. 247-274.

mostrare, nella sua configurazione, qualcosa che è al di là dell'insieme dei suoi componenti: non un concetto comprensivo di tutti gli altri, ma proprio l'aconcettuale. La speranza di Benjamin era che l'indagine anche sul più insignificante degli oggetti, se portata a compimento, avrebbe rivelato il vero più di quanto avrebbe mai potuto fare la metafisica con i suoi concetti della totalità.

L'affinità tra Adorno e Benjamin sta allora nel rapporto che la loro filosofia ha col particolare. Il progetto benjaminiano di scrivere la storia dal punto di vista dei vinti significava leggere il mondo in base al rapporto di forza e al contempo mostrare l'ingiustizia di questo rapporto. Questo tentativo ritorna in Adorno come lo sforzo di pensare l'aconcettuale all'interno della necessità logica. Il pensiero come *micrologia* – come considerazione di ciò che è stato scartato dalla filosofia ufficiale e dalla storia scritta dai vincitori – prova a ottenere nuovi punti di vista da cui sviluppare una teoria che «non si esaurisce nell'invecchiato, perché ha giocato un tiro alla dinamica storica»<sup>1</sup>. E infatti, in Benjamin, il particolare non viene mai spiegato alla luce dell'universale inteso come totalità intrascendibile; piuttosto, anche l'universale si manifesta come una particolare tendenza materiale o sociale. Non diviene mai davvero soggetto della storia, ma può essere conosciuto solo osservando gli effetti che ha sulle singole realtà, ovvero osservando le ferite che il progresso storico incessante infligge ai perdenti.

Il suo metodo micrologico e frammentario non ha mai completamente assimilato la concezione della mediazione universale, che, in Hegel come in Marx, istituisce la totalità. Senza mai deflettere egli tenne fermo al suo principio che la più piccola cellula di realtà intuita controbilancia tutto il resto del mondo. L'interpretare materialisticamente i fenomeni significava per lui non tanto spiegarli in base al tutto sociale, quanto riferirli immediatamente, nel loro isolamento, a tendenze materiali e a lotte sociali. Sperava così di sfuggire a quell'alienazione e riduzione ad oggetto, nella quale la considerazione del capitalismo in quanto sistema minaccia di assimilarsi appunto al sistema.<sup>2</sup>

Si confronti questo passo con quello da *Minima moralia* in cui Adorno parla del pensiero nella sua unità con la morale: «La conoscenza veramente allargante è quella che indugia presso il singolo fenomeno finché, sotto l'insistenza, il suo isolamento si spezza.

---

<sup>1</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 178.

<sup>2</sup> Id., *Profilo di Walter Benjamin*, cit., p. 242.

Ciò presuppone, evidentemente, un rapporto con l'universale, ma non un rapporto di susunzione, anzi piuttosto il contrario»<sup>1</sup>. È allora il concetto a mettersi a servizio del particolare, nella speranza che il tempo speso attorno ad esso conceda non la conoscenza di un mero tassello all'interno della universale, ma l'infinito che quel particolare contiene.

Rifiutandosi di chiudere la sua ricerca, di arrivare a una conclusione, Benjamin forniva al lettore un infinito diverso da quello ricercato dalla filosofia tradizionale: non la totalità che contiene in sé ogni particolare, alla quale corrisponde la figura del sistema; invece l'infinità *del* particolare, che diviene l'infinità della filosofia «nella misura in cui [la filosofia, n.d.r.] rifiuta di fissarsi in un *corpus* di teoremi enumerabili»<sup>2</sup>. È in questa infinità particolare, in altre parole, che il soggetto finito si scopre infinito: nella costanza con cui insegue un oggetto su cui riconosce di non avere diritto.

Allora, in Benjamin Adorno trova la possibilità di una conciliazione con l'oggetto senza presupporre la sua identità con il soggetto: il suo pensiero non cerca di produrre la conciliazione universale all'interno del pensiero, ma spera di ottenerla estraendo la verità che l'ente contiene.

Come scrive Fabrizio Desideri, «quello di Benjamin è appunto un pensiero estremamente e dinamicamente fluido, si lascia assorbire dalle cose fino a potersi, poi, spremere da esse come se ne fosse l'essenza»<sup>3</sup>. Egli rifiuta l'idea della conoscenza come il possesso dell'oggetto interamente ricondotto nel pensiero: la sua filosofia era invece il gettarsi nella cosa, ma non, come faceva Odisseo, per ritrovare se stesso, ma per incontrare qualcosa di diverso. Ciò presuppone la capacità di percepire la bellezza proprio nella non identità, e così essere disposti ad accettare la conoscenza che il diverso concede di sé. E questa è precisamente l'essenza che secondo Adorno avrà un pensiero guarito dalla pretesa di una identificazione immediata.

Oltre il romanticismo, che si percepiva come dolore cosmico, sofferenza per l'estraniamento, si eleva il motto di Eichendorff della "estraneità bella". La condizione conciliata

---

<sup>1</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 78.

<sup>2</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 15.

<sup>3</sup> Fabrizio Desideri, *Apocalisse profana: figure della verità in Walter Benjamin*, postfazione a W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., pp. 311-312.

non annetterebbe l'estraneo con l'imperialismo filosofico, ma sarebbe felice se esso pur nella vicinanza concessa rimanesse lontano e diverso, oltre l'eterogeneo e il proprio.<sup>1</sup>

Un simile pensiero, ovviamente, non garantisce la conoscenza, e per questo è rifiutato dalla *ratio* scientifica. Ma per Adorno quest'ultima *certamente* non può giungere all'aconcettuale: la sua identificazione come dominio viene falsificata dalla contraddizione. Invece, proprio un metodo non garantito lascia aperta la possibilità e la speranza della conoscenza. Per questo il "pensare per costellazioni" è ritratto come un ladro, che tenta di ottenere ciò a cui non ha alcun diritto, e il cui lavoro è uno di pazienza e attesa: egli può solo *sperare* che la cassaforte si apra in seguito ai suoi innumerevoli tentativi. In un pensiero vero la garanzia del metodo e la sua efficacia si escludono a vicenda: «per principio può sempre andare a vuoto; solo per questo ottenere qualcosa»<sup>2</sup>.

Ma a questo punto si potrebbe obiettare a Adorno: non è forse questo, di nuovo, un pensare dialettico? Cosa era la dialettica hegeliana se non il tentativo di mostrare la non identità nell'identità, la verità del particolare nel suo rapporto con il contesto universale? E se il pensare per costellazioni è in fondo dialettica, che ne è della caratterizzazione negativa di quest'ultima? La dialettica è indissolubilmente legata alla contraddizione, e dunque, secondo la *Dialettica negativa*, alla violenza del pensiero identificante; salvarla significherebbe salvare anche quest'ultimo con tutta la sua falsità e ingiustizia. È chiaro allora che Adorno deve mantenere una distinzione tra costellazione e dialettica, per quanto entrambe lavorino sulla mediazione tra concetto e aconcettuale.

Proprio l'ingenuità è questo elemento differenziale. La non-ingenuità, il rigore, è una delle caratteristiche della dialettica hegeliana che Adorno mette in relazione alla freddezza apologetica della filosofia idealista.

Anche dove la non-ingenuità è concepita come responsabilità teoretica, continuo allargamento, rifiuto di arrestarsi al fenomeno isolato, pensiero costante della totalità, c'è un alone funesto che la sovrasta. È appunto quell'andar oltre e non indugiare mai, quel tacito riconoscimento di un privilegio all'universale nei confronti del particolare, in cui consiste non solo l'inganno dell'idealismo, che ipostatizza i concetti, ma anche la sua inumanità, che, non appena s'impadronisce del particolare, subito lo riduce a momento, a punto di

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 172.

<sup>2</sup>*Ibid.*

passaggio, e viene troppo presto a compromesso col dolore e con la morte in nome della conciliazione presente solo nel pensiero: in ultima istanza, la freddezza borghese, che sottoscrive troppo volentieri all'inevitabile.<sup>1</sup>

Se il soggetto assoluto poteva sostenere che il rigore e la necessità della logica sono l'aspetto che la libertà dell'oggetto assume alla fine nel pensiero, ciò non è più possibile per una filosofia che rifiuti l'equivalenza di logica e metafisica. L'intenzione hegeliana di conciliare nel metodo la semplice osservazione dei fenomeni e la produzione di questi da parte del soggetto è l'aspetto dell'idealismo che Adorno vuole conservare; ma la strada per raggiungere questa conciliazione non può essere quella diretta, che fa dipendere interamente l'oggetto dal soggetto e così garantisce che la produzione sarà anche osservazione rispettosa<sup>2</sup>. La stessa dialettica, muovendosi sul tracciato della contraddizione, è ancora troppo logica e legge rigorosa. Per questo la sua negatività rispetto al pensiero identificante non è sufficiente a superare la falsità del reale e trapassare nel vero; né tantomeno il suo movimento necessario può cogliere positivamente la cosa nella sua diversità dal pensiero.

Il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi. Ma dovendo servirsi di questi mezzi, è continuamente in pericolo di cadere nella stessa coattività [...]. Attraverso il dominio assoluto della negazione, il movimento del pensiero e della storia è condotto – secondo lo schema del contrasto immanente – in senso univoco ed esclusivo, con spietata positività.<sup>3</sup>

Il pensare per costellazioni, invece, mantiene l'ingenuità come sospetto verso l'identità di soggetto e oggetto, come disponibilità a «indugiare presso il singolo fenomeno finché, sotto l'insistenza, il suo isolamento si spezza»<sup>4</sup>: in questa attesa, il passare

---

<sup>1</sup> Id., *Minima moralia*, cit., pp. 77-78.

<sup>2</sup> «La morale del pensiero è appunto qui: il suo procedere non dev'essere né ottuso né sovrano, né cieco né vuoto, né atomistico né consequenziario. La duplicità del metodo, che ha attirato alla *Fenomenologia* hegeliana, tra le persone ragionevoli, una fama di difficoltà abissale, e cioè la duplice e simultanea esigenza di lasciar parlare i fenomeni come tali – il “puro osservare” – e di tener presente ad ogni istante il loro rapporto con la coscienza come soggetto, la riflessione, è l'esperienza più esatta di questa morale nella profondità della sua antinomia. Ma è molto più difficile seguirla, da quando non è più dato presupporre l'identità di soggetto e oggetto, identità in cui Hegel era in grado di conciliare, in ultima istanza, le antagonistiche esigenze dell'osservazione e della costruzione» (ivi, p. 78).

<sup>3</sup> Ivi, pp. 177-178.

<sup>4</sup> Ivi, p. 78.

oltre è sempre riluttante, e tale riluttanza rende giustizia al particolare, il cui valore non sta nell'essere un momento astratto dell'universale, ma proprio nel resistere ad esso. Di fronte a questo pensiero nuovo – non interessato all'identificazione immediata, ma disposto ad attendere, a tentare di raggiungere la cosa per la strada più lunga – il non identico, l'internamente mediato, perde la propria caratteristica negatività: esso «è opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza»<sup>1</sup>, e tolta questa pretesa potrebbe finalmente rivelarsi senza essere rifiutato come contraddizione.

Attraverso la costellazione, allora, la natura mediata della cosa può essere pensata anche al di fuori della totalità contraddittoria, separata dalla dialettica che per prima l'ha riconosciuta; e soprattutto, può essere pensata da un soggetto finito. Adorno purifica così la dialettica dalla sua natura logica e coercitiva: in una realtà liberata, infatti, la capacità di pensare la mediazione sarà necessaria, tanto quanto sarebbe regressiva se si imponesse come diritto. Adorno accoglie questa trasformazione della logica dialettica come l'eredità che Benjamin aveva lasciato alla filosofia, e che la sua opera si propone di sviluppare.

Gli scritti di Benjamin sono il tentativo, continuamente ripreso, di mettere filosoficamente a frutto ciò che non è ancora determinato dalle grandi intenzioni [ovvero il particolare, l'insignificante di fronte alla totalità, n.d.r.]. Il compito che egli ci ha lasciato in eredità è quello di non affidare esclusivamente questo tentativo ai rebus sconcertanti del pensiero, ma di recuperare ciò che è privo di intenzione attraverso il concetto: l'obbligo di pensare dialetticamente e non dialetticamente ad un tempo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 147.

<sup>2</sup> Id., *Minima moralia*, cit., p. 179.

## Bibliografia

### Bibliografia primaria

- Adorno, Th. W., *Critica della cultura e società*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 3-22.
- Adorno, Th. W., Popper, K., et al., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972.
- Adorno, Th. W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.
- Adorno, Th. W., *Educazione dopo Auschwitz*, in Adorno, Th. W., Fromm, E., et al., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, pp. 261-279.
- Adorno, Th. W., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Adorno, Th. W., *Metacritica della teoria della conoscenza*, Mimesis, Milano 2004.
- Adorno, Th. W., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 2015.
- Adorno, Th. W., *Moda senza tempo. Sul jazz*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972
- Adorno, Th. W., *Profilo di Walter Benjamin*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 233-247.
- Adorno, Th. W., *Società*, in Adorno, Th. W., Fromm, E., et al., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, pp. 316-327.
- Adorno, Th. W., *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977.
- Adorno, Th. W., *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014.
- Adorno, Th. W., Gehlen, A., *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa*, in Adorno, Th. W., Canetti, E., Gehlen, A., *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 79-103.
- Bloch, E., Adorno, Th. W., *Manca qualcosa... Un dialogo sulle contraddizioni del desiderio utopico*, in «La società degli individui», XXVI (2006), 2, pp. 11-25.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

Horkheimer, M., Adorno, Th. W., *La personalità totalitaria*, in Adorno, Th. W., Fromm, E., et al., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, pp. 248-260.

### **Bibliografia secondaria**

Benjamin, W., *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 247-274.

Benjamin, W., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 5-30.

Benjamin, W., *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino 2006.

Benjamin, W., *Sulla facoltà mimetica*, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 71-74.

Benjamin, W., *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 75-88.

Benjamin, W., Scholem, G., *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987.

Bodei, R., *Strappare il vero dal falso*, introduzione a Adorno, Th. W., *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 7-26.

Brenner, B., *Breve corso di Psicanalisi*, Martinelli, Firenze 1976.

Ceppa, L., *Introduzione a Adorno, Th. W., Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 2015, pp. VII-LI.

Cicatello, A., *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno*, Il Melangolo, Genova 2001.

Cortella, L., *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006.

Desideri, F., *Apocalisse profana: figure della verità in Walter Benjamin*, postfazione a Benjamin, W., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 307-339.

Freud, S., *Feticismo*, in Mistura, S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 22-29.

Früchtl, J., *Nietzsche come sfida per Adorno e Habermas*, in «Fenomenologia e società», XII (1989), 1, pp. 131-144.

Galli, C., *Introduzione a Horkheimer, M., Adorno, Th. W., Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. VII-XLIII.

- Gentile, G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Le lettere, Firenze 2003.
- Gentile, G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le lettere, Firenze 2003, vol. 1.
- Habermas, J., *Conoscenza e interesse*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969.
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1973, vol. 1.
- Hegel, G. W. F., *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Heidegger, M., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.
- Honneth, A., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.
- Honneth, A., *Foucault e Adorno: due forme per una critica*, in «Fenomenologia e società», XII (1989), 1, pp. 39-56.
- Horkheimer, M., *La teoria critica ieri e oggi*, in Adorno, Th. W., Fromm, E., et al., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, pp. 370-386.
- Horkheimer, M., *Materialismo e morale*, in *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, vol. 1, pp. 71-109.
- Horkheimer, M., *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, vol. 2, pp. 135-186.
- Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2016.
- Jaeggi, R., “*Il singolo non può nulla contro questo stato di cose*”: *i Minima moralia come critica delle forme di vita*, in *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, pp. 33-60.
- Jameson, F., *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Manifestolibri, Roma 1994.
- Kant, I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- Kant, I., *Critica della ragion pura*, UTET, Novara 2013.

- Kant, I., *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1998, pp. 123-139.
- Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Kant, I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1998, pp. 141-149.
- Kant, I., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 257-302.
- Lauro, P., *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Guerini e associati, Milano 1994.
- Marcuse, H., *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino 1969.
- Moravia, S., *Adorno e la teoria critica della società*, Sansoni, Firenze 1974.
- Pasqualotto, G., *Teoria come utopia. Studi sulla scuola di Francoforte*, Bertani, Verona 1974.
- Petrucciani, S., *Il mitico nel moderno: figure del feticismo in Adorno*, in Mistura, S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 197-224.
- Petrucciani, S., *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma 2007.
- Petrucciani, S., *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma 1984.
- Petrucciani, S., *Un pensiero sul margine del paradosso*, introduzione a Adorno, Th. W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. XII-XXVII.
- Rousseau, J.-J., *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Rutigliani, E., *Teoria o critica. Saggio sul marxismo di Adorno*, Dedalo, Bari 1978.
- Severino, S., *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012.
- Sloterdijk, S., Macho T., *Il dio visibile. Le radici religiose del nostro rapporto col denaro*, EDB, Bologna 2016.
- Tavani, E., *L'apparenza da salare. Saggio su Th. W. Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1994.
- Vacatello, M., *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972.