

Sōzein ta Phainomena. Il pensiero, la dialettica e il concetto di «limite» nella *Dialettica negativa* di T. W. Adorno

GIULIANO COVETTI¹

Sommario: 1. Introduzione. Il concetto di «limite» tra metodologia filosofica e indagine storiografica. 2. Al di qua della filosofia: momenti di ricostruzione adorniana del pensiero occidentale. 3. Al di là della filosofia: il pensiero dialettico come strumento per la comprensione della realtà storico-sociale. 4. Conclusioni. Per lo sviluppo di una filosofia come prassi critica.

Abstract: The following article aims to offer a reading of the Introduction to *Negative Dialectics*, a distinctive text originating from the last phase of Adorno's philosophy. Such a reading has been carried out through the following themes: the subject-object relation in theories of knowledge; the turning point (at once historical and methodological) represented by dialectical thinking in philosophy; the useful and unsuccessful tools for a philosophical critique of socio-historical reality; the protection, on the part of thought, of the objective and particular contents of reality; the possibility of developing a philosophical praxis conscious of the reality's inner negativity for aiming at its own transformation. As will emerge afterwards, the aforementioned allow the Adornian discourse to outline a reflection around the negative and positive limits of philosophical activity.

Keywords: *limits, dialectic, thought, praxis, subject-object.*

1 Scuola Alti Studi - Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

1. Introduzione. Il concetto di «limite» tra metodologia filosofica e indagine storiografica

Il presente contributo intende analizzare alcune delle riflessioni teoretiche e storiografiche che emergono dall'*Introduzione* di *Dialettica negativa*² (d'ora in poi DN) di Theodor W. Adorno. Le interpretazioni che si sono susseguite su questo testo, a partire dalla sua apparizione nel 1966, hanno evidenziato le questioni e gli aspetti più molteplici³. Lo scopo di questo contributo non risiede tanto nella formulazione di una proposta interpretativa di DN, a maggior ragione se questa si ponesse come messa in discussione delle prospettive di Adorno e/o di quelle dei suoi interpreti. Piuttosto, esso tenta di offrire al lettore un riscontro su alcune riflessioni poste da Adorno nell'ambito di una vasta operazione di confronto critico con la storia e con la teoria della conoscenza della filosofia occidentale. Si tratta, dunque, di prendere in analisi le questioni più interessanti che affiorano già nel corpo dell'*Introduzione* di DN, tra le ultime (e forse tra le più oscure) opere adorniane. Questo lavoro intende, pertanto, procedere sia prendendo in carico il valore di alto interesse teoretico che emerge dal confronto di Adorno con la storia della filosofia, sia formulando un'ipotesi a partire dalle specifiche questioni teoretiche da lui stesso poste. Secondo tale ipotesi, il presente confronto permette di dare vita a una riflessione sul concetto di "limite" estendibile alla storia e alla metodologia filosofica occidentale. In Adorno, il concetto di "limite" (che trova riscontro come limiti metodologico

2 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1966; in *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1977, tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

3 Cfr. P. Lauro, *L'espressione dell'inesprimibile*, in M. Failla (a cura di), *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 19-20. Secondo l'autore, le interpretazioni più rilevanti di questo testo possono ricondursi a Habermas, Schmidt e Tiedemann. Ognuna di esse fornisce una chiave di lettura differente: Habermas sostiene che l'opera costituisce il tentativo di elaborazione di una «teoria della mimesi». In questo orizzonte, Schmidt esalta in essa il «primato dell'oggetto», identificandola quale espressione del «materialismo critico» adorniano, teso tra un approccio, per l'appunto, materialista e uno gnoseologico; infine Tiedemann, il quale rileva in DN l'espressione di un'«esperienza filosofica» posta all'interno del rapporto concettualmente mediato tra "l'altro" e il "pensiero".

della filosofia), emerge soprattutto dai tentativi di strutturazione di una teoria della conoscenza da parte del pensiero occidentale. In altre parole, si tratta dunque di formulare un'ipotesi secondo cui Adorno, in maniera riflessa e non come interesse precipuo, abbia posto in questione determinati momenti della storia del pensiero mediante un discorso che circoscriverebbe i limiti, a un tempo storici e teorici, di questi momenti. Ma un discorso sui limiti della filosofia a partire da DN presupporrebbe quantomeno la circoscrizione di una dualità intrinseca appartenente al termine "limite": da una parte, infatti, in DN tale concetto si presenta in senso teoretico, attenzionando le problematiche di ordine metodologico e procedurale che coinvolgono le teorie della conoscenza elaborate da quelle determinate esperienze filosofiche (in particolare l'idealismo tedesco, la fenomenologia husserliana e l'ontologia heideggeriana); d'altra parte, l'accezione di "limite" si presenta anche in senso storiografico: alla critica del metodo, infatti, Adorno accompagna una critica dell'intera esperienza storica della filosofia, la cui veridicità, per non essere trascesa, necessita di essere presa nella sua complessa globalità esistenziale. Tale precisazione permette di rimarcare l'indissolubilità di questi due momenti all'interno dell'argomentazione critica della filosofia di Adorno.

Per rendere possibile una lettura di DN alla luce di un discorso sui limiti della filosofia avanzata da Adorno, occorre dunque chiarire alcuni aspetti relativi al modo di procedere di questo contenuto. Innanzitutto, per porre in evidenza in maniera puntuale che cosa si intende per "limite", bisogna riconoscere la presenza di un'ulteriore, implicita, dualità all'interno del concetto. Questa sancisce l'esistenza di almeno due sfumature concettuali; si può parlare, infatti, di limite in senso *positivo* in modo da intendere il limite come *orizzonte di possibilità*, soglia di superamento delle caratteristiche proprie di un soggetto/oggetto; si può parlare di limite in senso *negativo*, ovvero come demarcazione di una manchevolezza o incapacità interiore del soggetto/oggetto considerato. L'ipotesi di lavoro sostiene che queste due concezioni del "limite" vengano rintracciate da Adorno nel pensiero *identitario, soggettivistico, concettualista ed essenzialista* della filosofia occidentale (quale suo limite negativo)⁴ e nel

4 Sembra dello stesso avviso Stefano Petrucciani quando nella *Prefazione* a DN afferma:

pensiero *dialettico-negativo* (quale suo limite positivo), orizzonte concettuale e metodologico al quale la filosofia dovrebbe mirare.

2. Al di qua della filosofia: momenti di ricostruzione adorniana del pensiero occidentale

Sebbene la critica all'ontologia heideggeriana e all'idealismo tedesco costituiscano due delle argomentazioni critiche più note del testo adorniano, meno nota è forse quella attraverso cui Adorno, nelle pagine di DN, chiama la filosofia a un momento di autocoscienza. Tale chiamata costituisce, per l'Adorno degli anni '60, una fase importante in vista del confronto cui la filosofia è chiamata con le problematicità intrinseche del suo tempo e del suo sviluppo storico. Tale momento di autocoscienza costituisce, infatti, una tappa fondamentale di un percorso la cui autentica destinazione, come giustamente premesso da Petrucciani nella prefazione all'edizione italiana, si rintraccia nella ricerca della migliore fusione possibile della «critica delle categorie filosofiche con la critica della società»⁵. A questo scopo, una critica della filosofia occidentale trova la sua giustificazione proprio nella necessità di fondare - su presupposti teoretici e gnoseologici differenti da quelli che per Adorno hanno retto buona parte della storia della filosofia - tale teoria critica della società.

È su queste basi che egli dà vita a una serie di riflessioni contenute già nell'*Introduzione* di DN, il cui punto di avvio si situa a partire dal problema dell'elaborazione di un confronto retrospettivo col pensiero gnoseologico, di un discorso teorico sulle origini del rapporto tra il pensiero (e quindi l'essere umano) e l'essere, il mondo, la realtà. Per Adorno è importante che un tale discorso eviti sia elaborazioni di tipo materialistico-volgare, sia puramente idealistiche; in DN questo si traduce nell'adozione, da parte di Adorno, di un approccio *materialistico* il quale, indagando i processi soggiacenti alla

«L'arroganza del pensiero identitario, bersaglio principe della critica adorniana, ha lasciato il posto a quella che senza forzature si potrebbe definire una coscienza del limite e della "precarietà" del pensiero filosofico», in DN, p. XII.

⁵ *Ibidem*.

riproduzione delle condizioni di esistenza degli esseri umani, riesca allo stesso tempo ad argomentare in astratto i processi che caratterizzano il rapporto tra il pensiero e la materialità dell'esistenza storica. Tale approccio per Adorno è anche e soprattutto *critico*, teso dunque a porre in risalto (al punto tale da esasperarle) le discontinuità e le contraddizioni che pertengono la vita delle società e il complesso delle teorie della conoscenza elaborate dal pensiero occidentale per comprendere le dinamiche soggiacenti nell'esperienza extra-individuale. In questo senso, sebbene tra gli scopi primari che condussero alla necessità dell'elaborazione di una gnoseologia ci fosse l'urgenza di comprendere il senso e la ragione di determinati fenomeni naturali, l'argomentazione dialettico-materialistica adorniana «segue l'impulso di trascendere il contesto naturale e il suo abbaglio che si prolunga nella costrizione soggettiva delle regole logiche», affermando: «[...] la dialettica non è un principio universale di spiegazione che si possa estendere alla natura».⁶

6 DN, pp. 128-29. Su questo punto occorre fare un'ulteriore precisazione. Ogni qual volta Adorno parla del reale, della mondanità, dell'intero o dell'oggettivo in rapporto alla gnoseologia, egli intende questi termini principalmente in quanto riferiti e riferibili all'ambito delle società umane e dei loro processi storici di formazione; sebbene questo punto costituisca un aspetto teoretico controverso e di non immediata risoluzione (considerato che pone il problema della validità più o meno universale della dialettica) per il proposito di questo contributo sarebbe forse più opportuno rimandare la questione e assumere che la concezione predominante, lo sfondo sul quale si staglia il discorso adorniano nel momento in cui si parla di "reale", "mondo", "intero" o "oggettivo" sia costituito dal contesto storico sociale, ovvero dall'insieme di oggettivazioni poste nel tempo dalla prassi umana. D'altra parte, pare che sia proprio in chiave materialistica che Adorno legga i processi di formazione delle teorie della conoscenza. Di seguito, alcuni passaggi che permettono di rinforzare la sostenibilità di tale lettura sull'origine del pensiero gnoseologico: «Il pensiero è già in sé, prima di ogni contenuto particolare, negazione, resistenza contro quel che gli è imposto; questo gli proviene dal rapporto di lavoro col materiale, il suo archetipo»; DN, p. 20. Risulta interessante anche il passaggio dove, a proposito dell'idealismo, Adorno afferma: «Il sistema nel quale lo spirito sovrano s'illudeva di essersi trasfigurato ha la sua preistoria nel prespirituale, nella vita animale della specie». Gli impulsi primari sottesi all'esistenza umana aprono, in seguito, alla possibilità di porre obiettivi conoscitivi che vanno oltre la semplice soddisfazione di quegli impulsi. La gnoseologia subisce, in tal senso, una trasformazione significativa a partire dall'affermazione del concetto di ragione e dalla conseguente teorizzazione di un primato degli esseri umani rispetto al resto delle specie del mondo naturale: «Con il progresso dell'umanità questo viene razionalizzato dalla proiezione. *L'animale rationale* che ha appetito del suo avversario deve,

Risulta dunque possibile affermare che per Adorno sono innanzitutto le necessità poste dalla vita materiale e dalla contingenza storica che chiamano gli uomini alla strutturazione di un determinato modo di pensare il mondo. La necessità di garantire alla propria specie un maggior numero di *chances* di sopravvivenza è, nella storia dell'umanità, in collegamento diretto con lo sviluppo di un pensiero di tipo concettuale, per il quale pensare il mondo, ovvero volgere la mente alle relazioni immanenti ai vari enti ed eventi del *kosmos* per la messa a punto di conoscenze utili di un mondo ostile, rappresenta concretamente la possibilità di un grado di adattamento e di condizioni di vita superiori.

La caratteristica principale di un pensiero plasmato su queste esigenze risiede, dunque, nella necessità di procedere per mezzo di *identificazioni*, vale a dire per mezzo di una ricerca delle *corrispondenze* tra un oggetto preso in un tempo e in uno spazio, le *modificazioni* del suo apparire attraverso il tempo e lo spazio e l'uso *logico-linguistico* di termini che possano contraddistinguere tutto questo. La ricerca di un ordinamento concettuale della realtà rappresenta dunque un momento fondamentale della storia del pensiero umano⁷. Per Adorno, tale ricerca risulta intimamente connessa al problema della fondazione di un rapporto di violenza, sopraffazione, dominio tra l'essere umano e la natura, tra gli elementi di una specie e il loro ambiente dai caratteri incontrollati e

come fortunato possessore di un super-Io, darsene una ragione. Quanto più le sue azioni seguono la legge dell'autoconservazione, tantomeno egli può ammettere il primato a sé e agli altri [...] Il vivente da divorare deve essere cattivo. Questo schema antropologico si è sublimato fin dentro la gnoseologia» (DN, pp. 22-23).

7 In particolare, questo processo per Adorno è valido almeno fino alla sistematizzazione della dialettica da parte di Hegel, la cui opera «aveva restituito alla filosofia il diritto e la capacità di pensare contenutisticamente, invece di lasciarsi saziare con l'analisi di forme di conoscenza vuote e, in senso enfatico, nulle» (DN, p. 9). L'evoluzione storica del pensiero concettuale ha, per Adorno, portato progressivamente la gnoseologia e la filosofia stessa sulla strada diretta verso la formulazione di un paradigma epistemologico che faceva della metodologia d'indagine l'aspetto più rilevante, a scapito dei contenuti. Questo per Adorno si poteva cogliere nella misura più elevata nella razionalità moderna e nella sua degenerazione positivista, forti di un formalismo scientifico «indifferente, contro cui Hegel era insorto» e che, in fin dei conti, segnava insieme all'idealismo (controparte «furiosa» del positivismo scientifico) un'agonia della filosofia, comportante per questa «una rinuncia che si vieta la visione contenutistica, si limita alla metodica delle scienze, proclama questo filosofia e si cancella virtualmente» (DN, *ibidem*).

incontrollabili. In Occidente tutto questo conduce così alla nascita e allo sviluppo di filosofie che fanno uso di *schemi identitari* forti, all'interno dei quali il progresso della conoscenza viene inteso in modo strettamente quantitativo: più è alto il numero delle definizioni logico-linguistiche degli oggetti e dei fenomeni naturali, più la conoscenza permette di strutturarsi secondo gradi maggiormente elevati.

Risulta chiaro già dalla stessa *Introduzione* di DN come per Adorno questo stato di cose permetta di comprendere i modi attraverso cui, per determinate fasi storiche del pensiero filosofico occidentale, lo strumento teoretico dell'identificazione (a un tempo linguistica e logico-concettuale) costituisca il modello di una teoria della conoscenza. Il ricorso a questo procedimento avviene dunque mediante l'implicito riconoscimento di una "debolezza" del pensiero (e quindi dell'essere umano) nei confronti del *cháos* del mondo naturale. Tale modello ha implicato per la filosofia la fondazione di un modo di acquisizione della conoscenza basato su una "soggettività forte", la cui capacità intellettuale e razionale permette di sub-ordinare la realtà. Le origini della conoscenza (e delle teorie che accompagnano la sua costituzione) non possono, di conseguenza, spiegarsi senza il ricorso alla categoria del dominio⁸. A tale interpretazione, che per Adorno rende conto dello sviluppo del pensiero in accordo con lo sviluppo biologico della specie, fa da seguito un approfondimento di tale esercizio di dominio, sia a partire dallo *Standpunkt* del materialismo storico, sia da quello della gnoseologia. Questa rappresenta, in quanto teoria della conoscenza, un discorso sulle modalità (in particolare logiche, linguistiche, e culturali) che conducono il pensiero a strutturare la conoscenza, preoccupandosi dunque di fornire a se stesso delle risposte alle richieste di senso e ragionevolezza nei

8 Nella forma di una critica al dominio sulla natura esercitato dai mezzi di riproduzione della società, questo concetto e la relativa critica costituiscono la tesi principale della *Dialettica dell'Illuminismo*. Cfr. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1969, tr. it. di R. Solmi, M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, *passim* e in particolare nel primo capitolo "Concetto di Illuminismo", pp. 11-50. Adorno stesso rinvia all'opera di vent'anni precedente, affermando che in essa sarebbero contenuti i lineamenti di una «preistoria del soggetto [...] ma non una dell'oggetto», compito preso in carico da DN. Cfr. DN, p. 167.

confronti di una realtà vissuta come insensata e irragionevole⁹. Secondo Adorno, la filosofia è chiamata a riflettere criticamente su queste modalità.

La storia filosofica dell'Occidente permette dunque di individuare la fondazione soggettivistica delle teorie della conoscenza come la *conditio sine qua non* del progresso materiale e spirituale dell'umanità. La conoscenza, nella sua universalità, viene appresa mediante lo strumento concettuale, il quale permette al soggetto di esercitare la possibilità di un dominio più saldo. Nel suo percorso di evoluzione storica, l'esercizio del dominio da parte del pensiero consente di fare progressivamente a meno di tutte quelle pratiche di conoscenza della natura depauperate da forme di classificazione dei fenomeni sempre più raffinate. È a partire dalla convinzione secondo cui il dominio del pensiero, esercitato per mezzo della delimitazione di concetti, costituisce il riflesso del dominio materiale che l'essere umano esercita nei confronti della natura che per Adorno il sapere (indipendentemente dalle articolazioni disciplinari che subirà nel corso della storia del pensiero) finisce per presentarsi come l'attività primaria in grado di fornire risposta a tutti i quesiti che sorgono dall'incomprensione della realtà, ovvero dalla *corrispondenza mancata* tra le caratteristiche peculiari di questa e il pensiero che cerca di classificarle in maniera razionale e cosciente. Al mondo che sfugge all'ordinamento, il soggetto pensante oppone nomi e concetti i quali, innalzandosi fino a formare sistemi linguistici e di pensiero, mirano al placamento del soggetto nei riguardi del proprio timore della perdita (o della mancanza) di controllo dell'*alter*, ovvero di ciò che lo circonda, che inerte la propria esistenza ma di cui non riesce a fornire ragione o scopo. Come scrive Adorno: «tutti i concetti, anche quelli filosofici, mirano al non concettuale, perché sono a loro volta momenti della realtà che costringe a

9 Gli strumenti della narrazione mitica, che permette l'identificazione e l'oggettivazione di un senso di fronte l'accadere dei fenomeni e della normatività logico-linguistica (che, attraverso una procedura di "denominazione" fissa, per mezzo di parole e concetti, definisce il rapporto tra un significante e un significato) costituiscono un esempio di modalità culturali attraverso cui il pensiero fornisce risposte alle esigenze poste da epoche di profonda necessità materiale, nelle quali la base soggettivistica per l'elaborazione di categorie utili alla fondazione di teorie della conoscenza, secondo Adorno, rappresenta una costante nel più generale processo di messa in gioco tra il pensiero e il mondo.

formarli – in primo luogo per scopi di dominio della natura».¹⁰

Anche l'elaborazione, in filosofia, del concetto di ragione permette di rendere conto del movimento universale che il pensiero soggettivo insiste nel ritrovare nelle cose, nell'oggetto, nell'altro-da-sé. A esso si contrappone il suo contrario: l'irrazionale, identificazione concettuale di tutte quelle cose che smascherano l'incomprensione del pensiero, ovvero la sua incapacità di fornire ragione a un'alterità che non si lascia logicamente ridurre a uno schema capace di permettere una comprensione. La ricerca da parte dell'essere umano di una *ratio* nelle cose mira dunque, per Adorno, alla conservazione biologica e, allo stesso tempo, all'elaborazione di una teoria della conoscenza ad essa strettamente correlata, in quanto proprio lo scopo dell'autoconservazione costituisce il primo gradino per la messa a punto di una gnoseologia.

Ora, il derivato più pericoloso di questo processo è rappresentato, per Adorno, dall'impossibilità di salvaguardare questa operazione fondamentale senza l'istituzione di un rapporto di dominio, il quale «lacerata la realtà [...]», allo scopo di perpetuare «lo stesso che, spiritualizzato, matura la differenza tra il concetto e ciò che gli è assoggettato»¹¹. Un processo di comprensione dei fenomeni e di strutturazione della conoscenza sbilanciato dal lato del soggetto si rende così responsabile dell'istituzione di una perpetua *differenza qualitativa* tra l'essere umano e la natura: l'*animale rationale* non può accettare l'idea che l'ordinamento del mondo sensibile risponda a un impulso che l'essere umano condivide con ogni vivente (per l'appunto, l'autoconservazione); è in tal senso che, per Adorno, la ricerca di un ordinamento razionale diventa propedeutica all'esercizio di una *conoscenza come forma di dominio*, mentre lo sviluppo degli strumenti concettuali apre alla dimenticanza di questo stato di cose. Sebbene il complesso e la stratificazione delle esperienze culturali e delle conoscenze naturali permettano di credere che tale stato di violenza (qualora ammesso) venga superato o sia superabile, in realtà per Adorno tale superamento non avviene mai del tutto: il dominio della natura, seppur spogliato dal progresso del suo manto di violenza fisica e materiale, costituisce l'*Urphänomen* della coscienza

10 DN, p. 13.

11 DN, p. 45.

occidentale; pur trasfuso nei termini dell'esercizio del pensiero concettuale, le tracce di questa origine possono, per Adorno, ancora intravedersi nella storia della filosofia.

Tale rapporto irrisolubilmente differenziale posto dal pensiero tra razionale e irrazionale rispecchia tutta la differenza che la filosofia ha posto (per fini gnoseologici) tra il soggetto e l'oggetto, ovvero tra ciò che si perpetua come lo stesso, l'identico e ciò che rompe questa continuità, il non-identico. Tale rapporto va incontro a una svolta in quell'età del pensiero la quale, attraverso Hegel, recepisce, accoglie e infine sistematizza la dialettica quale legge di movimento fondamentale della società e della storia¹². Nell'interpretazione adorniana, tutta la storia della filosofia (almeno fino a Hegel) può essere letta come il tentativo irrisolto di superare le antinomie poste dal pensiero identificante, il quale impedisce alla filosofia (e a se stesso) di giungere a un grado di conoscenza della totalità al di fuori dei concetti che auto-sussistono in forma di irriducibile opposizione. Hegel e l'esperienza dell'idealismo tedesco costituiscono per Adorno il canto del cigno di una teoria della conoscenza così impostata. Eppure, la stessa prospettiva hegeliana finisce, agli occhi di Adorno, per comprometersi negli stessi termini. A tal proposito egli scrive:

«Ma fa rabbia un comportamento che senza custodire niente di primo e di sicuro, già solo in base alla determinatezza della sua esposizione, concede così poco al relativismo, fratello dell'assolutismo [...] Esso [il relativismo] conduce, sino alla rottura, oltre Hegel, la cui dialettica voleva aver tutto, essere anche *prima philosophia*, cosa che effettivamente era nel principio di identità, nel soggetto assoluto».¹³

Sebbene la dialettica permetta di rendere conto della veritiera costituzione della realtà sociale, assorta (come seconda natura) a oggetto di interpretazione successivamente a quella naturale, l'errore di Hegel risiede nella pretesa, mai del tutto implicita, di affermare lo strumento dialettico come *dispositivo assoluto*

¹² *Ivi*, cfr. nota 6.

¹³ DN, p. 33.

di conoscenza della verità, il cui scopo conduce all'assunzione, da parte di un soggetto assoluto, della categoria del concetto quale obiettivo finale del pensiero teso a rendere conto della razionalità mondana. Tale mondanità si rappresenta per Adorno come un atto di rivolgimento della filosofia «verso l'intero che l'ha generata»¹⁴. Questo gesto della filosofia costituisce, così, un'operazione che permette di argomentare non solo la propria riflessione sulle origini della filosofia stessa, ma anche il sostanziale fallimento da parte dell'idealismo (cui consegue la sua secolarizzazione come dottrina filosofica) nel ricondurre quest'ultima alla sua dimensione originaria, per Adorno: i contenuti del mondo. A tal proposito, egli scrive:

«in Hegel, nonostante tutte le affermazioni contrarie, il primato del soggetto sull'oggetto resta incontestato. Lo offusca appunto solo la parola semiteologica “spirito”, dalla quale il ricordo della soggettività individuale non può essere cancellato. La logica hegeliana [...] aspirando a essere tutto nello stesso tempo metafisica e dottrina delle categorie, espelle l'ente determinato, per mezzo di cui soltanto si potrebbe legittimare il suo impianto».¹⁵

Pertanto, anche l'assunzione di una prospettiva relativistica da parte della dialettica risulterebbe insufficiente se essa non facesse altro che ritornare al concetto, deviando dalla strada che dovrebbe ricondurre la filosofia al suo vero oggetto e alla sua vera origine: il contenuto materiale. Sebbene Hegel riesca a superare la ricaduta della filosofia nelle antinomie della ragione kantiana¹⁶, il

14 DN, p. 6.

15 DN, p. 37.

16 Sulle vaste tematiche della trasposizione sistematica della filosofia, sulla relazione tra il sistema dell'idealismo kantiano e quello hegeliano e, infine, sul senso generale di inefficacia dell'approccio sistematico in DN ci limitiamo a riportare i seguenti passaggi: «Il sistema era un simile ordine prodotto da una razionalità controsenso; qualcosa di posto che si presenta come in sé. La sua origine esso dovette trasferirla nel pensiero formale scisso dal suo contenuto; altrimenti non poteva esercitare il suo dominio sul materiale. Il sistema filosofico è stato sin dall'inizio antinomico. Il suo impianto s'incrociava con la sua impossibilità [...] La *ratio*, che per affermarsi come sistema espulse virtualmente tutte le determinazioni qualitative alle quali si riferiva, entrò in contraddizione inconciliabile con quell'oggettività che violentava,

suo sistema gnoseologico fallisce nel momento in cui pretende di far assurgere la dialettica a movimento dello spirito che ritorna a se stesso, riproponendo (non diversamente dall'*io penso* kantiano) lo stesso schema di dominio che Adorno aveva esposto in *Dialettica dell'Illuminismo*¹⁷ e che DN si proporrebbe di oltrepassare. «Una dialettica liberata», scrive Adorno, «non può fare a meno, come Hegel, del costante. Ma non gli conferisce più il primato»¹⁸. In questo senso, la ricerca di una conciliazione tra il pensiero e la realtà costituirebbe un abbaglio della soggettività se questa continuasse a credere a un'intelligibilità del reale possibile solo grazie al soggetto. Per Adorno questa strada conduce in nessun luogo se non alla mortificazione del soggetto e della sua stessa credibilità come agente razionale. «La concezione della centralità dell'essere umano è affine al disprezzo dell'essere umano: non lasciare niente intatto»¹⁹. Gli sforzi della filosofia verso l'elaborazione di sistemi, di totalità organiche in cui vengono stabilite le modalità di appropriazione del pensiero rispondono precisamente alla richiesta (che per Adorno serba il germe della violenza) di costruzione di una totalità la cui razionalità può idealmente dispiegarsi in ogni punto e in ogni momento, ma la cui autentica comprensione, nei termini della coscienza delle leggi di successione dell'intero per Hegel, e come individuazione delle modalità della conoscenza intellettuale per Kant, non può darsi altrimenti che *in e per* il soggetto.

Per Adorno il pensiero (e con esso il soggetto) deve cessare di pensarsi come assoluto per ritrovarsi come determinazione particolare di quell'intero

mentre fingeva di comprenderla [...] Le pedanterie di tutti i sistemi, fino alle complicazioni architettoniche di Kant e, nonostante il suo programma, dello stesso Hegel, sono segni di un fallimento condizionato a priori e annotato con incomparabile onestà nelle crepe del sistema kantiano» (DN, p. 22); e ancora: «La comunicazione tra gli oggetti, ciascuno dei quali non è l'atomo conformato della logica classificante, è la traccia della determinatezza degli oggetti in sé, che Kant ha negato e che Hegel voleva riprodurre contro di lui passando attraverso il soggetto. Comprendere una cosa stessa, non semplicemente inserirla o riportarla in un sistema di riferimento, non è altro che cogliere il singolo momento nella sua relazione immanente con altri. Un siffatto antisoggettivismo si agita sotto l'involucro costante dell'idealismo assoluto» (DN, p. 25).

17 *Ivi*, cfr. nota 7.

18 DN, p. 36.

19 DN, p. 23.

che è la realtà storico-sociale, la cui comprensibilità è sempre data da un rapporto dialettico tra principi non-corrispondenti²⁰. Il processo di sviluppo e acquisizione della conoscenza, infatti, per Adorno non può non ricondursi (tanto nella logica greca quanto nell'idealismo) alla facoltà ordinatrice della soggettività pensante, ovvero alla stessa capacità del pensiero di affermare positivamente la sua determinazione singolare in vista di un ordinamento intellegibile. Ma tale proposizione della filosofia altro non costituisce che una promessa mancata: il *pensiero come identificazione* costituisce un movimento di assorbimento del pensato sotto una forma identitaria posta dal soggetto conoscente, il cui costo risiede nell'incapacità da parte del conoscente di avere contezza della molteplicità del conosciuto. Per Adorno la questione non ruota soltanto attorno all'idea di rendere giustizia all'aspetto poliedrico e cangiante dell'essere, ma anche di smantellare il primato di un soggetto che ritiene di poter sempre sussumere l'oggetto, il non-identico, il non-vero sotto di sé. Il sospetto dell'eterna fiducia in questa capacità di sussunzione (che per Adorno caratterizza in forme diverse tanto la filosofia greca quanto quella moderna, tanto l'idealismo quanto il pensiero scientifico positivista) costituisce il grande limite che la filosofia è chiamata a oltrepassare:

«Del bisogno della filosofia di operare con concetti non si deve fare la virtù della loro priorità [...] I concetti, come quello di “essere” all'inizio della *Logica* hegeliana, significano dapprima in senso enfatico il non concettuale; essi intendono, come diceva Lask “oltre da sé”. Fa parte del loro 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. Prendendone coscienza possono liberarsi dal loro feticismo».²¹

Il concetto, certo della sua indipendenza dal mondo che tuttavia vuole afferrare, nel concepirsi come punto di approdo della conoscenza non fa che

20 Tale discrasia si realizza a partire dal fatto che, per Adorno, gli oggetti non vengono mai del tutto assorbiti dal concetto: la loro *adaequatio* è sempre incompleta.

21 DN, p. 13.

svuotarsi del suo materiale. Tale limite oggettivo della filosofia si dispiega in tutta la sua visibilità attraverso una pratica filosofica che esplicita tutto il carattere violento del pensiero nei confronti della realtà. Il soggetto delineato da due millenni di teorie della conoscenza traccia un profilo mosso dalla «coazione identitaria che il concetto [...] porta con sé»²². L'ossessione della filosofia di afferrare tutto l'afferrabile attraverso l'identificazione costituisce, allora, pretesa vana. Se con la modernità si prende atto, sostiene Adorno, della separazione dello statuto filosofico da quello scientifico, la prospettiva metodologica all'interno della quale si muovono scienza e filosofia diventa non-coincidente. Se la scienza finisce per perseguire una classificazione degli elementi del reale in un rapporto stretto con l'*empiria* (sia nei termini di registrazione della fenomenicità dei processi naturali, sia in quelli della rilevanza che questi assumono, rispetto al momento speculativo, nell'acquisizione del dato conoscitivo), cosa rimane - si chiede Adorno - alla filosofia? Come poter delineare il suo campo di azione, la sua facoltà di agire nel mondo come prassi consapevole? Se ad essa, contrariamente al procedimento scientifico, resta il compito di salvaguardare il momento speculativo e quello gnoseologico-epistemologico, di salvare i fenomeni nei loro caratteri qualitativi e contenutistici (e non solo quantitativi e formali) e di fare tutto questo attraverso una prospettiva unitaria della conoscenza, allora, allo stesso modo, occorre chiedersi: come sviluppare un processo conoscitivo che porti il reale a coscienza senza che per questo la soggettività si ponga sovrana? E ancora: come arrivare a conoscere le individualità particolari che la realtà (in particolare quello storico-sociale, che pertiene il mondo complesso delle interazioni e delle prassi umane) manifesta in una maniera che renda conto della reciproca appartenenza del soggetto e dell'oggetto a uno stesso insieme?

Che la realtà sia dialettica e che quindi si presenti attraverso una serie di determinazioni contrastanti ma vicendevolmente condizionanti sia *micrologicamente* (nel rapporto soggetto-oggetto; essere umano-cosa; essere umano-essere umano; etc) sia *macrologicamente* (nel rapporto essere umano-mondo; individuo-società; individuo-natura)²³ costituisce per Adorno un fatto

22 DN, p. 14.

23 Il senso di questi due avverbi si racchiude attorno l'approccio filosofico benjaminiano cui Adorno fa riferimento. Cf. DN, p. 19. I temi della possibilità di una filosofia non-sistematica

e non un oggetto di dibattito. A partire da questa consapevolezza, la filosofia non può pretendere, come la scienza, di «ridurre ai fenomeni a un minimo di proposizioni»²⁴ o privarsi di quell'espressività che, separandola dalla semplice esposizione, la caratterizza rispetto alla scienza. La filosofia, al contrario, deve chiamare sé stessa a prendere coscienza che, al di là dei timori del pensiero

«Proprio la dissociazione lo lega all'altro da sé ed elimina l'illusione della sua autarchia. La stessa falsità della razionalità sfrenata, sfuggita a sé stessa, il capovolgimento dell'illuminismo in mitologia, è determinabile razionalmente».²⁵

Il pensiero che, in quanto (e sempre) pensiero di qualcosa, non riesce a ricondurre a se stesso il predicato (il “qualcosa” che gli sopravvive), l'oggetto alla sua omologazione statica, finisce per ricadere nell'irrazionale. La *ratio*, nel suo moto di orgoglio teso a inglobare il senso caratteristico del non-inglobato finisce per diventare il contrario di se stessa proprio «là dove se ne dimentica, là dove ipostatizza i suoi prodotti»²⁶. La filosofia ha dimenticato il suo essere «mero momento della realtà». Dal momento in cui si prende coscienza di questa dimenticanza, la filosofia si accorge che

«ha dimenticato quella limitazione e ha evitato, come se fosse estraneo, di riflettere sulla propria posizione in un intero da essa monopolizzato come suo oggetto, anziché riconoscere che ne dipende fin nella sua composizione interna, nella sua verità immanente. Solo una filosofia che si liberi da questa ingenuità merita di essere ulteriormente pensata. La sua autoriflessione critica non deve però arrestarsi davanti alle vette più alte della storia».²⁷

e della rottura del dominio del concetto trovano riscontro anche nel saggio che Adorno aveva dedicato al pensiero di Benjamin: *Profilo di Walter Benjamin*, apparso in T. W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 233-247.

24 DN, p. 14.

25 DN, p. 33

26 *Ibidem*.

27 DN, pp. 5-6.

3. Al di là della filosofia: il pensiero dialettico come strumento per la comprensione della realtà storico-sociale

Da un primo confronto con il testo di Adorno emergono i tratti fondamentali di una filosofia che si ricostituisce come tale nel momento della coscienza della fatale dimenticanza della sua origine mondana, come pure quelli della necessità di una rinuncia alla rigidità del concettuale, alla padronanza del soggettivo, alla mortificazione dell'oggettivo; obiettivi verso cui, per Adorno, si è indirizzato il pensiero occidentale. Ciononostante, una rimessa in discussione dell'orizzonte gnoseologico di quest'ultimo dovrebbe evitare di cadere in facili tentazioni; tra cui, una *rinuncia totale* al concetto o al soggetto. Scrive Adorno:

«Anche dopo la rottura con l'idealismo, essa [la filosofia] non può fare a meno della speculazione portata agli onori dell'idealismo e penalizzata con esso, ma di una diversa da quella hegeliana, troppo positiva».²⁸

L'orizzonte di una filosofia che mira a superare se stessa, che abbia cura nel recupero di un rapporto col contenuto materiale della realtà emancipata da una soggettività idealistica, che salvi gli oggetti che la costituiscono senza per questo sovrapporsi o confondersi con l'attività scientifica; tale orizzonte risiede per Adorno nella capacità concreta, da parte della filosofia, di articolare le contraddizioni, le negatività innervate nel reale, per mezzo di una soggettività che riconosce il concetto solo quale strumento propedeutico, ma non ultimo per il raggiungimento della conoscenza.

Una volta data per assodata la costituzione dialettica dell'intero sociale, infatti, non bisogna essere tentati, avverte Adorno, dal concludere che la soggettività o il concetto non possano prendere più parte al processo di costituzione della conoscenza²⁹. L'espunzione del concetto o della soggettività

28 DN, p. 17.

29 Tale sembra essere per Adorno la conclusione alla quale la fenomenologia husserliana e, in particolare, l'esistenzialismo di Heidegger sembrano giungere. Secondo Adorno, infatti, entrambi rintracciano le premesse delle loro filosofie nell'incapacità da parte della ragione di comprendere la costituzione dell'oggettività, ritrattasi in misura proporzionale al tentativo

da questo processo non risulta possibile. Tale impossibilità si concretizza nel momento in cui si prende coscienza che un processo conoscitivo rappresenta un *rapporto di mediazione* tra un conoscente e un conosciuto, tra un soggetto che esercita un atto di acquisizione cosciente e un oggetto che si lascia afferrare o che resiste a questo tentativo di presa. Uno dei motivi per cui Adorno vede la metafisica bergsonianiana e la fenomenologia husserliana cadere nella tautologia risiede proprio in questo punto: entrambe (attraverso i dati immediati della coscienza la prima e le intuizioni eidetiche la seconda) finiscono per abortire il processo conoscitivo data l'impossibilità, da parte della coscienza, di giungere alla comprensione di qualcosa che non sia mediato. Per Adorno (come per

di analisi scientifica a cui la razionalità moderna le aveva sottoposte. L'appello di Husserl sul "ritorno alle cose stesse", o la volontà di Heidegger di elaborare una dottrina dell'essere e delle essenze sottendono, per Adorno, la stessa intenzione: far parlare le cose mediante l'espressione delle loro proprietà fondamentali. Tale tentativo conduce per Adorno a un'esaltazione eccessiva della dimensione dell'oggettività (per Heidegger in particolare attraverso l'insistenza sul concetto di essere) la quale, da principio, nega al soggetto (e insieme ad esso ai suoi strumenti della conoscenza come il concetto o le categorie dell'intelletto) di cogliere un'*inseità* delle cose. Ma tale negazione, per Adorno, oltre a ricadere nel rischio di una rifondazione della metafisica, nega da principio la possibilità di una conoscenza autentica del reale, la quale si rende possibile solo nel momento in cui si riconosce il potenziale creativo della negazione, passante anche per il soggetto. Nel rispondere allo stesso problema, Husserl e Heidegger sembrano seguire una strada che per Adorno costituisce un vicolo cieco; come egli sentenzia: «Richiedere alla filosofia che tratti il problema dell'essere o altri temi importanti della metafisica occidentale è un feticismo primitivo» (DN, p. 17). Guardare all'*inseità*, al proprio degli enti, al cuore dell'oggettività non costituisce solo un'operazione insensata dal punto di vista logico (dal momento che, dialetticamente, ogni proprietà particolare si dà a partire dal costante processo di negazione del dato) ma anche da quello gnoseologico. Perdendo di vista il principio dialettico, infatti, si perde al contempo contezza del fatto che l'essenza di una cosa non è afferrabile nella presa di coscienza di una singola individualità. Tali considerazioni, che in questa sede non abbiamo fatto altro che abbozzare, vengono effettuate da Adorno in particolare nella prima parte del testo (Cfr. DN, pp. 57-120). Per un approfondimento del rapporto tra Adorno e Heidegger, cfr. L. Wezel, *Lire Hegel contre Heidegger: la critique adornienne de la pensée de l'être*, in "Cahiers philosophiques", n. 154, 3, 2018, pp. 61-78. Per approfondire il rapporto tra Adorno e la filosofia husserliana, cfr. T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, tr. it. di A. Burger Cori, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Mimesis, Milano-Udine 2004.

Hegel del resto) l'alienazione costituisce un momento necessario per una teoria della conoscenza.³⁰ L'intuizione pura o il dato immediato non possono darsi per esso. Solo la dialettica negativa consente, al contrario, di riconoscere che la mediazione particolare (soggettiva) dell'universale (oggettivo) rappresenta la realtà sia del processo di conoscenza del reale, sia di quello che sottende alla sua stessa costituzione. Gnoseologicamente ne deriva che una liquidazione del concetto, ovvero di quella categoria attraverso cui la soggettività identifica, classifica, stabilisce i confini delle cose mediante il pensiero e poi da questo fino al linguaggio, non solo non è auspicabile, ma non è neanche possibile. Se

30 In questo senso, Adorno evita di cadere nella trappola argomentativa nella quale era caduto Lukács in *Storia e coscienza di classe*, dove i momenti dell'oggettivazione sembrano assottigliarsi fino alla totale coincidenza con i momenti della reificazione, attraverso la quale Lukács descriveva l'esito naturale della classe lavoratrice, ridotta a oggetto dal modo di produzione capitalista. Riportiamo di seguito un lungo passaggio dell'*Introduzione* del 1967, che può destare interesse anche per un'efficace comprensione della riflessione adorniana in DN sul tema del valore dell'oggetto come a un tempo prodotto e produttore della prassi soggettiva: «*Storia e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraneazione viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per far uso della terminologia dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx). Questo fondamentale e grossolano errore ha sicuramente contribuito in notevole misura al successo di *Storia e coscienza di classe* [...] l'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini. Se si considera che ogni obiettivazione nella *praxis*, e quindi anzitutto il lavoro stesso, è un'oggettivazione, che ogni modo di espressione umana, e quindi anche la lingua, i pensieri e i sentimenti umani, sono oggettivati, ecc., è allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro. Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore; il vero è un'oggettivazione allo stesso titolo del falso, la liberazione non meno dell'asservimento. Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi. Questa dualità non venne riconosciuta in *Storia e coscienza di classe*. Di qui la falsità e la stortura della sua concezione storico-filosofica fondamentale. (Notiamo in margine che anche il fenomeno della reificazione, strettamente affine all'estraneazione, ma non identico ad essa né socialmente né concettualmente, viene usato egualmente come suo sinonimo)». Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik, Berlin 1923 & Luchterhand, Darmstadt 1968-70, tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, pp. XLIII-XLIIV.

è vero che il concetto va emancipato dalla sua “furia totalizzante”³¹, è anche vero che esso costituisce il primo strumento attraverso cui il pensiero prende contatto con gli oggetti. Tale contatto non può essere rifiutato senza per questo pensare che possa essere il soggetto ad avere l’ultima parola sulle cose: la logica concettuale e identitaria mostra tutto il suo lato violento nel momento in cui pretende di far parlare l’oggettività secondo la sua logica, ma non nel momento in cui questa si pone come primo gradino del processo conoscitivo. Il problema è a un tempo logico e linguistico. Se sono le cose, gli enti costituiti del reale che devono prendere parola per far sì che la conoscenza sia possibile, allora questa attitudine del concetto va ridimensionata. E ciò, per Adorno, risulta possibile solo attraverso una presa di coscienza della “dialetticità” negativa del reale.

Al contrario del pensiero puramente identificante, la dialettica adotta il linguaggio della contraddizione nel senso secondo cui questa costituisce la caratteristica propria di quel che al pensiero si pone come non-identico, come un Altro non assorbibile. È in questo rapporto travagliato con il reale che, per Adorno, il pensiero svela tutta la sua imperfezione. La ricerca forzata di un’identità costituisce il suo grande problema. La dialettica rompe questa ricerca e con essa il rapporto gerarchico che sussiste tra il pensiero e ciò che è fuori di sé. «La conoscenza non possiede interamente nessuno dei suoi oggetti»³², scrive Adorno. L’utilità della dialettica per una teoria della conoscenza risiede nel suo essere “pensiero del fuori”³³, movimento reale che ripensa criticamente l’oggetto, riflettendone il movimento³⁴. La conciliazione della dialettica non si realizza nell’asservimento totalitario dell’oggetto al soggetto della conoscenza, bensì nel riconoscimento dell’*implicita negatività* di tutti i momenti del reale in rapporto tra loro. L’inconciliabilità dei vari enti, il fatto che a ognuno corrisponda non solo una negazione, ma una *negazione della negazione* rigetta l’antagonismo posto dal pensiero identitario e, allo stesso tempo, permette al pensiero di mettersi al ritmo dei processi di costituzione dell’universo storico-sociale.

31 Cfr. DN, pp. 22-24.

32 DN, p. 15.

33 Cfr. DN, p. 4.

34 Cfr. DN, p. 129.

Per l'Adorno di DN tale modo di guardare alla realtà costituisce l'inedito orizzonte di senso della filosofia. Se è possibile sostenere la presenza, nell'argomentazione adorniana, di un momento di svolta per la filosofia, questo si concretizzerebbe nel passaggio a una dialettica negativa. Sebbene, infatti, l'intero, la totalità di tutte le determinazioni, si affermi come un insieme d'aspetto unitario, gli elementi costitutivi di questo insieme hanno costantemente la tendenza a negarlo. Una dialettica che può (e deve) dirsi negativa, pertanto, può (e deve) farlo in virtù del fatto che all'organica e compatta totalità del sistema armonizzato nelle sue determinazioni affermative, risponde sempre di quel che Adorno definisce il *non-identico*. La conciliazione che Hegel crede di realizzare con la messa a punto del suo sistema logico è per Adorno solo apparente: il non-identico, il non-vero, nella forma di un particolare che si oppone al movimento universale e armonizzato posto dal mondo, costituisce l'intima proprietà di quest'ultimo. L'adozione di questa prospettiva dialettica non-hegeliana significa ripercorrere la *trama delle mediazioni*, ovvero di tutti quegli elementi relazionanti all'interno di un processo conoscitivo (i quali, in ultima analisi, evidenziano sempre un rapporto di tipo contraddittorio) che intrecciano i vari enti fra loro. In questo senso, se la filosofia è chiamata alla salvaguardia dell'esperienza fenomenica, allora la dialettica costituisce quel modo di procedere che conduce la filosofia all'auspicata riscoperta della sua natura mondana, giustificandone parimenti la sua stessa, eterna incompiutezza, riflesso della sua costante necessità. Scrive Adorno:

«Hegel voleva una filosofia senza forma separabile, senza un metodo maneggiabile indipendentemente dalla cosa, e procedette invece in modo metodico. Effettivamente la dialettica non è né solo un metodo, né un reale in senso ingenuo. Non è un metodo: infatti la cosa inconciliata, a cui manca proprio quell'identità che il pensiero surroga, è contraddittoria e si chiude a ogni tentativo di una sua interpretazione univoca. Essa provoca la dialettica, non l'impulso organizzativo del pensiero. Non è un semplice reale: infatti la contraddittorietà è una categoria di riflessione, il confronto pensante di concetto e cosa. La dialettica come procedura significa: *pensare in contraddizioni per e contro la contraddizione una volta percepita nella cosa*. [...] una dialettica del genere non è più compatibile con

Hegel. Il suo movimento non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto; piuttosto, ha in sospetto l'intero».³⁵

Ragione a un tempo immanente e trascendente delle cose, dimensione del pensiero in cui si riuniscono le separazioni tra il Sé e l'Altro, il soggetto e l'oggetto, l'essere umano e la natura; la dialettica negativa costituisce per Adorno quella procedura desiderabile per il progresso della conoscenza e per una critica genuinamente filosofica del mondo storico-sociale. Essa rappresenta per il pensiero del mondo quel procedimento conoscitivo a partire dal quale risulta fondabile il concetto stesso di "critica". Dalla sua "derivazione seconda" (il fatto di essere esso stesso oggetto tra gli oggetti e da questi derivato in forma di contraddizione) il pensiero trae tutti gli strumenti teoretici necessari per giungere alla piena consapevolezza di un mondo la cui conformità delle parti deve, per la filosofia, rimanere soltanto un *sospetto*. A partire dalla separazione contraddittoria tra soggetto e oggetto, la dialettica negativa, in quanto negazione di negazione, colma lo iato che il pensiero aveva aperto, permettendo di dispiegare tutte le loro capacità trasformative. In quanto movimento teso a smascherare la verità degli estremi, la dialettica

«come pensiero essa [*scil.* la dialettica] rispetta il pensabile, l'oggetto, anche là dove esso non asseconda le regole del pensiero. Il pensiero non deve più accontentarsi della sua legalità; è in grado di pensare contro sé stesso senza buttarsi via; se fosse possibile una definizione di dialettica, si dovrebbe proporre questa».³⁶

La dialettica negativa rende conto del pensiero che, per usare una metafora adorniana, «si toglie la sua "armatura" giungendo a intravedere "la totalità della sua pretesa logica come un abbaglio».³⁷ L'accoglienza intuitiva del sensibile, del dato puro della coscienza, è indice di una positività fasulla che il pensiero tragicamente ricerca ma il cui solo elemento costante risiede nel rapporto con una contingenza irriducibile, in ultima istanza, alle fissazioni concettuali.

35 DN, p. 131 [corsivo nostro].

36 DN, p. 128.

37 *Ibidem*.

La dialettica negativa per Adorno detiene pertanto il compito fondamentale di far capire alla filosofia che ogni processo conoscitivo è *tensione costante verso l'alterità*. È questo il punto che per Adorno rappresenta il momento in cui avviene quel *rispecchiamento* di ogni determinazione nel suo opposto. A partire da questa operazione (e dalla negatività che la contraddistingue) risulta possibile ritrovare un ulteriore rispecchiamento, a partire dal quale si potrà porre un'altra determinazione negativa, di modo da negare la negazione e così proseguendo in una catena infinita di negazioni, in un movimento che, a differenza di quello hegeliano, non conosce possibilità di sintesi.

4. Conclusioni. Per lo sviluppo di una filosofia come prassi critica

Nell'introduzione veniva affermato come la duplice sfumatura del concetto di limite costituisca il cuore dell'approccio adottato da questo contributo. In un certo senso, si è visto come tale sfumatura sia presente anche all'interno del discorso introduttivo a DN, riferimento primario di questa analisi. Proprio la prima riga di questa densa porzione di testo recita: «La filosofia [...] si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione». Adorno sembra con essa condurre il lettore di fronte a un'alternativa: o ci si accontenta dell'impossibilità da parte della filosofia di porsi come realtà, di cambiare il mondo come auspicava Marx nell'undicesima tesi su Feuerbach³⁸, in modo da preservarla come attività contemplativa nel seno della tradizione occidentale; oppure, bisogna prendere coscienza che lo sforzo di una sua traduzione reale va nella stessa direzione della propria morte come interpretazione del mondo.

Quello della traduzione pratica della filosofia costituisce un argomento classico della storiografia filosofica; in un certo senso, è possibile affermare che rappresenta una questione che nasce con la filosofia stessa. Per Adorno, tale questione non implica necessariamente la giustificazione di istanze anti-

38 Cfr. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*; MEW, Bd. 21, pp. 265-307, tr. it. di G. Sgrò, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, La Città del Sole, Napoli 2009, p. 118.

teoretiche o anti-speculative. Se è vero, dunque, che la filosofia «non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla»³⁹, allora «è costretta a criticare senza riguardi anche sé stessa»⁴⁰. Quale significato assume tale critica senza riguardi in quella che già Adorno definisce l'epoca del «tardo capitalismo industriale»⁴¹? Per la filosofia questa rappresenta innanzitutto il bisogno di redigere la propria anamnesi, regredendo fino a quei momenti in cui, nata dalla realtà, si accingeva a separarsi da lei nel tentativo di poterla spiegare. In questo allontanamento di carattere progressivo, la filosofia trascinava con sé la soggettività, figlia illegittima di una realtà che rappresentava la sua autentica madre, la sua parte più vera; ente fra enti, oggetto fra oggetti. Nella sua fuga, la filosofia lasciava indietro gli oggetti, la cui essenza si sarebbe potuta disvelare solo al caro prezzo di questa separazione. La scoperta della dialettica e la messa a punto del pensiero critico mutano tutto questo. Scrive Adorno: la filosofia

«è costretta a partire dal particolare, senza dimenticare ciò che non possiede ma sa. La sua via è doppia, come quella di Eraclito, all'in su e all'in giù. Sebbene si assicuri della reale determinazione dei fenomeni tramite il loro concetto, non può spacciarlo come ontologico, come il vero in sé. Esso è fuso con il non vero [...] La negatività dell'universale fissa a sua volta la conoscenza del particolare in quanto quel che è da salvare».⁴²

Nel riconoscimento della negatività universale dell'intero, la dialettica giunge a costituire, per Adorno, lo strumento per il raggiungimento del suo ideale filosofico, il quale non risiede nella ripetizione di quell'atto di dominio che egli stesso rimproverava alla gnoseologia tradizionale, ma nell'elaborazione di una filosofia che, cosciente dei suoi limiti, si fa carico di annullare la separazione tra soggetto e oggetto pur mantenendoli come momenti distinti del reale. Seguendo questo ideale diventa allora possibile teorizzare una prassi critica che renda

39 DN, p. 5.

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem.*

42 DN, p. 45.

conto del rapporto contraddittorio, di modo che l'atto filosofico si esaurisca nel suo stesso agire; non lasciando nulla a un pensiero la cui inclinazione al dominio fa del non-assimilato, del resto escluso, la sua ossessione.

Adorno, al contrario, mette a fuoco come proprio la permanenza di quest'ultimo resto renda possibile la teorizzazione di una prassi filosofica. Questa, sotto forma di critica, rinuncia alle ipostasi e alle gerarchie per guardare alla dinamica del negativo. Tale deve essere per Adorno l'obiettivo di una filosofia capace di superare i suoi stessi limiti, che dunque insieme alla conoscenza della particolarità del reale si ponga anche il compito di rintracciare l'intima costituzione dialettica di tutte le cose che lo abitano. Se il reale, per così dire, sussurra al soggetto, alla dialettica negativa spetta il compito di "farlo parlare"⁴³. Ma tale compito non si può porre nei termini di un'interrogazione coatta: nel mistero della sua apparenza, nella sua forma fenomenica irrisolutamente irrisolta, nell'intreccio delle sue negazioni, il reale dialettico aiuta la filosofia a prendere coscienza di sé, a rispecchiarsi in sé stessa e nella propria storia. Nel fare questo, essa legittima, parimenti, il proprio rapporto col negativo: all'acquisizione forzata del reale deve seguire, per Adorno, la sua accoglienza non come Sé (immediato), ma come Altro (mediato). Come scrive Adorno, la filosofia

«attinge quel che in qualche modo la legittima da un negativo: dal fatto che quell'insolubile, davanti al quale capitolò e sul quale l'idealismo sorvola, è invece a sua volta, nel suo esser-così-e-non-altrimenti, anche un feticcio, quello dell'irrevocabilità dell'ente».⁴⁴

La costruzione di un rapporto non-feticizzato, anti-ideologico tra la filosofia e il reale che ad essa si presenta come potenza estranea, separata e insolubile deve ripartire dal movimento di attrazione che spinge irrimediabilmente la filosofia a una gravitazione attorno al mondo, in un movimento di rottura della prospettiva frontale con la quale essa credeva di poter comprendere il mondo.

43 DN, p. 48.

44 DN, p. 49.

Tale cieca ambizione viene dissolta

«dall'idea che l'ente non è semplicemente così e non altrimenti, ma è divenuto sotto condizioni. Questo divenire svanisce e risiede nella cosa, non è da fermare nel concetto di essa, come non è da scindere dal suo risultato e dimenticare. [...] 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»⁴⁵

Nella fatica e nello sforzo che la filosofia esercita per far parlare l'ente, per permettergli di dire cosa sia e dove possa andare, per salvarlo tutelando la sua particolarità, essa non può fare a meno del soggetto, il quale, depurato dalle sue pretese di dominio immediato, permette alla filosofia di agire concretamente, facendo del soggetto scopritore delle interrelazioni stratificate che, nel tempo e nello spazio, gli permettono di render ragione di se stesso, del suo essere in un certo modo, in un certo tempo. Quella della storicità costituisce, probabilmente, la questione più importante per Adorno:

«Da quando il fondamento di ogni conoscenza è stato cercato nella presunta immediatezza del dato soggettivo, si è cercato, succubi per così dire dell'idolo del puro presente, di scacciare dal pensiero la sua dimensione storica».⁴⁶

Sebbene la configurazione adorniana della dialettica, nel porsi come movimento eterno e costante di contraddizioni, non ammetta il momento della sintesi che, nell'elaborazione hegeliana, costituiva la tappa finale del percorso della coscienza nella forma di un ritorno a sé stessa; non si può dire che alla dialettica negativa non sia dato conoscere il momento della conciliazione tra il soggetto e l'oggetto, il pensiero e l'essere, la filosofia e la realtà. Tale momento viene inteso da Adorno nei termini di una «rimemorazione del plurimo non più ostile»⁴⁷, di un ritorno della filosofia al mondo attraverso la coscienza dell'intrinseca propensione di entrambi alla negatività.

45 DN, pp. 48-49.

46 DN, p. 50.

47 DN, p. 8.

L'uniformità del reale così come l'aveva pensata la filosofia (dalle origini fino all'idealismo) costituisce per Adorno nient'altro che un mito che la filosofia racconta a se stessa: «È un'illusione idealista la fiducia che dall'immediato in quanto costante e assolutamente primo sorga senza fratture l'intero»⁴⁸. È il divenire dialettico delle cose che, lungi dal costituirsi come processo omogeneo, permette di intravedere al loro interno quelle fratture di cui Adorno parla. È in queste che si cela tutta la verità immanente delle cose, costituitasi a forza di incontri, di scontri; opposizioni, conciliazioni; in altre parole: il complesso di tutti quegli accadimenti che hanno portato ad essere le cose quelle che sono e non altrimenti. La dialettica negativa, in questo senso, permette alla filosofia di porsi come conoscenza storica dei suoi contenuti, oltre che di sé stessa; essa può (e per Adorno deve) porsi come salvataggio, a un tempo linguistico, concettuale, ma soprattutto *storico* dei fenomeni: di quello che sono, di quello che sono stati, di quello che possono essere. Proprio tale rapporto con la storicità dei contenuti del mondo rappresenta per Adorno la possibilità più grande nella filosofia che adotta uno sguardo dialettico: nella scoperta della realtà come dialettica e di sé stessa come parte (negativa) di questa realtà, la filosofia ritrova nella dialettica della negatività il porto sicuro del suo viaggio al di là di se stessa e dei propri limiti. Tale rapporto con la storicità che la filosofia è chiamata a intraprendere, lungi dal costituire solamente un discorso storico sui contenuti mondani (teso a salvarli) rappresenta anche la possibilità di dischiudere la loro apertura al possibile, al non-uniforme capace di rompere l'uniformità del reale per proiettarlo verso l'*Aufhebung* di sé stesso. Solo questa consapevolezza può spingere la filosofia a farsi *praxis destruens* per divenire *praxis costruens*; *praxis critica* per essere *praxis utopica*. Nelle parole di Adorno:

«La dialettica è incline al contenuto in quanto l'aperto, il non predeciso dalla struttura: è protesta contro il mito. Mitico è il sempre uguale [...] La conoscenza, che vuole il contenuto, vuole l'utopia. Questa, coscienza della possibilità, è legata al concreto in quanto il non deformato. È il possibile, mai l'immediatamente reale, che sbarra la strada all'utopia; nel mezzo del sussistente esso appare perciò

48 DN, p. 38.

come astratto. Il colore indelebile proviene dall'inesistente. A suo servizio è il pensiero, un tratto di esistenza, che, come sempre negativamente, arriva all'inesistente. Ma solo l'estrema lontananza potrebbe essere la vicinanza; la filosofia è il prisma che ne imprigiona il colore». ⁴⁹

49 DN, p. 53.

