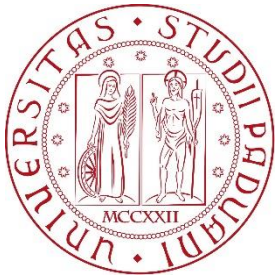

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Il problema della prassi nella *Dialettica Negativa* di T. W. Adorno

Relatore

Ch.mo Prof. Giacomo Gambaro

Laureanda

Giada Scomparin

Matricola n. 2091165

ANNO ACCADEMICO 2024-2025

INDICE

INTRODUZIONE 5

PRIMA PARTE. PENSARE IL DIVERSO CONTRO LA REIFICAZIONE

1. Il bisogno ontologico per una filosofia dell'identità 15
    1. Filosofia dell'identità 17
    2. Soggetto e oggetto nell'idealismo 22
    3. Totalità, sistema e reificazione 24
2. Il progetto di una dialettica negativa: logica della disgregazione 29
    1. La logica della disgregazione 30
    2. Soggetto e oggetto: un rapporto di mediazione 35
        2.1. Il primato dell'oggetto 39
    3. L'auto-riflessività del pensiero e il superamento del concetto 41
        3.1. La costellazione 44
        3.2. La natura espressiva della filosofia 47
3. Il rapporto tra teoria e prassi: una questione aperta 51
    1. Il materialismo alla base della dialettica negativa 53
    2. L'unità mancata 58
    3. La categoria della mediazione all'interno della diade teoria-prassi 61

SECONDA PARTE. LA PRATICA DISTRUTTIVA RIFIUTA L'ETEROGENEO

1. L'identità come strumento di dominio 67
    1. Il sistema impone l'intero 69
    2. La violenza razionalizzante 73
        2.1. Il mitico 76
        2.2. Il bando 80
2. L'identificazione totale diventa seconda natura 85
    1. L'industria culturale 88
        1.1. Dal valore d'uso al valore di scambio 91
        1.2. *Kultur* e *Halbbildung* 94
        1.3. La pseudo-negatività 98
    2. La reificazione totale 100

3. La pratica di struttiva tra la teoria e la prassi 105
1. L'indebolimento nell'unità e nella separazione 107
1.1. L'amministrazione 109
1.2. Il linguaggio diventa formula 112
2. Asimmetria e reciprocità 115

TERZA PARTE. TENTATIVO DI UN COMPIMENTO DELLA *DIALETTICA NEGATIVA*

1. Una costante nella struttura diadica 121
1. Recuperare la corporeità 124
2. Dalle condizioni reali alla non-identità dell'identico 127
3. Applicare l'auto-riflessività 130
2. La prassi liberata dal vincolo ideologico 135
1. Il linguaggio 137
2. L'estetica 140
3. L'educazione 143
4. La morale 146
3. La teoria come pratica in sé 151
1. Pensare la storicità del mondo e la temporalità del pensiero 154
1.1. La fantasia esatta e l'immagine dialettica 157
2. Critica ed autocritica del concetto 160
3. La saggezza ritrovata 164

CONCLUSIONI 169

BIBLIOGRAFIA 179

INTRODUZIONE

Ci possono anche essere delle situazioni in cui proprio l'attività intellettuale come rinuncia a un'immediata influenza pratica diventa la forma della vera prassi, mentre la prassi dominante, non importa di quale colore, in queste fasi può diventare schiava di quell'era della burocrazia che Max Weber ha descritto ai suoi primi albori. Ci possono essere persino dei periodi in cui è più pericoloso pensare ed esprimere delle idee che prendere delle iniziative pratiche per il cambiamento del mondo, per quanto radicali esse possano sembrare. Eppure il momento della prassi è essenziale anche a questo tipo di pensiero; nel senso che se non è già in se stesso una specie di prassi, è a priori un falso pensiero[1].

Tra le voci principali della Scuola di Francoforte, Theodor W. Adorno rappresenta uno dei punti di riferimento della storia del pensiero contemporaneo dal quale non si può prescindere. Sostenendo la necessità di opporre all'atteggiamento dominante nell'ambito filosofico una dialettica che porti all'estremo quella negatività suggerita da Hegel ma che, secondo il francofortese, egli aveva finito per risolvere nell'affermazione finale della positività, Adorno dà forma ad un tipo di pensiero che proprio nella negatività ha il suo segno distintivo. È, infatti, a partire dalla critica all'ontologia tradizionale ed alla tensione ad un'idea di totalità di cui essa, specialmente nella sua declinazione idealista, si è fatta carico, che il francofortese manifesta l'esigenza a pensare la riflessione filosofica come qualcosa di imprescindibilmente legato all'eterogeneità del particolare. In tal senso si parla di Adorno come dell'esponente del *pensiero negativo*, in cui la negatività rappresenta tanto l'antidoto contro la brama identificante della filosofia idealista, quanto la necessaria constatazione della presenza del non-identico nella sfera concettuale. La riflessione adorniana presenta, fin dalle prime produzioni, l'interesse ad articolare un tipo di pensiero che non produca una determinazione del proprio oggetto, nel senso di una costrizione dello stesso all'interno di vincoli dogmatici, ma che, al contrario, lo interpreti evitando ogni sua riduzione ad un universale inteso assolutisticamente. L'idea che la filosofia debba assumere una funzione interpretativa risponde all'esigenza di riconfigurare le categorie dell'ontologia idealista, in modo da assumere un atteggiamento

[1] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, trad. it. A. Solmi, Einaudi, Torino 2007, pp. 430-431.

che non abbia più come funzioni principali l'integrazione e l'adattamento dell'eterogeneità materiale ad un'unità sempre-uguale.

Adorno articola la propria dialettica presupponendo la necessità di lacerare questa tensione alla totalità del pensiero positivo, un'esigenza a cui in un certo senso si è costretti una volta constatati gli effetti distruttivi che tale pensiero ha prodotto. È difatti presente, per il francofortese, una certa corrispondenza tra l'articolazione del pensiero filosofico e la struttura che costituisce l'assetto sociale. Dunque, Adorno riconosce come effetto distruttivo della *filosofia dell'identità* – vale a dire del pensiero positivo – la costituzione di una società basata, a sua volta, sui principi dell'integrazione e dell'adattamento, cioè quel sistema sociale definito come *società di massa*. Ecco che, adottando il metodo della critica immanente, l'analisi che egli volge alla decostruzione dell'ontologia idealista rileva la presenza di quelle categorie, come la forma-sistema e l'assolutizzazione del concetto, che si manifestano come operative anche all'interno della realtà sociale. Se da un lato il sistema filosofico è volto all'organizzazione del materiale concettuale in modo che ogni cosa trovi senso al suo interno ed alimenti la conservazione dello stesso sistema, dall'altro lato la società che si articola sistematicamente produce una forma di dominio amministrato che mantiene tutto al proprio posto in vista dell'auto-riproduzione del sistema sociale. In entrami gli ambiti, per Adorno, ciò che si realizza è l'eliminazione della particolarità individuale, un'operazione necessaria se l'obiettivo è quello di mantenere il sistema sempre identico a se stesso.

Per il francofortese questo tipo di atteggiamento ha portato al decadimento dell'individuo moderno, dei suoi rapporti con gli altri soggetti e del suo legame con la natura. Tutto si traduce in una forma di dominio e, rispettivamente, in una condizione generale di oppressione. È tenendo a mente questo sfondo che la *Dialettica negativa* (1966) deve essere letta, perché gli obiettivi che in essa Adorno si pone sono basati proprio sulla constatazione che, oggi, l'essere umano è costretto alla *vita offesa*, cioè ad un'esistenza in cui egli ha perso la propria autonomia ed è dunque obbligato a riprodurre passivamente la razionalità del sistema. Ad una vita di questo tipo, per il filosofo, corrisponde una società *ingiusta* che, per alimentare il proprio dominio, ha respinto la possibilità stessa che il non-identico sussista. Adorno considera questo tipo di condizione la manifestazione di una reificazione totale che, in realtà, riflette il tipo di risultato conseguente l'attuazione del pensiero positivo in cui, a subire una generale reificazione, è tanto l'oggetto quanto il

concetto che ad esso si riferisce. Assumere come metodo filosofico una dialettica che sia veramente negativa rappresenta, in tal senso, la possibilità di ribaltare questa generale condizione d'oppressione fornendo al soggetto gli strumenti utili a recuperare la propria autonomia e, di conseguenza, a relazionarsi adeguatamente con il proprio altro-da-sé. A questo scopo il pensiero negativo oppone l'uso della costellazione di idee alla forma-sistema dell'idealismo, in quanto essa sarebbe in grado di generare un'immagine che manifesti la dinamicità dell'oggetto a cui si riferisce senza immobilizzarlo all'interno di schemi concettuali fissi ed assoluti. Per mezzo del metodo proposto dalla dialettica negativa, nel quale rientra, per l'appunto, l'organizzazione concettuale della forma-costellazione, si mette in atto un'indagine critica tanto nei confronti del momento teorico, quello "puramente" filosofico, quanto del sistema sociale dal quale il soggetto non può separarsi nemmeno quando pensa. La dialettica negativa rappresenta, infatti, un programma critico che intende disgregare non solo le tradizionali categorie concettuali che rispondono alle norme della logica formale, ma anche quel tipo di atteggiamento che sostiene la netta separazione tra questo ambito e quello prettamente materiale.

Tra le altre cose, Adorno accusa le filosofie dell'identità di aver eliminato l'esperienza empirica del soggetto dal discorso filosofico, in quanto essa costituirebbe quel non-identico che va integrato e, dunque, annullato per poter realizzare l'agognata totalità. A tal riguardo, per il francofortese la dialettica negativa non deve lavorare ad una sorta di recupero della componente empirica, perché essa, in realtà, non può essere separata in alcun modo dal momento concettuale. Si tratta, allora, di rendere manifesto l'inestricabile legame che costituisce tanto il momento teorico quanto quello pratico, in vista della realizzazione di un rapporto basato sulla mediazione dei due. La dialettica negativa sembra posizionare a questo livello uno snodo fondamentale della propria costituzione dal momento che, la riflessione sul rapporto tra la teoria filosofica e la prassi materiale sembra rappresentare un momento imprescindibile sia per quanto riguarda la riconfigurazione dell'apparato categoriale, sia per la liberazione del soggetto empirico dalla costrizione del sistema sociale. Ancora una volta, il punto di partenza per Adorno deve essere l'analisi critica della concezione che il pensiero positivo assume in riferimento a tale questione. Riflettendo il movimento del sistema concettuale, all'interno delle filosofie dell'identità si possono rilevare principalmente due esiti dell'impiego dell'atteggiamento identificante in merito al rapporto di teoria e prassi: l'assolutizzazione

del momento teorico o quella del momento pratico. Se il primo consiste in una torsione ideologica della teoria che, come un programma da rispettare, regola il processo pratico che deve rispondere alle direttive della stessa, il secondo esplicita una forma di prassi che rigetta ogni vincolo teorico manifestando così la propria arbitrarietà ed inefficacia. Secondo Adorno entrambi questi esiti rappresentano l'effetto di quel processo integrativo constatato nell'ambito della diade soggetto-oggetto ed, in tal senso, tanto l'immediata identificazione dei due poli quanto la loro radicale separazione corrispondono alla generazione di un *falso pensiero* e di una *pratica distruttiva*, i quali non sono che i motivi della *vita offesa* a cui l'essere umano è vincolato.

Quello di Adorno rappresenta un vero e proprio appello a porre un'adeguata attenzione al rapporto tra l'estremo teorico e quello pratico, perché nella sua corretta interpretazione sembra racchiusa la reale possibilità di liberare il soggetto da un tale vincolo. La riconfigurazione dell'apparato categoriale messo in atto dalla dialettica negativa offre gli strumenti utili per una lettura critica di una tale questione, la cui adeguata interpretazione costituisce una sorta di obiettivo implicito del pensiero negativo dal momento in cui, lo scopo esplicito della liberazione del soggetto e della lacerazione della totalità per mezzo dell'apertura al non-identico, la presuppongono. Benché siano diversi i luoghi in cui Adorno sottolinea l'importanza di riflettere costantemente sul tipo di rapporto che lega la teoria e la prassi, è in realtà complesso trovare all'interno dei suoi testi delle istruzioni utili a comprendere distintamente come egli concepisca tale rapporto. È, d'altronde, coerente con i principi della dialettica negativa che non venga offerta alcun tipo di definizione di quelle che sono le funzioni o di come si articolino la riflessione concettuale e l'azione pratica. Tuttavia, analizzando la struttura della *Dialettica negativa* – intesa sia come testo, che come metodo critico di analisi filosofica – è possibile individuare una serie di elementi utili a procedere coerentemente in direzione di un'adeguata interpretazione della questione. È nell'individuazione di questo problema e nella consapevolezza dell'importanza che esso assume all'interno del pensiero negativo e dei suoi sviluppi, che il presente lavoro si posiziona.

Porre chiaramente la questione significa individuare la rilevanza delle categorie critiche utilizzate dal pensiero negativo per poterle rivolgere *contro* la stessa dialettica adorniana, per mezzo di un'operazione auto-critica e auto-riflessiva senza la quale essa riproporrebbe l'eliminazione ideologica dell'eterogeneo. Si fa, qui, riferimento a

quell'opera disgregativa che, per Adorno, non deve essere rivolta esclusivamente alla filosofia idealista, ma che deve necessariamente mettere in discussione, continuamente, la stessa dialettica negativa. Il pensiero, operando perpetuamente un lavoro auto-critico, è in grado di evitare una ricaduta assolutistica e di giungere alla consapevolezza dell'eterogeneità che sempre lo costituisce, è dunque sulla base di un tale operare che può essere letta la stessa questione teorico-pratica. In altri termini, adottando la *logica della disgregazione* per ripensare il rapporto tra la teoria e la prassi, si giungerebbe ad una concezione del medesimo capace di salvaguardare il carattere dinamico di entrambi i momenti senza fissarli in un'immagine cristallizzata. Rendere esplicita questa dinamicità corrisponde, in Adorno, alla manifestazione del costitutivo carattere temporale della stessa filosofia. In tal senso, la categoria che forse più di ogni altra subisce la riarticolazione critica da parte del pensiero negativo è proprio quella della *verità*, la quale non va più considerata come assoluta ed immodificabile, ma come qualcosa di altresì legato ad un determinato contesto storico-culturale. Tutto ciò rientra nel progetto dialettico di riconoscimento ed apertura al non-identico per mezzo del quale ogni tipo di fissità, di assolutizzazione o di assunta purezza che caratterizzava la filosofia idealista, viene lacerato. Assumere la verità come qualcosa di posizionato temporalmente – senza tuttavia ricadere in alcun tipo di relativismo – corrisponde, per Adorno, all'idea di una filosofia che non si fonda più su un principio primo a cui ogni cosa deve ritornare, ma ad un tipo di pensiero che, riconoscendo di essere a sua volta contestualmente posizionato, assume criticamente la propria funzione interpretante e, conseguentemente, si relaziona con il proprio oggetto assicurandosi che esso mantenga il proprio valore qualitativo. Si potrebbe affermare che l'eterogeneo di cui parla Adorno può essere individuato in tutte le componenti qualitative che, proprio in quanto caratteristiche dell'oggetto particolare, ostacolano il raggiungimento della totalità assoluta, in tal senso si è fatto riferimento alla dimensione temporale che caratterizza il pensiero. Tuttavia, la dimensione che forse più di ogni altra contrasta il realizzarsi di questa totalità è quella della corporeità, la quale si manifesta come imprescindibilmente legata allo stesso atto del pensare. Una teoria che riconosca l'ineliminabile eterogeneità che la costituisce sarebbe, per Adorno, in grado di recuperare un legame critico con l'esperienza empirica che il pensiero positivo, invece, rigettava.

È questa la direzione che la *Dialettica negativa* sembra indicare perché si superi quello stato paralizzato in cui la «facoltà metafisica»[2] si trova a seguito dei crimini inimmaginabili della Seconda guerra mondiale. Il recupero dell'esperienza empirica, la sua assunzione critica da parte della riflessione concettuale, sembra essere la chiave per la liberazione dell'essere umano dalla sua posizione di inerme ingranaggio del più grande meccanismo che il sistema rappresenta. Adorno chiama questa pratica, in cui il momento teorico riconosce la propria componente empirica e la rivendica in modo da riagganciarsi al reale ed alla particolarità dei rapporti materiali, *saggezza*. È facendo riferimento alla necessità di giungere ad una tale pratica che provocatoriamente Adorno, all'interno dei suoi *Minima moralia* (1951), pone il lettore – ed, in particole, l'intellettuale – di fronte ad un'alternativa in cui, forse, è racchiusa tutta la forza della questione: «diventare un adulto come tutti gli altri o restare un bambino»[3]. Il filosofo sembra incitare alla necessaria fedeltà da riservare alla propria infanzia, la quale non è altro che la rappresentazione della *capacità intatta di esperienza.*

La desolazione a cui si assiste *dopo Auschwitz* porta Adorno a denunciare l'operazione di omologazione frutto della logica formale e tesa alla realizzazione dell'integrazione totale e razionalmente organizzata. Tuttavia, allo stesso tempo, tale desolazione manifesta l'esigenza di recuperare quella capacità infantile ed ingenua di relazionarsi con la propria dimensione empirica, la quale rappresenta il presupposto di quella operazione radicale di rivoluzione delle categorie che costituiscono il sistema identificante. Se, per Adorno, è possibile riacquisire efficacemente il momento dell'esperienza empirica all'interno della riflessione concettuale, ciò è dovuto al perpetuo assolvimento del dovere auto-critico a cui la filosofia, specialmente dopo il secondo conflitto mondiale, non può prescindere. Di conseguenza, il raggiungimento di quella postura che Adorno definisce saggezza, può essere considerato il risultato *costruttivo* del pensiero negativo, perché la saggezza costituisce, per l'appunto, quella perpetua e mai compiuta pratica auto-riflessiva implicata nella stessa dialettica negativa. Essa rappresenta la possibilità di riarticolare il rapporto tra la teoria e la prassi, in modo tale da palesare l'inestricabile interdipendenza delle due

[2] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. P. Lauro Giulio Einaudi editore, Torino 2004, p. 325.
[3] Id., *Minima moralia*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2015, p. 155.

e da concepire il loro legame come un *capovolgimento qualitativo*, che permette alla teoria di manifestarsi nella sua ineliminabile torsione pratica.

Il presente lavoro, nel tentativo di fornire un'adeguata interpretazione della concezione adorniana del rapporto tra l'estremo teorico e quello pratico, intende porre in evidenza il risultato implicato dallo svolgimento della dialettica negativa. L'idea che una raggiunta saggezza possa liberare il soggetto tanto dalla costrizione totalizzante delle filosofie dell'identità, quanto dal dominio che ha prodotto relazioni con gli altri soggetti e con la natura basate sullo sfruttamento, si ritiene corrisponda all'esito costruttivo della *Dialettica negativa*.

In quest'ottica il saggio è stato suddiviso in tre parti, ognuna della quali intende concentrarsi su un particolare aspetto della critica proposta da Adorno, in particolar modo, all'interno della *Dialettica negativa*. Utilizzando il testo adorniano come traccia, si è ritenuto di dover presentare, innanzitutto, le caratteristiche strutturali del pensiero positivo da cui la dialettica negativa intende allontanarsi, perché a partire dalla critica che il filosofo scaglia contro il bisogno ontologico dal quale tale pensiero prende forma, si manifesta la necessità di pensare il non-identico senza alcuno scopo totalizzante. Una tale analisi è utile a dispiegare l'insieme di categorie e di funzioni che rispondono alla filosofia dell'identità, le quali rappresentano delle strutture a cui Adorno, inevitabilmente, deve fare riferimento e che, in realtà, trovano nella sua filosofia una riformulazione e mai un totale sradicamento. In seguito alla presentazione dell'analisi critica del pensiero positivo, sarà possibile porre l'attenzione sull'articolazione della dialettica adorniana, sulle categorie che la compongono e sulle funzioni a cui essa intende adempiere. La prima parte vuole essere, in tal senso, una sorta di base strutturale in cui sono esposte le caratteristiche fondamentali del pensiero adorniano, come gli strumenti che esso intende adoperare per ribaltare l'assetto concettuale della filosofia dell'identità. Si tratterà di comprendere in che senso Adorno parli di una *logica della disgregazione* e cosa significa pensare per *costellazioni* e, di conseguenza, verrà posto il problema del rapporto tra l'elaborazione concettuale e l'atto pratico come una questione da mantenere necessariamente aperta. In questo modo, ciò che ne risulterà sarà un primo approccio all'idea stessa di filosofia proposta da Adorno.

Nel corso della seconda parte si intende seguire la riflessione adorniana in merito alla rilevabile coincidenza tra un determinato modo di pensare, come quello della filosofia dell'identità, ed una particolare costituzione dell'assetto sociale. Verrà posta l'attenzione sull'effetto distruttivo generato dal pensiero positivo il quale, rigettando ogni tipo di negatività, ha assunto la forma di un dominio razionalizzante che si manifesta anche nella struttura sistemica assunta dalla società di massa. Prendendo a riferimento vari aspetti che caratterizzano i diversi rapporti sociali al suo interno, sarà offerta un'immagine il quanto più articolata di quella *pratica distruttiva* che risponde alla medesima logica del pensiero dell'identità. Utilizzando altre opere come la *Dialettica dell'illuminismo* (1944) e *Teoria della Halbbildung* (1959), l'analisi assumerà lo sguardo dell'Adorno teorico-critico della società, spostandosi nella maniera più attenta tra l'ambito della critica all'ontologia e quello della materialità dei rapporti sociali. Anche in questo caso, il lavoro è volto a precisare ulteriormente la questione del rapporto tra la teoria e la prassi, presentando, questa volta, l'articolazione che esso assume all'interno di tale pratica distruttiva e che, evidentemente, non può essere considerata come adeguata ed efficace.

A partire dal percorso suggerito dalla stessa *Dialettica negativa*, l'ultima parte propone un'interpretazione della concezione adorniana in merito alla questione teorico-pratica, a partire dall'individuazione delle categorie del pensiero negativo utili al raggiungimento di tale scopo. Verranno sottolineati quegli aspetti imprescindibili di una dialettica che voglia dirsi negativa e che possono essere riassunti nel necessario dischiudersi della teoria al non-identico. Il cardine della trattazione sarà individuato nell'urgente ed inesauribile lavoro di auto-riflessione che riguarda tanto il momento teorico quanto quello pratico. Proseguendo con lo svolgimento dell'atto auto-critico per quanto riguarda, innanzitutto, il lato della prassi, sarà posto in evidenza l'effetto trasformativo che essa può produrre nel momento in cui riesce a liberarsi dal vincolo ideologico di una teoria dai tratti dogmatici. Saranno riportati, in questo senso, diversi *modelli* di *pratica costruttiva* che è lo stesso Adorno a proporre all'interno delle sue varie opere e, grazie ai quali, si ritiene possibile giungere ad un'immagine adeguata della prassi adorniana. Spostandosi, successivamente, sul lato della teoria, verrà sottolineata ancora una volta la necessaria adozione dell'auto-riflessione come metodo filosofico imprescindibile, il quale viene qui messo in atto dal concetto contro il concetto stesso. Grazie a questo processo di disgregazione interna si esalterà il lato autenticamente creativo dell'elaborazione

concettuale, ovvero quello che il filosofo lega alla funzione della *fantasia esatta.* A questo punto, la consapevolezza ottenuta dal pensiero a seguito della perpetua messa in discussione dei propri strumenti, oltre a portare all'adozione di nuove categorie in grado di assumere il non-identico come prioritario, rivelerà come il raggiungimento di quella postura a cui Adorno dà il nome di *saggezza* costituisca il risultato principale della messa in opera della dialettica negativa.

PRIMA PARTE

PENSARE IL DIVERSO CONTRO LA REIFICAZIONE

1. IL BISOGNO ONTOLOGICO PER UNA FILOSOFIA DELL'IDENTITÀ

Il progetto di una nuova dialettica che possa dirsi negativa, vede come momento essenziale una presa di posizione nei confronti di un certo tipo di filosofia, dalla quale si vogliono prendere le distanze. Adorno dedica la prima parte della sua opera principale, la *Dialettica negativa* (1966), all'analisi critica di quella forma filosofica tradizionale che egli definisce *ontologia* e sotto la quale raccoglie alcune delle principali correnti della storia del pensiero. Nella premessa dell'opera e in riferimento al lavoro, l'autore annuncia:

> La prima parte muove dallo stato dell'ontologia dominante in Germania. Su di essa non si giudica dall'alto, bensì viene compresa a partire dal bisogno, a sua volta problematico, e viene criticata in modo immanente[4].

Risulta così opportuno, allo scopo di ripercorrere ed indagare il progetto adorniano, inquadrare questa forma filosofica individuandone i caratteri peculiari.

L'ontologia tradizionale risponde al bisogno umano di dare senso alla realtà. Si tratta del bisogno sociale, si potrebbe dire antropologico ed esistenziale, di fare riferimento ad un fondamento ultimo capace di giustificare l'intero reale: è la spasmodica ricerca di un Primo capace di ordinare la molteplicità particolare sotto delle categorie stabili ed invarianti. La domanda ontologica è una domanda di senso e rispecchia la ricerca di sicurezza propria di ogni essere umano. L'analisi adorniana vuole mostrare come la risposta a tale necessità ontologica finisca per tradursi nell'apologia del positivo, nell'ottundimento della negatività oggettiva e di tutto ciò che si pone come contraddittorio ed eterogeneo nei confronti del Primo. Nel corso delle lezioni del 1958, raccolte sotto il titolo di *Introduzione alla dialettica*, si legge:

[4] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 4.

Questa concezione, quindi, si può esprimere anche così: la filosofia dialettica, il pensiero dialettico si distinguono dal pensiero tradizionale perché non vanno a caccia di un primo assoluto. Infatti, la ricerca di un tale primo e il pensiero dell'invarianza della verità significano sostanzialmente la stessa cosa. Se le filosofie dei più diversi orientamenti hanno cercato in continuazione di esumare un simile primo assoluto, il motivo non è soltanto la volontà di risalire storicamente il più indietro possibile nella conoscenza delle cose. Piuttosto, nella ricerca del primo risuona sempre anche un motivo oggettivo, se volere "ontologico"[5].

E ancora, in seguito:

L'intera concezione della filosofia che domina in Occidente a partire da Aristotele – e questo non vale solo per le correnti idealiste, ma anche per quelle empiriste – è quella di una *prote philosophia*, di una filosofia prima: una filosofia, cioè, che indicava un qualche fondamento originario dell'essere o del pensiero, da cui segua con necessità tutto il resto, in modo che, quando uno si è assicurato questi fondamenti, sia già in possesso delle risposte decisive[6].

Adorno dichiara di voler superare proprio quella filosofia che nasce da tale bisogno, riconoscendo in essa l'interesse ad eliminare il non-identico in vista della sussunzione totalmente affermativa del particolare sotto un universale privo di contraddizione.

L'ontologia tradizionale, così concepita, ricerca e produce l'identità, è spinta all'autoconservazione e ad essa è connaturata la tendenza a veicolare una forma di dominio del Primo rispetto al molteplice[7]. In questo modo, la filosofia diventa una formula cristallizzata che utilizza i concetti come se questi si riferissero immediatamente al proprio contenuto, riconducendoli ad un intero che elimina la contrapposizione di pensiero e pensato nell'ideale di purezza del primo[8]. L'ontologia si dà, così, come una

[5] Id., *Introduzione alla dialettica*, trad. it G. Zanotti, Edizioni ETS, Pisa 2020, p. 23.
[6] *Ibid.*
[7] Sul tema dell'autoconservazione della ragione è utile fare riferimento all'analisi di S. Petrucciani che, ripercorrendo alcune delle tappe principali della storia della Scuola di Francoforte, tratta della questione facendo riferimento anche ad altri autori dell'istituto, come H. Marcuse. Si veda S. Petrucciani, *La scuola di Francoforte,* Carrocci, Roma 2023, pp. 23-26.
[8] A tal proposito, si può leggere all'interno della densa introduzione della *Dialettica Negativa*: «Il pensiero tradizionale e le abitudini del buon senso […] esigono un sistema di riferimento, un *frame of reference*, in cui tutto trovi il suo posto. Non si dà nemmeno tanto valore all'intuitività del sistema di riferimento – lo si può fissare persino in assiomi dogmatici – purché ogni ragionamento sia inquadrabile e il pensiero non garantito sia tenuto lontano. 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», T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 32. Interessanti sono anche le parole, contenute nella prima parte del testo: «I progetti ontologici lo avvertono, lo proiettano sulle vittime, i soggetti, e ottundono nervosamente

filosofia dell'identico che risponde ad un bisogno "ideologico" elevando quest'ultimo a criterio di verità. Il risultato, sottolinea Adorno, è l'eliminazione della valenza costitutiva dell'oggetto, assunto come ciò che è intrinsecamente "altro" dal soggetto e dai suoi procedimenti conoscitivi, a favore dell'assolutizzazione del bisogno soggettivo. La *Weltanschauung,* cioè il punto di vista sull'essenza e sulla connessione delle cose nel mondo che, per soddisfare un bisogno di conoscenza soggettivo, sacrifica l'esigenza di verità oggettiva, nasce dalla necessità ontologica di senso ed unità, è «l'opinione eretta a sistema»[9], offre risposte definitive a domande fondamentali costituendosi come ideologia che preordina ed astrae dall'oggettività materiale[10] e che si traduce nel primato del soggetto. Scrive a tal proposito Adorno, «L'esigenza della verità oggettiva è dunque sospesa a priori da questo bisogno di una *Weltanschauung* unitaria, che dà *sicurezza*, non lascia lacune, spiega tutto»[11].

In tal senso, il pensiero dialettico diventa un modo per denunciare il carattere pregiudiziale dell'opinione nel momento in cui questa diventa la lente per mezzo della quale viene letto il reale, ma questo è possibile solo se tale pensiero riesce a difendere la contraddizione e a fare della negatività il proprio segno distintivo.

1. Filosofia dell'identità

La dialettica, definita da Adorno come «relazione tra il materiale fattuale e il cosiddetto sistema di riferimento»[12], si è storicamente data in un meccanismo di sussunzione del

il presentimento di negatività oggettiva con il messaggio di un ordine di sé, per giungere sino a quello più astratto, alla compagine dell'essere», ivi, p. 83.

[9] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 112.

[10] Nelle traduzioni italiane sono resi con *oggettività* una serie di termini che in tedesco assumono dei significati diversi. Con *Objektivität* si intende ciò che in italiano è l'obiettività (cfr. Id., *Dialettica negativa*, p.165-167), mentre Sachlichkeit, ivi, p.73, è utilizzato per indicare l'oggetto non corrotto dall'astrazione del concetto, laddove Adorno si serve di questa accezione per mostrare il fallimento dell'idealismo nel rendere conto di tale oggettività. Il compimento della così intesa *Sachlichkeit* si ha nell'oggettività come *Gegenständlichkeit*. Tradotto anche con *oggettualità*, *Gegenständlichkeit* si riferisce al modo di esistere degli oggetti, cioè all'oggettività riuscita nella mediazione con il soggetto senza che quest'ultimo l'abbia ridotta ideologicamente, ivi, p.100 e p.162. L'origine del termine *Gegenständlichkeit* e della sua distinzione dalla vicina *Objektivität* è da ricondurre al neokantiano Emil Lask (1875-1915), a cui Adorno fa più volte riferimento. Lask ne *La dottrina del giudizio* distingue tra *Objekt*, con cui intende l'oggetto inserito all'interno del procedimento giudicativo attuato dal soggetto (è l'oggetto, o "obietto" su cui si giudica) e *Gegestand*, ossia l'oggetto intrinsecamente estraneo ad ogni tipo di correlazione, cfr. E. Lask, *La dottrina del giudizio*, a cura di G. Gambaro e S. Aurora, Mimesi, Milano-Udine 2024, pp. 49-68. È da Lask che lo stesso Lukàcs mutua il termine *Gegeständlichkeit,* da quest'ultimo inteso come il modo di essere degli oggetti, cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, SugarCo edizioni, Milano 1991, pp.10-21.

[11] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 113.

[12] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 178.

particolare sotto l'universale, cioè il concetto, in una forma di riduzionismo. Il pensiero dialettico si cristallizza nella rete di categorie utilizzate per comprendere ogni cosa e, in un mondo in cui l'uomo ha perso i propri punti di riferimento, questa filosofia è, per Adorno, un'offerta di stabilità e sicurezza.

Con *filosofia dell'identità* si intende questa operazione di giustificazione dell'esistente per mezzo del concetto, per cui ogni cosa trova determinazione in quel Primo che l'ontologia promette come assoluto. Per definire tale filosofia Adorno lavora, coerente anche con la propria concezione pedagogica[13], sui modelli che essa ha assunto nel corso della storia ed il risultato è l'individuazione dell'"idealismo" come modello sublimato e per certi aspetti paradigmatico della filosofia dell'identità. «Ogni pensiero dell'identità è idealismo»[14] poiché quest'ultimo risolve ogni determinazione nello spirito. Nell'idealismo vengono identificati pensiero ed essere e la cifra di tale identificazione è l'ipostatizzazione dell'unità di soggetto e oggetto, la quale determina la perdita dell'identità ontologica dell'oggetto. La conseguenza naturale dovuta all'affermazione dell'identità dell'aconcettuale con il concetto è il riconoscimento del primato della soggettività, in quanto è nel soggetto che ogni determinazione si risolve: in esso tutto è uno ed ogni momento si conserva e si riproduce nella sua unità, nulla gli è estraneo. Così, ogni idealismo è filosofia dell'identità e ogni filosofia dell'identità dichiara il primato del soggetto.

È utile, a questo punto, precisare a cosa si riferisce Adorno quando parla di idealismo, considerando che tale espressione «può significare cose completamente diverse»[15]. Nelle lezioni sull'introduzione alla terminologia filosofica, tenute all'Università di Francoforte durante il semestre invernale dell'anno accademico 1962-1963, vengono presentati i caratteri fondamentali dell'idealismo tedesco attraverso i modelli storici delle filosofie da Kant fino ad Hegel[16]. Per quanto i vari modelli presentino fondamentali differenze tra di

[13] Per Adorno, infatti, strumento pedagogico per eccellenza è l'esposizione di modelli riferiti a ciò che si vuole spiegare. Non è un caso che la terza parte della *Dialettica negativa* venga intitolata "I modelli" e che nelle lezioni di *Terminologia filosofica* egli utilizzi modelli di riferimento (come Kant, Democrito, Epicuro, e diversi altri) per proporre la propria interpretazione delle principali correnti di pensiero. L'analisi della proposta pedagogica di Adorno verrà trattata in seguito nel corso del presente lavoro (si veda parte terza, cap. 2).
[14] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 282.
[15] Ivi, p. 258.
[16] Sono diversi i testi in cui Adorno espone la propria interpretazione degli autori che definisce "idealisti". Tuttavia, è all'interno delle lezioni raccolte in *Introduzione alla dialettica* e in *Terminologia filosofica* che

loro, è possibile riconoscere una matrice comune che, per Adorno, rappresenta la struttura portante di ogni idealismo. Si tratta di una filosofia dell'identità e, in quanto tale, di una filosofia del soggetto nella quale la logica, intesa come il complesso delle norme del pensiero, viene eretta a metafisica, cioè a principio[17]. Nel corso delle stesse lezioni, Adorno espone i diversi significati che assume il concetto di *identità* nell'idealismo, mostrando come il più decisivo tra essi sia certamente costituito dall'identità della coscienza, dal momento che il fulcro dell'ontologia tradizionale è rappresentato dal primato del soggetto[18].

È interessante notare come anche Hegel venga preso in considerazione quando si intende criticare la logica della filosofia dell'identità[19]. Benché il debito nei suoi confronti sia evidente, Adorno critica il filosofo per non essere riuscito a mantenere e sviluppare come momento determinante della dialettica il negativo. Se, infatti, gli riconosce il merito di aver introdotto il momento della contraddizione all'interno del pensiero dialettico, contemplando e riconoscendo l'importanza del negativo, d'altro canto sottolinea come questo progetto non sia stato portato a termine. Lo spirito assoluto, in cui tutto si risolve, avrebbe fagocitato l'antitetico diventando un intero positivo. Per l'idealismo «tutto è spirito»[20] e questo significa che nulla può eccedervi perché tutto è da esso determinato.

Per mezzo dell'analisi della dialettica hegeliana, Adorno dimostra il carattere antinomico dell'idealismo in generale: esso ha da un lato «cercato di risolvere nello spirito tutto ciò che è», ma dall'altro «ha anche portato assai presto a non ammettere o vedere la presenza dello spirito in nulla che non fosse insieme reale»[21]. La filosofia dell'identità,

---

si può trovare un quadro abbastanza accurato delle posizioni che assume l'autore nei confronti delle diverse prospettive filosofiche. È interessante, a tal proposito, accennare a come Kant venga esposto ed interpretato dal francofortese: egli riconosce al filosofo di Königsberg il merito di aver assunto la necessità di un metodo critico, riassumibile nell'immagine del *tribunale della ragione* («questo tribunale non è altro se non proprio la *critica della ragione pura»,* I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. it. G. Colli, Adelphi, Milano 1976, p. 10), tuttavia Kant non avrebbe evitato un'utilizzo normativo della ragione stessa. Inoltre, per Adorno, la teoria della morale kantiana, dal carattere dogmatico, non terrebbe in considerazione il mondo sociale a cui pretende di riferirsi (cfr. T. W. Adorno*, Terminologia filosofica*, cit., pp. 245-256, dove viene mostrata la complessità della posizione kantiana qui solo accennata).

[17] Ivi, p. 290.

[18] In proposito, può essere utile l'analisi delle lezioni di Adorno sull'idealismo che si trova in F. Domenicali, *Il pensiero come prassi. Guida alla lettura della «Terminologia filosofica» di Th. W. Adorno*, Volta la carta, Ferrara 2018, pp. 98-120.

[19] Per quanto riguarda l'interpretazione adorniana della filosofia hegeliana, il testo principale a cui fare riferimento è certamente T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, trad. it F. Serra, il Mulino, Bologna 2014.

[20] Id., *Terminologia filosofica,* cit., p. 27.

[21] *Ibid.*

coerentemente con i propri scopi, assume come proprio strumento l'assolutizzazione della teoria che si dà, insieme, come giustificazione e dogma del reale. In tal modo, ci si trova di fronte ad una forma di pensiero che persegue la propria auto-conservazione e che si costituisce come un rapporto di dominio. La stessa società materiale, essendo il rapporto tra pensiero e società dialettico, vale a dire biunivoco, riprodurrebbe tale dinamica identitaria, e quindi, il dominio dell'universale sul particolare.

Proseguendo con la definizione dell'ontologia tradizionale, è interessante fare riferimento all'ambito linguistico-espressivo, fondamentale per il pensiero adorniano, grazie al quale ne viene reso evidente un ulteriore particolare. La filosofia dell'identità utilizza un linguaggio in cui soggetto e predicato sono collegati per mezzo della copula, la quale viene a rappresentare l'unità del principio universale:

"È" instaura tra il soggetto grammaticale e il predicato il legame del giudizio esistenziale e suggerisce quindi un ontico. Ma al tempo stesso, preso per sé solo, come copula, significa l'universale rapporto categoriale di cose di una sintesi, senza rappresentare anche un ontico[22].

L'essere viene utilizzato come dispositivo linguistico che genera l'identità. Il principale obiettivo polemico qui, ma si potrebbe dire dell'intera *Dialettica negativa*, è Heidegger, il quale, secondo Adorno, ha riportato in auge una filosofia dell'essere fissando nell'«è» un ideale assoluto. Viene, in questo modo, ipostatizzato un principio assoluto che vieta alla copula di rapportarsi con il proprio contenuto particolare, universalizzandola. La filosofia dell'essere, e qui non manca il riferimento a Parmenide, vuole definire l'essere come eterno e imperituro, identico a sé e quindi identico al pensiero poiché se l'essere è ogni cosa, non si può che pensare l'*essere*[23]. Sulla base dell'interpretazione di Adorno, Heidegger, poggiando su questo la propria riflessione, espone la tesi della *differenza ontologica* secondo la quale non è possibile che «il pensiero ponga una qualsiasi cosa, né viceversa che s'infiltri un ente, che, in quanto pezzetto di mondo, potrebbe compromettere la priorità dell'essere»[24]. L'equivocità della filosofia dell'essere è evidente proprio nella

[22] Id., *Dialettica negativa*, p. 93.
[23] «Infatti lo stesso è pensare ed essere» si legge nel fr.3 attribuito a Parmenide. A tal proposito è utile consultare la raccolta Diels-Kranz, le pagine in nota si riferiscono all'edizione italiana di G. Reale, *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originale a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2017, p. 483.
[24] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, p. 74.

riflessione heideggeriana, dal momento che non viene indicato se con il termine essere si intende ciò che significa essere, il suo significato, o l'essere stesso:

Pertanto, la domanda ontologica sull'essere è duplice: da un lato è la domanda sull'*essere stesso*, ossia su ciò che, in quanto cosa in sé, a partire dalla critica di Kant è stato espunto dalla ricerca filosofica e che ora viene riattualizzato. Allo stesso tempo essa è anche la domanda sul *senso* dell'essere, sulla sensatezza dell'essere oppure sul senso dell'essere inteso semplicemente come possibilità[25].

Questo problema è il problema essenziale dell'ontologia, cioè l'indistinzione tra senso e significato e, ancora, tra soggetto e predicato. Problema che, secondo Adorno, è dovuto da un'equivoco di fondo: senso e significato dell'essere corrispondono[26].

Adorno, come si è già potuto notare, evidenzia come punto critico essenziale del pensiero dell'identità il suo elevarsi a metafisica di stampo fondazionalistico. Tale meccanismo avviene mediante l'ipostatizzazione a principio di ciò che, secondo l'idealismo stesso, dovrebbe invece essere determinato. In altre parole, si eleva a principio assoluto l'identico e, assumendolo come presupposto, si giustifica il non-identico, dal quale, però, secondo Adorno esso ha origine. Con Cherchi potremmo dire che l'idealismo tenta «di sviluppare le proprie forme costitutive e i propri fondamenti a partire, al contrario, da ciò che risulta essere puramente accidentale […]: la coscienza individuale e la singolarità. […] esso si trova costretto a spingersi oltre questa coscienza individuale ed empirica, a espandersi fino a non lasciar sussistere niente "al di fuori del soggetto dilatato a infinito"»[27].

Determinante per comprendere il meccanismo della filosofia dell'identità è, dunque, il rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Mentre al soggetto viene offerto il posto privilegiato

[25] Id., *L'idea della storia naturale (1932)* in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, trad. it. M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 61-62.
[26] Cfr. G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee. Uno studio a partire da Adorno*, il Mulino, Napoli 2020, pp. 90-98. Cherchi, riportando le riflessioni di Adorno sul "cattivo concetto", l'essere, mostra come l'analisi del francofortese si posizioni sul piano della storia della filosofia: attribuendo l'origine della domanda sull'essere ai presocratici egli intende affrontare la questione nei termini di ciò che *si dice* dell'essere. Dopo aver ripercorso brevemente l'interpretazione dei modi in cui si è stato inteso l'essere da Parmenide, Aristotele e Heidegger, ciò che ne risulta è che «la funzione principale dell'essere viene individuata nella caratteristica di combinare insieme, all'interno di un giudizio o di una proposizione, un soggetto con un predicato», ivi, p. 67. L'essere è da intendere come un «dispositivo linguistico» con il quale di genera l'identità.
[27] Ivi, p. 102.

dell'universale, diventando il modello ed il mezzo con cui l'identico riproduce se stesso, l'oggetto è sottoposto ad un processo di integrazione totale.

2. *Soggetto e oggetto nell'idealismo*

Per giungere ad una comprensione più chiara del modello filosofico della filosofia dell'identità e, di conseguenza, inquadrare la struttura che la dialettica negativa intende invertire, è utile analizzare più attentamente il rapporto che le categorie di soggetto e oggetto assumono in essa dal momento che, questa diade, diventa cifra del dominio ideologico e manifestazione del processo di reificazione che il pensiero dell'identità produce. Il rapporto tra il soggetto e l'oggetto è il tema della logica tradizionale, cioè della «dottrina dell'identità assoluta» il cui nucleo autentico si riconosce nel fatto «che i concetti o segni introdotti dalla logica vengono mantenuti identici a se stessi»[28]. La logica tradizionale, come si può dedurre da tali affermazioni, riporta la necessità del fondamento assoluto che tutto contiene, essa è quindi l'aspetto formale della filosofia dell'identità a cui poi Adorno risponderà con la teorizzazione della sua "logica della disgregazione" (*Logik des Zerfalls*).

L'atto con il quale l'idealismo pensa la sussunzione dell'oggetto alle forme concettuali conduce inevitabilmente ad un primato della soggettività in modo tale da risolvere la filosofia dell'identità in una filosofia del soggetto, dato che, solo in esso, è possibile pensare l'identico. Se, come si è già mostrato, l'identità è insieme totalità e unità, cioè un principio sintetico in cui si annulla il molteplice diffuso, nella conservazione della spinta auto-conservativa, allora ciò che riesce a riprodurre tale unità è l'identità del soggetto con se stesso. Con le parole di Adorno: «La soggettività come momento che si conserva identico è il prototipo di ogni altra identità, e nella realtà esistente non si trova nessun altro modello paragonabile con questo»[29]. Il rapporto tra il soggetto e l'oggetto corrisponde e riproduce la forma del dominio esercitata sulla natura, in quanto il soggetto per mezzo del concetto, ingloba e domina ciò a cui si riferisce. Pertanto, per mezzo della propria spinta conoscitiva, il soggetto si avvale del proprio potere per eliminare l'alterità che l'oggetto rappresenta, un'alterità che esso non può permettersi di riconoscere e che deve, quindi, integrare. Considerare l'unità di soggetto e oggetto come qualcosa di

[28] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 78.
[29] Id., *Terminologia filosofica*, cit., 283.

immediatamente dato, significa non avere coscienza della frattura della cosa con il proprio concetto[30]. Uno degli obiettivi della dialettica negativa sarà, per Adorno, quello di riportare a consapevolezza questa frattura e, quindi, di sottolineare l'importanza di una mediazione dei due termini, in modo tale da tutelare la tensione esistente tra soggetto e oggetto e rendere, così, produttivo il momento della contraddizione.

Si ha l'impressione, una volta immersi nell'analisi della coppia soggetto-oggetto per come si dà nell'idealismo, di trovarsi di fronte ad un paradosso: se, infatti, da un lato si sostiene la scissione netta di soggetto e oggetto, dall'altro ciò che accade è che, dalla dicotomia soggetto-oggettiva si produce la sintesi totale nel momento della soggettività e, se si legge tale relazione mediante le categorie dell'identico e del non-identico, il paradosso è ancora più evidente. Ciò che si verifica è qualcosa per cui i due termini vengono considerati come nettamente separati l'uno dall'altro, cioè impossibilitati ad una mediazione reciproca, ma, nello stesso momento, l'identico viene elevato a principio e quindi, portato a fagocitare il non-identico, giunge ad eliminarne così la particolare eterogeneità. «La scissione diventa ideologia», afferma Adorno, «non appena sia fissata senza mediazione» ed è questa separazione che alimenta l'idealismo, «il suo prolungamento è la coscienza dell'identità dello spirito, il quale repressivamente eguaglia a sé ciò che gli è altro»[31]. Lo "scandalo" dell'idealismo è dovuto all'ipostatizzazione del soggetto, la quale dimentica che esso non può essere concepito altrimenti che all'interno del rapporto con l'oggetto stesso. Tale operazione porta necessariamente alla condizione reificata del soggetto, che rispecchia lo stato della coscienza prodotto dalla filosofia dell'identità. Per utilizzare le parole di Adorno, la netta contrapposizione di soggetto e oggetto è «prodotto della falsa astrazione, è già un frammento di reificazione»[32].

Nell'idealismo il soggetto pone l'oggetto, il quale è determinato dal primo e in esso trova risoluzione. Si rende così evidente il carattere normativo e dogmatico del pensiero dell'identità, nel quale il soggetto rappresenta l'atto della categorizzazione del particolare in concetti fissi ed immodificabili. L'ontologia, così contraddistinta, sostiene la possibilità di una comprensione completa della realtà, vale a dire la possibilità di pensare

[30] Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 77.
[31] Id., *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, a cura di T. Perlini e M. Agrati, SugaroCo edizioni, Milano 1974, p. 168.
[32] Ivi, p. 171.

un oggetto tramite il proprio concetto. Tuttavia, in questo modo, l'oggetto in questione subisce un'identificazione astratta che ne elimina i tratti peculiari.

Alla filosofia dell'identità manca la consapevolezza che, quella totalità che ricerca e vuole produrre, in realtà nasce proprio dal non-identico che tanto si sforza di eliminare. Per mezzo della concettualizzazione si dà l'alienazione dell'oggetto e, quindi, l'alienazione del non-identico, ed è proprio attraverso la critica del concetto e del suo primato che Adorno abbandona «la forma di un presunto filosofare a partire da un fondamento»[33]. La soggettività, così costituita, mostra il suo carattere ingannevole in quanto, per darsi come un assoluto, è costretta a negare ciò che la contraddistingue: l'esperienza concreta.

3. Totalità, sistema e reificazione

Ci si deve spingere ancora più a fondo con l'analisi degli strumenti di cui si avvale la filosofia dell'identità se si vuole avere un quadro definito degli effetti che essa, come risposta al bisogno ontologico, necessariamente produce. A tal proposito è fondamentale porre l'attenzione sul concetto di *sistema* dato che esso rappresenta la forma che assume il pensiero nell'idealismo. Benché, come sottolinea Adorno durante le lezioni di *Introduzione alla dialettica*, nel corso della storia della filosofia il sistema si accontentava di riportare la molteplicità del particolare sotto l'unità del principio universale, con l'idealismo tedesco, invece, il sistema vuole produrre ogni cosa, ossia «tenta di generare tutto da sé»[34]. Si tratta di un cambiamento decisivo nella storia del pensiero, rispetto a cui è possibile notare il passaggio dalla filosofia di Cartesio, con il suo postulato di completezza, a quella kantiana, dove, per Adorno, appare per la prima volta l'idea di sistema che caratterizza la filosofia dell'identità.

Il sistema è rivolto verso il proprio interno in un movimento di auto-riproduzione, il quale è possibile solo mantenendo la fissità dei concetti che lo compongono. In esso si riproduce l'opposizione tra forma e contenuto e, di conseguenza, la soluzione immediata dell'ultimo nella prima. Il suo legame con l'idealismo è ad esso connaturato:

[33] Id., *Dialettica negativa*, p. 124.
[34] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 169.

Il sistema, forma espositiva di una totalità a cui nulla resta esterno, assolutizza il pensiero di fronte a ciascuno dei suoi contenuti e sublima il contenuto nel pensiero: è idealistico ancor prima di ogni argomentazione a favore dell'idealismo[35].

In esso il riferimento alla totalità è indiscutibile visto che la presuppone e, allo stesso tempo, la produce. Si tratta di un meccanismo di organizzazione e di classificazione, ossia uno strumento del pensiero astratto che vuole proiettare questa figura concettuale della totalità sulla realtà materiale. Questo riferimento ad un intero da presupporre ha come conseguenza la chiusura del sistema e, perciò, l'intolleranza nei confronti di tutto quello che non vi trova posto. In questo modo il non-identico viene eliminato per mezzo della sua completa integrazione nella totalità sistematica e ciò avviene al fine di renderlo docile, quindi improduttivo[36].

Risulta evidente la presenza di un legame solido tra la concezione sistematica della filosofia e il rapporto di dominio vigente nella materialità dell'esperienza che, per Adorno, si traduce in una condizione radicata di reificazione. Tuttavia, per quanto egli assuma nei confronti del sistema una posizione critica, allo stesso tempo afferma che il pensiero stesso è naturalmente spinto a ricercare la totalità ed il motivo di ciò si trova, ancora una volta, nel bisogno ontologico[37].

Giunge così un'altra categoria filosofica a definire il quadro della filosofia dell'identità: la reificazione, nel suo essere totale, rappresenta forse l'effetto più distruttivo di quest'ultima. «La coscienza reificata è un momento nella totalità del mondo reificato; il bisogno ontologico la sua metafisica»[38] scrive Adorno, dimostrando, ancora una volta, come il processo di reificazione sia dovuto alla richiesta ontologica di senso. La falsa oggettività prodotta dall'idealismo, conseguenza dell'adattamento dell'oggetto al punto di vista soggettivo, trova espressione nella condizione reificata della coscienza. Con essa l'oggetto viene indebolito, perde il suo carattere antagonista diventando docile di fronte alla totalità che lo costringe a stare sotto di essa. Così il sistema ha compiuto il suo scopo, può riprodursi uguale a se stesso e conservare, immodificate, le proprie categorie

[35] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 24.
[36] Ivi, pp. 26-28.
[37] Cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia. La genesi della* Dialettica negativa *di Adorno*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 112-114.
[38] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit. p. 88.

rispecchiandosi in una filosofia che diventa amministrazione, ovvero in ciò che preordina l'esistente per mezzo dei concetti che ha prodotto.

Adorno, sulla questione, fa spesso riferimento ad un autore in particolare dal quale mutua le categorie principali per l'analisi della filosofia dell'identità. Lukács è un punto di riferimento fondamentale specialmente per quanto riguarda la riflessione estetica, così la *Teoria del romanzo* (1916) è uno dei testi più citati dal francofortese, e non mancano comunque riferimenti ad altre opere lukácsiane, riferite ad altri ambiti di indagine. Ad ogni modo, risulta opportuno, in vista del percorso che si vuole svolgere in queste pagine, individuare i punti fondamentali della sua riflessione per quanto riguarda il fenomeno della reificazione, specialmente in ciò che scrive nel saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato,* in *Storia e coscienza di classe* (1923). Con il termine *Verdinglichung*, viene indicato il carattere estraniante che, nella società capitalista, assumono i rapporti materiali. Il capitale, il denaro e le merci, vengono considerati protagonisti del divenire storico, le loro leggi vengono elevate a leggi naturali a cui gli uomini stessi devono giocoforza obbedire. Quello che viene chiamato *feticismo delle merci* è, così, la matrice del fenomeno della reificazione. L'essere umano perde consapevolezza rispetto a ciò che egli stesso produce: non riconoscendo la merce come frutto delle relazioni sociali, pensa che essa sia capace di sussistere e riprodursi autonomamente. Scrive Lukács in riferimento alla struttura della merce:

> Essa consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità, e quindi un'"oggettualità spettrale" che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra gli uomini[39].

La categoria della merce diventa un universale, si assolutizza e si fa postulato ed è in questo movimento che si può riconoscere quello che Adorno considera il problema intrinseco all'idealismo, cioè il bisogno di presupporre quello che invece dovrebbe essere il suo prodotto. In seguito, Lukács mette in evidenza il carattere distruttivo della reificazione, il quale si dà al suo massimo grado di espressione nella vita del proletariato, «producendo la disumanizzazione più profonda»[40].

[39] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 108.
[40] Ivi, p. 198.

È interessante il riferimento a Lukács perché, se si segue lo sviluppo del pensiero di Adorno, si possono notare quali sono i punti sui quali il francofortese lavora e dai quali prende poi le mosse per una critica dello stesso Lukács. Adorno mostra sì grande stima per il filosofo, e specialmente per i suoi primi lavori, ai quali riconosce il merito di aver risvegliato «il concetto dialettico stesso nella versione materialistica della dialettica»[41]; tuttavia, crede che Lukács abbia in seguito dimenticato le categorie che caratterizzano la prima parte del suo pensiero, irrigidendo la teoria dialettica e allentando così la presa sulla realtà materiale dei rapporti[42].

Volendo concludere, per il momento, la definizione di un quadro che possa dare un'immagine adeguata della filosofia dell'identità per come essa viene presentata da Adorno, si possono individuare quali sono i meccanismi che una dialettica, che possa dirsi negativa, deve essere capace di invertire: l'apologia del positivo e la conseguente negazione del non-identico, il primato del soggetto, la ricerca della totalità immediata per mezzo dell'organicità del sistema, il suo darsi come forma di dominio e la naturale caduta in una condizione totale di reificazione. Benché tale processo si apra, come si è visto, con la critica del bisogno ontologico e, quindi, dell'ontologia tradizionale, Adorno non intende eliminare tale necessità, consapevole che essa rispecchia un tratto naturale dell'essere umano, ma vuole renderla esplicita in modo da non cadere nei meccanismi ideologici della filosofia dell'identità.

[41] T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 103.

[42] A tal proposito, Adorno individua già in *Storia e coscienza di classe,* pur essendo un testo del giovane Lukács, delle posizioni che ritiene non condivisibili. Un esempio è la riflessione sulla categoria della *totalità* che in Lukács è intesa dialetticamente come un insieme peculiarmente organizzato in cui gli elementi entrano in relazione gli uni con gli altri e, solo all'interno di questo, possono essere compresi. In Lukács la totalità è sempre totalità di tipo dialettico e in questo si nota la discrepanza con Adorno che, come si è mostrato, intente la totalità come obiettivo dell'idealismo, ossia come ciò che ottunde la conoscenza oggettiva delle cose pretendendo di spiegare, per mezzo dei propri concetti, l'altro-da-sé. Cfr. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, pp.14-17

2. IL PROGETTO DI UNA DIALETTICA NEGATIVA: LOGICA DELLA DISGREGAZIONE

Il punto di avvio necessario della dialettica adorniana è la negazione della totalità idealistica. È stato quindi non solo utile, ma imprescindibile, provare ad inquadrare in maniera sufficientemente approfondita la filosofia dell'identità che Adorno intende ribaltare, più che superare, in modo da evitare l'epilogo naturale di quest'ultima, ossia la reificazione totale della coscienza. Per mezzo della critica all'idealismo e alle categorie da esso utilizzate, Adorno mostra la necessità di ripensare la struttura stessa della dialettica o, meglio, portare essa a compimento poiché, se «la filosofia ha in base alla sua condizione storica il suo vero interesse là dove Hegel, d'accordo con la tradizione, manifestava il suo disinteresse: nell'aconcettuale, nell'individuale e particolare»[43], allora, la dialettica, intesa come «un pensiero che non si accontenta dell'ordinamento concettuale, ma è l'arte di correggere l'ordinamento concettuale con l'essere degli oggetti»[44] e quindi come «il momento dell'opposizione»[45], è peculiarmente filosofia. Adorno intende spezzare l'inganno dell'ontologia tradizionale di stampo idealista che, nell'esaltazione del positivo, cioè nell'assunzione di un principio primo sotto il quale ricondurre la particolarità degli oggetti, si è tradotto in dominio e, quindi, nella condizione estraniata dei soggetti. Si tratta, per il filosofo, di proseguire coerentemente il percorso che la dialettica già traccia di fronte a sé e che porta, necessariamente, ad affermare il primato dell'oggetto.

Se la filosofia dell'identità è apologia del positivo, una dialettica che vuole demolirne la struttura totalizzante dovrà riuscire non solo a mantenere fermo il negativo o, in altri termini, il non-identico, ma a riconoscere in esso un primato.

> La critica dell'ontologia non mira a un'altra ontologia, neanche a una del non ontologico. Altrimenti essa porrebbe semplicemente un Altro come l'assolutamente primo; questa volta non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, bensì il non identico, l'ente, la fatticità[46].

Con queste parole Adorno sembra utilizzare la stessa struttura ideologica della filosofia che vuole criticare, cambiando in essa i termini di riferimento: il non-identico al posto

[43] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 10.
[44] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 11.
[45] *Ibid.*
[46] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 124.

dell'identità, l'ente al posto dell'essere. Tuttavia, successivamente, dimostra di essere ben consapevole del problema nel quale, comunque, non è intenzionato a cadere: la dialettica elimina quell'identità che porta ad assumere il concetto come un primo e, proprio nella disgregazione (*Zerfall*) di questo meccanismo può evitare un esito ideologico. Con le parole di Adorno: «Poiché il carattere fondamentale di ogni concetto generale si dissolve a causa dell'ente determinato, la filosofia non deve più sperare nella totalità»[47].

Una dialettica di questo tipo dovrà chiamarsi *negativa* e costituirsi come un costante lavoro di autocritica e di autoriflessione.

Questo capitolo vuole ricostruire i tratti peculiari del pensiero negativo di Adorno: si analizzeranno le categorie che in quest'ultimo giocano un ruolo fondamentale seguendo il percorso tracciato da alcuni dei testi principali dell'autore, come *Dialettica negativa* e *Parole chiave. Modelli critici* (1969). Partendo dalla dimostrazione della necessità di pensare ad una nuova logica assimilabile alla dialettica negativa, verranno ripercorsi i nodi centrali del pensiero adorniano circa la riconfigurazione di quelle categorie dell'idealismo, precedentemente criticate, in una nuova struttura dialettica che ha come esito l'assunzione dell'oggetto come elemento primario nel suo rapporto con il soggetto. In questo modo verrano presentati alcuni degli strumenti concettuali adoperati dal pensiero negativo al fine di qualificare la natura intima dell'attività filosofica. In questo quadro la filosofia, riappropriatasi pienamente del momento contraddittorio, si apre all'eterogeneo, e dunque a quell'altro da sé di cui si propone come elemento espressivo.

1. La logica della disgregazione

Dare forma ad una dialettica che mantenga fermo il non-identico fino a riconoscerne il primato rispetto all'identità, significa dover modificare ed elaborare gli strumenti che, fino a questo momento, rispondevano ad una logica formale dai tratti ideologici. La logica della disgregazione (*Logik des Zerfalls*) vuole essere il modello epistemologico, insieme a quello di una filosofia dell'interpretazione (*Deutungsphilosophie),* della dialettica negativa, cioè una particolare idea di logica che abbia nell'affermazione della contraddizione e, quindi, nell'elemento della disgregazione del presunto rapporto di adeguazione tra pensiero e reale, cioè della "totalità", il suo punto focale. Se la filosofia dell'identità si affidava alla logica formale per corroborare il proprio sistema totalizzante

[47] *Ibid.*

e, perciò, la tesi della coincidenza immediata di forma e contenuto, una filosofia che vuole riportare l'attenzione sulla materialità delle condizioni, dimostrandone il carattere contraddittorio e mai totalmente assimilabile, deve affidarsi ad un diverso tipo di logica, la quale sia in grado di concepire un nuovo rapporto tra l'oggettività materiale e il momento concettuale.

Nella seconda parte di *Dialettica negativa*, intitolata per l'appunto *Negative Dialektik. Begriff und Kategorien*, viene esposta la struttura dell'intero progetto adorniano e, come introduzione al modello epistemologico che intende assumere, l'autore dedica un breve paragrafo alla logica della disgregazione. In esso la parola chiave è, sicuramente, *contraddizione*. Scrive Adorno:

> 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[48].

Una volta assunta come mezzo speculativo, la contraddizione porta ad una condizione che sembra eccedere i limiti della logica formale. Così, a porsi come *logos* capace di guidare la dialettica negativa è proprio la consapevolezza dell'impossibilità della conciliazione tra la cosa e il concetto che la vuole cogliere[49]. Si tratta di riconoscere l'esistenza oggettiva della contraddittorietà del reale e, di conseguenza, del concettuale, in modo da poter affermare l'impossibilità e la pericolosità di un'identificazione totale dei due. La contraddizione diventa il mezzo che assicura alla dialettica negativa di rimanere tale, nella ricerca costante della tensione dovuta al non-identico, essa comporta un impegno continuo di critica ed autocritica concettuale del pensiero stesso. Scrive Adorno: «la contraddizione stessa è allora l'organo, il mezzo in cui la ragione si muove, e la ragione che si muove nel mezzo della contraddizione è la ragione dialettica»[50]. Il riferimento esplicito è al pensiero hegeliano che, oltre ad aver costituito il procedimento dialettico, ha tematizzato l'oggettività della contraddizione. In questo punto si può individuare ciò che Adorno sostiene essere lo «scandalo permanente»[51] della filosofia hegeliana: essa riconosce, secondo il filosofo, l'insufficienza del principio primo da cui

[48] Ivi, p. 131.
[49] Cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 75-93.
[50] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 104.
[51] Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 44.

tutto si forma e in cui tutto si risolve e, in questo modo, supera l'ontologia tradizionale, ciononostante non è stata in grado di abbandonare definitivamente l'idealismo[52].

È il compimento di quello che ha preso inizio con Hegel ciò che interessa Adorno, perché la chiave per poter sviluppare questa nuova struttura logica è rappresentata proprio dalla contraddizione, rimessa in gioco dalla filosofia hegeliana. Se si riuscisse a mantenere il momento negativo, evitando che esso venga sintetizzato in un nuovo positivo, allora si sarebbe raggiunto il vero scopo della dialettica: non la cristallizzazione in formule filosofiche e in sistemi, ma il dinamismo e la contraddizione che rendono possibile cogliere la non-identità del reale. La dialettica negativa, come si avrà modo di approfondire, vuole essere un diverso modo di interpretare la realtà, senza che questa venga fagocitata da un soggetto che la vuole invece determinare. Se con l'idealismo l'oggetto era costretto ad una sussunzione da parte dell'universale a causa della quale perdeva le proprie caratteristiche peculiari, con la logica della disgregazione si vuole rompere questo meccanismo facendo così emergere il particolare, il non-identico, l'eterogeneo, insomma l'oggetto.

La dialettica negativa non vuole essere un pensiero determinante, il modello epistemologico utilizzato è quello dell'interpretazione e di questo Adorno era sicuro già nei primi anni della propria produzione filosofica. Nell'*Attualità della filosofia* (1931) afferma: «l'ideale della scienza consiste nella ricerca, quello della filosofia nell'interpretazione»[53]. La *Deutungsphilosophie* rappresenta, quindi, ciò che per Adorno è propriamente il fare filosofia: il compito interpretativo rispecchia la necessità di mantenere aperto e parlante l'oggetto su cui si lavora, in modo da evitarne qualsiasi determinazione che porterebbe a considerarlo come un dato posseduto. La dialettica negativa riconosce il proprio metodo nell'interpretazione della realtà senza la sussunzione

[52] Le parole di Adorno a questo proposito sono chiare: «Se lo spirito che esamina la realtà ha l'ardire di presentare tutto ciò che è come commensurabile allo spirito stesso, al *logos*, alle determinazioni di pensiero, lo spirito si erge a ontologicamente ultimo», *ibid*. Hegel è così, per il francofortese, colui che è riuscito a sviluppare così coerentemente l'idealismo, da aver raggiunto il suo punto di rovesciamento. Tuttavia, il pensiero hegeliano rimane imbrigliato all'interno delle maglie del proprio sistema concettuale e non riesce così a concludere ciò che aveva iniziato: l'affermazione del contraddittorio.

[53] Id., *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, cit., p. 47. I tre scritti, composti tra il 1931 e il 1933 e presentati insieme nell'edizione italiana del testo, contengono le riflessioni della fase giovanile dell'autore. In essi vengono esposti alcuni degli strumenti concettuali che poi verranno sviluppati nelle opere più mature dall'autore, quindi, rappresentano un punto di riferimento necessario per poter introdurre opportunamente il progetto della dialettica negativa.

di essa in categorie fisse e indubitabili. Adorno fa un passo ancora più a lato rispetto alla filosofia dell'identità perché quest'ultima pretenderebbe di giustificare il reale come si giustifica un dato, per mezzo di strutture concettuali di cui avrebbe la certezza[54]. In questo senso, il metodo interpretante che deve assumere la filosofia, costringe ad ammettere la storia e la temporalità come elementi necessari di cui tener conto. Viene così intessuto un legame profondo tra il pensiero dialettico e il contesto materiale, grazie al quale viene eliminato qualsiasi anelito d'assoluto, affermando invece che

> la dialettica è il tentativo, da un lato, di liberare la forza del pensiero consequenziale in un modo pienamente corrispondente al razionalismo, alla tradizione razionalista, ma, dall'altro lato, di vincolare al tempo stesso questa forza, commisurandola all'essenza degli oggetti cui la conoscenza si riferisce[55].

E, ancora, la dialettica

> ha un concetto di verità che ha accolto in sé la determinazione della storia […] la filosofia dialettica, che non può accettare l'opposizione tra puro essere ed esistenza meramente storica, cerca precisamente di formulare i suoi giudizi filosofici sulla base delle determinazioni provenienti dall'ente storico: cerca insomma di seguirlo in tutto e per tutto[56].

Insomma, la filosofia è un sapere che entra nella storia e che deve sapersi muovere all'interno delle continue trasformazioni date dal tempo, che riguardino esse l'oggettività dei rapporti o la teoreticità dei concetti. Se la verità «ha qualcosa come un tempo»[57] allora la filosofia stessa è nel tempo.

Deutungsphilosophie e *Logik des Zerfalls* sono i modelli epistemologici che la dialettica negativa assume per invertire il processo di reificazione messo in atto dalla filosofia dell'identità, in cui tutti i concetti sono in verità «prigionieri di sé»[58], e per creare un'apertura verso il non-concettuale a cui i concetti sono naturalmente legati. In questo senso la logica della disgregazione deve essere capace di «invertire questa direzione della concettualità, rivolgerla verso il non identico» [59]. Riportare la non-identità all'interno dell'esperienza filosofica significa rompere l'impalcatura ideologica del sistema

[54] Cfr. G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 63-71.
[55] T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 130.
[56] Ivi, p. 21.
[57] Ivi, p. 131.
[58] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 13.
[59] Ivi, p. 14.

idealistico, in tal senso per Adorno bisogna opporsi alla totalità «smascherando la sua non-identità con sé che essa rinnega in base al proprio concetto»[60]. Tuttavia, questa apertura si affaccia naturalmente alla possibilità del fallimento, perché, proprio per il fatto di non risolvere il meccanismo logico nel concetto, il pensiero negativo non potrà giungere ad alcuna certezza aprioristica. L'esperienza (*Erfahrung*) filosofica[61], che assume la logica della disgregazione come modello, riconosce nella propria fallibilità ciò che la mantiene aperta alla ricezione del *novum*. La dialettica negativa è l'autoconsapevolezza del pensiero che riconosce come suoi tratti peculiari l'apertura e la fallibilità e, attraverso questi, fa esperienza di sé, portato a superare la fissità della propria identità in un perpetuo moto di auto-oltrepassamento[62].

Per dare forma alla propria dialettica negativa, Adorno rimane inevitabilmente legato alle categorie dell'ontologia tradizionale. Questo significa che uno dei compiti che il pensiero negativo deve assumere sarà quello di un'auto-correzione continua, in modo da non cadere nelle ragnatele inestricabili della filosofia dell'identità.

Passiamo così ad analizzare il modo in cui Adorno concepisce il rapporto tra oggetto e soggetto, fondamentale per comprendere il funzionamento della dialettica negativa. Lo strumento principale di cui egli si avvale per ripensare tale coppia concettuale è la categoria della mediazione.

---

[60] Ivi, p. 133.

[61] Il tema dell'esperienza può essere debitamente compreso unicamente se posizionato all'interno di una storia concettuale, nel senso di una vera e propria storia terminologica. Qui Adorno assume l'esperienza come *Erfahrung*, cioè come un'esperienza considerata dal punto di vista del soggetto che la vive e, si potrebbe dire, del pensiero che la media (già qui si riscontrano alcune difficoltà e basta, infatti, pensare alla filosofia kantiana per complicare la questione). Questa si distinguerebbe dall'esperienza considerata come *Erlebnis*, ossia concepita come un'esperienza vissuta puramente empirica. L'autore di riferimento per comprendere la peculiarità di quest'ultima è, senza dubbio, E. Lask e, in particolare all'interno di E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, trad. it. F. Masi, Quodlibet, Macerata 2016. Con l'introduzione della categoria dell'esperienza vissuta, la soggettività si manifesta nella sua «prestazione attiva» nei confronti dell'oggetto che, proprio entrando in contatto con l'*Erleben*, subisce una modificazione. Ciò significa che, a causa della modalità con cui il soggetto può fare esperienza, gli è preclusa ogni possibilità di conoscere l'oggetto nella sua integrità. In questo senso, l'*Erleben* si rivela segnata dal *non-sapere* nella co-implicanza di ignoranza e distruttività, cfr. G. Gambaro e S. Aurora, *La filosofia di Emil Lask e la Dottrina del giudizio* in *La dottrina del giudizio*, cit., pp. 7-44. Sulla questione dell'*Erleben* come «modalità di accesso *non-concettuale* alla realtà» è utile fare riferimento all'analisi contenuta in G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

[62] Si veda G. Cherchi*, Logica della disgregazione e storia critica delle idee,* cit., pp. 55-63. In queste pagine vengono analizzati i tratti dell'esperienza filosofica così come essa è concepita dalla dialettica negativa e, in particolare, l'esigenza di apertura verso il non concettuale e la conseguente condizione di fallibilità che, insieme, rappresenta la «condizione preliminare di ogni esperienza metafisica», ivi, p.56.

2. *Soggetto e oggetto: un rapporto di mediazione*

Dopo aver introdotto un nuovo tipo di logica capace di sventare la caduta della filosofia nel sistema totalizzante dell'idealismo, il progetto adorniano vede come ulteriore momento costitutivo il rovesciamento delle categorie di soggetto e oggetto rispetto al modo in cui esse sono state concepite dalla filosofia dell'identità, di cui, si è visto, l'idealismo rappresenta il modello per eccellenza. Se, infatti, quest'ultimo concludeva con il primato del soggetto nei confronti di un oggetto assunto come dato e interamente definibile, la dialettica negativa condurrà all'affermazione del primato dell'oggetto, senza tuttavia considerare questo come il risultato di una gerarchizzazione ontologica dei termini. Non è però da considerare l'operazione adorniana come un mero spostamento dei termini all'interno della stessa proposizione, perché in questo modo essi porterebbero al medesimo risultato: l'identificazione totale attuata dall'uno nei confronti dell'altro. Piuttosto, Adorno intende ripensare la grammatica stessa del rapporto tra soggetto e oggetto, introducendovi la figura concettuale della contraddizione e, seguendo la logica della disgregazione così come è stata concepita, riconoscendo la non-identità su cui tale grammatica si costituisce.

Per mezzo dell'introduzione della figura del non-identico all'interno del rapporto tra soggetto e oggetto, non si intende assolutizzare la differenza tra i due termini. Infatti, così come è sbagliato, per Adorno, affermare l'identità di soggetto e oggetto, così come ha fatto l'idealismo, altrettanto errato sarebbe considerare i due termini del rapporto come totalmente scissi l'uno dall'altro[63]. La dialettica di soggetto e oggetto è espressione della non-identità, ma non per questo rappresenta una scissione radicale dei due poli:

> 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. Come si costituiscono reciprocamente, così si separano in seguito a tale costituzione[64].

[63] Sono diversi i luoghi all'interno della produzione adorniana in cui si legge dell'indissolubile legame di reciproca compenetrazione di soggetto e oggetto, ad esempio, in *Dialettica negativa* si legge: «soggetto e oggetto in verità non si fronteggiano costantemente […] ma si compenetrano reciprocamente» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 126) o, ancora, in *Terminologia filosofica* in riferimento alla filosofia si può leggere: «non può essere pensata né senza il momento del soggetto né senza quello opposto, e questi due momenti sono intrecciati l'uno nell'altro» (Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 80).

[64] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 157.

Pertanto, come soggetto e oggetto non sono da considerare assolutamente identici tra di loro, in quanto questo porta inevitabilmente ad un rapporto ideologico e di dominio come quello che Adorno lega alla filosofia dell'identità, allo stesso modo i due termini non vanno considerati come totalmente differenti, in quanto «la differenza tra soggetto e oggetto interseca tanto il soggetto che l'oggetto. È necessario che il pensiero eviti il più possibile sia di assolutizzarla sia di eliminarla»[65]. Il motivo per cui Adorno insiste sulla necessità di avere cautela nell'assumere la dualità dei termini risiede nel costante pericolo di ricadere in una nuova forma di "identità", questa volta provocata dall'ipostatizzazione dell'assoluta differenza di soggetto e oggetto. L'antidoto che la dialettica negativa offre contro tale rischio è il riconoscimento della connaturata interdipendenza dei due termini e nel «mantenere criticamente la loro dualità»[66].

A questo proposito, nel saggio *Su soggetto e oggetto* (1969) contenuto nella raccolta *Parole chiave. Modelli critici*, Adorno scrive:

> I termini sono notoriamente avvolti nell'equivoco. […] L'equivocità in questione non è eliminabile *sic et simpliciter* mediante una mera chiarificazione terminologica. Questo per il fatto che i due significati hanno reciprocamente bisogno l'uno dell'altro, fino al punto che è impossibile comprendere l'uno senza porlo in rapporto con l'altro[67].

Sulla base del riconoscimento del bisogno costitutivo e vicendevole che caratterizza tanto il soggetto quanto l'oggetto, Adorno recupera, risignificandola, una figura categoriale in grado di offrire una diversa prospettiva su tale rapporto e che già assumeva un ruolo centrale nella filosofia hegeliana: la mediazione[68].

---

[65] Id., *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 180.

[66] Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 157-159, Adorno scrive: «se il dualismo di soggetto e oggetto venisse posto alla base come un principio basilare, sarebbe uguale al principio di identità che respinge, sarebbe ancora una volta totale, monistico; la dualità assoluta sarebbe unità». L'esplicito riferimento critico qui è Hegel e il suo modo di concepire la dialettica di soggetto e oggetto che, secondo Adorno, finisce per risolversi nel soggetto. La strategia da attuare per evitare la ricaduta in una filosofia dell'identità è per il filosofo di Francoforte, appunto, quella di «mantenere criticamente la dualità» (*ibid.*).

[67] Id., *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 166.

[68] All'interno dei *Tre studi su Hegel*, Adorno afferma che «secondo Hegel non c'è nulla fra cielo e terra che non sia "mediato", che non contenga cioè, nella sua determinazione di cosa semplicemente esistente, la riflessione di questa sua semplice esistenza», Id., *Tre studi su Hegel,* cit., p. 87. Prendendo in considerazione un passo dello stesso Hegel si può infatti leggere: «Spesso gli uomini considerano superiore l'immediato, e si pensa invece che il mediato sia dipendente; il concetto però ha entrambi i lati, è la mediazione attraverso il superamento della mediazione, e quindi immediatezza», G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. V. Verra, Laterza, Torino 2002, vol. II, par. 248, *Aggiunta*, p. 96.

Soggetto e oggetto sono legati da una mediazione reciproca, la quale implica la loro stretta connessione ed insieme li costituisce come reciprocamente opposti, ossia contraddittori[69]. Si può riconoscere una certa idea di mediazione già nella filosofia dell'idealismo, per la quale l'oggetto veniva interamente mediato dal soggetto che lo rappresentava tramite i propri concetti. Quello che la dialettica negativa rivela è invece un tipo di relazione asimmetrica di mediazione tra le due parti del rapporto, dove soggetto e oggetto si presentano come termini contraddittori e reciprocamente costitutivi ma in modo diverso l'uno nei confronti dell'altro. Affermare che la mediazione sia il modo in cui si dà il rapporto che lega soggetto e oggetto significa sostenere che essi siano pensabili esclusivamente in riferimento al proprio contraddittorio. È quindi sul non-identico che prende forma un rapporto di mediazione in cui non si rischia l'eliminazione di uno dei termini causata dal desiderio di identificazione totale. Soggetto e oggetto sono reciprocamente mediati e tale mediazione opera presentando costantemente il momento contraddittorio all'interno dell'equazione:

Mediazione dell'oggetto significa che non è lecito ipostatizzarlo dogmaticamente, staticamente, ma che è conoscibile solo nel suo intreccio con la soggettività; mediazione del soggetto vuol dire che il soggetto senza il momento dell'oggettività sarebbe letteralmente niente[70].

Per Adorno il soggetto è costitutivamente mediato dall'oggetto, tuttavia esso ha costantemente cercato di autonomizzarsi, finendo per dimenticare che «è anche oggetto»[71]. Quello che intende qui l'autore è che il soggetto è costretto dalla sua propria

[69] Nelle lezioni di *Introduzione alla dialettica* si può leggere: «nella dialettica, ciò che si è chiamato "mediazione" non è una via di mezzo fra gli estremi, ma significa – e in questo contesto mi sembra la cosa decisiva – che solo attraverso il proprio estremo il pensiero dialettico si muove verso quel momento al quale non è identico. […] la mediazione dialettica non è un medio tra gli opposti, ma la si ottiene solo quando si penetra nell'estremo e in esso, spingendolo al limite, si trova il suo contrario» (Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., pp. 182-183).

[70] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 167.

[71] Id., *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 178. Il riferimento qui è alla distinzione tra soggetto empirico e soggetto trascendentale, a cui lo stesso Adorno si riferisce nelle pagine precedenti. Il soggetto trascendentale viene dal francofortese considerato il frutto di un inganno dovuto all'eliminazione della componente oggettiva in vista dell'assoluta purezza («il soggetto puro, completamente sublimato, sarebbe […] ciò che è assolutamente privo di tradizione. La conoscenza che assecondasse interamente l'idolo di quella purezza, l'atemporalità totale, coinciderebbe con la logica formale, diventerebbe tatutologia» T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 51). Il soggetto empirico è, invece, quello che ha riconosciuto la propria dipendenza dall'oggetto, spezzando l'illusione di una "soggettività costitutiva". Perciò, all'interno del rapporto di mediazione tra soggetto e oggetto che caratterizza la dialettica negativa, tale soggetto è da intendersi come soggetto empirico. A questo proposito sono utili le pagine di M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 156-167, in cui l'autore compie un'analisi minuziosa del modo in cui opera la categoria della mediazione all'interno della filosofia adorniana.

natura a riconoscere l'oggettività come costitutiva; tuttavia, rappresentando essa un eterogeneo, il soggetto è spinto egoisticamente ad inglobarla a sé eliminando ogni contraddizione. Per mezzo della mediazione il soggetto torna consapevole del legame ineludibile con l'oggetto che è, comunque, sempre pronto a respingere. Nel guardare a tale rapporto dal versante opposto, Adorno mostra le importanti differenze che portano a considerare il legame di mediazione come asimmetrico. L'oggetto è mediato dal soggetto in un senso che non può più dirsi costitutivo, ma ha a che fare, questa volta, con la possibilità di determinazione del primo, cioè con la sua conoscibilità. In altri termini, il soggetto è mediato dall'oggetto che lo costituisce, ma l'oggetto è mediato dal soggetto che lo determina[72]. Ciò non significa che il soggetto rappresenti una componente eliminabile nel suo rapporto di mediazione con l'oggetto poiché quest'ultimo si disperderebbe in mancanza della determinazione a cui viene sottoposto e, in aggiunta, se non ci fosse alcuna mediazione da parte del soggetto, allora esso stesso non potrebbe riconoscersi come in parte oggettività: «Anche l'oggetto, sebbene in misura minore, non esiste senza il soggetto. Se mancasse il soggetto come momento nello stesso oggetto, l'oggettività di quest'ultimo diventerebbe un nonsenso» [73].

Ecco come, per mezzo della categoria della mediazione, Adorno dà forma al proprio progetto di una dialettica negativa, in cui il rapporto fondamentale di soggetto e oggetto diventa la rappresentazione della centralità del non-identico nella prospettiva critica del riconoscimento della dualità. Il rifiuto dell'identità insieme alla messa in dubbio del

[72] A questo proposito sono utili le parole di Adorno: «L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane sempre nei suoi confronti, un Altro; il soggetto è invece sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 165). Su questo punto è utile fare riferimento alla concezione, individuabile specialmente all'interno di *Dialettica dell'illuminismo*, della *preistoria del soggetto*. L'idea di una preistoria della soggettività fa riferimento alla negazione compiuta dal soggetto nei confronti della propria natura, cioè del proprio corpo: «con la negazione della natura nell'uomo diventa oscuro e impenetrabile non solo il *telos* del dominio esteriore della natura, ma anche quello della vita stessa», M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. L. Vinci, Einaudi, Torino 1966, p.63. Si tratta, dunque, di quel principio che ha negato se stesso come natura per poter diventare tale, o, in altri termini, dell'usurpazione del primato dell'oggetto preteso dal soggetto: la preistoria del soggetto si riferisce alla violenza operata dalla filosofia dell'identità. Sul tema si veda S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno, Roma 1984, pp. 235-266.

[73] Id., *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p.181. Da questo passo è possibile giungere alla considerazione che la dialettica soggetto-oggetto, fin qui legata a quella rappresentazione del rapporto tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, può essere ritrovata anche all'interno del soggetto stesso (cfr. M.Farina, *Ontologia naturale e storia,* cit., pp. 166-167): «La dialettica è nelle cose, ma non ci potrebbe essere senza la coscienza che la riflette; altrettanto la dialettica non è sublimabile nella coscienza» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 184).

dominio assoluto del soggetto portano all'affermazione del primato dell'oggetto, affermazione tanto inevitabile quanto provocatoria.

2.1. Il primato dell'oggetto

Una volta ammessa la necessità di ripensare la dialettica soggetto-oggetto, la quale costituiva il tratto distintivo di quella filosofia a cui Adorno fa riferimento e a cui si vuole allontanare, e dopo aver introdotto la categoria della mediazione come il mezzo con il quale leggere tale dialettica, si deve conseguentemente considerare la possibilità di assegnare il primato all'oggetto che prima veniva assimilato.

Sulla base della teorizzazione di un'asimmetria all'interno del rapporto di mediazione tra soggetto e oggetto, è possibile riconoscere un certo tipo gerarchia che però non riguarda un presunto diverso valore ontologico delle parti.

> Ci vuole un momento ontologico, affinché l'ontologia criticamente disconosca al soggetto il suo ruolo costitutivo stringente, senza però con ciò sostituire il soggetto con l'oggetto in una specie di seconda immediatezza[74].

Quello che per mezzo della concezione dell'asimmetria si evita è «mettere l'oggetto sul trono vacante del soggetto»[75], ovvero considerare l'oggetto come il fondamento di una qualche ontologia che vorrebbe inglobare ad esso, questa volta, ogni soggettività. La dialettica negativa spiega l'errore gnoseologico in cui è caduto l'idealismo nel sostenere l'immediata identità di soggetto e oggetto risolta nel momento soggettivo, e lo fa analizzando i poli del rapporto dialettico e il modo in cui essi sono reciprocamente mediati: il soggetto è oggetto, ma «l'*obiectum* non è *subiectum*»[76]. È importante sottolineare che il primato dell'oggetto all'interno della dialettica negativa implica che l'oggetto in questione venga riconosciuto in quanto oggetto mediato, vale a dire legato al "proprio" non-identico, il soggetto.

La dialettica negativa, assumendo come prioritario il momento oggettivo, riesce a svincolarsi dall'immediata identificazione dei due poli del rapporto, riconoscendo come necessario il continuo scambio tra soggetto e oggetto nel quale risulta determinante il momento contraddittorio. Il primato dell'oggetto è la naturale conseguenza

[74] Ivi, p. 166.
[75] Ivi, p. 163.
[76] Ivi, p. 162.

dell'ammissione del non-identico all'interno della dialettica[77] e, uno degli effetti decisivi di questa ammissione, è sicuramente la messa in questione del potere conoscitivo del soggetto. L'oggetto non è più considerato come un immediatamente dato, vale a dire come risultato di un processo di astrazione e riduzione soggettiva[78], ma come il non-identico del soggetto. Quest'operazione ha una forte valenza critica perché, assumere l'oggetto come il non-identico vuol dire sostenere l'impossibilità di concettualizzarlo e questo significa mettere in dubbio la legittimità stessa del processo conoscitivo del soggetto[79].

Pertanto, assumere la priorità del momento oggettivo significa porre al centro l'alterità, la quale è da intendere come preordinata ad ogni esperienza del soggetto e quindi mai interamente conoscibile[80].

Ciò che media i fatti non è tanto il meccanismo soggettivo che li preforma e li afferra, quanto l'oggettività eteronoma al soggetto che sta dietro l'esperibile. Essa si nega al raggio di esperienza soggettiva primaria, le è preordinata[81].

Tuttavia, con questo non si vuole negare l'idea di un soggetto che conosce e di un oggetto conosciuto, «la concezione che il pensiero è mediato dall'oggettività non nega il pensiero e le leggi oggettive per cui è pensiero»[82], piuttosto si vuole mostrare l'illecita ipostatizzazione dogmatica di un oggetto inteso come un dato che il soggetto può possedere e, quindi, dominare. La questione della priorità del polo oggettivo è espressione della costante tensione con il contraddittorio, essa implica il riconoscimento dell'alterità come qualcosa di necessario. Lo sforzo compiuto dalla dialettica negativa è, perciò, quello

[77] In proposito si veda A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella dialettica negativa di T. W. Adorno*, Il Prato, Saonara 2015, pp. 197-200.
[78] Adorno qui si riferisce criticamente alle teorie del realismo e dell'empirismo (cfr. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 168-170). Un punto di vista più completo sull'interpretazione che il filosofo dà di queste teorie si può trovare all'interno di *Terminologia filosofica* (cfr. Id., *Terminologia filosofica*, cit., pp. 313-356).
[79] Cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 132-136.
[80] Adorno non può non fare riferimento alla kantiana cosa in sé, a cui dedica buona parte del paragrafo sulla priorità dell'oggetto. Scrive: «Egli nelle *Critica* ha tanto condotto per un intento oggettivo la scomposizione soggettiva della facoltà conoscitiva, quanto difeso caparbiamente la cosa in sé trascendentale» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 166), mantenendosi tuttavia, all'interno della logica formale. Si tratta ancora, per Adorno, di una gnoseologia soggettivistica.
[81] Ivi, p. 154.
[82] Ivi, p. 163.

di mantenere al centro della riflessione tale tensione, in modo da evitare che il primato dell'oggetto sia connotato ontologicamente[83].

Paradossalmente, ciò che accade è che tale primato può essere formulato esclusivamente per mezzo dell'auto-riflessione del soggetto[84] «perché l'oggetto diventa qualcosa unicamente in quanto è determinato. Nelle determinazioni che apparentemente gli conferisce solo il soggetto, s'impone la sua propria oggettività»[85].

3. L'auto-riflessività del pensiero e il superamento del concetto

Liberare la filosofia dall'assolutizzazione del positivo, criticare il bisogno di un fondamento su cui basare il proprio sistema e svelare l'illusione di una soggettività costitutiva, rappresentano gli obiettivi che la *Dialettica negativa* assume fin dalle prime pagine del testo[86]. Nell'elaborazione di questi punti è possibile riconoscere la costruzione della struttura portante alla base della filosofia di Adorno, il cui esito più coerente si può individuare nella riconsiderazione del rapporto tra il soggetto e l'oggetto con l'affermazione del primato di quest'ultimo e la conseguente rivalutazione del momento soggettivo.

Il rischio che, con la riconfigurazione del rapporto tra soggetto e oggetto, il soggetto venga eliminato dalla correlazione in una nuova forma di identità, viene evitato, come si è potuto vedere, grazie alla categoria della mediazione. Il soggetto della dialettica negativa è un soggetto emancipato che, liberato dalla logica formale che lo voleva puro e assoluto, ha scoperto e accettato la propria passività nei confronti dell'oggettività che lo media. In riferimento al soggetto Adorno scrive:

> Egli darebbe all'oggetto ciò che gli appartiene, anziché accontentarsi di un suo calco falso, solo se resistesse al valore medio di tale oggettività e si liberasse come soggetto. Oggi l'oggettività dipende da questa emancipazione, non dall'insaziabile repressione del soggetto. […] Adesso il mediato non è tanto l'oggettività, ma la soggettività[87].

[83] Per quel che riguarda la necessità di evitare una gerarchizzazione ontologica dei poli del rapporto cfr. Ivi., pp. 159-165.
[84] Cfr. Ivi, p. 166.
[85] Id., *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 172.
[86] Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 3-4.
[87] Ivi, p. 154.

Il soggetto della dialettica negativa mette in questione se stesso e le sue capacità ed è così posto di fronte alla propria impotenza nei confronti dell'oggetto che vorrebbe dominare. Esso deve innanzitutto volgere lo sguardo verso se stesso, interrogare la legittimità delle proprie operazioni perché solo in seguito a ciò può guardare all'altro-da-sé. L'autoriflessione del soggetto, il pensiero che pensa se stesso, si rivela un momento fondamentale della dialettica negativa, per Adorno, infatti, «la filosofia esige oggi, come ai tempi di Kant, la critica della ragione per mezzo di questa»[88]. Solo grazie al continuo lavoro su se stesso il soggetto può conquistare la propria emancipazione e ciononostante, tale operazione non può mai dirsi conclusa. Infatti, seguendo le implicazioni della logica della disgregazione che caratterizza il pensiero come aperto e fallibile, al soggetto è richiesto di compiere una costante operazione critica verso sé che insieme significa fare esperienza continua di sé, respingendo così le limitazioni che la filosofia dell'identità gli imponeva. Ne risulta che l'emancipazione non è mai pienamente e definitivamente conquistata dal soggetto, piuttosto essa è l'espressione del perpetuo lavoro di auto-superamento del pensiero[89].

Il soggetto che ha compiuto questo lavoro raggiunge una consapevolezza tale da poter lasciar essere l'oggetto, vale a dire evitando qualsiasi corruzione della pregnanza qualitativa di quest'ultimo. È chiaro che, ora, la questione ricada nell'ambito della riflessione gnoseologica perché, in seguito alla riconfigurazione del soggetto, torna al centro il problema dell'oggetto, ovvero come esso possa essere conosciuto e le implicazioni di ciò sull'apparato conoscitivo del soggetto.

L'oggetto, di cui ormai si è appurata la priorità dialettica, rappresenta il non-identico che il soggetto non può mai totalmente e definitivamente conoscere,

[88] Ivi, p. 79. In ciò risiede l'istanza trascendentale propria della *Dialettica negativa*: l'idea dell'autocritica del soggetto è esplicitamente un lascito kantiano e, sebbene Kant venga fatto rientrare nell'ambito della filosofia dell'identità in quanto idealista, c'è bisogno, secondo Adorno, di riaprire la *Critica della ragion pura* lì dove non è più da considerare "pura", proprio perché sulla negazione dell' "ideologia della purezza del pensiero" deve basarsi la riformulazione di tale idea kantiana. Si tratta, ancora una volta, di recuperare e, quindi, risignificare, una categoria propria dell'idealismo in modo da superare l'idealismo stesso, in un'operazione che può chiamarsi di *metamorfosi del trascendentale*. Concetto, quest'ultimo, coniato da G. Rametta nei due volumi, G. Rametta, *Metamorfosi del trascendentale. Vol I. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008, e Id., *Metamorfosi del trascendentale. Vol II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012.

[89] Su questo, G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 61-63.

Poiché però la priorità dell'oggetto ha bisogno della riflessione sul soggetto e della riflessione soggettiva, la soggettività – diversamente che nel materialismo primitivo, il quale sostanzialmente non ammette dialettica – diventa il momento fermo[90].

Questo è possibile perché il soggetto mantiene, nella mediazione con l'oggetto, il ruolo di dare a quest'ultimo una determinazione senza la quale esso si disperderebbe[91]. Inoltre, per mezzo dell'autoriflessione, il soggetto si presenta a se stesso come a sua volta oggetto, riproducendo in sé, con quella che può dirsi una *mediazione interna*, la dialettica di soggetto e oggetto[92]. Il "Non-io", che dunque si mostra come momento costitutivo dell'io, rappresenta, proprio perché oggetto, qualcosa che gli apparati categoriali del soggetto non riescono a comprendere. In questo modo Adorno rende evidente la necessità di ripensare lo statuto del concetto, che nella filosofia dell'identità rappresentava l'infallibile strumento di assimilazione dell'oggettività, ma che ora deve fare i conti con la propria impotenza nei confronti di una realtà negativa a cui non può più aderire[93]. Che l'oggetto non possa essere pienamente conosciuto si mostra nella mancata corrispondenza con il concetto che lo vuole determinare. Da tale consapevolezza deriva l'urgenza di interrogarsi sulla possibile relazione tra il concetto e ciò che non può essere concettualizzato, perché, in mancanza di un qualsiasi legame tra i due, verrebbe meno lo stesso rapporto di mediazione tra soggetto e oggetto. Diventa fondamentale per Adorno che la dialettica negativa riconosca come essenziale la tensione del concetto verso il proprio non-identico, tensione che si produce nel superamento del concetto per mezzo del concetto stesso.

Invertire questa direzione della concettualità, rivolgerla verso il non identico è il cardine della dialettica negativa. La visione del carattere costitutivo del non concettuale nel concetto potrebbe dissolvere la coazione identitaria che il concetto senza questa riflessione frenante porta con sé.

---

[90] T. W. Adorno, *Soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 174.
[91] Ivi, p. 181
[92] Un'ulteriore riflessione sulla questione la si trova all'interno di alcune lezioni del 1962/1963 nel corso sulla terminologia filosofica, in una delle lezioni dedicate al realismo affronta infatti la questione della mediazione. Si può leggere: «proprio quando il concetto del soggetto viene analizzato in modo radicale, si incontra il suo correlato, ciò che esso implica, che esige secondo il suo stesso senso, e cioè un Non-io che si contrappone alla pura unità come suo altro». Cfr. T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 335-344.
[93] Il concetto non è altro che il mezzo con cui il soggetto può conoscere e ciò avviene costringendo al suo interno, per mezzo degli apparati concettuali, l'oggettività del reale. Tuttavia, con la dialettica negativa, il concetto deve subire una sorta di riduzione delle proprie pretese onnicomprensive, poiché è costretto a scontrarsi con l'irrazionalità del non-identico. Tra il concetto e la cosa si dà una relazione che si può definire di «eccedenza simmetrica», manca cioè la perfetta aderenza tra di loro dovuta all'eccedenza (*Überschuß*) dell'oggetto nei confronti del concetto che lo vuole costringere al proprio interno. Si veda G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 20-26.

Dall'apparenza dell'essere in sé del concetto come unità di senso si esce con la sua autoriflessione sul proprio senso[94].

Ad ogni modo, il concetto non potrà raggiungere alcuna comprensione sistematica dell'aconcettuale e, di conseguenza, bisogna ripensare al modo con cui si possa ottenere una qualche conoscenza di esso. Adorno propone di interpretare il rapporto tra il concetto e la cosa attraverso la categoria della *costellazione*[95].

3.1. La costellazione

Categoria che Adorno mutua da W. Benjamin, la costellazione è per quest'ultimo il punto nodale del pensiero gnoseologico[96]. Benjamin considera la costellazione come l'insieme di idee che si riferiscono allo stesso oggetto e che, nell'indicare le varie proprietà di questo, ne offrono un'immagine che fornisce loro un senso: l'immagine dialettica. «Le idee intrattengono con le cose un rapporto simile a quello che c'è tra le immagini delle stelle e le stelle. Il che significa innanzitutto: esse non sono né i concetti né le leggi delle cose»[97], non hanno, dunque, una funzione rappresentativa, ma allegorica. Anche in quella che è la riflessione sul concetto della storia Benjamin utilizza la categoria della costellazione per mostrare come si costituisce, o come dovrebbe costituirsi, il rapporto tra lo studioso e i processi storici: «Non è che il passato getti la sua luce sul presente o che il presente getti la sua luce sul passato; l'immagine è piuttosto ciò in cui il passato viene a convergere con il presente in una costellazione»[98]. La storia è, per l'autore, quell'immagine rievocabile dal passato per mezzo della costellazione che mette in rapporto passato e presente ed, in questo modo, essa viene afferrata dallo storico che vi riconosce la possibilità di agire[99].

---

[94] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 14.

[95] Sul tema della rivalutazione e riformulazione dello statuto del concetto all'interno delle opere adorniane si rimanda alla parte terza del lavoro corrente.

[96] Sulla corrispondenza, o più in generale sul rapporto tra W. Benjamin e T. W. Adorno, si veda R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, trad. it. P. Amari e E. Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 200-227, in cui risultano centrali le questioni inerenti all'estetica e sul tema del materialismo, che lasciano traccia del reciproco influenzarsi dei due autori. Inoltre, per una visuale più ampia della produzione benjaminiana si prenda a riferimento G. Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet Studio, Macerata 2010.

[97] W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 1971, p. 11.

[98] Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 87.

[99] Il tema della costellazione all'interno della riflessione sul concetto di storia si posiziona in quella che è la questione della rivoluzione storica, che per Benjamin si dà in quell'attimo (*kairos*) prodotto dalla costellazione di presente e passato, come momento messianico. L'idea benjaminiana della storia offre un'alternativa allo storicismo, il quale proporrebbe un'immagine fissa ed imperitura del passato. Mediante

Adorno recupera l'idea della costellazione di idee e ne fa una delle categorie fondamentali con cui opera la dialettica negativa. Essa rappresenta quel momento unificante a cui la dialettica è costantemente spinta e che, però, non vuole realizzarsi nell'ideologia del sistema in cui tutto è identico grazie all'eliminazione del negativo.

Il momento unificante sopravvive, senza negazione della negazione, ma anche senza affidarsi all'astrazione quale principio supremo, non perché si sale per gradi dai concetti al più universale dei concetti superiori, ma perché essi entrano in costellazione[100].

Il pensiero, in seguito al lavoro di autocritica e auto-superamento, giunge alla costellazione come suo momento decisivo perché, assunto che l'oggetto non si presenti come un dato, il pensiero si rapporta ad esso come a qualcosa di mobile, legato a processi temporali ed è perciò costretto a rappresentarselo come una complessità. Ciò significa che solo per mezzo dell'individuazione dell'oggetto all'interno di una costellazione che metta in connessione i vari concetti legati alle sue particolarità, l'oggetto può essere conosciuto. Adorno espone la questione imponendo un'attenzione particolare al rapporto tra universale e particolare, sulla base del quale è possibile comprendere in che modo intendere l'oggetto nella sua complessità. Questi rappresentano una coppia concettuale che, per Adorno, va letta per mezzo della stessa categoria della mediazione, mantenendo come punto di riferimento la struttura duale precedentemente analizzata di soggetto e oggetto.

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 dell'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[101].

Parlare dell'oggetto in termini di un divenuto significa negare l'immediatezza su cui l'idealismo basava la possibilità di conoscerlo e, quindi, di dominarlo. Infatti, per Adorno, l'oggetto deve essere considerato come il prodotto delle diverse relazioni di mediazione reciproca instaurate con il proprio esterno. In altre parole, l'oggetto non è altro che il

---

la categoria della costellazione, per Benjamin, lo storico sarebbe in grado di riattivare eventi passati per produrre quell'attimo cairologico nel quale agire, ivi, pp. 27-33, 47-53.

[100] T. W. Adorno, *Dialettica negativa,* cit., pp. 146-147.

[101] Ivi, pp. 146-147.

frutto di un processo che porta alla sua costituzione particolare e tale processo non può essere dimenticato, o negato, nel momento in cui si vuole comprendere l'oggetto in questione[102]. È quindi la costellazione a rendere possibile la raffigurazione dell'oggetto come il risultato di un processo e come qualcosa che è ancora inserito all'interno di un divenire. Questa metterebbe in connessione i vari concetti che orbitano attorno allo stesso nucleo, ognuno dei quali farebbe riferimento ad una specificità di esso, ed in questo modo sarebbe salvaguardata la pregnanza qualitativa dell'oggetto[103]. Trattandosi di una combinazione di concetti, la costellazione risponde al bisogno filosofico di un momento unificante e, tuttavia, insieme, nega ogni presunzione identitaria. Adorno non sta proponendo un altro modo di intendere il sistema concettuale, non vuole per mezzo della costellazione operare la medesima astrazione dell'oggetto prodotta dall'idealismo e non intende nemmeno concepire tale combinazione di concetti come il risultato di una classificazione e di un'omologazione. Al contrario, ciò che l'autore della *Dialettica negativa* propone, è un momento unificante in cui è mantenuta la complessità dell'oggetto e all'interno del quale è lasciato il posto al non-identico, alla differenza.

La costellazione, coerentemente al modo in cui è intesa la logica della disgregazione, non può portare ad una conoscenza assolutamente indiscutibile della cosa, non pretende di raggiungerne la verità; tuttavia, essa costituisce, per Adorno, l'unico modo in cui il soggetto può avere presa sul reale perché, grazie alla riflessione su di sé e quindi alla consapevolezza della non concettualizzabilità dell'oggetto, il soggetto si abbandona ad esso e lasciandolo essere può avvicinarvisi[104].

---

[102] O, con le parole di Adorno: «la conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è quella del processo accumulato al suo interno», ivi, p. 148.

[103] «Come costellazione il pensiero teorico accerchia il concetto, che desidera aprire, sperando che scatti come le serrature di casseforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri», *ibid.* Con l'immagine della cassaforte, Adorno evoca la possibilità di conoscere l'oggetto, che per il soggetto si dà esclusivamente con il riconoscimento della complessità dei processi e delle relazioni che costituiscono l'oggetto. Sul tema della costellazione in Adorno, cfr. A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica Negativa di T.W.Adorno*, cit., pp. 174-176.

[104] Sull'impossibilità di raggiungere una conoscenza indubitabile dell'oggetto sono dedicate alcune pagine del saggio di S. Petrucciani, *Un pensiero sul margine del paradosso*, posto come introduzione alla *Dialettica negativa*. In esso l'autore riconosce una sorta di circolarità che deriverebbe dal rapporto di mediazione tra soggetto e oggetto: «la conoscenza si muove sempre dentro questo processo circolare e proprio per questo non le è dato mai di attingere un punto archimedico assolutamente fermo né un punto d'arrivo assolutamente indiscutibile». La circolarità può essere individuata anche nella dialettica tra il linguaggio e il mondo di cui esso vuole parlare, perché essendo reciprocamente mediati, il linguaggio si mostra necessariamente a sua volta come parte di quel mondo. Cfr. S. Petrucciani, *Un pensiero sul margine del paradosso*, in T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. XVII-XXI.

Al pensiero che non è più capace della propria libertà, che non ha più, con la libertà per l'oggetto, la libertà di se stesso, che non si abbandona liberamente all'oggetto, ma è costantemente in cerca di qualche vincolo e solo in questi vincoli si sente a proprio agio – a un simile pensiero non può spettare la cosa[105].

Nelle pagine immediatamente seguenti al paragrafo della *Dialettica negativa* dedicato alla costellazione, Adorno tratta la questione del linguaggio. Infatti, costellazione e linguaggio sono naturalmente legati dal fatto che i concetti trovano espressione esclusivamente per mezzo delle parole. Adorno mostra così l'indissolubile legame della filosofia con la sua funzione espressiva.

3.2. La natura espressiva della filosofia

Il coinvolgimento del soggetto, consapevole della fallibilità del proprio apparato conoscitivo, non corrisponde, nel pensiero negativo adorniano, ad una riduzione del polo soggettivo a favore del suo opposto; al contrario, «all'oggettività della conoscenza dialettica serve non meno, ma più soggetto. Altrimenti l'esperienza filosofica si atrofizza»[106] . È proprio dall'analisi dell'esperienza filosofica che si rende manifesto un tratto peculiare della logica della disgregazione, ossia il suo imprescindibile momento espressivo[107]. Ci si trova, ancora una volta, a lavorare sul piano gnoseologico, in quanto il tema dell'espressione filosofica riflette l'analisi del modo in cui può darsi conoscenza del reale.

Nel paragrafo precedente si è cercato di individuare le peculiarità dello strumento utilizzato da Adorno per esporre la struttura ed il modo in cui il soggetto può conoscere

[105] T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 147. Questo passo si posiziona in quella che Adorno definisce la critica materiale sul «problema della posizione del pensiero rispetto all'oggettività», ivi, p. 146. Nel corso della lezione da cui sono ricavati questi passi, l'autore sostiene che questo problema va a toccare la questione della continuità e discontinuità, nel senso che egli considera l'importanza di concepire l'oggetto come una totalità discontinua al suo interno, a differenza della totalità continua dell'oggetto dell'idealismo. Così, il pensiero che guadagna la propria libertà è quello che opera senza seguire le limitazioni di metodo e che, in questo modo, riesce ad abbandonarsi liberamente all'oggetto.

[106] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 39.

[107] Il tema dell'espressione ha a che fare, in Adorno, specialmente con la questione estetica, la quale ricopre una posizione di primo piano all'interno dell'intera filosofia del francofortese. Infatti, benché possa sembrare un ambito d'analisi secondario rispetto alla seguente trattazione, la teoria estetica di Adorno rappresenta un riferimento fondamentale per comprendere il progetto della *Dialettica negativa*. Egli, affermando la natura linguistico-espressiva della dialettica, riconosce nell'estetica un accesso primario per l'analisi del reale, tanto da sostenere che «emerge con evidenza il significato costitutivo della critica estetica nei confronti della conoscenza. A essa corrisponde il fatto che la vera arte oggi non ha più un carattere metafisico, ma si volge immediatamente all'esposizione del reale contenuto dell'essere», Id., *Tesi sul linguaggio del filosofo* in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., p. 85.

l'oggettività del reale. La costellazione rappresenta quell'insieme di concetti che parlano dello stesso oggetto senza limitarne l'essenza, tuttavia, essa è pur sempre costruita da un soggetto che, infatti, deve riuscire a farsi da parte in modo che essa mostri la sua efficacia. Il punto d'arrivo fondamentale della riflessione sulla costellazione è, probabilmente, quello di aver realizzato una tensione verso il non concettuale, nella consapevolezza che si riconosca la non assimilabilità del negativo. Tuttavia, nella spinta a superare il concetto per mezzo del concetto stesso[108], il momento fermo risulta essere proprio quello della concettualizzazione, che sia essa possibile o che riconosca la sua impossibilità. È il concetto a rappresentare il modo in cui, nel soggetto, può darsi conoscenza ed esso trova la propria concretizzazione, secondo Adorno, nell'atto espressivo del linguaggio.

L'elemento in cui si realizza il pensiero filosofico, come ogni altra forma di pensiero, è appunto il linguaggio, e se la filosofia è un pensiero che riflette su se stesso, deve necessariamente riflettere sul proprio elemento e strumento, sul linguaggio[109].

Il linguaggio risponde propriamente a quello che è il bisogno espressivo della filosofia, senza il quale non si darebbe alcuna esperienza filosofica[110]. Il soggetto sente la necessità di provare ad esprimere la propria esperienza attraverso l'uso del concetto, anche se questa ricade inevitabilmente nell'ambito dell'aconcettuale e, così, la filosofia «vuole esprimere con il concetto ciò che non è propriamente concettuale […], dire ciò che a rigore non può essere detto»[111]. La filosofia avrebbe, dunque, il compito di esprimere l'inesprimibile, ossia l'esperienza reale compiuta dal soggetto. Si tratta tuttavia di un compito paradossale che Adorno espone posizionandosi criticamente contro l'autore del *Tractatus logico-philosophicus* e in modo particolare contro l'ultima proposizione in questo contenuta[112]. Se per Wittgenstein bisogna dire esclusivamente quello che può essere espresso in modo chiaro, Adorno afferma l'esatto opposto: «contro Wittgenstein si dovrebbe dire ciò che non può essere detto»[113].

---

[108] Cfr. Ivi, pp. 13-14. Adorno critica il modo in cui la filosofia dell'identità concepisce il concetto, sostenendo che solo per mezzo del concetto, vale a dire esclusivamente per mezzo del pensiero che è passato attraverso la propria autocritica, è possibile superare la coazione identitaria del concetto dell'idealismo.
[109] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 210.
[110] Cfr. S. Petrucciani, *Prefazione*, in *Terminologia filosofica*, cit., pp. XI-XIV.
[111] Ivi, p. 77.
[112] «Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di P. Frascolla e L. Perissinotto, Feltrinelli, Milano 2022, p. 241).
[113] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 11.

Nonostante – o in conseguenza al fatto che – si possa affermare la natura linguistico-espressiva della logica della disgregazione, non si riesce ad eliminare la difficoltà ad esprimere, per mezzo del linguaggio, la realtà dell'oggetto. Per prima cosa, la logica della disgregazione è espressione proprio del dualismo che si struttura tra l'oggettività del reale e il modo in cui questo viene esposto[114]. Il riconoscimento dell'eccedenza (*Überschuß*) dell'esperienza nei confronti del concetto che vuole esprimerla porta a dimostrazione la mobilità del concetto stesso, la sua contestualità. Adorno sostiene, infatti, che i concetti non vadano interpretati come qualcosa di immobile e assoluto, ma, proprio grazie a ciò che si è ottenuto con il lavoro di autoriflessione del soggetto, questi risultano essere legati alla concretezza delle sue esperienze.

> I cambiamenti che i termini subiscono nella filosofia non le sono soltanto imposti dallo sviluppo storico del linguaggio; ma queste trasformazioni sono necessarie alla filosofia stessa, poiché il fatto che la filosofia si trasformi storicamente comporta un cambiamento dei concetti al suo interno[115].

La dialettica negativa offre l'idea di una filosofia indissolubilmente legata all'esperienza viva del soggetto poiché, solo in questo modo, è possibile parlare di un pensiero del non-identico, teso verso l'eterogeneità dell'oggetto. Il soggetto ha rinunciato alla purezza dei propri concetti, arrivando alla consapevolezza che «il pensiero invece, nel nostro pensare concreto, effettivo di individui vivi, non è qualcosa di isolato, ma è intrecciato al processo complessivo della nostra esperienza»[116].

[114] Cfr. G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 20-32.
[115] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p.13.
[116] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p.135.

3. IL RAPPORTO TRA TEORIA E PRASSI: UNA QUESTIONE APERTA

Dopo aver presentato le peculiarità del pensiero negativo adorniano, a partire dal bisogno di assumere una logica diversa da quella formale che sia in grado di sostenere e includere la contraddizione all'interno del discorso filosofico, sono state messe in evidenza le principali categorie che sembrano reggere la struttura della dialettica negativa: l'idea della mediazione ed il momento unificante e asistematico offerto dalla costellazione. Percorrendo in questo modo lo svilupparsi del pensiero dialettico all'interno di alcune delle principali opere dell'autore, è stato possibile individuare il compito che deve assolvere una tale filosofia, ossia rispondere al bisogno di esprimere, per mezzo dei concetti, l'esperienza. Tutti questi elementi, tra cui il fondamentale momento contraddittorio, rendono possibile l'aprirsi della filosofia a ciò che, comunemente, viene pensato come qualcosa che non le appartiene, cioè il non-concettualizzabile. La filosofia, in quanto dialettica negativa, si apre all'esperienza in qualità di un continuo lavoro sul contraddittorio e offre, così, una nuova concezione del complicato rapporto che si instaura tra la riflessione filosofica e la materialità del suo oggetto. Il pensiero, inteso come il risultato di una continua operazione di auto-critica e auto-oltrepassamento, rappresenta, per Adorno, quello che la filosofia ha perso nel suo farsi dottrina: la prassi, ossia «l'esperienza mondana, quello sguardo sulla realtà di cui è momento anche il pensiero»[117].

L'obiettivo del seguente capitolo è quello di indagare il costante scambio che sussiste tra il momento teoretico e quello pratico, analizzando specificatamente il legame proposto da questo tipo di pensiero tra una teoria che cambia forma, aspirando ad altro rispetto a ciò a cui ambiva il sistema dell'idealismo, ed una prassi che viene riportata al centro della discussione. Innanzitutto, a tale scopo risulterà inevitabile indagare il motivo per cui Adorno afferma la necessità del passaggio ad una dialettica che possa dirsi materialista[118] e la posizione che egli assume rispetto ai modelli di materialismo presenti nella storia del pensiero. In questo modo si otterranno degli strumenti utili per interrogare la concezione adorniana del rapporto diadico teoria-prassi e, di conseguenza, sarà possibile

[117] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 29.
[118] Si veda a riguardo Ivi, pp. 173-178, in cui l'autore annuncia e motiva il necessario «trapasso al materialismo».

comprendere l'esistente continuità che sussiste fra esso e la dialettica di soggetto e oggetto, perché, come afferma Adorno:

Che la questione di teoria e prassi dipenda molto da quella di soggetto e oggetto, lo dimostra una semplice presa di coscienza storica. Nella stessa epoca in cui la teoria cartesiana delle due sostanze ratificò la dicotomia di soggetto e oggetto, la prassi fu per la prima volta rappresentata nella letteratura sull'argomento come problematica, a causa della sua tensione verso la riflessione[119].

In questo modo si intende prendere sul serio l'esortazione di Adorno ai suoi allievi di riflettere sul rapporto di teoria e prassi, perché proprio l'impegno nei confronti di questa riflessione rappresenta la possibilità che il pensiero filosofico ha di «non diventare interamente vano»[120]. Tale riflessione può realizzare, infatti, quella particolare connotazione del pensare che il filosofo chiama *saggezza*[121] e che definisce come «la coscienza non separata dalla vita»[122] o, in altre parole, come la coscienza che «presuppone l'esperienza in senso enfatico»[123].

La filosofia non può fare a meno di riflettere sul rapporto di teoria e prassi, se non vuole davvero sacrificare anche l'ultima briciola di quell'ideale della saggezza che ha ricevuto in eredità. Una filosofia che sfugga questa riflessione e si accontenti o di pure indicazioni gnoseologiche o di

[119] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 233. È interessante, su questo punto, prendere in considerazione uno dei diversi passi di *Terminologia filosofica* in cui Adorno tratta della filosofia cartesiana, di cui evidenzia la pregnanza, insieme a quella baconiana, per l'intera storia della filosofia moderna. Scrive Adorno: «dove da un lato l'autore (Cartesio) ritiene che ciò che nella ricerca di una verità assoluta si sottrae al dubbio metodico sia la sostanza pensante; […] il suo opposto, la realtà, e cioè la sostanza spaziale, estesa, diventa un problema nel senso preciso che riesce praticamente impossibile determinarla e comprenderla», Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 208. La filosofia seguente a Cartesio non potrà, secondo Adorno, muoversi senza riferirsi, in qualche modo, al dualismo cartesiano, tant'è vero che la stessa dialettica negativa si articola in tal senso.
[120] Ivi, p. 183.
[121] Parlare di Adorno come filosofo della saggezza implica il riferimento al concetto di *Weißheit* del "secondo Fichte", con il quale viene indicato quel momento in cui la filosofia si riconverte nella vita. Cfr. G. Rametta, *Fichte, o il trascendentale come saggezza,* Postfazione a J. G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma Tre-Press, Roma 2018, pp. 109-118; Cfr., Id., *Take Five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2021; Cfr., Id., *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995; Cfr., G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020. Di saggezza si parlerà anche all'interno dell'ultimo capitolo del presente lavoro.
[122] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 178. È interessante il riferimento proposto in questo passo ai filosofi-re della *Repubblica* di Platone, considerati da Adorno un esempio di saggezza in quanto incarnerebbero la compiuta unione di filosofia e vita.
[123] Ivi, p. 186.

altrettanto astratte e vuote considerazioni su categorie ontologiche senza conseguenza, si rende colpevole nei nostri confronti[124].

Si tratterà, perciò, di analizzare la riflessione adorniana su tale questione e di provare a leggerla utilizzando le categorie della dialettica negativa come lenti d'ingrandimento.

1. Il materialismo alla base della dialettica negativa

Se si considerano i risultati che, grazie all'utilizzo della logica della disgregazione e del metodo interpretativo, la riformulazione della dialettica di soggetto e oggetto ha conseguito, ci si trova di fronte ad una contraddizione che rende impossibile pensare alla dialettica, così intesa, come qualcosa di realizzabile. L'apparente *impasse* si riferisce alla possibilità di assumere il primato del non-identico, cioè dell'aconcettuale, all'interno di una filosofia che, nonostante ciò, si trova ad operare per mezzo dei concetti. La soluzione che propone Adorno consiste nel considerare la dialettica, non come un concetto puramente teorico, bensì legato in maniera determinante alla prassi materiale[125]. Di conseguenza, quello che il filosofo definisce «trapasso al materialismo»[126] rappresenta un'operazione obbligata per poter mantenere il discorso sul piano della dialettica:

> Con il passaggio al primato dell'oggetto la dialettica diventa materialista[127].

Per prima cosa si deve cercare di comprendere cosa Adorno intenda per materialismo e, per fare questo, si ritiene opportuno prendere in considerazione l'interpretazione che l'autore offre delle diverse "correnti" che possono essere fatte rientrare sotto tale titolo. A tal proposito vengono in aiuto le lezioni dedicate al materialismo contenute in *Terminologia filosofica*, dove l'autore propone una serie di modelli filosofici che rappresentano, in modo diverso, la forma che la filosofia materialista ha assunto storicamente.

Adorno riconosce alcuni elementi comuni alle diverse correnti materialistiche, in particolare: l'opposizione ad ogni raffigurazione ideale della realtà, la tendenza a costituirsi deterministicamente, la posizione critica nei confronti dello gnoseologismo e

---

[124] Ivi, p. 182.
[125] La contraddizione viene così esposta: «Se infatti il primato nella conoscenza del mondo viene assegnato al non-identico, a ciò che non è spirito, diventa poi molto difficile, da un certo punto di vista, capire come si possa avere una dialettica, dal momento che il principio dialettico stesso, il principio della negazione o della riflessione, è necessariamente un principio spirituale», Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 90.
[126] Si tratta del titolo del paragrafo dedicato alla presente questione, Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 173.
[127] *Ibid.*

del soggettocentrismo e, decisivo per l'influenza che avrà nel lavoro adorniano, l'attenzione al corporeo[128]. Centrale, all'interno dei vari modelli proposti, è il fatto che «il materialismo cerca, nelle cose, ciò che sfugge al proprio concetto»[129]. Questo significa che esso rappresenta un antidoto alla tendenza totalizzante dell'idealismo, perché riesce ad evitare la tentazione filosofica ad assumere sotto un unico concetto l'interezza della cosa reale.

Percorrendo brevemente la storia del pensiero materialista così come è proposta da Adorno, si possono individuare due nomi fondamentali che avrebbero ispirato il sorgere del materialismo stesso. Da un lato vi è Democrito che con il proprio atomismo avrebbe introdotto il fattore positivistico nella formulazione del concetto di materia[130], caratterizzando la propria filosofia con un rigoroso determinismo, secondo cui «nulla avviene a caso, ma tutto accade per una ragione e con assoluta necessità»[131]. Dall'altro lato è posizionato Epicuro che, nel tentativo di placare il timore verso la divinità, rivendica la materialità umana specialmente nella sua manifestazione mortale, proponendo una posizione antiscientifica e moralista, per cui «il problema della vita giusta è più essenziale della pretesa di conoscere l'essenza della realtà o che cos'è il vero essere»[132].

Democrito ed Epicuro vengono proposti da Adorno come modelli delle due vie che storicamente il materialismo avrebbe percorso: una positivistico-scientifica ed un'altra metafisico-sociale, nelle quali il filosofo inserisce altre due figure importanti per la storia del pensiero. Si tratta di Hobbes, considerato il modello di un materialismo repressivo che «giustifica la violenza e l'ingiustizia con la materialità e la nullità dell'uomo»[133], nonché il sostenitore di un radicale nominalismo che intende i concetti universali come

[128] Cfr. F. Domenicali, *Il pensiero come prassi*, cit., p. 132.
[129] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 379.
[130] Adorno sembra legare l'aggiunta del momento scientifico all'interno del discorso materialista democriteo alla necessità di evitare una ricaduta ideologica, in quanto il tentativo di fissare concettualmente la materia equivarrebbe a fissare concettualmente ciò che non può essere concettualizzato. Sempre secondo l'autore, questo momento positivistico rimarrà storicamente congiunto al materialismo. Cfr. Ivi, pp. 386-387.
[131] Ivi, p. 390.
[132] Ivi, p. 405.
[133] Ivi, p. 383.

autonomi dal reale; e di Marx, reputato da Adorno come il momento più alto del materialismo stesso[134]. A quest'ultimo è, infatti, opportuno dedicare maggiore spazio.

L'atteggiamento fondamentalmente contemplativo della filosofia, che cerca di comprendere il mondo, o di interpretarlo, come dice Marx, a partire da certi principi, è in se stesso ideologia, indipendentemente dal suo particolare contenuto, poiché impedisce di trasformare la realtà; in modo che si tratta di combattere l'atteggiamento contemplativo nel suo complesso, e di passare a un atteggiamento pratico[135].

Adorno riconosce in Marx il modello per eccellenza del materialismo, innanzitutto per il fatto di aver riconosciuto la necessità di passare alla prassi, ponendosi in contrasto con il pensiero sistematico dell'idealismo. Questa anti-sistematicità è uno dei punti di vista condivisi dallo stesso Adorno che, in questa posizione, nota la presenza di un residuo di negatività. Inoltre, il francofortese riconosce alla filosofia marxiana il merito di aver assunto come principale metodo d'analisi quello che si può definire di *critica immanente*[136]. Con questa espressione si intende quell'operazione di critica di un oggetto, che sia esso un modello filosofico o un contesto storico-sociale, sviluppantesi all'interno dell'oggetto stesso in modo da assumere un punto di vista che permette di farne emergere tutte le contraddizioni:

Quando si critica un oggetto, questa critica – per usare un'espressione corrente – può essere trascendente, cioè commisurare l'oggetto, la realtà eccetera a un qualche presupposto, che sembra assodato a colui che giudica, ma non è nella cosa; oppure può essere critica immanente, cioè commisurare la cosa criticata al suo stesso presupposto, alla sua stessa legge formale. Ora, il percorso dialettico è sempre quello della critica immanente[137].

---

[134] Sull'analisi delle interpretazioni che Adorno compie delle varie forme che ha assunto il materialismo, è utile fare riferimento alle pagine di F. Domenicali, *Il pensiero come prassi*, cit., pp. 129-161, in cui vengono riassunti, per ogni modello, i punti che Adorno ritiene significativi. In queste pagine si fa riferimento in maniera chiara alla distinzione tra il materialismo positivistico-scientifico, legato alle figure di Democrito e Hobbes, e il materialismo metafisico-sociale in cui vengono fatti rientrare Epicuro e Marx, quest'ultimo con le dovute precauzioni.

[135] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 449.

[136] Il concetto di *critica immanente* si ritrova all'interno della *Dialettica negativa* per quanto riguarda la possibilità di superare la filosofia dell'essere. Qui Adorno ne riconosce la derivazione hegeliana e afferma che «la critica al bisogno ontologico conduce a quella immanente dell'ontologia. Sulla filosofia dell'essere non ha presa ciò che la respinge genericamente da fuori, invece di competere con essa nella sua compagine, di volgerla contro, secondo un *desideratum* di Hegel, la sua stessa forza», Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 90. Anche all'interno dei *Tre studi su Hegel* emerge la rilevanza che Adorno riconosce al meccanismo di critica immanente della filosofia hegeliana, a tal proposito si veda Id., *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 102-109.

[137] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 38.

Infatti, secondo Adorno, il proposito di Marx sarebbe stato quello di «intendere i concetti in modo immanente, nel senso che essi hanno all'interno del sistema, e di confrontarli poi con la realtà che corrisponde loro»[138]. Il materialismo marxiano sarebbe, dunque, la rappresentazione di un pensiero critico che riconosce la necessità della contraddizione e del mantenimento del non-identico. Ciò si mostra, quanto meno sotto forma di invito, nell'assunto marxiano dell'auto-superamento del materialismo stesso, che prenderebbe la forma di una vera e propria eliminazione di esso. Secondo Adorno, infatti:

> lo scopo, l'idea del materialismo di Marx è quella dell'eliminazione del materialismo, vale a dire della creazione di una situazione in cui venga spezzata la cieca costrizione delle condizioni materiali sugli uomini, e in cui il problema della libertà cominci ad avere veramente un senso[139].

La completa realizzazione del *telos* del materialismo marxiano, cioè la liberazione dei bisogni umani dal valore di scambio e, quindi, dalla produzione di profitto, prenderà la forma di una liberazione dal «giogo della materia», in altre parole, sarà la fine del materialismo stesso[140].

Si è voluta riassumere la «breve tipologia del pensiero materialistico»[141], offertaci dalle lezioni sulla terminologia filosofica, per poter efficacemente comprendere ciò che Adorno intende con il necessario "trapasso" al materialismo. Quello che si deve fare è interrogare, sulla base dei modelli riportati, la struttura della dialettica negativa dalla quale risulta che il processo che ha portato al primato dell'oggetto ha affermato, contemporaneamente, la centralità del non-identico e dunque, ciò che ora è possibile comprendere, è che quella negatività altro non è che la materia ossia, fondamentalmente, la corporeità dell'esistenza[142]. Con le parole di Adorno: «Considerato da fuori, ciò che alla riflessione spirituale si offre come non specificamente spirituale, come oggettivo, diventa materia[143]» o, ancora, «Il non concettuale, inalienabile al concetto, smentisce l'essere in

[138] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 466.
[139] Ivi, p. 393. Il riferimento qui è alla critica al capitalismo e alla sua conseguente caratterizzazione in senso deterministico.
[140] Cfr. Ivi, p. 471.
[141] Ivi, p. 432.
[142] Sulla necessità di ricordare il radicamento del pensiero nella corporeità sono utili le pagine di S. Petrucciani, *Prefazione* in *Terminologia filosofica*, cit., pp. XIX-XXIV.
[143] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 173-174.

sé di esso e lo trasforma. Il concetto del non concettuale non può soffermarsi presso di sé, nella gnoseologia; questa costringe la filosofia alla materialità»[144].

Il materialismo della dialettica negativa non è da considerare come un'ontologia della materia, ossia come un pensiero che eleva a principio quest'ultima, né come una teoria della conoscenza, per cui la materia sarebbe posta a fondamento della conoscenza stessa. Esso va interpretato come un materialismo critico che nasce dalla priorità del momento contraddittorio e che svela la falsità del sistema idealista riassunto nel feticismo dei concetti. In questo senso è da distinguere un materialismo definito volgare che, assumendo un carattere puramente dogmatico, eleva a principio quelle che sono le condizioni materiali, riproponendo la struttura ideologica dell'idealismo ma cambiandole il titolo[145]. Una tale forma degenerata di pensiero materialista trova espressione, ad esempio, nel materialismo dialettico di stampo sovietico il quale, secondo Adorno, «reprime la critica del sistema sovraordinato»[146].

Un materialismo critico, invece, si distingue per la sua capacità di compiere un'operazione immanente di critica nei confronti della non-verità del sussistente che Adorno definisce «condizione falsa»[147] della realtà e che si riferisce allo stato di reificazione totale delle coscienze in cui la dialettica si trova ad operare. Il materialismo a cui è obbligato il pensiero critico, come si può leggere già in uno dei primissimi contributi filosofici di Adorno relativi alla nascita della "teoria critica", ossia l'*Attualità della filosofia* (1931), non è altro che la consapevolezza della costante influenza dei processi materiali su quelli che vengono considerati, invece, puramente spirituali[148].

Il materialismo è in grado di realizzare il movimento che l'interpretazione filosofica svolge solo come esempio. La possibilità di questa realizzazione risiede nel fatto che la risposta non rimane nello spazio chiuso della conoscenza, ma impone il passaggio alla prassi. L'interpretazione della

---

[144] Ivi, p. 125.
[145] Sulla questione è utile fare riferimento anche alle parole di S. Petrucciani, che riassumono in modo particolarmente limpido l'errore in cui cade questo tipo di materialismo: «Il limite di un materialismo dogmatico o metafisico (dal quale quello di Adorno si potrebbe distinguere come materialismo "critico") sta nel fatto che esso non si avvede che, proprio nel momento in cui pone la materia come principio di tutta la realtà, sta operando in verità con un principio intellettuale, con un concetto», S. Petrucciani, *Prefazione* in *Terminologia filosofica*, cit., p. XVII. Sul materialismo volgare si veda T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 24 o, per un esempio di come esso opera, cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 183-186.
[146] Id., *Introduzione a «Dialettica e positivismo»* in *Scritti sociologici*, trad. it. A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1976, p. 268.
[147] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 12.
[148] Si veda M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit. pp. 167-175.

realtà e la sua trasformazione sono, infatti, riferite l'un l'altra. Certamente la realtà non è sul punto di essere tolta, ma alla costruzione teorica della figura del reale segue immediatamente la necessità della sua trasformazione[149].

2. *L'unità mancata*

Il passaggio al materialismo impone la riflessione sul rapporto tra la teoria filosofica e la prassi materiale come questione centrale che costituisce la dialettica stessa: «il materialismo ha definito questo rapporto tra teoria e prassi con un nome che ne attesta la provenienza filosofica: dialettica. L'interpretazione filosofica, dunque, è possibile solo in senso dialettico»[150]. Diventa quindi imprescindibile cercare di comprendere il modo in cui una dialettica negativa, così come è pensata da Adorno, concepisca tale rapporto, perché conseguentemente al necessario allontanamento dalla filosofia dell'identità, è richiesta una riformulazione della polarità teoria-prassi sulla base delle categorie che caratterizzano il pensiero negativo.

Per introdurre la questione del ripensamento di tale coppia concettuale all'interno della dialettica negativa, si deve anzitutto considerare il motivo per cui esso è necessario. Adorno vede, nella concezione del primato dell'identità dell'idealismo e, quindi, nel contesto generale della filosofia occidentale, l'articolazione di un pensiero che ha reso inefficace tanto il suo lato teorico quanto quello pratico.

> Quel che da allora in poi viene considerato come il problema della prassi e che oggi, ripresentandosi, trova il suo culmine nella questione concernente il rapporto di teoria e prassi, coincide con la perdita dell'esperienza, causata dalla razionalità del sempre-uguale[151].

Ciò che accade con l'idealismo è l'annullamento di ogni anelito trasformativo della condizione oggettiva del reale, cioè delle condizioni materiali di vita, le quali trovano una giustificazione proprio in quell'ideologia proposta dal sistema totalizzante ed identitario. Basta, in questo senso, recuperare l'analisi della rappresentazione idealista della coppia concettuale soggetto-oggetto e, a partire da essa, guardare alla diade teoria-prassi per comprendere, così, il modo in cui la filosofia dell'identità pretende – o non pretende – di

---

[149] T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 53.
[150] *Ibid.*
[151] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 235. Quel "allora" a cui Adorno si riferisce è il tempo in cui il romanzo inizia a descrivere il modo in cui l'individuo reagisce alla situazione di auto-alienazione rispetto al suo altro. Il riferimento è specificamente al *Don Chisciotte*.

agire sul piano della prassi materiale. «L'ideologia della purezza del pensiero»[152], che intende giustificare il reale costringendolo a rientrare all'interno delle proprie categorie, esige l'assolutezza di tale pensiero, considerandolo sciolto da qualsiasi condizionamento materiale. Si ripresenta sotto una nuova veste l'assoluta separazione di soggetto e oggetto il cui effetto principale è, ancora una volta, l'annullamento di uno dei due poli in seguito all'assolutizzazione dell'altro. L'imposizione ideologica di un apparato categoriale alla prassi materiale fa parte di quell'operazione idealista che vuole rispondere al bisogno ontologico di senso, identificando, così, il non-identico per mezzo dei concetti.

Tuttavia, nel corso della trattazione sulla filosofia dell'identità, Adorno mostra come non sia solo l'idealismo a costituirsi ideologicamente nei confronti dell'eterogeneo proponendo una visione in cui viene assolutizzato il soggetto e quindi il momento concettuale, ma come anche una certa filosofia che si propone come opposta al pensiero idealista abbia, in ogni modo, riproposto la medesima struttura ideologica e riduzionista.

Il passaggio alla prassi priva di teoria viene motivato dall'impotenza oggettiva della teoria, ma finisce col moltiplicare quell'impotenza tramite l'isolamento e la feticizzazione del momento soggettivo del movimento storico, della spontaneità[153].

Se l'impostazione idealista può essere riassunta in un'esaltazione del momento teorico rispetto a quello pratico-materiale, allora quel pensiero che pretende l'assolutizzazione, e quindi l'autonomia, del momento materiale riproporrebbe, per Adorno, lo stesso effetto reificante: negando la teoria viene assolutizzata la prassi e, così, «la prassi è diventata […] il pretesto ideologico per la coercizione della coscienza»[154].

Allo scopo di riformulare il rapporto tra la teoria e la prassi, la dialettica negativa deve potersi sottrarre a questa opposizione tra un'impostazione "teoreticista" e un'impostazione "prassiologica", in modo da spezzare l'illusoria apparenza dell'assoluta opposizione e differenziazione delle due.

Adorno intende mostrare la necessità che i due poli della coppia teoria-prassi vengano considerati come reciprocamente necessari, in una sorta di tensione dialettica che rende impossibile tanto la loro unità quanto la loro totale distinzione perché, se da un lato

[152] Ivi, p. 236.
[153] Ivi, p. 244.
[154] Ivi, p. 239.

considerare la possibilità di identificazione dei due poli significherebbe assumere una forma di dominio di uno di questi sull'altro[155], dall'altro lato concepire l'assoluta opposizione tra teoria e prassi vorrebbe dire rendere l'una impotente e l'altra arbitraria.

Bisognerebbe instaurare una coscienza di teoria e prassi, che né le separi, rendendo di conseguenza impotente la teoria e arbitraria la prassi, né infranga la teoria mediante il primato di origine borghese – proclamato da Kant e Fichte – della ragion pratica. Il pensiero è un agire, la teoria una forma di prassi; solo l'ideologia della purezza del pensiero inganna su ciò[156].

Se si prova a concepire l'impostazione teoreticista come quella che, nonostante pretenda di mantenere il primato del concetto, sostiene l'oggettività del proprio pensiero facendo corrispondere quest'ultimo ad un atto pratico, si cadrebbe nuovamente in un paradosso strutturale perché «il pensiero come atto non consisterebbe in se stesso, secondo la propria forma, in quanto sarebbe ancor sempre connesso a ciò che non è, in sé, il pensiero medesimo»[157]. Si tratta di seguire il ragionamento adorniano su questo punto per poter comprendere in che senso teoria e prassi non possono essere considerate come due poli in netta opposizione né, tanto meno, come due termini reciprocamente subordinabili. La questione si posiziona, ancora una volta, sull'esigenza di comprendere la priorità del non-identico, dell'altro-da-sé, che determina la passività del soggetto e, quindi, del pensiero, dimostrandone la costitutiva eterogeneità:

L'oggettività, la verità del pensiero, dipende dalla sua relazione alla cosa. Considerato dal punto di vista soggettivo, il pensiero filosofico è messo incessantemente a confronto con l'esigenza di rapportarsi a sé in modo logicamente conseguente, e tuttavia di accogliere in sé ciò che esso non è, e che non si sottomette a priori alla sua particolare legalità[158].

---

[155] Sulla pericolosità della separazione netta di teoria e prassi è utile fare riferimento ad un passo della *Dialettica dell'illuminismo* in cui è individuato il rischio che la conseguenza di tale separazione si dia come la trasformazione dello spirito in un apparato di dominio, Id., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 43. Raccontando la vicenda di Odisseo e delle sirene, Adorno mostra la dinamica di dominio che nasce dall'opposizione tra la pura contemplazione (il protagonista che può udire il canto esclusivamente assumendo una condizione di totale impotenza) e la prassi (il lavoro dei marinai).

[156] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 236. Il riferimento a Kant diventa più chiaro se si prende in considerazione, in modo particolare, una lezione all'interno del corso sulla filosofia morale del 1963 contenuto in Id., *Problemi di filosofia morale*, trad. it. E. Zanelli, Edizioni ETS, Pisa 2022, pp. 61-71. Qui Adorno dedica particolare attenzione a quello che definisce "il primato della prassi".

[157] Id., *Annotazioni sul pensiero filosofico* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 11.

[158] *Ibid.*

Tuttavia, per quanto si debba riconoscere la condizione di passività del pensiero nei confronti dell'oggetto a cui deve, in qualche modo, adattarsi, si deve porre attenzione al monito di Adorno: non si dovrebbe imporre al pensiero una conversione in una specie di pratica indiretta perché questo avrebbe, socialmente, dato luogo alla repressione della riflessione[159]. Scrive Adorno: «Senza il momento contemplativo la prassi degenera in attività aconcettuale; la meditazione, tuttavia, in quanto ambito particolare circoscritto, separato dalla prassi possibile, è difficile che guidi meglio»[160].

Che si concepisca il rapporto di teoria e prassi come necessario proprio in quanto contraddittorio sembra essere la cifra del pensiero negativo di Adorno. Viene così riproposta l'esigenza di assumere una diade concettuale nella consapevolezza dell'impossibilità di risolvere la contraddizione che necessariamente la caratterizza[161].

Una volta riconosciuta la pericolosità di riproporre nell'ambito del rapporto di teoria e prassi la struttura ideologica che Adorno lega alla filosofia dell'identità, si deve riportare la questione all'interno del contesto del pensiero negativo e perciò, considerare la possibilità di avvalersi degli strumenti della dialettica negativa allo scopo di indagare questa diade, la quale sembra richiedere un particolare sforzo comprensivo.

3. La categoria della mediazione all'interno della diade teoria-prassi

È possibile, una volta individuate le direttrici principali del pensiero adorniano, riconoscere una sorta di costante all'interno della struttura della dialettica negativa: si tratta principalmente del fatto che essa procede sviluppandosi tra le maglie di diverse coppie concettuali[162]. Questo tipo di pensiero è stato definito da diversi studiosi *dialettica*

[159] Cfr., ivi, p.13, dove Adorno riflette sull'implicita corrispondenza di quei due approcci filosofici che si possono indicare, da un lato nei "pensieri da poltrona" (*armchair thinking*) che spesso coincidono con una pretesa pura meditazione che rinnega la propria materialità e, dall'altro lato nella riflessione che esige di essere simultaneamente un atto pratico eliminando il momento meditativo.
[160] Ivi, pp. 13-14.
[161] Sulla necessità di considerare le coppie concettuali come in una tensione dinamica, cfr. F. Domenicali, *Il pensiero come prassi*, cit., pp. 91-97.
[162] Con il verbo *procedere* ci si riferisce all'idea, espressa chiaramente nella *Dialettica negativa*, di una dialettica come una procedura (*Dialektik als Verfahren*) con la quale Adorno intende opporsi alla versione hegeliana di una dialettica processuale. La differenza principale sta nel fatto che una dialettica intesa come un processo implica necessariamente un principio che guidi tale andamento progressivo, cosa che, come si è visto, Adorno intende superare, cfr., T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 131. Sulla questione è utile fare riferimento a M. Farina, *Ontologia e storia naturale*, cit., pp. 94-95.

diadica, proprio ad indicare la forma che esso assume nel suo darsi[163]. La dialettica negativa impone, nell'operazione di interpretazione delle coppie concettuali, il riconoscimento della tensione dinamica che contrappone ogni polo al suo proprio opposto. Negando così ogni ipostatizzazione che farebbe ricadere il pensiero all'interno del dogmatismo della filosofia dell'identità, l'esperienza (*Erfahrung*) metafisica rappresenta propriamente la capacità di riconoscere la tensione e, quindi, la necessaria reciprocità tra le due dimensioni concettuali[164]. Il rapporto antitetico che contraddistingue i due termini in opposizione è caratterizzato dalla mediazione e, proprio analizzando come, per Adorno, si attua questa polarità mediata, è possibile riconoscere la costante strutturale propria della dialettica negativa[165].

Basta, in tal senso, pensare alla diade soggetto-oggettiva, per notare come essa sia stata eletta dallo stesso Adorno l'esempio maestro dell'attuarsi di un rapporto mediato e degli esiti che esso produce. Tuttavia, se ci si propone di utilizzare tale coppia come un conio da imprimere ad ogni diade concettuale, si interpreta erroneamente l'intento adorniano e questo è evidente se si prende in considerazione proprio il rapporto di teoria e prassi. Si vuole, a questo proposito, cercare di comprendere innanzitutto quali sono i problemi in cui ci si imbatte non appena si attua una trasposizione della coppia concettuale soggetto-oggetto a quella teoria-prassi e, in seguito, sulla base delle affermazioni dello stesso Adorno, proporre una strada da seguire per comprendere il modo in cui è possibile intendere quest'ultima diade nel contesto della dialettica negativa.

La relazione di mediazione tra il polo soggettivo e quello oggettivo ha manifestato la sua natura asimmetrica nell'esito dell'assunzione del primato dell'oggetto, esito necessario se, come accade nella *Dialettica negativa*, si assume il soggetto come legato costitutivamente all'oggetto. Dall'altro lato, il polo oggettivo si sottopone alla mediazione da parte del soggetto nella possibilità di essere determinato da quest'ultimo[166]. In questo modo è ben manifesta l'impossibilità di operare una mera trasposizione di tale configurazione all'interno della coppia teoria-prassi, in quanto il rischio di riprodurre una

[163] Cfr. F. Domenicali, *Il pensiero come prassi*, cit., pp. 91-97 e M. Farina, *Ontologia e storia naturale*, cit., pp. 105-109, in cui viene portato ad evidenza l'esito di una dialettica di tipo diadico: il rifiuto del sistema.
[164] Cfr. G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., p. 59.
[165] Sul tema della costante strutturale individuabile nel pensiero adorniano si rimanda alla terza parte di questo lavoro.
[166] Cfr. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 165-167 e Id., *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., pp. 178-181.

struttura dogmatica è più che mai vicino. Infatti, per quanto possa sembrare lecita un'operazione del genere, ci si trova subito di fronte ad una non banale difficoltà se si prova a ricalcare quello che è stato assunto come il primato dell'oggetto all'interno del contesto dell'opposizione del momento teorico e di quello pratico. Se si prova ad assumere uno dei due poli come primario, riproducendo così il primato del momento oggettivo su quello soggettivo, si deve innanzitutto individuare quale di essi far coincidere con il lato del soggetto o con il lato dell'oggetto. Ammettendo pure la possibilità di una tale operazione, possibilità che Adorno tuttavia non sembra consentire, si dovrebbe dichiarare il primato della teoria sulla prassi o, viceversa, della prassi sulla teoria. Dovrebbe risultare più chiaro, in questo modo, l'esito dogmatico che una tale prospettiva produce perché, come si ha avuto modo di vedere, che si sostenga l'impostazione teoreticista che vuole costituire una prassi o, al contrario, un'impostazione prassiologica che subordina la teoria, si rischia di produrre ideologicamente un'identificazione dei due poli.

> La priorità dell'oggetto dev'essere tenuta in considerazione dalla prassi […]. La prassi è ben intesa in quanto il soggetto, dal canto suo, è un che di mediato, è ciò che vuole l'oggetto: la prassi viene dopo il bisogno dell'oggetto. Non però attraverso un semplice adeguamento del soggetto, che ha dimostrato di saper solo rafforzare l'oggettività eteronoma. Il bisogno dell'oggetto è mediato dal sistema sociale globale; quindi è criticamente determinabile soltanto mediante la teoria[167].

Non è, dunque, da operare una mera trasposizione della struttura soggetto-oggettiva, ma concepire questa come un modello alla luce del quale il rapporto tra la teoria e la prassi deve essere pensato.

Pensare in modo corretto il rapporto di mediazione che si instaura tra il momento teorico-concettuale e quello pratico è fondamentale per comprendere il significato stesso che, per Adorno, la filosofia assume. Si può, infatti, riconoscere nel corso del pensiero adorniano, specialmente all'interno della *Dialettica negativa*, una sorta di ribaltamento delle categorie dialettiche in quello che risulta essere un parallelismo tra un piano puramente teoretico, in cui si sviluppano le riflessioni sulla struttura dialettica della disciplina filosofica e dove vengono analizzate le varie categorie concettuali per mezzo delle quali

[167] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 242.

opera il pensiero, e un piano che può essere definito materiale, dove si ha a che fare con la realtà di un sistema sociale[168]. Se a questo saranno dedicate alcune pagine dell'ultima parte del presente lavoro, si mostra ora necessario approfondire il modo in cui, nel contesto del primo di questi due piani, si dà il rapporto tra il momento della teoria e quello della prassi.

Si prenda pertanto in considerazione un passo fondamentale in cui Adorno mostra com'è da intendere il rapporto di mediazione all'interno di questa diade:

La teoria e la prassi non sono né immediatamente la stessa cosa, né assolutamente differenti; il loro rapporto, di conseguenza, è un rapporto di discontinuità. […] Il rapporto di teoria e prassi, una volta che esse si siano allontanate l'una dall'altra, è il *capovolgimento qualitativo*, non la transizione, e men che mai la subordinazione. Teoria e prassi stanno polarmente l'una rispetto all'altra[169].

L'appello è ancora quello di evitare l'identificazione dei due poli nella necessità di riconoscerne la non-identità e di concepire quest'ultima come primaria. In questo modo teoria e prassi devono essere assunte nella contraddittorietà che tanto li distingue quanto li mantiene legati l'un l'altra. Con la formula del *capovolgimento qualitativo* Adorno sembra suggerire, per l'appunto, l'impossibilità di definire un primato di un polo sull'altro e, proprio a partire da questa formula, ci si deve chiedere quali siano le conseguenti implicazioni. Di primaria importanza è sicuramente la necessità di riconoscere all'interno di questo rapporto una costante interazione tra i due poli:

tra l'estremo teorico del pensiero e l'orientamento verso la prassi c'è un'interazione permanente. Anche in questo il pensiero dialettico è fondamentalmente diverso da quello tradizionale: non c'è prima un compiuto sistema teorico, da cui si traggono poi "conclusioni pratiche", ma solo quando si ha a disposizione la teoria bell'e pronta, in tutta tranquillità. Al contrario, a tutti i livelli di questo pensiero, potremmo dire, si accendono scintille che fanno contatto tra il polo estremo della riflessione teorica e il polo estremo del comportamento pratico[170].

---

[168] M. Farina, sottolineando questo parallelismo tra il sistema teorico e quello sociale, afferma che «il movimento dialettico, infatti, ha portato Adorno a trasformare la critica della conoscenza in una critica della società». Si tratta perciò di una conseguenza della struttura dialettica del pensiero negativo, cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., p.179-182.

[169] T. W. Adorno, *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., pp. 260-261. Il corsivo è mio.

[170] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 41.

E ancora, poco più avanti:

l'unità di teoria e prassi, per come è pensata in ogni pensiero dialettico (già Fichte, certamente in Hegel e certamente in Marx), è davvero un'unità già per il fatto che non spunta fuori soltanto alla fine, ma consiste, come ho recato di mostrarvi, in una interazione costante[171].

Questa urgenza di riconoscere la necessaria relazione di interdipendenza di teoria e prassi richiede, conseguentemente, lo spostamento sul piano della filosofia morale al quale la questione è inevitabilmente legata[172]. Non è un caso che, specialmente all'interno della *Dialettica negativa* e delle lezioni contenute in *Problemi di filosofia morale* (1963), una corretta assunzione del rapporto di mediazione tra la teoria e la prassi è richiesta proprio dalle riflessioni sul tema dell'autonomia e della libertà del soggetto individuale[173].

È evidente la pregnanza che la questione assume nell'ambito del pensiero negativo. Teoria e prassi sembrano, infatti, agire all'interno di diversi ambiti della dialettica adorniana e questo implica, necessariamente, un'analisi che operi su più piani, in modo da rendere conto di tale complessità. Prima di intraprendere questa strada, è importante sottolineare che la coppia concettuale teoria-prassi chiama in causa uno dei problemi principali affrontati da Adorno: la dialettica negativa vuole essere non solo l'alternativa a quella filosofia che prende la forma di un sistema totalizzante, ma anche l'antidoto alla condizione di reificazione e di dominio in cui l'essere umano contemporaneo si trova a vivere. La possibilità di un *vita vera*, contrapposta alla condizione falsa dell'esistenza alienata e disumanizzata, è offerta dalla riformulazione dialettica del rapporto tra la teoria e la prassi[174]. Tuttavia, se si vuole comprendere a pieno il peso di una tale operazione e il modo in cui essa si attua, è indispensabile interrogare proprio quella che può essere definita *vita falsa*, comprendere i suoi meccanismi e i modi in cui si manifesta perché,

[171] *Ibid*.
[172] A. Marozzi si occupa della questione all'interno del testo *Prassi e redenzione* ed, esaminando il legame tra il materialismo e la dialettica negativa, evidenzia come quest'ultima, nel portare dialetticamente alle estreme conseguenze il materialismo stesso, proporrebbe una nuova forma di prassi. Questo, per Marozzi, evidenzierebbe la possibilità del realizzarsi di una prassi trasformatrice in grado di salvare la coscienza dalla sua inevitabile reificazione dovuta da quella che Adorno chiama "condizione falsa" della realtà. Cfr. A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica Negativa di Adorno*, cit., pp. 168-171.
[173] Si veda Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 194-199, oppure, per quanto riguarda il corso del 1963, alcuni dei passi principali se ci si riferisce a tale problema si trovano in Id., *Problemi di filosofia morale*, cit., pp. 7-18.
[174] Cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 229-235, in cui si fa rifermento al concetto di "bando", di cui si avrà modo di trattare in seguito.

riportando uno dei passi più noti dei *Minima moralia* (1951) adorniani: «Non si dà vera vita nella falsa»[175].

Il rapporto tra l'estremo teorico e quello pratico è, quindi, centrale nello sviluppo del pensiero adorniano. Il mantenimento della tensione dinamica all'interno di questa polarità mai risolvibile richiede un particolare sforzo interpretativo, specialmente per quanto riguarda l'immagine del capovolgimento qualitativo proposta dallo stesso Adorno. Tale rapporto sembra imporsi al lettore come una questione aperta e proprio nel mantenimento di tale apertura si intende procedere.

[175] T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 35.

SECONDA PARTE

LA PRATICA DISTRUTTIVA RIFIUTA L'ETEROGENEO

1. L'IDENTITÀ COME STRUMENTO DI DOMINIO

Al pensiero inconciliabile si accompagna la speranza della conciliazione, perché la resistenza del pensiero contro il mero ente, contro l'imperativa libertà del soggetto, intende nell'oggetto anche ciò che questi ha perduto attraverso la sua etichettatura per diventare oggetto[176].

Il punto d'avvio della *Dialettica negativa*, intesa sia come opera sia come progetto filosofico, è individuabile nella critica mossa a quell'ontologia di cui l'idealismo è il principale modello storico. Riconoscendovi una matrice profondamente dogmatica, Adorno analizza tale filosofia evidenziandone le principali caratteristiche, prima tra tutte il suo articolarsi in un sistema concettuale dalla brama totalizzante. L'anelito alla totalità, da cui tutto deriva e in cui tutto si risolve, opera per mezzo del rifiuto del non-identico il quale, lungi dall'essere riconosciuto come tale, è sottoposto ad un lavoro di assimilazione e, si potrebbe dire, di addomesticamento, da parte del concetto. La filosofia dell'identità con l'eliminazione dell'eterogeneo, non costringe solamente l'oggetto particolare all'interno dei confini invalicabili del sistema, ma impone anche al soggetto empirico un'*etichettatura* che finisce per schiacciarlo. La dialettica negativa sembra così oscillare tra una critica al sistema concettuale dell'idealismo ed una critica alla dimensione sociale che di quest'ultimo è, quanto meno, la manifestazione. Quel che accade è una sorta di trasposizione dell'impalcatura ideologica dell'ontologia di stampo idealista dal piano dei concetti a quello empirico della società e delle soggettività particolari[177]. Il pensiero negativo di Adorno sembra muoversi costantemente su questa duplicità di piani ed è proprio nella volontà di far risaltare tale interazione, che potrebbe essere assunta come un rapporto permanente di scambio riguardante la struttura dialettica che li costituisce, che si intende procedere.

---

[176] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 20.

[177] Ad introdurre in modo chiaro il tema della duplicità di piani su cui è possibile leggere la critica adorniana all'ontologia è M. Farina che, facendo riferimento specialmente alla terza parte della *Dialettica negativa*, mostra il continuo scambio e richiamo tra un livello puramente teoretico ed un livello materiale. Cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 179-184.

Si afferma, in questo senso, l'esistenza di un parallelismo e di una reciprocità tra la riflessione teorica-concettuale ed il costituirsi di un sistema sociale tale per cui si può sostenere che essi rappresentano uno la genesi dell'altro. Di conseguenza, se si assume come reale questa reciprocità tra il piano della teoria e quello della realtà materiale, si dovrebbe poter riconoscere una sorta di corrispondenza tra un sistema concettuale come quello dell'idealismo ed un particolare modo in cui la società materiale si è data.

La costituzione coatta della realtà, proiettata dall'idealismo nella regione del soggetto e dello spirito, è ritraducibile nella realtà. Dell'idealismo resta che la determinante oggettiva dello spirito, la società, è sia un insieme di soggetti che la loro negazione. In essa i soggetti sono irriconoscibili e spodestati; perciò essa è oggettivamente così disperata ed è concetto, cosa che l'idealismo scambia per un positivo[178].

La seconda parte di questo lavoro è dedicata all'analisi di quella *pratica distruttiva* che, secondo Adorno, è la manifestazione della struttura dogmatica della filosofia dell'identità, un modo di darsi dell'assolutizzazione del positivo e della feticizzazione del concetto. In questo modo si percorreranno i passaggi dei due lavori principali del francofortese che, come egli stesso sostiene, costituiscono un'unica grande opera: *Dialettica dell'illuminismo* (1947)[179] e *Dialettica negativa*, dove si rende manifesta la sovrapposizione della critica all'ontologia idealista e della critica al sistema sociale. Una volta determinati i fattori dai quali questa pratica distruttiva scaturisce, definiti e analizzati i suoi tratti peculiari, sarà possibile individuare il ruolo che la dialettica adorniana assume in vista del superamento di quello stato di dominio e di reificazione delle coscienze prodotto dalla filosofia dell'identità. Allo scopo di analizzare quella che Adorno definisce la «condizione falsa»[180] della realtà, sarà utile, innanzitutto, ripercorrere l'indagine della struttura costitutiva del pensiero positivo idealista considerando i concetti di identità, totalità e dominio ed il suo articolarsi per mezzo del sistema. Successivamente, a partire da questa base teorica, l'analisi si dedicherà alle manifestazioni materiali di questo tipo

[178] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, p. 12.
[179] La data si riferisce alla pubblicazione dell'«edizione riveduta». Tuttavia, una prima apparizione del testo, probabilmente riservata ad un uso interno, risale al 1944 quando viene pubblicato a New York nelle edizioni dello *Institute of Social Research* della Columbia University. Si veda S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 11-21.
[180] *Ibid*.

di pensiero che, nel suo essere totalizzante, è stato assorbito dal soggetto empirico tanto da costituirsi in esso come seconda natura.

È evidente che la questione si posizioni all'interno del contesto del complicato rapporto tra la teoria e la prassi perché, se la *Dialettica negativa* si propone di spezzare «l'inganno di una soggettività costituita»[181], cioè di quella coazione della coscienza ad opera dell'ideologia totalizzante, essa dovrà agire tanto sul piano della riflessione quanto su quello materiale. Un pensiero che vuole liberare i soggetti imbrigliati in una condizione reificata che penetra ogni ambito della loro esistenza, dalla sfera del linguaggio a quella artistica passando per l'educazione e la politica, deve essere in grado di recuperare l'indissolubile esistenza del negativo. Si tratterà di indagare il modo in cui la pratica distruttiva si insinua nel rapporto tra la teoria e la prassi e, così, riconoscere il meccanismo che si deve rompere se ci si vuole avvicinare alla possibilità di una *vita vera*.

1. Il sistema impone l'intero

La pratica distruttiva che opprime le coscienze per mezzo della sua cieca violenza è la manifestazione, per Adorno, della filosofia sistematica ed idealista che caratterizza la storia del pensiero occidentale[182]. Si dimostra pertanto utile tornare su quegli aspetti che rendono la filosofia dell'identità foriera della condizione di reificazione totale rilevata e criticata dalla dialettica negativa. In particolare, si è già potuto constatare che lo strumento principale che Adorno rimprovera all'idealismo, ma di cui insieme ammette la necessità, è il sistema concettuale:

> La forma del sistema è adeguata al mondo, il cui contenuto si sottrae all'egemonia del pensiero; unità e univocità sono però al tempo stesso la proiezione obliqua di una condizione pacificata, non più antagonista, sulle coordinate del pensiero dispotico, repressivo[183].

Il sistema è quello strumento che rende possibile realizzare, almeno idealmente, quel desiderio di identificazione totale e, cioè, di unità, dell'ontologia idealista per cui ogni cosa trova la propria giustificazione in esso vedendosi, tuttavia, negata la possibilità di evadere dalle maglie concettuali che la costringono al suo interno. Se già si era accennato

---

[181] Ivi, p. 4.
[182] Si fa qui riferimento ad un passo contenuto nelle lezioni di filosofia morale in cui Adorno, rispondendo ad una critica rivoltagli da Golo Mann (pseudonimo di Angelus Gottfried Thomas Mann), lega l'istanza a troncare la teoria per procedere subito alla prassi con una "prassi falsa". Cfr. Id., *Problemi di filosofia morale*, cit., pp. 10-11.
[183] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 24.

alla corrispondenza tra lo strumento sistematico ed una certa forma di dominio, si tratta ora di andare a fondo proprio su tale questione in modo da rendere più chiara anche la connessione con un certo tipo di pratica che ne diventa la manifestazione. Si è visto che il sistema rappresenta in filosofia quel meccanismo di sussunzione e contenimento della molteplicità particolare sotto un concetto universale e che, tale meccanismo, abbia subito una sorta di inasprimento a seguito della venuta dell'idealismo. Una tale filosofia, secondo Adorno, avrebbe reso più stringente la presa del sistema sull'eterogeneità dei propri oggetti secondo una logica di produzione e, allo stesso tempo, di autoconservazione. Con ciò si intende la pretesa che da quel principio primo, sul quale è fondato l'intero sistema filosofico, derivi la totalità del particolare che intende comprendere, in questo modo tutto è prodotto dal sistema e tutto si risolve in esso.

Si può riconoscere nell'ambito della filosofia dell'identità una grammatica di fondo che, analizzata per mezzo degli strumenti della dialettica negativa, sembra svolgersi su una strutturale antinomia tra la categoria della totalità e quella dell'infinità e, di conseguenza, tra i relativi caratteri di dinamicità e di staticità. L'idealismo, secondo Adorno, ha attribuito al proprio principio primo «un'infinità positiva»[184], eliminando così «tutto l'ente eterogeneo»[185], questo determinerebbe il sistema come un intero in puro divenire, cioè come qualcosa di intrinsecamente dinamico. Tuttavia, nell'idea di totalità non sembra esserci spazio per alcun tipo di movimento o di sviluppo perché, se si considera che il sistema è diretto alla propria autoconservazione in un meccanismo che lo mantiene uguale a se stesso, allora sembra che si tratti di qualcosa di statico: «Se si vuole che il sistema sia effettivamente chiuso, che non tolleri niente al di là del suo circolo magico, allora in quanto infinità positiva diventa finito, statico, per quanto lo si concepisca dinamicamente»[186]. Secondo Adorno l'intera storia della filosofia moderna ha dovuto scontrarsi con questo antagonismo tipico del sistema tra un'istanza dinamica ed una statica e, in questo senso, un elemento di distinzione tra le varie correnti di pensiero sarebbe il modo in cui esse sono scese a compromesso con tale antinomia[187]. La via d'uscita al continuo scontrarsi di queste due istanze è individuata dalla dialettica negativa

[184] Ivi, p. 26.
[185] *Ibid.*
[186] Ivi, pp. 26-27.
[187] Scrive Adorno: «Non sarebbe infruttuoso trattare la storia della filosofia moderna sotto l'aspetto di come essa venne a compromesso con l'antagonismo di statica e dinamica interno al sistema», *ibid*.

nella forma filosofica del *frammento*, poiché esso potrebbe essere la rappresentazione «nel particolare della totalità irrappresentabile in quanto tale»[188]; al contrario, il sistema pretenderebbe la realizzazione di una tale totalità nella possibilità di risolvere nell'intero la complessità del particolare. È in questa pretesa che Adorno riconosce la corrispondenza della struttura sistematica del pensiero idealista ad una forma di dominio, «poiché nella sua profonda natura questo principio d'identità non è altro che l'assoluta pretesa di dominio sulla natura interna ed esterna all'uomo»[189]. L'idea di un concetto che sussuma la particolarità dell'oggetto eliminandone la pregnanza qualitativa corrisponderebbe in questo senso a quel rapporto di «dominio sulla natura che avanza fino al dominio sugli uomini, per finire in quello sulla natura interna»[190]. In tal senso, l'istanza dogmatica e normativa dell'idealismo si manifesta nell'operazione di giustificazione della «bassa realtà»[191], che è un altro modo di intendere la sublimazione del reale nel principio. Questo riferimento ad una realtà che si possa definire "bassa" implica la rispettiva possibilità di distinguere una qualche realtà che sia, al contrario, "alta" ed è proprio sul riconoscimento di un alto ed un basso che, per Adorno, si rende manifesta la forma di dominio rappresentante il rapporto specifico che l'idealismo intreccia con l'ideologia.

Se ricordate la determinazione per cui ciò che appare come alto è propriamente il principio del dominio della natura, e cioè dello spirito che esercita il suo dominio sulla realtà dispersa e confusa che lo circonda, ebbene, potete vedere come in questa concezione sia già implicita un'affinità con ogni forma di dominio. Poiché nel corso di tutta la storia il dominio sugli uomini e il dominio sulla natura sono sempre stati mescolati fra loro in modo fatale, ed è estremamente difficile, se non impossibile, separare l'uno dall'altro. Ciò può mostrarvi in che senso l'idealismo ha un rapporto specifico con l'ideologia, e cioè con la sublimazione di ciò che è[192].

---

[188] Ivi, p. 28. La questione del frammento, un modo di costituirsi del pensiero opposto al sistema, verrà trattata nella terza parte di questo lavoro.

[189] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 176. In riferimento al testo che il giovane Adorno scrisse con Horkheimer, S. Petrucciani mostra come già all'interno delle prime opere del francofortese sia manifesto il legame tra la filosofia idealistica ed il motivo del dominio sulla natura. Inoltre, secondo Petrucciani la critica alla ragione dominante proposta da Adorno si configurerebbe nella *preistoria della soggettività*, per cui esclusivamente per mezzo dell'analisi del modo in cui si è prodotta la soggettività autonoma, sarà possibile comprendere i motivi che hanno portato al suo stesso accecamento «nell'epoca del dispiegato dominio sulla natura interna ed esterna», S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 30-36.

[190] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 286. Qui Adorno mostra chiaramente il parallelismo tra il piano teorico e quello della pratica, si riferisce infatti al concetto di storia universale e al modo in cui l'unità che essa dichiara corrisponda a fasi discontinue della storia: il dominio sulla natura, sugli uomini e sulla natura interna.

[191] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 238.

[192] Ivi, p. 239.

È possibile, a questo punto, ripercorrere l'analisi della struttura costitutiva della filosofia dell'identità in riferimento al rapporto di dominio per accorgersi come il primato del soggetto rispecchi e riproduca pienamente la logica del dominio. È interessante notare l'insistenza di Adorno sul duplice effetto che tale logica provoca: non si tratta solo dell'oppressione di un oggetto esterno non-identico, la natura, ad opera di un soggetto dominante, ma è sempre anche una forma di auto-dominio del soggetto stesso. Qui, indubbiamente, entra in gioco la distinzione, tipica delle filosofie dell'idealismo, tra il soggetto trascendentale e il soggetto empirico[193], è infatti quest'ultimo ad essere fagocitato da quel sistema che, allo stesso tempo, lo illude di esserne il principio[194]. Si trova facilmente una spiegazione di ciò se si considera la critica che Adorno muove alla concezione idealista del rapporto tra il soggetto e l'oggetto: dal momento in cui è stata dimostrata la costitutiva oggettività del polo soggettivo si è affermata anche la passività di quest'ultimo nei confronti del sistema che vuole inglobare tutto ciò che è eterogeneo. In altri termini, se il soggetto è sempre anche oggetto ed il sistema idealista opera in vista della propria auto-conservazione per mezzo dell'eliminazione del non-identico, cioè dell'oggetto, allora si può affermare che tale sistema annulli ugualmente il soggetto stesso: «Questo momento del dominio della natura e del dominio di sé è collegato nel modo più profondo e necessario con il primato dell'autoconservazione, del pensiero che si mantiene identico e autonomo»[195].

Il primato della soggettività identica a se stessa, l'ambizione alla totalità, la costituzione sistematica, la tendenza all'autoriproduzione e all'autoconservazione, sono tutti elementi che, se letti attraverso le categorie della dialettica negativa, mostrano l'attitudine del pensiero idealista al dominio. In questi termini Adorno esplicita la condizione di coazione

[193] Sulla questione è interessante la riflessione di S. Petrucciani che, nell'interpretare la differenza tra il soggetto trascendentale che istituisce l'identità del sistema e il soggetto empirico che ne rimane subordinato, scrive: «ecco il soggetto come nemico del soggetto». Cfr. S. Petrucciani, *Un pensiero sul margine del paradosso*, in T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit,, pp. XXI-XXIII. Un altro luogo in cui Petrucciani sottolinea la partecipazione del soggetto empirico al mondo oggettivo, «esistente di fatto», è S. Petrucciani, *Un lascito ancora tutto da esplorare: i corsi universitari di Adorno*, in *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, manifesto libri, Roma 2008, pp. 401-412. Qui viene fatto riferimento alle critiche mosse dal francofortese alla filosofia kantiana, specialmente per quanto riguarda la *Critica della ragion pura*: se il soggetto empirico rappresenta un costituito allora il soggetto trascendentale si configura come il momento costitutivo; tuttavia, secondo Adorno prende qui forma un'aporia, in quanto quest'ultimo non può essere pensato autonomamente, ma sempre e solo in riferimento al soggetto costituito,

[194] Cfr. Id, *Dialettica negativa*, cit., pp. 81-83. Qui Adorno rende manifesto l'«orrore dell'ordine» a cui l'ontologia di stampo idealista impone il trapasso, denunciando in questo modo l'impotenza degli uomini nei confronti del sistema in cui sono inseriti.

[195] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 354.

identitaria in cui si trovano l'oggetto e, quindi, il soggetto empirico nell'epoca contemporanea, in cui il pensiero dell'identità sembra pervadere ogni ambito della vita. Per mezzo del pensiero negativo, che rende manifesto il carattere violento che contraddistingue l'atto sistematico idealista, si renderebbe possibile la liberazione dallo stato di oppressione in cui l'uomo, alla stregua dell'oggetto naturale, si trova[196].

2. La violenza razionalizzante

Nell'idealismo – nel modo più palese in Fichte – vige inconsapevolmente l'ideologia che il non io, l'*altrui*, in fondo tutto quel che ricorda la natura, sia volgare, affinché l'unità del pensiero di autoconservazione possa divorarlo in pace. Se da un lato ciò giustifica il suo principio, dall'altro accresce l'appetito. Il sistema è il ventre divenuto spirito, la furia il marchio di ogni idealismo[197].

L'idealismo si muove come un'onda razionalizzante che tutto travolge: la frenetica ricerca di comprendere l'altro-da-sé, il non-identico, sotto il concetto universale ne è il più chiaro esempio. La paura del negativo diventa il motore di un processo di concettualizzazione che ha la pretesa di spiegare e comprendere ogni cosa ed Adorno, per mezzo della critica, non fa che rendere manifesta l'illegittimità di questa operazione. La questione della negazione del non-identico, atto che ripropone il positivo nell'eliminazione dell'eterogeneo, chiama in causa, ancora una volta, la priorità del soggetto, indice del processo identificante che opera nel nome di un principio primo[198]. Il sistema si costituisce come dominio della ragione, la quale opera l'estirpazione coattiva dell'a-concettuale in vista di un processo di razionalizzazione totale[199].

---

[196] In proposito sono utili le pagine dedicate alla concezione adorniana del sistema di A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 54-59. L'analisi, oltre a trattare della critica adorniana al sistema ontologico idealista, guarda anche al legame tra quest'ultimo e le società borghesi che «integrano perché disintegrano», ivi, p. 57. Il parallelo tra la filosofia dell'identità e la società borghese torna più volte nelle opere adorniane, in modo particolare l'analisi occupa una posizione centrale in M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit.

[197] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 23.

[198] Cfr. Ivi, p. 143-145. Il riferimento critico è, chiaramente, alla filosofia hegeliana. Adorno intende dimostrare come, nonostante Hegel reintroduca all'interno della filosofia la negazione, questa, dandosi come negazione della negazione, annulli il negativo stesso ricadendo in una forma di positività tipica dell'idealismo: «La negazione della negazione non annulla la negazione, piuttosto mostra che non era sufficientemente negativa».

[199] Nel concetto di *razionalizzazione* è evidente l'influenza che la filosofia di Weber ha avuto nello sviluppo dell'analisi critica proposta dal francofortese, specialmente per quanto riguarda il sistema sociale che ha assunto a modello l'economia capitalistica. La tesi principale riguardante il fenomeno della razionalizzazione sostiene che attraverso quest'ultima si attui un progressivo svuotamento di senso del mondo, quello che Weber identifica come il *disincantamento del mondo*. Scrive Weber: «La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: […] che si può invece – in linea di principio

L'idealismo, ma anche quel razionalismo che Adorno gli equipara individuandovi una base comune nella logica formale e nel modello di pensiero soggettivo individuale, cade in una forma di reificazione ad opera della «calunnia della ragione»[200]. Il processo di razionalizzazione messo in atto dalla filosofia dell'identità si articola in un rapporto che è, insieme, di libertà e di coazione mostrando così la paradossalità che caratterizza la ragione nell'ambito di questo tipo di pensiero. Con le parole di Adorno: «la ragione deve essere il principio della libertà, ma insieme anche una legge»[201] e con quest'ultima caratterizzazione, l'autore associa all'operazione sistemico-razionale un fattore repressivo.

Il fenomeno della razionalizzazione emerge chiaramente nell'analisi svolta all'interno della *Dialettica dell'illuminismo*. Il testo, scritto a quattro mani durante il periodo americano con l'amico Max Horkheimer, rappresenta un'importante fase del pensiero adorniano tanto che la successiva *Dialettica negativa* ne rappresenta, per l'autore, una sorta di compimento[202]. La riflessione si concentra, chiaramente, sulla critica del pensiero illuminista di cui vengono individuati i tratti peculiari e le implicazioni da esso scaturite sia sul piano teorico che su quello storico-sociale. Lo scopo dell'illuminismo viene indicato dai due autori nella liberazione degli esseri umani dalla superstizione, liberazione che può essere attuata esclusivamente per mezzo di un lavoro di razionalizzazione dell'ignoto. Secondo i due autori l'intera storia occidentale è legata a questo processo di rischiaramento volto all'emancipazione delle coscienze da quello stato di oppressione causato dall'illusione e dall'occulto.

L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obbiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura. Il programma dell'illuminismo era di liberare

– dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo», M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. P. Rossi, Einaudi, Torino 2004, p. 20. Si veda anche Id., *Economia e società*, trad. it. T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1981; Id., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. A. M. Marietti, Bur, Milano 1997. Inoltre, per un'interpretazione del concetto di razionalizzazione, cfr. B. Giacomini, *Razionalizzazione e credenza nel pensiero di Max Weber*, CDR, Rovigo 1985.

[200] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 312.

[201] *Ibid.*

[202] Sulla genesi del testo sono certamente utili: cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit. pp. 11-36; cfr. R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, cit., pp. 313-354.

il mondo dalla magia. Esso si proponeva di dissolvere i miti e di rovesciare l'immaginazione con la scienza[203].

Tuttavia, proprio il tipo di pensiero che si propone di attuare tale liberazione si rivelerebbe, per i due francofortesi, inefficace.

La paura a cui si fa riferimento in questo passo è quella imputata all'ignoto, per cui il lavoro del pensiero illuminista diretto al rischiaramento si basa sulla convinzione di poterla superare potenziando il dominio umano, e quindi razionale, sulla natura non-dominata, in quanto «l'intelletto che vince la superstizione deve comandare alla natura disincantata»[204]. Il dominio sulla natura non si esprime soltanto nella concettualizzazione dell'eterogeneo, ma anche nel suo utilizzo per degli scopi puramente umani. La struttura del pensiero illuminista riduce, così, le strutture mitiche ad un unico dominatore, il soggetto[205]. È interessante notare come, sempre per quel che riguarda la manifestazione del rapporto di dominio realizzato nel processo di razionalizzazione totale, il fine di liberazione dai miti e dalle superstizioni si riferisca a quell'idea per cui, dietro a tali strumenti coercitivi, vi fosse una dinamica di soggezione del popolo ad opera della volontà di quel potere che diffondeva tali credenze[206]. Se da un lato l'illuminismo vuole liberare dall'oppressione della superstizione che rifletteva un rapporto di dominio del potente sul popolo, dall'altro lato riproduce una forma di dominio sulla natura. Si tratta di capire, però, se a seguito di tale trasmutazione del rapporto di dominio, l'essere umano sia stato effettivamente liberato dallo stato di coazione in cui si trovava a causa dell'ignoto e non, invece, obbligato nuovamente ad una diversa forma di oppressione. Una risposta a tale questione è suggerita poco più avanti nel testo, dove si può leggere:

Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga. Privo di riguardi verso se stesso, l'illuminismo ha bruciato anche l'ultimo resto della propria autocoscienza. Solo il pensiero che fa violenza a se stesso è abbastanza duro per infrangere i miti[207].

---

[203] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p.11. Si deve rendere conto del fatto che, come si è già notato per i concetti di idealismo e materialismo, qui con il titolo "illuminismo" si intende qualcosa di più ampio rispetto all'uso generale del termine: pensatori come Cartesio e Bacone, ad esempio, vengono fatti rientrare in esso.
[204] Ivi, p. 12.
[205] *Ibid.*
[206] A riguardo, si veda S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 38-47.
[207] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 12-13.

L'utilizzo di un testo come quello della *Dialettica dell'illuminismo*, precedente alla *Dialettica negativa*, è utile a rilevare quegli elementi caratteristici che rappresentano le linee guida operanti nel testo del '66. Nella *Dialettica dell'illuminismo* è possibile vedere all'opera quel pensiero critico, marchio degli studi francofortesi e in particolar modo dell'intera riflessione adorniana, nell'analisi delle forme sistematiche e identificanti tipiche della filosofia occidentale. In tal senso, l'insistenza che si nota all'interno di questo testo sul processo di razionalizzazione e di de-mitizzazione rimane il sottofondo teorico della critica all'ontologia tradizionale, specialmente per quel che riguarda la sua riproduzione idealista, dell'Adorno della *Dialettica negativa*. Conseguentemente, a partire dalla critica all'illuminismo e alle categorie di cui essa si avvale, sarà possibile considerare il modo in cui le medesime categorie siano state recuperare e adattate dalla successiva critica alla filosofia dell'identità.

Quel che Adorno ed Horkheimer notano nello sviluppo del pensiero illuminista è un vero e proprio ritorno al mito, facilmente riconoscibile se si prende in considerazione la deriva totalizzante che tale pensiero sembra imboccare. Così, il ritorno al mito da parte di quel pensiero che proprio dal mito voleva liberarsi rappresenta l'esempio più chiaro del processo di identificazione totale che Adorno rileva nella filosofia idealista:

> Unità rimane la parola d'ordine, da Parmenide a Russell. Si continua a esigere la distruzione degli dèi e delle qualità. Ma i miti che cadono sotto i colpi dell'illuminismo erano già il prodotto dell'illuminismo stesso. Nel calcolo scientifico dell'accadere è annullato il conto che, dell'accadere, il pensiero aveva già reso nei miti. Il mito voleva raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare[208].

2.1. Il mitico

Il mito[209] rappresenta il mezzo narrativo con cui, storicamente, si è offerta una giustificazione alla realtà. Con esso viene individuato un evento originario capace di

[208] Ivi, p. 16.
[209] S. Petrucciani ricostruisce le posizioni principali all'interno del dibattito sul mitico da cui la posizione di Adorno, necessariamente, deriva. I riferimenti principali sono a Malinowski, a Kerényi e a Jung, inoltre sono tenute in considerazione le tesi di Robertson Smith e Frazer e, naturalmente, quelle di Durkheim e Kelsen. Tuttavia, più strettamente legate alla concezione di mito che sostiene Adorno sono le riflessioni di Benjamin e di Bachofen. Cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 216-234.

fondare e, quindi, sussumere tutto ciò che accade e la spiegazione che fornisce è, generalmente, antropomorfica e sociomorfica.

Con la categoria del *mitico*, Adorno si rifà dichiaratamente alla posizione dell'amico W. Benjamin. Dalle lettere che i due si scambiano e da ciò che Adorno scrive nel suo *Kierkegaard* (1933)[210], è chiaro, nell'utilizzo di tale categoria all'interno della *Dialettica dell'illuminismo* e della più matura *Dialettica negativa*, il rimando alla riflessione benjaminiana, la quale sosteneva l'esistenza di un legame tra il mito ed il destino. Secondo Benjamin il mito si realizzerebbe come *destino*, cioè come una storia disincantata ed insensata nell'assenza di qualsiasi visione deterministica, e come *colpa* a cui si è condannati da un ordine superiore e che prende la forma di un continuo ritorno dell'identico[211]. Il nesso di mito, destino e colpa è ripreso da Adorno che, già in *Dialettica dell'illuminismo*, ne parla come di una rappresentazione simbolico-normativa del ciclo della natura, in cui vige l'identico e dove il nuovo è bandito: «Nei miti ogni evento deve pagare per essere accaduto»[212] ed il destino «ripristina continuamente, per contrappasso ciò che già era. Ciò che potrebbe essere altrimenti, viene livellato»[213]. Non è un caso che, nell'intero corso della storia, al mito si sia affiancata costantemente una salda ritualità che, di questa ripetizione è la rappresentazione socialmente visibile.

Coazione, ripetizione ed immanenza sono alcuni termini che ricorrono, in Adorno, nel corso della trattazione sul mito ed è interessante notare come questi siano presenti tanto nel corso della critica al pensiero illuminista, quanto nell'analisi più matura sulla filosofia dell'idealismo. Se il mito rappresenta la soluzione al bisogno di sensatezza proprio dell'essere umano, bisogno a cui esso dà una risposta per mezzo dell'individuazione di un evento primordiale ed originario capace di giustificare il reale, l'illuminismo, che cerca di rischiarare le menti soggiogate da tali credenze per mezzo di un processo di razionalizzazione totale fondato sulla ricerca sistematica di unità, ripropone, per Adorno,

---

[210] T. W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, a cura di A. Burgher Cori, Guanda, Parma 1993. Nel 1931 grazie a questo testo ottenne l'abilitazione alla libera docenza. Per un'analisi della genesi del testo, il quale rappresenta la prima opera filosofica edita del giovane Adorno, in cui cerca di dimostrare la valenza filosofica delle opere kierkegaardiane, si veda C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, La nuova Italia, Firenze 1979, pp. 51-85.

[211] I testi di Benjamin a cui fare riferimento per la questione del mito sono i due scritti del 1921, *Destino e carattere* e *Per la critica della violenza*, editi in italiano all'interno della raccolta di saggi W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982.

[212] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 20.

[213] *Ibid.*

la medesima struttura. Se da un lato si articolava una forma di dominio che attraverso l'illusione mitica opprimeva l'essere umano, dall'altro lato prende forma un dominio sempre crescente dell'uomo sulla natura.

D'ora in poi la materia dev'essere dominata al di fuori di ogni illusione di forze ad essa superiori o in essa immanenti, di qualità occulte. Ciò che non si piega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'illuminismo sospetto. E quando l'illuminismo può svilupparsi indisturbato da ogni oppressione esterna, non c'è più freno. […] L'illuminismo è totalitario[214].

Ma proprio in questo, Horkheimer ed Adorno, riconoscono la riproduzione della forma mitica all'interno del pensiero illuminista, tanto da sostenere che, «come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia»[215]. L'illuminismo ricade in una mitologia ora radicalizzata nella separazione di concetto e cosa e nell'assunzione di una soggettività padrona, che tutto può spiegare.

Si dà ragione a ciò che è di fatto, la conoscenza si limita alla sua ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia. Quanto più l'apparato teorico si asservisce tutto ciò che è, e tanto più ciecamente si limita a riprodurlo. Così l'illuminismo ricade nella mitologia da cui non ha mai saputo liberarsi. Poiché la mitologia aveva riprodotto come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza dell'esistente (ciclo, destino, dominio del mondo), e abdicato alla speranza[216].

La categoria del mito entra, così, a far parte dell'impianto critico del giovane Adorno, mantenendo, per di più, una certa rilevanza anche nella più matura *Dialettica negativa*. Se si tiene in considerazione l'uso che tale concetto ha assunto nel corso della riflessione adorniana a partire dal *Kierkegaard*, lavoro grazie al quale ha ottenuto la licenza all'insegnamento, fino ad una sua ulteriore elaborazione in *Dialettica dell'illuminismo*, dovrebbe risultare chiaro il motivo per cui il mito assume un ruolo rilevante anche nel corso della riflessione più tarda. L'individuazione di un principio primo, originario, che possa spiegare ogni cosa, l'idea di una ragione identificante, lo sguardo totalizzante e totalitario, sono tutte proprietà che costituiscono il modello che nel corso del pensiero adorniano è stato interpretato per mezzo della categoria del mitico. È evidente che queste stesse proprietà siano quelle individuate da Adorno nell'ambito dell'ontologia idealista e, quindi, non è di certo un caso che di mitologia si parli proprio, all'interno della *Dialettica*

[214] Ivi, p. 14.
[215] Ivi, p. 20.
[216] Ivi, p. 35.

negativa, per quel che riguarda la filosofia dell'essere. D'altronde è lo stesso Adorno a dichiarare una certa continuità con le opere precedenti e affermando che «la storia del pensiero è, nella misura in cui si lascia ripercorrere, dialettica dell'illuminismo»[217] sembra proprio affermare che quelle categorie attive nella critica al pensiero illuminista siano qui ancora operative. Obiettivo polemico è, ancora una volta, la filosofia heideggeriana che, in quanto filosofia dell'essere, si fonda su determinazioni che rappresentano un a priori esistenziale e, denunciando l'illusione di trascendenza alimentata da tale filosofia si ripresenta il nesso di mito, destino e colpa in quella che è un'angosciosa ricerca di senso[218].

Un altro tratto fondamentale del pensiero mitico, utile per comprendere un ulteriore aspetto della critica alla filosofia idealista, riguarda il modo di concepire la propria naturalità. Secondo Adorno il movimento di tale pensiero che, slegandosi e rinnegando la propria naturalità, innalza se stesso come spirito ad un livello di assoluta alterità rispetto alla concretezza naturale, non sarebbe altro che un'operazione mitica[219]. È chiaro, dunque, che la *Dialettica negativa*, basandosi sulla critica all'ontologia di stampo idealista, denunci il carattere mitico che la storia del pensiero occidentale ha assunto[220].

A questo punto, risulta naturale chiedersi come sia stato possibile un tale ritorno al mito o, in altre parole, come è accaduto che proprio quel pensiero che voleva liberare dalla coazione della superstizione abbia, alla fine, costituito una condizione a sua volta mitica. Basta recuperare, ancora una volta, il testo del '44 per trovare una risposta formulata dagli stessi Horkheimer ed Adorno che rende più chiaro in che senso il pensiero idealista possa

---

[217] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 109.

[218] Cfr. Ivi, pp. 108-110. Paragrafo intitolato *La mitologia dell'essere*, ripercorre la critica all'ontologia idealista attraverso la categoria del mitico.

[219] A tal proposito è preziosa la riflessione di S. Petrucciani, dove si esplicita che: «Mitiche sono le costruzioni apocrife, spirituali-naturali, che la filosofia occidentale, guidata dal pensiero del primato del logo, costruisce: lo spirito diventa mitico in quanto si pone come autonomo di contro alla natura e, obliata la sua base naturale, si presenta in forme naturali che vengono spacciate come spirituali, e perciò diventano mitiche», S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., p. 229.

[220] È interessante, su questo punto, fare riferimento ad un testo tanto enigmatico quanto rilevante della filosofia idealista, edito in italiano come G. W. F. Hegel (?), F. W. J. Schelling (?), F. Hölderlin, *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, trad. it., L. Amoroso, ETS, Pisa 2007. In quest'opera, dall'autore incerto, ma con tutta probabilità redatta dallo stesso Hegel, è manifestata la volontà di assumere una *nuova mitologia* che non operi per mezzo dell'illusione, ma al servizio delle idee: «noi dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve stare al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della *ragione*», Ivi, p. 25. L'opera, edita per la prima volta nel 1917, non viene citata dal francofortese all'interno della *Dialettica negativa*, tuttavia è evidente una certa corrispondenza con la critica che in quest'ultima è prodotta.

essere definito mitico. Secondo gli autori, nel momento in cui ci si è liberati dalla soggezione naturale, si è fatta della natura un mezzo su cui è possibile avere il controllo e sulla base della divisione del lavoro, che il dominio sulla natura ha reso possibile, si è prodotta una divisione civile in classi, conseguentemente, la dipendenza dalla natura si è tramutata in dipendenza *degli* esseri umani *dagli* esseri umani[221]. Si può affermare, allora, che il mito è ideologia del dominio dell'uomo sull'uomo, dello spirito universale sulla particolarità individuale, dell'idea di un'unità a cui nulla può differenziarsi.

L'obiettivo della *Dialettica negativa* è quello di svelare la falsità di tale ideologia, cioè la falsità di quella concezione che impone l'annullamento del non-identico nel nome di un principio superiore e assoluto slegato da ogni naturalità e che, riconosciuto come mitico, tenta di assorbire tutto con la giustificazione di produrre senso. È proprio da questa considerazione che è possibile fare un passo in avanti per ricostruire i tratti di quella condizione a cui gli uomini sono costretti dal pensiero dell'identico: il bando.

2.2. Il bando

Come sempre gli uomini, i singoli soggetti, stanno sotto un bando. Esso è quella figura soggettiva dello spirito universale che ne rafforza interiormente il primato sul processo esteriore di vita[222].

Come incantati da un sortilegio, gli esseri umani vivono un'esistenza in cui ogni cosa trova giustificazione. Una condizione di vita falsa, che riflette il pensiero dell'identico, ha pervaso ogni ambito del reale: dal pensiero alle relazioni sociali, dall'arte alla sfera della produzione. Adorno chiama *bando* (*Bann*) questo tipo di condizione che, prodotta dalla spinta positiva all'eliminazione del negativo, rappresenta forse l'effetto più subdolo dell'ontologia idealista. Il movimento dello spirito che, assunto come assoluto, si sovrappone ad ogni cosa penetra le vite dei soggetti empirici fino a cancellare le tracce di questa stessa oppressione.

---

[221] «Il potere di tutti i membri della società, a cui, in quanto tali, non rimane altra via, si somma continuamente – mediante la divisione del lavoro ad essi imposta – nella realizzazione del tutto, la cui razionalità risulta a sua volta moltiplicata. Ciò che tutti subiscono ad opera di pochi, si compie sempre come sopraffazione di singoli da parte di molti: e l'oppressione della società ha sempre anche il carattere di un'oppressione da parte del collettivo», M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 30.

[222] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 308.

Nel frattempo il bando è diventato onnipresente come la divinità che ha usurpato. Non lo si avverte più, perché a stento qualcosa o qualcuno gli è ancora scampato, cosicché risulti per contrasto[223].

Esso agisce come un incantesimo: convince della naturalità della condizione a cui obbliga, acquietando i tentativi di ribellione. Il bando è, per Adorno, l'espressione ed il risultato del lavoro di astrazione della filosofia dell'identità, vale a dire di quel processo di riduzione del particolare ad opera del concetto universale, il quale finisce per sostenere la propria indipendenza da ogni particolarità materiale[224]. La condizione del bando opera come una macchina che si autoalimenta ed, in pieno accordo con il sistema idealista, ha come unico scopo la propria auto-conservazione e tutto opera in questa prospettiva. L'illusione di cui l'essere umano è vittima riguarda il dominio di una positività irrealizzabile nascosta dietro all'idea della totalità la quale, come lo stesso Adorno esplicita in un passo contenuto in *Tre studi su Hegel* (1963), intrappola ogni ente accecandolo:

L'idea di una positività che crede di soggiogare tutto ciò che le resiste afferrandolo nel concetto, con la violenza soverchiante dello spirito, registra specularmente l'esperienza della violenza soverchiante che agisce in ogni ente con la sua integrazione sotto il dominio. […] La forza dell'intero che essa mobilita non è una fantasia dello spirito, ma la forza di quel nesso d'accecamento reale in cui ogni singolo rimane intrappolato[225].

È chiaro che per mezzo della categoria del bando è espressa quella condizione falsa della coscienze che il pensiero negativo riconosce come cardine della *morfologia del dominio occidentale*[226], caratterizzata da un potere dominante che ha pervaso dapprima le categorie logiche, per giungere conseguentemente a condizionare l'ambito sociale. Si tratta di un potere che non si manifesta come forza distruttiva ma, operando occultamente, porta i soggetti empirici ad assimilare l'apparato ideologico su cui esso si basa ed, in

[223] Ivi, p. 309.
[224] Per Adorno, come si è visto precedentemente, l'operazione riduzionista dell'idealismo finisce per assumere come assoluto un universale che è pur sempre il risultato di un'operazione umana e, quindi, naturale. Un passo in cui viene esplicitata l'impossibilità di sostenere l'indipendenza dell'universale dall'elemento empirico particolare si trova in Id., *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 44-47.
[225] Ivi, p. 114.
[226] L'espressione è di A. Marozzi ed è da lui utilizzata proprio in riferimento al bando il quale, inoltre, viene definito dall'autore una forma di neocolonialismo, ad indicare la pervasività del potere dominante. A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., p. 23.

questo modo, riesce ad ottenere il loro spontaneo ed arrendevole assenso[227]. Tutte quelle correnti filosofiche che assumono un principio assoluto e quindi si articolano prendendo avvio dall'idea di un fondamento, in quanto mitiche, sono la causa del bando. Se la denuncia alla falsità del pensiero identificante per mezzo della critica all'idealismo corrisponde alla manifestazione della condizione di soggiogamento che caratterizza la storia del pensiero occidentale, attraverso la categoria del bando Adorno fa riferimento, sul piano materiale, alla condizione sociale di asservimento degli individui alle forze produttive[228].

L'obiettivo critico di Adorno è la società borghese (*bürgerliche Gesellschaft*), vale a dire quel particolare modo di articolarsi delle relazioni sociali caratterizzato dall'idea di una totalità positiva che costringe gli individui ad identificarsi all'universale che corrisponde, per l'autore, alla logica capitalista. L'oggettività sociale incorpora, per Adorno, l'identificazione di soggetto e oggetto tipica dell'idealismo finendo così per nascondere all'interno della propria sistematica razionalizzazione la contraddizione insanabile che ne sta alla base, la quale si manifesta nella discontinuità tra l'individuo empirico e la totalità sociale, da qui l'affermazione: «La società borghese è una totalità antagonistica»[229]. Tale antagonismo si traduce nella perdita di libertà osservabile all'interno della società capitalista in cui l'individuo viene integrato dalla totalità sociale, assumendo coattivamente la forma dei rapporti dominanti di produzione[230]. La tensione prodotta è quella tra un particolare, soggetto a violenza e repressione, ed un universale che ha come scopo la costituzione di una *società giusta*[231]. «Come la divinità»[232] la società diventa onnipresente: si manifesta come una forza che dall'alto domina la vita degli individui che la compongono e, in quanto potenza divina, si presenta come intrinsecamente necessaria. Così l'individuo, disumanizzato e alienato, è costretto al giogo del bando mitico, in cui

[227] « Il bando e l'ideologia sono la stessa cosa», T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 312.
[228] Sulla questione, Ivi, pp. 23-27; M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 227-241.
[229] T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 58.
[230] La questione assume, evidentemente, una pregnanza etica. Tuttavia, all'interno della *Dialettica negativa*, Adorno non propone una teoria morale per quanto tratti il problema anche sotto questa prospettiva. È utile sottolineare l'uso del termine "individuo" che, a differenza del già utilizzato "soggetto empirico", si riferisce specificamente a quel tipo particolare di soggetto prodotto dalla società borghese. Per approfondire cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 234-236; S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 244-259.
[231] Cfr. T. W. Adorno, *Problemi di filosofia morale*, cit., pp. 19-28.
[232] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 309.

destino e colpa lo rendono inerte ed, insieme, innocuo. «La coscienza reificata è divenuta totale come bando»[233].

Per mezzo della categoria del bando, Adorno opera un'analisi critica tanto del pensiero idealista quanto della sua controparte materiale individuata nella società borghese e risulta, così, possibile vedere all'opera il pensiero negativo nella corrispondenza degli ambiti teorico e pratico. Dunque, le categorie del bando e del mitico si mostrano utili per introdurre il carattere fondamentale della *pratica distruttiva* che, secondo Adorno, ha preso la forma di una seconda natura. Si tratta, perciò, di rendere esplicito il bando mitico che caratterizza l'oggettività sociale e, in questo modo, manifestare la pervasività dell'ideologia del positivo.

[233] Ivi, p. 310.

2. L'IDENTIFICAZIONE TOTALE DIVENTA SECONDA NATURA

Il modo in cui si articola la società borghese, i meccanismi insiti ad essa e lo scopo che la muove, corrisponde al processo di elevazione ad assoluto tipico del pensiero positivo: essa «venera se stessa, l'onnipotenza della sua coazione»[234] ed ha come obiettivo principale la riproduzione di sé nell'ottica della propria autoconservazione. La brama identificante non riguarda più unicamente la logica formale del pensiero idealista, ma si manifesta come il motore del sistema sociale in cui gli individui si trovano imbrigliati. Conformemente al pensiero idealista, la società borghese si articola come un campo chiuso in cui l'eterogeneo è bandito, la sussunzione dell'oggetto al concetto si traduce qui in identificazione e integrazione delle coscienze alla logica totalizzante del sistema e, tale è la forza con cui quest'ultimo penetra la vita degli esseri umani, che finisce per diventare una *seconda natura*[235].

All'interno della *Dialettica negativa* Adorno utilizza il concetto di seconda natura per riferirsi a questo sistema sociale che, per mezzo del processo di razionalizzazione e di socializzazione, si offre agli individui come apparentemente immediato. Tuttavia, se affermare l'immediatezza dell'oggettività sociale significa assumerla come un dato, vale a dire come qualcosa di necessario dalla stessa valenza ed autonomia delle leggi naturali, la conseguenza di tale affermazione è l'occultamento della determinazione storica del sistema sociale, il quale risulta, in questo modo, qualcosa di eterno ed immutabile.

> Quanto più inesorabile la socializzazione s'impossessa di tutti i momenti d'immediatezza umana e interumana, tanto più è impossibile ricordarsi che tale reticolo è un divenuto; tanto più è irresistibile l'apparenza di natura. Con il distacco della storia dell'umanità dalla natura quest'apparenza si rafforza: la natura diventa l'irresistibile metafora della prigionia[236].

In Adorno, prima di avere a che fare con la critica alla società borghese ed alla sua costituente sistematicità, la riflessione sulla seconda natura si riferisce al tema della storia naturale (*Naturgeschichte*). Sia nell'opera più giovane, *L'idea della storia naturale* (1932), che all'interno della *Dialettica negativa*, Adorno indica le riflessioni di Lukács e

---

[234] Ivi, p. 283.
[235] Cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 179-241. All'interno del terzo capitolo del testo, Farina offre un'analisi della commistione tra la critica teorica e la critica sociale adorniana, mostrando come, a dimostrare l'esistenza di un parallelismo tra sistema teorico e sociale, in entrambi gli ambiti vengano utilizzare le medesime categorie concettuali.
[236] T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 321.

Benjamin come punti di riferimento per la questione della storia naturale[237]. Sostenendo la necessità di allontanarsi sia dalla concezione idealista che intende la storia come il piano del dispiegamento dello spirito assoluto, sia da quell'approccio storicista che mantiene un atteggiamento mitico nei confronti dei fatti storici, Adorno ritiene che si debba riportare la storia al piano materiale[238]. Con lo scopo di ripensare la storia sotto una prospettiva materialista, Adorno sostiene la necessità di intendere la storia e la natura come momenti di una possibile sintesi: se la natura rappresenta i contenuti concreti, la materialità di ogni essente, la storia costituisce il campo della discontinuità, cioè della possibilità del qualitativamente nuovo. Dunque, il raggiungimento della loro unità concreta nei termini di una storia naturale rappresenterebbe il mezzo adeguato alla riformulazione della categoria storica proposta da Adorno.

L'idea della storia naturale in Adorno è il frutto della combinazione di quelle che si possono intendere come due spinte: da un lato l'idea lukácsiana, esposta nella *Teoria del romanzo* (1916), della storia come di una realizzazione della seconda natura, per cui

> ciò che in verità è *thesei*, una creazione se non degli individui, comunque del loro contesto funzionale, si impadronisce delle insegne di ciò che la coscienza borghese considera come natura e naturale[239].

Il lato lukácsiano dell'operazione riguarda il passaggio dalla storia alla natura nel senso di una naturalizzazione della storia. Qui Adorno vi individua il punto da cui partire per inquadrare la questione: la reificazione è il nome che viene dato a questo movimento perché, si può dire, a partire da essa la storia trapassa nella natura irrigidendosi. In questo modo subentra il bisogno di risolvere tale antitesi tra storia e natura e, per riuscirvi, Adorno ha bisogno dell'altro lato della combinazione. È la constatazione benjaminiana, presente ne *Il dramma barocco tedesco* (1926), della caducità e, perciò, transitorietà della storia che rende possibile, per Adorno, evitare una ricaduta metafisica nell'idea di storia naturale.

---

[237] Si veda Id., *L'idea della storia naturale* in *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 70-80 e Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 317-324.
[238] Un'inquadramento approfondito della questione è contenuto in M. Farina, *Ontologia e storia naturale*, cit. In questo testo è ricostruita la complessità della riflessione adorniana sulla presente questione e risulta in maniera chiara il legame che la concezione di storia naturale sviluppa con altre categorie fondamentali come quella del mito e della libertà.
[239] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 321.

Questa è la trasmutazione della metafisica in storia. Essa secolarizza la metafisica nella categoria secolare per eccellenza, quella di decadenza. La filosofia interpreta quell'ideogramma, il sempre nuovo *manetekel*, nel minuscolo, in quei frammenti che la decadenza stacca e che recano i significati oggettivi. Nessuna rimemorazione della trascendenza è più possibile, se non mediante la caducità; l'eternità non appare come tale, ma spezzata, passando attraverso il più caduco[240].

Ecco che, il lato benjaminiano rappresenta il passaggio opposto dalla natura alla storia, questa volta nel senso di una storicizzazione della natura. Si tratta, per Adorno, di evitare, per mezzo della loro combinazione, le ricadute mitiche che entrambe le concezioni possono avere e, quindi, di sintetizzare la materialità della natura con il qualitativamente nuovo della storia. Ciò che ne risulta è l'idea di una storia naturale che assuma come sua fondamentale categoria la *caducità* o, in altri termini, che assuma come ineliminabile e peculiare l'elemento corporeità.

Questo riferimento alla storia naturale serve, innanzitutto, a constatare la derivazione della categoria di seconda natura dal pensiero lukácsiano ed, inoltre, a presentare il modo in cui Adorno esercita il pensiero negativo mantenendo come punto di riferimento la necessità di riportare il corpo, cioè il materiale e quindi il negativo, al centro dell'analisi. Questo è il modo di procedere che si vede all'opera anche nella critica del sistema sociale di cui ora si tratta di analizzare gli aspetti.

In questa condizione, dove l'essere umano si trova inserito tra le maglie di un sistema auto-riproduttivo e auto-giustificante assimilato a tal punto da farsi seconda natura, sorgono una serie di modelli integrativi che organizzano e preordinano la vita della società. Il pensiero positivo ha raggiunto il suo scopo: l'identificazione è diventata totale e, come questa, anche la reificazione. Nell'analizzare gli effetti che questo processo ha prodotto all'interno della società borghese, Adorno mette in evidenza come essi possano essere riassunti nella formula dell'«apparenza socialmente prodotta»[241], la quale sarebbe essenzialmente un altro modo di riferirsi all'ideologia. L'accomodamento delle coscienze all'interno del sistema sociale, risultato della falsa identificazione di società ed individuo,

[240] Ivi, pp. 323-324. È interessante notare come, all'interno della *Dialettica negativa*, Adorno inquadri la questione della seconda natura facendo riferimento innanzitutto ad Hegel e a Marx dai quali deriva la necessità di sviluppare un'idea di storia che, scostandosi dal sistema idealista, assuma uno sguardo più materialista rispetto al proprio oggetto. In questo modo i riferimenti a Lukács e Benjamin risultano seguire necessariamente da questo tipo di esigenza in quanto rappresentano una svolta al livello della presentazione del problema.
[241] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 239.

si traduce nell'immobilità di quest'ultimo che non riconosce più il problema della libertà come il proprio[242]. Così, ad esso è preclusa la possibilità di agire spontaneamente a causa di questa «ideologia dell'adattamento»[243].

Si tratterà, a questo punto, di analizzare il modo in cui questa *pratica distruttiva* trova manifestazione all'interno dei diversi meccanismi del sistema sociale. Innanzitutto, si prenderà in considerazione l'idea adorniana dell'*industria culturale* (*Kulturindustrie*) grazie alla quale sarà possibile assumere uno sguardo più ampio su quella sovrastruttura ideologica del sistema sociale. L'analisi seguirà le direzioni suggerite dallo stesso Adorno e perciò, il punto di partenza, sarà proprio la critica di quella che si può definire una strumentalizzazione dei beni artistici che si riversa sull'organizzazione eteronoma della quotidianità degli individui. Di conseguenza, sarà possibile porre in maniera più puntuale la questione della reificazione totale comprendendo il motivo per cui, secondo Adorno, quella di cui fa esperienza l'individuo all'interno di tale sistema è una *vita offesa*[244].

1. L'industria culturale

Titolo del secondo capitolo della *Dialettica dell'illuminismo*, l'industria culturale rappresenta di certo uno dei momenti più celebri della riflessione adorniana tanto da rimanere un punto fermo anche nelle opere successive. Essa costituisce una delle categorie critiche attraverso le quali l'autore legge la moderna società tardo-capitalista ed i suoi meccanismi, perciò, se si intende analizzare il modo in cui Adorno delinea i tratti della pratica distruttiva che caratterizza il sistema sociale contemporaneo, è necessario comprendere innanzitutto a che cosa si riferisce quando parla di industria culturale.

La società, mossa dal *telos* della totalità, mostra per Adorno un impoverimento dell'esperienza culturale dovuto all'esigenza di mantenere ogni cosa entro i limiti del sistema. L'industria culturale è lo strumento mediante il quale il sistema sociale riproduce se stesso, essa organizza la vita degli individui in una «routine travestita da natura»[245] e vende come un prodotto perfetto la quotidianità che essi vivono, in questo modo, l'effetto

[242] Si veda R. Solmi, *Introduzione a Minima moralia di Theodor W. Adorno*, Quodlibet, Macerata 2015. Nell'introdurre il testo adorniano, Solmi esplicita alcuni aspetti del meccanismo di identificazione del sistema sociale per come vengono esposti dal francofortese. La tendenza principale di questo sistema è individuata nel raggiungimento di una falsa identità di individuo e società, la cui conseguenza preminente risulta essere la negazione dell'autonomia individuale, altra faccia della negazione di ogni eterogeneo.
[243] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 194.
[244] Id., *Minima moralia*, cit., p. 44.
[245] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 138.

che produce è quello di una accettazione rassegnata dello stato di cose, il quale appare in sé legittimo ed immodificabile.

La libertà formale di ciascuno è garantita. Nessuno deve rendere conto ufficialmente di ciò che pensa. In cambio ognuno è racchiuso fin dall'inizio in un sistema di istituzioni e relazioni, che formano uno strumento ipersensibile di controllo sociale[246].

Avvalendosi del progresso tecnico, l'industria culturale organizza ed alimenta il sistema sociale rispondendo ai bisogni degli individui che lo compongono, bisogni che, tuttavia, sono da essa stessa preordinati. In tal modo l'individuo non può più nemmeno considerarsi tale[247], subisce passivamente la propria spersonalizzazione mentre diventa il docile consumatore di un sistema che non fa che produrre ed amministrare gli ambiti più disparati della sua vita eliminando ogni spiraglio di spontaneità. Con le parole di Adorno,

Il principio impone di presentargli bensì tutti i bisogni come tali che possono essere soddisfatti dall'industria culturale, ma di organizzare, d'altra parte, in anticipo questi bisogni in modo che egli si apprenda, in essi, solo e sempre come eterno consumatore, come oggetto dell'industria culturale[248].

Si deve tenere in considerazione che, per mezzo della categoria dell'industria culturale, Adorno intende analizzare criticamente, per prima cosa, lo statuto che l'arte assume all'interno della società borghese, a riprova del fatto che la questione estetica rappresenta per il filosofo un punto di partenza privilegiato per la critica più ampia al sistema sociale. Egli vuole rendere manifesta la decadenza dell'opera d'arte che, trasposta sul piano del consumo, non fa che riprodurre gli schemi del sistema totalizzante. In questo modo, l'arte diventa strumento dell'ideologia dominante, diretta a produrre del mero divertimento senza richiedere alcun tipo di riflessione critica[249] ed infatti, i prodotti dell'industria culturale sono offerti al consumatore indifferente che ha la possibilità di usufruirne «anche in stato di distrazione»[250]. Se per Adorno la vera arte rappresenta un esempio di mediazione compiuta, in cui viene messo in salvo il negativo attraverso un processo di

[246] Ivi, p. 161.
[247] Sul deperimento della personalità libera ed individuale all'interno del sistema sociale tardo-capitalista, si veda S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 343-345.
[248] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 153.
[249] Un'analisi della categoria dell'industria culturale per quanto riguarda la produzione dell'«arte di massa» è presente in R. Solmi, *Introduzione a Minima moralia di Theodor W. Adorno*, cit., pp. 55-58.
[250] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, p. 137.

sublimazione estetica che rende possibile l'adempimento dell'opera «nella sua stessa negazione»[251], l'industria culturale sembra agire nel verso esattamente opposto: «non sublima, ma reprime e soffoca»[252]. Ecco che si rende ancor più chiaro il legame individuato dal francofortese tra questo modo di darsi dell'oggettività sociale e la sistematicità del pensiero idealista: il negativo rimane la componente da eliminare a tutti i costi, la novità è esclusa anche nell'ambito estetico e quel che ne rimane è la riproduzione tecnica in serie degli stessi schemi. Il sempre-uguale diventa norma, ma, allo stesso tempo, viene mascherato da una patina illusoria di ritmicità e dinamismo.

> Nulla deve restare com'era, tutto deve continuamente scorrere, essere in moto. Poiché solo l'universale trionfo del ritmo di produzione e riproduzione meccanica garantisce che nulla muti, che nulla venga fuori che non quadri. […] È come se un'istanza onnipresente avesse vagliato il materiale e stabilito il catalogo ufficiale dei beni culturali, che illustra brevemente le serie disponibili. Le idee sono iscritte nel cielo della cultura, in cui già numerate, anzi numeri, inaccrescibili e immutabili, erano state rinchiuse da Platone[253].

La cultura è diventata, prima di tutto, industria del divertimento e in questo, per Adorno, si rende noto il significato stesso di tutto ciò: «l'apologia della società»[254]. Nell'idea dell'*amusement* è racchiusa l'intera capacità di ottundimento dell'industria culturale perché «divertirsi significa essere d'accordo»[255] e, quindi, essere parte della totalità. Inoltre, dato che i prodotti dello svago sono offerti dalla stessa industria, il consumatore divertito è un consumatore passivo che rinuncia al momento della riflessione per la promessa di essere liberato dal negativo che minaccia la stabilità del sistema in cui si trova. Adorno definisce l'identificazione prodotta dal sistema sociale una «cattiva eguaglianza»[256], in cui il conflitto e la contraddizione vengono appianati ed assimilati all'interno della regolamentata oggettività sociale.

> La cultura prospetta l'immagine di una società umana che non esiste; copre e dissimula le condizioni materiali su cui si eleva tutto ciò che è umano, e, con la sua azione calmante e

[251] Ivi, p. 151.
[252] *Ibid*.
[253] Ivi, p. 145.
[254] Ivi, p. 156.
[255] *Ibid*.
[256] Id., *Minima moralia*, cit., p. 114. L'analisi critica dello stato in cui si trova la cultura all'interno del sistema sociale borghese trova un luogo ed un linguaggio peculiari all'interno dei *Minima moralia*.

consolatrice, contribuisce a mantenere in vita la cattiva struttura economica dell'esistenza. È la tesi della cultura come ideologia[257].

La società, grazie al lavoro di giustificazione e perpetuazione dello stato di cose esistente ad opera dell'industria culturale[258], diventa «integrale»[259]: essa comprime e salda i singoli individui in una «massa docile e amorfa»[260] riproponendo quella che era stata definita, nel corso dell'analisi del sistema filosofico idealista, la corruzione della pregnanza qualitativa dell'individuo particolare. È Adorno stesso a suggerire il passo successivo da compiere nell'analisi critica del sistema sociale in modo da ampliare lo sguardo oltre quelle che, in primis, sono evidenze che si potrebbero definire "estetiche". Egli individua come momenti fondamentali del costituirsi del sistema sociale una serie di trasformazioni che possono essere riassunte nel passaggio dal valore d'uso al valore di scambio, nel trapasso della *Bildung* in *Halbbildung* ed, infine, nel conseguente sempre maggiore deperimento dell'individuo. Di questo si dovrà ora rendere conto.

1.1. Dal valore d'uso al valore di scambio

Adorno recupera dall'analisi economico-politica marxiana del lavoro produttivo la distinzione del valore d'uso di un bene dal suo valore di scambio e, utilizzando quest'ulteriore categoria, continua a caratterizzare la funzionalità di quel sistema sociale borghese che fa della sua autoconservazione il proprio *telos*. Nelle lezioni contenute in *Terminologia filosofica*, in riferimento alla teoria del valore di Marx, Adorno spiega:

Il valore d'uso è il valore che qualsiasi oggetto, nella sua forma concreta, possiede per gli uomini che lo consumano; più avanti vedrete come questo concetto, che può essere forse indicato come il concetto di valore che trascende il sistema, assuma un senso quanto mai sorprendente. Al valore d'uso si contrappone il valore di scambio; esso si esprime nel tempo di lavoro socialmente medio che è impiegato per la produzione di un oggetto, ed è il criterio secondo cui i prodotti vengono

[257] Ivi, p. 40.
[258] Cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 338-343. In queste pagine Petrucciani analizza il processo di occultamento ad opera dell'industria culturale di quell'ingiustizia su cui si basa il sistema sociale. L'industria culturale si mostra così per quello che è: uno strumento ideologico di dominio. È utile rendere noto un passaggio fondamentale dell'analisi svolta in queste pagine dove l'autore rende evidente che, al contrario del processo ideologico che si è soliti considerare, ossia quello che opera una «proposizione di *valori* trascendenti» nella realtà, l'ideologia dell'«epoca moderna», ossia quella di cui sta parlando Adorno, non compie più questa operazione ma si limita a riproporre lo stato di cose esistente a prescindere da qualsivoglia valore. In questo senso, l'ideologia della società borghese si insinua talmente a fondo nei meccanismi che muovono la realtà oggettiva che giunge a negare persino la possibilità di essere criticata.
[259] T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 162.
[260] *Ibid*.

scambiati sul mercato, all'interno della società borghese. Si potrebbe dire che è il concetto di valore immanente al sistema[261].

Adorno procede con l'analisi delle categorie marxiane e mostra come nel valore d'uso sia all'opera una relazione di tipo mediato tra chi produce l'oggetto, il lavoratore, e la «materia naturale»[262] plasmata. In questo senso, dal punto di vista del pensiero negativo, il valore d'uso rappresenterebbe l'espressione della riuscita mediazione tra il soggetto e l'oggetto, ossia ciò che andrebbe definito come *lavoro produttivo*. Tuttavia, tale concetto è stato assunto in maniera diversa – se non opposta – dalla società capitalista che con la categoria di lavoro produttivo intende la produzione del valore di scambio, in altri termini: «all'interno della società borghese produttivo è dunque soltanto il lavoro che crea capitale e come tale possiede valore di scambio»[263].

Si può, così, comprendere perché Adorno scelga di utilizzare questa differenza tra il valore d'uso e il valore di scambio dei beni materiali all'interno della propria analisi critica della società. È infatti chiaro che le stesse categorie del non-identico e dell'identico, del negativo e del positivo, possono essere equiparate, sul piano della realtà materiale, a ciò che Marx osservava nell'ambito economico-politico nel passaggio dal valore d'uso di un oggetto, considerata la forma che corrisponde alla naturalità di questo, al suo valore di scambio, corrispondente invece alla sua forma mercificata.

Quel processo di emancipazione dell'individuo che è funzione della società di scambio termina nell'abolizione di esso attraverso l'integrazione. Ciò che produsse la libertà si capovolge nell'illibertà. L'individuo quale soggetto economico borghese era libero nella misura in cui l'autonomia venne richiesta dal sistema economico per funzionare. Questo nega potenzialmente la sua autonomia già all'origine[264].

Se il valore d'uso, che si pone all'esterno dei confini del sistema ed è quindi sciolto dalla costrizione razionalizzante, rappresenta l'eterogeneo della riflessione adorniana, il passaggio al valore di scambio corrisponde all'ingresso nel sistema identificante in cui esso costituisce la capacità di auto-sostentamento e auto-riproduzione di quest'ultimo, tanto da portare Adorno ad affermare che lo scambio è «la forma razionale della mitica

[261] Id., *Terminologia filosofica*, cit., pp. 463-464.
[262] *Ibid*. Il concetto di *natura* qui si riferisce ad una realtà preesistente, al pari delle scienze naturali.
[263] Ivi, p. 469.
[264] Id., *Dialettica negativa*, cit. p. 235.

perenne identità»[265]. Ciò significa che quel che si produce all'interno del sistema è diretto alla conservazione del sistema stesso[266].

Ecco come il valore di scambio vada a costituire un ulteriore ingranaggio del meccanismo razionalizzante del sistema perché, proprio in suo favore, presenta l'identità come fatto logico necessario nelle relazioni materiali: nel principio di scambio si riproduce la logica del principio dell'identità per cui il non-identico viene ridotto ad un'identità estrinseca in quella che si dà come un'operazione di livellamento dell'eterogeneo in vista della sua rimozione[267]. Per comprendere questo passaggio, sarà utile fare riferimento direttamente al testo marxiano dove si può leggere:

Una data merce, per esempio un *quarter* di grano, si scambia con *x* lucido da scarpe, con *y* seta, o con *z* oro, insomma con altre merci, nelle proporzioni più diverse. Dunque, il grano non ha uno, ma molteplici valori di scambio[268].

Si tratta perciò, secondo l'autore, di considerare il rapporto di scambio come un'equazione.

Che cosa dice questa equazione? Che in due cose diverse, in un *quarter* di grano come in *a* quintali di ferro, esiste un elemento comune della stessa grandezza. Entrambe sono perciò eguali ad una terza, che in sé e per sé non è né l'una né l'altra; e ognuna delle due, in quanto valore di scambio, dev'essere sempre riducibile a questa terza cosa[269].

Questo terzo a cui si riferisce non è altro che l'identità.

Si tratta, a questo punto, di osservare il passaggio dal piano prettamente economico, in cui questa equivalenza riguarda la relazione di scambio delle merci, al piano sociale, dove essa continua a darsi come relazione identificante tra eterogenei. È utile sottolineare che questa equivalenza, che non corrisponde ad una caratteristica naturale degli oggetti a cui si riferisce, cioè non riconosce una qualità propria dell'oggetto in sé e per sé, appare

[265] Id., *Progresso* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 49.
[266] Si veda G. Cherchi, *Logica della disgregazione*, cit., pp 137-145. In queste pagine Cherchi articola la distinzione tra le due componenti valoriali dell'oggetto definendo, attenendosi al testo marxiano, il valore d'uso come cosa immediata e il valore di scambio come cosa riflessa. Il primo rappresenta la base naturale del valore di scambio mentre questo «esprime l'oggettivazione del lavoro umano astratto».
[267] Cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 193-199. Qui l'autore analizza gli effetti del passaggio al valore di scambio per quello che riguarda, in particolar modo, la condizione reificata che caratterizza l'individuo all'interno del sistema sociale che prevede tale passaggio.
[268] K. Marx, *Il capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Novara 2013, vol. I, pp. 109.
[269] Ivi, p. 110.

all'interno del sistema come seconda natura. In questo senso, i rapporti tra esseri umani sorti all'interno del sistema sociale che si basa sul valore di scambio assumono la forma di rapporti materiali fra cose e Adorno, sulla base della conseguente idea marxiana del feticismo riferito non solo alla forma merce dei beni, ma all'interezza dei rapporti sociali, parla dell'identità come di quell'«apparenza socialmente prodotta»[270] che presenta il sistema totalizzante come qualcosa di naturale. Di conseguenza, ciò che si cela sotto alla perfetta organizzazione di tale meccanismo sociale non è che la determinazione storica dei rapporti che in esso prendono forma: pretendendo l'assunzione della naturalità del modo in cui si formano le relazioni all'interno del sistema sociale dato, vale a dire nell'astrazione delle qualità particolari in direzione della realizzazione della totalità, si ostacola la comprensione dello stato di cose presente come qualcosa di storicamente situato. Ciò che ne consegue, per Adorno, è una situazione di immobilità che impedisce agli individui di liberarsi dallo stato di passività in cui si trovano[271].

Un esempio di questo lo si può trovare all'interno dell'analisi dell'industria culturale:

> Quello che si potrebbe chiamare il valore d'uso nella ricezione dei beni culturali, è sostituito dal valore di scambio, al posto del godimento subentra il prender parte e l'essere al corrente, al posto dell'intendimento il guadagno di prestigio. Il consumatore diventa l'alibi dell'industria dei divertimenti, alle cui istituzioni egli non può sottrarsi[272].

Il principio dello scambio ha colpito, con la sua ricerca dell'identico, anche la sfera dei beni culturali abbassando lo spettatore dell'opera d'arte a consumatore, ossia un cliente soggiogato dell'industria. Analogamente, tutto l'ambito culturale è stato plasmato dalla logica della razionalizzazione, irrigidito in categorie fisse e prestabilite, prestandosi al dominio ideologico del sistema sociale.

1.2. Kultur e Halbbildung

In una società così articolata, dove ogni cosa subisce l'organizzazione e, dunque, la dominazione del sistema totalizzante, anche ciò che dovrebbe poter offrire i mezzi per operare una controtendenza sembra costretto a piegarsi ad esso. Con l'industria culturale

---

[270] Espressione usata da Adorno per indicare anche la forma ideologica del sistema identificante, T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 239

[271] A proposito, si veda A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 161-168.

[272] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 170.

quelle che si potevano considerare delle «opere spirituali»[273], facenti parte di un ambito – se si vuole – superiore ed estraneo a quello del mercato, «si congelano in beni culturali»[274], rientrando così all'interno della logica del consumo tipica del sistema sociale tardo-capitalista. La circolazione e la trasmissione di prodotti culturali attraverso i *mass media* è la risposta dell'industria culturale ad un certo aspetto del bisogno di integrazione caratterizzante la società di scambio che ha a che fare con l'ambito pedagogico-formativo. Nella *Teoria della Halbbildung* (1959) Adorno analizza il processo di razionalizzazione prodotto dall'industria culturale in riferimento all'influenza che esso opera sulla formazione degli individui inseriti all'interno del sistema sociale, in particolare per quella che si rivela essere un'opera di rafforzamento della condizione reificata delle coscienze[275].

Per prima cosa, Adorno chiarisce l'uso che intende fare dei termini *Bildung* e *Kultur* i quali, difficilmente traducibili a causa della pregnanza che li caratterizza nella lingua tedesca, corrispondono all'italiano "cultura". Tuttavia, considerando la definizione adorniana della *Bildung* come «*Kultur* dal lato della sua appropriazione soggettiva»[276] questa può essere tradotta come "formazione". In questo modo è possibile distinguere la *Kultur* come la cultura dal suo lato oggettivo, è la «cultura dello spirito, in sempre più netta antitesi con la prassi»[277]. Adorno individua quello che definisce come il «vertice»[278] della *Bildung* in un'epoca ormai passata in cui la cultura si proponeva sia «di infrenare l'animalità degli uomini adattandoli gli uni agli altri, che di salvare la natura opponendosi alla pressione dell'ordine caduco, creato dagli uomini»[279], tuttavia, egli non ritiene necessario che questo modo di darsi della *Bildung* si riproponga nell'epoca della società di scambio. Con questo l'autore sottolinea il carattere contestuale e situato della cultura, il quale implica uno stretto legame con i fattori sociali che la influenzano tale per cui

[273] T. W. Adorno, *Teoria della Halbbildung*, a cura di G. Sola, il melangolo, Genova 2010, p. 34.
[274] *Ibid.*
[275] Un'analisi del testo e della critica adorniana alla contemporanea condizione della cultura si trova in F. Domenicali, *Adorno pedagogico. Theorie der Halbbildung e prassi didattica* in «Annali online della Didattica e della Formazione Docente», vol. 12, n.19/2020, pp. 187-205.
[276] T. W. Adorno, *Teoria della Halbbildung*, cit., p. 9.
[277] *Ibid*. Nelle traduzioni italiane del testo è, infatti, possibile trovare entrambe le traduzioni, per cui *Bildung* verrebbe resa con "cultura" e *Kultur* con "Cultura", si veda la traduzione di A. M. Solmi in Id., *Teoria della semicultura* in *Scritti sociologici*, cit.
[278] Id., *Teoria della Halbbildung*, cit., p. 11. L'apice dell'idea filosofica di *Bildung* è dal filosofo collocato nel XVIII secolo, specialmente per quello che è stato l'idealismo tedesco.
[279] *Ibid.*

risulta inadeguato un approccio che la astragga dalle componenti oggettive che la costituiscono. Partendo da questa assunzione, Adorno osserva all'opera, nell'epoca a lui contemporanea, un processo radicale di crisi della *Bildung*: «essa è diventata *Halbbildung* socializzata, l'onnipresenza dello spirito estraniato»[280]. Questa non ha più come scopo quello di liberare gli uomini dal dominio dei mezzi e non ha più a che fare con una forma di autonomia da raggiungere, contrariamente la *Halbbildung* non fa che contribuire all'autoriproduzione del sistema fornendo agli individui una parvenza di formazione che in realtà «copre e dissimula le condizioni materiali»[281] e, nel nome dell'inclusione dà luogo, in realtà, alla piena conformazione degli individui.

La *Bildung* doveva essere ciò che spetterebbe all'individuo libero, fondato nella propria coscienza, ma che opera durevolmente nella società e sublima i suoi impulsi, puramente come suo proprio spirito. Essa era tacitamente intesa come condizione di una società autonoma: quanto più chiara la mente dei singoli, tanto più illuminato il tutto. Ma il suo rapporto con una prassi diversa da essa appariva, contraddittoriamente, come degradazione a eteronomia, come mezzo per ricevere privilegi all'interno del non composto «bellum omnium contra omnes». […] Il sogno della *Bildung*, la libertà dal dominio dei mezzi, dall'ottusa e avara necessità, viene falsificato nell'apologia del mondo che è organizzato secondo quel dominio[282].

Se la *Bildung* voleva essere la condizione per una società autonoma di individui liberi dal dominio, ciò che Adorno constata nella società moderna è invece il trionfo dell'eteronomia.

Quello che accade nell'epoca della *Halbbildung* non è una negazione della *Bildung* – appunto una *Un-bildung* nel senso di una mera assenza di formazione – ma un suo adattamento alle coscienze «di coloro che erano stati esclusi dal privilegio culturale», coloro che Adorno identifica come i componenti della classe medio-bassa (*lower middle class*). L'industria culturale rende i contenuti della *Kultur* pari alle merci offerte dalla *réclame* televisiva, toglie loro ogni vitalità e li distribuisce massivamente a coloro che non hanno nemmeno i presupposti per poterli assimilare. In questo modo, prodotti culturali che un tempo rappresentavano un monopolio dei ceti più alti della società, si rimodellano per poter soddisfare il «bisogno pseudoformativo»[283] di coloro che sono stati

[280] Ivi, p. 8.
[281] Id., *Minima moralia*, cit., p. 40.
[282] Id., *Teoria della Halbbildung*, cit., pp. 14-15.
[283] Ivi, p. 34.

storicamente esclusi dalla trasmissione di tali prodotti. L'industria culturale, per Adorno, vive anche di questo, non solo, essa sorge lì dove si posiziona la «frattura tra gli uomini e la loro cultura»[284]:

le biografie romanzate, che informano su fatti culturali e nello stesso tempo provocano fallaci e vane identificazioni; la svendita di intere scienze, come l'archeologia o la batteriologia, che le riduce a grossolani stimolanti e fa credere al lettore di essere al corrente. La stupidità su cui calcola il mercato culturale ne è riprodotta e rafforzata[285].

Ma il risultato di un tale ridimensionamento di quelle che un tempo venivano considerate opere spirituali e dalla piena valenza culturale, legato per Adorno ad un certo bisogno del ceto medio-basso di equivalere alla classe più elevata, è la distruzione della *Bildung* stessa. Di seguito, infatti, si afferma che:

Nelle condizioni dominanti la diffusione inconsiderata della *Bildung* si identifica direttamente con la sua distruzione[286].

La *Halbbildung* si è fatta universale[287], offre l'illusione di essere degli allievi capaci di assimilare pienamente il contenuto culturale nascondendo che, in realtà, non si è che meri consumatori dei prodotti sempre-uguali dell'industria e del mercato. Così, lo scopo di liberazione a cui era incaricata la *Bildung* si rovescia nel suo opposto: per mezzo del processo di pseudoformazione le coscienze regrediscono rafforzando il loro stato di reificazione e, in questo modo, vengono fatte rientrare pienamente all'interno del macchinismo autoconservativo del sistema sociale, vedendosi negata la possibilità di una via d'uscita[288].

[284] Id., *Minima moralia*, cit., p. 172.
[285] Id., *Teoria della Halbbildung*, cit., p. 34.
[286] *Ibid.* O ancora, «L'abolizione del privilegio culturale per liquidazione e svendita non introduce le masse ai domini già loro preclusi, ma contribuisce, nelle condizioni sociali attuali, proprio alla rovina della cultura, al progresso della barbarica assenza di relazioni», M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 172.
[287] Affermando il carattere di universalità della *Halbbildung*, Adorno non intende riferirsi ad un'indistinta sussunzione di tutti gli uomini ad essa, bensì al fatto che essa rappresenta la linea di tendenza di un'epoca e, anche in questo, si rende visibile la necessità di analizzare la *Bildung* con la consapevolezza delle sue diverse determinazioni storiche. Cfr. T. W. Adorno, *Teoria della Halbbildung*, cit., pp. 20-25.
[288] Cfr. Ivi, p. 37-43.

1.3. La pseudo-negatività

Il prodotto della pseudo-formazione – o della semi-cultura – è un soggetto che si accontenta dell'assunzione passiva di rapide informazioni e di prodotti culturali rimodellati dall'industria, per potersi così definire "al corrente". Se, come si è visto, per Adorno il modo di attuarsi della *Bildung* subisce le influenze delle dinamiche sociali, allora la forma degenere della *Halbbildung* corrisponde ad un sistema sociale in cui essa non solo è perfettamente inserita, ma che aiuta in qualche modo ad alimentare. È in questo senso che, per Adorno, la produzione di soggetti pseudoformati da parte dell'industria culturale rappresenta una delle modalità con cui il sistema totalizzante organizza, e quindi domina, ciò che lo compone, assicurandosi inoltre di non offrire agli individui gli strumenti adeguati a rompere tale dominio, strumenti che un tempo era proprio la *Bildung* a fornire.

Il tema della nuova individualità, adattata e addomesticata dal sistema dominante tanto da venirne annullata, era già centrale nella *Dialettica dell'illuminismo*. A questo punto, richiamare il passaggio principale in cui ciò viene trattato risulta utile per poter fare un ulteriore passo avanti verso un punto di vista più ampio che renda conto della complessità del meccanismo criticato da Adorno. «Ognuno deve mostrare che si identifica senza residui col potere da cui viene battuto»[289], cioè deve identificarsi con il sistema eliminando la frattura che lo contrappone alla società. Ma se tale frattura rappresentava la *sostanza* del tragico, ossia del negativo, quest'ultimo «si è dissolto nel nulla della falsa identità di società e soggetto»[290]. La conseguenza è distruttiva: con la liquidazione della contraddizione si arriva all'eliminazione dell'individuo.

Compito dell'industria culturale è quello di alimentare l'illusione del costituirsi di una individualità libera ed autonoma, mentre cela l'operazione di standardizzazione delle qualità personali. Così come, per mezzo della *Halbbildung,* si dava forma al soggetto pseudoformato illuso di essersi elevato ad uno stato superiore mentre, in realtà, subiva la conformazione al sistema, in un ambito più ampio che non riguarda più solo la formazione

[289] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 165.
[290] Ivi, p. 166.

pedagogica dell'individuo ma l'identità stessa di quest'ultimo, «domina la pseudoindividualità (*Pseudoindividualität*)»[291].

Nell' industria culturale l'individuo è illusorio non solo per la standardizzazione delle sue tecniche produttive. Esso è tollerato solo in quanto la sua identità senza riserve con l'universale è fuori di ogni dubbio. […] L'individuale si riduce alla capacità dell'universale di segnare l'accidentale con un marchio così indelebile da renderlo senz'altro identificabile come quello[292].

La pregnanza qualitativa del particolare viene conformata e integrata dall'universale il quale, tuttavia, ha l'interesse di mantenerne la parvenza. Così «la peculiarità del Sé» diventa un «prodotto sociale brevettato che viene spacciato per naturale»[293] e semplici caratteri preordinati – e perciò controllati – prendono il posto dei caratteri peculiari di ciascuno che, in questo senso, rappresenterebbero la contraddizione che minaccia la totalità, la differenza che rischierebbe di mettere in discussione la perfetta organizzazione della società. La coerenza del sistema è spaventosa: ad ogni cosa è assegnato il suo posto e dunque un senso, persino quelli che dovrebbero rappresentare i segni distintivi dell'individuo devono essere logicamente inseriti all'interno del sistema per risultare efficaci alla sua conservazione. Le differenze che naturalmente dovrebbero caratterizzare l'individuo vengono annullate e sostituite dalla falsa caratterizzazione sulla base di schemi precostituiti ed integrati. Eppure, nonostante questo possa sembrare esclusivamente l'effetto della violenza totalizzante del sistema, Adorno sostiene che ciò è stato reso possibile dalla naturale fragilità dell'individuo nel quale si è sempre riprodotta «l'intima frattura della società»[294].

Se il processo di pseudoindividualizzazione rispecchia il movimento identificante del sistema nel quale il particolare, qualitativamente pregno, viene integrato dall'universale secondo una sorta di regolazione del primo in direzione di un suo addomesticamento senza che, tuttavia, questo perda l'aspetto esteriore della particolarità, sembra possibile allora parlare di una *pseudonegatività*. In altri termini, nel momento in cui il sistema si preoccupa di mantenere l'illusione che si possano ancora, al suo interno, riconoscere i

[291] *Ibid.* A riguardo si veda M. Farina, *Onotologia naturale e storia*, cit., pp. 193-211. Qui l'autore analizza il modo in cui il sistema totalitario della società opera una vera e propria rimozione del qualitativo nella dimensione particolare del soggetto empirico.
[292] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 166.
[293] *Ibid*.
[294] Ivi, p. 167.

caratteri particolari che costituiscono ciò che distingue ogni individuo, i quali sono, in realtà, da esso stesso scelti anticipatamente in modo che non costituiscano una vera e propria differenza nelle maglie sempre-uguali del sistema, ciò che quest'ultimo forma è qualcosa che si può definire una pseudonegatività, allo stesso modo con cui Adorno usa i termini *pseudoindividualità* e *pseudoformazione*[295].

Ancora una volta il richiamo è alla realizzazione di una identità totalizzante, il cui dominio opera in un modo talmente subdolo da prevedere – e provvedere a – la produzione di qualcosa che possa apparire negativo ma che, di fatto, è da essa regolato.

2. La reificazione totale

La sigla distintiva dell'epoca è che non c'è più nessuno, senza eccezione, che possa determinare da sé la propria vita secondo un criterio relativamente chiaro e trasparente, come quello che era rappresentato, una volta, dalla valutazione dei rapporti di mercato. In linea di principio, tutti, anche i più potenti, sono ridotti alla stregua di oggetti[296].

Nel corso del presente capitolo si è voluta presentare, seguendo le direttrici principali suggerite dallo stesso Adorno, la critica che egli muove alla società borghese nel suo aspetto più distruttivo: come società di massa. Tanto si è insinuato il bisogno di identificazione da far sparire, insieme al non-identico, l'autonomia di ogni individuo interno al sistema. Tutto ciò si riassume, per Adorno, in una condizione radicale di reificazione totale.

Allo stesso modo con cui si caratterizzava, nel sistema filosofico dell'idealismo, il rapporto tra l'universale e il particolare, Adorno individua nel legame del sistema sociale con il soggetto empirico il medesimo effetto reificante prodotto dalla passiva e violenta

[295] Un esempio del modo in cui si attua questo processo è offerto dalla breve descrizione sull'improvvisazione jazzistica contenuta nella *Dialettica dell'illuminismo*. In riferimento al processo di identificazione con il potere dominante, si legge: «ciò è alla base della sincope nel jazz, che deride l'incespicare e insieme lo erige a norma». Il riferimento è dunque alla pretesa eteronomia, tipica del momento dell'improvvisazione che sembra realizzarsi nella mancanza di regole ma che, in realtà, non costituirebbe che la facciata di un'improvvisazione che risulta, a tutti gli effetti, regolata. Si tralascia qui la tanto celebre quanto complessa analisi di Adorno sul Jazz, la quale richiederebbe un'introduzione teorica musicale e un più ampio spazio di riflessione. Si rimanda a Id., *Variazioni sul Jazz. Critica della musica come merce*, a cura di G. Matteucci, Mimesis, Milano 2018. Per una introduzione al programma musicologico di Adorno cfr. C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero*, cit., pp. 127-151.

[296] T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 33.

integrazione del secondo all'interno della totalità sempre-uguale del primo[297]. Quando Adorno parla di reificazione fa esplicitamente riferimento alla teoria marxiana, per la quale si tratta del processo di destoricizzazione e naturalizzazione a cui erano sottoposte le relazioni sociali. Dunque, con tale termine, si intende indicare quella particolare trasformazione di ciò che dovrebbe essere un prodotto puramente umano in una mera *cosalità* ad esso estranea[298]. Adorno riconosce, nel sistema sociale tardo-capitalista, l'attuarsi di tale trasformazione a causa del processo di integrazione operato dall'insieme dei momenti analizzati sopra: il passaggio alla società di scambio, l'industrializzazione della cultura e la conseguente rimozione della particolarità individuale. Tale è la forza ideologica con cui il sistema sociale integra a sé l'individuo, che è annullata in quest'ultimo ogni consapevolezza della condizione in cui si trova: egli non riconosce più la distanza tra sé e il tutto sociale e quindi nemmeno lo stato di oppressione a cui lo obbliga il dominio e, questo è possibile, a causa del fatto che si percepisce come coerentemente integrato nel suo stesso meccanismo. Adorno ne parla nei termini di una vera e propria *incoscienza di sé* (*Selbstvergessenheit*)[299].

Questo ha reso possibile l'amministrazione, da parte del sistema, di ogni ambito della vita individuale:

> Ciò che non è reificato, che non si presta ad essere contato e misurato, viene lasciato cadere. Ma, come se non bastasse, la reificazione si estende anche a ciò che le si oppone, alla vita che non è immediatamente attualizzabile, a tutto ciò che sopravvive solo nel pensiero e nel ricordo[300].

Questo si rende evidente, ad esempio, in quello che Adorno definisce il «problema del tempo libero»[301]. Si può osservare, nella comune giornata di un individuo, una scansione del tempo in due momenti: il tempo dedicato al lavoro e quello, definito in opposizione a questo, del tempo libero. Tuttavia, ciò che accade nel contesto della società

---

[297] Per la riflessione sul tema della reificazione in riferimento alla filosofia idealista si rimanda alla prima parte di questo lavoro.
[298] Una presentazione del concetto di reificazione a partire dalla teoria marxiana del feticismo delle merci, per poi passare all'interpretazione lukacsiana ed adorniana di esso, con riferimenti alle teorie di Honneth si trova in S. Petrucciani, *Reificazione. Significato e usi di un concetto marxiano* in «Politica e Società», 2012, vol. 3, fasc. 3, pp. 325-350.
[299] Un riferimento principale si trova all'interno dei *Tre studi su Hegel* dove l'autore analizza gli effetti del rapporto di scambio per cui «proprio il mondo in cui niente esiste in ragione di sé, è insieme il mondo del produrre scatenato, dimentico della sua destinazione umana», T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 58.
[300] Id., *Minima moralia*, cit., p. 44.
[301] Id., *Tempo libero* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 62.

contemporanea è, per Adorno, il prolungamento della condizione di illibertà, che caratterizza esplicitamene il primo momento, al secondo. Per il francofortese è infatti chiaro che, specialmente per mezzo dei prodotti dell'industria culturale, la condizione di reificazione che ha caratterizzato la dimensione del lavoro nella società capitalistica si riflette, ora, anche negli ambiti considerati "liberi" della vita dell'individuo, tant'è che «la rigida bipartizione della vita non fa che esaltare quella reificazione, che frattanto si è assoggettata quasi completamente il tempo libero»[302]. Il momento del riposo viene anch'esso regolato dal sistema, razionalizzato in modo che collabori al suo sostentamento, e, in questo modo, prende la forma coatta di una paradossale «libertà organizzata»[303].

Un ulteriore esempio della pervasività del dominio ideologico del sistema può essere individuato in quella che Adorno definisce una complessiva «contrazione della fantasia soggettiva» legata ad una «contrazione della riserva oggettiva di immagini»[304]. Se si intende la fantasia come quella facoltà che, sul piano gnoseologico, governa la composizione dei diversi elementi per dare forma ad un giudizio, una volta che si rinuncia ad essa non solo viene meno l'atto conoscitivo, ma ne è danneggiata anche l'esperienza dell'individuo della realtà e, di conseguenza, il suo rapporto con sé e con l'altro-da-sé:

La fantasia, oggi assegnata alla sfera dell'inconscio e proscritta dalla conoscenza 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. Ma la castrazione della percezione ad opera dell'istanza di controllo, che le vieta ogni anticipazione emotiva, la costringe *ipso facto* nello schema dell'impotente ripetizione del già noto. Il divieto di *vedere*, nel senso proprio della parola, si traduce nel sacrificio dell'intelletto[305].

La riduzione della fantasia ad un ambito estraneo a quello dei fatti, operazione che riflette il deperimento dell'esperienza individuale, è il prodotto dell'azione di sostituzione delle immagini intese come quei supporti cognitivi che rendono possibile l'articolazione di un

[302] Ivi, p. 65.
[303] *Ibid*.
[304] Id., *Individuo e società. Abbozzi e frammenti* in *La crisi dell'individuo*, a cura di I. Testa, Diabasis, Reggio Emilia 2010, p 58. Si seguirà, allo scopo di introdurre il tema della contrazione della fantasia, l'analisi proposta da L. Malknecht, *Osservazioni su fantasia e prassi in Th. W. Adorno* in «Laboratorio dell'ISPF» (2013), vol. X.
[305] Id., *Minima moralia*, cit., p. 142.

giudizio e dunque la comprensione di una determinata esperienza, operato dal sistema. Quel che accade è che, allo scopo di organizzare e razionalizzare l'interezza del reale, vengono fornite all'individuo, per mezzo degli strumenti dell'industria culturale, una serie di immagini pre-costituite orientate a sostituire l'elaborazione cognitiva del soggetto, se non ad annullarla. «Che la fantasia sia più solo tollerata in forma reificata, come astrattamente contrapposta alla realtà»[306] influenza radicalmente in negativo la possibilità dell'individuo di cambiare questa stessa situazione e, in questo modo, si rende evidente come, se lo scopo principale del sistema è la propria autoconservazione, la reificazione totale rappresenta il mezzo attraverso il quale il raggiungimento di tale scopo diventa possibile.

Integralmente adattato al sistema dal carattere totalitario[307], l'individuo è inconsapevolmente giunto al tempo della sua stessa soppressione, il tempo della *spersonalizzazione*: «un'illibertà che sostituisce la faticosa e revocabile autonomia al solo fine di un perfetto adattamento»[308]. Il processo di razionalizzazione della molteplicità del reale porta all'attuazione di una forma di «coazione identitaria»[309], sicché l'individuo non solo deve subire la rimozione della propria libertà e della propria autonomia, ma è sottoposto anche alla negazione della sua stessa identità a favore della compiuta realizzazione «dell'astratta identità»[310] dell'universale, ossia del sistema stesso.

L'incanto esercitato sull'individuo dall'ideologia del positivo offre l'immagine illusoria di un vivere sociale in cui autonomia e libertà sono mantenute nell'integrità del soggetto, nascondendo la realtà della sua essenza che è, invece, costituita dalla reificazione totale delle coscienze e dei rapporti. La violenza di un tale sistema si traduce in quella che

[306] Id., *Introduzione a "Dialettica e positivismo in sociologia"* in *Scritti sociologici*, cit., p. 296.
[307] Nell'ambito della critica adorniana al sistema sociale, l'espressione "totalitario" non fa riferimento ai totalitarismi storici, ma si tratta di una caratterizzazione del sistema che vuole sottolineare la sua costante tendenza alla totalità. "Totalitario" è qui da intendere, dunque, dal punto di vista di una società identificante e, perciò, dalla prospettiva adorniana della critica alla forma-sistema del pensiero positivo.
[308] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 249. L'intero paragrafo, dal titolo *Contro il personalismo*, affronta la questione della perdita di libertà e di identità dell'individuo all'interno del sistema totalitario borghese. Qui viene evidenziata anche la difficoltà, arrivati a questo punto di pervasività del controllo sociale, di poter operare una qualche trasformazione dello stato di cose.
[309] *Ibid.*
[310] *Ibid.*

Adorno definisce una *vita offesa*[311], dimentica di un passato diverso ed incapace di pensare il nuovo.

[311] Id., *Minima moralia*, cit., p. 44.

3. LA PRATICA DISTRUTTIVA TRA LA TEORIA E LA PRASSI

Dacché è stata liquidata l'utopia ed è stata posta l'esigenza dell'unità di teoria e prassi, si è diventati troppo pratici, il senso angoscioso dell'impotenza della teoria diventa un pretesto per consegnarsi all'onnipotente processo di produzione, e riconoscere così definitivamente l'impotenza della teoria[312].

Le modalità con cui si articola la realtà oggettiva all'interno del sistema della società di massa manifestano, per Adorno, una certa corrispondenza con il modo di concepire il rapporto tra il momento teorico e quello pratico. Se si tiene a mente la critica adorniana all'inefficacia di quelle impostazioni che, esaltando uno dei due momenti, finiscono per subordinare l'altro o integrarlo, ed insieme si richiama la corrispondenza tra il pensiero positivo e il modo in cui il reale prende forma, è forse possibile riconoscere la riproduzione di un determinato modo di realizzarsi del rapporto tra la teoria e la prassi all'interno della pratica distruttiva che costituisce il moderno sistema sociale.

Nel capitolo precedente, allo scopo di ripercorrere l'analisi critica della società tardo-capitalista svolta da Adorno, si sono individuate le caratteristiche di quella che può essere definita una *pratica distruttiva*. Con tale espressione, dunque, si intende il modo di darsi di quella società in cui integrazione ed identificazione rappresentano i processi determinanti, ossia gli strumenti che rispondono alla brama totalizzante di costituire un intero dove tutto trova giustificazione. Il bando mitico che, per mezzo degli strumenti dell'industria culturale, annebbia la capacità critica del soggetto empirico rende attuabile il pensiero positivo come strumento di dominio. In questo senso, il sistema sociale borghese, nel produrre una condizione generale di estraniazione ed alienazione degli individui fino a portare alla loro stessa soppressione, si presenta come l'espressione di quella che può essere qualificata come una pratica distruttiva.

A conclusione della seconda parte del presente lavoro, questo capitolo si dedicherà a riassumere gli aspetti principali del sistema identificante della società di scambio dal punto di vista del rapporto tra il momento della teoria e quello della prassi. Seguendo lo sviluppo della critica adorniana, si noterà in che modo, nell'ambito materiale dei rapporti sociali, l'inadeguato modo di istituirsi di tale legame indebolisca tanto il momento teorico quanto quello pratico, finendo per costituire una società dal carattere totalitario. Si

[312] Ivi, p. 41.

terranno in considerazione principalmente due aspetti che, sotto il punto di vista della dialettica negativa, sembrano rappresentare sostanzialmente la positività del sistema sociale moderno. Da un lato, il potere totale del sistema opera sulla realtà materiale nei termini dell'*amministrazione*[313], ad esempio anticipando i bisogni degli individui, modellando il tipo di formazione che esso stesso offre loro e, in generale, controllando le loro vite dal tempo di lavoro fino al tempo libero; dall'altro lato, la forma del dominio di tale sistema si esplicita nell'irrigidimento dell'espressione linguistica la quale, al posto di rappresentare la spontaneità e la possibilità di pensare il non-identico, diventa una formula cristallizzata che riproduce l'identità[314]. Una volta presentati tali aspetti, sarà possibile indicare come, per Adorno, debba istituirsi il rapporto tra il momento teorico e quello pratico in modo da evitare la deriva totalitaria che, si è visto, rappresenta la realtà della società borghese. Un'adeguata modalità di intendere l'intrinseca asimmetria e reciprocità dei due momenti rappresenterebbe, per il pensiero negativo, quantomeno la possibilità di concepire un diverso modo di articolarsi del reale e dei rapporti materiali che lo costituiscono.

La dialettica negativa, a partire dalla constatazione della condizione reificata della realtà materiale, propone una possibile via di fuga proprio nel ripensamento del rapporto di teoria e prassi. Se il sistema sociale borghese ha come effetto l'eliminazione dell'individuo per mezzo di un processo di spersonalizzazione, allora il pensiero negativo, come alternativa a tale sistema, rappresenterebbe la stessa possibilità di ridare forma al soggetto empirico in quanto individuo, con le parole di Adorno: «solo se il principio limitante della totalità, foss'anche semplicemente l'imperativo di identificarsi con la totalità stessa, si dissolvesse, potrebbe esistere l'umanità, e non la sua parvenza illusoria»[315]. Presupponendo che al ripensamento delle categorie teoriche e pratiche corrisponda un cambiamento materiale dei rapporti sociali, è forse chiara la potenzialità trasformativa che caratterizza la dialettica adorniana.

[313] Termine utilizzato da Adorno in diversi luoghi, è possibile trovarne una sorta di presentazione, per quanto in forma frammentata, all'interno dei *Minima moralia*. Cfr. Ivi, pp. 152-153.
[314] Per analizzare questo aspetto saranno necessarie le lezioni contenute in *Terminologia filosofica* dove è esposta la critica a questo modo di intendere l'espressione linguistica nella quale i concetti vengono strappati dal loro contesto storico-culturale.
[315] Id., *Progresso* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 33.

1. L'indebolimento nell'unità e nella separazione

Si è potuto osservare come, tra gli obiettivi del moderno sistema borghese, abbia un posto fondamentale la sostituzione di schemi standardizzati all'individuo, sia per quel che riguarda la promozione di determinati bisogni e la destituzione di altri, ma anche in relazione all'atto naturalmente umano del pensare. Con ciò si fa riferimento alla pratica pseudo-formatrice in seguito alla quale l'individuo, integralmente contenuto all'interno del sistema, come stregato da un incanto, rinuncia alla coscienza di sé perdendo la possibilità di riconoscersi come ingranaggio inserito all'interno del meccanismo totalitario. Per Adorno, tutto ciò costituisce la manifestazione di un rapporto, quello tra il momento teorico e il momento pratico, che si presenta come corrotto: se da un lato il dominio dell'ideologia sembra alimentare un'impostazione teoreticista per cui il momento teorico rappresenterebbe dogmaticamente ciò che si deve fare, rendendo di per sé inefficace la teoria stessa, dall'altro lato la prassi, proprio a causa di una tale dogmatizzazione, verrebbe assolutizzata ricadendo, tuttavia, in quella che Adorno definisce una «cattiva prassi»[316].

Dall'analisi di tale sistema sociale, per il francofortese, risulta chiara una cosa: nell'età moderna, caratterizzata dalla società di scambio, la teoria è dovuta soccombere.

> Oggi si abusa ancora dell'antitesi di teoria e prassi fino a giungere alla delazione della teoria. Quando si mise a soqquadro la camera di uno studente, per il fatto che costui preferiva lavorare piuttosto che partecipare all'attività politica, glielo si rinfacciò apertamente: chi si occupa di teoria, senza agire praticamente, sarebbe un traditore del socialismo. La prassi è diventata, e non solo per quanto riguarda l'episodio di questo studente, il pretesto ideologico per la coercizione della coscienza[317].

Teoria e prassi subiscono il medesimo processo di integrazione che determina il rapporto dell'individuo con il sistema sociale ed il suo effetto risulta distruttivo anche sotto questa prospettiva. Nell'esaltazione della cattiva prassi la teoria si paralizza e con essa la società, sino a che la rimozione di ogni istanza critica ed autocritica ha come esito una condizione complessiva di stasi. Così caratterizzata, la società di massa coincide, per Adorno, con il momento della non-libertà e, per spiegarne il motivo, all'interno del saggio *Note marginali su teoria e prassi* è proposta una breve genealogia della divergenza tra il

[316] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 130.
[317] T. W. Adorno, *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 239.

momento teorico e quello pratico[318]. Specialmente per quello che riguarda la prassi, essa sarebbe sorta dal *lavoro* nel momento in cui si è prodotta la separazione del lavoro materiale dal lavoro spirituale, trascinando con sé il fatto che «si dovette un tempo agire contro il principio del piacere per l'autoconservazione»[319] e, sebbene Adorno riconosca la possibilità, nella società moderna, di svincolarsi da una tale rinuncia, sostiene che, in ogni modo, la prassi continua a rappresentare il momento della non-libertà. Tralasciando la descrizione adorniana della prassi come «rispecchiamento della miseria della vita»[320] in quanto legata all'istituzione del lavoro materiale, il motivo per cui è possibile associare questa cattiva prassi all'illibertà diventa chiaro se si considera, da un punto di vista più ampio, la critica adorniana al sistema sociale ed al suo carattere essenzialmente totalitario. Così come ogni ente deve rientrare all'interno della logica auto-conservativa del sistema per alimentare questo stesso funzionamento, teoria e prassi devono poter rispondere al bisogno auto-riproduttivo di tale sistema senza poterlo mettere in discussione.

Scrive Adorno:

Ma se, alla fine, la teoria che costituisce a suo oggetto la totalità, per non risultare vana, viene fissata riduttivamente, *hic et nunc*, al suo effetto utile, allora le accade questo: che, a dispetto di quel che crede, essa si incatena all'immanenza del sistema. Da quest'ultima la teoria potrebbe svincolarsi solo se si liberasse dai ceppi pragmatistici[321].

Con ciò la teoria viene messa al bando in quanto impotente e sostituita dalla prassi che, proprio a causa di una tale separazione, la quale assume l'aspetto gerarchico dell'assolutizzazione del momento pratico, non può che essere una prassi falsa.

Il passaggio alla prassi priva di teoria viene motivato dall'impotenza oggettiva della teoria, ma finisce col moltiplicare quell'impotenza tramite l'isolamento e la feticizzazione del momento soggettivo del movimento storico, della spontaneità. La sua deformazione è deducibile come formazione reattiva rispetto al mondo amministrato[322].

---

[318] Cfr. Ivi, pp. 236-239. A proposito si veda A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 292-300, in cui l'autore definisce la prassi nella società borghese come sostanzialmente paralizzata e dove inquadra il problema della "cattiva prassi" nella sua derivazione kantiana. Adorno, espone Marozzi, ha infatti individuato l'origine teoretica del travisamento della prassi nella filosofia kantiana e post-kantiana ed un suo sviluppo nel marxismo.
[319] Ivi, p. 237.
[320] Ivi, p. 238.
[321] Ivi, p. 234.
[322] Ivi, p. 244.

La non-libertà prodotta dall'esaltazione della cattiva prassi corrisponde a quella che Adorno definisce la vita offesa a cui è costretto l'individuo della società di massa[323]. Persino quei movimenti che, ancora convinti dell'assoluta impotenza del momento teorico, incoronano la prassi a strumento di liberazione finiscono per avere una ricaduta ideologica[324].

Si tratterà ora di indagare quegli aspetti fondamentali che Adorno individua nella manifestazione della cattiva prassi, i quali servono ad inquadrare in modo ancor più peculiare lo stato di dominio che caratterizza la vita nella società borghese.

1.1. L'amministrazione

Una volta che si sono individuate le diverse caratterizzazioni del modo di attuarsi del pensiero dell'identità nella realtà materiale – vale a dire la costrizione al bando mitico operata dall'industria culturale, il passaggio al valore di scambio e ad una forma corrotta di *Bildung*, fino alla costituzione di una condizione di reificazione totale – è possibile comprendere cosa Adorno intenda con il termine *amministrazione*. Con tale concetto ci si riferisce, in maniera puntuale, alle modalità con cui il sistema sociale esercita il proprio dominio sugli individui.

L'amministrazione rappresenta quella capacità del sistema di preformare «ogni settore della vita moderna financo al linguaggio e nella percezione»[325]. Essa proietta l'immagine di una condizione oggettivamente necessaria, uno stato che sembra caratterizzare naturalmente l'individuo moderno, rendendolo, in questo modo, inerme ed impotente.

---

[323] È chiara questa corrispondenza se si tengono in considerazione alcuni dei passi principali dei *Minima moralia* come quello con cui si è aperto il presente capitolo, Id., *Minima moralia*, cit., p. 41. Poco più avanti, Adorno identifica questo processo con la realizzazione della condizione totale di reificazione e, perciò, con il darsi della *vita offesa*.

[324] Si veda a tal riguardo il paragrafo della *Dialettica negativa* intitolato *La contemplazione* in cui, mediante l'analisi del metodo marxiano e del suo utilizzo sulla questione della distinzione tra il momento pratico e quello teorico, Adorno esplicita i caratteri di una tale ottusa prassi che, assunta come strumento per la liberazione degli individui, ha in realtà come risultato la sua elevazione a ideologia e, dunque, a dominio. Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 218. L'inefficacia di una tale prassi allo scopo di liberare gli individui dallo stato di sottomissione al sistema è analizzata anche da A. Marozzi: portando ad esempio come i moti del '68, ispirati anche dalle teorie dei francofortesi, furono pesantemente criticati da Adorno proprio a causa dell'inadeguata assunzione del motivo pratico, Marozzi espone l'inefficacia di una prassi che assume se stessa come immediata ed assoluta. Cfr. A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 208-211.

[325] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 47.

Il luogo in cui il tema viene presentato nella maniera più approfondita è sicuramente il saggio dal titolo *Cultura e amministrazione* (1960), dove Adorno propone la tesi dello stretto legame che, nella società borghese, unisce questi due ambiti. Riferendosi esplicitamente alla teoria weberiana della razionalizzazione così come è esposta in *Economia e società* (1921), Adorno propone una sorta di ampliamento del punto di vista in essa proposto. Se per Weber l'amministrazione rappresentava la sfera dell'organizzazione burocratica in senso stretto, «nel frattempo» per il francofortese «la tendenza è ampiamente progredita e si è sviluppata *in modo totale*, non solo nei monopoli economici»[326]: per Adorno, nella società borghese del tardo-capitalismo, si assiste all'ampliamento del dominio dell'amministrazione, tanto che «la crescita della quantità degli apparati amministrativi ha prodotto una nuova qualità»[327], ossia un tipo di controllo non solo più diffuso ma anche qualitativamente diverso. Qui l'autore si riferisce a quegli ambiti del reale che, prima dello sviluppo tecnico che caratterizza la società di massa con cui egli ha a che fare, non avevano subito la costrizione razionalizzante del sistema. Nel testo si riferisce a tali ambiti con il termine «sfere della libertà»[328] tra le quali, Adorno, prende in considerazione proprio la cultura (*Kultur*) in cui, ciò che si rende evidente, sono proprio la complessità e la pervasività della tendenza amministrativa nell'epoca contemporanea. Il controllo amministrativo esercitato sull'ambito culturale è la manifestazione di un rapporto di tipo aporetico in quanto cerca di realizzare una sintesi positiva della spontaneità della cultura e dell'«irrinunciabile razionalità dell'amministrazione»[329], dell'inutile e dell'utile. Il nesso di cultura ed amministrazione «rappresenta il carattere ancor sempre antagonistico di un mondo che si viene sempre più unificando»[330] e, per questo motivo, è assunto da Adorno come il modello principale dell'ampliamento del controllo sistematico della società contemporanea. In tale rapporto si renderebbe evidente il carattere peculiare dell'amministrazione: essa è sempre esteriore all'amministrato o, come lo determina

[326] T. W. Adorno, *Cultura e amministrazione* in *Scritti sociologici*, cit., p. 119 (il corsivo è mio). Secondo Adorno, Weber, anticipando la tendenza ad espandersi dell'amministrazione era riuscito a sfiorare quello che stava sorgendo in una fase incidentale della storia senza, tuttavia, prevedere la portata del suo pensiero.
[327] *Ibid*.
[328] *Ibid.*
[329] Ivi, p. 121.
[330] *Ibid.*

Adorno, all'«uomo produttivo»[331], per cui non lo comprende ma lo sussume; eppure, è in grado di perpetuarsi e replicarsi al suo interno.

Ciò che Adorno chiama *mondo amministrato* è quello della cattiva totalità, della socializzazione totale, in cui si può vivere solo falsamente, dove la spontaneità è rimossa e l'illibertà alimentata e in cui, tutto ciò, è proposto come fondamentalmente naturale. Si potrebbe dire che, mediante il concetto dell'amministrazione, Adorno si riferisca alla controparte materiale di quello che, nell'analisi della filosofia idealista, aveva trattato nei termini di un processo giustificativo compiuto dall'universale in vista della comprensione del particolare. Ecco che, l'amministrazione si configura come l'insieme di quei meccanismi volti a modellare ogni idea con cui l'individuo entra in contatto, ogni notizia e ogni opinione, in modo che si riproduca senza alcun ostacolo il positivo sempre-uguale in un generale livellamento delle coscienze[332]. L'amministrazione costringe il soggetto empirico all'interno di un mondo *chiuso*, in cui tutto deve corrispondere agli schemi da essa preordinati e dove il negativo, ossia tutto ciò che potrebbe rappresentare una differenza, è escluso[333]. Secondo Adorno tale condizione corrisponde all'odierno bisogno di sistematicità,

> E il bisogno di sistematicità che sorge in questa nuova situazione, dunque, non è che il bisogno di trovare forme concettuali che corrispondano a questo carattere preordinato, imposto in anticipo a ciò che è dal fenomeno della *bureaucratisation du monde*, cioè del mondo amministrato. Allo stesso modo, è proprio dei sistemi del nuovo tipo costruire poderosi ordinamenti procedurali o piani di processi, in cui tutto trova il suo posto come un processo amministrativo già pianificato, e in cui non c'è spazio per la trascendenza[334].

L'effetto principale del processo amministrativo, ossia il risultato dell'imposizione di schemi e modelli in grado di produrre una vera e propria standardizzazione da cui l'individuo non può svincolarsi, è rappresentato dalla condizione di reificazione totale[335]. In un certo senso, Adorno propone un parallelismo tra l'opera di identificazione che

---

[331] Ivi, p. 130.
[332] Cfr. Id., *Minima moralia*, cit., pp. 121-123. Di seguito Adorno offre un esempio di ciò che intende per amministrazione e del modo in cui essa storicamente ha preso forma: la Germania nazista.
[333] Sulla questione si veda S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 333-337.
[334] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 174.
[335] Cfr. Id., *Esperienze scientifiche in America* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., pp. 136-138. In cui Adorno spiega cosa intende per «coscienza reificata» in riferimento alla sussunzione degli individui sotto categorie rigide e preordinate.

caratterizzava il sistema filosofico dell'idealismo e l'atto di burocratizzazione del sistema sociale borghese, un parallelismo che ha ragion d'essere in quanto entrambi i lati si costituiscono per mezzo di quel processo violento di integrazione del particolare in vista della propria auto-conservazione. Inoltre, così come per un'adeguata critica al sistema idealista Adorno aveva proposto dei modelli di filosofia dell'identità da analizzare, basti pensare alle lezioni contenute in *Terminologia filosofica* o in *Introduzione alla dialettica* in cui opera la critica al pensiero positivo proponendo l'analisi di determinati modelli filosofici, allo stesso modo, nel compiere un'analisi critica della categoria dell'amministrazione Adorno si riferisce chiaramente ad alcuni modelli di società amministrata ricavati dalla «storia empirica»[336]. Dall'omologazione che caratterizza l'era dell'industria culturale, all'adesione alla rigidità delle formule del fascismo, fino alla fondazione dello spirito nazionale tedesco[337] che Adorno riconduce al bisogno dell'unità amministrata, si assiste al dilagare del dominio che, attraverso gli strumenti dell'amministrazione, priva ogni individuo della propria autonomia.

1.2. Il linguaggio diventa formula

Nell'era della reificazione totale non è solo l'ambito culturale a subire, nonostante la sua naturale tendenza alla spontaneità, la sussunzione al dominio ideologico del sistema. Anche il linguaggio, cioè l'ambito dell'espressione, viene inserito all'interno della rete inestricabile della logica amministrativa. D'altronde «la lingua», per Adorno, «è, nella sua sostanza oggettiva, espressione sociale»[338] e, perciò, ad un certo modo di articolarsi della società dovrebbe corrispondere un particolare uso del linguaggio. Si tratterà, ora, di considerare gli aspetti di una tale coincidenza.

Adorno osserva anche all'altezza del linguaggio – e dell'uso che ne viene fatto tanto dagli individui quanto dall'industria come strumento di dominio – un cambiamento volto a

[336] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 303.
[337] Adorno tratta il tema dello spirito nazionale nell'ultima parte della *Dialettica negativa* in riferimento a Hegel, sostenendo che quest'ultimo utilizzi tale categoria come strumento di mediazione tra universale e particolare, cfr. *Ibid*. Lo spirito nazionale rappresenterebbe, per Hegel, lo spirito di un popolo determinato inserito all'interno dello spirito universale; tuttavia, per Adorno rimane una categoria obsoleta: «Nel concetto di spirito nazionale un epifenomeno, la coscienza collettiva, che è un grado dell'organizzazione sociale, viene contrapposto come essenziale al reale processo di produzione e riproduzione della società», ivi, p. 305. Sul tema si veda A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 328-330.
[338] T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 265.

renderlo il più possibile coerente con il sistema in cui è inserito[339]. Ancora una volta, ciò ha a che fare con la tendenza alla realizzazione della totalità auto-conservantesi voluta dal sistema. La trasformazione principale che Adorno rileva nell'ambito dell'espressione riguarda la funzione della parola, la quale non deve più *significare* (*bedeuten*) ma *designare* (*bezeichnen*) la cosa[340]. Tale distinzione sembra riferirsi, innanzitutto, ad un diverso rapporto tra la lingua e l'oggetto, nel quale non sembra più essere presupposta una certa esperienza della cosa di cui si vuole parlare, ma, al contrario, il linguaggio sembra esporre l'oggetto «come caso di un momento astratto»[341]. Questo dimostra che la parola non offre più il significato di un oggetto, ma si propone, meramente, di indicarlo. Il risultato di un tale mutamento della funzione del linguaggio porta all'irrigidimento di quest'ultimo, il quale diventa una formula cristallizzata fissata alla cosa[342].

Se la parola, prima della sua razionalizzazione, aveva promosso, insieme al desiderio, anche la menzogna, la parola razionalizzata è divenuta una camicia di forza per il desiderio più ancora che per la menzogna. La cecità e il mutismo dei dati a cui il positivismo riduce il mondo, investe anche il linguaggio che si limita alla registrazione di quei dati. Così i termini stessi diventano impenetrabili, acquistano un potere d'urto, una forza di adesione e di repulsione che li assimila al loro estremo opposto, alle formule magiche[343].

La parola razionalizzata diventa uno degli strumenti favoriti dall'amministrazione che, ripetendo la formula dell'ideologia, promuove il dominio del sistema totalizzante. «La ripetizione universale dei termini adottati per i vari provvedimenti rende questi ultimi, in quale modo, familiari»[344], come accadeva per l'industria culturale, è per mezzo della ripetizione e dell'illusione della naturalezza di tali schemi che l'individuo si trova sempre

[339] Sul tema del linguaggio e della comunicazione all'interno di un sistema d'amministrazione che, per mezzo del *burocratese*, illude di dare una giustificazione dello stato di cose ma che, in realtà, non fa che esercitare meramente il proprio dominio, sono utili le pagine di G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 44-55.
[340] Cfr. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 177. Qui è, ancora, utile fare riferimento al testo di Cherchi, il quale afferma che «la santificazione del carattere puramente denotativo del linguaggio è sempre solidale con il dominio, e la sua ipocrita connivenza con il potere si esprime nel carattere elitario del gergo», G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., p. 50.
[341] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 177.
[342] Il principale punto di riferimento polemico è qui, ancora una volta, la filosofia heideggeriana ed, in particolare, l'uso evocativo del linguaggio. A tal proposito, si faccia riferimento a T. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, trad. it. P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
[343] M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 177.
[344] Ivi, p. 178.

più imbrigliato nell'inestricabile rete intessuta dal dominio sistemico: la parola non è più di colui che la pronuncia e non rispecchia più un'autonomia individuale.

L'attenzione che Adorno dedica, all'interno del suo pensiero e della sua produzione, al tema dell'espressione si manifesta anche nel corso della critica sociale e, nonostante possa sembrare una questione secondaria se ci si riferisce all'indagine dei mezzi e degli effetti che nell'articolazione del sistema sociale borghese corrispondono al pensiero positivo dell'identità, il problema del linguaggio all'interno di una tale indagine risulta tuttavia decisivo.[345] Non è un caso che, all'interno delle lezioni contenute in *Terminologia filosofica*, Adorno insista sul valore storico-contestuale del linguaggio denunciando quel tipo di pensiero che, al contrario, ritiene di poter utilizzare i concetti astraendoli dal loro contesto materiale e, dunque, assolutizzandoli. Un pensiero che finisce per esprimersi mediante formule rigide e sempre-uguali, ha perso, per Adorno, la coscienza dell'oggetto che pretende di significare e, di conseguenza, ogni legame con l'esperienza[346]. All'interno di queste lezioni è esplicitata anche la coincidenza di un tale modo di concepire il linguaggio con il principio di auto-conservazione della società borghese e con la sua tendenza ad una complessiva condizione di dominio, alla quale viene contrapposta la concezione adorniana della dialettica negativa[347]. Se l'istanza amministrativa del sistema si esprime per mezzo dell'assoluta astrazione delle espressioni linguistiche, le quali diventano meri *slogan* conformi a quelli utilizzati nella *réclame*, la dialettica negativa deve proporre un'alternativa che restituisca innanzitutto all'ambito linguistico l'autonomia e la spontaneità che gli appartengono. Universalizzare un termine, assolutizzarlo slegandolo dal particolare a cui si riferisce, significa elevarlo a norma, cioè a formula eteronoma dal carattere coatto di cui è possibile solo l'assimilazione passiva. In questo senso, la lingua rappresenta l'espressione del dominio così come il concetto feticizzato quella del pensiero positivo[348].

---

[345] Ci si riferisce a come il ripensamento e la riconfigurazione delle funzioni del linguaggio rappresentino uno dei punti principali di quella che si potrebbe definire una proposta di attualizzazione del pensiero negativo. A tal proposito si veda l'ultima parte di questo lavoro.

[346] Si veda, ad esempio, T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 233.-237 e, per quanto riguarda il corrispettivo rapporto che il soggetto instaura con l'oggetto, cfr. Ivi, pp. 282-291.

[347] Ivi, p. 354.

[348] Cfr. Id., *Minima moralia*, cit., pp. 113-114. Questo passo è dedicato al rapporto tra il linguaggio e la scrittura: Adorno individua nell'uso della parola all'interno della società borghese una coincidenza con la forma di dominio che in essa prende forma. In questo senso, tanto il linguaggio dei potenti, i quali non riescono a dominarlo fino in fondo, quanto – ma in maggior misura – in quello dei proletari, è espresso il

Con questo sembra essersi completata la diffusione dell'amministrazione all'interezza delle *sfere della libertà*: ogni ambito della vita dell'individuo subisce il controllo ideologico del sistema autoritario e, per Adorno, l'apice di una tale integrazione, effetto distruttivo dell'annullamento di ogni libertà e autonomia individuale, è stato, senza dubbio, il genocidio.

Il genocidio è l'integrazione assoluta, che si prepara ovunque gli uomini vengono omologati, come si dice in gergo militare, «scafati», finché essi, variazioni del concetto della loro completa nullità, vengono letteralmente eliminati. Auschwitz conferma il filosofema che la pura identità è la morte[349].

È esplicitata, qui, la terribile coincidenza tra il pensiero positivo dell'identico e l'annullamento definitivo dell'autonomia umana perché, nella società che si articola sulla base di un tale sistema, anche la morte diventa oggetto dell'amministrazione e della burocratizzazione: quella che si potrebbe definire una morte amministrata[350].

2. Asimmetria e reciprocità

Una condizione di questo tipo in cui non solo i rapporti materiali tra gli individui subiscono il processo della reificazione, ma la stessa capacità riflessiva di questi viene eliminata in vista della sussunzione a categorie preordinate e schemi perfettamente inseriti nella logica del dominio, sembra corrispondere ad una degenerazione del modo di concepire il rapporto tra la teoria e la prassi. In questo senso, per Adorno, la presenza sempre più incalzante e, allo stesso tempo, dissimulante dell'amministrazione all'interno delle sfere di libertà dell'individuo, manifesterebbe proprio questo tipo di rapporto corrotto.

La società borghese annuncia il primato della prassi rinunciando al momento teorico nella convinzione della sua inutilità e, tuttavia, quel che essa ottiene da ciò non è altro che una forma incompleta e superflua di attività:

---

dominio e l'alienazione delle classi. La scrittura sembra essere individuata da Adorno come strumento per esplicitare quella che definisce una «menzogna» del discorso umano.

[349] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 326.

[350] Cfr. Id., *Minima moralia*, cit., pp. 282-284. Qui si può leggere: «Solo una umanità a cui la morte è divenuta non meno indifferente dei suoi membri, una umanità che è già morta a se stessa la può impartire per via amministrativa a un numero illimitato di esseri umani».

La pseudo-attività, la prassi, che tanto più si crede importante, e con tanto maggior solerzia si chiude ermeticamente alla teoria e alla conoscenza, quanto più perde il contatto con l'oggetto e il senso delle proporzioni, risulta essere il prodotto delle condizioni sociali obiettive[351].

La mancanza di teoria comporta l'eliminazione del momento riflessivo e, conseguentemente, l'impossibilità di rendersi consapevoli dell'illusione in cui si è inseriti. La pseudo-attività è, perciò, il modo con cui Adorno si riferisce a quella situazione nella quale viene offerta l'illusione del «soggetto liberamente ed autonomamente agente»[352], ma che nasconde quello che, in realtà, è un processo di radicale spersonalizzazione degli individui. Una prassi di questo tipo risponde a pieno al bisogno di reiterazione del sistema, di riproduzione del mondo amministrato, anche quando sembra diretta al ribaltamento del medesimo. Ci si riferisce a quel tipo di prassi che, seppur si definisca rivoluzionaria, vuole mantenere a tutti i costi il primato sulla teoria con la reale conseguenza di perpetrare il controllo ideologico sulla società e sui suoi individui. Con le parole di Adorno : «O l'umanità rinuncia alla legge dell'eguale contrapposto all'eguale cui s'attiene il potere, oppure la prassi politica che si presume radicale rinnova l'antico orrore»[353]. Una prassi mancante di teoria resta inefficace e, non riuscendo realmente a rompere le maglie del mondo amministrato, continua ad alimentarne il dominio[354].

Sotto il bando mitico che è prodotto e, insieme, alimentato da questo tipo di prassi, le «spontaneità individuali, ormai in larga misura anche quelle presunte contestatrici, sono condannate alla pseudoattività»[355]. Questo tipo di condizione rende manifesto un generale livellamento delle particolarità individuali con il risultato che, per mezzo del processo di standardizzazione, gli individui sono essenzialmente uguali tra di loro. Allo stesso tempo, l'universale che si imponeva violentemente come una forza coatta sugli individui, è riuscito a riprodursi in essi giungendo alla completa identificazione con la conseguenza che, senza dover più esercitare alcun tipo di coazione, sono gli stessi individui a vincolarsi «liberamente, facilmente e con piacere»[356] ad esso.

---

[351] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 249.
[352] Ivi, p. 250.
[353] Ivi, p. 247.
[354] Cfr. Ivi, pp. 248-253.
[355] Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 311-312.
[356] Ivi, p. 312. In questo paragrafo, dal titolo *La regressione sotto il bando*, è esposto in modo chiaro il modo in cui Adorno intende il rapporto di integrazione di particolare e universale specialmente per quello

Una volta assunta l'integrale corrispondenza che sussiste tra questo tipo di condizione, cioè quella che Adorno definisce come una vita falsa ed offesa, e un certo modo di concepire il legame tra il momento pratico e quello teorico, si tratta di porre l'attenzione proprio su questo rapporto per poter, così, comprendere la carica trasformativa che il pensiero negativo rivela. Per chiarire la questione, è utile riportare un passo decisivo della *Dialettica negativa*:

> Il visto di praticità richiesto a ogni teoria è diventato un timbro di censura. Ma mentre nella famosa unità di teoria e prassi[357] quella soccombette, questa è diventata senza concetto, un lato della politica da cui essa avrebbe dovuto condurre fuori; si è consegnata al potere. La liquidazione della teoria a causa della dogmatizzazione e del divieto di pensare contribuì alla cattiva prassi; che la teoria riacquisti la sua autonomia è interesse anche della prassi. Il rapporto reciproco dei due momenti non è deciso una volta per tutte, ma cambia storicamente. Se oggi l'industria onnipresente paralizza e diffama la teoria, questa nella sua impotenza testimonia contro di essa con la sua sola esistenza[358].

Dal momento in cui viene appurato il carattere storico del rapporto di teoria e prassi[359], il quale toglie ogni possibilità di pensarlo come qualcosa di originario, la situazione che Adorno osserva all'altezza della società borghese tardo-capitalista, il cui aspetto principale è la non-libertà, risulta potenzialmente trasformabile. Ciò significa che, per mezzo di una riconfigurazione del modo di intendere il nesso pratico-teorico, potrebbe essere restituita al soggetto empirico la propria autonomia. Sotto questa prospettiva la *Dialettica negativa* sembra proporre un vero e proprio metodo per poter attuare una tale trasformazione partendo dalla critica al pensiero positivo per finire con la proposizione di quello che, per Adorno, è il corretto modo di intendere il rapporto tra il momento della riflessione e quello dell'attività, sempre che questi possano ancora essere distinti in questo modo.

---

che è il tema dell'autoconservazione. Inoltre, viene nuovamente sottolineato lo stretto legame che armonizza l'individuo e la società.

[357] Adorno si sta riferendo ad una conseguenza delle filosofie della sinistra hegeliana e, in particolare, al *Diamat*.

[358] Ivi, p. 130.

[359] Un altro luogo in cui Adorno sottolinea il carattere storico del rapporto teoria-prassi è all'interno del saggio *Note marginali su teoria e prassi*, in cui si può leggere «Il contenuto di verità inerente alla questione dell'unità di teoria e prassi è stato vincolato a condizioni storiche», Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 242.

Il problema della prassi, così per come è concepita all'interno della società borghese, è che, rifiutando il momento teorico, perde ogni potenziale efficacia. Tuttavia, allo scopo di liberare gli individui dalla costrizione del sistema, non può bastare il semplice ribaltamento di tale rapporto perché, come si ha già avuto modo di vedere, anche la pura teoria, staccata dall'esperienza pratica, non può che risultare inerme di fronte alla realtà materiale. Certamente Adorno sostiene che «La prassi vera, modello di quelle azioni che potrebbero soddisfare l'idea di libertà, ha certo bisogno della piena coscienza teorica»[360] e tuttavia è importate sottolineare che con ciò non intende sostenere la mera identificazione della teoria con la razionalità in quanto, per l'autore, essa ha a che fare anche con la coscienza del corporeo ottenuta grazie al processo di mediazione[361].

Teoria e prassi vengono concepite dall'autore come due momenti asimmetrici e, insieme, caratterizzati da una indissolubile reciprocità. Si tratta dunque, in un certo senso, di promuovere quello stato di saggezza che, per Adorno, nel momento in cui si rimuove uno dei due lati – tanto quello corporeo dell'esperienza, quanto quello della riflessione teorica – viene meno. Una riconfigurazione del rapporto di teoria e prassi presuppone, per Adorno, la riconquista della capacità espressiva senza la quale viene meno la possibilità stessa di fare filosofia. Se, come si è già appurato, l'espressione rappresenta la capacità di mediare l'esperienza, cioè il non-concettuale, per mezzo del concetto, allora in essa si rende manifesta la necessaria interdipendenza di questi due poli. Si potrebbe forse qui individuare uno dei motivi per cui Adorno, già dalle prime produzioni, pensa all'espressione come la natura stessa della dialettica, in quanto rappresenterebbe l'apertura linguistica al non-identico[362]. Se il linguaggio all'interno della società borghese doveva semplicemente rispondere alla funzione denotativa confermando il processo identificativo del sistema, la riacquisizione della spontaneità linguistico-espressiva implicherebbe la possibilità di riafferrare l'esperienza empirica nella mediazione di identico e non-identico[363]. Non si tratta, per Adorno, di conciliare i due lati: particolare

[360] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 205.
[361] «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. I due momenti non vengono affatto esperiti separatamente», *ibid.*
[362] Cfr. Id., *Terminologia filosofica*, cit., pp. 77-87 e Id., *Tesi sul linguaggio del filosofo (1931-1933)* in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., pp. 81-86.
[363] Si veda G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 44-63.

ed universale, esperienza ed espressione, prassi e teoria, devono essere assunti nella loro intrinseca tensione, la quale non è unione né separazione.

Si è cercato, in questa seconda parte, di presentare ed analizzare le principali caratteristiche del modo in cui il pensiero positivo dell'identità si manifesta all'interno della materialità sociale, nei rapporti tra soggetti e nell'articolazione degli aspetti privati della vita di questi ultimi. Si è visto come, per mezzo di una violenza razionalizzante, la forma-sistema abbia esercitato, nella sua tendenza alla totalità, il proprio dominio. Tanto è risultata pervasiva l'azione integrante posta alla base di un tale esercizio del dominio che, come sotto un incanto, gli individui non solo sono stati portati fino all'accettazione passiva di un tale stato, ma è stata tolta loro la stessa possibilità di diventarne consapevoli, cosicché la condizione di reificazione totale in cui si trovano ha assunto l'aspetto di una seconda natura. Conseguentemente, sono stati presentati quegli aspetti che caratterizzano la società borghese, la quale è per Adorno il modello empirico di un tale processo di identificazione messo in atto dalla forma-sistema: il passaggio dal valore d'uso al valore di scambio, segno dell'elevazione dell'identità a base fondante dei rapporti economici della società; l'industria culturale che rappresenta l'insieme degli strumenti principali che questo tipo di sistema sociale utilizza per imporre il proprio dominio, un esempio dei quali è proprio la dissimulazione dello stato reale delle cose in modo da offrire agli individui l'illusione di sicurezza e libertà; la trasformazione della *Bildung* in *Halbbildung*, espressione del processo di spersonalizzazione messo in atto dal sistema. Tutto ciò, per Adorno, rappresenterebbe l'espressione di una cattiva prassi. Il modo in cui si articola la società borghese sarebbe dunque determinato da una certa concezione della funzione della teoria e del momento pratico, secondo la quale quella rappresenterebbe un momento inutile per la prassi sociale. La *vita offesa*, che costituisce la realtà dell'esistenza all'interno del sistema sociale, si identifica proprio con una tale prassi priva di teoria, la quale si identifica con l'opera di amministrazione delle particolarità che finisce per impedire ogni spontaneità, anche quella espressiva. Conseguentemente, è stata messa in evidenza la corrispondenza di questa forma falsa di prassi e la non-libertà.

Tutto questo, per Adorno, ha portato alla radicale distruzione dell'individuo del Novecento, risignificando aspetti fondamentali della vita del soggetto, dalla possibilità di esercitare la propria fantasia fino al modo di interfacciarsi con la morte. Ecco che la dialettica negativa rappresenta la possibilità di ripensare le categorie e i metodi con cui ci

si rapporta alla realtà materiale. Essa offre un'alternativa per poter superare quel pensiero positivo di stampo idealista che, con l'obiettivo di identificare il tutto per realizzare una totalità razionale, ha generato un sistema in cui «la vita è diventata l'ideologia della propria assenza»[364].

[364] T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 227. Marozzi definisce la dialettica negativa di Adorno come «tanto la testimonianza filosofica di una drammatica coscienza infelice quanto la resistenza attiva alla disumanizzazione dilagante», un vero e proprio programma in vista «di una guarigione della logica occidentale», A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di Adorno*, cit., p. 295.

TERZA PARTE

TENTATIVO DI UN COMPIMENTO DELLA *DIALETTICA NEGATIVA*

1. UNA COSTANTE NELLA STRUTTURA DIADICA

La *Dialettica negativa* non rappresenta esclusivamente una sorta di bacino in cui è contenuto l'intero pensiero negativo adorniano, essa può essere interpretata come un programma che offre le direzioni per compiere quel tipo di ribaltamento e risignificazione delle categorie che, sulla base della critica alla filosofia dell'identità, sono risultati come dei processi necessari. Il tipo di programma filosofico presentato da Adorno è volto ad aprire la stessa filosofia a ciò che il pensiero positivo dell'idealismo aveva rimosso: il non-identico. Come si è precedentemente avuto modo di analizzare, la filosofia dell'identità corrisponde a quel tipo di pensiero che, costituendosi sulla base di un fondamento ultimo grazie al quale ogni cosa è fornita di senso, tende al raggiungimento della totalità sempre-uguale. Quella promossa dalla filosofia dell'identità è, per Adorno, una *ratio autonoma*[365], ossia quella declinazione della ragione che nutre l'esigenza della totalità e che tende, dunque, all'idealismo:

> La stessa *ratio*, che all'unisono con l'interesse della società borghese aveva spezzato l'ordine feudale e la sua forma spirituale di riflessione, l'ontologia scolastica, ebbe paura del caos davanti alle rovine da lei create. Essa ha timore di ciò che permane minacciosamente al di sotto del suo territorio e che si rafforza proporzionalmente al suo potere. Quel timore plasmò ai suoi inizi quel modo di comportarsi, costitutivo dell'intero pensiero borghese, che si affretta a neutralizzare ogni passo verso l'emancipazione con il rafforzamento dell'ordine[366].

Passando dalla critica al bisogno ontologico sino alle forme che una tale filosofia ha assunto nel corso della storia del pensiero, Adorno espone quelli che sono gli aspetti distruttivi che la caratterizzano individuando nel rifiuto dell'eterogeneo la principale causa della condizione reificata che essa produce. L'ontologia tradizionale di stampo idealista corrisponde, per l'autore, tanto alla costrizione del particolare all'interno dei

[365] T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 38.
[366] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 21. Con ciò Adorno non si riferisce alla ragione di per sé, ma a quel particolare modo in cui essa si è declinata all'interno della società borghese, vale a dire all'interno di quel tipo di contesto plasmato dal pensiero positivo delle filosofie dell'identità.

rigidi confini del concetto universale, quanto al dominio esercitato dal sistema sociale. Essa è, in breve, sinonimo di illibertà.

Una dialettica che, proprio per allontanarsi e distinguersi da un tale tipo di atteggiamento filosofico, voglia definirsi negativa rappresenterebbe, dunque, la possibilità di restituire la libertà al non-identico e ciò significherebbe liberare la stessa filosofia dalle costrizioni impostale dal pensiero positivo sistematico e dalla sua logica formale. Va tuttavia precisato che la *Dialettica negativa* non deve essere letta come un testo che espone cosa si debba fare per giungere allo scopo finale di liberazione tanto degli individui quanto dei concetti perché, in quel caso, essa non potrebbe distinguersi dalla mera ideologia. Quel che si è definito un programma corrisponde, in realtà, ad una sorta di esortazione alla trasformazione dello stato di cose presente per mezzo di una riformulazione delle principali categorie filosofiche. In questo senso, la *Dialettica negativa* fornirebbe gli strumenti per compiere adeguatamente l'analisi critica del sistema teorico e di quello sociale, grazie alla quale sarebbe possibile rompere l'unità idealistica del sempre-uguale aprendosi al non-identico e, in questo modo, liberare il soggetto empirico dal violento dominio a cui è costretto[367]. Rimettere al centro della questione l'eterogeneo costituisce la via d'uscita da questo stato totale di reificazione: la totalità va distrutta, il soggetto riposizionato e la tensione tra teoria e prassi non solo riconosciuta, ma salvaguardata. Seguendo le riflessioni svolte da Adorno all'interno delle sue opere principali, ed in particolar modo nel testo del '66, è proprio la questione del rapporto tra il momento teorico e quello pratico a coprire un posto di rilievo in direzione della trasformazione del sistema teorico e sociale. Nonostante sia lo stesso francofortese a sottolineare la necessità per il pensiero filosofico – che si possa dire realmente tale[368] – di interrogarsi su tale rapporto, all'interno dei suoi testi non si trova alcun tipo di regola utile per interpretarlo. È, dunque, sulla base delle categorie utilizzate nell'elaborazione del pensiero negativo che si deve lavorare in modo da seguire il procedimento suggerito dalla *Dialettica negativa*.

[367] Si fa qui riferimento a A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 292-300. Nel presentare l'importante rapporto che la dialettica adorniana intesse con il materialismo, Marozzi parla del principale testo di Adorno come di un programma volto alla trasformazione della società di scambio ed alla resistenza contro il processo di disumanizzazione che essa mette in atto.
[368] Si veda il passo già citato dove Adorno afferma la necessità della riflessione sul rapporto di teoria e prassi, T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 182.

Se il pensiero adorniano rappresenta la possibilità di liberarsi dalla costrizione generale per mezzo dell'apertura al non-identico e a costituire tale possibilità è proprio un modo adeguato di intendere la tensione tra la teoria e la prassi, è su questa strada che si deve procedere. L'ultima parte del presente lavoro intende, perciò, proseguire seguendo questa direzione.

Il punto di partenza riguarda la possibilità di riconoscere una struttura costante sulla base della quale si articola l'intero progetto della *Dialettica negativa*. Si è reso evidente, nel corso dell'analisi del pensiero adorniano, che il modo in cui procede quest'ultimo prevede il perpetuarsi della forma-contraddizione per mezzo della presentazione di continui dualismi nei quali i due poli si rapportano attraverso la mediazione dialettica. Una costante può essere individuata proprio in riferimento alla riappropriazione della contraddizione: la *Dialettica negativa* assume una struttura diadica in cui nell'opposizione di due termini non si realizza alcuna fissità, al contrario, essi si relazionano tendendo l'uno verso l'altro in un rapporto asimmetrico di mediazione reciproca[369]. Inoltre, all'interno di questo rapporto è possibile riconoscere una sorta di centro gravitazionale rappresentato da uno dei due termini a cui viene data la priorità e che, in genere, si tratta del polo "oggettivo" della coppia. Tuttavia, si è precedentemente appurato che all'interno della diade teoria-prassi non sembra possibile individuare con certezza quale, tra i due poli, rappresenti quello "oggettivo" ed è, pertanto, a questo livello che si pone il problema.

Allo scopo di offrire un'adeguata interpretazione della questione, per prima cosa si intende mettere in chiaro alcuni aspetti fondamentali che forniscono una base necessaria per evitare di allontanarsi dal percorso tracciato dalla dialettica negativa: riconoscere la corporeità come elemento imprescindibile per la stessa riflessione filosofica e rilevare l'ineliminabile presenza del non-identico nella stessa identità, rappresentano due momenti fondamentali del pensiero negativo che è utile tenere a mente. Di conseguenza, tenendo conto della necessità della filosofia di intraprendere un lavoro auto-riflessivo, sul quale deve basarsi tanto il momento teorico quanto quello pratico, si prenderanno in considerazione: da un lato, i modelli di prassi che corrisponderebbero ad una realizzata

[369] Si veda M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 156-167. In riferimento alla riformulazione del rapporto tra il soggetto e l'oggetto compiuta dalla *Dialettica negativa*, Farina sostiene il carattere diadico del pensiero adorniano.

pratica costruttiva; dall'altro lato si rifletterà su un diverso modo di intendere il momento teorico in modo tale da riconsegnargli la dignità perduta senza farlo ricadere nell'ideologia.

1. Recuperare la corporeità

La filosofia attinge quel che in qualche modo ancora 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 della irrevocabilità dell'ente. Lo dissolve l'idea che l'ente non è semplicemente così e non altrimenti, ma è divenuto sotto condizione. Questo divenire svanisce e risiede nella cosa, non è da fermare nel concetto di essa, come non è da scindere dal suo risultato e da dimenticare. Gli assomiglia l'esperienza temporale[370].

La chiave individuata da Adorno per aprire il pensiero filosofico al non-identico è la corporeità, dal momento che il corpo rappresenta ciò con cui il pensiero deve necessariamente scontrarsi: esso non può essere rimosso dall'atto del pensare perché il soggetto, pur nella pretesa di assolutizzare se stesso, si ritrova indissolubilmente vincolato alla propria materialità. In questo senso, l'inderogabile riconoscimento del corporeo corrisponde all'atto decostruttivo operato dalla dialettica adorniana nei confronti della tradizionale ontologia idealista, la quale, proprio mediante l'integrazione della materia ad opera dello spirito universale e, dunque, per mezzo della sua eliminazione, intende costituirsi.

La questione del corporeo si posiziona all'interno del processo riconfigurativo della coppia concettuale soggetto-oggetto[371]. Si è visto come, alla base del programma dialettico adorniano si collochi propriamente tale riconfigurazione: se nell'articolazione delle filosofie dell'identità il primato è conferito al polo soggettivo, il quale è l'espressione dell'atteggiamento riduzionista del pensiero a causa del quale il particolare subisce un'opera d'astrazione che finisce per snaturarlo riconducendolo al di sotto del concetto universale che lo vuole spiegare, una dialettica che si opponga a tale articolazione del pensiero, secondo Adorno, deve essere in grado di rompere l'illusione del primato soggettivo. È per mezzo dell'assolutizzazione del soggetto che il pensiero

[370] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 49.
[371] Si veda, in particolare, M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 167-178, dove a seguito della trattazione della diade soggetto-oggetto, è indagato il trapasso al materialismo dal punto di vista della constatazione dell'oggettività materiale costitutiva del soggetto.

positivo finisce per occultare il polo oggettivo perché, «una volta che sia stato radicalmente separato dall'oggetto, il soggetto già riduce a sé l'oggetto; il soggetto fagocita l'oggetto, dimenticando che esso stesso è oggetto»[372]. Pertanto, il lavoro della logica della disgregazione deve rivolgersi, come si è già osservato, alla possibilità di affermare il primato del polo oggettivo proprio a partire dalla constatazione che esso è costitutivo del suo opposto. Il materiale o, meglio – utilizzando un termine che forse insiste ancor di più sulla pregnanza qualitativa del particolare respinto, nonché sul suo carattere *organico*[373] – la corporeità corrisponde, sotto questa prospettiva, all'oggettività ritrovata della dialettica negativa.

Che le prestazioni cognitive del soggetto della conoscenza siano, secondo il proprio senso, somatiche modifica non solo il rapporto fondativo di soggetto e oggetto, ma anche la dignità del corporeo. Al polo ontico della conoscenza soggettiva il corporeo si rivela come il nucleo di essa. Ciò spodesta l'idea guida della gnoseologia di costituire il corpo come legge della connessione di sensazioni e atti, dunque spiritualmente; le sensazioni sono già in sé quel che la sistematicità vorrebbe esporre come plasmato dalla coscienza. La filosofia tradizionale ha stregato il suo eterogeneo con il taglio delle sue categorie[374].

Riconsegnare dignità al corporeo costituisce una vera e propria sfida raccolta dal pensiero negativo e, qui, vi è molto di più che un mero ribaltamento della gerarchia categoriale.

Il corpo rappresenta quella presenza costante della percezione sensibile di cui il pensiero, che si vorrebbe puro e spirituale, non può liberarsi. In una lezione contenuta in *Terminologia filosofica*, Adorno sostiene che tutte le esperienze dell'essere umano, «anche le più spirituali, portano in sé questo carattere di corporeità, questo rapporto diretto col corpo, nel senso del principio del piacere e del disagio»[375]. Non è possibile, dunque, concepire l'esperienza senza il corpo e, se si accetta tale principio e si considera che Adorno intende la filosofia come la possibilità di esprimere per mezzo dei concetti i contenuti di un'esperienza, si può concludere che lo stesso pensiero filosofico non può fare a meno di pensare il corporeo. Con questo ci si riferisce inoltre a quello che, nel corso

[372] T. W. Adorno, *Su soggetto e oggetto* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 168.
[373] In una lezione del 1963 Adorno tratta della questione in riferimento alla necessità, per il pensiero filosofico, di riconoscere la costitutiva componente corporea dello stesso atto del pensare e ne parla nei termini di un «momento organico», proprio a sottolineare la materialità e naturalità di ciò di cui sta parlando. Cfr, Id., *Terminologia filosofica*, cit., pp. 368-378.
[374] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 174.
[375] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 375.

di una lezione del 1962, Adorno definisce il *concetto della profondità*: «profondo è ciò che afferma l'esperienza del negativo, ciò che in qualche modo afferma la sofferenza, mentre tutte le concezioni che la contestano sarebbero piatte»[376]. Rifiutarsi di affermare la presenza del negativo, e quindi del corpo, è di ostacolo alla stessa filosofia perché nell'assenza di profondità ciò che si produce non è che un pensiero piatto che, si potrebbe forse dire, perde la presa sull'oggettività del reale[377].

Il tema del corpo viene da Adorno spesso affiancato a quello del dolore e non è, infatti, un caso che uno dei paragrafi della *Dialettica negativa* in cui si parla del corporeo in maniera esplicita, sottolineandone il peso significativo con cui grava sulla dialettica, sia intitolato *La sofferenza fisica*. Qui si può leggere:

I presunti fatti fondamentali della coscienza sono ben più che soltanto tali. Nella dimensione del piacere e del dispiacere il corporeo si protende in essi. Come ogni dolore e ogni negatività, motore del pensiero dialettico, sono la raffigurazione del fisico, così mediata da divenire talvolta irriconoscibile, così ogni felicità mira all'appagamento sensibile e da esso acquista oggettività. Se alla felicità è preclusa ogni aspettativa di gratificazione, non è tale[378].

Bisogna ricordare che, ogni volta che Adorno parla del corpo, sta caratterizzando quel negativo verso cui il pensiero filosofico deve dirigersi e, perciò, risulta fondamentale comprendere il modo in cui si costituisce un tale legame con la sfera del dolore se si vuole indagare propriamente quel non-identico che rappresenta la chiave della dialettica negativa. Nell'accostare il corpo fisico ad una condizione di sofferenza e, dunque, nell'esplicitare un certo tipo di rapporto tra il non-identico ed il dolore, la posizione del francofortese potrebbe, a prima vista, essere accusata di pessimismo e rassegnazione; tuttavia, è proprio con questo paragrafo che Adorno toglie ogni dubbio: ascoltare l'urlo di dolore del corpo materiale, specie in un tempo in cui la sofferenza ha raggiunto un livello inimmaginabile a causa dell'integrazione della stessa morte all'interno dei meccanismi amministrativi del sistema sociale borghese, è l'unica opportunità che l'individuo moderno ha per poter trasformare la condizione in cui vive. La sofferenza

[376] Ivi, p. 163.
[377] L'attenzione che Adorno dedica al tema del corpo viene sottolineata anche da Marozzi. Il costante e obbligato rimando al corporeo è legato alla coscienza infelice dell'individuo del Novecento, la quale ricorda allo spirito il momento corporeo che non può essere eliminato. Cfr. A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 204-214.
[378] T. W. Adorno., *Dialettica negativa*, cit., p. 182.

espressa dal corpo rappresenta la possibilità di realizzare qualcosa di diverso perché è il sintomo che c'è qualcosa che non va. «Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente»[379]. Se la filosofia ascoltasse un tale urlo di dolore e riuscisse conseguentemente a pensarlo all'interno di quel sistema che lo ha provocato, allora non potrebbe più, secondo Adorno, ricercare il raggiungimento della totalità, vale a dire che non potrebbe più esercitare un pensiero positivo.

2. Dalle condizioni reali alla non-identità dell'identico

La sfida del pensiero negativo corrisponde all'utopica realizzazione dello stesso per mezzo della piena assunzione del non-identico. Diversi interpreti, nel seguire il modo in cui tale sfida viene perseguita dallo stesso Adorno, parlano della dialettica negativa come di un pensiero caratterizzato dal paradosso e dall'utopia[380]. Queste categorie non rappresenterebbero esclusivamente delle caratteristiche rilevanti della filosofia adorniana, ma sembrano dover essere interpretate come delle vere e proprie funzioni di questa. L'intreccio di paradosso ed utopia si posiziona in quell'insolubile tensione che lega il pensiero negativo a ciò che, costitutivamente, non può essere definito per mezzo dei concetti: la necessaria apertura della filosofia al suo *fuori*, cioè all'eterogeneo rappresentato *in primis* dalla materialità corporea, presuppone la consapevolezza della paradossalità della stessa filosofia. Si deve ricordare che alla base della logica della disgregazione è posta la realtà della contraddizione, la quale non deve essere negata bensì, in un certo senso, salvaguardata. Il paradosso si rivela, perciò, come una funzione insopprimibile della dialettica negativa in quanto esso rappresenta la possibilità di questa di aprirsi al suo altro-da-sé. Ad essere utopica è la realizzazione di una tale possibilità perché, da un lato si deve assumere che per mezzo della filosofia si possa conoscere

[379] Ivi, p. 183.

[380] Si veda a proposito M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 118-132. Le pagine, dedicate al tema del paradosso e a quello dell'utopia, esplicitano il senso che questi termini assumono in riferimento alla struttura logico-dialettica della *Dialettica negativa*. Per Farina, da un lato il paradosso ha la funzione di «levare il velo ideologico che nasconde la verità delle cose», dall'altro esso serve a «rivolgere la critica contro l'apparenza senza presupporre di avere già raggiunto la verità». Esso rappresenta una funzione cardine del pensiero negativo e della logica della disgregazione da questo applicata. Se l'obiettivo della dialettica adorniana è individuato nel non-identico, la struttura paradossale che essa assume «pone questo obiettivo nella sfera dell'utopia». La paradossalità del pensiero negativo adorniano è sottolineata anche da Petrucciani nel saggio posto ad introduzione del testo adorniano del 1966, saggio intitolato per l'appunto *Un pensiero sul margine del paradosso*. Si veda anche M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non-identico: ragione, progresso, redenzione*, Jaca book, Milano 2004.

esclusivamente mediante mediazione concettuale e, dall'altro lato, va raggiunta la consapevolezza che l'apertura al non-identico coincide con l'apertura all'aconcettuale. Paradosso ed utopia si riferiscono alla possibilità di conoscere per mezzo dei concetti l'eterogeneità materiale senza, tuttavia, ridurre quest'ultima alle determinazioni della logica concettuale.

Il problema dell'articolazione del pensiero in direzione della sua apertura al non-identico può essere interpretato prendendo avvio dalla questione del corpo, ossia della realtà materiale. Il trapasso necessario che la dialettica negativa deve compiere nel materialismo dovrebbe essere, a questo punto, di chiara comprensione: solo partendo dal corpo, l'eterogeneo per eccellenza, è possibile una vera disgregazione della logica formale e di quella totalità che si crede assoluta e pura. In una lezione del 1963 contenuta in *Terminologia filosofica* e dedicata al tema del materialismo, Adorno afferma che la materia deve essere, in riferimento alla presente questione, intesa in *senso forte* e aggiunge, «questo concetto significa propriamente che noi uomini siamo materia, che anche in noi ciò che è materiale, transitorio, e cioè terreno nel senso pregnante, è qualcosa di più di quello spirito che ci accreditiamo»[381]. Nel riconoscimento dell'ineliminabile alterità connaturata alla stessa identità deve, dunque, prendere avvio il pensiero negativo:

> All'idealismo, come diceva Marx, bisogna suonare la sua «stessa melodia». Il non identico, che lo determina dall'interno secondo il criterio dell'identità, è al tempo stesso il contrapposto al suo principio, ciò che esso invano dichiara di dominare. Ma senza alcun sapere da fuori, se si vuole senza un momento d'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 di spontaneità, perché senza di esso non potrebbe esserci[382].

Adorno, in questo modo, sottolinea come, in quel pensiero che sull'identità ha basato il proprio operato, proprio lì dove ogni alterità veniva integrata per poter dare ad essa un senso che la costringesse all'interno della logica sistematica, il non-identico ha rappresentato una costante ineliminabile. Così, il primo obiettivo della *Dialettica negativa*, «liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche

[381] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 382. In seguito, allo scopo di distinguere l'approccio materialista da quello della filosofia dell'idealismo, Adorno dichiara la stretta connessione che unisce la materialità – di cui ci si deve fare carico – con la morte.
[382] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 164.

un po' di determinatezza»[383], corrisponde all'imperativo di riconoscere la presenza del contraddittorio in ciò che di quell'essenza affermativa rappresenta il nucleo. Di conseguenza, risulterà impossibile non ravvisare la costitutiva non-identità di quell'identico elevato ad assoluto.

Il luogo in cui, forse più di ogni altro, Adorno esercita il pensiero negativo in vista del conseguimento di tale obiettivo sono le pagine dedicate alla coppia concettuale soggetto-oggetto. Nella presentazione della categoria della mediazione, come si è visto, è resa evidente la costitutiva interdipendenza dei due poli che, nella loro naturale opposizione, si lasciano reciprocamente plasmare. In questo modo viene esplicitata la falsità della categoria dell'identico perché, quella filosofia che eleva quest'ultimo a suo obiettivo principale in vista del conseguimento di una totalità sempre-uguale in cui ogni cosa è determinata, rinuncia a riconoscerne il costitutivo carattere eterogeneo senza il quale, tuttavia, l'identità stessa non sarebbe possibile[384]. Inoltre, mediante una tale assunzione si rende evidente il carattere temporale di quelle categorie che, al contrario, il pensiero positivo ha cristallizzato nella forma di monoliti infrangibili[385]. Pensare l'identità come connaturata al suo contraddittorio significa rivendicarne la caducità e, nel contempo, assumere non solo come possibile, ma come necessario, il suo intreccio con l'aconcettuale. In questo senso, il rapporto tra il soggetto e l'oggetto nella filosofia dell'identità che, si è visto, è da leggere come sussunzione di quest'ultimo al relativo concetto universale, viene demolito dall'assunzione dell'aconcettuale come momento fondamentale dell'esperienza metafisica.

Scrive Adorno:

Segretamente è la non-identità il *telos* dell'identificazione, ciò che è da salvare in lei; è l'errore del pensiero tradizionale considerare l'identità come suo scopo. La forza che fa saltare l'apparenza d'identità è anche quella del pensiero: l'applicazione del suo «questo è» scuote la sua

[383] Ivi, p. 3.
[384] Della falsità «congenita all'idealismo» tratta G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 99-108. La filosofia dell'idealismo, in quanto ritorno ad una filosofia dell'essere, considera la verità come possibile e intrinseca allo stesso pensiero perché esso non lascia sussistere nulla al di fuori di sé. Compito della logica della disgregazione è, dunque, la decostruzione di questo tipo di pensiero nella messa in evidenza della sua falsità.
[385] Cfr. T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., pp. 130-135. Qui Adorno osserva l'importanza di pensare alla stessa verità come qualcosa di temporale e non, come ha fatto una certa filosofia dell'identità, assumerla come un dato ottenibile permanentemente.

forma comunque imprescindibile. 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[386].

Adorno, in altre parole, accusa il pensiero positivo di non riconoscere la naturale derivazione dell'identità dal suo opposto, il non-identico. Da qui la necessaria operazione critica che la filosofia deve rivolgere, innanzitutto, verso se medesima perché, solo per mezzo di un'atto auto-riflessivo essa può liberare l'oggetto dalle costrizioni del sistema totalizzante in cui l'ha costretto e, di conseguenza, liberarsi dai vincoli idealisti che le impedivano di riconoscere il suo necessario legame con la materialità del reale. Il non-identico, pertanto, rappresenta la reale possibilità di spezzare il bando che strega il soggetto empirico e, di conseguenza, coincide con la possibilità di salvazione dell'umanità dal dominio della totalità identificante[387].

3. Applicare l'auto-riflessività

La dialettica non è altro – lo ripeto ancora una volta – che questa svolta autocritica per cui il pensiero conseguente che è stata la filosofia si volge contro se stesso e contro la pura coerenza. Ma la misura di questa critica è la resistenza che il pensiero incontra in quanto realizza il puro principio d'identità, e, vorrei dire, la resistenza che esso sente in se stesso contro questo sviluppo liscio, senza difficoltà e automatizzato del principio d'identità; poiché nella sua più profonda natura questo principio d'identità non è altro che l'assoluta pretesa di dominio sulla natura interna ed esterna dell'uomo[388].

Nel cercare di inquadrare il modo in cui la dialettica negativa si articola e si struttura, specialmente per quanto riguarda la costituzione di un apparato categoriale che possa dirsi efficace rispetto all'attuazione della logica disgregativa, si è osservato come una componente irrinunciabile di tale articolazione sia quell'atto perpetuo di auto-riflessione di cui il pensiero deve farsi carico. L'obbligo che Adorno assegna alla filosofia di mettere in discussione la legittimità dei propri strumenti è il presupposto per conseguire la riappropriazione del contraddittorio. In assenza del lavoro disgregante del soggetto stesso, cioè della ricostituzione del sé che consegue all'atto autocritico – in sostanza, il

[386] Id., *Dialettica negativa*, p. 135.
[387] Si veda A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 194-197.
[388] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 176.

riconoscimento dell'eterogeneo derivante dalla raggiunta affermazione della propria corporeità – non sarebbe possibile l'apertura al non-identico[389].

Per sottolineare la necessità dell'atto autocritico del pensiero, in tono provocatorio, Adorno afferma:

> Un filosofare, e specialmente un filosofare critico, è legittimo solo quando riflette se stesso anche nel senso di non volere aver ragione. Si potrebbe quasi dire, con la consueta esagerazione, che è un criterio generale della verità del pensiero il fatto che esso rinunci ad aver ragione, si metta per così dire dalla parte del torto, ma in una maniera tale da mostrare proprio la ristrettezza e limitatezza dell'aver ragione[390].

Ciò che è in ballo nel mettere in atto la capacità auto-riflessiva del pensiero è la possibilità del soggetto empirico di evadere ed emanciparsi dalla violenza totalitaria del sistema, perché «L'autoriflessione del soggetto nella coscienza filosofica è in verità l'albeggiante autocoscienza critica della società»[391]. L'emancipazione prende avvio dall'autocritica del pensiero ed, in primo luogo, assume la forma di una diversa terminologia che si costituisce in modo da differenziarsi dalla rigidità e immobilità del pensiero positivo, ma sono diversi gli ambiti che subiscono gli effetti di una tale opera auto-riflessiva: non solo un ripensamento delle categorie e delle funzioni del pensiero a partire dall'auto-consapevolezza dei propri limiti, ma anche un diverso modo da parte del soggetto di concepirsi all'interno delle pratiche sociali in cui è immerso dal quale deriva la possibilità di un ripensamento delle stesse. Proprio a partire dall'assunzione che, ad un determinato modo di costituirsi del pensiero coincida una manifestazione del medesimo nell'articolazione dei rapporti sociali, si deve considerare l'atto auto-riflessivo come la possibilità di conseguire un'autocoscienza critica della stessa società. Adorno sembra, così, sostenere che l'auto-riflessività della filosofia rappresenti la chiave per attuare la liberazione del pensiero e del soggetto empirico dalle briglie dell'identità amministrata.

A questo punto dell'analisi della dialettica adorniana, in seguito all'esposizione delle categorie che essa utilizza e della sua prospettiva critica nei confronti della filosofia dell'identità e del sistema sociale borghese, è possibile proseguire con l'analisi delle

---

[389] Sulla questione dell'autoriflessione del soggetto si veda M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 132-139.
[390] T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 153.
[391] Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 102.

possibili applicazioni del pensiero negativo, di cui è lo stesso Adorno a proporre alcuni modelli[392]. Una volta che la tensione tra la teoria e la prassi è stata assunta come questione centrale, si deve procedere cercando di dare una – il più possibile – giusta interpretazione di come in questa coppia concettuale venga restituito l'obbligo dialettico dell'auto-riflessione. Se, infatti, si considera quest'obbligo come una presenza costante a cui un pensiero che si possa dire negativo deve continuamente adempiere, allora, tanto nella teoria quanto nella prassi, l'atto autocritico di perpetuo superamento di sé deve essere mantenuto. In altri termini, se nella prima parte del presente lavoro l'auto-riflessività è stata trattata nel contesto del rapporto tra il soggetto e l'oggetto dove, per mezzo di essa, il primo ha raggiunto la consapevolezza della propria passività, qui ci si deve interrogare sul modo in cui questa categoria vada pensata in riferimento alla tensione tra il momento teorico e quello pratico[393].

L'auto-riflessività applicata alla prassi permetterebbe di pensare la liberazione di quest'ultima dal vincolo con quella teoria che ha preso la forma dell'ideologia. Oltre a questo, però, grazie all'assunzione dell'obbligo autocritico, sarebbe possibile una sorta di riscoperta, nella prassi liberata, di un legame con le pratiche teoriche. Il prossimo capitolo sarà dedicato proprio all'interpretazione dei modelli proposti da Adorno di una tale prassi che è riuscita ad istituire un legame non di dominio, ma di mediazione dialettica, con il momento teorico.

Se, invece, si volge l'attenzione sul momento teorico è possibile comprendere la rilevanza che l'applicazione dell'auto-riflessività rappresenta per un ripensamento delle funzioni della stessa teoria grazie al quale, d'altronde, prende forma proprio la dialettica negativa. L'autocritica qui rappresenta un movimento di auto-sottrazione che equivale, da un lato alla riformulazione non-idealistica della teoria e, dall'altro lato, all'apertura di spazi liberi che solo le pratiche possono abitare. All'approfondimento di questa prospettiva è destinato l'ultimo capitolo, nel quale si cercherà di individuare in che modo il

[392] La terza parte della *Dialettica negativa* è, per l'appunto, dedicata all'analisi dei modelli grazie alla quale è possibile una migliore comprensione di cosa intende essere e di come deve costituirsi il pensiero negativo.
[393] Si veda A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 168-171. Introducendo gli aspetti fondamentali che costituiscono la dialettica adorniana, Marozzi individua nell'auto-riflessione della ragione lo strumento per evadere dalla logica mitica della filosofia dell'identità, grazie alla quale poi è possibile un ripensamento del momento pratico come quello che «eredita dallo smascheramento del mondo l'urgenza di trasformare materialisticamente il mondo contemporaneo».

ripensamento della struttura e delle funzioni della teoria rendano possibile un produttivo mantenimento della tensione con la prassi.

Si deve considerare che in gioco, qui, vi è la possibilità di liberare il soggetto dalla condizione di immobilità e di dominio in cui è costretto. In tal senso, una teoria che sappia mettere continuamente in atto la critica di sé e, dunque, capace di operare la sua sempre possibile disgregazione, è una teoria in grado di sottrarsi alle pretese ideologiche di assolutezza in modo da *lasciar essere* la prassi. Quali che siano, in entrambi i poli, gli effetti di questo procedimento auto-riflessivo, resta una questione centrale di cui si dovrà rendere conto[394].

[394] All'interno della questione dell'auto-riflessività della filosofia risiede l'istanza trascendentale della dialettica negativa. Si rimanda alla nota n. 85 della prima parte del presente lavoro in cui, dopo aver sottolineato la derivazione kantiana della questione si è fatto riferimento alla riformulazione della stessa da parte di Adorno.

2. LA PRASSI LIBERATA DAL VINCOLO IDEOLOGICO

La teoria e l'esperienza spirituale hanno bisogno d'interagire. Quella non contiene risposte a tutto, ma reagisce al mondo falso fino in fondo. Su ciò che sarebbe sottratto al suo bando, la teoria non ha alcuna giurisdizione. La mobilità è essenziale alla coscienza, non una proprietà accidentale. Essa intende un duplice modo di comportamento: quello dall'interno, il processo immanente, propriamente dialettico; e uno libero, quasi fuoriuscente dalla dialettica, non vincolato[395].

In diversi luoghi Adorno sembra insistere sull'importanza di pensare alla dialettica negativa come a quella modalità di fare filosofia in cui si intrecciano, in quello che è egli stesso a chiamare un *capovolgimento qualitativo*[396], il momento teorico che, grazie al lavoro di critica immanente e autocritica rifiuta ogni risoluzione in una forma ideologica, ed il momento pratico che ha raggiunto la propria liberazione ed è, dunque, capace di operare costruttivamente. All'interno del presente capitolo si cercherà di comprendere se quei modelli di prassi finalmente spontanea riportati dallo stesso Adorno rispondano all'esigenza della costituzione di modalità pratiche di esercizio filosofico che non rinuncino al non-identico.

La possibilità che una prassi si realizzi spontaneamente corrisponde, per Adorno, non alla sua totale separazione dalla teoria, ma a quel movimento di auto-sottrazione del pensiero grazie al quale si aprono degli spazi liberi dove essa può avere luogo. Solo in questo modo sembra possibile quell'atto trasformativo di cui la dialettica negativa si fa carico. Ci si riferisce al posto che la prassi occupa nel processo di trasformazione materiale resosi palese nella sua urgenza una volta che si è giunti alla consapevolezza della costrizione sistematica in cui l'individuo moderno è imbrigliato. In altri termini, una volta che il pensiero negativo, nel suo lavoro di analisi critica del reale, ha reso evidente i meccanismi che hanno permesso di giungere alla reificazione totale della vita umana, inevitabilmente avrà luogo un processo di trasformazione reso possibile da un nuovo tipo di prassi[397].

Con le parole del giovane, ma già convinto, Adorno:

---

[395] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 30.
[396] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 261.
[397] L'idea di una prassi trasformatrice è trattata da Marozzi all'interno di un capitolo dedicato al materialismo storico per come esso viene interpretato da Adorno. Secondo l'autore la prassi adorniana viene attivata dall'urgenza di cambiamento che caratterizza la società borghese e, in questo senso, rappresenterebbe la possibilità di attuare una trasformazione radicale dello stato di cose. Cfr. A. Marozzi, *Prassi e redenzione. Un viaggio nella Dialettica negativa di T. W. Adorno*, cit., pp. 168-171.

Il materialismo è in grado di realizzare il movimento che l'interpretazione filosofica svolge solo come esempio. La possibilità di questa realizzazione risiede nel fatto che la risposta non rimane nello spazio chiuso della conoscenza, ma impone il passaggio alla prassi. L'interpretazione della realtà e la sua trasformazione sono, infatti, riferite l'un l'altra. Certamente la realtà non è sul punto di essere tolta, ma alla costruzione teorica della figura del reale segue immediatamente la necessità della sua trasformazione. È l'atto della trasformazione oggettiva della realtà e non la semplice soluzione dell'enigma a garantire l'archetipo delle soluzioni di cui dispone unicamente la prassi materialista[398].

L'intero lavoro di riconfigurazione dell'apparato logico-categoriale compiuto dalla dialettica negativa sembra diretto a pensare un nuovo tipo di prassi e, analogamente, un nuovo tipo di teoria. La condizione di tutto ciò, senza la quale la riformulazione della diade teoria-prassi non sarebbe possibile, è – senza alcun dubbio – l'apertura della filosofia al non-identico, ossia a «quel che suscita le vertigini»[399]. Con quest'ultima espressione Adorno fa riferimento alla difficoltà inevitabilmente legata all'atto disgregativo grazie al quale il pensiero negativo prende forma: liberarsi dal sistema amministrato che, oltre a giustificare lo stato di cose presente, posiziona coattivamente ogni individuo nel posto in cui questo risulta più utile allo scopo di auto-conservazione del sistema stesso, significa anche rompere uno stato di sicurezza che l'amministrazione garantiva. «È compito del pensiero filosofico […] non stare a questo gioco»[400], esso deve concepire una teoria in grado di evitare la regressione al mito e all'ideologia e pensare una prassi capace di auto-costituirsi nella consapevole tensione che la lega al momento teorico. Tuttavia, non vanno dimenticate le pagine in cui Adorno tematizza la questione del rapporto che lega la teoria e la prassi dove, nel sostenere la non-identità dei due poli, esorta a fare attenzione a non concepirli come vicendevolmente autosufficienti: nel caso del momento pratico si legge, ad esempio, «una prassi che in nome del proprio strapotere nei confronti della teoria si rende autosufficiente e allontana da sé il pensiero, scade nel fare per fare»[401].

[398] T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 53.
[399] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 31.
[400] *Ibid.*
[401] Id., *Problemi di filosofia morale,* cit., p. 13. L'intera lezione in cui è contenuto questo passo è fondamentale a comprendere il modo in cui è da concepire la tensione tra la teoria e la prassi.

Si intende, ora, procedere con l'interpretazione dei modelli di pratica costruttiva che Adorno espone nel corso delle sue opere principali, in modo da tentare di riconoscere i tratti peculiari che la costituiscono. È importante, per la riuscita di una buona analisi interpretativa, prendere avvio dall'assunzione che «per la prassi vi è bisogno anche di un elemento che non nasce nella teoria e che è molto difficile da definire»[402], elemento che Adorno individua nella *spontaneità*. Egli definisce quest'ultima come la «reazione attiva e immediata in determinate situazioni»[403], senza la quale la vera prassi non sarebbe possibile e che è compito della teoria presentarla come quell'altro-da-sé attuato.

1. Il linguaggio

Nell'attraversamento critico delle modalità pratiche di esercizio filosofico che si sta per compiere sarà utile, nonché necessario, tenere a mente che la filosofia ha, per Adorno, natura linguistico-espressiva. Si ha, d'altronde, già avuto modo di analizzare come la logica della disgregazione, dato il suo costituirsi all'interno del dualismo che vede da un lato la materialità del reale e dall'altro la forma con cui esso deve essere espresso, renda esplicita una tale natura. Nelle lezioni dedicate alla terminologia filosofica, inoltre, Adorno parla chiaramente della filosofia come qualcosa con una funzione primariamente espressiva, si ricordi a questo proposito il passo in cui afferma che «essa vuole esprimere con il concetto ciò che non è propriamente concettuale»[404]. Sulla base di una tale assunzione, che rimane implicita nel corso dell'intera *Dialettica negativa* e del pensiero adorniano in generale, si deve procedere con l'interpretazione dei modelli di prassi proposti da Adorno. Diventa, in questo senso, evidente il motivo per cui il percorso che si intende svolgere deve prendere avvio dall'analisi del linguaggio.

> L'elemento in cui si realizza il pensiero filosofico, come ogni altra forma di pensiero, è appunto il linguaggio, e se la filosofia è un pensiero che riflette su se stesso, deve necessariamente riflettere sul proprio elemento e strumento, sul linguaggio[405].

Il pensiero negativo, facendosi carico di una tale necessità, vede nella riconsiderazione del proprio apparato terminologico uno dei suoi punti nevralgici. La questione principale riguarda l'urgenza di liberare la terminologia dall'immobilità a cui l'idealismo l'aveva

[402] Ivi, p. 14.
[403] *Ibid.*
[404] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 77.
[405] Ivi, p. 210.

costretta: il controllo amministrato del sistema vedeva, infatti, nella ripetibilità della formula linguistica cristallizzata uno degli strumenti utili alla propria auto-conservazione. La dialettica negativa deve, perciò, concepire il proprio apparato terminologico come qualcosa di storico-contestuale, in modo da non ricadere in una forma di rigidità che la porterebbe a perdere la presa sulla materialità reale. Le lezioni contenute in *Terminologia filosofica* sono dedicate proprio all'approfondimento dell'aspetto temporale che costituisce il linguaggio, il quale risulta come un attributo essenziale per la stessa filosofia. L'idea di fondo è che i concetti si trasformano, che mutano a causa di quella che è definita come l'*unità storica*[406] che li lega agli oggetti a cui si riferiscono: la terminologia filosofica, l'elemento linguistico senza il quale non può prodursi, è da concepire come strettamente connessa con la realtà storica, con la sua continuità[407]. Con ciò Adorno non vuole costringere a pensare alla pratica filosofica come a qualcosa che, in base al contesto storico-sociale in cui sorge, crea *ad hoc* nuovi concetti[408]. Al contrario, se è possibile elaborare una storia del linguaggio, cosa che per Adorno non è solo possibile ma necessario per un corretto fare filosofia, questo è dovuto al fatto che, nel corso della storia del pensiero, sono state utilizzare le stesse parole ma con un nuovo valore di posizione.

In questo senso,

> dobbiamo dire che nel corso della storia della filosofia i concetti non si sono conservati identici, ma sono invece usati con sensi diversi. […] si può mostrare, fin nel particolare, come questa mutevolezza dei termini sia condizionata dalla diversità delle costruzioni delle filosofie in cui essi compaiono. In ciò si esprime una sorta di legge storica, che ha anche il suo lato sociale[409].

La temporalità connaturata al linguaggio – quotidiano e, specialmente, filosofico – va interpretata come una sorta di stratificazione storica della terminologia, la quale non deve essere respinta, ma piuttosto riattivata in base ai differenti contesti storico-culturali[410]. Tutto ciò va interpretato nei termini dell'uso filosofico della costellazione, grazie alla

[406] Espressione che si trova già nelle prime opere del francofortese ma che ben sintetizza l'analisi della terminologia esposta nelle lezioni del 1962-1962, si veda Id., *Tesi sul linguaggio del filosofo (1931-1933)* in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., p. 82.
[407] Cfr. Id., *Terminologia filosofica*, cit., pp. 29-40.
[408] Punto di riferimento critico sulla questione è, ancora una volta, M. Heidegger. Si veda Id., *Il gergo dell'autenticità*, cit.
[409] Id., *Terminologia filosofia*, cit., p. 11.
[410] Si veda F. Domenicali, *Il pensiero come prassi*, cit., pp. 42-49.

quale risulta effettivamente possibile liberare la terminologia dal suo «carattere sclerotizzato»[411]. Anche in questo senso i concetti che contraddistinguono una particolare corrente di pensiero corrispondono a dei punti nodali nella storia della filosofia e per questo l'uso – o in alcuni casi l'inutilizzabilità – di un determinato concetto formula un certo problema. In riferimento a questo, Adorno afferma: «ogni termine filosofico è la cicatrice di un problema irrisolto»[412], tanto da sostenere la tesi che «i termini invariati esprimono l'identità dei problemi tramandati, mentre il processo storico che risolve i problemi in modi diversi dev'essere cercato nel cambiamento dei significati»[413].

Questo aspetto è sicuramente legato alla funzione che assume il linguaggio filosofico in Adorno: esso non risponde ad un bisogno denotativo, dal quale deriverebbe un uso limitato e assolutistico dei concetti, ma soddisfa un bisogno di tipo espressivo. In particolare, egli parla dell'utilizzo dei concetti per mezzo di un procedimento che definisce *deittico* (dal greco "mostrare"). Con ciò Adorno intende allontanarsi dal meccanismo di definizione nominale della cosa, il quale si affida unicamente alla mediazione concettuale, ed intende procedere fornendo degli esempi storici, dei *modelli*. In questo modo il termine che si intende esprimere non viene compreso in seno all'opposizione con il termine contrario, come accade nella definizione per mezzo dei concetti, ma esso viene colto nella sua attiva connessione all'interno di una costellazione[414].

Una tale concezione del linguaggio risponde pienamente alle esigenze della dialettica negativa perché, innanzitutto, è offerta come alternativa critica all'utilizzo denotativo dei concetti delle filosofie dell'identità ed, inoltre, nel rispondere ad una funzione espressiva mantiene l'apertura verso la particolarità dell'oggetto. In altre parole, un linguaggio filosofico che, al posto di definire il proprio oggetto in un atto riduttivo di astrazione, esalta la pregnanza qualitativa dell'altro-da-sé grazie al procedimento deittico, è da

[411] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 50. Sulla questione della costellazione all'interno del problema dell'espressione linguistica si rimanda ad un passo del testo del 1966 dove si può leggere: «pur nell'estrema fatica di esprimere linguisticamente questa storia coagulata nelle cose, le parole usate restano concetti», evidenziando l'incancellabile divario tra la parola e la cosa che si intende designare. Cfr. Id., *Dialettica negativa*, pp. 49-50.
[412] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 213.
[413] Ivi, p. 215.
[414] Cfr. Ivi, pp. 3-15. In riferimento alla differenza tra la definizione di tipo concettuale e il procedimento deittico, è utile l'analisi svolta in F. Domenicali, *Il pensiero come prassi*, cit., pp. 49-53.

intendersi come il luogo in cui – forse maggiormente – si fa esperienza del non-identico[415].

2. L'estetica

L'arte non è solo il luogotenente di una prassi migliore di quella che ha dominato fino a oggi, ma anche critica della prassi in quanto dominio di una brutale autoconservazione all'interno e per amore del vigente. Essa sbugiarda la produzione per se stessa, opta per uno stato della prassi al di là della signoria del lavoro. *Promesse du bonheur* significa di più del fatto che la prassi fin qui esercitata contraffa la felicità: la felicità sarebbe al di là della prassi. A dare la misura dell'abisso tra la prassi e la felicità è la forza della negatività interna all'opera d'arte[416].

Il campo dell'arte ha per Adorno un'importanza fondamentale, basti pensare alla presenza costante della riflessione estetica nel corso dei suoi studi e alle numerose produzioni sull'argomento[417]. Esso rappresenta il luogo principale in cui si realizza l'atto espressivo ed è, perciò, necessario comprendere il motivo per cui sembra corrispondere alla realizzazione di una *prassi migliore*. Per il francofortese l'arte è qualcosa di strettamente legato alla filosofia e non unicamente in quanto risposta al bisogno espressivo, ma anche per la presenza di un elemento comune: «entrambe restano fedeli al loro contenuto passando attraverso la loro antitesi»[418]. È, dunque, nel rapporto con il non-identico che estetica e filosofia si avvicinano. In seguito, si cercherà di proporre un'interpretazione di alcuni passi fondamentali in riferimento alla questione della prassi dialettica presenti nella *Teoria estetica* (1970)[419], testo imprescindibile per comprendere la complessa concezione adorniana dell'arte, delle sue funzioni e dei suoi obiettivi.

---

[415] Si veda G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 32-55. Sul tema del linguaggio sono importanti alcuni passi contenuti in *Tre studi su Hegel*, dove Adorno esprime l'importanza di considerare come indissolubilmente legati l'atto linguistico e quello comunicativo, legame che, tuttavia, a causa dell'espansione del mercato, è stato rimosso. Quello che il francofortese osserva nella società di scambio è una resistenza da parte del linguaggio filosofico al conformismo linguistico in conseguenza al quale si è revocata ogni possibilità di comunicazione. In questo senso la filosofia avrebbe preferito l'incomprensione alla propria riduzione al linguaggio ordinario. Cfr. T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 126-133.

[416] Id., *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 18.

[417] Dallo studio della musica già in giovanissima età, fino alla stesura di numerosi articoli (circa un centinaio) dal 1921 al 1931 di critica e di estetica musicale. Ma l'interesse e la produzione riguardo alla riflessione estetica permangono anche in seguito e la questione del legame tra opera d'arte e società ne è un esempio. Si veda C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, cit. e, in particolare, R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, cit., pp. 77-106.

[418] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 16.

[419] L'opera è stata pubblicata postuma dall'editore Suhrkamp (editore di riferimento per l'intera produzione adorniana) ad un anno dalla morte dell'autore. Essa viene definita dai curatori dell'edizione italiana «l'opera più concettualmente aspra del filosofo francofortese» a causa dell'obiettivo che sembra assegnarsi:

Innanzitutto, l'opera d'arte è manifestazione (*Erscheinung*): essa manifesta qualcosa di fuggevole conservandolo e, in questa apparentemente semplice definizione, è contenuto l'intero valore critico che Adorno affida all'estetica. L'opera d'arte si costituisce nel seno di un duplice criterio perché, se da un lato essa conserva il materiale fuggevole in quello che si realizza come un movimento di integrazione, dall'altro lato è in grado di conservare durante tale integrazione l'eterogeneità del proprio oggetto. In questo senso, la teoria estetica di Adorno sembra poter essere concepita come una messa alla prova del pensiero negativo perché, appunto, l'opera d'arte è intesa come il luogo in cui si realizza la dialettica tra identico e non-identico[420]. Un aspetto rilevante che si può scorgere già da una prima analisi della questione è che l'opera d'arte ha un *tempo*, nel senso in cui essa, oltre ad essere inserita in un contesto storico-culturale preciso, non è qualcosa che rimane sempre uguale a sé, al contrario, subisce un processo di *degradazione*. Con tale espressione Adorno intende un carattere peculiare dell'opera che non riguarda la materialità con cui essa si costituisce – nel senso di un deperimento materiale –, bensì il suo essere costitutivamente dinamica: «essa non è statica ma processuale, è un dar corso agli antagonismi che qualsiasi opera d'arte ha necessariamente in sé»[421]. Adorno sembra parlare dell'opera d'arte come di quel luogo in cui la contraddizione non trova solo la propria manifestazione, ma anche una sorta di dispiegamento. Sembra possibile, in tal senso, utilizzare una duplice chiave di lettura rispetto alla questione della processualità dell'opera d'arte perché, se da un lato il carattere dinamico dell'opera può essere riferito al modo in cui essa è costituita, sotto un altro punto di vista il medesimo carattere può essere individuato nelle funzioni e negli effetti della stessa.

In riferimento all'arte Adorno scrive:

Ciò mediante cui essa si costituisce come essere è a sua volta dinamico in quanto comportamento, un comportamento nei confronti dell'obiettività che si ritrae da essa così come prende posizione nei suoi confronti, e in quest'ultima la fissa in forma mutata. Le opere d'arte sintetizzano momenti incompatibili, non identici, in attrito l'uno con l'altro; esse davvero cercano processualmente

spingere l'opera d'arte verso il concetto mantenendo la consapevolezza che essa, per sua natura, è qualcosa d'altro dal concetto.

[420] Cfr. Ivi, pp. 8-12. Ciò che interessa agli scopi del presente lavoro è, in modo particolare, il legame esistente e costitutivo tra l'estetica e il non-identico, perché in esso viene esplicitato il modo in cui si struttura un certo tipo di prassi. Di conseguenza, considerata la complessità e l'ampiezza della teoria estetica di Adorno, verranno necessariamente tralasciati alcuni dei suoi aspetti fondamentali.

[421] Ivi, p. 235.

l'identità dell'identico e del non-identico, poiché anche la loro unità è momento e non la formula magica per l'intero[422].

È qui che ci si deve concentrare per comprendere la rilevanza che la riflessione sull'opera d'arte assume in riferimento alla questione dell'apertura all'eterogeneo a cui l'autore si riferisce, ad esempio, trattando degli *antagonismi*. Il tema degli antagonismi è presente già nelle prime pagine dell'opera, esso rappresenta una costante all'interno della riflessione adorniana sull'estetica ed istituisce un legame ancora più solido con la *Dialettica negativa*[423]. Secondo Adorno «gli antagonismi irrisolti della realtà si ripresentano nelle opere d'arte come i problemi immanenti della loro forma. Questo […] determina il rapporto dell'arte con la società»[424] e, di conseguenza, sembra possibile affermare che, costituendosi per mezzo della contraddizione e divenendone l'immediata manifestazione, l'opera d'arte è critica sociale. In tal senso, quando si afferma che l'opera «si determina in rapporto a ciò che non è»[425] si sta assumendo che essa, nonostante sia altro rispetto all'empiricità dei rapporti sociali, riceva il proprio contenuto proprio da questi. È in questa idea dell'indissolubile legame dell'arte con la società, un legame di vera e propria mediazione[426], che si posiziona la questione della prassi costruttiva.

Il rapporto dialettico dell'arte con la prassi consiste in quello del suo effetto sociale. Che le opere d'arte intervengano politicamente è dubitabile; se anche accade, in genere è per esse marginale; se tendono a ciò, di solito vanno a finire al di sotto del proprio concetto. Il loro vero effetto sociale è estremamente mediato, è la partecipazione allo spirito che contribuisce al cambiamento della società in processi sotterranei e si concentra nelle opere d'arte; esse giungono a tale partecipazione solo grazie alla propria obiettivazione. […] il processo che ogni opera d'arte effettua al proprio interno retroagisce sulla società come modello di prassi possibile nella quale si costituisce qualcosa di simile a un soggetto complessivo[427].

L'estetica è, dunque, quell'ambito in cui le coscienze vengono formate in vista della produzione di effettivi comportamenti pratici e, in questo modo, essa rappresenta il luogo per eccellenza della prassi liberata. Questo è possibile grazie al fatto che, per Adorno,

[422] Ivi, p. 236.
[423] Si veda per quanto riguarda il legame tra la teoria estetica e la logica della disgregazione adorniane, G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 8-44.
[424] T. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., pp. 9-10.
[425] Ivi, p. 6.
[426] Cfr. Ivi, pp. 316-318.
[427] Ivi, p. 324.

anche la produzione estetica opera incessantemente la propria auto-correzione in modo da non ricadere nel rischio ideologico che costantemente la minaccia. Questo lavoro autocritico corrisponde alla dinamicità che caratterizza l'opera d'arte, cioè al fatto che il contenuto su cui originariamente essa si è costituita è inserito in un processo che ha come risultato il mutamento dello stesso e proprio in questa processualità trova espressione l'istanza critica dell'arte. In questo movimento critico ed autocritico messo in atto dall'opera avviene la convergenza di estetica e filosofia che, per Adorno, deve necessariamente avere come risultato il trapasso della prima nella seconda.

3. L'educazione

La possibilità di realizzare l'emancipazione del soggetto dallo stato subalterno che è costretto ad occupare nella società di scambio risiede, per Adorno, nel recupero della *Bildung*. Ciò significa che, esclusivamente attraverso una nuova pedagogia che eviti di perseguire i fini del sistema amministrato ma che, al contrario, offra agli individui gli strumenti per riacquisire la propria autonomia, sarebbe possibile evadere dallo stato generale di reificazione. Si deve qui tenere a mente la critica che Adorno rivolge alla sfera della formazione per il modo in cui essa si costituisce nella società di scambio: quello stato corrotto di *Bildung* che corrisponde ad una prassi distruttiva, in quanto complice dell'asservimento dell'individuo all'ideologia dominante, aveva portato all'annullamento della facoltà critica di quest'ultimo. È, dunque, in direzione del recupero di una tale facoltà che bisogna procedere.

In riferimento alla *Halbbildung* Adorno scrive:

> Essa potrebbe essere combattuta efficacemente solo a condizione di operare sul nucleo profondo della psiche: di sciogliere le sue sclerotizzazioni fin dalle prime fasi evolutive, e rafforzare la capacità di riflessione critica[428].

Qui sono riassunti alcuni dei punti fondamentali della proposta pedagogica adorniana a partire dall'idea che per ottenere dei risultati soddisfacenti si debba agire già nella prima infanzia, fino all'individuazione dell'obiettivo principale che una tale proposta deve perseguire, cioè il rafforzamento della capacità di riflessione critica. Ancora una volta si tratta di attuare un lavoro innanzitutto auto-riflessivo perché, solo in seguito alla raggiunta

[428] Id., *Teoria della Halbbildung*, cit., p. 47.

consapevolezza della condizione in cui ci si trova, sembra possibile agire in vista di una trasformazione dello stato di cose. A tal proposito Adorno specifica:

> la forma necessaria per questo compito non è data allo spirito da altro che da ciò che in passato era la *Bildung*. Tuttavia, se lo spirito fa ciò che è socialmente giusto solo quando non si dissolve nell'indifferenziata identità con la società, è giunto il tempo dell'anacronismo che consiste nel tener fermo alla *Bildung*, dopo che la società l'ha privata della sua base. Ma essa non ha altra possibilità di sopravvivenza fuorché quella che consiste nell'autoriflessione critica sulla *Halbbildung* che essa è necessariamente diventata[429].

L'anacronismo di cui si parla corrisponde all'atto di riacquisizione della *Bildung* attraverso il quale non le si permette di scomparire nella società di scambio e questo risulta possibile solo per mezzo della raggiunta consapevolezza della morte a cui la *Bildung* è andata incontro. In altri termini, all'individuo devono essere offerti i mezzi per comprendere in che modo esso è diventato un soggetto de-soggettivato, ossia quegli strumenti che lo rendano consapevole dei meccanismi che hanno prodotto una tale condizione ed il motivo per cui questa lo mantiene imbrigliato al suo interno. È la scuola che, per Adorno, deve assumersi il compito di offrire tali mezzi all'individuo in modo da attuare un processo di de-barbarizzazione che è da intendere come il presupposto della sopravvivenza dell'umanità intera[430]. È utile, a tal proposito, prendere in considerazione un testo adorniano dal titolo *L'educazione dopo Auschwitz*, in cui vengono esposti i motivi per cui la scuola debba assumersi il compito di de-barbarizzare gli individui. Per prima cosa l'educazione deve rispondere alla necessità che non si reiteri un orrore come quello del genocidio ebraico, una necessità che per Adorno coincide con la realizzazione di quello che definisce un «clima spirituale, culturale e sociale»[431] che non ammetta il ripresentarsi di un tale orrore, vale a dire un clima «in cui i motivi che hanno condotto all'orrore vengano in qualche modo conosciuti»[432]. In questo modo, a seguito di una raggiunta consapevolezza dei meccanismi sottesi al sistema di stampo autoritario e totalitario, risulterebbe chiaro per il filosofo che l'unica vera via d'uscita dal principio identitario sia da individuare nell'autonomia del soggetto empirico: «la forza cioè che

[429] Ivi, p. 51.
[430] Cfr. Id., *Tabù sulla professione dell'insegnante* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., pp. 73-92.
[431] Id., *L'educazione dopo Auschwitz* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 97.
[432] *Ibid*.

spinge verso la riflessione, l'auto-determinazione, il non-fare ciò che fanno gli altri»[433], forza che evidentemente mancava all'individuo della società borghese. La scuola deve formare il soggetto alla propria autonomia che, per Adorno, oltre a coincidere con la recuperata facoltà critica e auto-riflessiva, deve essere applicata in un continuo atto di resistenza. Quest'ultimo deve rappresentare uno degli obiettivi principali della formazione perché costituisce la possibilità di evitare un'ulteriore sussunzione al sistema amministrato: in un momento storico come quello del nazi-fascismo, dove l'integrazione e l'adattamento alla totalità annientano la pregnanza qualitativa dei soggetti empirici, si dovrà cercare di contrastare questo movimento integrativo rafforzando la resistenza di questi. Il modo in cui si può attuare tale irrobustimento è, ancora una volta, lo sviluppo delle facoltà critiche dei soggetti, al quale tuttavia deve precedere una vera e propria costruzione di un *soggetto della resistenza*[434].

Per Adorno a tutto ciò si deve affiancare una *prassi didattica* nuova, vale a dire un diverso metodo di insegnamento che metta in atto i principi della dialettica negativa. Si tratta di pensare ad una *Bildung* che risponda alle esigenze del tempo presente, che favorisca lo svilupparsi dell'autonomia personale e che si sviluppi auto-criticamente ed è lo stesso Adorno che, all'interno dei propri corsi universitari, presenta il modo in cui essa può costituirsi. Nelle modalità di insegnamento del francofortese è possibile individuare una sorta di principio metodologico nell'utilizzo di *modelli*: l'idea è quella di chiarire il significato dei principali concetti della storia del pensiero presentando dei modelli storici che ne rendano più semplice la comprensione. L'uso dei modelli, inoltre, risponderebbe all'esigenza di allontanarsi da una concezione evocativo-riduzionistica dei concetti inserendo, al contrario, questi ultimi all'interno di una costellazione che li mantenga attivi e vitali[435]. Con il suo "insegnamento per modellizzazione"[436], Adorno sembra voler

[433] Ivi, p. 99.
[434] Il riferimento qui è alla necessità di ricostruire il soggetto empirico in quanto soggetto autonomo perché, nel processo di integrazione che esso ha subito all'interno del sistema dal carattere totalitario, ha perso non solo la propria autonomia, ma anche la stessa possibilità di dirsi soggetto. Si veda F. Domenicali, *Adorno pedagogico. Theorie der Halbbildung e prassi didattica*, cit.
[435] Cfr. T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 401, dove il filosofo afferma che per spiegare i vari concetti non intende procedere con una sorta di definizione del loro significato, bensì proporre dei modelli storici di tali concetti.
[436] Espressione utilizzata da Domenicali per evitare un'inesatta sovrapposizione a quella utilizzata, in realtà, dallo stesso Adorno nella presentazione del proprio corso in riferimento al «metodo oggi diffuso col nome di "insegnamento per esemplificazione"», ivi, p. 4. Cfr., F. Domenicali, *Adorno pedagogico. Theorie der Halbbildung e prassi didattica*, cit., pp. 196-199.

trasmettere ai propri studenti un vero e proprio atteggiamento con cui si dovrebbe affrontare lo studio della filosofia, ricordando loro che è possibile spiegare «il significato del concetto di filosofia solo filosofando»[437]. La presentazione di modelli storici risulta, d'altronde, centrale agli scopi della stessa *Dialettica negativa*, tanto da rappresentarne una parte fondamentale. Nella premessa dell'opera, allo scopo di illustrarne l'articolazione, Adorno scrive:

> La terza parte poi esegue i modelli di dialettica negativa. Essi non sono esempi, non sono semplicemente delle illustrazioni di considerazioni generali. Mentre conducono nel materiale, vorrebbero al tempo stesso essere all'altezza dell'intenzione contenutistica di ciò che inizialmente, per stato di necessità, è stato trattato in termini generici, e ciò in antitesi all'uso degli esempi come un qualcosa di indifferente in sé, introdotto da Platone e che da allora la filosofia ha ripetuto. Mentre i modelli hanno il compito di chiarire che cos'è la dialettica negativa e la fanno entrare, conformemente al suo concetto, nella regione reale, essi discutono, non diversamente dal cosiddetto metodo esemplare, concetti chiave delle discipline filosofiche, per intervenirvi in modo centrale[438].

Le riflessioni sulla libertà, sullo spirito universale e sulla storia naturale, vengono presentate da Adorno come dei modelli di dialettica negativa, cioè come pensiero negativo *in atto*. Qui il filosofo non intende meramente corroborare ciò che ha precedentemente affermato utilizzando degli esempi, ma per mezzo della presentazione di alcuni modelli vuole mettere in pratica un atteggiamento costitutivamente dialettico nei confronti dello stesso fare filosofia. Si tratta di acquisire una postura che, grazie alla continua riattivazione di modelli storici, permetta di evitare la ricaduta ideologica e totalizzante del pensiero.

4. La morale

Per concludere questo breve percorso tra alcuni modelli di quella che si è definita una prassi liberata, non si può fare a meno di soffermarsi su un ulteriore ambito di particolare importanza il quale, in un certo senso, rappresenta una sorta di culmine nello svolgersi della pratica dialettica adorniana. L'intero pensiero negativo è volto ad un obiettivo principale, ovvero alla liberazione dell'individuo dallo stato di oppressione in cui si trova

[437] T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 178.
[438] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 4. In riferimento all'uso dei modelli, è utile un altro passo in cui si può leggere: «Pensare filosoficamente equivale a pensare in modelli; la dialettica negativa è un *ensemble* di modelli di analisi», ivi, p. 28.

nella società di massa. In tale direzione, viene affermata per prima cosa la necessità di comprendere in che modo si è giunti a condurre una *vita offesa* per poter, conseguentemente, modificare una tale condizione e dar luogo ad una *vita* che sia *vera*. Se la *Dialettica negativa* può essere interpretata come il testo in cui Adorno espone un tale programma di liberazione del soggetto, indicando le categorie che meglio possono rispondere al bisogno di analizzare criticamente lo stato a cui è stato ridotto dal pensiero positivo, sono i *Minima moralia* (1951) il luogo in cui egli mette propriamente in atto il pensiero negativo. Procedere con l'interpretazione di quest'opera sembra, dunque, la strada da percorrere per giungere il più vicino possibile alla prassi liberata che Adorno sembra rincorrere.

Così il francofortese presenta i motivi dell'opera:

> questo libro, nonché dimenticare la pretesa di totalità del sistema, che non è disposto a tollerare che si esca dai suoi confini, insorge apertamente contro di essa[439].

In questo modo, egli dichiara apertamente di voler operare un'analisi critica contro il sistema totalizzante però, a differenza degli altri testi in cui l'obiettivo è il medesimo, qui le modalità sono strutturalmente altre: all'interno dei *Minima moralia* non vi è un'esposizione sistematica di questa critica, ma essa assume la forma frammentaria dell'aforisma e qui sta tutta la potenza – che si potrebbe definire pratica – dell'operazione adorniana. L'importanza dell'uso di questa forma espositiva è data dalla manifestazione della necessità di realizzare una corrispondenza con la condizione reale del soggetto empirico. In altre parole, se ciò che si intende compiere è una critica alla pretesa di totalità con l'obiettivo di liberarsi dalla *vita offesa*, l'unico modo per non ricadere nei meccanismi di sussunzione identitaria è evitare la tradizionale esposizione sistematica, la quale non riuscirebbe a rendere conto della vera condizione dell'individuo moderno. Va, perciò, adottato un tipo di atteggiamento che corrisponda allo stato frammentato – si potrebbe dire, spezzato – del soggetto, in modo da porsi in netta antitesi con il sistema e, al contempo, realizzare una critica che sia davvero efficace nei suoi intenti trasformativi[440].

---

[439] Id., *Minima moralia*, cit., pp. 4-5.

[440] L'uso dell'aforisma corrisponde al riconoscimento del particolare frammentato. La questione del frammento costituisce un punto importante del pensiero negativo adorniano e della storia della teoria critica in generale. Punto di riferimento principale è, ancora una volta, W. Benjamin ed i suoi *Dramma barocco tedesco* e *Sul concetto di storia*, dove il filosofo sostiene la necessità di indagare la natura del frammento in quanto il reale stesso si dà come in sé frammentato: questione che si posiziona all'interno della filosofia

Ciò ha che fare con la dichiarata impossibilità di recuperare pienamente quello che, con la violenza della Seconda guerra mondiale, si è perduto: l'etica, intesa come «dottrina della retta via»[441], è morta. Tuttavia, i *Minima moralia*, in quanto *meditazioni della vita offesa*, rappresentano la possibilità di far rinascere l'etica in una forma trasfigurata, ripartendo dal soggetto ferito per realizzare una vita che sia giusta – e, dunque, vera[442].

Scrive Adorno:

> Lo specifico assunto dei *Minima moralia*, il tentativo cioè di rappresentare momenti della filosofia comune dal punto di vista dell'esperienza soggettiva, fa sì che i frammenti non reggano del tutto di fronte alla filosofia di cui pure sono una parte[443].

La sfida che questo testo intende affrontare è l'assunzione del punto di vista soggettivo nell'esercizio della pratica filosofica, ma non nel senso della presentazione di mere opinioni personali, bensì come un atto di fedeltà nei confronti dell'esperienza del soggetto poiché in essa vive e si manifesta la realtà violenta del sistema sociale. È da questa prospettiva che, leggendo il testo, si ha l'impressione che in esso venga ripercorsa l'intera critica della totalità da un punto di vista, questa volta, micrologico: dal momento che ogni cosa, nella vita dell'individuo, risente del decadimento dei rapporti sociali, è possibile vedere all'opera in ogni particella che compone l'esistenza quotidiana del soggetto il processo d'integrazione su cui la stessa società si basa. È quindi per mezzo dell'analisi di quei precisi ambiti della vita che, a causa della costrizione e del dominio del sistema hanno subito una risignificazione fino alla totale perdita di significato, che l'operazione critica viene ora realizzata. In questo modo, osservazioni che a prima vista hanno l'aspetto di riportare un punto di vista personale si rivelano essere dei momenti di un'attenta analisi filosofica critica ed autocritica. Si prendano in considerazione, ad esempio, i primi due aforismi, *Per Marcel Proust* e *La panchina sull'erba*: l'esperienza di un ragazzo

---

della storia. Adorno recupera l'idea del frammento e la utilizza in riferimento al particolare che, all'interno della società di massa, è stato rimosso a favore dell'universale. Il pensiero negativo deve essere capace, in questo senso, di riconciliare particolare ed universale in una forma che non sia quella della totalità positiva e che rispetti la forma del frammento. A tal proposito si veda, M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 133-139.

[441] Ivi, p. 3.

[442] Si veda il saggio di L. Ceppa ad introduzione dei *Minima moralia*. Qui l'autore svolge un'accurata presentazione dell'opera adorniana individuando alcune delle principali questioni che la compongono, tra le quali ha un posto di primaria importanza la questione etica. Cfr. L. Ceppa, *Introduzione* in *Minima moralia*, cit., pp. IX-XXI.

[443] Ivi, p. 8.

benestante che decide di svolgere una professione intellettuale senza, tuttavia, poter essere accettato dai colleghi, si rivela la manifestazione dell'ordine stabilito e del suo movimento di auto-conservazione; allo stesso modo, per mezzo della riflessione sul conflitto generazionale e sui cambiamenti in esso riscontrati con il decadimento della società borghese, si sta denunciando quel lavoro di identificazione e di controllo messo in atto dal sistema sociale[444]. In questo modo, riflettendo sui cambiamenti che il soggetto percepisce nella propria quotidianità e che sono il risultato di un controllo sempre più radicale e radicato da parte del sistema, viene recuperata la possibilità di riferirsi ad un ambito che si possa dire nuovamente etico[445].

Procedendo con la lettura, si ha la continua impressione di trovarsi di fronte ad una tesi e, poco dopo, alla sua confutazione[446]. Questo, oltre ad essere dovuto alla struttura del testo che rende impossibile la continuità dell'esposizione, coincide con la realizzazione e la messa in atto del pensiero negativo stesso. In questo senso il lettore, che viene messo di fronte allo svolgimento di continue contraddizioni, prova quel senso di vertigini che si è visto essere la manifestazione della logica disgregante propria della dialettica negativa, qui esemplificata nella forma letteraria[447]. Dunque, l'interpretazione dei *Minima moralia* risulta possibile secondo due prospettive: da un lato concentrandosi sulla struttura espositiva del testo, dall'altro sull'operazione critica ed autocritica da cui non si può prescindere in vista della liberazione del soggetto. Entrambe queste prospettive rispondono all'appello adorniano di una riconfigurazione della *triste scienza* (*trauer Wissenschaft*) etica in modo che essa sia in grado di decifrare l'apparenza della *vita offesa* mediante una riflessione critico-soggettiva[448].

---

[444] Cfr. Ivi, pp. 11-13.

[445] R. Solmi offre al lettore una ricapitolazione delle principali osservazioni sulla *vita offesa* presenti nei *Minima moralia*: la nostalgia della passata vita borghese a seguito del suo decadimento porta Adorno all'analisi economica della società di scambio e della proprietà privata, dalla quale risultano una serie di effetti che colpiscono da vicino l'esperienza del soggetto e che non solo altro che la manifestazione della *vita offesa*. L'oppressione da parte del sistema di dominio si rivela quotidianamente nella decadenza, ad esempio, del *dono*, il quale dall'essere ciò che mediava i rapporti privati è finito per asservire la logica di scambio con cui entrava in contraddizione. Allo stesso modo, le *vacanze* assumono un nuovo significato a seguito dell'alienazione a cui sono costrette da parte del medesimo dominio che ha alienato il lavoro. Persino l'*amore* risente della trasformazione dei rapporti privati, così il *gusto* e la *bellezza*. Si veda R. Solmi, *Introduzione a Minima moralia di Theodor W. Adorno*, cit.

[446] Si veda a riferimento. L. Ceppa, *Introduzione* in *Minima moralia*, cit., pp. XXVI-XXVII.

[447] Cfr. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 31-32.

[448] Cfr. Id., *Minima moralia*, pp. 3-8. L'espressione «triste scienza» indica sia lo stato di lutto a seguito della morte dell'etica, ma anche quel tipo di atteggiamento, che implica una certa memoria storica, con cui la stessa etica può essere recuperata.

La dialettica negativa trova sul piano della morale, vale a dire in tutti quei rapporti che il soggetto borghese intesse nella sua quotidianità, il luogo della sua torsione pratica. In questo senso, il traguardo che Adorno raggiunge nei *Minima moralia* sta nella valorizzazione della frammentarietà del particolare, la quale coincide con l'obiettivo principale della dialettica negativa, cioè l'apertura del pensiero al non-identico. Solo con la consapevolezza dell'irriducibilità del particolare, la liberazione del soggetto può avere luogo.

3. LA TEORIA COME PRATICA IN SÉ

Attraverso la sua differenza dalla prassi in quanto agire immediato, situazionalmente vincolato, attraverso anche la sua autonomizzazione, la teoria diventa forza produttiva pratica, trasformatrice. Se il pensiero è pensiero di qualcosa, da cui dipende, allora esso presuppone sempre o senz'altro un impulso motore pratico, per quanto occulto tale impulso possa essere al pensiero. Pensa solo chi non accetta passivamente ciò che è da sempre dato[449].

Una cosa risulta inequivocabile dalla lettura dei passi in cui Adorno tratta la questione teorico-pratica: alla liberazione del soggetto dallo stato di oppressione non può bastare una nuova forma di prassi, essa deve essere sostenuta da una riconfigurazione del momento teorico. La dialettica negativa ha presentato, allo scopo di operarvi una critica radicale, i motivi che hanno portato la filosofia dell'identità a perdere ogni presa efficace sul proprio oggetto, tanto da giungere alla diffusa considerazione dell'inutilità del momento riflessivo. Svelando l'illusione su cui si basa il pensiero positivo, ossia quella dell'immediata sussunzione del particolare all'universale, Adorno ha dimostrato quanto sia necessaria la riconfigurazione delle categorie ed il ripensamento delle funzioni che devono caratterizzare, oggi, il pensiero filosofico. Specialmente a seguito di quella che per il filosofo è stata una vera e propria *paralisi* della metafisica, ossia quella condizione per cui ogni forma di razionalizzazione da parte del pensiero rappresentava un oltraggio, la filosofia deve riflettere su se stessa e – specialmente – *contro se stessa*[450]. È nel risultato dell'operazione autocritica del pensiero che è possibile individuare come una diversa forma di teoria debba essere pensata.

Si ha bisogno di pensare al momento teorico come a qualcosa che sia capace di afferrare la condizione del reale nella sua frammentarietà. In questo senso, solo una teoria che sia in grado di rispettare il frammento e, in un certo senso, di disvelarlo può rivelarsi come in sé trasformativa. Adorno non dà mai una definizione chiara del modo in cui una tale teoria debba costituirsi – così come non ne dà una della prassi costruttiva; tuttavia, sulla base della critica mossa al pensiero idealista, è possibile individuare in negativo alcune caratteristiche che essa deve necessariamente rispettare. Tutto ciò che ha a che fare con

[449] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 241.
[450] Si fa riferimento qui all'invito, che allo stesso tempo è anche una denuncia, di pensare alla pratica filosofica *dopo Auschwitz*: «Se la dialettica negativa richiede l'autoriflessione del pensiero, questo implica tangibilmente che il pensiero per essere vero debba pensare, almeno oggi, anche contro se stesso». Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 325-328.

la forma-sistema, a partire dall'assolutizzazione del concetto e dalla sua controparte riduzionista fino alla violenta e coatta oppressione dell'eterogeneo, deve essere rifiutato da quella teoria che vuole liberarsi del proprio epilogo ideologico. Se il pensiero positivo relegava il momento teorico ad un ambito altro rispetto a quello dell'eterogeneità materiale rendendo incompatibile la riflessione teorica con l'esperienza del soggetto empirico, la sfida che la dialettica negativa affronta è pensare alla teoria come qualcosa che non si consideri immediatamente uguale alla prassi, in quello che assumerebbe l'aspetto di un suo compimento dogmatico per mezzo di quest'ultima, ma che riesca a recuperare l'esperienza materiale come qualcosa che le appartiene. In altri termini, una teoria che risponda alle necessità reali di liberazione dalla condizione di reificazione totale deve essere capace di «abbandonarsi all'oggetto»[451], in quanto a questo abbandono equivale l'apertura del pensiero alla pregnanza qualitativa del materiale. A partire da questa apertura la teoria può manifestarsi come una forza produttiva.

Con le parole di Adorno:

> Il pensiero è un agire, la teoria una forma di prassi; solo l'ideologia della purezza del pensiero inganna su ciò. Il pensiero ha un carattere duplice: è immanentemente determinato e rigoroso, e tuttavia è un modo di comportarsi necessariamente reale in mezzo alla realtà. Questo per il fatto che il soggetto, la sostanza pensante dei filosofi, è oggetto, rientrando esso stesso nell'oggetto, essendo un a priori anche pratico[452].

La dialettica negativa spinge a pensare la teoria non come un atto puramente cogitativo, slegato dall'esperienza del soggetto che pensa, ma come qualcosa che presenta anche una grave forza produttiva e questo è dovuto al fatto che la teoria «appartiene al contesto della società, ed è al contempo autonoma»[453]. È a questo tipo di teoria che la prassi deve necessariamente legarsi in quel movimento di capovolgimento qualitativo che, si è visto, stare alla base di una corretta interpretazione del rapporto tra le due: non come ad un programma da seguire o ad un percorso da compiere, perché «la prassi è la fonte di forza della teoria, ma non viene consigliata da essa»[454], bensì riconoscendo che «nella teoria la

[451] Ivi, p. 40.
[452] Id., *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 236.
[453] Ivi, p. 260.
[454] Ivi, p. 262.

prassi si manifesta esclusivamente, e di necessità, come un punto oscuro, come presa di possesso di ciò che è criticato»[455].

L'appello di Adorno sembra chiaro: partendo dall'assunto che recuperare l'idea di un momento teorico non dogmatico risulta necessario per il prodursi di una buona prassi trasformativa, serve una teoria che si opponga alla totalità, che assuma come ineliminabile la contraddizione e che, di conseguenza, si apra al non-identico[456]. Questo tipo di teoria, realizzabile esclusivamente attraverso un atto radicale di autocritica, divenendo consapevole di sé e, dunque, dei propri limiti, sarebbe in grado di agire produttivamente ed efficacemente sul reale. Si tratterà, ora, di comprendere in che modo questo sia possibile.

Per prima cosa risulterà utile soffermarsi su una questione di cui è lo stesso Adorno a sottolineare l'importanza, ossia sulla constatazione che, così come si è potuto osservare al livello della terminologia filosofica, anche per quanto riguarda il pensiero in generale risulta costitutiva la componente temporale. A questo proposito, all'interno della *Dialettica negativa*, Adorno dichiara che la riflessione debba, oggi, prendere la forma di una filosofia della storia in modo da destituire la domanda ontologica che con la paralisi della metafisica risulterebbe vana[457]. A questo si lega un ulteriore momento fondamentale che costituisce l'idea di teoria adorniana: la produzione, per mezzo della manipolazione del materiale concettuale, di *immagini dialettiche*. Si tratterà, perciò, di comprendere cosa si intende con una tale espressione e il tipo di contributo teorico che essa rappresenta. Entrando, in questo modo, all'interno del meccanismo che costituisce il momento teorico, ci si dovrà soffermare sull'imprescindibile atto di indagine critica che la filosofia deve compiere in riferimento ai suoi stessi mezzi. Si tratta di un momento necessario dell'analisi teorica perché, senza di esso, non sarebbe pensabile quell'apertura al non-identico che la filosofia deve operare se vuole superare lo stato di oppressione in cui si trova. Solo a questo punto sarà possibile avvicinarsi all'idea di teoria che Adorno sottintende alla sua dialettica negativa e che, si crede, rappresenta una vera proposta dal carattere rivoluzionario.

---

[455] Ivi, pp. 262-263.
[456] Cfr. Id., *Dialettica negativa*, pp. 130-131.
[457] Si fa qui riferimento alla riflessione adorniana sulla possibilità che un'esperienza metafisica sia ancora possibile, la cui risposta rientra per il filosofo nel campo della filosofia della storia. Cfr. ivi, pp. 325-335.

1. *Pensare la storicità del mondo e la temporalità del pensiero*

La riconfigurazione del momento teorico, in risposta all'appello adorniano di apertura al non-identico, sembra dover partire dal riposizionamento della teoria su un piano che ne evidenzi la temporalità. Infatti, la consapevolezza che anche il pensiero costituisca una forza dinamica in continuo divenire è necessaria per poter recuperare il legame con l'esperienza materiale del soggetto.

Si è già avuto modo di comprendere il motivo per cui il principale aspetto problematico delle filosofie dell'identità è individuato, da Adorno, in quella tendenza all'assolutizzazione del concetto che, sotto un certo punto di vista, corrisponde alla pretesa di pervenire ad una verità che sia, per l'appunto, assoluta. L'idea del possibile raggiungimento della verità trova posto lì dove opera il bisogno ontologico, ossia in quel tipo di pensiero che ha la sua principale funzione nella giustificazione dello stato di cose presente[458]. In questo senso, a partire dalla critica del bisogno ontologico, la dialettica negativa getta le basi per la riconfigurazione del proprio apparato categoriale e, così, delle proprie funzioni[459]. Partendo dal presupposto che ogni filosofia «che volesse rapportarsi immediatamente all'assoluto […] anziché germinare dalle condizioni concrete della propria epoca e misurarsi con esse»[460] cadrebbe nell'impotenza perché «non avrebbe quella forza di diventare realtà»[461], una dialettica che al contrario volesse pervenire ad una qualche torsione pratica dovrebbe, innanzitutto, rinunciare a qualsiasi pretesa di assolutezza ed insieme riconoscere la *caducità*[462] che la costituisce. Ci si riferisce, in particolare, alla necessità sottolineata da Adorno di concepire l'estremo teorico della dialettica non come separato dalla componente materiale, ma come inestricabilmente legato ad essa.

> Il trapasso della filosofia dello spirito al suo Altro è obbligato in modo immanente dalla determinazione di esso come attività. […] Lo spirito quale attività è, come i filosofi ripetono, un

[458] Sulla concezione di verità assunta dal francofortese, si veda S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp.120-121.
[459] Per quanto riguarda una presentazione della critica al bisogno ontologico si veda la prima parte del presente lavoro. Qui, inoltre, si fa riferimento ad una certa corrispondenza, nelle filosofie di stampo idealista, tra l'idea di un primo e quella della verità di cui Adorno discute all'interno di alcune lezioni del 1958, cfr. Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., pp. 97-117.
[460] Ivi, p. 40.
[461] *Ibid*.
[462] L'espressione, di derivazione benjaminiana, indica la transitorietà, la materialità del corpo organico. Si veda W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit.

divenire; ma non per questo, cosa a cui fanno quasi ancor più valore, è *khoris*, separato, dalla storia. In base al suo semplice concetto la sua attività è temporale, storica; è sia un divenire che un divenuto, dove il divenire si è accumulato[463].

Si può affermare che, per Adorno, il pensiero è legato al tempo come la verità alla situazione concreta. In questo senso, il carattere temporale che contraddistingue il momento teorico può essere derivato considerando il movimento di apertura che esso deve compiere nei confronti dell'eterogeneo perché, essendo quest'ultimo qualcosa di materialmente determinato, esclusivamente quella forma di teoria che eviti ogni operazione di assolutizzazione del particolare nel concetto universale sarebbe in grado di riconoscere e tutelare la pregnanza qualitativa del non-identico. Una filosofia in grado di realizzare questo tipo di rapporto con la particolarità materiale è rappresentata, per Adorno, da quel tipo di dialettica che ha rinunciato alla brama di verità per manifestare se stessa come un perpetuo processo in divenire. Il risultato non è l'istituzione di un concetto relativo di verità:

> la pretesa veramente decisiva della dialettica è di non cercare la verità nel tempo o in opposizione al tempo: piuttosto, la verità stessa ha un nocciolo temporale. Si potrebbe dire: il tempo è nella verità[464].

In questo modo viene messa in evidenza una certa *curvatura pratica o politica*[465] del concetto di verità costitutivamente temporale:

> la verità segue sempre e solo dalla situazione concreta; e non appena si distacca dalla situazione concreta, o crede di elevarsi al di sopra di essa, proprio per questo viene condannata alla debolezza e all'impotenza, e produce l'esatto contrario di ciò che, per se stessa, crede di produrre[466].

La possibilità di pensare una verità che non si irrigidisca nella forma di un universale assoluto, è legata a quella riconfigurazione dell'apparato categoriale che ha luogo nella dialettica negativa. Adorno, smascherando la pretesa di totale identificazione del sistema idealista, ha reso improduttive le modalità di riflessione del pensiero positivo: la sussunzione sotto il concetto e il relativo approccio riduzionista non possono rispondere adeguatamente alla necessità di rilevare la componente temporale della verità. È, invece,

[463] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 180-181.
[464] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., pp. 21-22.
[465] Ivi, p. 40.
[466] Ivi, pp. 40-41.

nella possibilità di pensare per costellazioni che va individuata una risposta efficace a tale richiesta. Nel corso della presentazione degli elementi che articolano la dialettica adorniana, si è fatto riferimento alla costellazione come a quella modalità con cui il pensiero negativo si relaziona al reale[467]. Grazie a questa categoria sarebbe possibile restituire, per mezzo della teoria, la complessità qualitativa dell'oggetto che si sta indagando senza, d'altronde, cadere in una qualche forma di relativismo. Attraverso la costellazione, dunque, la verità può venire osservata all'interno del processo che la costituisce e non mediante la sua riduzione al dato immediato[468].

Se l'obiettivo della dialettica negativa è quello di dischiudere il pensiero al non-identico, essa deve innanzitutto operare quel lavoro auto-riflessivo che la renda consapevole del proprio costante essere in divenire[469]. In altri termini, riconoscendo che ogni oggetto è il frutto di un processo che l'ha prodotto e che tale componente processuale non può essere levata dall'indagine filosofica, la teoria stessa, proprio perché consapevolmente intrecciata al processo storico, deve pensare a sé come a qualcosa di strutturalmente temporale.

Il pensiero invece, nel nostro pensare concreto, effettivo di individui vivi, non è qualcosa di isolato, ma è intrecciato al processo complessivo della nostra esperienza. E se posso arrischiarmi a darvi qui un'indicazione un po' più positiva su come si dovrebbe pensare: il pensiero che davvero comprende concettualmente, al contrario di quello che si limita a ordinare e classificare, sarebbe quello che si misura sull'esperienza viva che noi facciamo degli oggetti[470].

Ciò a cui conduce un tale pensare non è, per Adorno, l'acquisizione dell'oggetto come qualcosa di estrapolato dal contesto in cui si trova, ma un «processo di riflessione costante sulla cosa e sul pensiero stesso»[471]. Adorno sembra qui sostenere che una teoria che si dimostri essere produttiva non si costituisce come un movimento che si conclude con l'acquisizione dell'oggetto per mezzo del concetto, bensì come qualcosa che prende la

[467] Si ricordi la derivazione benjaminiana della categoria della costellazione e, a tal proposito, si veda la prima parte del presente lavoro.
[468] Cfr. Ivi, pp. 107-111.
[469] Sulla necessità di accogliere l'idea di una dialettica in divenire, si veda M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 93-98. In opposizione alla concezione hegeliana di processo, Adorno parla della dialettica negativa come di una *procedura*. Partendo dall'analisi delle conseguenze che una tale concezione implica, Farina riflette sulla necessaria assunzione dell'impossibilità del pensiero di conoscere interamente il proprio oggetto.
[470] T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 135.
[471] *Ibid*.

forma di un processo in continuo movimento e che, proprio nella consapevolezza dell'impossibilità di assimilare totalmente il proprio oggetto, si mantenga costantemente in attività. Un tale tipo di teoria non può, inoltre, esimersi dal lavoro auto-riflessivo perché in nome di quest'ultimo non le è permessa alcuna risoluzione assolutistica.

> Si tratta di questo […]: un'immagine dell'oggetto, di ciò che dev'essere dispiegato mediante il concetto, come di qualcosa che è a sua volta mosso, cioè non uguale a se stesso, non identico a sé una volta per tutte, ma esso stesso, propriamente, un processo. Se vogliamo trovare una formulazione da questo punto di vista, dobbiamo ricordarci che l'esperienza fondamentale che ha ispirato la dialettica dal lato della cosa (cioè non dal punto di vista della teoria del soggetto, ma dalla teoria dell'oggetto) è l'esperienza del carattere essenzialmente mosso della cosa stessa; in altre parole, dell'essenziale storicità del mondo[472].

Una dialettica che, sulla base della constatazione della storicità del proprio oggetto, sia giunta a prendere atto del carattere temporale che la costituisce deve interrogarsi sulla legittimità dei propri strumenti. Da questo tipo di indagine critica che la filosofia rivolge verso il proprio interno, prende avvio quella riconfigurazione categoriale che porta a preferire il pensare per costellazioni piuttosto che l'ordine immobile del sistema.

1.1. La fantasia esatta e l'immagine dialettica

All'analisi della rilevanza teorica che la costellazione assume all'interno della dialettica negativa si ha già avuto modo di provvedere; tuttavia, risulta utile alla comprensione delle modalità con cui si articola il momento teorico del pensiero negativo, dedicare uno spazio all'approfondimento di quegli strumenti concettuali, frutto del lavoro autocritico del pensiero, che sono indissolubilmente legati alla categoria della costellazione.

Se il soggetto è in grado di organizzare delle connessioni tra i concetti in modo che, da tale connessione, possa emergere un'immagine dell'oggetto a cui questi concetti si riferiscono, può farlo grazie a quell'organo fondamentale del pensiero che Adorno chiama *fantasia esatta*[473]. Essa, per mezzo della composizione di costellazioni, risponderebbe alla

---

[472] Ivi, p. 17.

[473] È interessante notare come all'interno della *Dialettica negativa* l'espressione venga utilizzata nell'introduzione per descrivere l'atteggiamento di quel dissidente che, rigettando il volere generale del partito unico decide di ribellarsi in nome della coscienza individuale. Il riferimento qui è alla necessità di agire auto-riflessivamente in modo da evitare la completa sussunzione e accettazione dell'universale. Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 42-44. Per l'interpretazione della categoria della fantasia esatta si è fatto riferimento principalmente al saggio L. Malknecht, *Osservazioni su fantasia e prassi in Th. W. Adorno*, cit.

funzione interpretativa della filosofia in quanto offrirebbe al pensiero dei modelli che lo avvicinano alla materialità del reale. In altri termini, la fantasia corrisponde alla capacità del pensiero di produrre delle immagini che manifestino la natura non-identica del proprio oggetto senza cercare di astrarlo concettualmente in quella che corrisponde alla riduzione dell'eterogeneo in nome dell'identità[474]. L'idea che, all'atto interpretativo del pensiero debba corrispondere un organo in grado di riordinare gli elementi restituendone un'*immagine dialettica*, è presente già nelle prime opere adorniane. Nell'*Attualità della filosofia* si parla della fantasia come «l'organo dell'*ars inveniendi*»[475] e, poco dopo, viene specificato che:

> Se l'idea dell'interpretazione filosofica, come l'ho esposta in questa lezione, corrisponde a ciò che ho indicato, significa che l'interpretazione può essere definita soltanto come la richiesta di dare di tanto in tanto risposta alla domanda generata dalla realtà. Precisamente, dalla realtà conosciuta tramite quella fantasia che riordina gli elementi della domanda senza uscire dal perimetro degli elementi e la cui esattezza diviene controllabile soltanto allo sparire della domanda[476].

Si può affermare che la fantasia, in quanto consente – a partire dalle immagini che produce – una conoscenza conforme della complessità del reale, sia il mezzo grazie al quale il pensiero assume il compito di pensare la differenza. Di conseguenza, il pensiero capace di adottare questo tipo di atteggiamento si orienterebbe alla prassi trasformatrice perché «l'interpretazione della realtà e la sua trasformazione sono, infatti, riferite l'un l'altra»[477]. A questo punto, dovrebbe risultare chiaro il motivo per cui il tema della fantasia occupi una posizione centrale all'interno della riconfigurazione teorica messa in atto dalla dialettica negativa: nella fedeltà che essa dimostra al non-identico si manifesta l'occasione per la filosofia di pensare qualcosa di nuovo, in altre parole si apre per questa uno *spazio di gioco* nel senso che «di fronte al dominio totale del metodo la filosofia contiene, come correttivo, il momento del gioco che la tradizione della sua scientifizzazione le vorrebbe allontanare»[478].

---

[474] Cfr. T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 141-143.
[475] Id., *L'attualità della filosofia*, cit., p. 56. Anche nel caso dell'*ars inveniendi* è presente un debito adorniano al *Dramma barocco tedesco* di W. Benjamin.
[476] *Ibid.*
[477] Ivi, p. 53.
[478] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 15. Un altro luogo in cui Adorno parla della fantasia riferendola al gioco è Id., *Minima moralia*, cit., pp. 146-149. Il pensiero che si avvale del *momento di esagerazione* costituito

Ciò che la fantasia produce è un'immagine in grado di restituire la complessità che costituisce l'oggetto del pensiero. Questo tipo di prodotto è ciò che Adorno chiama *immagine dialettica* e che rappresenta un'ulteriore categoria che egli ricava dalla filosofia benjaminiana. Il concetto di immagine dialettica viene utilizzato da Benjamin come alternativa polemica nei confronti dell'*immagine arcaica* dello storicismo: l'idea a cui si oppone è quella di acquisire un'immagine eterna e vera della storia passata. A partire dal presupposto che una tale acquisizione non sia solo fragile, ma per di più impossibile, Benjamin rovescia la pretesa storicista affermando che, in realtà, «la vera immagine del passato *guizza* via»[479]. Una corretta filosofia della storia non dovrebbe, dunque, pensare al passato come a dei fatti conclusi di cui può immediatamente riportare la verità, ma pensarlo dialetticamente per mezzo dell'istituzione di un legame con il proprio presente. In altri termini, la manipolazione del materiale concettuale da parte del pensiero produce un'*immagine dialettica* in cui, allegoricamente, passato e presente convergono. In riferimento al compito dello storico, Benjamin scrive:

> Egli afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente come quell'*adesso*, nel quale, per così dire, sono disseminate e incluse schegge di tempo messianico. Questo concetto istituisce una connessione tra storiografia e politica, che è identica a quella teologica tra rammemorazione e redenzione. Questo presente si condensa in immagini che si possono chiamare immagini dialettiche. Esse rappresentano una «trovata salvifica» per l'umanità[480].

Adorno recupera questa categoria benjaminiana perché, in riferimento alla necessità di pensare alla filosofia non più nei termini di una risposta alla domanda ontologica, ma come una filosofia della storia, l'idea che il momento teorico produca delle immagini in grado di pensare alla storia nel suo farsi – come un processo dinamico, non come l'insieme di fatti immobili e bloccati in un passato da recuperare – risponde al bisogno dialettico di apertura al non-identico. Come la fantasia, anche l'immagine dialettica costituisce una categoria che Adorno assume fin dalle prime riflessioni come uno strumento necessario al pensiero negativo[481], essa inoltre occupa un posto di rilievo anche

---

dalla fantasia somiglia, per Adorno, al gioco. Si veda, a tal proposito, G. Cherchi, *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*, cit., pp. 44-55 e F. Di Lorenzo Ajello, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carrocci, Roma 2001.

[479] W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 25.

[480] Ivi, p. 74.

[481] Cfr. T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit.

per quello che riguarda la riflessione estetica degli ultimi anni di vita del francofortese, ne è un esempio il passo in cui afferma:

Nelle opere d'arte qualcosa di momentaneo si fa trascendente; l'obiettivazione rende l'opera d'arte attimo. Si può pensare alla definizione di Benjamin della dialettica in stato di quiete, delineata nel contesto della sua concezione dell'immagine dialettica. Essendo le opere d'arte in quanto immagini la durata del transeunte, esse si concentrano nel manifestarsi in quanto qualcosa di momentaneo. Esperire l'arte vuol dire la stessa cosa che rendersi conto del suo processo immanente quasi nell'attimo del suo stato di quiete[482].

È a questa particolare insistenza di Adorno a sottolineare la capacità dell'immagine dialettica di restituire, nell'attimo in cui opera, la processualità costitutiva dell'oggetto reale, che si deve far attenzione. Costellazione, fantasia ed immagine dialettica rappresentano quegli strumenti di cui la dialettica negativa si avvale per pensare il non-identico e la contraddizione, essi corrispondono al «momento mimetico della conoscenza, quello dell'affinità elettiva tra il conoscente e il conosciuto»[483], momento che corrisponde alla torsione pratica dello stesso pensiero.

2. Critica ed autocritica del concetto

A questo punto, grazie alla compiuta analisi delle categorie adoperate dal pensiero negativo, è possibile individuare con maggiore evidenza l'inizio del lavoro filosofico nell'operazione autocritica messa in atto dal concetto[484]: aspetti fondamentali come il riconoscimento della temporalità dello stesso pensiero, l'uso della fantasia esatta e la produzione di immagini dialettiche, presuppongono, infatti, una tale operazione.

Dopo che la filosofia non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla, è costretta a criticare senza riguardi anche se stessa[485].

Sulla base della critica che Adorno riserva alle filosofie dell'identità, l'idea di un concetto che omologhi a sé la cosa a cui si riferisce, in un movimento che assume la forma dell'assolutizzazione del momento teorico, non può più essere mantenuta. L'esigenza di

[482] Id., *Teoria estetica*, cit., p. 114.
[483] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 43.
[484] La questione è strettamente legata al tema dell'auto-riflessività a cui si è dedicato un paragrafo all'interno della prima parte del presente lavoro. Ciò a cui si fa riferimento qui, in quello che assume l'aspetto di un approfondimento di quel che si è già analizzato, è il particolare movimento del concetto all'interno della dialettica negativa.
[485] Ivi, p. 5.

mettere in discussione la legittimità degli strumenti per mezzo dei quali il concetto risponde alla pretesa conoscitiva, deriva dall'esperienza di insufficienza che questo prova nel momento in cui si relaziona alla cosa[486]. Da qui l'appello adorniano:

> Poiché l'ente non c'è immediatamente, ma solo in quanto è passato attraverso il concetto, si dovrebbe iniziare dal concetto, non dalla mera datità. Lo stesso concetto di concetto è diventato problematico. Come la sua controparte irrazionalistica, l'intuizione, ha in quanto tale tratti arcaici, che incrociano quelli razionali; relitti di un pensiero statico e di un ideale statico di conoscenza in mezzo a una coscienza dinamizzata[487].

Dunque, a partire dalla provata sproporzione che caratterizza il rapporto tra il concetto e ciò a cui esso si riferisce, si manifesta l'urgenza di un'analisi critica rivolta, innanzitutto, contro lo stesso concetto. L'autocritica del concetto fa sì che alcun tipo di assolutizzazione sia ancora possibile, essa corrisponde ad una forma di *disincanto*, è «l'antidoto della filosofia»[488] in quanto «impedisce che essa degeneri: che diventi l'assoluto di se stessa»[489]. È, perciò, a partire dall'esame del concetto, dalla sua scomposizione, che esso stesso deve partire per poter, di conseguenza, affrontare il lavoro conoscitivo in un modo che si dimostri essere adeguato. Una volta che il concetto ha messo in discussione il proprio dominio, si vede infatti costretto a ripensare la propria posizione all'interno della relazione dialettica che lo lega all'oggetto conosciuto. In altri termini, come si ha già avuto modo di analizzare, grazie alla cognizione dell'insufficienza che lo costituisce, il pensiero deve riconoscere la priorità al polo oggettivo. Tuttavia, non si tratta di un processo che si conclude con la semplice affermazione dell'insufficienza della riflessione concettuale, ma al contrario si giunge alla constatazione che, a causa dell'ingenuità che caratterizza il concetto, il lavoro autocritico del pensiero deve essere assunto come un lavoro perpetuo e mai concluso. In tal senso, Adorno afferma che «la filosofia è sempre una sorta di processo razionale di revisione e correzione della razionalità»[490].

---

[486] Si veda S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, cit., pp. 125-131.
[487] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 139.
[488] Ivi, p. 14
[489] *Ibid*.
[490] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 82. Sui caratteri di *insufficienza* ed *ingenuità* del concetto si veda M. Farina, *Ontologia naturale e storia*, cit., pp. 66-75. Questi costituiscono una sorta di spinta continua per il lavoro autocritico del concetto e, specie per quel che riguarda l'ingenuità, rappresentano una sorta di promemoria dei limiti che affliggono il pensiero.

Se si assume che «ogni concetto è internamente dinamico, e il compito consiste nel rendere in qualche modo giustizia a questa dinamica»[491], rispondere a questo compito rappresenta, per Adorno, il presupposto per la riconfigurazione del rapporto dialettico con la materialità del reale. Ciò a cui si fa riferimento è la questione per cui, mediante l'opposizione all'idea di concetto sostenuta dal pensiero positivo secondo cui esso corrisponderebbe a qualcosa di immobile ed assoluto, la dialettica negativa pensa al proprio concetto come intrinsecamente legato alla non-identità del reale e a cui non consegue alcuna omologazione di quest'ultima. L'indagine che il concetto rivolge contro se stesso lo porta, inevitabilmente, a riconoscere in sé quel tipo di eterogeneità con cui si scontrava nel rapportarsi all'oggetto materiale. Esso, in altri termini, deve prendere coscienza della tensione che lo lega al non-concettuale perché, solo mediante tale consapevolezza può liberarsi dal feticismo a cui il pensiero positivo l'aveva condannato[492].

> In verità tutti i concetti, anche quelli filosofici, mirano al non concettuale, perché sono a loro volta momenti della realtà che costringe a formarli – in primo luogo per scopi di dominio sulla natura. Ciò che la mediazione concettuale appare a se stessa, dall'interno, il primato della sua sfera senza la quale non si saprebbe niente, non deve essere scambiato per il suo in sé. […] Del bisogno della filosofia di operare con concetti non si deve fare la virtù della loro priorità, come viceversa dalla critica di questa virtù non si deve trarre il verdetto sommario contro la filosofia[493].

L'autocritica del concetto porta inevitabilmente quest'ultimo a scoprire la propria ineliminabile componente non-concettuale (*Nichtbegriffliches*): ciò che il concetto reificato dell'idealismo ha cercato di rimuovere e di raggirare si rivela, infatti, il contenuto reale del concetto. La dialettica negativa ha il compito, in tal senso, di liberare i concetti dalla condizione di reificazione e, per farlo, deve esplicitarne questo contenuto non-concettuale[494]. A partire dalla resistenza che l'oggettività materiale oppone al concetto, si

---

[491] T. W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 194.
[492] Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., pp. 13-16.
[493] Ivi, p. 13.
[494] Si fa qui riferimento all'analisi di A. Nuzzo, *Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel* in *Theodor W. Adorno il maestro ritrovato*, manifestolibri, Roma 2008, pp. 159-180. Qui, oltre a trattare il paragone della dialettica hegeliana con quella adorniana, Nuzzo propone un'analisi interessante del movimento auto-riflessivo del pensiero che caratterizza quest'ultima. Specialmente per quel che riguarda la presentazione del non-concettuale, è posta l'attenzione anche sul riferimento (esplicitato dallo stesso Adorno) ad E. Lask e all'idea del rimando immediato del concetto al non-concettuale.

giunge alla consapevolezza che c'è sempre qualcosa che eccede i confini di quest'ultimo; tuttavia, quel che ne consegue non deve essere, per Adorno, il netto rifiuto del mezzo concettuale, piuttosto l'accettazione della sua componente costitutivamente negativa. Si potrebbe affermare che l'esperienza del non-identico che il soggetto vive attraverso l'atto conoscitivo si riflette all'interno del soggetto stesso, il quale riconosce che il proprio apparato concettuale tende inevitabilmente alla stessa non-identità.

Al concetto, in questo senso, viene assicurata un'intrinseca dinamicità, in quanto l'impossibilità di coincidere immediatamente con l'oggetto lo costringe a perpetuare l'indagine critica tanto in direzione dell'oggetto, quanto contro se stesso. In altri termini, se da un lato non può mai dirsi compiuta la comprensione della particolarità del reale, così dall'altro lato non trova mai fine il lavoro di revisione critica che la filosofia deve compiere rivolgendosi al proprio interno. Si può parlare, allora, della dialettica negativa come di un progetto *auto-trasformativo*, nel senso di un movimento di trasformazione immanente del pensiero filosofico che lo porti a rispondere adeguatamente alle esigenze che la contemporaneità gli pone dinanzi, prima fra tutte il ripensamento dell'apparato logico. In riferimento alla dialettica negativa Adorno afferma che «essa deve correggersi nel suo procedere critico che modifica i concetti da essa trattati formalmente come se per lei fossero ancora primi»[495] o, facendo riferimento al pensiero che sorge dalla tensione tra il momento concettuale e quello dell'*esperienza viva*, sostiene che esso «conduce infine, in un processo di riflessione costante sulla cosa e sul pensiero stesso, al di là di questa mera sussunzione esteriore degli oggetti»[496].

Se lo scopo del pensiero negativo è quello di aprire la filosofia al non-identico, questo è dunque possibile esclusivamente riconoscendo il non-concettuale all'interno del concetto. Quest'ultimo manifesta, così, un duplice carattere o si potrebbe dire, a questo punto, un'intrinseca contraddizione: il suo contenuto è, ad un tempo, *immanente* ed *ontico*, *spirituale* e ad esso *trascendente*[497].

Il concetto è un momento come un altro nella logica dialettica. Il suo esser mediato dal non concettuale sopravvive in lui grazie al suo significato che a sua volta fonda il suo esser concetto. Esso è caratterizzato tanto dal riferirsi al non concettuale – in fondo secondo la gnoseologia

[495] T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 134.
[496] Id., *Introduzione alla dialettica*, cit., p. 135.
[497] Cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 13.

tradizionale ogni definizione di concetti ha bisogno di momenti non concettuali, deittici – quanto inversamente dal fatto dell'allontanarsi dall'ontico come unità astratta degli *onta* sussulti sotto di sé. Invertire questa direzione della concettualità, rivolgerla verso il non identico è il cardine della dialettica negativa[498].

Nell'impossibilità di rigettare il negativo, ma nella necessità di assumerlo come costitutivo e prioritario, alla filosofia tocca «la fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto»[499].

3. La saggezza ritrovata

Le difficoltà che si incontrano nel tentativo di dare un'interpretazione della questione teorico-pratica nella filosofia adorniana derivano dalle caratteristiche strutturali della stessa dialettica negativa. L'idea che il fare filosofia corrisponda all'applicazione della logica disgregativa, il cui compito non sussiste nell'imporre una definizione all'oggetto per mezzo della riflessione concettuale, ma operare un'interpretazione della particolarità materiale allo scopo di rendere evidente la costante presenza della contraddizione nel rapporto tra il soggetto pensante e l'oggetto conosciuto, implica, infatti, che il movimento disgregante si metta in moto anche in direzione della costituzione strutturale della stessa filosofia. Di conseguenza, cercare di offrire un'analisi adeguata della riconfigurazione a cui il momento teorico è sottoposto può risultare particolarmente complesso e dunque, a questo scopo, nel presente capitolo si è voluta operare una sorta di scomposizione dei principali momenti che lo compongono. Si tratta ora – per quanto questo sia possibile – di tirare le somme dell'analisi compiuta e proporre un'interpretazione della nuova idea di teoria che la dialettica negativa suggerisce[500].

Il punto di partenza da cui la riflessione concettuale non può sottrarsi è, senza alcun dubbio, la presa di coscienza delle contraddizioni che la percorrono perché, esclusivamente in questo modo, essa può ripensare il proprio rapporto con l'esperienza empirica. Il movimento del concetto verso il non-concettuale, resosi necessario a seguito dell'autocritica del pensiero, va inteso come la condizione immanente al prodursi della stessa teoria la quale, perciò, risulta costitutivamente connessa al suo Altro: la prassi

[498] Ivi, p. 14.
[499] Ivi, p. 16.
[500] È utile fare riferimento a F. Domenicali, *Il pensiero come prassi*, cit., pp. 166-172, in cui è dedicata un'analisi allo specifico rapporto tra la teoria e la prassi a partire dalle pagine di *Terminologia filosofica*.

empirica. Più volte si è posta l'attenzione sulla corrispondenza che Adorno individua tra l'ambito teorico e quello empirico-sociale e questa ora va tenuta a mente per comprendere la rilevanza che la consapevolezza della fallibilità del momento teorico manifesta nella sua torsione pratica. Se è vero che «chi pensa, oppone resistenza»[501], una resistenza necessaria a rigettare tanto l'ideologia della filosofia idealista quanto l'arbitrarietà di un atto pratico scisso dal momento teorico, questo è possibile esclusivamente per un pensiero che è giunto alla consapevolezza dei propri limiti. Perciò, solo una teoria cosciente della propria fallibilità è, per Adorno, in grado di liberare il soggetto dall'oppressione del dominio sistemico. In questo senso, il momento di produttività del pensiero deve permettere di rapportarsi al non-identico senza ridurlo ad identità.

Quel che Adorno osserva come componente distruttiva del rapporto teorico-pratico riguarda, essenzialmente, l'errata concezione della tensione che lega i due poli: così come la teoria non può regolare la pratica futura, allo stesso modo la prassi non si esaurisce nella conoscenza teorica. Come si è già visto, il risultato di un atteggiamento che, al contrario, sostiene la perfetta identità delle due corrisponde, in fondo, tanto all'inefficacia del momento pratico quanto all'inutilità del momento teorico. Per Adorno, la riconfigurazione di questo rapporto deve avere come presupposto l'analisi critica dell'ambito teorico-concettuale, senza la quale una prassi trasformatrice non sarebbe possibile. In questo senso nella *Dialettica negativa* si parla di un *rinvio della prassi*, perché nella realtà a lui contemporanea, cioè quella della Shoah,

> 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. Ironicamente torna oggi a vantaggio del pensiero che non sia lecito assolutizzare il suo concetto: esso resta come comportamento un lacerto di prassi, sia pur inconfessata[502].

In quello spazio sorto dalla lacerazione dei rapporti umani conseguente la Seconda guerra mondiale, nel quale teoria e prassi vedono paralizzate le proprie funzioni, solo il recupero di un momento teorico autocritico potrebbe, forse, permettere all'essere umano di risollevarsi. In quel momento di pausa dalla prassi empirica occupato dalla riflessione

[501] T. W. Adorno, *Note marginali su teoria e prassi* in *Parole chiave. Modelli critici*, cit., p. 239.
[502] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 219.

teorica, il pensiero manifesterebbe, così, una svolta realmente pratica. In riferimento a ciò, Adorno può affermare che il pensiero «è già in se stesso una specie di prassi»[503].

Specialmente nella condizione attuale, in cui ogni possibilità di cambiamento sembra negata, riflettere sulle possibilità di azione di una teoria che riesca a smarcarsi da qualsivoglia ricaduta ideologica è fondamentale e, per Adorno, rappresenta già un atto pratico. Sotto questa prospettiva, la costante riappropriazione del momento contraddittorio che caratterizza quel tipo di pensiero che ha ammesso il primato dell'oggetto, permette il costituirsi di un momento teorico che non consideri il rapporto con l'*esperienza viva* come qualcosa di precluso. A questo si lega l'idea che, se la vita a cui l'essere umano è costretto all'interno della società di massa è quella che Adorno definisce una *vita falsa*, alla trasformazione del rapporto che unisce il lato teorico a quello pratico corrisponde la possibilità di realizzare una *vita giusta*.

All'interno delle lezioni contenute in *Terminologia filosofica*, la questione di una vita giusta è trattata in riferimento al raggiungimento di quel tipo di legame tra la riflessione teorica e l'esperienza empirica che Adorno chiama *saggezza*[504] (*Weißheit*). A partire dall'esplicito rimando alla filosofia antica, egli ripercorre quel processo che ha separato l'unità immediata che costituiva la mediazione teoretica e la vita giusta e che ha portato alla netta separazione dei due campi.

> In questo modo proprio la filosofia, che in quanto saggezza è intesa alla totalità della vita, è giunta fin dall'inizio ad una certa contraddizione con l'organizzazione della vita secondo il criterio della divisione del lavoro, e a sua volta è soggiaciuta a questo criterio diventando un ramo, una specializzazione, volente o nolente[505].

Una filosofia di questo tipo perde ogni presa sulla realtà materiale perché finisce per negare lo stesso ambito empirico relegandolo al dominio di altre discipline e, di

[503] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 431.
[504] Cfr. Ivi, pp.177-186. Al concetto di saggezza si aveva fatto riferimento nella prima parte del presente lavoro allo scopo di presentare il problema del rapporto tra la teoria e la prassi nella dialettica negativa di Adorno. Già in quel contesto era stato sottolineato il necessario riferimento alla teoria fichtiana della saggezza, imprescindibile per comprendere il peso che tale concetto ha assunto nella storia del pensiero. Si rimanda alla nota n. 118 per il riferimento ad alcuni testi che analizzano il tema della saggezza nel "secondo Fichte".
[505] Ivi, p. 179.

conseguenza, non ha più alcun tipo di potere sulla situazione del soggetto empirico, nemmeno quello utile a ribaltarla.

In tal modo – ed è una situazione peculiare su cui si deve riflettere – la filosofia si è lasciata sfuggire in una misura sempre maggiore quei problemi di una giusta vita che in quanto tali furono i suoi primi e originari, e che alla fine continuano solo a vegetare ai suoi confini[506].

Dunque, la chiave individuata da Adorno per liberare il soggetto dalla condizione falsa in cui è imbrigliato, è la ricostituzione del rapporto tra la teoria e la realtà empirica sulla base della loro mediazione critica. La saggezza è dunque da intendere come un tipo particolare di postura che il soggetto deve assumere nei confronti della propria esperienza reale di vita: non come il risultato di una prescrizione teorica, ma come una «coscienza non separata dalla vita»[507]. Per Adorno, questo tipo di postura si manifesta come inevitabilmente dolorosa perché impone al soggetto lo scontro perpetuo con la contraddizione del reale, tanto da affermare che «chi non è capace di sopportare la contraddizione non deve mettere le mani sulla filosofia»[508]. In questo senso, arrivare ad assumere il momento teorico nei termini in cui esso viene suggerito dalla dialettica negativa, significa acquisire un vero e proprio atteggiamento che rende il soggetto consapevole delle contraddizioni che lo attraversano e che lo costringono alla costante critica dei propri strumenti concettuali. Una teoria di questo tipo, capace di spezzare l'illusione mitica che non permette al soggetto di giungere alla consapevolezza della propria situazione, sarà necessariamente caratterizzata dalla fatica e, tuttavia si manifesterà nella sua tensione pratica come costitutivamente trasformativa.

La filosofia ha colpito con una specie di tabù il concetto di una vita giusta, solo perché – nel suo profondo consapevole del fatto che la vita in cui viviamo è falsa – non vuole cadere nell'illusione che ciò che si fa qui e ora, o che un soggetto isolato si immagina sia la vita giusta, lo sia anche nella realtà. In questo divieto di proporre direttamente il piano di una vita giusta quelle teorie rendono onore al suo stesso concetto, in quanto il pensiero rinuncia a dipingere e descrivere immediatamente la vita giusta come tale[509].

[506] *Ibid*.
[507] Ivi, p. 178.
[508] Ivi, p. 184.
[509] Ivi, p. 186.

CONCLUSIONI

Nel tentativo di offrire un'interpretazione adeguata della questione teorico-pratica per come essa trova articolazione nel progetto della *Dialettica negativa,* si è cercato di ripercorrere il progetto adorniano in alcune delle sue articolazioni fondamentali. Sulla base di un tale lavoro e ricordando gli snodi principali che lo hanno costituito sarà possibile trarre le conclusioni in riferimento al problema del rapporto tra l'estremo teorico e l'atto pratico, conclusioni che, tuttavia, non intendono proporre una risoluzione della questione, bensì una sua ulteriore problematizzazione.

Con l'intento dichiarato di seguire il percorso indicato dallo stesso Adorno, si è dato avvio alla trattazione con la presentazione di quel tipo di filosofia che, per il francofortese, è stata la causa del decadimento del soggetto moderno. Si è visto come, il pensiero negativo adorniano nasca dalla presa di posizione critica nei confronti della filosofia di stampo idealista, la quale è stata ricondotta a quel tipo di pensiero che si è definito *positivo*. Questo particolare atteggiamento filosofico trova la propria ragione nella soddisfazione del bisogno ontologico che, per Adorno, è la manifestazione di un vero e proprio bisogno antropologico riferito alla necessità specificamente umana di fornire di senso la propria esistenza. La filosofia idealista risponde a tale esigenza facendo derivare ogni cosa da un principio primo capace di giustificare il reale e su cui basare l'intero lavoro filosofico. Il pensiero che, in questo modo, intende rispondere alla domanda ontologica relegando la determinazione del reale ad un movimento di sussunzione della particolarità materiale al concetto assoluto, assume come necessaria l'eliminazione di ciò che ostacolerebbe la riuscita di un tale movimento. In altri termini, la filosofia che si basa sull'idea di un Primo dal quale ogni cosa ha origine e in cui tutto trova una risoluzione, deve rinunciare al non-identico che contrasta la realizzazione dell'unità a cui essa naturalmente tende, realizzandosi perciò come apologia del positivo. Una volta che è stato chiarito l'uso di un certo tipo di terminologia da parte di Adorno, come l'appellativo di "filosofia idealista" anche per quei tipi di pensiero che tradizionalmente non sono stati definiti in questo modo, si è proseguito con l'inquadramento delle modalità con cui si articola il pensiero positivo, analizzandone la struttura e le categorie di riferimento. Di fondamentale importanza, perché costituisce il principale punto critico che Adorno intende demolire, è la tendenza delle filosofie di stampo idealista alla *totalità*. L'idea è che, per mezzo della sussunzione del particolare al concetto universale, sia possibile produrre un'identificazione totale del

reale in modo tale che questo si dia come una unità razionale. Il francofortese individua in queste *filosofie dell'identità* una struttura costante che riflette il primato del positivo nei confronti del non-identico e che ha a che fare con il modo in cui in esse si articola il rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Si è difatti posta l'attenzione sulla coincidenza tra l'assolutizzazione del concetto e la destinazione del primato al polo soggettivo della diade: cifra del dominio ideologico che costituisce il pensiero positivo, la soggettività, «come momento che si conserva identico»[510], rappresenta la possibilità di pensare l'identità del particolare. Tuttavia, per mezzo dell'ipostatizzazione del soggetto nella relazione con l'oggetto, il pensiero positivo sembra cadere in un paradosso conseguente al rifiuto di riconoscere la reciproca interdipendenza tra i due lati della coppia. Questo deriverebbe, per Adorno, dalla presupposta rimozione del non-identico, la quale trova un ulteriore attuazione nell'articolarsi del pensiero all'interno della forma-sistema, vale a dire di quel movimento auto-generantesi e auto-conservantesi che permetterebbe la realizzazione dell'intero chiuso e sempre-uguale. La tendenza alla totalità trova nell'articolazione del pensiero all'interno di un sistema la sua possibilità di realizzarsi, ma il risultato reale a cui dà luogo è l'imposizione di una condizione generale di reificazione che colpisce tanto il soggetto empirico quanto il concetto che considerava assoluto.

Una volta presentato il modo in cui si costituisce la filosofia dell'identità e, dunque, individuate le conseguenze distruttive della tendenza alla totalità su cui essa basava il proprio operato, è stato possibile procedere con l'analisi del progetto adorniano della *Dialettica negativa*. Partendo dalla necessità di allontanarsi dalla pretesa identificante del pensiero positivo e di distruggere dall'interno la tendenza alla totalità, Adorno dichiara di dover pensare ad un'apparato categoriale che veda nell'apertura al non-identico il proprio obiettivo principale. Si è, perciò, cercato di offrire un'analisi della struttura e degli strumenti che il pensiero negativo adotta nel tentativo di opporsi alla logica formale della filosofia idealista. Adorno definisce, in questo senso, la propria dialettica una *logica della disgregazione*, in riferimento al processo decostruttivo che essa deve attuare nei confronti dell'apparato concettuale del pensiero positivo. Assumendo come modello epistemologico una tale logica, che riconosce nella contraddizione il suo punto focale, è

[510] Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 283.

possibile ripesare radicalmente quel rapporto tra l'oggettività materiale e il momento concettuale che il pensiero positivo aveva articolato nei termini della riduzione del particolare all'identità assoluta. In questo senso, si è posta l'attenzione sull'affermazione adorniana del primato dell'oggetto alla quale, oltre allo «spodestamento del soggetto»[511], consegue il corrispondente riconoscimento del primato dell'eterogeneo. Importante, a questo livello, si è dimostrata l'insistenza adorniana sull'aspetto della *mediazione* asimmetrica che lega i due lati del rapporto, grazie alla quale egli evita ogni ricaduta ideologica dovuta ad una eventuale assolutizzazione del momento oggettivo. Se una tale riconfigurazione del rapporto si è resa possibile, per Adorno ciò è dovuto alla raggiunta consapevolezza da parte del soggetto del proprio essere costitutivamente anche oggetto. Con questo il filosofo intende dimostrare la presenza del contraddittorio – e dunque del non-identico – all'interno del principio che per la filosofia dell'identità rappresentava la possibilità stessa di produrre l'identità. È, perciò, a seguito di un processo di auto-riflessione che il pensiero, e cioè il soggetto, diventa consapevole della presenza dell'a-concettuale nel concetto e, dunque, della necessità di pensare adeguatamente una tale co-appartenenza. A questo scopo Adorno propone di strutturare la dialettica negativa sulla base di una forma che, a differenza del sistema idealista, non voglia ordinare e categorizzare il proprio materiale per mezzo di concetti fissi, ma che sia in grado di rendere conto alle contraddizioni che attraversano il reale senza cercare di risolverle in un assoluto. Tale forma è quella della *costellazione*: espressione, come altre utilizzate da Adorno, mutuata da Benjamin e che fa riferimento a quel momento unificante in cui, senza cadere in un atteggiamento ideologico, sono messi in connessione una serie di concetti che si riferiscono a diverse caratteristiche del medesimo oggetto. Per mezzo della costellazione, il pensiero produce un'immagine dell'oggetto che non lo riduce a un'idea immobile, ma che ne riconosce la pregnanza qualitativa ed il processo sotteso alla sua manifestazione. In seguito, si è evidenziato un aspetto fondamentale della dialettica adorniana legato alla riconfigurazione dell'apparato categoriale e che rappresenta una costante all'interno dell'intera riflessione del francofortese: si sta facendo riferimento all'indissolubile funzione espressiva della filosofia. Per Adorno, infatti, il compito della dialettica dovrebbe essere quello di esprimere per mezzo dei concetti l'esperienza che il soggetto empirico vive, in questo senso si giungerebbe alla constatazione

[511] Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 62.

dell'ineliminabile eccedenza dell'a-concettuale rispetto al concetto che vorrebbe spiegarlo. Nonostante l'apparente paradossalità della questione, per Adorno il tema dell'espressione è di fondamentale importanza per giungere al dischiudersi della filosofia al proprio Altro, perché intende manifestare l'intreccio indissolubile che lega l'*esperienza viva* del soggetto con il momento teorico-concettuale.

A questo punto, una volta individuate le basi metodologiche della dialettica negativa e, di conseguenza, riportato il suo intento di rendere conto dell'esperienza empirica, è possibile porre la questione del rapporto che lega il momento concettuale a quello pratico, un legame che viene ripensato sulla base della riconfigurazione delle categorie concettuali che il pensiero negativo ha prodotto. Adorno ritiene, infatti, che la dialettica non vada pensata come un concetto puramente teorico, ma come qualcosa di legato in modo inestricabile alla prassi. A partire da questa assunzione e dall'assegnazione del primato all'oggetto, il trapasso della dialettica al materialismo è risultato naturale e necessario. Si è visto come Adorno abbia recuperato alcuni aspetti per lui fondamentali dalla storia del pensiero materialista, come l'attenzione alla corporeità, l'anti-sistematicità di fondo ed il metodo della critica immanente, tutti caratteri che vengono mantenuti all'interno del pensiero negativo. Importante, al fine di assicurare una corretta interpretazione del materialismo adorniano, è la distinzione tra l'approccio critico del francofortese e quello che lo stesso Adorno ha definito un *materialismo volgare*, il quale finirebbe dogmaticamente per elevare a principio le condizioni materiali riproponendo un pensiero dai tratti ideologici. Il passaggio al materialismo, inteso dunque come un *materialismo critico*, è servito ad esplicitare l'influenza dei processi materiali su quelli che si sono definiti spirituali ed ha offerto un punto di vista privilegiato sulla questione del rapporto teorico-pratico. Per comprendere la rilevanza di un'adeguata interpretazione di tale rapporto, si sono dovute considerare le conseguenze che un pensiero come quello idealista ha prodotto sulla base di un certo modo di concepirlo. Il risultato principale di una tale considerazione è individuabile nella raggiunta consapevolezza che, se non si vuole cadere in una forma di dominio ideologico da un lato o nell'arbitrarietà dell'atto pratico dall'altro, teoria e prassi non si possono né immediatamente identificare e tanto meno distinguere radicalmente. Di conseguenza, dal momento in cui in Adorno non si trovano delle istruzioni chiare che spiegano come intendere il legame teorico-pratico, è stato proposto di adottare a riguardo le medesime categorie attraverso le quali si articola la

dialettica negativa. In tal senso, si è resa necessaria l'adozione della categoria della *mediazione* in riferimento al rapporto tra il momento concettuale e quello pratico, facendo attenzione a non sovrapporvi il modo in cui si realizza il rapporto mediato in riferimento alla diade soggetto-oggetto, alla quale Adorno dedica, invece, un'analisi approfondita. Da questa prima trattazione si è giunti a rilevare l'importanza che un modo corretto di concepire tale questione assume allo scopo di liberare il soggetto dallo stato di reificazione; tuttavia, si è dovuto concludere che una risoluzione del problema del rapporto tra l'estremo teorico e quello pratico non risulta ancora possibile, motivo per il quale si è sostenuto che la questione doveva essere mantenuta aperta.

Con l'obiettivo principale di giungere ad una interpretazione il più possibile coerente ed adeguata di tale problema e compreso che in gioco vi è la possibilità reale di liberare il soggetto dallo stato falso di vita in cui è stato costretto, la seconda parte del lavoro è stata dedicata all'analisi di questa condizione in cui l'individuo si trova e che per Adorno corrisponde alla manifestazione materiale del pensiero positivo. Si è trattato, dunque, di indagare più a fondo le modalità con cui si articola la filosofia dell'identità, prendendo nuovamente in considerazione la struttura sistematica che la caratterizza. È stato infatti rilevato che il sistema filosofico rappresenta la possibilità di realizzare, per lo meno idealmente, l'identificazione totale a cui il pensiero positivo tende e che, nel farlo, si impone in una forma di dominio che costringe ogni cosa entro le sue maglie. Si è visto come tutto ciò si risolva in una integrazione del non-identico per mezzo delle categorie concettuali, a seguito della quale ogni pregnanza qualitativa dell'oggetto viene meno. Successivamente, è stato constatato come i processi di integrazione e di adattamento messi in atto dal sistema fossero l'esito della necessaria razionalizzazione su cui esso basava la possibilità della propria auto-conservazione. Si sono, a tal riguardo, prese in considerazione due categorie utilizzate da Adorno per definire il carattere violento della razionalizzazione sistematica: il *mitico* ed il *bando*. Il primo consiste nell'individuazione di un principio capace di rispondere al bisogno di sensatezza tipico dell'essere umano e che, seguendo l'analisi di Adorno e dell'amico Horkheimer, dimostra di essere attivo anche nel tempo dei lumi, quando ogni elemento mitico si pensava rimosso. Il secondo fa riferimento all'incanto che soggioga le menti degli esseri umani diffondendo l'illusione della naturalità della situazione in cui essi si trovano e che, di conseguenza, acquieta ogni tentativo di opposizione al dominio del sistema.

A questa analisi ha fatto seguito la trattazione della manifestazione pratica del bando mitico, alla quale ci si è riferiti nei termini di una *pratica distruttiva* allo scopo di indicare l'esito che essa ha avuto sull'esistenza dell'essere umano. Partendo dal presupposto che il modo in cui si articola la società di massa coincide con il processo di razionalizzazione del pensiero positivo, si sono indagati gli aspetti principali che in essa manifestano una tale coincidenza. A tal riguardo, l'analisi non ha potuto non soffermarsi sul tema dell'industria culturale, al quale Adorno ha lavorato a quattro mani con Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*. Essa rappresenta una categoria critica con cui il francofortese affronta l'analisi della società borghese ed, in particolare, l'aspetto di quest'ultima legato al progresso tecnico. Tra i vari aspetti che costituiscono l'industria culturale, il rapporto con i bisogni degli individui è quello che forse ha reso più evidente la pervasività del sistema di dominio: si è fatto riferimento al particolare movimento del sistema che nel rispondere ai bisogni dei soggetti, cela la reale origine degli stessi, ricondotta da Adorno allo stesso sistema. Per mezzo di questa categoria l'analisi si è potuta spostare su un piano altro rispetto a quello puramente teorico, vale a dire su quello dei rapporti materiali in cui sono inseriti gli individui nella società di scambio e che rappresentano la manifestazione della forma di dominio esercitata dal pensiero positivo. In questa direzione, si sono presi in considerazione quei particolari tratti che caratterizzano, secondo Adorno, la società e che operano per mantenerla immutata: in campo economico, il passaggio dal valore d'uso al valore di scambio ha riprodotto la tendenza all'identificazione totale e alla relativa eliminazione dell'eterogeneo; nell'ambito culturale, l'idea di una formazione dell'individuo che ne promuova l'autonomia è stata sostituita dall'attuazione di una *Halbbildung* che genera un'individuo pseudo-formato e totalmente sussunto alla logica del sistema. Si è giunti, così, alla constatazione che ciò che è prodotto dall'industria culturale sia essenzialmente l'illusione che la condizione generata dall'integrazione al sistema consista per il soggetto in una seconda natura. Quel che ne consegue, per Adorno, è la coatta rimozione della particolarità del soggetto e la corrispondente produzione di *pseudo-individualità*. In questo senso, anche nel caso dell'analisi della pratica distruttiva, vale a dire dei rapporti materiali che rappresentano la manifestazione dell'atteggiamento positivo del pensiero, si è giunti a rilevare il medesimo stato generale di reificazione a cui l'ideologia idealista conduceva, constatando che entrambi i momenti realizzano una violenta sussunzione del particolare all'universale.

Una volta che la critica adorniana alla società borghese è stata attraversata nei suoi snodi principali, si sono potute, in un certo senso, tirare le somme rispetto al tipo di rapporto tra il momento teorico e quello pratico che corrisponderebbe a questa pratica distruttiva. In tal senso, sono stati presi in considerazione, in particolare, due momenti che costituiscono il sistema sociale di massa e che ne rappresentano sostanzialmente il carattere positivo. Per prima cosa si è dovuto tenere conto della modalità con cui il sistema manifesta il proprio potere, cioè di quella particolare funzione di controllo assegnata all'*amministrazione* per mezzo della quale la vita dell'individuo viene organizzata e pre-formata in ogni suo ambito. In secondo luogo, si è reso opportuno soffermarsi sull'effetto che un tale controllo ha prodotto nell'ambito espressivo-linguistico, dove è stato rilevato un processo di cristallizzazione del linguaggio a seguito del quale quest'ultimo, per poter meglio rispondere alla necessità di auto-conservazione del sistema, ha assunto le sembianze di semplici e ripetibili formule. Da questo è risultata un'immagine della società borghese che potesse riflettere tutti quei tratti peculiari che, per Adorno, corrispondono alla *vita offesa* dell'individuo moderno. È stato necessario, a questo punto, rendere conto di quell'affermazione adorniana che riteneva una tale condizione del soggetto il frutto di una *cattiva prassi*. In tal senso è stato possibile rilevare una certa corrispondenza tra la decadenza dell'individuo nella società di massa, il quale subiva la completa amministrazione della propria esistenza, e un legame tra il momento teorico e quello pratico essenzialmente corrotto. La seconda parte si è conclusa con la presentazione dell'appello adorniano di considerare il rapporto tra l'estremo teorico e quello pratico come un legame di tensione reciproca ed asimmetrica, e non come un'unità immediatamente data in cui la teoria rappresenterebbe una sorta di programma pratico o perseguendo l'idea di una radicale distinzione da cui sorgerebbe una prassi dal carattere arbitrario.

Seguendo questa traccia, si è cercato di offrire un'interpretazione adeguata della concezione adorniana in riferimento al rapporto tra la teoria e la prassi, percorrendo la strada indicata dal francofortese nella *Dialettica negativa* e in altri testi di fondamentale importanza. Partendo dal presupposto che, per Adorno, è possibile giungere ad una *vita giusta* esclusivamente operando una prassi che sia *vera*, è stata evidenziata la necessità di riarticolare la tensione tra il momento concettuale e quello pratico in modo da evitare il riprodursi del dominio ideologico dovuto all'assolutizzazione della teoria o, all'opposto,

il prodursi di una prassi in cui viene rigettato il momento della conoscenza teorica. In questa direzione sono stati presentati alcuni momenti imprescindibili per una corretta riconfigurazione di tale tensione. Si è trattato innanzitutto di porre l'attenzione sulla necessità di recuperare il corporeo come elemento ineliminabile all'interno del discorso filosofico, ponendo così una netta distinzione con quel tipo di pensiero positivo che nell'occultazione del materiale basava l'assolutizzazione del concetto. La consapevolezza che la corporeità rappresenta una presenza insopprimibile nella sfera del pensiero è intesa, per Adorno, come una sorta di deterrente alla tensione verso la totalità della filosofia e, perciò, come assicurazione dell'apertura all'eterogeneo che il corpo stesso rappresenta. Dunque, è stata approfondita questa idea per cui il non-identico costituisce una presenza dalla quale non si può prescindere, nemmeno quando si fa riferimento all'identità assoluta della filosofia idealista. Ci si è, perciò, soffermati sull'invito adorniano di pensare l'identità stessa come connaturata al non-identico, dal quale è conseguita la rivendicazione della caducità della prima e del suo naturale intrecciarsi con il non-concettuale. È stato a questo punto che il principio dell'auto-riflessività è stato reintrodotto nella trattazione in quanto momento necessario sia per una teoria che rigetti la propria assolutizzazione, che per una prassi che si dia, questa volta, come *pratica costruttiva*. A questo punto si è trattato di procedere con l'analisi dei due momenti in modo da coglierne il valore trasformativo.

Per prima cosa si è fatto riferimento alla prassi, la quale per poter assumere un ruolo che si dica realmente costruttivo ha bisogno di liberarsi dalla costrizione ideologica della teoria. Grazie ad un atto auto-riflessivo essa può recuperare la propria spontaneità e agire in direzione della liberazione del soggetto dall'oppressione del dominio del sistema. A questo scopo si sono attraversati i vari ambiti di cui è lo stesso Adorno ad offrire dei modelli di *prassi vera*: a partire da quello linguistico, in cui i concetti si manifestano come il risultato di stratificazione storiche di significato e, dunque, come contestualmente posizionati; per passare all'ambito estetico dove l'opera d'arte oltre a rappresentare la risposta immediata al bisogno espressivo, costituisce la realizzata dialettica tra identico e non-identico; giungendo così alla sfera educativa che deve offrire all'individuo gli strumenti utili a recuperare la propria autonomia; concludendo con l'ambito della morale, il quale rappresenta la possibilità di realizzare una *vita giusta* in seguito all'assunzione della frammentarietà come carattere ineliminabile dell'esistenza.

Conclusa la trattazione sulla prassi liberata, l'ultimo punto da prendere in considerazione consiste nell'interpretazione dell'idea di una teoria nuova suggerita dalla dialettica negativa e che, legata al tipo di pratica individuato come costruttivo, corrisponde alla reale possibilità di aprire la filosofia al non-identico e, conseguentemente, di liberare l'essere umano dall'oppressione del sistema. Il realizzarsi di una teoria capace di lasciar essere la prassi nella sua spontaneità presuppone il riconoscimento della temporalità che la costituisce. Pensare una teoria capace di rendere conto della storicità del mondo implica scorgere nello stesso momento teorico il carattere della dinamicità perché, solo in questo modo – cioè cosciente della propria temporalità – la teoria è per Adorno ancora possibile. Si è presa, così, nuovamente in considerazione la categoria della costellazione in quanto strumento grazie al quale il pensiero può conoscere il reale senza rigettare la componente contestuale e dinamica dello stesso, ma manifestandola. A questo punto, si è trattato di approfondire tale categoria analizzando i momenti di cui si compone: in particolare, la *fantasia esatta* come organo fondamentale del pensiero per quanto riguarda la composizione delle costellazioni e, dunque, per la manipolazione del materiale concettuale; e l'*immagine dialettica* come risultato di una tale manipolazione in grado di restituire la complessità qualitativa dell'oggetto. A questo livello è possibile esplicitare come il presupposto di un tale momento teorico consista in quel lavoro perpetuo di analisi critica che il concetto deve rivolgere – per prima cosa – contro se stesso. In tal senso, assumendo come necessario il riconoscimento del non concettuale, la filosofia deve compiere costantemente quella «fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto»[512], grazie alla quale l'apertura al non-identico è realmente possibile. Sul piano teorico, il risultato principale di un tale processo di riconfigurazione dell'apparato concettuale in vista dell'ammissione dell'eterogeneo, è l'assunzione di quella postura a cui Adorno dà il nome di *saggezza* e che corrisponde al conseguimento di un rapporto criticamente mediato tra l'esperienza empirica e la riflessione concettuale capace di far assumere alla teoria una torsione, di fatto, pratica.

Lungi dal voler proporre una soluzione definitiva alla questione, ciò che si spera possa risultare da questo attraversamento della dialettica negativa è la necessità di rilanciare le strategie concettuali che Adorno adotta in vista del ripensamento della prassi filosofica,

[512] Ivi, p. 16.

specialmente in merito al risultato *costruttivo* della dialettica negativa. Quest'ultimo, rappresentato dall'acquisizione della postura che si è chiamata *saggezza*, sembra costituire il vero e proprio metodo della dialettica adorniana, diretto alla perpetua messa in discussione degli stessi strumenti concettuali e, dunque, alla manifestazione costante della materialità che li costituisce. Considerato che, nella necessità di mantenere l'apertura al non-identico si manifesta la possibilità per la stessa filosofia di schiudersi al *qualitativamente nuovo*, il pensiero negativo può costituire, oggi, un metodo valido a quell'indagine filosofica che non voglia risultare vaga, ma che, riconoscendo la propria ineliminabile materialità, possa avere una ricaduta pratica sulla realtà senza, con ciò, rischiare la reiterazione di qualsivoglia forma ideologica.

BIBLIOGRAFIA

OPERE CITATE DI T. W. ADORNO

- *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. L. Vinci, Einaudi, Torino 1966.
- *Parole chiave. Modelli critici*, a cura di T. Perlini e M. Agrati, SugaroCo edizioni, Milano 1974.
- *Scritti sociologici*, trad. it. A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1976.
- *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, a cura di A. Burgher Cori, Guanda, Parma 1993.
- *Dialettica negativa*, trad. it. P. Lauro Giulio Einaudi editore, Torino 2004.
- *Terminologia filosofica*, trad. it. A. Solmi, Einaudi, Torino 2007.
- *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, trad. it. M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009.
- *Individuo e società. Abbozzi e frammenti* in *La crisi dell'individuo*, a cura di I. Testa, Diabasis, Reggio Emilia 2010.
- *Teoria della Halbbildung*, a cura di G. Sola, il melangolo, Genova 2010.
- *Tre studi su Hegel*, trad. it F. Serra, il Mulino, Bologna 2014.
- *Minima moralia*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2015.
- *Il gergo dell'autenticità*, trad. it. P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- *Variazioni sul Jazz. Critica della musica come merce*, a cura di G. Matteucci, Mimesis, Milano 2018.
- *Introduzione alla dialettica*, trad. it G. Zanotti, Edizioni ETS, Pisa 2020.
- *Problemi di filosofia morale*, trad. it. E. Zanelli, Edizioni ETS, Pisa 2022.

OPERE CITATE DI ALTRI AUTORI

BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 1971.

BENJAMIN W., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982.

BENJAMIN W., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.

CHERCHI G., *Logica della disgregazione e storia critica delle idee. Uno studio a partire da Adorno*, il Mulino, Napoli 2020.

DI LORENZO AJELLO F., *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carrocci, Roma 2001.

DOMENICALI F., *Il pensiero come prassi. Guida alla lettura della «Terminologia filosofica» di Th. W. Adorno*, Volta la carta, Ferrara 2018.

DOMENICALI F., *Adorno pedagogico. Theorie der Halbbildung e prassi didattica* in «Annali online della Didattica e della Formazione Docente», vol. 12, n.19/2020, pp. 187-205.

FARINA M., *Ontologia naturale e storia. La genesi della* Dialettica negativa *di Adorno*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.

GAMBARO G., *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020.

GAMBARO G., *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

GIACOMINI B., *Razionalizzazione e credenza nel pensiero di Max Weber*, CDR, Rovigo 1985.

GURISATTI G., *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet Studio, Macerata 2010.

HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. V. Verra, Laterza, Torino 2002.

HEGEL G. W. F.F., SCHELLING W. J., HÖLDERLIN F., *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, trad. it., L. Amoroso, ETS, Pisa 2007.

KANT I., *Critica della ragione pura*, trad. it. G. Colli, Adelphi, Milano 1976.

LASK E., *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, trad. it. F. Masi, Quodlibet, Macerata 2016.

LASK E., *La dottrina del giudizio*, a cura di G. Gambaro e S. Aurora, Mimesi, Milano-Udine 2024.

LUKÁCS G., *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, SugarCo edizioni, Milano 1991.

MALKNECHT L., *Osservazioni su fantasia e prassi in Th. W. Adorno* in «Laboratorio dell'ISPF» (2013), vol. X.

MAROZZI A., *Prassi e redenzione. Un viaggio nella dialettica negativa di T. W. Adorno*, Il Prato, Saonara 2015.

MARX K., *Il capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Novara 2013.

MAURIZI M., *Adorno e il tempo del non-identico: ragione, progresso, redenzione*, Jaca book, Milano 2004.

NUZZO A., *Dialettica negativa e dialettica speculativa. Adorno ed Hegel* in *Theodor W. Adorno il maestro ritrovato*, manifestolibri, Roma 2008, pp. 159-180.

PETRUCCIANI S., *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno, Roma 1984.

PETRUCCIANI S., *Un pensiero sul margine del paradosso* in *Dialettica negativa*, trad. it. P. Lauro Giulio Einaudi editore, Torino 2004.

PETRUCCIANI S., *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007.

PETRUCCIANI S., *Un lascito ancora tutto da esplorare: i corsi universitari di Adorno*, in *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, manifesto libri, Roma 2008, pp. 401-412.

PETRUCCIANI S., *Reificazione. Significato e usi di un concetto marxiano* in «Politica e Società», 2012, vol. 3, fasc. 3, pp. 325-350.

PETRUCCIANI S., *La scuola di Francoforte,* Carrocci, Roma 2023.

PETTAZZI C., *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, La nuova Italia, Firenze 1979.

RAMETTA G., *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.

RAMETTA G., *Metamorfosi del trascendentale. Vol I. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008.

RAMETTA G., *Metamorfosi del trascendentale. Vol II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012.

RAMETTA G., *Fichte, o il trascendentale come saggezza,* Postfazione a J. G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma Tre-Press, Roma 2018.

RAMETTA G., *Take Five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

REALE G., *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originale a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2017.

SOLMI R., *Introduzione a Minima moralia di Theodor W. Adorno*, Quodlibet, Macerata 2015.

WEBER M., *Economia e società*, trad. it. T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. A. M. Marietti, Bur, Milano 1997.

WEBER M., *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. P. Rossi, Einaudi, Torino 2004.

WIGGERSHAUS R., *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, trad. it. P. Amari e E. Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di P. Frascolla e L. Perissinotto, Feltrinelli, Milano 2022.