

Utopia e Critica.

L'eredità della filosofia classica tedesca nel pensiero di Adorno

Mario Farina, Università di Firenze

1. Genesi e sviluppo del pensiero di Adorno

«Quale moderno, preso singolarmente, si presenterebbe, uomo contro uomo, a gareggiare con l'Ateniese singolo, per il premio dell'umanità?»
[Schiller, 1795, p. 126].

Queste parole, provenienti dalla sesta delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller, non sono quelle che, generalmente, si è soliti utilizzare come incipit per un'analisi del concetto di utopia nel pensiero di Adorno. In questo intervento, però, si intende mostrare quali sono i problemi più generali dai quali muove la riflessione adorniana, sia in senso storico, sia in senso culturale e sia in senso più strettamente filosofico.

Quando si parla della prima generazione della Scuola di Francoforte ci si riferisce ad autori quali Horkheimer, Marcuse, Fromm, Adorno e, anche se con i dovuti distinguo, Benjamin. Generalmente, dunque, si intende la cosiddetta Teoria Critica come un insieme di riflessioni che prendono le mosse da un preciso contesto storico, economico e culturale, vale a dire quello del tardo capitalismo avanzato, e che offrono una risposta a domande che non hanno quasi nulla a che fare con l'ordinamento sociale pre-novecentesco¹. La mia proposta va, invece, nella direzione opposta, ossia nella direzione di ricercare le problematiche fondamentali del pensiero di Adorno alle spalle della cosiddetta società di massa e, precisamente, nella genesi di quella grande epoca che si è soliti concepire come la filosofia classica tedesca.

La citazione di Schiller dalla quale ho preso le mosse offre una chiave d'accesso importante a questo ordine di problemi. Schiller, infatti, mette a confronto l'uomo moderno e l'uomo antico decretando, di fatto, l'impossibilità che il primo possa anche solo pensare di rivendicare per sé un maggiore grado di umanità rispetto al secondo. L'antichità, dunque, è l'epoca in cui l'uomo poteva realmente dirsi tale, mentre la modernità è l'età nella quale l'uomo ha, in un senso lato, smarrito la propria umanità. Ciò che è interessante in quella domanda, però, è il fatto che Schiller concepisce l'ipotetica gara tra l'antico e il moderno come una gara tra individui singoli, una gara «uomo contro uomo». Schiller, infatti, non si sognerebbe mai di mettere in discussione le conquiste sociali e intellettuali dell'epoca moderna intesa nella sua complessità, ciò che gli preme, invece, è mostrare come questo progresso sia stato raggiunto al prezzo di una perdita di umanità. L'uomo moderno è un uomo scisso, un uomo diviso, un uomo che non è più in grado di pensarsi come uomo totale, cosa che invece l'ateniese poteva ancora fare. Di contro la società moderna ha sviluppato i principi illuministi di autonomia e uguaglianza che il mondo antico non avrebbe nemmeno saputo concepire.

¹ Per questa lettura, e più in generale per il rapporto di Adorno con il postmoderno, si veda Jameson 1990.

La scissione dell'uomo moderno, dunque, è quella tra la sua componente intellettuale e la sua costituzione sensibile ed è pensata nei termini di una sottomissione della seconda alle leggi astratte e concettuali della prima. Detto brevemente, la scissione dell'uomo moderno corrisponde alla scissione pensata da Kant tra regno della natura e regno della libertà. Si può dire che Schiller sia dunque uno dei primi autori ad aver visto la necessità di porre un rimedio a quella divisione antropologica che Kant aveva determinato, però, in modo sistematico; è pertanto possibile affermare che Schiller faccia parte, a pieno titolo, di quei pensatori che hanno aperto la strada a una delle più importanti stagioni della filosofia occidentale: l'idealismo tedesco.

L'idealismo tedesco, infatti, può essere inteso come il tentativo durato quarant'anni di enunciare un principio speculativo e unitario che fosse in grado di porsi a fondamento dell'unificazione di natura e libertà. Non a caso, infatti, uno dei primi manuali novecenteschi che raccolgono una storia dell'idealismo tedesco si intitola *Von Kant bis Hegel* e non è un caso se il suo autore, Richard Kroner, apra l'introduzione osservando che «in questo spazio temporale relativamente breve ha trovato compimento un movimento intellettuale che non ha pari nella storia dell'umanità» [Kroner, 1921, p. 1]. Dalla soluzione estetica di Schiller alla libertà dell'Io assoluto di Fichte, dall'intuizione intellettuale di Schelling alla dialettica della soggettività infinita di Hegel, l'idealismo tedesco sarebbe dunque un avvicinarsi continuo di tentativi di raggiungere una forma sistematica unitaria del sapere, forma che sarebbe stata infine raggiunta nel 1817 con la prima edizione dell'Enciclopedia di Hegel².

La pubblicazione di un sistema della filosofia in un unico volume avrebbe, dunque, dovuto pacificare il fermento intellettuale che regnava nella Germania dell'Ottocento, ma ebbe sorprendentemente l'effetto opposto. Già negli anni appena successivi alla morte di Hegel si assistette, com'è noto, a una scissione nella sua stessa scuola e coloro i quali furono chiamati da David Friedrich Strauß Hegeliani di sinistra³ – o, con le parole di Marx, Giovani hegeliani⁴ – denunciarono in qualche modo l'incapacità da parte del sistema di cogliere, così come Hegel lo aveva stabilito, in modo esaustivo la realtà. Fu così che nel 1853 Rosenkranz pubblicò la sua *Estetica del brutto*, mettendo in primo piano la necessità che quella che fino ad allora era considerata la disciplina del bello per eccellenza si occupasse dei fenomeni dissonanti e meno sistematizzabili. Negli stessi anni il poeta Heinrich Heine, allievo di Hegel, elaborò una poetica realista con forti motivazioni critiche nei confronti della società dell'epoca⁵; infine Feuerbach, enunciando il principio secondo il quale Hegel avrebbe peccato di un'inversione tra soggetto e predicato, conclude osservando che «il pensiero sistematico non è il pensiero in sé, il pensiero essenziale, ma solo il pensiero che espone se stesso» [Feuerbach, 1839, p. 13].

2 Claudio Cesa ricorda, nella sua introduzione all'*Enciclopedia hegeliana*, che Hegel «è l'unico dei filosofi "classici" tedeschi che ci abbia lasciato un compiuto e sviluppato sistema filosofico contenuto in un volume» (Cesa, 1978, pp. X-XII); Feuerbach, allo stesso modo, aveva detto che «Hegel ha fatto davvero ciò che Fichte voleva ma non riuscì a fare» [Feuerbach, 1839, p. 13].

3 La celebre divisione tra la destra e la sinistra hegeliana fa capo a una pubblicazione di Strauß del 1837 e, dunque, di soli sei anni successiva alla morte di Hegel [Strauß, 1837].

4 La citazione marxiana proviene da *L'ideologia tedesca* [Marx, 1846, p. 7].

5 Per una discussione interessante e dettagliata della poetica rivoluzionaria nella Germania tra gli anni Trenta e Cinquanta dell'Ottocento e, in particolare, della corrente della *Vormärz*, si vedano: G. Farese, 1974 e P. Chiarini, 1972.

La seconda metà del secolo mette dunque in primo piano la necessità di criticare proprio quell'idea di sistema totale, limpido e cristallino che aveva animato l'intera ricerca dell'idealismo tedesco. Vengono stabilite così le fondamenta dalle quali prende avvio la riflessione di quei pensatori che Ricoeur, con una definizione tanto fortunata quanto ingenerosa, ha chiamato «maestri del sospetto» [Ricoeur, 1965, p. 46]. Marx, Nietzsche e Freud – che coprono un arco temporale pressoché ininterrotto – rappresentano pertanto il punto di rottura più esplicito nella società borghese di fine Ottocento e possono essere considerati, non senza ragione, gli ultimi esponenti della stagione della grande filosofia tedesca.

Se si vuole definire il terreno culturale e filosofico dal quale prende le mosse un autore come Adorno bisogna quindi tener presente questo preciso sviluppo⁶. Le prime due conferenze pubbliche tenute da Adorno – *L'attualità della filosofia* (1931) e *L'idea della storia naturale* (1932) – sono, infatti, delle testimonianze importanti che mettono in chiaro tanto i problemi con i quali Adorno si confronta, quanto la spiccata tendenza adorniana nei confronti dell'analisi critica e storica della cultura del suo tempo.

Partendo da quest'ultimo aspetto, la conferenza su *L'attualità della filosofia* costituisce un vero e proprio sunto ragionato della situazione culturale e filosofica della Germania dell'epoca. Il problema è sempre il medesimo ed è riassunto nell'incipit della conferenza: «chi sceglie oggi il lavoro filosofico come professione deve rinunciare all'illusione che un tempo guidava i progetti filosofici: che sia possibile afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero» [Adorno, 1931, p. 37]. La realtà, dunque, è qualcosa di inafferrabile nella sua complessità, il pensiero non può farsi un'immagine totale del mondo, poiché quest'ultimo sfugge alla sua presa. Adorno passa così in rassegna le principali scuole filosofiche tedesche – dal neokantismo alla storicismo, dalla fenomenologia alla filosofia della vita, dal neo empirismo critico all'ontologia heideggeriana – e conclude che nessuna è stata in grado di dare una risposta soddisfacente al problema dell'immagine e della comprensione del mondo. Ricadono tutte o dall'una, oppure dall'altra parte degli estremi: o nell'astrattezza del concetto intellettualistico, oppure nell'irrazionalità dell'immediatezza. La realtà è scissa, è frammentaria, è da un lato concetto – ossia intelletto e astrazione – e dall'altro immediatezza materiale, unire questi due elementi, pensarli assieme, è, per Adorno, una necessità impossibile.

Adorno, già in questa fase giovanile, muove dall'assunto che la realtà abbia, in un senso lato, smarrito la propria sensatezza o, detto altrimenti, che sia andata perduta la possibilità di parlare di qualcosa come il senso del mondo. Da questo punto di vista, perciò, Adorno si richiama al discorso di Max Weber sul mondo disincantato, discorso esposto nella conferenza su *La scienza come professione* [Weber, 1917, pp. 19-31] e nelle ultime pagine dell'*Etica protestante*; Adorno, dunque, pensa a quella «gabbia d'acciaio» [Weber, 1906, p. 185] che, agli occhi di Weber, descrive lo spirito del capitalismo⁷. Un altro richiamo importante, più esplicito nella seconda conferenza, ma già presente nella prima, è rivolto alla problematica storica sviluppata da Lukács nella *Teoria del romanzo*, che – richiamandosi a Hegel – descrive la realtà sociale come una

6 Sulla formazione di Adorno si rimanda alla monumentale opera biografica: Müller-Doohm, 2003, in particolare pp. 93-110.

7 Sull'influenza di Weber per Adorno e per la teoria critica in generale si veda: Honneth, 2003, pp. 175-178 e Galeazzi, 2000, p. 22 sg.

«seconda natura», senza però che questa seconda natura conservi – come ancora accadeva nel discorso hegeliano – la razionalità conferitale dal suo essere nata in seno allo spirito:

questa seconda natura – scrive Lukács – non è, come la prima, silente, percettibile sensibilmente e insieme estranea al senso; in essa il senso si è irrigidito ed estraniato fino a formare un blocco compatto, incapace ormai di svegliare l'interiorità; essa è un calvario costellato di putrefatte interiorità [Lukács, 1920, p. 56].

Questa è, dunque, l'immagine della realtà sociale che ha in mente Adorno quando parla dell'impossibilità di riconoscere un senso al mondo. Il mondo è alienato, estraneo al senso, frammentario; il pensiero, di contro, è per sua natura concettuale e, quindi, tenta necessariamente di ricostruire un'immagine sensata del reale. In questa tensione tra totalità e frammento, tra concetto e realtà, Adorno inserisce la propria proposta, che deriva direttamente dal pensatore che più di ogni altro ha influenzato la filosofia adorniana, vale a dire Walter Benjamin⁸. Le idee di Benjamin che Adorno accoglie con maggior entusiasmo sono quelle, tra loro connesse, di allegoria e costellazione. L'allegoria, che si oppone alla significazione totalizzante del simbolo, corrisponde alla possibilità di ricomporre la frammentarietà del reale, senza però che questo processo di unificazione equivalga a una sua totalizzazione. Il senso rimane disperso, i frammenti rimangono tali, ma il concetto cerca di ricostruire le fratture come un mosaico, secondo il celebre esempio della ricomposizione della brocca rotta. Come scrive Benjamin:

il rapporto tra simbolo e allegoria si può fissare con la precisione di una formula. Mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità, si manifesta fugacemente il volto trasfigurato della natura nella luce della redenzione, l'allegoria mostra agli occhi dell'osservatore la *facies ippocratica* della storia come irrigidito paesaggio originario. La storia in tutto ciò che essa ha fin dall'inizio di immaturo, di sofferente, di mancato, si imprime in un volto, anzi: nel teschio di un morto [Benjamin, 1928, p. 140].

Ciò che Adorno intende raccogliere dalla concezione benjaminiana è, precisamente, l'idea di una prassi interpretativa. Seguendo parallelamente l'idea freudiana di interpretazione intesa come ricomposizione di quelli che Freud chiama i «rimasugli, per così dire, del mondo dei fenomeni» [Freud, 1917, p. 210]⁹, Adorno recupera l'idea della costellazione, di una ricomposizione dei frammenti, di un accostamento allegorico tra gli elementi del reale, in opposizione tanto al costruttivismo concettuale, quanto alla presunta possibilità di cogliere l'assoluto immediatamente nelle cose¹⁰.

Questo è, dunque, lo stato del pensiero di Adorno nel 1932, ossia l'anno prima che Hitler si insediasse al potere in Germania e che Adorno fosse costretto a emigrare Stati Uniti, sollevando le critiche proprio di Lukács [Lukács, 1962]. Come ho cercato di

8 Sul rapporto tra il frammento in Benjamin e Adorno: Lindner, 1977, pp. 78-83.

9 Adorno cita l'importanza di questi «scarti del mondo dei fenomeni [*AbhubderEr-scheinungswelt*]» per come li intende Freud nel suo saggio di *Appunti su Kafka* [Adorno, 1953, p. 257]. In proposito di veda Farina, 2012.

10 Sulla costellazione nella gnoseologia di Adorno: Guzzoni, 2003, p. 44 sg.

mostrare, quindi, i problemi che Adorno si trova ad affrontare nascono direttamente dal dibattito filosofico e culturale della Repubblica di Weimar che, a sua volta, trova la propria genesi nel crollo della grande filosofia tedesca nella seconda metà del diciannovesimo secolo. Quell'idea di una modernità scissa alla quale si riferisce Schiller continua ad avere un'influenza esplicita e diretta nella filosofia tedesca fino alla nascita della teoria critica. Non si tratta, pertanto, di un pensiero che nasce esclusivamente dallo scontro e dall'opposizione nei confronti dei totalitarismi del Novecento e del tardo capitalismo industriale, si tratta piuttosto di una critica rivolta al totalitarismo fascista e all'omologazione capitalista che ha, però, le proprie origini in quel senso di spaesamento che già l'Ottocento aveva sperimentato e al quale l'idealismo aveva tentato di porre rimedio attraverso la figura speculativa del sistema filosofico. Inoltre, anche gli strumenti concettuali, filosofici, sono i medesimi elaborati dalla filosofia classica tedesca. Dialettica, ragione, essenza, parvenza, storia e critica sono i termini in gioco nella filosofia di Adorno; ma a differenza di quanto poteva ancora sperare l'idealismo assoluto di Hegel, la filosofia adorniana prende le mosse dalla rinuncia nei confronti della totalità, dalla consapevolezza che il reale, così come ci si presenta oggi, non può più essere riportato a una compatta unità colma di senso.

2. Utopia e critica, tra i *Minima moralia* e la *Dialettica negativa*

Rüdiger Bubner, in un articolo pubblicato nel 2003 sulla «Philosophische Rundschau», afferma che nel pensiero di Adorno si percepisce una sorta di «basso continuo», ossia un elemento di sfondo che accompagna, e in qualche modo sorregge, l'intera riflessione del filosofo francofortese [Bubner, 2003, p. 340]. Questo elemento, agli occhi di Bubner, corrisponde alla negatività. Qualcosa di simile, però, può essere detto anche nei confronti dell'utopia, intesa come principio guida, come elemento tanto immanente e concreto, quanto regolativo del pensiero adorniano. Ciò che va compreso, pertanto, è in che modo un'utopia, pensata come redenzione messianica, possa fare da sfondo a una filosofia dialettica orientata in senso materialistico.

Nell'ultimo aforisma dei *Minima moralia* Adorno apre esplicitamente a tutti i problemi che ho indicato:

la filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. [...] Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza [Adorno, 1951, p. 304]

Cercando di chiarire ulteriormente i problemi che Adorno espone in questo passo, e cercando di riformulare il discorso di adorniano di modo che si presenti come più accessibile, si può dire *in primo luogo* che l'utopia non è, per lo meno direttamente, il *telos* della storia universale – ammesso che esista qualcosa come una storia universale – bensì essa è ciò che deve essere presupposto quale *telos* della storia; *in secondo luogo* l'utopia può essere raggiunta solamente a patto che il soggetto, l'individuo che pensa,

l'individuo immerso in quella «vita offesa» che fa da sottotitolo ai *Minima moralia*, prenda coscienza della necessità di un contatto con gli oggetti, vale a dire, della necessità che il pensiero dialettico, come dirà Adorno nella *Dialettica negativa*, trapassi nel materialismo; *infine* va ricordato che l'utopia è un paradosso, è una figura del pensiero che pensa contro se stesso, una violenza che il pensiero deve imporre a sé di modo da poter trovare una via di fuga da quella violenza reale e materiale che il mondo gli infligge. Articolare questi tre momenti, filosofia messianica della storia, materialismo dialettico, paradossalità dell'utopia, è ciò che mi propongo ora di fare.

Abbiamo, dunque, introdotto il tema della filosofia della storia. In termini generali parlare di una filosofia della storia significa concepire lo sviluppo storico, lo sviluppo dell'umanità nella sua complessità temporale, come guidato, in una certa misura, da un principio razionale. Si pensi, ad esempio, alla figura dell'astuzia della ragione per come la concepisce Hegel, oppure alla lotta di classe che Marx poneva a fondamento dello sviluppo storico¹¹. Adorno, dal canto suo, assume questo modello ribaltandone, però, i termini: ciò che guida la storia è sì un principio, ma questo principio, una volta svelato, non può essere concepito come razionale e non può essere pensato come costitutivo di una qualche forma di ontologia¹². La storia, pertanto, si muove secondo una sua propria necessità, ma questa necessità non possiede le caratteristiche di quella razionalità benevola che le ascriveva l'idealismo tedesco; la razionalità della storia è, piuttosto, una razionalità violenta, è quella *ratio* borghese illuminista che riproduce sull'uomo la medesima violenza che l'uomo infligge alla natura; questa è, a sommi capi, la tesi centrale della *Dialettica dell'illuminismo*, vale a dire una lettura della storia che concepisce la nascita del soggetto moderno – di quel soggetto che, come Ulisse, beffa, inganna, le potenze della natura – come un rivolgimento dialettico della violenza contro la soggettività stessa; questa volta, però, intesa non come soggettività universale, ma come singolo soggetto empirico¹³.

Questa idea di una filosofia della storia viene esposta da Adorno attraverso un'espressione che segue tutto l'arco del suo pensiero, un'espressione tanto pregnante e icastica, quanto difficile da accettare, un'espressione che viola nell'intimo il pensare di buon senso comune: «l'idea della storia naturale». Come abbiamo avuto modo di osservare, infatti, questo è il titolo di una delle conferenze giovanili di Adorno ed è, allo stesso tempo, il titolo di una sezione della *Dialettica negativa*, ultima opera pubblicata dal filosofo. L'idea di una storia naturale richiama, inizialmente, l'immagine biologica di uno sviluppo lineare della natura; niente, però, potrebbe essere più lontano dalle intenzioni di Adorno. L'idea della storia naturale, precisamente, si fonda sulla concezione secondo la quale il terreno sul quale la storia si sviluppa, ossia il mondo sociale, vada inteso come una «seconda natura». L'immagine di una seconda natura, però, non deve richiamare alla mente qualcosa di compatto, vitale e di progressivo, bensì deve richiamare il contraltare, per così dire, barocco dell'elemento naturale: il suo costante deperire¹⁴. A fianco a ciò, l'idea che la società corrisponda a una seconda natura, mostra come Adorno pensi il singolo, il soggetto individuale, come immerso in

11 Si veda la prima parte dell'*Ideologia tedesca* di Marx [in particolare Marx, 1846, pp. 5-18].

12 Sul rapporto tra la filosofia della storia in Adorno e in Hegel: Sandkaulen, 2006.

13 Si veda quanto scrivono Horkheimer e Adorno nella premessa alla prima edizione dell'opera quando indicano come loro obiettivo quello di «comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie» (Horkheimer-Adorno, 1947, p. 3).

14 Sulla caducità come categoria ontologia nel pensiero di Adorno si veda Testa, 2005, pp. 162-163.

una realtà che gli è estranea e contro la quale, inteso come soggetto individuale, non può nulla. Così come la prima natura – secondo la tradizione della riflessione moderna, in particolare nel suo versante hegeliano – è ciò che si oppone, che ostacola e, nel contempo, definisce, determina, l'elemento umano dell'uomo, allo stesso modo la società è ciò all'interno di cui l'uomo si sviluppa, senza però avere un benché minimo potere su questo elemento. L'uomo è già da sempre sociale, ma la società non è quell'elemento nel quale l'uomo è a casa propria, bensì è una somma di concrezioni che sfuggono al suo dominio. Per l'uomo, dunque, la società, e di riflesso la storia, è come se fosse natura¹⁵.

La dimensione della storia appare, dunque, ad Adorno analoga a quella del mito e, precisamente, alla figura mitologica del destino: un potere occulto, nascosto, che determina la vita degli individui, con quella pluralità semantica propria del termine tedesco «*Bestimmung*»: dare un termine, appunto determinare, ma anche dare un termine nel senso di un fine, dare un destino, destinare. Se il destino mitico, però, possiede al suo interno un elemento, per nulla secondario, che ha una natura salvifica e un'origine trascendente, il destino mitico della storia naturale è qualcosa di lontano dalla dimensione salvifica ed è quanto mai immanente. Del destino rimane solamente il suo carattere vincolante, senza che si possa più intravedere in esso la trascendenza. Adorno, quindi, si muove su un terreno che ha il valore di un presupposto metodologico: il destino, secondo il suo senso divino e fideistico, non c'è, o meglio, non possiamo in nessun caso affermarne l'esistenza reale; ciò che possiamo fare, invece, è riscontrare che il modo sociale e storico si comporta «come se» fosse posto sotto al bando di un destino mitico, come se fosse circondato e stretto all'interno di un cerchio magico. Risuona in questa lettura adorniana il «come se» del § 6 della *Critica del Giudizio*, quell'«*als ob*», attraverso il quale Kant sostiene la necessità di pensare il mondo «come se fosse stato costruito da un intelletto terzo» e, dunque, non umano [Kant, 1790, § 6, p. 169].

Secondo quanto abbiamo detto, pertanto, non deve sorprendere la chiusa della conferenza su *L'idea della storia naturale*: «bisognerebbe mostrare che ciò di cui si è discusso è solo un'esplicazione degli elementi fondamentali della dialettica materialista» [Adorno, 1932, p. 80]. Già negli anni giovanili, dunque, Adorno concepisce la propria idea di una filosofia della storia come completamento, come esplicazione, della filosofia materialistica della storia. Ciò significa che, se di *telos* si deve parlare, esso è un *telos* materiale, immanente, laddove però questo carattere materiale viene fondato da quel medesimo presupposto metodologico al quale sottostà l'immagine del destino mitico.

Tornando all'aforisma dei *Minima moralia*, è ora di dare una prima lettura di quel concetto di redenzione messianica che appariva così problematico. La redenzione, infatti, una volta inserita nel contesto della filosofia della storia intesa come storia naturale, corrisponde alla rottura del carattere di seconda natura che il mondo ha assunto; corrisponde alla ricomposizione di quei frammenti che costituiscono la realtà e

15 Si confrontino con questa concezione con ciò che scrive Marx nella prefazione del 1867 alla prima edizione del Capitale: «il mio punto di vista, che concepisce lo *sviluppo della formazione economica della società* come *processo di storia naturale*, può meno che mai rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane solamente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi» [Marx, 1967, p. 18]. Questo passo è citato nella *Dialettica negativa* proprio nella sezione intitolata *Storia naturale* [Adorno, 1966, p. 318].

che impediscono di estrarre da essa un senso. Se si richiamano alla mente le parole di quell'aforisma, infatti, si vede come per Adorno la filosofia non sia che «il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione». Ancora una volta, dunque, il pensiero deve accettare il «come se» metodologico che fonda il destino e, pertanto, la redenzione corrisponde a ciò che il pensiero deve presupporre al fine di poter sperare di dare un'interpretazione del mondo. L'utopia, quindi, è quel che risulta da una lettura della storia che ne pensa lo sviluppo «come se» fosse uno sviluppo materiale e, così facendo, legge l'utopia concreta e materiale come l'unica via possibile per mettere in atto una critica della realtà. Ciò che resta in sospeso, ora, è il problema del materialismo nel suo senso strettamente teorico, senso che Adorno chiarisce nelle pagine della *Dialettica negativa*.

Già da subito la *Dialettica negativa* si presenta come una critica della soggettività. Con soggettività, qui, dobbiamo intendere quella figura del soggetto che la filosofia ha elaborato a partire dalla modernità: il soggetto di Cartesio, il soggetto di Hume o, ancora meglio, il soggetto gnoseologico di Kant. Vale a dire quel soggetto universale che, nella riflessione filosofica moderna, costituisce la garanzia e il sostegno del mondo degli oggetti. La critica adorniana del soggetto è, detto in modo laconico, la critica della possibilità di pensare il soggetto come autonomo, la critica mossa all'idea che l'attività di astrazione dell'intelletto – vale a dire il concetto – possa conoscere, in un senso specifico, la realtà dell'oggetto¹⁶. Il concetto, nella lettura di Adorno, è ciò che schematizza l'oggetto, ciò che inserisce l'oggetto in una struttura che gli è estranea, il concetto – con le parole della *Dialettica negativa* – è «ciò che etichetta e mutila» [Adorno, 1966, p. 11]. Dal punto di vista gnoseologico, teorico conoscitivo, abbiamo dunque la seguente struttura: viene postulato un soggetto universale, trascendentale, il quale si pensa che possa istituire una totalità concettuale nella quale inserire l'oggetto reprimendone, in questo modo, il carattere individuale.

Adorno, però, è un pensatore dialettico e, infatti, questa struttura, se la si guarda con attenzione, si converte subito nel suo opposto. Il soggetto, una volta che non è più pensato come il soggetto della filosofia, come il soggetto trascendentale della modernità, ma è bensì pensato come soggetto individuale, come soggetto empirico, si trasforma a sua volta in oggetto. Questo passaggio è di particolare importanza, poiché segna il punto di svolta della filosofia di Adorno. Se noi guardiamo alle dinamiche sociali abbiamo, *da un lato*, una totalità esistente – quella seconda natura oggettiva del mercato di massa – e, *dall'altro*, i singoli soggetti empirici. Si vede bene come, rispetto alla lettura teorico conoscitiva, la posizione si sia ribaltata. Ora è l'oggettività del mondo a costituirsi come totalità, come sistema, ed è il soggetto singolo, l'uomo concreto, a essere oppresso da questa totalità. Questo è ciò che Adorno chiama «priorità dell'oggetto [*Vorrang des Objekts*]» [Adorno, 1966, p. 165]. La filosofia hegeliana aveva pensato la dialettica come una struttura di mediazione reciproca tra soggetto e oggetto, come il continuo mediarsi dell'uno all'interno dell'altro, ma aveva concepito questa mediazione come qualcosa che avviene all'interno del soggetto, del concetto: solo il soggetto, infatti, può pensare, e dunque comprendere, mediare, l'oggetto. Adorno – seguendo in ciò la critica che Feuerbach e Marx muovono a Hegel – ribalta i termini: la mediazione è dalla parte dell'oggetto e, precisamente, perché il soggetto, dal

¹⁶ La tesi che riguarda l'irriducibilità di soggetto e oggetto in Adorno è sostenuta da O'Connor, 20042, pp. 50 sg.

momento che è uomo concreto, uomo che vive nel mondo, possiede necessariamente una struttura oggettiva¹⁷, è già da sempre oggetto: oggetto delle dinamiche sociali¹⁸.

Se torniamo, ancora, alle parole dei *Minima moralia* possiamo, ora, comprendere ciò che Adorno intende quando scrive che «ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero». Gli oggetti, dunque, sono ciò che va salvato, ciò che va pensato in costellazione senza reprimerne la specificità, proprio perché l'oggetto è ciò da cui il soggetto è intimamente costituito¹⁹. Il soggetto è sempre anche un oggetto, mentre l'oggetto qualcosa che può essere pensato solamente dal soggetto e, nel pensiero, rimane per esso qualcosa di altro.

Nella *Dialettica negativa*, perciò, Adorno scrive che «attraverso il passaggio alla priorità dell'oggetto, la dialettica diventa materialista» [Adorno, 1966, p. 173]. Ecco, dunque, che è stato trovato il fondamento teoretico del materialismo di Adorno, vale a dire il riconoscimento che l'oggetto, ciò che si oppone al concetto, ciò che Adorno chiama il non-identico, il qualitativo, l'aconcettuale, è costitutivo per il soggetto stesso²⁰. L'utopia, quindi, è strutturalmente un'utopia materiale, concreta, un'utopia che va pensata alla luce di una filosofia materialista²¹.

Abbiamo detto che Adorno è un filosofo dialettico e lo è, effettivamente, nel senso pregnante del termine. Nella prospettiva adorniana la dialettica è, precisamente, quella struttura reale che dimostra come ogni cosa, ogni elemento, è sempre mediato dal proprio opposto. In questo senso Adorno davvero allievo di Hegel, ossia nel senso che in lui vive la convinzione secondo la quale niente è immediato, bensì tutto si muove nell'universo della mediazione²². Se così non fosse la priorità dell'oggetto risolverebbe ogni problema e Adorno si troverebbe nelle mani un pensiero che spinge a ricercare il contatto immediato, intuitivo, con gli oggetti materiali. La critica mossa a Benjamin, però, è esattamente il contraltare della priorità dell'oggetto, ossia il fatto che un oggetto, così com'è, nudo, nella sua purezza, non è mai pensabile²³.

Stando ad Adorno, lo stesso Benjamin dice: «bisogna attraversare il deserto di ghiaccio dell'astrazione per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto» [Adorno, 1966, p. 3]. Pensare una filosofia priva di mediazione rischierebbe, infatti, di lasciarsi alle spalle la vera e propria conquista della modernità, una conquista che non può essere dimenticata, ossia il fatto che il concetto, e solamente in concetto, è ciò che rende il sapere comprensibile. In un breve scritto nel quale Adorno polemizza in modo aspro con Heidegger, *Il gergo dell'autenticità*, egli critica il clima culturale dell'ontologia dell'autenticità proprio per questo culto dell'immediatezza. Se, infatti, la verità risiede nell'immediato, non esiste più alcuna forma di controllo, ognuno può rivendicare per sé

17 Sulla mediazione oggettiva si veda O'Connor, 2004, pp. 86-87

18 Si veda la citazione di Feuerbach secondo la quale «l'uomo nulla è senza oggetto» [Feuerbach, 1841, p. 26].

19 Su utopia e costellazione: Jay, 1994, in particolare p. 87.

20 Si veda C. Beier, 1977, pp. 24 sg. Per una lettura anti-ontologica del non-identico, si veda Guzzoni, 2003, p. 52.

21 Su materialismo e non identità: Schmiedt, 1983, in particolare pp. 24-25.

22 Nei *Tre studi su Hegel* Adorno dichiara esplicitamente l'origine hegeliana di questa concezione della dialettica: Adorno, 1963, p. 17.

23 In proposito si è parlato per Adorno di realismo dialettico, opposto al realismo empirista: Kern, 2006, p. 53.

il vero in base al fatto che, in un qualche modo, lo avrebbe intuito. La filosofia si trasformerebbe così in una setta di iniziati: coloro i quali hanno compreso l'essere, coloro i quali lo hanno intuito, hanno accettato le parole del maestro, questi e solo questi possiedono la verità. Parlano un gergo, poiché il gergo, con la sua chiusura esoterica verso l'esterno, garantisce la verità. Come scrive Samuel Beckett ne *L'innominabile*, «è più facile erigere un tempio che far discendere l'oggetto del culto»²⁴. Il culto dell'immediato, quindi, erige un tempio, all'interno del quale basta nominare il vero con le parole giuste perché questo si presenti ai nostri occhi.

La critica di Adorno, qui, è genuinamente hegeliana²⁵: superare l'astrattezza, superare il concetto soggettivo, superare l'illuminismo, non significa abolirlo, annientarlo, per tornare così ai bei tempi nei quali, secondo il cattivo senso comune, l'umanità era unita, compatta e armonica; superare l'illuminismo significa, invece, operare quel passaggio dialettico che Hegel definisce come *Aufhebung*: superare, ma nel contempo conservare.

Questo è, precisamente, l'intreccio adorniano tra paradosso e utopia; nell'aforisma più volte citato, Adorno scrive che l'utopia, vale a dire l'atto stesso di pensare la redenzione, è la cosa più semplice, perché è il mondo che ce lo impone, ma allo stesso tempo è l'assolutamente impossibile, poiché presuppone che l'occhio di chi guarda, di chi comprende l'utopia, sia sottratto al peso opprimente dell'esistenza, come dice Adorno, che vi sia sottratto anche solo «per un soffio»²⁶. Ancora una volta sono le parole della *Dialettica negativa* e venirci in aiuto per comprendere la posizione di Adorno: «l'utopia della conoscenza sarebbe aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo a essi» [Adorno, 1966, p. 11]. Come potete vedere il paradosso risiede nel fatto che l'unico elemento che può offrire una conoscenza, il concetto, è proprio ciò che omologa, che mutila, l'oggetto. Se la conoscenza fosse concepibile come immediatezza, allora basterebbe intuire il vero per possederlo. Come abbiamo visto, però, la grande lezione dell'idealismo è proprio questa: senza concetto non c'è conoscenza e l'immediatezza scade nella peggior forma di irrazionalismo mistico. Il compito della filosofia, pertanto, è quello di articolare il paradosso del pensiero, la sua necessità di pensare contro di sé, per poter così concepire l'utopia di una conoscenza concettuale dell'oggetto senza che quest'ultimo venga omologato, etichettato, dal concetto²⁷.

Lo stesso, ora, vale per la società e per la storia. Non si tratta, infatti, di pensare l'uomo come isolato, come immediatamente singolo, si tratta di pensarlo sempre all'interno della società; è la società che determina e definisce l'individuo come tale. Questa stessa società, però, è anche ciò che reprime il soggetto, che lo costringe nelle sue categorie totalitarie della produzione, del consumo e della massificazione. Come l'utopia della conoscenza è pensare l'oggetto con i concetti senza renderlo identico a essi, l'utopia storica è quella di una società di individui che, sempre come società, non li reprime nelle sue strutture.

24 Citazione che Adorno pone come esempio a *Il gergo dell'autenticità*, il suo scritto di critica allo heideggerismo [Adorno, 1964].

25 Sulla specificità dello hegelismo di Adorno, e in particolare sull'eccentricità rispetto agli altri appartenenti alla scuola di Francoforte: Vacatello, 1972, pp. 19 sg.

26 Diversamente Gibson, 2002, pp. 265-267 concepisce l'utopia come elemento positivo nel pensiero negativo di Adorno.

27 Sull'intreccio tra non-identità, utopia e paradossi: Maurizi, 2004, pp. 79-86 e pp. 174 sg.