

Natura, storia, mito. Theodor Adorno filosofo del conflitto.

di Gianpaolo Cherchi

1. Introduzione; 2. Ontologia e storicità; 3. Seconda natura e destino. La storia come mito; 4. Sulla peculiarità della Deutung adorniana; 5. Alcune considerazioni critiche.

1. Introduzione

Nella brillante prolusione accademica tenuta nel maggio 1931 alla Goethe Universität di Francoforte, oggi nota come *Die Aktualität der Philosophie*¹, un Theodor Adorno allora ventottenne iniziò il suo discorso con queste parole:

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. Nessuna ragione che abbia la pretesa di giustificare la realtà potrebbe riconoscersi in una realtà il cui ordine e forma reprimono ogni pretesa della ragione stessa; la realtà, come realtà intera, si presenta al conoscere unicamente in modo oppositivo, perciò la speranza di ottenere una realtà giusta e corretta offre solo frammenti e rovine. La filosofia che oggi promette questa speranza ha il solo scopo di coprire la realtà con un velo e di perpetrarne la condizione attuale.²

Questo assunto programmatico, espresso già allora con estrema chiarezza e convinzione, colloca certamente Adorno all'interno del dibattito di quegli anni sulla crisi della filosofia, ma egli vi prende parte in un modo del tutto singolare, ribadendo con forza la natura intrinsecamente conflittuale e dialettica della realtà, ed escludendo in tal modo qualsiasi idea positiva di Totalità, qualsiasi tentativo di oggettivazione del reale mediante categorie totalizzanti.

Adorno accetta, dunque, la sfida posta dalla *Seinsfrage* heideggeriana, ma decide di battersi rinunciando all'imponente armamentario della tradizione filosofica, alla sua pretesa di cogliere la *Cosa in sé*, la natura più autentica, più intima e più recondita dell'*essere*. Egli rinuncia fin da principio alla domanda radicale della metafisica e dell'ontologia, alla domanda sull'essere, perché tale domanda, «è la meno radicale di tutte»³. E il fallimento dei precedenti progetti filosofici sta lì a dimostrarlo: nel mondo disincantato e svuotato dal senso, la *Seinsfrage* diviene problematica, poiché il porre tale domanda presuppone innanzitutto, «come condizione di possibilità della risposta, che l'essere sia adeguato e accessibile al pensiero, ossia che si possa indagare l'idea dell'ente»⁴; tuttavia, tale idea di adeguatezza, è andata dissolvendosi, e non è più sostenibile. I «tempi beati» del mondo colmo di senso hanno ceduto il campo all'*Entzauberung*, al guscio vuoto di una realtà privata della sua sensatezza teologico-metafisica⁵. Il mondo si è irrigidito, è divenuto refrattario a qualsiasi tentativo di individuare in esso un principio unitario e totale. La negazione della *Cosa in sé*, l'annullamento del mistero recondito dietro al reale, è ciò che priva il pensiero della possibilità di conoscere il reale alla luce di un principio unitario e totale. L'immanenza del senso è l'annullamento del senso.

È divenuta inaccessibile proprio quell'idea che potrebbe dar luce a una realtà compatta solo se fosse limpida e trasparente come una stella; quest'idea si è oscurata, forse per sempre, all'occhio umano da quando la verità delle immagini della nostra vita è garantita solamente dalla storia.⁶

La storia, dunque, è l'elemento di rottura, la pietra che rompe lo scrigno della totalità. Dal momento in cui le rappresentazioni della nostra vita sono interpretabili unicamente mediante il ricorso alla storia, il nostro modo di concepire la realtà non potrà che essere necessariamente frammentario, sparso, disgregato, e non più unitario, compatto, totalizzante. In questo senso, il tentativo di ridurre la storia ad una totalità organica compiuta, riconducendola sotto la categoria della *storicità* e rendendola, di fatto, una determinazione concettuale stabile, un qualcosa di sempre presente – *storia sive natura* –, è l'operazione che compie quella filosofia deformata dal bisogno di totalità, dal bisogno ontologico, e alla quale Adorno si oppone.

2. *Ontologia e storicità*

Il bersaglio polemico principale è certamente Heidegger. Ma Adorno vi arriva per gradi. Egli percepisce i germi dell'ontologia già nella filosofia proto-esistenzialistica di Kierkegaard. Prendendo in prestito le parole di Pettazzi, il giudizio adorniano sul pensatore danese è così riassumibile: Kierkegaard è «un filosofo idealista che tenta l'avventura senza speranza di un'ontologia soggettiva; la sua ricerca dell'essere nel soggetto finisce invece nella disperazione, da cui egli si salva con un salto mistico nella trascendenza, liquidando così di fatto proprio la soggettività stessa»⁷. Ponendo l'accento sul rapporto interiorità-trascendenza in Kierkegaard, Adorno riesce a ricostruire una *dialettica dell'interiorità* che rimuove la storia come elemento di orrore e di minaccia⁸.

Nel *Concetto dell'angoscia*, il pensatore danese cerca di far luce sul peccato originale come fenomeno primordiale, come essenza stessa della storicità: se dal primo peccato di Adamo risulta la peccaminosità come conseguenza, e dal peccato di ogni singolo individuo risulta la peccaminosità come condizione, si dovrebbe dedurre che Adamo stia fuori dal genere umano, che egli non partecipi alla specie; ma siccome la specie non inizia sempre ogni volta che inizia l'esistenza di un nuovo individuo, Kierkegaard è costretto a tornare sui propri passi e ad ammettere che la peccaminosità della specie possiede certamente una storia, nel momento in cui la peccaminosità viene pensata, appunto, come *storicità*, come essenza di ciò che è storico. La storia «viene esemplificata con l'aiuto di un fenomeno preistorico, ma in quanto preistorico anche extrastorico: Adamo»⁹. Da lui la peccaminosità non deve risultare semplicemente come una conseguenza, come un prodotto, perché altrimenti si incorrerebbe nella difficoltà, sopra citata, che Adamo non apparirebbe al genere umano; la peccaminosità deve risultare non come fatto storico, ma come essenza della storia, come senso. Nel momento in cui vuole cogliere l'essenza dell'essere storico, Kierkegaard estrae dalla storia il *factum* storico, inteso come *prius* fondativo lasciandolo, tuttavia, come un *ché* di assolutamente contingente, astratto dalla storia reale, dal *continuum* storico. La possibilità astratta dell'esistenza dei fatti storici concreti viene spiegata mediante una astrazione del singolo fatto contingente, considerato nella sua unicità e irripetibilità, e trasferito in una

dimensione concettuale totalmente estranea alla storia reale: la *storicità*. Questa, tuttavia, possiede un carattere normativo su tutto ciò che pertiene al mondo degradato, al mondo storico pensato come peccaminosità, come male radicale.

Nella dottrina kierkegaardiana del peccato originale, la storia non è nient'altro che lo schema formale secondo il quale la dialettica soggettiva interna deve trasformarsi nella dialettica verso l'«assoluto». Tale dottrina pone un limite alla pura soggettività, ma lascia il *factum* storico in oscura contingenza.¹⁰

L'assoluto verso cui tende l'interiorità, tuttavia, è un assoluto rispetto al quale la temporalità è un fatto puramente esteriore, e in quanto tale viene estromesso dal mondo dell'interiorità. La sua storia è una *storia interna* che si svolge tutta al presente, poiché «al suo tempo manca ogni fondata unità di misura; essa è soltanto la forma immanente del movimento dialettico, irreali dinanzi all'assoluto»¹¹. La *storia interna* dell'interiorità viene vissuta tutta nel tempo presente della *situazione*, dove intervengono certamente momenti storico-reali, ma assolutamente isolati e subordinati all'interiorità della persona: «così scompare la storia»¹². Nella *situazione*, la realtà storica appare all'interiorità come realtà riflessa (nel senso più letterale del termine), come un ché di respinto, di rimandato indietro: nella *situazione* si riflette la storia come realtà alienata e reificata.

La situazione non è per Kierkegaard, come lo è per Hegel la storia oggettiva, afferrabile mediante una costruzione del concetto, bensì soltanto con la decisione spontanea dell'uomo autonomo. Kierkegaard vi cerca, per parlare in termini idealistici, l'indifferenza di soggetto e oggetto. Egli riesce a farne a meno fintanto che l'interiorità si chiude ermeticamente in quanto priva di oggetto. La situazione diviene il rifugio del soggetto non appena questo è sopraffatto dall'oggettività.¹³

L'immediatezza perduta del senso è raggiungibile unicamente solo nella dimensione della soggettività; trattandosi, tuttavia, di una soggettività completamente slegata dall'oggetto, di una soggettività chiusa in sé stessa, a questa soggettività non compete alcun contenuto oggettivo. Il suo senso è vuoto. Viene a mancare la tensione tra la sensatezza nascosta dietro all'apparire storico da un lato, e il mondo storico che nasconde dietro di sé questa sensatezza dall'altro. In tal modo, la *Sinnfrage* ci si ripresenta in tutta la sua problematicità.

Il tentativo di risposta, che ci ha portato ad estromettere la storia alla maniera platonica, ad accettare un mondo dei concetti astratti nella loro contingenza e, in quanto tali, privi di qualsiasi contenuto oggettivo, apre la strada al rapporto tra *storia* e *natura*. Laddove la *natura* è stata finora intesa come un'assenza di storia, ovvero come la fondazione dell'essere e del suo senso in una dimensione posta al di là della storia – il mondo dell'interiorità in Kierkegaard – ora, con il concetto di *storicità* nell'accezione dell'ontologia heideggeriana, si «presuppone un progetto dell'essere attraverso cui la storia sia concepita come una struttura dell'essere»¹⁴. Progetto che sembra togliere l'antitesi tra natura e storia mediante la rinuncia ad una impostazione platonica della domanda sull'essere, e considerando, invece, l'essere nella sua storicità, ovvero in quanto *essere-storico*. In uno scritto del 1929, il giovane Marcuse (all'epoca allievo di Heidegger a Friburgo) chiarisce con queste parole il concetto di *storicità*:

Storicità è la denominazione per indicare ciò che la storia definisce e delimita in quanto «storia» (per esempio in contrapposizione alla «natura» e all'«economia»). Storicità significa ciò che noi intendiamo quando diciamo: «è storico»; denota il senso di questo «è»; il senso ontologico di ciò che è storico.¹⁵

Il punto di partenza della concezione di Marcuse è il concetto hegeliano di essere, caratterizzato dall'unità originaria degli opposti e pensato come l'accadere dell'ente¹⁶. Tale concetto dell'essere, seppur integrato con il concetto diltheyano di *vita*¹⁷, costituisce il primo autentico abbozzo di una considerazione ontologica della storia, e dell'attribuzione di un senso all'essere in quanto *essere-storico*. Ad Adorno, tuttavia, la soluzione del problema mediante l'unione della domanda ontologica con la domanda storica, non sembra essere convincente: in tale attribuzione di senso è la soggettività che agisce, in quanto *ratio* autonoma:

Patto di dare un senso, infatti, non è altro se non una conferimento di significati operato dalla soggettività. La concezione che intende la domanda sul senso come un conferimento di significati soggettivi all'ente conduce alla crisi già nella fase iniziale. L'espressione drastica di questa crisi corrisponde all'instabilità delle determinazioni fondamentali dell'ontologia che la *ratio* deve produrre nel tentativo di ottenere un ordine dell'essere come esperienza.¹⁸

Da ciò deriva l'inadeguatezza della concezione ontologica.

Anzitutto anche questo progetto rimane esposto in *determinazioni generali*: non si può superare il problema della contingenza attraverso la categoria astratta della storicità. È infatti possibile impiegare una determinazione strutturale e generale come quella della vitalità. Tuttavia, quando si interpreta un fenomeno storico concreto, come ad esempio la Rivoluzione Francese, è sì possibile riconoscere tutti i significati della sua vitalità (come il ripresentarsi di ciò che è già accaduto, il valore della spontaneità delle azioni umane, le varie connessioni causali ecc.); bisogna, però, ammettere che, muovendo da questa determinazione, non si riuscirà mai a cogliere la fatticità della Rivoluzione Francese nel suo essere-fattuale: vi sarà sempre una parte della «fatticità» che cadrà al di fuori della comprensione.¹⁹

La *fatticità*, ciò che è realmente storico, è proprio tutto quello che non rientra nel progetto ontologico, e che viene relegato nel regno della pura casualità e della contingenza, salvo poi essere ricondotto e accolto di nuovo «all'interno del progetto come determinazione della storicità.»²⁰ Il programma ontologico di una fondazione della storicità si risolve così in un corto circuito tautologico: ci si sforza di considerare l'essere storico come un fatto vivente, salvo poi reprimere l'unicità e l'indominabilità concettuale del fatto storico-concreto, lasciandolo nella sua contingenza e fissità. Per cui, questa fissità, questo esser qui (*Dabeit*) dei fatti storici, assurge a dignità ontologica nel momento in cui viene ricondotto, ancora, sotto la struttura della storicità, di modo che si giunge a dire tautologicamente che «la storia è ciò che è storico».

Nella nuova ontologia il problema di conciliazione di natura e storia è stato risolto solo apparentemente attraverso il ricorso alla struttura della storicità, poiché, anche se in essa è riconosciuto che esiste un fenomeno fondamentale «storia», la determinazione ontologica di questo fenomeno, così come la sua esplicazione, è impedita dal fatto che esso viene trasfigurato in senso ontologico.²¹

Il carattere tautologico dell'ontologia consiste allora in una *naturalizzazione della storia*, nel momento in cui la storia viene concepita come struttura dell'essere, come *storicità*, e perciò giustificata, determinata e resa conoscibile sempre e soltanto come essere, come un qualcosa di sempre presente, di stabile e fisso, come *natura*. In piena aderenza all'idealistico principio di identità.

La tautologia nasce dal fatto che un essere, un essere storico, viene compreso attraverso la categoria soggettiva della storicità; in questo modo l'essere storico è obbligato a mostrarsi identico alla storia e ad adattarsi alle determinazioni che gli vengono impresse dalla sua storicità. La tautologia non è il ritorno del linguaggio alla sua origine mitica: è un travestimento rinnovato della tesi classica dell'identità di soggetto e oggetto.²²

Il principio di identità di soggetto e oggetto viene declinato e interpretato idealisticamente, ovvero dando priorità al polo soggettivo, riducendo l'oggetto ad una mera determinazione del soggetto: si stabilisce la priorità dell'essere rispetto alla *fatticità*, alla molteplicità storico-empirica, la quale deve adattarsi alla struttura categoriale soggettiva – la *storicità* – e in base a questa essere definita. Ma le strutture categoriali del soggetto costituiscono un regno delle possibilità, al quale la realtà empirica e oggettiva viene così ricondotta. Con la categoria della *storicità*, allora, l'ontologia riduce la storia empirica ad un movimento che avrebbe luogo non nell'ambito del reale, ma in quello del possibile. Il possibile risulta essere ciò che della realtà è assunto come già dato: la storia reale è tale in quanto già data nel possibile, già esistente come possibile. La storia è già *in potenza* ancora prima che essa sia effettivamente *in atto*; e l'essenza della storia, la sua *storicità*, è già da sempre presente, a prescindere dalla sua contingenza e unicità reale. «Il carattere della storicità viene prima di ciò che si designa col termine storia (lo storicizzarsi della storia universale)»²³.

Contro tale visione, Adorno rivendica la concezione materialistica della storia, facendo propria la tesi marxiana secondo cui la possibilità è una categoria storica, che può dispiegarsi e divenire concreta unicamente nella realtà. Contro tale separazione astratta di possibilità e realtà, è necessario ricordare le parole di Marx: «il Comunismo non è per noi uno *stato di cose* che deve essere attuato, un *ideale* al quale dovrà conformarsi la realtà. Noi definiamo Comunismo il movimento *reale* che toglie e supera (*aufhebt*) l'attuale stato di cose»²⁴. Non vi è dicotomia tra realtà e possibilità, non vi è separazione poiché la possibilità è parte integrante della realtà, in quanto storia: «non bisogna trovare un essere puro posto al di sotto o al di là dell'essere storico: bisogna trovare l'essere storico stesso come ontologico, cioè comprenderlo come un essere naturale»²⁵. Non si deve pensare al rapporto tra natura e storia come ad un rapporto al quale ci si riferisce in maniera oppositiva, antitetica. L'intenzione del discorso adorniano va «nella direzione di togliere l'abituale antitesi di natura e storia.»²⁶ Egli procede con l'intento di portare questi due concetti ad un punto in cui il loro reciproco negarsi venga dissolto, in modo da poter giungere, dialetticamente, ad una sintesi, ovvero mostrando come questi concetti siano comprensibili soltanto se, proprio in virtù della loro opposizione, si riesce a compiere il passo ulteriore per considerarli nel loro vicendevole rinvio.

3. *Seconda natura e destino. La storia come mito*

Fondamentale è il concetto di mitico (*Mythische*).

Con il concetto di mitico si intende ciò che è sempre possibile riscontrare nella storia, ciò che caratterizza la storia umana come suo essere necessario, come suo destino, ossia ciò che sembra essere l'essenza della storia. Il mitico come essenza apparente della storia è ciò che intendo con «natura».²⁷

Nel concetto di *mitico* si esprime l'idea di una storia macchiata dalla colpa originale, che si muove all'insegna della caducità; o – il ché è lo stesso – di una natura (intesa come essere sempre presente) che si rivela essenzialmente caduca e transitoria, che si realizza storicamente come *destino*, come storia irrigidita, disincantata, svuotata di senso. Nella costruzione di questa categoria interpretativa, i referenti principali di Adorno sono senza dubbio György Lukács e Walter Benjamin²⁸.

In Lukács la storia si ritrae e diviene natura, intesa come essenza, in Benjamin si dà l'altro lato del fenomeno: la natura stessa si rappresenta come natura transitoria, come storia.²⁹

Il ritrarsi della storia in natura viene tematizzato da Lukács in *Teoria del romanzo*: dopo aver rappresentato lo sviluppo dal mondo colmo di senso (*sinnerfüller*) della greccità al mondo privo di senso (*sinnerleerter*) della realtà mercificata e alienata, egli descrive il mondo alienato come una realtà costituita da contenuti prodotti dagli uomini, ma che si presentano a questi come una *seconda natura*.

Le concrezioni sociali, che l'anima incarnata incontra a mo' di proscenio e sostrato della sua attività tra gli uomini, perdono quell'evidenza che le radica in necessità sovra personali e imperative; tali concrezioni sussistono come semplici entità; forse sono qualcosa di solido o forse sono qualcosa di marcio, ad ogni modo esse non recano in sé né il crisma dell'assoluto, né valgono quali naturali recipienti della straripante interiorità dell'anima. Le concrezioni formano il mondo della convenzione: un mondo alla cui onnipotenza si sottrae soltanto l'intimo dell'anima; un mondo che nella sua disordinata molteplicità è presente dappertutto e la cui rigorosa legalità, così nel divenire come nell'essere, diventa per il soggetto cosciente di necessaria evidenza; e tuttavia questo stesso mondo, proprio in forza della sua legalità, non può offrire né la direttrice del senso per un soggetto alla ricerca di un obiettivo, né può farsi materia – per un soggetto impegnato nell'azione. Un mondo siffatto è una seconda natura; al pari della prima, essa è determinabile solo come un complesso di necessità estranee al senso e connotate gnoseologicamente, di modo che la reale sostanza di questo mondo rimane inafferrabile e in conoscibile.³⁰

La prima natura è per il filosofo ungherese nient'altro che la natura intesa nel senso delle scienze naturali. La *seconda natura* – questa realtà alienata divenuta una pura convenzione –, risulta anch'essa, al pari della prima, come un qualcosa di *già dato* e il cui senso è inafferrabile per via dell'immediata estraneità con la quale essa, *prima facie*, ci appare. Adorno intende andare oltre questa apparente immediatezza della *seconda natura*, ed è proprio in questo andare oltre che la sua prospettiva differisce da quella di Lukács. Il filosofo ungherese, infatti, nel momento in cui riconosce la *seconda natura* come mondo irrigidito, estraneo al senso, ritiene che questo «calvario costellato di putrefatte interiorità»³¹ possa rianimarsi solo mediante una rinascita metafisica: dal momento che la storia, per Lukács, si reifica e si cristallizza divenendo *natura*, egli riesce a cogliere, da un lato, il carattere enigmatico di questo processo di reificazione – espressa mediante l'immagine del «calvario» –; dall'altro, tuttavia, non riesce a pensare alla risoluzione di questo

calvario se non in termini escatologici. La resurrezione della *seconda natura* viene posta in un orizzonte di assoluta lontananza:

così – ammesso che ciò sia possibile – solo la rinascita metafisica della psichicità potrebbe rianimarla, una psichicità capace di creare questa natura oppure di conservarla nella sua esistenza originaria o imperativa; solo un evento del genere, e non già un'altra interiorità, potrebbe richiamarla alla vita.³²

Nonostante Adorno riconosca a Lukács il merito di aver colto la natura enigmatica e apparente della *seconda natura*, gli rimprovera di non esser stato capace di indicare possibili strumenti per un possibile superamento di questa apparenza, e di non essere andato oltre una ingenua «possibilità metafisica»³³, che non coglie il nesso dialettico più intimo che si nasconde dietro all'apparenza della *seconda natura*. Lukács si ferma, insomma, all'individuazione dell'enigma, al riconoscimento del carattere di parvenza della seconda natura, senza tuttavia riuscire a superare dialetticamente tale parvenza, ovvero senza riuscire a riconoscere l'essenza nascosta dietro a questa parvenza, affidandosi, perciò, all'orizzonte escatologico.

La svolta decisiva riguardo al problema della storia naturale, compiuta da Benjamin, risiede nel fatto che egli ha portato la resurrezione della seconda natura dall'infinita lontananza fino all'infinita vicinanza e, così, l'ha resa oggetto dell'interpretazione filosofica. Nel momento in cui la filosofia afferra il motivo della rinascita di ciò che si presenta come cifra enigmatica, di ciò che è irrigidito, giunge a formulare propriamente il concetto della storia naturale.³⁴

Il Benjamin al quale Adorno si riferisce è senza dubbio quello dello *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, testo che sarebbe dovuto servire al filosofo di Charlottenburg come chiave d'accesso per il mondo accademico, ma che venne rifiutato da Cornelius e Horkheimer con l'umiliante motivazione che il contenuto dell'opera era incomprensibile. Adorno attinge a piene mani dall'opera benjaminiana, ampliandone la portata dell'analisi allegorica. L'assunto fondamentale dell'opera di Benjamin è quello di un tempo storico che, agli occhi dei drammaturghi barocchi, si configura come un meccanico scorrere del tempo, in totale assenza di sviluppi e novità, come l'eterna ripetizione dell'uguale, facendo emergere l'idea di una storia come *natura*, che si esprime nella immagini della caducità (*Vergängnis*), della colpa, del decadimento, della corruzione. In quest'ottica, la storia appare del tutto estranea a qualsiasi prospettiva escatologica di redenzione, come un ciclo eterno di catastrofi e violenze, in totale assenza di *telos*. Tale idea Benjamin la ritrova maggiormente espressa nella figura del *martire*, la cui impassibilità di fronte alla storia e alle sue violenze mostra come la storia stessa venga pensata come un *ché di naturale*. Nella morte di Socrate, Benjamin intravede il nucleo genetico di quell'atteggiamento di rassegnazione di fronte alla storia, della sua accettazione come *destino*³⁵. Quest'ultimo «non è un puro evento naturale, così come non è un puro evento storico»³⁶. Per avere chiara la nozione di destino non si deve fare ricorso ad una visione deterministica, ancorata ad una concezione degli eventi collegati tra loro da un nesso causale.

Il nocciolo dell'idea di destino è piuttosto la convinzione che la colpa, ossia in questo contesto la colpa creaturale – e cristianamente: il peccato originale – non consista in un errore morale di colui che agisce, in un

fenomeno, magari di poco peso, capace di mettere in moto una serie inarrestabile di fatalità. Il destino è l'entelechia dell'accadere nell'ambito della colpa.³⁷

E ancora:

Il destino corre incontro alla morte. Esso non è punizione ma espiazione, un'espressione di come la vita segnata dalla colpa sia sottomessa alla legge della vita naturale.³⁸

La nozione di *destino* ci mostra, dunque, una concezione della storia come *natura colpevole e irredenta*. Tale immagine *mitica* del rapporto storia-natura Adorno la riscontra già nella sua interpretazione di Kierkegaard, la quale risente anch'essa, notevolmente, degli influssi benjaminiani.

Lo spiritualismo di Kierkegaard è soprattutto ostilità verso la natura. Lo spirito si pone libero e autonomo contro la natura, perché la riconosce come demoniaca: come nella realtà esterna così anche in sé stessa. Ma apparendo lo spirito autonomo come corporeo, la natura prende possesso dello spirito là dove esso si presenta con carattere più storico: nell'intimore privo di oggetto. Di quest'ultimo bisogna cercare l'intima sostanza naturale, se si vuol procedere all'interpretazione dell'essere della soggettività stessa in Kierkegaard. La sostanza naturale del puro spirito, in se stesso «storico», potrà chiamarsi mitica.³⁹

Questo sacrificio⁴⁰ – in cui il soggetto puramente spirituale sacrifica sé stesso annientandosi e precipitando nuovamente in quella medesima natura che intendeva negare – viene trasportato da Adorno nella concezione del rapporto natura-storia, in quanto campo d'applicazione più proprio della categoria del *mitico*. Qui «la dialettica si arresta nell'immagine ed evoca nell'immediato presente storico il mitico, in quanto è il passato più lontano: la natura in quanto preistoria»⁴¹. Queste immagini dialettiche (nel senso benjaminiano dell'espressione) questi momenti attimali nei quali il movimento dialettico pare arrestarsi come in un fotogramma, mostrano l'intrico di natura e storia mediante l'allegoria.

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.⁴²

Rintracciando una corrispondenza tra la filosofia di Kierkegaard e l'analisi del barocco letterario fatta da Benjamin, Adorno evidenzia il modo in cui la storia si palesa, già nelle riflessioni del pensatore danese, come *disperazione* e *angoscia*, mostrando come la sua dottrina dell'esistenza sia in realtà una vera e propria «ontologia dell'inferno»⁴³. Se l'indagine dialettica della soggettività non è riuscita a raggiungere alcun essere stabile e fondato, se l'interiorità kierkegaardiana è priva di contenuto, tale «coscienza infelice» non poteva che dischiudersi alla dimensione esistenziale della disperazione, dalla quale, tuttavia, non può salvarsi se non mediante un paradossale sacrificio dell'interiorità stessa, con un salto nella trascendenza, la quale apre alla speranza di una *redenzione*. Quest'idea di un'interiorità peccaminosa, che si purifica mediante il suo annientamento viene ripresa da Heidegger, il quale tuttavia elimina ogni trascendenza, e con essa ogni possibile elemento di redenzione, nel momento in cui pone, come orizzonte supremo dell'esserci, l'essere

per la morte, intesa come orizzonte ultimo di una storicità autentica⁴⁴. L'ontologia esistenziale di Heidegger esprime il volto irrigidito della storia, il momento in cui essa si risolve nell'orizzonte ultimo della morte, accettata con rassegnazione in quanto *destino mitico-arcaico*. L'essere per la morte chiude inesorabilmente il cerchio magico dell'esistenza, esprime l'immagine di una storia disincantata, svuotata di senso, e al tempo stesso accettata nella sua misera e dolorosa inevitabilità. Nell'immagine caduca della storia, Heidegger è incapace di cogliervi quell'afflato dialettico che potrebbe condurre dalla disperazione alla redenzione, e in questo senso la sua filosofia instaura con la morte un macabro rapporto di complicità. Se l'ontologia kierkegaardiana, nel suo fallimento, riusciva comunque a scorgere una dimensione di speranza (seppure espressa nei termini irrazionali e paradossali del salto), Heidegger si sottrae a questo esito, e chiude irrimediabilmente il cerchio della storia, abbandonando l'esistenza alla fatalità del destino, cadendo in balia del mondo. In Kierkegaard, insomma, vi sarebbe una verità dialettica che manca totalmente in Heidegger, e che consente ad Adorno un recupero del pensatore danese proprio quando questi sembrava essere liquidato senza appello. Tale verità dialettica, di cui lo stesso Kierkegaard è inconsapevole, consiste nel nesso tra le rovine della vuota interiorità e l'elemento di speranza in una possibile redenzione: «i ruderi dell'Io disgregantesi sono i segni caratteristici della speranza»⁴⁵. La storia si abbandona alla morte in quanto destino dell'esistenza umana, poiché «la natura è da sempre esposta alla morte»⁴⁶. Ma, allo stesso tempo, se la caducità attiene essenzialmente alla natura, allora «la natura ha in sé il momento della storia»⁴⁷. Attraverso l'immagine allegorica della caducità, pertanto, Benjamin mostra l'altra faccia dell'analisi lukácsiana, ovvero il momento in cui, dalla storia che si reifica divenendo natura (o meglio, *seconda natura*), si passa al momento in cui è la natura che diviene storia.

L'intreccio dialettico di natura e storia è appunto l'oggetto della *Natugeschichte* adorniana, la quale non è altro che il tentativo di interpretazione di questo intreccio. Tale interpretazione, sebbene risenta profondamente dell'influenza di Benjamin e applichi al tema della *Natugeschichte* le medesime categorie d'analisi presenti nel *Trauerspiel* – tanto da sembrare niente più che una mera riproposizione entusiastica del pensiero del filosofo berlinese, una presentazione delle sue idee in ambito accademico –, presenta allo stesso tempo alcuni elementi di distacco, espressi certamente con cautela e più nel senso di una prosecuzione del discorso benjaminiano, che in quello di una vera e propria critica. Tali elementi, tuttavia, ci sembra che possano lasciar intravedere un margine di autonomia nella speculazione giovanile di Adorno, laddove questa viene invece generalmente accomunata e ricondotta alle posizioni filosofiche del suo mentore Benjamin. È bene, allora, cercare di ricostruire i tratti salienti della *Deutung* adorniana, in modo da poter poi cogliere questi spiragli di autonomia speculativa.

4. Sulla peculiarità della *Deutung* adorniana

L'interpretazione adorniana non vuole avere il carattere dell'onnicomprendività. Fedele all'assunto per cui la totalità del reale sia inafferrabile concettualmente, egli afferma che «la filosofia deve sempre procedere nell'interpretazione con una pretesa di verità, senza però possedere mai una chiave sicura dell'interpretazione»⁴⁸. La *Deutung* non cerca di «giustificare e spiegare la realtà come se fosse “dotata di senso”»⁴⁹.

Chi procede nell'interpretazione cercando dietro al mondo dei fenomeni un mondo in sé che stia a fondamento di quello fenomenico e ne garantisca l'esistenza, si comporta come se volesse cercare dietro all'enigma la sua copia, che rispecchierebbe lo stesso enigma attraverso il quale si rende conoscibile.⁵⁰

La ricerca di questo *retromondo* (*Hinterwelt*)⁵¹ non aiuta nella risoluzione dell'enigma, ma anzi contribuisce a complicare la sua risoluzione, semplicemente trasferendo l'enigma dal mondo reale al *retromondo*. È necessario, perciò, agire sulla configurazione dell'enigma, agendo sugli elementi singoli, dispersi, sui frammenti, i quali «vengono trasferiti in ordini differenti e qui trattenuti fintanto che non si uniscono nella figura dalla quale emerge la soluzione»⁵², di modo che l'enigma sparisce. Si tratta di costruire un metodo interpretativo che agisca non sull'enigma preso nella sua interezza e nella sua totalità, quanto piuttosto sui suoi elementi isolati e dispersi, riconfigurandoli, ovvero costruendo una nuova figura, una nuova immagine di quella realtà, facendo sì che essa non appaia più come un ché di enigmatico.

La nuova filosofia interpretante di Adorno si pone criticamente nei confronti delle correnti filosofiche allora in voga: sia per quanto riguarda il neokantismo (con il quale Adorno ebbe modo di familiarizzare in qualità di allievo di Hans Cornelius) e la sua pretesa di cogliere il contenuto della realtà mediante categorie logiche trascendentali⁵³ o, nella sua versione più moderata, nel tentativo di leggere la realtà mediante dei “valori”, la cui origine e reale funzione, tuttavia rimane del tutto indeterminata⁵⁴; sia per la posizione opposta, rappresentata dal vitalismo di Simmel, che propende per un irrazionalismo psicologista il quale, pur di mantenere il contatto con la realtà, si priva della possibilità di attribuire a questa un senso, rassegnandosi così «al concetto naturale, cieco e oscuro, del vivente al quale tenta invano di conferire una trascendenza con l'apparenza irrazionale del più-che-vita»⁵⁵. Qualsiasi tentativo di «impadronirsi dell'empiria tramite una differenziazione sempre più precisa dei sistemi filosofici»⁵⁶ è destinato al fallimento, poiché la realtà resta enigmatica. Ma i bersagli polemici principali di Adorno sono soprattutto la fenomenologia husserliana da un lato, in quanto rappresenta una posizione di retroguardia, un ritorno alle posizioni generate dal pensiero soggettivo idealistico e post-cartesiano⁵⁷, e la già citata ontologia heideggeriana dall'altro, che proprio dagli sviluppi della fenomenologia trae il suo progetto ontologico. Secondo Adorno, Husserl istituisce un parallelismo tra realtà e coscienza, che risulta tuttavia problematico, nel momento in cui non si riesce a comprendere la relazione che sussiste tra questi due termini: egli declina il suo metodo descrittivo all'interno di un sistema idealista trascendentale, in cui la *ratio autonoma* soggettiva «rimane l'ultima istanza per la valutazione del rapporto di ragione e realtà. In questo modo, tutte le descrizioni husserliane rimangono nell'ambito della sola ragione»⁵⁸, accontentandosi, come faceva Kant, «di assumere solamente la sfera di ciò che è raggiungibile»⁵⁹. Questo ritrarsi nella *ratio autonoma* costituisce il principio di base della teoria dell'essere di Heidegger, il quale spera di individuare nel profondo della sua ontologia soggettiva «ciò che non può essere trovato nella pienezza del reale»⁶⁰.

Di fronte a questi fallimenti teorici, «il compito che il filosofo teoretico dovrebbe porsi sarebbe di risolvere un enigma dopo l'altro all'interno del processo interpretativo»⁶¹. E proprio tale rimando interpretativo è il tratto caratteristico e peculiare della *Deutung* adorniana, che già nei primi anni

Trenta è tracciata nelle sue linee essenziali, e declinata in chiave metodologico-epistemologico-dialettica⁶²: essa consiste in una forma di conoscenza nella quale «la peculiarità di una data interpretazione si esaurisce lavorando a quella di un'altra»⁶³. L'attività interpretativa deve svolgersi a partire da una serie di elementi già dati all'interno di un contesto (*Zusammenhang*), e riguarda il rapporto tra le parti e il tutto. Il lavoro del filosofo, tuttavia, deve limitarsi solamente alla ricomposizione di questi elementi singoli, alla loro riconfigurazione posizionale. Contrario all'idea gestaltista che il tutto sia superiore rispetto alle singole parti, egli sembra rivendicare l'istanza funzionalistica delle parti rispetto al tutto, di modo che il rapporto che intercorre tra *die Teile* e *das Ganze* sia un rapporto realmente dialettico nel quale è non vi sia una *Herrschaft des Ganzheit*, un dominio della totalità ma, piuttosto, un effetto reciproco tra parte e tutto, dovuto alla loro vicendevole dipendenza. Trattandosi, pertanto, di una «un'interpretazione *en détail*, non *en masse*»⁶⁴, la filosofia interpretante di Adorno vuole istituire una forma di sapere che attraverso la composizione e ricomposizione dei dati di cui dispone, giunge approssimandosi ad una *idea di verità*; la quale, tuttavia, non è un qualcosa di solido e positivo, non è un contenuto assoluto, o un ché di affermativo, ma semplicemente un risultato momentaneo, un insieme sparso di elementi, la cui configurazione risulta chiara e allo stesso tempo suscettibile di successive riconfigurazioni. È necessario, pertanto, pensare non più per sistemi ma *per costellazioni*⁶⁵: il contenuto di verità dell'interpretazione filosofica assume configurazioni diverse a seconda della circostanza che esso assume nelle relazioni fra costellazioni variabili. Dal momento che questa *idea di verità* si riferisce ad una realtà storica, ad una realtà in movimento, ad una realtà dialettica, non ha più alcun senso procedere con la pretesa di assolutizzarla con l'intento di cogliere l'essenza immutabile ed eterna, il suo *essere* autentico, poiché

L'idea dell'essere è diventata impotente, essa non è altro che un principio formale la cui dignità arcaica aiuta a rivestire di senso qualunque contenuto. La pienezza del reale, intesa come totalità, non si lascia racchiudere nell'idea dell'essere, che le conferirebbe un senso, e non è nemmeno possibile che l'idea dell'ente prenda forma muovendo dal reale.⁶⁶

La verità cui si perviene, pertanto, non è un qualcosa di statico, ma il suo contenuto ha sempre una natura provvisoria, in quanto è legato al procedere storico. La teoria della conoscenza che Adorno qui va delineando, si oppone fortemente al modello epistemologico incentrato sul principio di identità: egli critica per l'appunto quella verità intesa come *adequatio rei atque intellectus* che, fondandosi sull'identità di pensiero ed essere, «si illude di soddisfare l'istanza dell'*adequatio* attraverso l'esorcizzazione di ciò che non è identico al pensiero»⁶⁷. Un siffatto concetto di verità è incapace di pensare la storia come emersione del *novus*.

In contrasto con tale concezione della realtà, Adorno rivendica l'attualità e l'importanza della teoria materialistica della conoscenza, la quale è in grado di realizzare il passaggio dalla teoria alla prassi proprio attraverso la *Deutung*, proprio attraverso l'interpretazione.

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'una all'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. Il materialismo ha definito questo rapporto tra teoria e prassi con un nome che ne attesta la provenienza filosofica: dialettica.⁶⁸

Il riferimento all'undicesima delle *Thesen über Feuerbach* è evidente, ma sorprende il fatto che Adorno intenda questa trasformazione del mondo – cui alludeva Marx – non mediante la *praxis* politica, «bensì soprattutto con la teoria filosofica»⁶⁹, la quale conduce necessariamente alla trasformazione pratica: dal momento che l'interpretazione annienta l'enigma della realtà, essa «costringe alla prassi»⁷⁰. La *Deutung* adorniana non va tuttavia intesa nei termini di una teoria critica della società, in quanto non mette in primo piano i contenuti oggettivi della teoria sociale e respinge l'interdisciplinarietà e l'unità del sapere filosofico con il sapere sociologico. Tale unità era auspicata da Horkheimer, il quale intendeva unire in maniera sempre più marcata il metodo di indagine teoretico alla metodologia delle moderne scienze sociali, così da ottenere una teoria della società intesa nella sua totalità⁷¹. Tutto questo, ad Adorno, non poteva non suonare problematico: non solo per l'assunto in base al quale sia ormai impossibile pervenire ad una visione totale della realtà, ma anche perché il metodo conoscitivo delle singole scienze, e della sociologia in particolare, è a suo avviso inconciliabile con il concetto di verità della filosofia. Egli fa notare criticamente come la disciplina delle scienze sociali fosse in grado di produrre solamente concetti astratti, dato l'aspetto estremamente formale del suo metodo di indagine. Per Adorno la filosofia deve avere un ruolo preminente rispetto alle scienze sociali: essa non deve cedere il passo, non deve abdicare.

Il processo conoscitivo della sociologia necessita [...] di una delimitazione da parte dell'interpretazione filosofica. La filosofia, infatti, deve essere in grado di costruire la chiave per l'interpretazione prima che la sociologia possa, con essa, forzare la realtà.⁷²

Se egli individua il limite delle filosofie idealistiche nel concepire categorie di analisi troppo grandi e generiche, e dunque incapaci di cogliere il reale nella sua particolarità, al contrario il limite del sociologismo filosofico sta nel concepire categorie d'analisi troppo ristrette. Entrambi i metodi di indagine non consentono alcuno spiraglio per una possibile riflessione critica. L'unico spiraglio possibile individuato da Adorno è allora quello di una filosofia interpretante, intesa come *ars inveniendi*.

Si intende qui accettare il compito di riattualizzare quella vecchia concezione della filosofia formulata da Bacone, sulla quale Leibniz, per tutta la vita, si è affaticato appassionatamente e che l'idealismo derideva come un capriccio: l'*ars inveniendi*. Ogni altra concezione dei modelli sarebbe gnostica e ingiustificata. Ma l'organo dell'*ars inveniendi* è la fantasia. Una fantasia precisa che non va al di là del materiale offertole dalla scienza e che oltrepassa la scienza solamente in dettagli minimi: dettagli che essa deve offrire originariamente a partire da sé stessa. Se l'idea dell'interpretazione filosofica [...] 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.⁷³

Questa fantasia esatta, della quale si rivendica il ruolo centrale, non è altro, allora, che la capacità interpretativa stessa, intesa come immaginazione produttiva e feconda⁷⁴, come momento di costruzione della realtà mediante un processo di configurazione e riconfigurazione dei suoi elementi sparsi, attraverso il quale è possibile non solo penetrare teoreticamente la realtà, ma mettere in atto una vera e propria costruzione del reale, senza ricorrere a datità concettuali fisse e assolute. Ed era appunto questo *modus operandi* interpretativo che ad Adorno pareva avere un significato materialistico: «la propria teoria era dialettica perché l'interpretazione filosofica non si svolgeva in conchiusure determinazioni concettuali ma – nel senso di una “dialettica intermittente” – veniva interrotta dalla realtà che non vi si adeguava, dall'obiezione della verità trans-soggettiva, per poi ricominciare sempre da capo»⁷⁵.

Da quanto detto, si può comprendere il modo specifico in cui Adorno intende l'idea di *Naturgeschichte*, e in questo senso si possono individuare anche quegli elementi di autonomia e di distacco nei confronti di Benjamin. Se Adorno, infatti, respinge con forza ogni tentativo di ipostatizzazione ontologica del reale inteso come storicità, allo stesso tempo egli si discosta da Benjamin quando quest'ultimo concepisce l'intreccio natura-storia attraverso il riferimento a fenomeni storico-originari, attraverso il richiamo ad una *Urgeschichte* che si ripresenta sempre identica a sé stessa: ciò che Adorno ritiene debba essere superato in Benjamin – ed è proprio questo superamento che differenzia, in termini di metodo, l'analisi adorniana da quella benjaminiana – è «l'idea che la storia come natura sia venuta prima della natura come storia»⁷⁶, ovvero l'idea stessa della storia originaria come motivo ricorrente del divenire storico.

Non ci si può limitare a mostrare che nella storia i fenomeni storico-originari si ripresentano sempre; si tratta, piuttosto, di mostrare che la storia originaria presuppone la storia come caducità. La determinazione fondamentale della caducità del «qualcosa» richiede che sia pensato un rapporto di natura e storia secondo cui tutto l'essere o tutto l'essente è comprensibile solamente come intreccio dialettico dell'essere storico e dell'essere naturale.⁷⁷

Di fronte al carattere naturale della storia, di fronte alla sua *Darstellung* come natura, la filosofia non può rimanere inerte, accettando passivamente questo fatto, limitandosi a produrre considerazioni ontologiche della storia (le quali sfociano inevitabilmente nella tautologia), e non può nemmeno tentare di archiviare l'enigma ricorrendo all'immagine della *Urgeschichte*, all'idea di una storia-originaria nella quale l'enigma permane in tutta la sua casualità.

Bisogna cominciare dal fatto che la storia si offre come qualcosa di assolutamente *discontinuo*, non solo perché presenta stati di cose e fatti frammentari, ma nel senso che essa presuppone una discontinuità strutturale.⁷⁸

Tale discontinuità agisce tra l'elemento mitico-arcaico della storia da un lato, ovvero il suo presentarsi ogni volta come *natura*, come *già stato* e, dall'altro, come ciò che nella storia «sorge dialetticamente come nuovo»⁷⁹. Questa discontinuità, queste due strutture oppostive (quella del

mitico arcaico e quella del dialetticamente nuovo) devono essere concepiti come momenti distinti, antitetici, eppure costituenti il carattere strutturale della storia.

Ora, il compito della filosofia della storia è quello di ricavare questi due momenti, di porli l'uno contro l'altro. Laddove questa antitesi è esplicita, vi è anzitutto una *chance* per la determinazione della storia naturale.⁸⁰

Per Adorno, tale antitesi si esplicita e si rende visibile proprio nell'elemento mitico-arcaico, il quale si presume statico e invariante ma in realtà possiede una contraddizione intrinseca che lo spinge al movimento dialettico.

Infatti, in tutti i miti e in tutte le immagini mitiche che la nostra coscienza ancora possiede, è già presente la dinamica storica, precisamente in forma dialettica: le datità mitiche fondamentali sono in sé stesse contraddittorie e si muovono in modo contraddittorio.⁸¹

Lo schema narrativo del mito è sempre uno schema dialettico, nella cui dinamica si passa da una condizione di caduta dell'uomo, da uno status di colpevolezza dell'uomo nell'ordine della connessioni naturali, ad uno status in cui tale situazione si riconcilia a partire da sé stessa, dove «l'uomo, come uomo, si solleva da questo destino»⁸². Se Adorno sembra riprendere la teoria dell'eroe espressa nelle pagine del *Trauerspiel*, tale richiamo benjaminiano è tuttavia declinato ormai non più in chiave allegorica, ma mostrato nel suo intreccio dialettico, in modo da far emergere l'elemento di dinamicità e di conflittualità feconda che esso contiene. Il mito è già dialettico⁸³, e «l'interpretazione filosofica, dunque, è possibile solo in senso dialettico»⁸⁴.

La rappresentazione di un mondo delle idee statico, privo di dialettica e di miti non dialettici, miti che arrestano la dialettica, ha la propria origine in Platone, dove lo stesso mondo delle apparenze è realmente infecondo. [...] Ma tutto ciò è già espressione di una condizione nella quale la coscienza ha perso la sua sostanza naturale e immediata. In Platone la coscienza è già sopraffatta dalla tentazione della caduta nell'*idealismo*: lo spirito, bandito dal mondo e alienato dalla storia, si muta in assolutezza, ma a prezzo della vitalità. L'inganno del carattere statico dell'elemento mitico è quello del quale dobbiamo sbarazzarci se vogliamo pervenire a un'immagine concreta della storia naturale.⁸⁵

Tale concezione della storia naturale non è possibile esporla in modo generale, ma solo dialetticamente, mediante una *dialettica della parvenza*. Tale parvenza si riferisce all'apparire della storia come seconda natura, come realtà alienata e reificata, come la cristallizzazione e la pietrificazione del mondo storico creato dall'uomo. Se da un lato tale seconda natura sembra essere l'essenza reale della storia, l'immagine fedele del movimento storico, in realtà essa è da intendersi come parvenza. Nel momento in cui si riconosce che l'essenza si tramuta dialetticamente in parvenza, che – in altri termini – l'essenza che noi attribuiamo alla storia non è un ché di immediato rispondente alla storia effettiva, ma è invece mediato dal modo in cui la storia ci appare, ovvero come seconda natura, ebbene, in questo carattere apparente dell'essenza si rivela la dialetticità della storia, l'intrico dialettico che sussiste tra storia e natura. Questo intrico è lo stesso intrico dialettico che sussiste tra l'essenza e la parvenza: «l'essenza storica è essa stessa una parvenza illusoria nella modalità mitica»⁸⁶. Tutto ciò che è storico, viene ricondotto al mito e

pensato mediante l'elemento mitico, non solo per via della sua origine arcaica, ma perché l'elemento mitico in quanto tale ci appare come l'essenza manifesta della storia: mitico è ciò che accade all'umanità, ciò che essa compie come suo destino, è ciò che istituisce la storia come un processo che si presenta eternamente identico, come restaurazione di quell'immanenza che impedisce di uscire dall'ambito dell'esistente. Questo *naturalizzarsi della storia*, nell'elemento mitico, è allora il primo aspetto, quello apparente (ma anche quello catastrofico) del rapporto storia-natura. Tuttavia, insieme a questa caduta nella natura, la dimensione mitica contiene una dialettica implicita che consiste nell'aspetto opposto, ovvero nello *storizzarsi della natura*, ovvero nel sollevarsi dallo stato di caducità, e dunque contiene l'elemento di rottura e di discontinuità, l'emergere della novità nel procedere storico. Il raccordo tra questi due momenti, e non la loro scissione e separazione, è propriamente ciò che Adorno intende per la sua idea di storia naturale. Ed è per l'appunto nella concretezza dell'unità dialettica di questi momenti, non nella loro astratta scissione, che Adorno intende pensare il rapporto tra storia e natura, evitando di produrre definizioni reificanti e cristallizzanti, e dimostrando come natura e storia non stanno né in netta contrapposizione o in un rapporto antitetico, né in un rapporto di identità, quanto piuttosto in un rapporto di mediazione reciproca, di modo che non sia possibile concepire uno dei due termini in modo autonomo, ma solo mediante un rimando all'altro.

5. Alcune considerazioni critiche.

Il tentativo di interpretazione dialettica del rapporto storia-natura, portato avanti con l'idea della *Naturgeschichte*, giunge a produrre una *logica del pensiero discontinuo*, una *Logik des Zerfalls* che, respingendo l'identità di ragione e realtà, di concetto e cosa, mostra l'inefficacia delle definizioni totalizzanti e identificanti, le quali non sono più adatte a comprendere una realtà frammentata e sparsa. Il progetto filosofico di Adorno è allora quello di abbandonare qualsiasi pretesa di cogliere affermativamente e positivamente la verità, spingendosi verso un pensiero aperto alla dimensione del negativo, ovvero a quella dimensione che la rigorosa disciplina del concetto ha sempre tenuto fuori di sé. Questo progetto, che già nei primi anni Trenta è delineato con precisione nei suoi tratti fondamentali, rimarrà costante in tutta la sua opera⁸⁷, trovando la propria espressione nell'idea di un pensiero critico che sia in grado di pensare contro sé stesso. Questo significa andare oltre la trappola ideologica di una immagine unitaria e totale della realtà, abbandonare l'idea di una verità inconcussa, riconducibile ad un principio primo e protetta dagli smottamenti e dalle fratture che la storia produce, poiché una filosofia che pretende di assurgere a tale verità, non fa altro che sottrarre alla vista – e al pensiero stesso – i conflitti e le opposizioni che la realtà, per sua natura, in quanto realtà storica, possiede e produce.

Adorno prende così parte al dibattito degli anni Trenta sulla crisi della filosofia, portando avanti con *insistenza* (come dirà poi in un magistrale corso di lezioni del 1952⁸⁸) l'importanza della critica, la quale è qui da intendersi esattamente come *potere del negativo*, come quel gesto del pensiero che non nasconde la realtà coprendola con un velo, e denuncia, pertanto, la falsità ideologica di una tale concezione del reale. Il termine *critica* ci riconduce, infatti, ad una immagine processuale e dialettica della realtà, ad una concezione della verità come un qualcosa che si produce mediante una negazione, una confutazione, come un qualcosa che scaturisce da una relazione conflittuale

originaria: la critica rimanda sempre ad un *pòlemos* originario, ad una situazione oppositiva e antagonista, dalla quale il pensiero stesso trae origine. Pertanto, l'occultamento della natura intimamente conflittuale della realtà, è ciò che la critica ha il dovere di denunciare con insistenza, mostrando come l'essere sia essenzialmente un *essere-contro*, che esso ha una natura essenzialmente oppositiva e conflittuale. Un pensiero che occulta e rimuove questo conflitto, sempre presente in quanto essenziale alla struttura della realtà, è allora un pensiero che non si pone dentro al conflitto per cercare di redimerlo, ma che lo domina giocando il ruolo del vincitore, di colui che impone la sua verità. In questo senso, allora, l'illuminismo è *totalitario*. Poiché se il misconoscimento o l'occultamento di un conflitto implica spesso la sua pericolosa accettazione, l'apologia dello *status quo*, viceversa il suo riconoscimento, implica necessariamente un tentativo di risoluzione, implica la ricerca di una riconciliazione.

Tuttavia, la modalità in cui Adorno esprime tale riconciliazione impone necessariamente una domanda, ovvero se «l'emancipazione dell'uomo rappresenti un ulteriore mito o contenga in sé una possibilità, per quanto remota, di realizzarsi»⁸⁹. Egli concepisce tale emancipazione mediante la figura della *redenzione*, concetto di derivazione messianica, al quale Adorno attribuisce, tuttavia, una forte connotazione estetica. Non è un caso che Adorno abbia trattato il problema della storia naturale, che egli abbia esposto l'idea della *Naturgeschichte*, e in generale il discorso sul mito e sul suo superamento, prendendo come base di partenza delle sue analisi autori la cui riflessione si è concentrata essenzialmente sull'ambito estetico: Lukács, e Benjamin. Così come non è un caso che la sua prima opera, il *Kierkegaard*, esponga il carattere mitico/demoniaco dell'ontologia a partire da una considerazione critica dell'estetica kierkegaardiana: per Adorno l'estetica è sempre stata la chiave d'accesso privilegiata alle questioni filosofiche fondamentali.

Tale estetizzazione del concetto di redenzione è da intendersi pertanto nel senso della *aisthesis*, della sensibilità, e più specificamente della sensibilità nei confronti del dolore. L'ossessione per il dolore e per il suo rovesciamento utopico nella felicità costituisce, infatti, il tratto essenziale della speculazione estetica adorniana, (elemento, anche questo, che egli mutua da Benjamin): si tratta di una felicità che è intimamente connessa alla dimensione materiale, corporea, alla dimensione della sensibilità, contrapposta dunque alla dimensione del *logos* e del *mythos*, la quale è caratterizzata, al contrario, dalla separazione e dal controllo della natura, dal dominio su di essa. Quella della *aisthesis* sarebbe dunque la prospettiva privilegiata per guardare al mondo così come esso è, dal momento che l'arte permette di cogliere l'elemento di negatività del reale, le sue fratture, le sue contraddizioni e, insieme ad esse, la possibilità per una loro trasformazione. L'arte sarebbe insomma l'antagonista del mito, nel momento in cui il *logos* vi rimane invece ancorato, ricadendo nella barbarie, ritornando a quell'orrore naturale dal quale voleva liberarsi. All'arte è affidato il compito di rendere giustizia di tutto il passato storico vergognoso, di tutto quel calvario doloroso e catastrofico che è la storia. Il carattere conoscitivo e veritativo dell'esperienza estetica è dunque ciò che ci consente di osservare le cose dal punto di vista della redenzione, un punto di vista che ci consente di prendere coscienza delle rovine della storia, delle sue sofferenze, di tutto ciò che sarebbe potuto essere e che non è stato, strappandole all'oblio e offrendole al ricordo della memoria. «Così è la memoria che si offre come possibilità di redenzione»⁹⁰, in quanto essa non ha per oggetto la realtà esistente, la realtà storica: il suo oggetto specifico è la realtà negata, la realtà

mutilata e offesa, la realtà che non ha avuto modo di esistere, che non ha mai avuto luogo. In questo senso l'arte, così come la redenzione che essa promette, è utopica. La redenzione che l'arte sembra preannunciare e promettere resta una *impossibile possibilità* nella misura in cui assume, nell'ottica di Adorno, una dimensione essenzialmente estetizzante. Egli intende stabilire prospettive nuove per la filosofia, prospettive utopiche, appunto, che siano in grado di far luce su un sentiero finora inesplorato: un sentiero in cui il *logos* rinunci al distacco dalla natura, alla sua separazione e al suo dominio, e riesca ad appropriarsi della realtà esterna «senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti»⁹¹, poiché «questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero»⁹². Si tratta di una prospettiva che richiede alla filosofia di farsi arte, di assumere un punto di vista tale che possa consentirle di penetrare quel mondo, o meglio quella dimensione del mondo, che era finora riservato all'arte. Questa prospettiva è per Adorno la più semplice di tutte, perché la condizione attuale della vita fa continuamente appello al potere del negativo ed esige da esso un rovesciamento. Ma questa prospettiva, tuttavia, «è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza»⁹³, ovvero presuppone che il pensiero sia consapevole del suo stesso condizionamento, e che proprio grazie a questa consapevolezza sia in grado di respingere come falsa l'idea dell'incondizionato. La possibilità di sottrarsi a questo condizionamento, tuttavia, non risiede, per Adorno nell'implacabile disciplina concettuale della ragione rischiaratrice: essa è affidata ad un pensiero che deve farsi arte; ad un pensiero che sia in grado, per mezzo della *aisthesis*, di ristabilire i contatti con il mondo, restituendo così alla coscienza mutilata, alla vita offesa, il desiderio di redimersi, di risollevarsi e di riscattarsi, di andare oltre sé stessa.

Note

¹ Tradotta di recente in italiano da M. Farina, insieme ad altri due scritti filosofici giovanili di Adorno: *Die Idee der Naturgeschichte e Thesen über die Sprache des Philosophen*. Cfr. *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009.

² Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., p. 37.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Cfr. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 2004; M. Weber, *La scienza come professione*, in id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 2004.

⁶ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 37-38.

⁷ C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 56.

⁸ Se tale lettura di Kierkegaard può risultare oggi scontata e non particolarmente originale, negli anni a cavallo del 1930, caratterizzati dalla cosiddetta *Kierkegaard Renaissance* e dalle relative interpretazioni del filosofo unicamente in chiave esistenzialistica, la prospettiva adorniana rappresenta senza dubbio un elemento di novità e di contrasto rispetto a quelle letture dominanti. Già nel 1927, con la pubblicazione di *Essere e Tempo*, si ufficializzava una ricezione di Kierkegaard volta a cogliere esclusivamente le tematiche immanenti e soggettive, tralasciando la dimensione del "salto nella trascendenza", che per Adorno costituiva, invece, il vero animo dialettico-idealistico della filosofia kierkegaardiana.

⁹ Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962, p. 93.

¹⁰ Ivi, p. 94-95.

¹¹ Ivi, p. 99-100.

¹² Ivi, p. 100.

¹³ Ivi, p. 103.

¹⁴ Th. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit., p. 64.

¹⁵ H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 3.

¹⁶ «L'essere nel senso dell'essenza accade come un comportarsi sempre uguale a se stesso in ogni particolare determinazione che è. – In questa tesi si possono riunire tutte le determinazioni che Hegel ha dato all'essenza: movimento (divenire ed esser divenuto: derivare da..., trascendere... e ritornare a se stesso), uguaglianza con se stesso nel movimento (identità), ricevere e dare la contraddizione (positività e negatività).» (Ivi, p. 98).

¹⁷ Il limite di Hegel viene individuato da Marcuse nel carattere a-storico dell'assoluto, che pur realizzandosi attraverso la storia, si realizza come ciò che già da sempre è, che sempre accade ed è già da sempre accaduto. Per correggere questa aporia, egli tenta di correggere Hegel con Dilthey, mettendo in rilievo il concetto di vitalità, in modo da mantenere il movimento dello spirito ancorato alla dimensione della storicità.

¹⁸ Th. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit., p. 62.

¹⁹ Ivi, p. 65.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, p. 65-66.

²² Ivi, p. 68.

²³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 37-38.

²⁴ K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, MEW, 3, 35. A dimostrazione di come Adorno condividesse l'assunto marxiano, è opportuno citare la chiusa dello scritto sulla *Naturgeschichte*, ove si legge: «da mia concezione è da intendersi, per così dire, come l'istanza giudicatrice della dialettica materialista. Bisognerebbe mostrare che ciò di cui si è discusso è solo un'esplicazione degli elementi fondamentali della dialettica materialista.» (Th. W. Adorno, *L'idea di storia naturale*, cit., p. 80).

²⁵ Th. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit., p. 69.

²⁶ Ivi, p. 59.

²⁷ Ivi, p. 60.

²⁸ Le due fonti adorniane hanno analizzato il problema della storia naturale da un punto di vista estetico, e più prettamente critico-letterario. Adorno, tuttavia, intende ampliare la prospettiva estetica, e a partire da questa fondare una filosofia della storia che superi il problema ontologico dell'essere mediante la categoria della *Naturgeschichte*. L'intento di questa operazione è riscontrabile, come abbiamo già visto, nell'*Habilitationschrift* su Kierkegaard, dove Adorno tenta di individuare il carattere mitico-demoniaco dell'ontologia proprio a partire dalla costruzione kierkegaardiana dell'estetico. Nella prefazione all'edizione italiana del *Kierkegaard* si legge, infatti, che il saggio mira «all'interpretazione dell'opera kierkegaardiana come di un tutto unico: estetica non vi significa, come non lo significa in Kierkegaard stesso, soltanto teoria dell'arte bensì, in termini hegeliani, una posizione del pensiero nei riguardi dell'obiettività.» (Th. W. Adorno, *Kierkegaard*, cit., *Prefazione*, p. 12). Per Adorno, insomma, non solo la costruzione dell'estetico kierkegaardiano, ma l'estetica in generale è priva di quel carattere autonomo con il quale apparentemente si presenta. Proprio per questo l'estetica è la chiave d'accesso privilegiata per l'illustrazione delle categorie filosofiche e l'interpretazione dei rigidi schemi concettuali.

²⁹ Th. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit., p. 72.

³⁰ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 2004, p. 55.

³¹ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 57.

³² Ibidem.

³³ Th. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit. p. 72.

³⁴ Ibidem.

³⁵ « Nella figura di Socrate morente è nato il dramma martirologico in quanto parodia della tragedia. E anche qui, come suole accadere, la parodia di una forma ne annuncia la fine. [...] È vero che, vista dall'esterno, la morte del filosofo assomiglia a quella tragica. Egli è la vittima espiatoria secondo la lettera di un'antica legge, è una morte sacrificale capace di istituire una comunità, nello spirito di una giustizia a venire. Ma proprio questa convergenza porta in piena luce quale sia l'importanza del nucleo propriamente agonale della vera tragedia: quella lotta senza parole, quel muto sottrarsi dell'eroe, che nei dialoghi socratici cede il passo a una smagliante fioritura del discorso e della coscienza. Il dramma di Socrate esclude da sé l'elemento agonale – se è vero che la sua stessa disputa filosofica è un *training* rilevante –, e la morte dell'eroe si trasforma di colpo nella morte di un martire. [...] Socrate muore volontariamente, e volontariamente, con una superiorità inaudita e senza ostinazione, ammutolisce e tace» (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. 89).

³⁶ Ivi, p. 104.

³⁷ Ivi, p. 105.

³⁸ Ivi, p. 106.

³⁹ Th. W. Adorno, *Kierkegaard*, cit., p. 140.

⁴⁰ L'idea del sacrificio del soggetto nei confronti della natura, esposto nei termini del duplice nesso di ostilità-abbandono, costituirà poi la base della ricostruzione storico-teorica della *Dialektik der Aufklärung*, il cui tema dominante è la concezione per la quale l'ostilità nei confronti della natura, espressa nei termini di una *ratio del dominio*, sia destinata a rovesciarsi necessariamente in un abbandono irrazionale alla natura medesima, abbandono che coincide con un ritorno mitico alla barbarie, ovvero come riemersione dell'elemento naturale represso e negato. Il fatto che le categorie di analisi adoperate negli anni Trenta permangano poi anche negli anni successivi del filosofare adorniano, mostra ancora una volta come gli strumenti concettuali maturati in questi anni giovanili costituiscano una sorta di armamentario di base con il quale l'Adorno maturo affronterà in seguito le questioni filosofiche, sia quelle inerenti alla teoria critica, sia quelle di carattere più strettamente teoretico, relative alla critica dell'ontologia.

⁴¹ Th. W. Adorno, *Kierkegaard*, cit., p. 143-144.

⁴² W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 141.

⁴³ Th. W. Adorno, *Kierkegaard*, cit., p. 211-212.

⁴⁴ In questo modo, Heidegger chiarisce il significato più autentico del *destino*: «Il destino, come impotente e coraggiosa ultrapotenza del tacito e angosciato autoprogettarsi nel proprio essere-in-colpa, richiede, quale condizione ontologica della sua possibilità, la costituzione dell'essere della Cura, cioè la temporalità. Soltanto se, nell'essere di un ente, morte, coscienza, libertà e finitudine confluiscono così cooriginariamente come confluiscono nella Cura, questo ente può esistere nel modo del destino, cioè essere storico sul fondamento della sua esistenza. Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente ad-veniente, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio Ci effettivo; cioè, solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente essente-stato, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio essere-gettato ed essere, nell'attimo, per "il suo tempo". Solo una temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè una storicità autentica» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 461).

⁴⁵ Th. W. Adorno, *Kierkegaard*, cit., p. 215.

⁴⁶ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 141.

⁴⁷ Th. W. Adorno, *L'idea di storia naturale*, cit., p. 73.

⁴⁸ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 47-48

⁴⁹ Ivi, p. 48.

⁵⁰ Ivi, p. 49.

⁵¹ L'espressione è mutuata da Nietzsche, il quale la adopera per designare le pretese avanzate dalla metafisica di poter scoprire il mondo reale dietro al mondo apparente. I suoi riferimenti sono soprattutto Kant e la distinzione tra realtà noumenica e realtà fenomenica, Platone e la teoria delle idee, nonché il pensiero cristiano e la distinzione tra mondo terreno e mondo celeste. In particolare cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2006.

⁵² Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 49.

⁵³ La figura di spicco del neokantismo tedesco è Hermann Cohen, fondatore della Scuola di Marburgo: egli interpreta la filosofia kantiana come una teoria dell'esperienza del soggetto pensante, fondandosi tuttavia sull'assunto che il pensiero non sia un'attività soggettiva, bensì una realtà trascendentale, esistente per sé. Cfr. H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 1990.

⁵⁴ Il riferimento è alla posizione di Rickert, Windelband e Weber, i quali pensavano di poter fornire una interpretazione dell'accadere storico mediante l'utilizzo di "valori" (*Geltens*). Questi sono ricavati sulla distinzione tra scienze nomotetiche e ideografiche: le prime pertengono alle scienze naturali, in quanto indagano fenomeni che si ripetono sempre nelle stesse condizioni, e dalle quali è possibile ricavare leggi generali; le seconde pertengono alle scienze culturali e hanno a che fare con fenomeni unici, dai quali non è possibile ricavare leggi generali, ma ai quali è possibile attribuire un "valore".

⁵⁵ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 39.

⁵⁶ S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003, p. 186.

⁵⁷ L'interesse polemico di Adorno nei confronti della fenomenologia risale già agli anni degli studi universitari. La sua *Promotion*, infatti, tenuta sotto la guida di Cornelius aveva come oggetto il rapporto tra noema e irrealtà nella filosofia di Husserl; e anche il primo lavoro di *Habilitation*, poi respinto dallo stesso Cornelius, aveva per titolo *Begriff des Unbenutzten in der transzendentalen Seelenlehre*. Entrambi i lavori confluirono successivamente nell'opera del 1956, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studio su Husserl e le antinomie della fenomenologia*, dove Adorno espone in maniera compiuta la sua critica nei confronti della fenomenologia husserliana, accusandola di non essere stata in grado di uscire dagli schemi e dalle strutture razionali dell'idealismo.

⁵⁸ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 40.

⁵⁹ Ivi, p. 41.

⁶⁰ Ivi, p. 42.

⁶¹ S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 186.

⁶² La *Deutung* si costituisce a partire dall'idea di una logica della disgregazione (*Logik des Zerfalls*), dal riconoscimento di una realtà comprensibile non nella sua totalità e interezza, ma unicamente nella sua natura contraddittoria e frammentaria, nel suo essere una *totalità sparsa*. Tuttavia, se l'idea della *Deutung* è caratterizzata da una dialettica degli opposti (come si è visto nella costruzione dell'idea di *Naturgeschichte*), in essa rimane ancora presente l'elemento soggettivo, l'idea del soggetto autonomo interpretante; elemento questo che verrà ridimensionato nell'Adorno maturo, che andrà affermando e riconoscendo il *primato dell'oggetto*, dando alla *Logik des Zerfalls* una connotazione non più metodologica ma realistico-oggettiva.

⁶³ S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, cit., p. 187.

⁶⁴ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere complete*, Vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1980, p. 106.

⁶⁵ Quello di costellazione è un altro concetto che Adorno deriva da Benjamin, il quale lo adotta per significare quel processo in base al quale si considera simultaneamente sia la singolarità empirica dei fenomeni che la loro visione d'insieme, ovvero la loro relazionalità. In tale considerazione simultanea, il polo della singolarità empirica è rappresentato dal concetto, in quanto questo si pone come strumento d'analisi dei fenomeni; mentre all'idea compete la visione globale, e dunque l'idea stessa della verità. Mediante il concetto di costellazione si intende, pertanto, salvare la frammentazione dei fenomeni all'interno di una rappresentazione nella quale la ricostruzione della figura complessiva dipende dalla sistemazione e combinazione dei vari tasselli che la compongono, come se si trattasse di un mosaico.

⁶⁶ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 38.

⁶⁷ F. Di Lorenzo Ajello, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma 2001, p. 39.

⁶⁸ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 53.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ad Horkheimer (nominato nel 1930 docente di Filosofia Sociale e l'anno successivo direttore dell'*Institut für Sozialforschung*) premeva indagare le connessioni sussistenti «tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico

degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto» (M. Horkheimer, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un Istituto per la ricerca sociale*, in *Studi di filosofia della società*, Einaudi, Torino 1981, p. 39).

⁷² Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 55.

⁷³ Ivi, p. 56.

⁷⁴ L'idea della fecondità del pensiero Adorno la ricava dal concetto di *Fruchtbarkeit*, categoria centrale della riflessione di Goethe, con la quale si indica la necessità del pensiero di tramutarsi in azione. Il carattere di priorità dell'azione rispetto al pensiero, deriva dal fatto che questo può essere considerato vero solo se è fecondo, ovvero solo se reca con sé la spinta a tramutarsi in atto. L'idea della realizzazione pratica del pensiero è presente in tutta l'opera di Goethe.

⁷⁵ R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p.105.

⁷⁶ E. Partesana, *Critica del non vero. Per una teoria dell'interpretazione in Th. W. Adorno*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 12.

⁷⁷ Th. W. Adorno, *L'idea di storia naturale*, cit., p. 74.

⁷⁸ Ivi, p. 76.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ivi, p. 77.

⁸² Ibidem.

⁸³ Tale affermazione verrà poi riproposta nella *Dialektik der Aufklärung*, ove Adorno e Horkheimer affermeranno che il mito è già illuminismo, intendendo con ciò la tensione, presente già nella struttura stessa del mito, al suo stesso superamento dialettico.

⁸⁴ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 53.

⁸⁵ Th. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit., p. 77. Il richiamo a Platone è interessante, in quanto Adorno, proprio grazie al confronto tra Platone e Aristotele individuerà nello stagirita, e non nell'ateniese, il primo pensatore autenticamente metafisico, e ciò in virtù del significato critico che Adorno attribuisce alla *metafisica*. Questa non consiste semplicemente nel postulare un mondo sovrasensibile, incorruttibile ed eterno, al di là del mondo sensibile, mutevole e cangiante; la metafisica rappresenta, piuttosto, una esperienza nella quale si tenta di produrre una mediazione tra queste due dimensioni radicalmente differenti: la sensibilità molteplice da un lato e l'unità stabile e permanente dei concetti dall'altro. Il tentativo di articolare tale mediazione in una struttura di pensiero coerente è ciò che per Adorno è propriamente *metafisica*. Nonostante egli esponga tale concetto critico di metafisica negli anni della tarda maturità (Cfr. almeno il corso di lezioni del semestre estivo del 1965 sul problema della metafisica, oggi pubblicato nel volume *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, oltre che il paragrafo *Meditazioni sulla metafisica*, in *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004), il nucleo genetico di tale concezione sembra essere già rintracciabile in questa fase giovanile del suo pensiero.

⁸⁶ Th. W. Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit., p. 78.

⁸⁷ Nell'*Avvertenza* alla *Dialettica Negativa*, Adorno stesso sostiene che il capitolo intitolato *Weltgeist und Naturgeschichte* si fonda proprio sulla conferenza del 1932 sulla storia naturale, e aggiunge che l'idea di una logica della disgregazione sia «la più vecchia delle sue concezioni filosofiche» (Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 1970).

⁸⁸ Th. W. Adorno, *Der Begriff der Philosophie*, Edition Text-Kritik, München 1993, trad. It. *Il concetto di filosofia*, Manifestolibri, Roma 2005.

⁸⁹ R. Bodei, *Le ombre della ragione. L'emancipazione come mito?*, in *Nuova Corrente*, 121/122, numero dedicato ad Adorno, 45, 1998, p. 13.

⁹⁰ F. Di Giacomo, *Sul rapporto arte-vita a partire dalla teoria estetica di Adorno*, in *Idee*, Volume 58, 2005, p. 111.

⁹¹ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1954, p. 235.

⁹² Ibidem.

⁹³ Ivi, p. 235-236.