

Sergio Moravia

LA FILOSOFIA E IL SUO 'ALTRO'. LA RIFLESSIONE  
METAFILOSOFICA DI ADORNO IN 'DIALETTICA NEGATIVA'\*

Non v'è, si può dire, testo adorniano nel quale la questione della filosofia non venga variamente evocata. Eppure, curiosamente, sono relativamente pochi i saggi su Adorno ove il suo concetto di filosofia è stato adeguatamente analizzato in sé e per sé. Certo, ogni buon seguace del maestro di Francoforte potrebbe osservare che per Adorno l'esercizio attivo della filosofia non ha uno statuto completamente *an sich*. Esso tende infatti ad assumere forme e modi consonanti coi sempre diversi volti del reale che si cerca di interpretare (o, se del caso, di trasformare) in relazione ai bisogni umani. Ma forse il filosofare in quanto tale solleva ugualmente alcuni cruciali problemi che una riflessione metafilosofica deve affrontare. Forse, e soprattutto, una sua analisi rigorosa potrebbe gettare nuova luce non solo su una determinata auto-organizzazione e finalità del pensiero, ma anche su una determinata maniera d'essere dell'uomo pensante e del suo rapporto col mondo.

---

\* E' il testo, assai riveduto e ampliato, di una delle Relazioni generali presentate al Convegno Internazionale *Theodor W. Adorno 1903-2003. L'estetica. L'etica*, tenutosi al Goethe Institut di Roma il 16-18 ottobre 2003. I rinvii a passi e luoghi determinati di *Dialettica negativa* (=DN, seguito dalla relativa paginazione) si riferiscono alla traduzione di C.A. Donolo pubblicata da Einaudi nel 1970. Era, all'epoca del mio lavoro, l'unica versione italiana dell'opera, successivamente sostituita da quella assai migliore di P. Lauro, realizzata per la «nuova edizione» curata e introdotta da S. Petrucciani (Einaudi, Torino 2004).

Sono questi – insieme naturalmente a molti altri – i temi che Adorno ha voluto affrontare in una delle sue opere più affascinanti e impervie: quella *Dialettica negativa* (1966) che resta, a mio avviso, uno dei più singolari capolavori della filosofia contemporanea.

Ragioni pratiche mi impediscono di esaminare qui le tesi adorniane coll'analiticità e il respiro ermeneutico che richiederebbero. Mi accontenterò quindi di suggerire – anche attraverso l'evocazione di alcuni *Wegmarken* testuali particolarmente eloquenti – un possibile percorso dentro la riflessione metafilosofica di Adorno. Un percorso che articolerò per brevità in tredici punti teorici.

1. Per Adorno il filosofare – primo punto teorico – non è, almeno sotto un certo profilo, qualcosa di eterno o di atemporale: «un pensiero che inizi allegramente dall'inizio, senza preoccuparsi della forma storica dei suoi problemi, ne diventa davvero preda» (*DN*, 16). Il filosofare è connesso a una situazione, appunto, *storica*. Ciò significa che esso è comprensibile non tanto in sé quanto in relazione al contesto, alle esigenze e agli obiettivi umani propri dell'epoca di cui si intende esaminare il pensiero. A chi volesse ugualmente cogliere (certo a livello assai generale) qualche suo carattere ricorrente di base, Adorno suggerisce di partire correlando la filosofia a un rapporto insieme estremamente ambizioso ma da ultimo – ecco il punto essenziale – del tutto insoddisfacente tra l'uomo e il mondo. Bisogna in effetti riconoscere che in tale rapporto la ragione non ha conseguito il fine più intensamente agognato; che, proprio per questo, è «fallita» (*DN*, 3). Il fallimento consiste nel fatto che «è stato mancato il momento della sua realizzazione» nell'esistente, e che essa non è riuscita a creare un'«almeno tendenziale «conciliazione», se non una vera e propria «coincidenza», tra il soggetto e la condizione intramondana (*DN*, 3, 6, 18).

2. La conseguenza di tale doppio fallimento è che – secondo punto teorico – l'uomo ha avvertito una profonda «sofferenza» nelle proprie relazioni con la realtà e col sapere (*DN*, 6, 17). Correlativamente la filosofia, organicamente legata a questa dimensione *pativa* dell'essere umano («il bisogno di articolare il dolore – scrive a tale proposito, assai suggestivamente, Adorno – è condizione di ogni verità»: *DN*, 17), – è stata costretta «a criticarsi spietatamente» e a registrare impotente le più diverse manifestazioni culturali ed esistenziali di questa situazione di crisi. E' allora che i tradizionali «edifici concettuali» del pensiero, allestiti per «ospitare il tutto», sono crollati (*DN*, 3): un evento probabilmente necessario e positivo, ma anche potenzialmente assai pericoloso per la preservazione dell'esercizio

della filosofia. Non a caso la «vita», l'«immediatezza irrazionale» e la «prassi» hanno subito cercato di acquisire il governo unitario dell'esperienza, epochizzando o delegittimando l'opera riflessivo-unificatrice del pensiero (*DN*, 3 e 8). Il sapere si è andato così disarticolando in diversi saperi, tutti variamente estranei o avversi ai peculiari progetti, critici e insieme *sinngebende*, della filosofia mai paga delle *diseicta membra* del sapere medesimo (*DN*, 19).

3. In conseguenza di tutto ciò – terzo punto teorico –, la filosofia è stata obbligata a ricostituirsi in un mondo drammaticamente frantumato e in varie maniere privilegiante i ciechi «fatti» dell'esistente. Tale ricostruzione ha dovuto cercar di evitare almeno quattro insidie: (i) la tendenza a regredire a una condizione subalterna e a-razionale di immediatezza e di «ingenuità» (solo una filosofia *non ingenua*, scrive Adorno, «vale la pena di essere ulteriormente pensata»: *DN* 3 e 4); (ii) l'orgogliosa riaffermazione metafisica di un presunto primato del filosofare, fondato *in primis* sul mito della sua «separatezza» e autosufficienza speculativa, o sullo «zelo organico» nel «non tollerare altro che se stessa» in sede cognitiva (*DN*, 20); (iii) l'orientamento, in qualche modo opposto al precedente, ad auto-subordinare la filosofia alla pura prassi (*DN*, 3 e 22); (iiii) la derubricazione della filosofia medesima a una mera scienza particolare coincidente, come avviene nelle altre scienze particolari, con un determinato apparato di tecniche di *problem solving* (*DN*, 4 e 12).

4. Proprio il 'pensiero della differenza' tra scienza e filosofia costituisce – quarto punto teorico – una delle sorgenti generative e in qualche misura autolegittimatrici del filosofare autentico. Per Adorno le scienze tendono, in vario modo, a «catalogare» i fenomeni, a riesprimerli in «un minimo di proposizioni» (*DN*, 12), e insieme a ridurre queste ultime a enunciati obbedienti alla logica e al linguaggio della comunità epistemologica, costituendo così determinati quanto arbitrari ordini concettuali e determinate quanto deformanti regolarità nomologiche. La filosofia, invece, è intimamente anti-riduzionistica, anti-formalistica ed anti-nomologica. Il suo primo orientamento e impegno è di rispettare la radicale «alterità» del reale rispetto al soggetto. Essa vuole, come si esprime in modo assai efficace Adorno, «cavalarsi letteralmente in ciò che le è eterogeneo senza ridurlo a categorie già predisposte» (*DN*, 13).

La tesi di cui sopra è così cruciale nel pensiero adorniano che è necessario riservarle due ulteriori punti teorici – nel mio resoconto il quinto e il sesto.

5. Quinto punto teorico: la sottolineatura, assolutamente centrale e decisiva nell'intera *Dialettica negativa*, dell'irriducibile «aseità» del reale enfatizza per contrasto la stretta relazione esistente nel pensiero adorniano tra i modi della conoscenza filosofica (e della filosofia in genere) e una determinata ontologia del mondo. Non si dà, insomma, autoriflessione metafilosofica sulla filosofia senza una parallela interpretazione dell'essere mondano. Tanto meno si può dare un'elaborazione epistemologica del sapere filosofico indipendentemente da una macro- e micrologia dei fenomeni che ci fronteggiano stranieri. L'intera *Dialettica negativa* è, va ripetuto, una meditazione sull'essere e il *facere* della filosofia intrecciata con un'analisi critica della realtà che si pone dinanzi a noi, e anche dentro di noi.

6. Il sesto punto teorico riguarda precisamente l'interpretazione ontologica del reale. Essa si fonda primariamente sulle nozioni di autonomia, aseità, «cogenza» e «concretezza» del mondo (*DN*, 16 e *passim*). La realtà, per Adorno, è composta di fenomeni variamente organizzati in processi e sistemi che si rifiutano di piegarsi facilmente, (*DN*, 18) alle operazioni di volta in volta decostruttive, generalizzanti, livellatrici e sublimatorie dei concetti – dei quali pure non si può fare a meno. «Nessuna filosofia, nemmeno l'estremo empirismo – si legge in un passo importante di *Dialettica negativa* –, può trascinare per i capelli i *facta bruta*, e presentarli come casi nell'anatomia o come esperimenti nella fisica. Nessuna può incollare le singole cose in testi, come mostra in modo affascinante e illusorio certa pittura» (*DN*, 11. Corsivo nostro). In effetti il mondo si è andato costituendo come realtà *an sich*, per tanti versi enigmatica e altra rispetto a noi sia come «tutto» sia nelle sue singole parti. Come si è appena accennato, essa possiede una sua intima «cogenza» strutturale e pratica, che andrebbe insieme colta ed espressa nella sua specificità (occorre quindi, ammonisce Adorno, manifestare anche rispetto e «fedeltà» nei suoi confronti) e, nei limiti del possibile, compresa e trasformata in una prospettiva emancipativa (*DN*, 17).

La cifra che meglio ne definisce l'essere, soprattutto dal punto di vista del pensiero, è quella, su cui torneremo più avanti, della «eterogeneità». Tale concetto vuole esprimere la sostanziale *alterità* delle cose e degli eventi che abitano il mondo. Negare questa alterità è vano. Il reale si compone di un intreccio inestricabile di noto e di ignoto, di simile e di dissimile rispetto ai nostri modelli, di categorizzabile e di non (o non per ora) categorizzabile mediante la nostra ragione. Uno dei primi compiti della riflessione teorica è di comprendere questo stato dell'essere, senza rischiose

(e impoverenti) ambizioni riduzionistiche. In effetti verrebbe da dire che l'eterogeneità è espressione di una ricchezza e di un segreto che al pensiero trasmettono, insieme, il senso del limite e l'annuncio di un *novum* – forse di un *bonheur* – a venire. In ogni caso, dinanzi all'eterogeneità del reale non esiste, come scrive Adorno, alcuna «supremazia» dei procedimenti cognitivi della filosofia – laddove per la medesima filosofia il «rapporto coll'eterogeneo» resta purtuttavia assolutamente centrale, «tematico» (*DN*, 14). Per questo l'impegno primario della filosofia verte precisamente intorno a tale rapporto. Si tratta di un impegno estremamente complesso anche perché ciò che si dà a noi, spesso al di là della gittata ordinaria della nostra attività filosofica, è quanto viene spesso definito l'«aconcettuale» (*DN*, 11).

7. Proprio tale situazione determina, insieme ad altre ragioni (settimo punto teorico), uno dei caratteri della conoscenza filosofica cui l'autore di *Dialettica negativa* tiene di più: il suo carattere *utopico-paradossale*: «l'utopia della conoscenza – osserva (o meglio auspica) Adorno in una delle sue frequenti espressioni così straordinariamente intense – sarebbe di *aprire con concetti l'aconcettuale senza renderglielo simile*» (*DN*, 9. Corsivo nostro). «La riflessione filosofica – leggiamo più avanti – si accerta del non-concettuale nel [*rectius*: attraverso il] concetto; altrimenti esso [...] sarebbe vuoto» (*DN*, 11). Se la realtà, proprio perché aconcettuale, è indicibile (indicibile, intende Adorno, coi linguaggi tradizionali), allora nasce il paradosso, caro a Wittgenstein, secondo cui si vorrebbe esprimere quello che non sembra si possa esprimere. Orbene, per Adorno «il lavoro della filosofia consiste per l'appunto nel districare tale paradosso»: un lavoro possibile, e in ogni caso da tentare, contrariamente alla nota tesi wittgensteiniana (*DN*, 9). In un altro suo scritto, criticando ancor più direttamente il grande pensatore austriaco e il celebre enunciato finale del *Tractatus*, Adorno scriverà che è proprio di ciò che secondo Wittgenstein si dovrebbe tacere in quanto di esso nulla (almeno apparentemente) si può dire che invece il filosofo deve parlare (*Tre studi su Hegel*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1971, p. 129).

8. La relazione, il vero corpo a corpo tra concettuale e aconcettuale è uno dei nodi di fondo di *Dialettica negativa*. Ad esso abbiamo dedicato l'ottavo punto teorico della nostra analisi. E' un punto che può venire riassunto nel modo seguente. Da un lato Adorno resta ancorato a una concezione intransigentemente razionalistica e, appunto, concettuale della conoscenza. Dei concetti, sottolinea su tracce dichiaratamente hegeliane, il pensiero non

può fare assolutamente a meno: essi sono il loro organo (*DN*, 15). Ciò tuttavia non significa che «la necessità di operare col concetto» possa o debba trasformarsi «nella virtù della sua priorità», e tanto meno nell'accettazione passiva di quanto esso coglie nella sua immediatezza (*DN*, 11). Non solo pure i concetti hanno i loro limiti di applicazione, e spesso costituiscono *ut sic* un ostacolo frapposto tra il pensiero e ciò che si deve pensare (*DN*, 15). Non solo non esprimono mai l'intera complessità dell'esperienza reale, ma tendono anche, essi stessi, a *eccedere il raggio d'azione loro proprio*. Neppur essi, in altre parole, «*si acquietano nella loro concettualità*» (*DN*, 11. Corsivo nostro).

E poi, e soprattutto: la tesi che i concetti funzionino in una loro asettica autonomia è, secondo Adorno, del tutto fuorviante. La verità, per quanto controfattuale possa apparire, è che il concetto risulta sostanziato di molta referenzialità non-concettuale: «Che il concetto sia concetto [...] non cambia nulla al fatto che esso a sua volta è *intessuto in un tutto non-concettuale*, da cui si isola unicamente grazie alla propria reificazione, che pure lo fonda come concetto» (*DN*, 12. Corsivo nostro). Insomma il concetto ha in qualche modo una sorta di doppia identità d'azione: per un verso si riferisce costitutivamente al non-concettuale, per un altro se ne deve allontanare (a proprio rischio e pericolo) onde esplicitare le sue funzioni. Solo l'«autoriflessione del concetto sul proprio senso» operata grazie alla logica dialettica, conclude Adorno, «conduce fuori dall'apparenza dell'essere in sé del concetto come unità del senso» (*DN*, 12).

Le cose, inoltre, risultano ulteriormente complicate dal fatto che la realtà, come si è già accennato prima, oppone al pensiero concettuale aspetti e contenuti radicalmente altri: non tanto nel senso che siano *irrazionali* quanto nel senso che la loro *ratio*, il loro significato vanno assai spesso oltre l'orizzonte del sapere standard, quello codificato e realizzato dalle scienze positive. Da tale punto di vista non sorprende che la realtà edifichi – per usare un'altra metafora adorniana – una vera e propria muraglia o «facciata» (*DN*, 16) contro la nietzscheana (e poi foucaultiana) «volontà di conoscere» – del conoscere filosofico. Ma, insieme, colpisce profondamente il fermo progetto adorniano di opporre a tutto ciò l'impegno del soggetto a sovvertire, coll'aiuto della filosofia, questo stato di cose. «La potenza dell'esistente – si legge in un passo estremamente radicale di *Dialettica negativa* – erige le facciate contro cui si scontra la coscienza. *Essa deve osare sfondarle*» (*DN*, 16. Corsivo nostro). Uno «sfondamento», si badi bene, che non punta in alcun modo a un disegno di finale conquista o appropriazione logica dell'esistente.

In effetti Adorno – il tema è essenziale – non tende ad una qualche (magari dissimulata) *identificazione* del concetto col suo dato o evento di riferimento. Tende invece, e con la massima determinazione teorica, a istituire una nuova *comunicazione* tra il primo e il secondo. Una comunicazione che «apra» (il termine è peculiarmente adorniano: lo si incontra, insieme con «l'aperto» e simili, in vari luoghi di *Dialettica negativa*) nuove regioni al lavoro cognitivo-ermeneutico del logos. Una comunicazione – ecco la novità più importante – che propone non già una tendenziale *omogeneizzazione* tra ragione e mondo aconcettuale bensì, al contrario, una relazione volta a valorizzare proprio l'*eterogeneità* tra i due (pur portandola a coscienza teorica, e con ciò allargando l'ambito dell'esperienza riflessiva). «*Che il concetto – scrive Adorno – possa superare il concetto, quel che è apparato mutilante, e così avvicinarsi all'aconcettuale, è indispensabile alla filosofia*» (DN, 9). La filosofia, anzi, «*vuole calarsi letteralmente in ciò che le è eterogeneo, senza ridurlo a categorie già predisposte*» (DN, 12; i corsivi nelle due citazioni sono nostri).

9. La filosofia e la realtà. O meglio, una parte della realtà – chiamiamola il pensiero (Adorno, come dice lui stesso, si sente un «realista») – che (re-) agisce contro un'altra parte della realtà – chiamiamola l'esistente, spesso auto-organizzato in un sistema totalitario oppressivo. A qualche aspetto di questa (re-)azione, più esattamente alle sue condizioni di possibilità e ad almeno una sua implicazione, occorre dedicare un paio di brevi considerazioni. Costituiranno il nono punto teorico del presente discorso.

L'atteggiamento fortemente (re-)attivo della filosofia nei confronti dell'esistente parte idealmente da una capacità della prima che Adorno chiama spesso «resistenza» (DN, 15, 16, 18). Se si considera la posta in gioco, se si pensa che nella prospettiva adorniana la realtà tenta in più modi di schiacciare, soffocare, reprimere l'identità *an sich* del pensiero (e dei soggetti pensanti), non sembra del tutto illecito attribuire alla capacità di cui sopra un significato non solo teorico ma a suo modo politico. Quella del pensiero – del pensiero, come ben si intende, ancora non domato, ancora non 'con-formato' dal sistema dominante – appare almeno in parte, almeno indirettamente o tendenzialmente, comparabile a una resistenza nel senso ben noto del termine. Come quest'ultima, anche la prima è una resistenza attiva, a suo modo belligerante. Cerca in più maniere di organizzare una concreta, operativa «ribellione» (DN, 18). Una ribellione che si realizza in una «negazione» determinata (DN, 10, 15) dei punti di forza dell'esistente oppressivo che per ogni dove stringe dappresso il pensiero.

Non basta. Anche la «resistenza» del pensiero possiede, come l'«altra» resistenza, un proprio nucleo ideale da difendere e dal quale trarre un'indispensabile linfa vitale. Tale nucleo viene talvolta individuato nel «momento speculativo» del pensiero medesimo («la filosofia non può fare a meno della speculazione»: *DN*, 15). Sembra perfino superfluo rilevare che questa tesi non implica assolutamente l'assunzione di un'astratta (e in fondo innocua) posizione metafisica. Ma superfluo non pare ad Adorno. Il quale, nel momento stesso in cui rilancia tale «momento», ha cura di separarlo nettamente da valenze considerate vane e fuorvianti. Nella «resistenza» ciò che sopravvive nonostante tutto è, sì, il «momento speculativo» – il cui *quid proprium* è che «non si fa prescrivere la propria legge dai dati di fatto». Ma se esso è capace di «trascenderli», deve però risultare ben chiaro che li trascende senza mai smarrire «il contatto più stretto con gli oggetti» e «nell'abbandono della sacrosanta trascendenza» (*DN*, 16).

Non basta. La «resistenza» adorniana ha un'ulteriore componente di cruciale rilievo – teorico e non solo teorico. Nella misura in cui si affranca dalla stretta mortale dell'esistente oppressivo, nella misura in cui dice no alla realtà in quanto sistema che inibisce lo sviluppo del pensiero, la «resistenza» offre la necessaria premessa alla «libertà» di quest'ultimo: una libertà – è singolare che non lo si sia mai notato abbastanza – cui *Dialettica negativa* dà un grande rilievo. Bisogna subito notare che *questa* libertà è tutt'altra cosa rispetto alla libertà universale-astratta vagheggiata dagli idealisti vecchi e nuovi. In effetti Adorno si affretta a sottolineare che la libertà che gli preme, ben lungi dall'essere quella di tipo *ab-soluto* – cioè pericolosamente sciolta da ogni rapporto coll'esistente –, è invece l'altra che nasce e matura proprio nel contatto dialettico-conflittuale con tale esistente. Da questo punto di vista la libertà si sviluppa in stretta relazione con l'istanza autonomistica e 'resistenziale' tanto enfatizzata in alcuni cruciali passi di *Dialettica negativa*. «Là dove – leggiamo in uno di essi – il pensiero sopravanza l'elemento cui resistendo si lega, "ivi" è la sua libertà» (*DN*, 16).

10. Manca qui la possibilità di illustrare adeguatamente quello che, in stretta connessione con quanto si è detto sull'organicità del rapporto riflessione filosofica-realtà intramondana, costituisce in verità un cruciale punto teorico (il decimo) del presente discorso. Esso riguarda l'*objectum* e lo stesso spazio peculiare della filosofia. A questo riguardo basti accennare almeno al netto rifiuto adorniano di una filosofia dedita, secondo una tradizione bimillenaria, essenzialmente alla questione dell'Essere, al mito della *Pro-*

*fondeur*, ai cosiddetti Massimi Problemi. Secondo l'autore di *Dialettica negativa*, il luogo e il tempo del filosofare sono il luogo e il tempo di *questo* mondo (*DN*, 15, 16 e *passim*), il luogo e il tempo di *questa* esistenza. Sono essi che suscitano i nostri più autentici e intricati problemi. Si badi: per Adorno, questo luogo e questo tempo, per quanto empirici e determinati, possono essere illuminati da un Progetto, da un Altrove, da un altro Tempo – forse il Progetto, l'Altrove e il Tempo dell'utopia. Giacché solo una presa di distanza critico-riflessiva dal qui e ora – a ben guardare il più paradossale dei paradossi, se è vero che l'*homo utopicus* impegnato nel distanziamento dall'esistente assomiglia un po' al barone di Münchhausen di *Minima Moralia*, fiducioso di sollevare il proprio cavallo da terra tirandolo su per la coda – solo, si diceva, una presa di distanza critico-riflessiva, dal qui e ora consente di arrivare a fissare la realtà con uno sguardo finalmente appropriato: cioè con uno sguardo deciso a disvelare gli enigmi e le insidie del mondo, contribuendo così ad avviarne la trasformazione pratica.

11. Vorrei ora avviarmi alla conclusione ritornando all'ontologia del mondo secondo Adorno e al correlativo compito primario che incombe alla filosofia. Sarà l'undicesimo punto teorico della mia interpretazione della concezione adorniana del filosofare. Lo vorrei definire la riscoperta dell'individuale e del qualitativo in *Dialettica negativa*.

Come è ben noto, nella sua analisi dei fenomeni empirico-mondani il sapere moderno ha puntato soprattutto sulla valorizzazione non tanto dei *particularia* quanto dei *generalia*. Non tanto degli individui quanto dei tipi e delle classi. Non tanto degli eventi determinati quanto delle loro *Gestalten* e strutture relativamente costanti. Non tanto del darsi di singoli fenomeni o atti personali, nella pregnanza e polivalenza semantica che sono loro propri, quanto delle peculiari architetture normative, necessariamente formali e *meta-événementielles*, che li governano. Orbene, la prospettiva filosofica di Adorno è significativamente *opposta* a quella or ora riassunta (*DN*, 13).

Su un punto soprattutto conviene, a questo riguardo, attirare l'attenzione del lettore: sulla valorizzazione adorniana del differenziato (del qualitativamente differenziato), dell'atto o evento che non si risolve nel mero caso (entro una sequenza nomologicamente [auto-]organizzata) in quanto custodisce gelosamente la cifra della propria inconfondibile singolarità, del particolare e dell'individuale che, ben lungi dall'essere *sinnlos*, appaiono, se esaminati secondo le istanze cognitivo-emancipative della filosofia, per più versi *sinnvoll*. «In base alla situazione storica – annota Adorno – la fi-

losofia ha il suo vero interesse là dove Hegel, d'accordo con la tradizione, dimostrava "tutto" il suo disinteresse: nell'aconcettuale [quell'aconcettuale sul quale ci si è soffermati in un punto precedente], nell'individuale, nel particolare; in ciò di cui – da Platone in poi – ci si è sbarazzati come irrilevante e caduco, e che Hegel etichettava esistenza inerte» (DN, 8).

12. Si potrebbe ritenere (dodicesimo punto teorico delle nostre brevi considerazioni) che la caratterizzazione di cui sopra dei principali *obiecta* del filosofare in *Dialettica negativa* faccia di esso, almeno in parte, un'ermeneutica impegnata a cogliere la struttura-di-senso degli atti e dei fenomeni (individuali-particolari) appartenenti alla nostra esperienza. In larga misura è proprio così. Non a caso l'anti-essenzialista e anti-universalista Adorno ha dedicato la sua più valida attività saggista proprio a un'ermeneutica di tale genere. Si è trattato di un lavoro estremamente impegnativo, faticoso e, soprattutto, *infinito* – come infiniti sono i referenti delle indagini critiche adorniane nonché le relazioni che si possono scoprire o istituire tra loro.

Ma perché la filosofia dovrebbe temere o, peggio, rifiutare tale lavoro? In un'ispirazione di nuovo fortemente anti-hegeliana, Adorno non esita ad assegnare all'impegno filosofico precisamente il carattere non della *finitezza* ma dell'*infinità*. La prima è propria delle scienze, che ottimizzano la loro attività concentrandosi monograficamente su questioni e territori il più possibile circoscritti. La seconda, invece, è propria della filosofia: la quale non può non far sua tale prospettiva in quanto ogni suo contenuto rinvia a una pluralità di trame e di scopi, e ogni suo atto determinato oltrepassa la propria determinatezza nella misura in cui si correla a una pur aperta e disarmonica totalità. «La filosofia tradizionale – scrive Adorno in una pagina di grande rilievo – crede di possedere il suo oggetto in quanto finito, e così diventa filosofia finita, conclusiva. Una filosofia mutata dovrebbe lasciar cadere tale pretesa, smetterla di far credere a sé e agli altri di disporre dell'infinito [sc. come se fosse finito]. Essa dovrebbe invece divenire a sua volta infinita, in senso attenuato, rifiutandosi di fissarsi in un corpus di teoremi numerabili. Dovrebbe avere il suo contenuto nella molteplicità non inquadrata da alcuno schema dell'oggetto che le viene imposto o che cerca. Ad essa dovrebbe veramente abbandonarsi, non utilizzandola come specchio in cui decifri di nuovo se stessa, scambiando la sua immagine con la correttezza. Essa non sarebbe altro che la piena esperienza, non ridotta, nel mezzo della riflessione concettuale [...]. Ciò che spinge la filosofia allo sforzo rischioso della propria infinità è l'astrattezza non garantita che ogni singolo e particolare che essa decifra rappresenti in sé, come monade leib-

niziana, quel tutto che come tale le sfugge continuamente, però in base a una disarmonia prestabilita piuttosto che a una armonia. L'obiezione meta-critica contro la *prima philosophia* è rivolta anche contro la finità di una filosofia che fa il bello e il brutto tempo sull'infinità e non la rispetta» (DN, 13).

13. L'«infinità» del compito della filosofia secondo Adorno è un principio essenziale del suo pensiero, che dispiace non poter qui sviluppare appropriatamente. Essa esprime (tredicesimo e ultimo punto teorico) tutto l'«investimento» dell'uomo in quello che il maestro di Francoforte chiama suggestivamente «l'aperto» – cioè lo spazio incommensurabile e a rischio dell'umana esperienza, che la filosofia si adopera a dischiudere, o a preservare dischiuso, e a illuminare criticamente (DN, 18-9). La filosofia è anzitutto l'infinita «resistenza», l'infinita «ribellione», l'infinita «criticità», l'infinita «negazione» – sono tutti, come si è visto sopra, peculiari concetti adorniani – che il pensiero pone in essere, o ispira, confrontandosi coll'esistente alienante e oppressivo. Essa è – o, di nuovo, ispira – l'illimitata tensione emancipatrice e libertaria che, si badi, si realizza non già nei mondi iperurani delle idee pure o dell'immacolato regno dei fini, bensì solo attraversando razionalmente lo spazio opaco e accidentato della «illibertà» reale (DN, 17, 30). Ed è, infine, la capacità di *sentire* il dolore del mondo, al quale per un verso la riflessione deve sapersi piegare «se non vuole degradare la concretezza [sc. la concretezza della vita vissuta] a ideologia», ma che nello stesso tempo deve anche saper comprendere onde contribuire al suo superamento (DN, 16, 18).

Su un piano più vasto, la filosofia incarna o guida il progetto di decostruire le feticizzazioni ideologico-politiche per avviare, *in votis*, una nuova – forse utopica – «conciliazione» tra l'uomo e il mondo (DN, 6, 18). Sotto questo profilo la filosofia medesima è certo, per Adorno, una sfida ai limiti delle effettive possibilità umane, ed è certo un'utopia: ma è una sfida e un'utopia per così dire necessaria, destinale – nel senso che esprime le più intime potenzialità e ambizioni dell'essere umano. Un essere, quest'ultimo, deciso a guardare sia «attraverso il concetto *oltre* di esso», sia *nell'esistente oltre* l'esistente (DN, 15. Corsivo nostro): non, di nuovo, per librarsi nell'universo delle astrazioni, ma per dar voce a pulsioni e aspirazioni represses, che fanno dell'uomo quell'ente assolutamente *sui generis* che è. Proprio come la filosofia – prodotto, non lo si dimentichi mai, del solo uomo –, l'essere umano «non può fare a meno della speculazione [...]. Non "lo" si può soddisfare con meri teoremi che tolgono dalla testa il suo

*interesse»* (*DN*, 15. Corsivo nostro). L'«interesse» dell'uomo, e della filosofia, è l'infinita emancipazione dialettica, l'infinita redenzione utopica, l'infinito cimento dell'instaurazione della pace e della felicità nel mondo.