

Elena Tavani

THEODOR W. ADORNO:
LA CRITICA, LA TEORIA, LA TRADIZIONE

Può darsi che ogni commemorazione (compresa quella che qui dedichiamo a Theodor Adorno nel centenario della nascita) sia di per sé, con il suo corredo di ripresa tematica, discussione, attualizzazione, eccetera, una “falsa moneta”. Con questa espressione Adorno indicava la difficoltà di un rapporto con il tempo e la tradizione per cui un testo (e un autore) del passato poteva risultare all’orecchio di un attento lettore “una moneta che suona falsa oppure buona”¹. Il suggerimento di un “uso numismatico” degli “oggetti storici” gli veniva da Benjamin e più tardi Derrida (ora scomparso anche lui, dunque esposto alle commemorazioni) lo avrebbe ampiamente ripreso nel libro *Donare il tempo. La falsa moneta*. Adorno pensa che vi possa essere anche una moneta buona, e cioè uno spontaneo liberarsi di strati di un’opera che suonano come contenuti di senso; e pensa che la tradizione che può essere accolta coincida precisamente con questi strati che tornano a imporsi e a lastricare, come tasselli carichi di storia, la kantiana “via della critica”. È una moneta che non si impone d’autorità né per un semplice effetto di trasmissione: qui la tradizione non riguarda solo il rapporto con il passato, ma comporta un esame, un vaglio, che permetta di decidere che cosa, di ciò che è stato tramandato, parla al nostro presente.

¹ Cfr. TH.W. ADORNO, *Sulla tradizione* (1966), in ID., *Parva aesthetica. Saggi 1958-1967* (Frankfurt am Main, 1967), trad. it. a cura di E. Franchetti, con una nota di R. Masiero, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 27-39, p. 34.

Derrida, da parte sua, ammette invece solo che il tempo e il tramandato e narrato (compreso il racconto storico) si diano come “falsa moneta”, non avendo un valore né effetti calcolabili e dunque sottraendosi per principio al principio di scambio. Solo così la scrittura risponderebbe a una logica del dono, che si dà e viene accolta come evento, e cioè apertura di senso che supera ogni ragionevole attesa (ogni attesa basata su un calcolo)².

Non entrerò qui nel merito dei punti di contatto tra dialettica negativa e decostruzionismo, tra Adorno e Derrida, anche se verso la fine di queste pagine mi capiterà di accennare al non casuale incontro tra i due all’insegna dell’«amore per la lingua». Rispetto al tema che qui ci riguarda più da vicino, basterà osservare che per entrambi la critica dei dogmi della modernità viene intesa nei termini di un sistematico smontaggio dell’eredità dell’illuminismo; e che entrambi pensano specificatamente al testo, alla tessitura linguistica non solo come luogo in cui soltanto può emergere un senso, ma anche come principale sedimento di tradizione, quale universalità non astratta, ma per così dire, carica di storia – in questo riformulando entrambi, in forme diverse, la movenza hegeliana di affidare al linguaggio gran parte del carico di una universalità che sta sotto il titolo dello spirito oggettivo³.

² Cfr. J. DERRIDA, *Donner le Temps. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, in part. pp. 113, 124, 199 (trad. it. *Donare il tempo. La falsa moneta*, Cortina, Milano 2001). Per Benjamin cfr. W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I «passages» di Parigi*, (Frankfurt am Main, 1982), a cura di R. Tiedemann, ed it. a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1986, p. 431. Per Benjamin come poi per Derrida la fonte di ispirazione è Baudelaire. Derrida si appoggia a un suo racconto, intitolato appunto *La fausse monnaie*, per parlare del “dono” come dell’evento provocato dal testo, offerto alla lettura come lascito «senza ritorno». Per Benjamin si tratta di pensare proprio l’allegoria baudelairiana come «antica e preziosa moneta» carica dei tesori della tradizione, ma forte di un «furore distruttivo», in grado di eliminare «l’apparenza illusoria che emana da ogni “ordine dato”, sia esso quello dell’arte o quello della vita, come apparenza della totalità o dell’organico, destinata a trasfigurarla al fine di farla apparire sopportabile. È questa la tendenza progressiva dell’allegoria» (ivi, p. 427).

³ Su Hegel e il carattere di universalità e oggettività del linguaggio cfr. TH.W. ADORNO, *Tre studi su Hegel* (Frankfurt 1963), trad. it. a cura di F. Serra, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 153-5. Sui legami tra il pensiero dialettico negativo di Adorno e il decostruzionismo di Derrida vedi J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), trad. it. a cura di Elena e Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 189-193; M. FERRARIS, *Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica*, in «Nuova Corrente» XXXI, 1984, pp. 351-78, in part. pp. 362-9; cfr. inoltre CH. MENKE-EGGERS, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main 1988. Vedi anche di J. DERRIDA, *Il sogno di Benjamin* (Paris 2004), Bompiani, Milano 2004, discorso pronunciato nel settembre 2003 in occasione del conferimento allo stesso Derrida dell’Adorno-Preis a Francoforte.

Ma veniamo subito a Adorno e alla sua idea di tradizione. Il punto sul quale vale la pena di soffermarsi e che può non sembrare immediatamente evidente, è il fatto che, così come lo descrive Adorno, il rapporto nuovo-tradizione non solo risulta perfettamente omologo al rapporto, solo in apparenza più ampio e comprensivo, di critica-teoria, ma ne fornisce probabilmente la chiave di lettura più proficua per comprendere in che misura e sotto quale profilo la teoria critica adorniana si presenti proprio in veste di teoria e non solo di critica – e in questo forse anche utile per alleggerire Adorno di alcuni cliché interpretativi che ancora gravano su di lui⁴.

Come si sa, Adorno si presenta come critico dell'ideologia (il suo valore inerziale la avvicina al mito) e teorico del "nuovo" (si contrappone all'ovvio, al già formato e costituito), e di qui teorico di una "modernità" assunta come imperativo categorico per la filosofia. «Non semplicemente» così egli definisce il nuovo «il più recente, il più prossimo, il più avanzato dal punto di vista cronologico» ma una vera «esplosione nella continuità storica»; nuovo è ciò che «si cristallizza in una forma specifica» e così si contrappone all'ovvio, all'universale e inerziale⁵. Si tratta di una definizione per molti versi illuminante. Nell'immediato, porta acqua al mulino di un Adorno critico di un'arte di cassetta o di nicchia e teorico di un'arte "nuova", di rottura, sensibile al dolore, che risponde solo di sé e della sua forma specifica, che non teme e anzi ricerca le dissonanze. In quella definizione, però, c'è anche dell'altro. Un riferimento alla "continuità storica" come a ciò che deve esplodere se un'arte e un pensiero "nuovi" (critici, polemici, disgreganti) devono potersi legittimare. Si avanza forse qui la richiesta che assieme al continuum inerziale della storia debba esplodere anche la tradizione? Ma non è forse vero che anche la tradizione non è quella di una volta, che il suo peso "in una società non tradizionalista" solleva più di un dubbio⁶? O forse in quella esplosione va letto il solito gioco delle parti (solo un po' più appariscente) sulla scena della dialettica?

Alcuni ricorderanno l'incipit di *Dialettica negativa*: «L'espressione dialettica negativa viola la tradizione». L'opera, la *Dialettica negativa*, si an-

⁴ Ancora di recente (come già tanti anni fa da parte di Lucio Colletti) viene ad esempio addebitato all'Adorno della *Dialettica dell'illuminismo* un «rifiuto totale della modernità e dell'intera tradizione di pensiero dell'Occidente»; cfr. A. BOLAFFI, *La dialettica dell'illuminismo tra Auschwitz e Hollywood*, in «Micromega», 5/2003, pp. 185-197.

⁵ Cito da un passo presente tra i materiali d'archivio relativi all'ultima stesura della *Teoria estetica*, Adorno-Archiv, Ts 18319.

⁶ Cfr. TH.W. ADORNO, *Teoria estetica* (Frankfurt am Main 1970), trad. it. a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1977², pp. 34-40.

nuncia come violazione. Violazione però non del metodo – che resta hegeliano: il pensiero dialettico si caratterizza come un pensiero che si differenzia dall'interno nella forma di una negazione determinata⁷, e la dialettica negativa non sfugge alla regola. Piuttosto, la violazione riguarda l'esito della dialettica, che non cerca soluzioni della contraddizione e lascia che il risultato sia negativo, aporetico. È nel risultato mancante o negativo, nella rottura di schemi votati all'oppressione dell' «aconcettuale, individuale e particolare», spinta al punto di «far venire le vertigini», che si manifesta in pieno il disaccordo con una tradizione di pensiero viceversa «incollata», da Platone in poi, all'identità. A ben guardare però non solo di sospensione si tratta. In questo rilascio, nell'abbandono di ogni sintesi affermativa del pensiero trova posto un fattore che proprio in quella frase iniziale Adorno, forte del suo ingegno aforistico, racchiude nella forma del cominciamento dell'opera. Il puntare sull'espressione dice infatti il come della violazione. Dice che il pensiero dialettico negativo resta in ultima analisi affidato al linguaggio e alla sua capacità non tanto di mettere in forma un contenuto già noto, quanto di portare all'espressione una «esperienza dell'oggetto» che possa dirsi critica – critica in un senso che in fondo vorrebbe restare eccezionalmente fedele al significato dell'illuminismo a suo tempo individuato da Kant⁸ (riformulata come segue: non accettare alcuna autorità esterna, compresa quella della prassi⁹), ma anche eccezionalmente non rispettosa della propria stessa autorità.

⁷ E questo «in antitesi a un pensiero che differenzia in modo puramente esteriore, dualistico o disgiuntivo», con chiaro riferimento alla dialettica platonica, che pure Adorno difende, contro Hegel, per gli stessi motivi per cui Hegel la contesta, e cioè come «arte di scompigliare i concetti e mostrarne la nullità, giungendo così a un risultato affatto negativo». Cfr. per Adorno: TH.W. ADORNO, *Terminologia filosofica* (Frankfurt am Main, 1973 e 1974), trad. it. a cura di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, II vol. p. 340 e ID., *Dialettica negativa* (Frankfurt am Main 1966), trad. it. a cura di P. Lauro, introd. di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004 [I 1970]. Per Hegel: G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1833), trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1985, II vol., pp. 206-8.

⁸ I. KANT, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* (1784), in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, con introd. di G. Solari, Utet, Torino 1995 (I 1956), pp. 141-9.

⁹ Su questo vedi le obiezioni mosse all'indirizzo dell'invito marxiano a un passaggio al primato della prassi sulla teoria e il rimando adorniano a Kant in tema di critica della ragione: «la filosofia esige oggi, come ai tempi di Kant, la critica della ragione per mezzo di questa, non la sua messa al bando o la sua abolizione». (TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 79 e pp. 5-6 e 218-9).

Della tradizione dunque, cosa pensa davvero Adorno? E' solo un feticcio da smascherare, una linea di continuità da spezzare, un mero contraltare dialettico perché qualcosa come il "nuovo" si legittimi? Che la domanda non sia retorica e abbia invece un certo rilievo per capire il peso che nella teoria critica di Adorno assumono rispettivamente la critica della teoria e la teoria della critica, viene suggerito, oltre che da svariate notazioni sparse tra i testi adorniani, soprattutto dalle pagine finali dell'Introduzione alla Dialettica negativa, da alcune pagine significative della Metacritica della gnoseologia e da un breve saggio del 1966 reperibile in *Parva aesthetica*, che porta proprio il titolo: Sulla tradizione.

Nel caso di Adorno – questa l'ipotesi che facciamo –, potrebbe essere utile scorporre la formula del "teorico-critico" per capire fino a che punto egli colleghi semplicemente (dialetticamente) i due poli della teoria e della critica, o si impegni soprattutto a fare della forza della critica l'unica autentica forza della teoria. Per capire se in fin dei conti l'opzione principale di Adorno non cada piuttosto su una oscillazione ritenuta particolarmente produttiva: quella tra obbligo di violazione (della tradizione come trasmissione vincolante e vincolata) e un persistente «rapporto con il passato» tenuto in vita dal riemergere non prevedibile e oggettivo di fattori e componenti che risultano portatori di contenuti "spuri" rispetto ai contenuti razionali: «la tradizione è in contraddizione con la razionalità»¹⁰.

La contrapposizione (ma anche qui a meno di un evidente irrigidimento del "razionale") starebbe in sostanza tra una ratio che non perde il vizio scienziato, o comunque la tendenza a giudicare assoluto e necessario ciò che non è sfumato nei contorni, latore di incertezza, ciò che non è caduco, e un piano di sedimentazione (di saperi, avvenimenti, pensieri, sentimenti), che per Adorno va a costituire il fondamento genuino dell'esperienza – esperienza che in tutta evidenza non si lascia fondare sul paradigma di una purezza dei costituenti¹¹.

Così Nietzsche si pronunciava parlando delle «idiosincrasie» dei filosofi: «credono di rendere onore a una cosa quando la destoricizzano sub spe-

¹⁰ Cfr. TH.W. ADORNO, *Sulla tradizione*, cit., p. 27.

¹¹ Oltre alla questione dell'«illusione di autarchia» tipica della ratio moderna, ciò riguarda la possibilità di pensare una «capacità di esperire» del soggetto in grado di agire nel mondo: per Adorno è capace di esperienza (anzi proprio di una esperienza del "nuovo", di «ciò che non è già stato») solo la coscienza che pensa e opera «in forza di ciò che in essa si è sedimentato»; che, in altre parole, agisce «vermöge des Gewesenen; nicht als *tabula rasa*» (cfr. TH.W. ADORNO, *Einfügungen* (Aggiunte) alla *Dialettica Negativa*, coll. dell'Adorno-Archiv: Ts 14420 e Ts 14486)

cie aeterni – quando ne fanno una mummia... Per loro la morte, il cambiamento, l'età sono, al pari della generazione e della crescita, mere obiezioni – o perfino confutazioni. Ciò che è non diviene; ciò che diviene, non è...»¹².

In più di un'occasione Adorno mostra di apprezzare in modo particolare «la conoscenza sviluppata dal tardo Nietzsche in polemica con la filosofia tradizionale: anche ciò che è divenuto può essere vero. L'opinione tradizionale, da lui demolita [sc.: che solo lo stabile e il fisso può e deve essere vero], andrebbe capovolta: la verità c'è solo come risultato di un processo [als Gewordenes]»¹³. Evitando il Nietzsche più metafisico, quello che oppone all'ordine statico dell'«essere» (coincidente con la «conoscenza») l'ordine di un «divenire» che è puro principio vitale, flusso ininterrotto la cui unica legge sarebbe quella di essere privo di legge¹⁴, Adorno apprezza il critico dello storicismo e della teoria della conoscenza della prima filosofia, facendone peraltro, come noto, il principale ispiratore delle riflessioni maturate insieme a Max Horkheimer intorno alla dialettica dell'illuminismo¹⁵. Rispetto alle notevoli, se non addirittura «sorprendenti», concordanze di contenuto tra la «critica totalizzante» di Nietzsche e quella di Horkheimer e Adorno, rimandiamo senz'altro alle acute osservazioni di Habermas, la cui analisi andrebbe però corretta su un punto decisivo. Dice Habermas: dal momento che la critica diventa «totale» (nel rivolgersi contro la ragione come fondamento della sua propria validità) Horkheimer e Adorno «rinunciano alla teoria e praticano ad hoc la negazione determinata»¹⁶. Ora, è certamente vero che nella Dialettica dell'illuminismo la ripresa dell'immagine nietzschiana della storia della civiltà occidentale come

¹² Cfr. F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di F. Masini, introd. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1992, pp. 40-2.

¹³ Cfr. TH.W. ADORNO, *Teoria estetica*, cit., p. 7, corsivo mio.

¹⁴ Su questo tema cfr. A. SCHMIDT, *Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie* [La questione della dialettica nella teoria della conoscenza di Nietzsche], in *Zeugnisse. Th.W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1963, pp. 115-132.

¹⁵ Adorno scrive, con Max Horkheimer, un libro che porta questo titolo, *Dialettica dell'illuminismo (Dialektik der Aufklärung)*, New York 1944, Amsterdam 1947), trad. it. di R. Solmi, con introd. di C. Galli, Einaudi, Torino 1997 (I 1966) – per i rif. a Nietzsche cfr. in part. gli *Excursus* I e II; ma si può dire che il suo interesse per la tematica delle contraddizioni e della ricaduta nel mito della ragione rischiaratrice si mantiene per l'intero arco della sua riflessione.

¹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 122 sgg., in part. p. 131.

una sorta di tramandamento di oppressione e sacrificio delle energie vitali si avvale, per la costruzione dell'impalcatura dialettica, di un utilizzo talvolta meccanico del criterio della negazione determinata. Ma che la totalizzazione della critica porti a una rinuncia alla teoria mi sembra una conclusione azzardata e sostanzialmente non vera – per Adorno-Horkheimer come per Nietzsche. E rispetto allo stesso Horkheimer, che collega il ripensamento della nozione di “tradizione” al tema della funzione sociale della teoria, di cui sarebbe consapevole la teoria critica e non la teoria tradizionale, è viceversa proprio Adorno a esibire un interesse più insistito sui temi della tradizione della teoria della conoscenza, a porsi la questione di come la critica debba e possa relazionarsi al passato della teoria¹⁷.

Se Adorno radicalizza l'insegnamento di Nietzsche relativo al significato della tradizione come tramandamento oppressivo rivelandone in particolare i risvolti teorico-metodici (nella forma di un «pensiero d'identità» che vive dell'illusione di conoscere qualcosa, mentre in realtà irrigidisce l'oggetto dentro griglie concettuali), ciò non comporta tuttavia un rifiuto della tradizione tout court, per la semplice ragione che in essa si raccoglie per Adorno anche tutto quanto è stato lasciato indietro lungo il cammino del pensiero identificante, fattori di non-identità il cui potenziale resta tutto da valutare.

Qui risiede, mi sembra l'originalità della posizione di Adorno sia rispetto ad altri esponenti della teoria critica (come nel caso di Horkheimer), sia rispetto all'attenzione rivolta alla tradizione dalla ontologia ermeneutica (ad esempio in Gadamer¹⁸).

Sta di fatto che per la «critica» diventa addirittura vitale impostare un corretto rapporto con la tradizione (compresa la tradizione-della-critica caratteristica del pensiero moderno), ma questo significa per Adorno in primo luogo cogliere la forza della tradizione non nel fattore di continuità e di tramandamento o nel richiamo fiducioso nella sua autorità, nell'appello ai

¹⁷ Cfr. per M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in ID., *Teoria critica* (1968), trad. it. Einaudi, Torino 1974, vol. III, pp. 135-186.

¹⁸ Vedi la sottolineatura in Gadamer della necessità di una “riabilitazione” di autorità e tradizione e della possibilità di un «libero appropriarsi della tradizione», di inserirsi con fiducia in «un processo di trasmissione storica», possibilità esclusa da Adorno per il suo eccessivo soggettivismo. Ciò non toglie, certo, che tra le due posizioni si possano riscontrare diverse affinità (prima fra tutte l'idea che «ogni interpretazione si dispiega nel *medium* di un linguaggio»), ma che purtroppo non possiamo discutere in questa sede; cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo* (Tübingen 1960), trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, in part. pp. 317-340 e 447.

suoi valori, ma piuttosto nella possibilità che esprime di serbare e conservare il negato accanto al principio di affermazione, il superato accanto al principio di superamento. Dunque un serbare e conservare non innanzitutto il sempre-uguale (il mito), e cioè il passato riconfermato nel presente, o la legge, il metodo in cerca di rinnovata legittimazione, bensì ciò che nel corso della storia è stato negato e oscurato, il caduco, il non-identico, «la vita non schedata»¹⁹. Solo se viene strappata al suo proprio mito (quello dell'autorità e della trasmissione come nesso tangibile delle generazioni) – questo in sostanza il ragionamento di Adorno – il vincolo che è proprio della tradizione come presenza del passato sarà un aggancio con ciò che nel passato è rimasto «irrisolto». Vincolo di una Tradition e non di una Überlieferung, essendo ormai ogni trasmissione o eredità passate sotto il titolo dell'«anacronismo»²⁰.

Occorrerà allora, per Adorno, mantenere uno stretto contatto con la tradizione e al tempo stesso allontanarla da sé, ammettere che nessuno può operare nel vuoto, ma nemmeno può semplicemente inserirsi o trovarsi inserito in una qualche tradizione. Contatto che si traduce in memoria delle promesse non mantenute e cerca «il potere della tradizione» dal punto di vista oggettivo, come potere della storia sull'esistente, potere che si raccoglie nelle cose e nelle parole in forma di traccia della sofferenza accumulata (e qui Adorno ripete una movenza di Nietzsche, che già aveva usato immagini incisive per descrivere il nesso di memoria e dolore). Allontanamento che è rifiuto di ogni utilizzo soggettivo della tradizione, distanza da ogni intenzionalità e da ogni visione strumentale²¹.

Questo invito al paradosso di stare al tempo stesso dentro e fuori la tradizione non può non riportare a quello che secondo Adorno sarebbe la «morale» del pensiero e che si presenta come il luogo proprio della critica della ragione kantiana, quello in cui, attraverso l'antinomia della ragione» si mette in luce una «sproporzione» tra ragione e intelletto: non un semplice conflitto di competenze tra due diverse facoltà, bensì tentativo di «stare nella frattura» di determinato e indeterminato, oltre che segno della esigenza contraddittoria di stare dentro e fuori le cose²². Mentre infatti l'intelletto

¹⁹ Cfr. TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., pp. 125 e 298-9.

²⁰ Cfr. TH.W. ADORNO, *Sulla tradizione*, cit., pp. 27, 32-3 e 36.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 32-3 e 38-9. Per F. NIETZSCHE cfr. *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini e S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montanari, Mondadori, Milano 1983, p. 45.

²² Per quanto riguarda il Kant dell'«Antitetica della ragion pura» cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781), trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. e con introd. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1977, in part. pp. 350-1; Kant parla qui di una «apparenza

determina concettualmente l'oggetto, la ragione invita ad andare oltre tale determinazione. Sulla direzione di questo "oltre" si tratta però di discutere, come vedremo tra poco. Se anche per Adorno comprendere significa andare al di là del puro fatto, trascendere la letteralità del «qui e ora» per interrogarsi sulla valenza dell'esperienza determinata nella quale siamo immersi in vista della sua comprensione, altra questione è fissare questa ulteriorità del fenomeno. In certo qual modo né una analitica né una fenomenologia possono dirimere la questione. Non si tratta infatti di evocare la regola di cui quel fenomeno nella sua limitatezza e contingenza sarebbe semplice esemplare o momento di passaggio, ma piuttosto, sostiene Adorno, di «spezzare» il suo «isolamento»: «ciò presuppone, evidentemente, un rapporto con l'universale, ma non un rapporto di sussunzione, anzi piuttosto il contrario»²³. Ora, ciò che conta è capire il senso di una simile "contrarietà". Quale sia, in altre parole, il modo che Adorno giudica corretto (e cioè critico) di atteggiarsi nei confronti di quanto supera il singolare e contingente e particolare – la storia, lo spirito oggettivo, il linguaggio, la tradizione. La risposta non è semplice. Prova ne sia l'esclusione da parte di Adorno della possibilità che un tale superamento si configuri come un sorvolo, come un passare sopra la testa dell'esperienza particolare e caduca, come un guardare-fuori (*hinaussehen*) del «cerchio magico dell'esistenza». Proprio qui entra in gioco anche un «rapporto con il passato» è anche sempre un inveramento o invalidamento della tradizione. Ma questo avvalorarsi non opera con la forza di ciò che con il potere dell'inerzia o dell'autorità si conferma e si continua sorvolando sull'esperienza singolare e effimera, bensì con la forza della «corrispondenza». Non empatia o affinità immediata, ma un divenire eloquente, un riemergere di "strati" rimasti nascosti

naturale e inevitabile" (che si può solo rendere innocua, ma non estirpare) quale causa di un conflitto di affermazioni, il cui contraddirsi è dovuto all'essere riferite sia agli oggetti dell'esperienza sia a ciò che li supera in vista della legge morale. Sul tema della *Disproportion* in Adorno vedi ad es. TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., pp. 3-4, 15-16; al riguardo mi permetto di rinviare al mio studio *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Guerini, Milano 1994, in part. pp. 15-34. Sul tema della "frattura" cfr. TH.W. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 129 e p. 40 «Non gli venne in mente [scil. a Hegel] che le fratture kantiane indicano proprio quel momento della non-identità che appartiene irrecusabilmente alla sua propria concezione della filosofia dell'identità».

²³ Cfr. TH.W. ADORNO, *Minima moralia*, trad. it. a cura di R. Solmi con introd. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1979, afor. n. 46.

fino a un dato momento e poi riaffioranti come forza viva, senza che sia necessario ridurre la distanza da essi²⁴.

In questo orizzonte, per Adorno, l'antinomia kantiana non solo apre «la via della critica», ma «prescrive l'eventuale posizione della coscienza nei confronti della tradizione. L'affermazione di Kant, secondo cui rimane aperta soltanto la via della critica, [...] non concerne soltanto la particolare tradizione da cui Kant si distaccava, quella della scuola razionalistica, ma la tradizione in generale. Non dimenticare la tradizione pur senza conformarsi significa confrontarla con lo stadio di coscienza ormai raggiunto – con quello più progredito – e domandarsi cosa regge e cosa no»²⁵.

E se da questo rapporto l'arte "nuova" ricava un «canone delle proibizioni», trovandosi a espungere dai propri procedimenti «quanto vi è di riportato e di fittizio negli elementi tradizionali», ovvero a fare, talora drammaticamente, «l'esperienza dell'inutilizzabilità di tutto ciò che non è richiesto qui e ora dalla forma»²⁶, è chiaro però che l'interruzione della continuità non taglia i ponti con la tradizione, ma piuttosto con l'idea di un passaggio irresistibile di consegne, di tramandamento più o meno sotterraneo e più o meno automatico. Il punto è – e qui, oltre a Kant, entra in gioco Hegel – che se la tradizione è vincolo, il presente del limite è precisamente il legame con la tradizione e passato e presente, se si corrispondono, sono chiamati a corrispondersi su «ciò che è possibile». Qui si richiede in fondo di non dimenticare la lezione hegeliana secondo cui si può dare superamento del limite solo se si pensa al limite come interno al passaggio ad "altro"²⁷. Adorno è convinto che questa verità logica messa in evidenza da Hegel mantenga tutta la sua validità anche sul piano storico e linguistico espressivo, là dove cioè il limite si manifesta come vincolo della tradizione e dell'istituzione.

²⁴ Cfr. TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 127: «Non si può guardare fuori. Ciò che sarebbe al di là (*was jenseits wäre*), appare solo all'interno dei materiali e delle categorie» (trad. parzialmente modificata); cfr. inoltre ID., *Sulla tradizione*, cit., pp. 34-5.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 33.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 28-9, 31 e 38.

²⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica* (1812-1816), trad. it. di A. Moni e C. Cesa, introd. di L. Lugarini, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, vol. I, pp. 125-8: «Questa doppia identità dei due, l'esserci e il limite, contiene questo, che il qualcosa ha il suo esserci soltanto nel limite, e che, il limite e l'esserci immediato essendo tutti e due insieme il negativo l'uno dell'altro, il qualcosa, che è soltanto nel suo limite, si separa in pari tempo da se stesso e accenna al di là di sé al suo non essere, lo pronuncia come suo essere e passa così in quello» (126).

E' quanto emerge, con straordinaria nettezza, nella presentazione che troviamo nella *Filosofia della musica moderna*, del linguaggio musicale tradizionale ovvero «tonale» in quanto «definito fisicamente – o comunque secondo criteri di psicologia musicale – come concetto comprensivo di tutte le sonorità disponibili» e racchiuso «nei limiti di un numero estremamente limitato di combinazioni sonore»²⁸. Finchè questi vincoli vengono contrastati sul piano della concreta tecnica musicale, come accade nella «sovrana maestria compositiva» di Schönberg (così bravo che può anche permettersi «con una ingenuità grandiosa» di mantenere figurazioni tonali nella composizione atonale), ciò che ne risulta si può dire il frutto di una genuina libertà compositiva. Ma laddove non c'è un limite cui opporsi il «viaggio» intrapreso dal compositore diventa del tutto inutile, giacché in esso «non avviene assolutamente nulla nonostante la complicatezza delle figurazioni musicali»²⁹. Queste notazioni di Adorno, di carattere prevalentemente estetico-musicale, sono in realtà di grande interesse sia in tema di «tradizione», sia in tema di «critica» (di interpretazione critica) dell'esistente. Suggestiscono infatti: 1) che una genuina libertà interpretativa (o facoltà critica) trova la sua verità nel polemos, nell'attrito che si dà nel punto di contatto in cui, come direbbe Benjamin, «salta» il continuum della storia e della tradizione, e 2) che il fattore tradizionale si rende disponibile in modo essenziale come linguaggio³⁰.

Veniamo al primo punto. Nessuna sorpresa che Adorno dedichi un'attenzione particolare alla «tradizione della teoria della conoscenza» come portato essenziale di quei «problemi tradizionali» della filosofia che

²⁸ Cfr. TH.W. ADORNO, *Filosofia della musica moderna* (Tübingen, 1949), trad. it. a cura di G. Manzoni, Einaudi, Torino 1960, pp. 39 e 58. La conquista da parte della produzione musicale di Schönberg di una «indifferenza del materiale» nei confronti di tonale e atonale, cioè la capacità di tenere insieme e organizzare momenti «nuovi» (avanguardistici) e tradizionali del materiale musicale rappresenta per Adorno non solo il massimo grado di progressività del comporre, ma un caso esemplare della possibilità di emancipare il soggetto (nella figura del compositore) dai vincoli di una tradizione divenuta normativa (cfr. *ivi.*, pp. 58 e 60).

²⁹ Sugli sviluppi della dodecafonia dopo Schönberg, ridotta ad un'arte di giocolieri a causa della perdita del rapporto con la tradizione cfr. TH.W. ADORNO, *Dissonanze* (Göttingen, 1958), trad. it. a cura di G. Manzoni, Feltrinelli, Milano 1974 (I 1959), pp. 165, 166 e 180.

³⁰ Benjamin, come poi Adorno stesso, intende il *continuum* storico come contesto di immanenza e di «accecamento». Cfr. W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982 (I 1962), pp. 75-86, in part. pp. 84-5.

prima di tutto si sedimentano nella terminologia filosofica. L'aspetto più noto del tribunale razionale eretto da Adorno in vista di una rinnovata critica della ragione secondo un'architettura di «modelli di pensiero» che dalla Dialettica dell'Illuminismo giunge fino alla Dialettica negativa, è senza dubbio quello radicato nell'assunto secondo cui la ragione non può non essere dominio sulla natura (non può, in altre parole, non "identificare", non determinare il proprio oggetto), sebbene non possa essere solo questo (e debba quindi cercare altre modalità di contatto con l'altro da sé) se vuole restare fedele ad una sua qualche funzione "progressiva". Meno nota, ma decisiva per la definizione della sua idea di "critica", è l'urgenza, avvertita molto presto da Adorno, a discutere di questioni interne alla gnoseologia, «forma scientifica della prima filosofia», scienza al servizio di una conoscenza intesa come ambito circoscrivibile e circoscritto, architettonica del sapere e della finitezza umana³¹. Non casualmente faremo più volte riferimento alla Metacritica della gnoseologia, scritta da Adorno intorno alla metà degli anni '30 e interamente dedicata alla sostanza «antinomica» della fenomenologia di Husserl. In larga parte possiamo infatti considerare proprio questo lavoro il principale terreno di elaborazione della nozione più importante, ma anche più fuorviante del pensiero adorniano (che inizia qui a risultare una nozione formalizzata): il non-identico, appunto. Già fin d'ora, ciò che davvero preme a Adorno è mettere in luce l'esito non solo contraddittorio ma paradossale di ogni possibile ricerca di un primum, sia esso concepito come un dato immediato o una pura intuizione. In tale contraddizione, fa notare, «si esprime il riconoscimento della non-identità, l'impossibilità di inquadrare in concetti soggettivi, senza lasciare eccedenze, ciò che non è del soggetto»³².

Si tratta, vorrei subito notare, di un interesse alla teoria-della-conoscenza che non mira ad istituire una in proprio, e che ciò nonostante non esita a ammettere – lo vedremo tra breve – che la stessa metacritica (della gnoseologia, appunto) deve risolversi in metateoria. Che deve, dopo aver gettato luce su un'illusione (in sostanza, sull'illusione che il pensiero possa autofondarsi, legittimarsi sull'unica base della propria struttura e del metodo), affrontare il compito di dare una qualche legittimazione al rapporto di universale e particolare – tale però da permettere un'effettiva valu-

³¹ TH.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e le antinomie delle fenomenologia* (Frankfurt am Main 1956), trad. it. di A. Burger Cori, SugarCo, Milano 1964, p. 30.

³² Cfr. *ivi*, p. 154.

tazione del distinto apporto che va riconosciuto all'elemento universale così come ad una certa esperienza nella sua singolarità³³. Una critica all'attitudine «identificante» del pensiero non può insomma non mettere sotto i riflettori l'intera tradizione del pensiero occidentale, in quanto appunto si raccoglie sotto il segno di un «pensiero d'identità», il quale «dice ciò sotto cui [sc. una certa cosa] cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è»³⁴. Il principio di identità sarebbe insomma un mezzo inadeguato al fine che si prefigge, rispondendo solo ad un'esigenza di organizzazione della realtà sulla base dell'ordinamento della ratio, e essendo unicamente in grado di produrre un «sapere» tale da chiarire la funzione di qualcosa all'interno di quell'ordinamento e non di darcene una genuina «conoscenza». Ne segue che un'indagine mossa proprio sul terreno che tradizionalmente aveva visto radicarsi l'esigenza di una conoscenza filosofica modellata sulla logica doveva apparire a Adorno un passo indispensabile per poter pensare, all'opposto, la possibilità di una conoscenza-interpretazione della realtà di tipo «critico», e cioè sempre eccedente – magari solo di un soffio – ogni norma gnoseologica o tradizione codificata.

Particolarmente significativo risulta dunque l'interesse e lo studio che Adorno dedica, fin dalla tesi di laurea e attraverso l'intero arco del suo pensiero, a Husserl, il quale come noto ha particolarmente insistito sull'esigenza di «scientificità» della filosofia. Una breve incursione nella lettura adorniana di Husserl ci sarà di aiuto per seguire Adorno nel suo tentativo di definizione di una legittimità della filosofia capace di trarre profitto dalla propria costitutiva «incertezza». Il primo obiettivo polemico è infatti la presunta certezza che il soggetto guadagna in virtù del metodo che gli consente di costruire il sistema della propria legittimità. Certezza minata, secondo Adorno, dalla circostanza di non poter mai provenire da una qualche capacità di supervisione, da parte del soggetto, del suo stesso procedere. L'io infatti resta immerso senza possibilità di deroghe in una «reciprocità di pensiero e pensato» che è «complicità con il mondo»³⁵. Il che significa che una certezza di tipo scientifico non può che essere ottenuta se non attraverso un processo di assottigliamento, di sottrazione e di depauper-

³³ Cfr. TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 129, nota.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 135.

³⁵ Cfr. TH.W. ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 329 e 336 e ID., *Parole chiave. Modelli critici* (Frankfurt am Main 1969), trad. it. di M. Agrati, introd. di T. Perlini, Sugar-Co, Milano 1974, p. 45.

ramento dell'esperienza stessa. Smontare e rimontare (su altre basi) questa certezza appare l'orizzonte e il compito propri di una «metacritica» della gnoseologia tale da richiamarsi esplicitamente a una «metateoria». Ma con quali obiettivi? In che senso «criticare la teoria della conoscenza significa anche: trattenerla (sie festzuhalten)»? Di nuovo, l'accento cade sul punto teorico e metodico di maggior tenuta della teoria critica di Adorno, e cioè sul criterio della negazione determinata. In parte celato nella movenza dialettica, il punto vero è un altro. Il punto è che per Adorno una critica della ragione non deve essere innanzitutto costruzione del razionale, ma piuttosto discussione radicale di quelle che vanno sotto il titolo di «questioni di costituzione» del soggetto e dell'esperienza³⁶. Deve, detto altrimenti, ripensare per prima cosa la categoria di costitutività in vista di una nozione di esperienza non depurata degli elementi spuri (non logici), temporali, storici e tradizionali – in una parola: «complici» con il mondo.

La prima mossa metateorica di Adorno consiste nel far cadere l'attenzione specificatamente sull'esercizio della ragione come facoltà di discernimento. Il nodo cruciale è la presa d'atto che non vi è una automatica coincidenza di condizioni-di-possibilità e condizioni-di-validità dell'esperienza. Che occorre registrare uno scarto tra «legalità» e «legittimazione» vera e propria del pensiero. Una «questione di costituzione» ha senso solo se sospinta verso una «questione di diritto» del pensare, sul terreno cioè di una legittimità non-solo-formale del pensiero e delle sue leggi.

La contingenza irrompe così nell'attività di interpretazione in forma di opinione, giudizio, sentimento, bisogno. Di qui in avanti una piena facoltà di «esperire» non sarà solo da intendersi come capacità di immergersi nell'oggetto come obiettività storica, ma proprio nel senso di una capacità della ragione di cogliere la stessa effettività storica letteralmente «vera» nella sua possibile «falsità»: di discernere, in altre parole, tra diversi tipi di verità. Non tutti «legittimi» evidentemente (alla luce di quei bisogni, sentimenti, affanni), anche se in regola sotto il profilo della loro semplice «legalità».

Vengono così in primo piano due idee, in gran parte complementari, che possiamo considerare il principale sforzo metateorico di Adorno sulla questione della «relazione» tra pensiero e pensato come interazione di con-

³⁶ Cfr. TH.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 35. Sulla dialettica negativa come «costruzione del razionale» cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des rationalen bei Adorno*, in AA.VV., *Adorno-Konferenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 66-93.

dizione e condizionato, trascendentale ed empirico. Una è l'idea di Tradition, definita nelle ultime pagine della introduzione alla Dialettica negativa come un «sapere del passato» che nel ruolo di un «quasi-trascendentale» permette la formulazione di ogni effettivo domandare filosofico³⁷. L'altra idea è quella di un wertendes Moment, un momento di valore, che dovrebbe regolare in sostanza la nostra posizione di esperienti-conoscenti in quanto storicamente situati e capaci di giudizio di contro alla validità-verità (Geltung) puramente logica. Questo momento deve intendersi per Adorno nel senso di una non-indifferenza della teoria rispetto al giusto e all'ingiusto, uno scegliere di conoscere, di comprendere il reale nella sua costituzione, nella direzione di un «vero» non estraneo all'urgenza storico-epocale oltre che contingente dell'interpretare. Una questione-di-diritto, di «legittimità» del pensiero, non si pone allora per Adorno a prescindere dalla decisione su quale conoscenza sia da considerare valida. Appare evidente che queste argomentazioni tentano precisamente di disegnare uno scenario metateorico a sostegno dell'impegno metacritico. In gioco è innanzitutto la possibilità di considerare «non vera» una verità che esprime una «vita falsa»³⁸.

In primo luogo allora comprendere la «totalità», il nesso che «ci fissa in modo essenziale» significherà per Adorno trascendere l'«atto di coscienza» (lungo la linea che da Cartesio porta alla fenomenologia husserliana), e proprio per un «di più» di esperienza³⁹. E' un'eccedenza nella quale ciò che viene esplicitamente trasceso è il fenomeno nella sua singolarità: «il soggetto conoscente deve sempre sapere ed avere esperito di più che non il solo fenomeno» se vuole «renderlo eloquente» (es zum Sprechen brin-

³⁷ Cfr. TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., pp. 50-1. Secondo Ulrich Müller questo utilizzo anti-sistematico dell'obiettività di ciò che si è affermato storicamente si rivela estremamente produttivo per una «Theorie des Verstehens» basata su «begrenzter historischer Einheiten» in grado di profilare («mit Adorno gegen Adorno») un diverso orizzonte per l'interpretazione storico-critica del mondo, nel quale al posto della *Geschichtsphilosophie* si farebbe strada una «Philosophie der Geschichten» (cfr. U. MÜLLER, *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988, pp. 62-3, 65 e 67).

³⁸ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 33.

³⁹ Cfr. *ivi*, 38-9. L'«isolamento» dell'*Erlebnis* che in Husserl «si significa» come atto intenzionale non poteva che apparire agli occhi di Adorno un accomiarsi dalla fenomenologia, il cui senso vero resta quello di promuovere «il confronto del concetto con la cosa a cui si riferisce»; cfr. TH.W. ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 486. Non dunque l'*epoché*, la messa in parentesi, ma semmai il procedere *tentativamente* dietro un'idea-guida mai veramente presupposta come possibile sarebbe allora per Adorno l'eredità ancora valida della fenomenologia (cfr. MC, 3, p. 44).

gen)⁴⁰. Dove in gioco è sia quel «sapere negativo» (e indeterminato) che per Adorno si configura come coscienza di una non-identità (di una riserva, a seconda dei casi, logica o etica), sia quel «sapere del passato» che del fenomeno dovrebbe svelare le ferite ma anche le possibilità nascoste, la spinta in avanti verso la sua “realizzazione”.

Naturalmente per Adorno il vizio scienziasta della gnoseologia tradizionale sta proprio nel restare insensibile a tale spinta e consiste in fondo nel carattere statico del «dato», che si mostra indifferente ad una costituzione temporale che dovrebbe invece fornire un contributo essenziale all'esperienza di comprensione del reale che si dà nel dato⁴¹. Il confronto con Husserl è, al riguardo, illuminante.

In particolare, colpisce l'apprezzamento parallelo di Adorno degli husserliani «implicati genetici di senso» da un lato e del «momento speculativo» del comprendere dall'altro, del radicamento in una norma e in una tradizione e della possibilità che vi possa essere, rispetto ad essi, un almeno parziale trascendimento dell'esperienza di comprensione rispetto all'esperienza tout court.

Nel momento in cui Adorno concentra la sua attenzione sulle «antinomie fenomenologiche» husserliane i suoi principali obiettivi polemici sono, come noto, soprattutto l'ideale della filosofia come «scienza rigorosa» e l'idea di «riduzione» fenomenologica, perché «isolano» il fenomeno invece di coglierlo nella sua possibile «costellazione di verità». E tuttavia nella lettura adorniana di Husserl si può riscontrare un interessante punto di ancoraggio positivo alla fenomenologia husserliana. Si tratta del tema della «genesi di senso» dei giudizi teorizzata da Husserl in *Logica formale e trascendentale*. Dice Husserl:

Svelare la genesi di senso dei giudizi significa [...] la stessa cosa che il dispiegamento dei momenti di senso impliciti nel senso che si presenta scopertamente, e che gli appartengono essenzialmente. I giudizi, come prodotti finiti di una "costituzione" o "genesi", possono e debbono essere interrogati in conformità con essa. E' appunto la proprietà essenziale di tali prodotti il fatto che essi siano sensi che portano in sé come implicazione di senso della loro genesi una specie di storicità: che in essi, gradualmente, il senso rimandi al senso originario e alla relativa intenzionalità noematica;

⁴⁰ TH.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., pp. 123-4; corsivo mio.

⁴¹ Cfr. TH.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., in part. pp. 46 e 108 sgg.

che si possa dunque interrogare ogni formazione di senso secondo la storia di senso che le è essenziale⁴².

Ora, Husserl parla sì di «una specie di storicità», ma nel senso di risalimento all'origine «intenzionale» di un giudizio, nel riconoscimento della validità fenomenologica di un'«esperienza ante-predicativa» come sua genesi. Per Husserl si tratta di porre l'accento su una «relazione di senso» di «tutte le opinioni categoriali» ad «evidenze individuali»: l'«intuizione “esemplare” dell'individuale» deve fondare un'«esperienza possibile» radicandola nella «necessità di un punto di partenza fondato sulla soggettività di ciascuno»⁴³. Adorno apprezza apertamente Husserl per aver saputo strappare «la sintesi e la storia [...] addirittura dalla forma astratta del giudizio», ma osserva (e questo è il punto) che gli sarebbe bastato «varcare la porta aperta per trovare che la “storicità interna” che egli aveva intuito non è una storicità puramente interna»⁴⁴.

Adorno varca la soglia e trova la «tradizione». Non però una tradizione che non si interrompe mai, alla quale si può attingere come a una fonte inesauribile, non l'“a priori storico” di cui lo stesso Husserl soppesava le aporie, tra irriducibile esistenza storica e lettura fenomenologica della storia. E' piuttosto una tradizione che trattiene tracce e segni del già stato dell'esperienza; «storicità» immanente e per lo più inconsapevole che sul piano della teoria assume i tratti di un sapere del pensiero stesso relativo al proprio essere un che di «divenuto», in senso storico e costitutivo. Se nessuna priorità andrà assegnata alla «funzione trascendentale» – per Adorno «la massima astrazione» che si possa fare dell'attività dello spirito – nei confronti della sua «genesì fattuale», è pur vero che «il concetto di trascendentale ricorda che il pensiero supera la propria necessaria individuazione attraverso i momenti di universalità ad esso immanenti»⁴⁵.

E qui veniamo al punto. Proprio infatti nell'idea di «tradizione», di concrezione storica in grado di raccogliere e conservare la memoria (e il peso) del già-stato in nodi di esperienza dalla portata non solo individuale,

⁴² Cfr. E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale* (1929), trad. it. a cura di G.D. Neri, Laterza, Roma-Bari 1966, pp. 258 e 275. Il passo è citato per intero da Adorno in *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., pp. 222-3.

⁴³ Cfr. E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, cit., §§ 85, 86, 87.

⁴⁴ TH.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 223.

⁴⁵ Cfr. TH.W. ADORNO, *Parole chiave*, cit., p. 229 (corsivo mio) e ID., *Dialettica negativa*, cit., pp. 51 e 181. Di Husserl cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1983 (I 1961), p. 378.

Adorno tenta di condensare funzione storica e funzione trascendentale dell'universale quale condizione di possibilità dell'esperienza contingente e concreta: «Sebbene sia il controcanto del momento trascendentale, il momento della tradizione (das Traditionale) è quasi-trascendentale, non la soggettività puntuale, ma ciò che è il propriamente costitutivo, il meccanismo nascosto secondo Kant nella profondità dell'animo»⁴⁶. Quando dunque Adorno parla di «storia» interna alla «genesi fattuale» dell'attività di una coscienza non vuole semplicemente inserire «condizioni fattuali» in quelle «questioni di costituzione» del pensiero che sono il terreno su cui opera la gnoseologia – e di cui anche un pensiero critico deve «trattenere» qualcosa –, ma affrontare in proprio la “scommessa” che nella Critica della ragion pura di Kant si gioca fra trascendentale ed empirico, condizione e condizionato⁴⁷. La tradizione avanza l'istanza di una necessità; ma di una necessità pensabile unicamente in modo non scisso da una contingenza. Il “momento” della tradizione ricorda qui la necessità che una genuina comprensione della realtà e dell'esperienza superi il qui e ora, la determinatezza presente, mantenga dunque la funzione del trascendentale (lasciando cadere la sua astrattezza). Ma poiché nell'operare in forma immanente alle determinazioni particolari e contingenti, come «il momento di mediazione (das vermittelnde Moment)» che dimora in esse, inserisce di fatto elementi spuri rispetto all'universale della logica, il suo ruolo sarà quello di un “quasi-trascendentale”⁴⁸. Forse in questa formula, che attenua la forza del superamento, senza però che ne esca rafforzata la contingenza, c'è termine della tradizione filosofica da renderlo insostenibile (senza qualche modifica o attenuazione).

⁴⁶ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 51; trad. leggermente modificata, corsivo mio.

⁴⁷ Cito un passo da una pubblicazione (non autorizzata e non del tutto conforme al testo custodito nell'Adorno-Archiv) di un corso di lezioni tenuto da Adorno nel semestre invernale 1956/57 (*Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Junius Verlag, Frankfurt am Main 1971), dove Adorno parla del passaggio kantiano «dal trascendente al trascendentale» come di una operazione «geniale», consistente nel rendere *interno* alla coscienza l'al di là della metafisica, ma anche nel tener fermo, e sempre con la medesima nozione di «trascendentale», all'idea di un *al di là* trascendente nei confronti dell'esperienza; («dadurch, daß er eigentlich jenes, dem Bewußtsein und der Erfahrung Jenseitige, das von der Metaphysik behandelt wird, nun in das Bewußtsein selber hineinverlegt hat. D.h. also, während er die Möglichkeit der verbindlichen und das heißt für ihn (...) der wissenschaftlichen Erkenntnis von Transzendenz ausscheidet, hält er trotzdem das alte Motiv der Jenseitigkeit der Transzendenz gegenüber der Erfahrung fest», p. 153).

⁴⁸ Cfr. TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 50.

Sul piano metateorico, l'indicazione che possiamo trarne è duplice. A emergere è la necessità del divenuto (di considerare il reale come un qualcosa di costitutivamente temporale) ma anche il divieto a fare della tradizione un assoluto. Il «sapere del passato» è mediazione con gli oggetti in senso dinamico: non ha l'unica prerogativa dell'essere conservato, bensì quella di spingere oltre, di orientare il domandare filosofico⁴⁹.

Su questa base è possibile, credo, non fraintendere in senso storicistico o relativistico il significato del richiamo di Adorno alla «caducità» degli stessi costituenti, «divenuti (geworden) come la funzione conoscitiva in generale». La loro caducità deve piuttosto servire da pro-memoria del «nocciolo temporale» insito «nel conosciuto e nel conoscente», giacché proprio l'argomento storico-genetico vuole essere un apporto ulteriore alla costellazione di verità, alla decisione sulla «validità» di una certa conoscenza o interpretazione, non un rimando ultimativo a un'origine (e meno che mai a una storia-contenitore) che tolga infine ogni imbarazzo in tema di relazione fra trascendentale ed empirico. La storia, sostiene Adorno riprendendo uno spunto benjaminiano, è nella verità, non viceversa⁵⁰.

Proprio questo apporto ulteriore, che contrasta ogni purezza logica e identitaria del soggetto e della teoria, è ciò che Adorno apprezzava delle argomentazioni husserliane in tema di «genesi fattuale» dell'attività spirituale, quasi un momentaneo abbandono, da parte di Husserl, di quell'ideale di purezza dell'universale che è poi il vero responsabile della «inadeguatezza» della stessa gnoseologia alla conoscenza. Ricordiamo che per Adorno: «comprendere una cosa in senso proprio, non semplicemente inserirla o riportarla al sistema di riferimento, non è altro che cogliere il singolo momento nella sua connessione immanente con altri»; un lavoro che deve rendere operante «una inclinazione a schiudere le cose da trattare facendo ricorso al modo in cui divennero (wie sie wurden)»⁵¹.

Diremo allora che all'argomento genetico (comprensivo di sedimentazione storico-antropologica delle determinazioni) spetta di diritto per Adorno un posto nelle questioni di costituzione, non come presunta oggettività che abbia in più dalla sua la forza dell'originario, bensì in quanto raccoglie in un «risultato» la connessione processuale di fatti storici. La «ge-

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 50-1.

⁵⁰ Cfr. TH.W. ADORNO, *Parole chiave*, cit., p. 230 e ID., *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 143.

⁵¹ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 25, trad. it. in parte modificata; e ID., *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 165.

nesi fattuale» si incarica infatti di portare argomenti e radici dal lato del mondo, o «cosa» da conoscere e interpretare, anche in forma di echi che è in grado di suscitare nella memoria e nell'immaginazione dell'interprete⁵².

La necessità di includere nell'«in generale» la valenza storico-genetica di quanto ci costituisce dentro una tradizione segna però solo la direzione del percorso di correzione dell'astrattezza dell'universale. Che qualcosa manchi è testimoniato dall'altra accezione del «risalimento» presa in esame da Adorno come «direzione verso l'oggetto» quale «elemento aperto»: il «di più» o non-identico lavora qui non tanto come ciò che «eccede» l'attività di un presunto spirito in generale guastandone la «purezza», ma piuttosto come sapere negativo, effetto di un giudizio che nel valutare il reale non prescinde da un "momento di valore", mantiene cioè un legame con l'idea regolativa di una possibile verità non-indifferente al desiderio di felicità.

Qui risiede, peraltro, il punto di ancoraggio negativo del pensiero di Adorno a Husserl, quello che segna una decisa presa di distanze dall'impostazione husserliana. Ci riferiamo al riscontro di una «neutralità di principio» della fenomenologia husserliana «nei confronti di tutto ciò che conta»: in Husserl, dice Adorno, «la ragione è rassegnata rispetto ad una realtà che non può mutare, che non può cioè mutare senza togliere la sua stessa presupposizione». Mancherebbe allora a Husserl ciò che invece si può trovare in Kant, «un concetto di ciò che supera i limiti della possibilità dell'esperienza», «nel quale la rassegnazione della conoscenza» mantiene «il carattere di una posizione critica del limite»⁵³. Gli spunti forniti da Husserl in merito a «genesi» e «costituzione» del giudizio soddisfacevano insomma la questione «costitutiva» di un legittimo rapporto di universale e particolare, almeno per quella parte che veniva incontro alla preoccupazio-

⁵² «Pure nella sua forma emancipata dal contenuto, la conoscenza partecipa in sé alla tradizione quale memoria inconscia. (...) Tra le prestazioni della deduzione kantiana è notevole che egli, ancora nella pura forma della conoscenza, nell'unità dell'io penso, al livello dell'immaginazione riproduttiva percepì il ricordo, la traccia dello storico». (ivi, pp. 50-1).

⁵³ Cito dai lavori preparatori alla *Metacritica della gnoseologia*, (Adorno-Archiv, Ts 3219): «Endlich aber resigniert die Vernunft vor einer Wirklichkeit, die sie nicht ändern kann, d. h. nicht ändern ohne ihre eigene Voraussetzung aufzuheben: diese Resignation steckt in der abstrakten Ehrfurcht des Bürgers vor Unbegreiflichen (...): hier ist die genaue Vermittlung Kants, bei welchem die Resignation der Erkenntnis noch genau auf den «Glauben» bezogen ist; bei H. [Husserl] fehlt dieser und darum hat hier die Resignation nicht mehr den Charakter der kritischen Grenzsetzung (es gibt bei H. [Husserl] kaum einen ausgeführten Begriff des "die Grenzen der Möglichkeit von Erfahrung Überschreitenden"), sondern nur noch den der prinzipiellen Neutralität allem Wichtigen gegenüber».

ne di Adorno di correggere l'astrattezza del soggetto dell'idealismo. Viceversa, la teoria husserliana diventava di colpo inservibile, la sua monadologia decadeva ad «accecamento individualistico»⁵⁴, nel momento in cui l'asse dell'interrogazione si spostava sul senso dell'esperienza, in cui si trattava di trovare una possibile condizione dell'esperienza non indifferente alle ragioni dell'interpretare, e per ciò stesso, sia pure sotto il segno di una non-identità (e cioè senza teleologia positiva) orientata in senso etico.

Per il nostro percorso, che si limita a seguire le vie della critica che in Adorno portano specificamente a una critica della tradizione, è interessante notare come una tale eccedenza – che abbiamo visto mettere in gioco un elemento di non-identità nel senso dell'apertura delle determinazioni –, venga fatta agire anche in una delle più significative definizioni di “dialettica”, quella che si articola tra i concetti del nuovo e dell'antico: «La dialettica è il tentativo di vedere il nuovo nell'antico invece che soltanto l'antico nel nuovo»⁵⁵. Si tratta di riconoscere il discontinuo nel continuo invece di stemperarlo nella diminuzione della sua novità. Il nuovo come l'«ignoto», il «diverso» si sedimenta nell'antico e nel tradizionale quale possibilità non ancora emersa, o comunque dimenticata o tralasciata. Tutto ciò è illuminante riguardo alle notazioni di Adorno in merito alla sopravvivenza della tradizione: non un semplice vivere di nuovo o rinascere, ma un emergere sotto il segno della novità, ovvero della riserva di non identità tenuta in serbo ovvero occultata fino a quel momento. Se insomma Adorno arriva a definire la “tradizione” in termini di “dialettica” è perché nella tradizione è operante qualcosa come la mediazione del nuovo, dunque nel “sapere del passato” è serbato un sapere della non-identità in grado di fornire spunti per una modifica dell'esistente.

Nel fornire il necessario contrappunto (o controcanto) dialettico alle determinazioni dell'individuale e particolare esperiti nella contingenza presente, la tradizione immette un elemento di universalizzazione basato su una dinamica del trattenere e rilanciare e non su una logica della generalità e della ripetizione metodica. La sua è una forza non-identitaria sollecitata e fatta emergere dalle contraddizioni del contingente: la tradizione è il non-identico della storia e dell'oggettività, «ciò che è rimasto per strada, il trascurato, il superato, in una parola: l'invecchiato. Là (...) va ad annidarsi l'elemento vivo della tradizione». In questo recupero, nel prestare orecchio

⁵⁴ Cfr. TH.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 67.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 47.

alla moneta che suona “buona”, in questa libertà-di-memoria che riprende in mano la cosa e ne comprende nuovamente il contenuto senza lasciarsi condizionare da “verdetti di invecchiamento” si raccoglie tutto l’umanesimo di Adorno: «L’oblio è disumano perché fa dimenticare la sofferenza accumulata: giacché la traccia della storia nelle cose, nelle parole, nei colori e nei suoni è sempre quella della passata sofferenza. Per questo la tradizione di trova oggi davanti a una contraddizione insolubile: nessuna è attuale né da resuscitare, ma quando ogni tradizione è spenta, la marcia verso la disumanità è iniziata»⁵⁶.

Ma l’identificazione di tradizione e dialettica ha una ulteriore conseguenza, oltre al rimando alla non-identità che opera nell’identità, al negato e dimenticato che lavora nelle affermazioni del presente. Sottolinea la circostanza che il fattore della tradizione come “momento di mediazione” immanente alle determinazioni abita propriamente il medium del linguaggio. Per l’occasione Adorno rispolvera l’etimo del *dia-legein*. Se la dialettica significa, alla lettera, «linguaggio come organo del pensiero», la tradizione si insedia all’interno delle parole e dei loro nessi, nel vincolo palese o latente con i testi, suggerisce riferimenti alle cose di tipo non denotativo, per rivelarsi infine dentro quella «qualità retorica» che offre alla dialettica, al linguaggio come organo della filosofia, spunti non metodici e impronte non-identitarie.

Non solo allora «l’abolizione del linguaggio nel pensiero non lo demitologizza» (perché il mito è da rintracciare piuttosto in ciò che presenta la struttura del sempre-uguale), ma lo deprivava della forza della critica in quanto fa tutt’uno con l’«essenza linguistica» della filosofia⁵⁷.

Nessun dubbio che anche in questo caso «il linguaggio è l’elemento della tradizione, nella quale soltanto sono possibili, al di là della finitudine individuale, la ritenzione e la prospezione del senso»⁵⁸.

⁵⁶ TH.W. ADORNO, *Sulla tradizione*, cit., rispett. pp. 35-6 e 33.

⁵⁷ TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 52.

⁵⁸ J. DERRIDA, *Introduzione a Husserl, L’origine della geometria* (Paris, 1962), trad. it. a cura di C. Di Martino, JacaBook, Milano 1987, p. 131. Derrida si occupa in questo contesto di quella «mediazione del linguaggio» che per Husserl offre alla geometria la «carne linguistica» (sono entrambe espressioni di Husserl) che permette il passaggio (che però «vediamo in anticipo») dall’idealità all’oggettività della formulazione. «Anziché incatenarlo, osserva Derrida, l’incarnazione storica libera il trascendentale», infatti «Che la geometria possa essere detta, non è la possibilità estrinseca e accidentale di una caduta nel corpo della parola o di un lapsus nel movimento di una storia. La parola (...) nella sua purezza originaria, *costituisce* l’oggetto, è una condizione giuridica concreta della verità»; cfr. *ivi*, pp. 128-130.

«Quel che di Adorno comprendo meglio e condivido di più con lui, fino alla compassione, è forse il suo amore per la lingua». Così Derrida, nel discorso pronunciato a Francoforte in occasione del conferimento dell'Adorno-Preis nel 2001. Non è forse tanto un fare (come nell'analisi, in gran parte corretta, di Habermas⁵⁹), quanto un sentire comune in merito al linguaggio che Derrida vuole mettere in risalto. Un sentire e un atteggiarsi nei confronti della lingua all'insegna della vulnerabilità. Adorno, precisa, si espone "senza potere" (ohnmächtig) al sogno della lingua, all'inconscio. Il non rendersi disponibile «alla violenza o alla crudeltà dell'interpretazione tradizionale, cioè all'accaparramento filosofico, metafisico, idealista» è il no che Adorno pronuncia nei confronti della tradizione come accumulo vincolante e potere affermativo, una pronuncia rispetto alla quale Derrida non può che trovarsi consenziente⁶⁰. Ed è proprio il tema della «tradizione metafisica» che ha dominato il pensiero con fare sovrano a tornare secondo Derrida nell'evocazione della «possibilità dell'impossibile» che in Benjamin assume i tratti di uno straordinario incontro di misticismo e illuminismo: «egli ha bandito il sogno senza tradirlo»⁶¹. Il sogno di un incontro che è però anche il sogno di un vincolo senza sovranità, di un pensiero vincolante, ma non per questo forte di una incondizionatezza basata sul dominio. Un sogno tenuto lontano eppure tenuto presente. Un paradosso, questo, che per Derrida equivale all'estrema provocazione: «coltivare la veglia e la vigilanza, pur restando attenti al senso, fedeli agli insegnamenti e alla lucidità di un sogno»; la provocazione sta nel «rompere la complicità» rispetto a ciò su cui «i filosofi si sono trovati d'accordo: l'impossibile unione»⁶².

In termini non molto diversi Adorno parla della tradizione. Va tenuta lontana, non può essere convocata con un appello o strumentalizzata, pena la sua falsificazione. Ma va anche tenuta presente. Per il suo peso storico, per il suo incarnare cioè per Adorno la "mediazione" interna a cose e parole, ma non solo. La tradizione va tenuta presente anche in ciò che qui Der-

⁵⁹ Habermas rinviene nel procedere di Adorno come di Derrida un «estremismo negativo» che si manifesta soprattutto nello scoprire il diritto «dalla parte del ripudiato» e in un certo fanatismo nel dimostrare che ogni origine, ogni primalità è un che di «prodotto, imitato, secondario»; cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 189-193.

⁶⁰ Cfr. J. DERRIDA, *Il sogno di Benjamin*, cit., pp. 20 e 26.

⁶¹ Cfr. TH.W. ADORNO, *Profilo di Walter Benjamin*, in ID., *Prismi* (1955), Einaudi, Torino 1972, p. 247; trad. modificata.

⁶² Cfr. J. DERRIDA, *Il sogno di Benjamin*, cit., pp. 16-18.

rida chiama il suo carattere di sogno ovvero nel rimando a promesse non mantenute⁶³.

Nel discorso pronunciato a Francoforte Derrida parla, con lo sguardo rivolto a Adorno, del comune «amore per la lingua». Visto alla luce dell'indirizzo antiautoritario che segna i rispettivi percorsi di critica, smontaggio e decostruzione della tradizione filosofica, un simile "amore" assume una connotazione più precisa, o, se si vuole, più circostanziata. Leggiamo un passo dall'Introduzione alla Dialettica negativa: «il pensiero diventa stringente solo in quanto espresso, tramite l'esposizione linguistica»; stringenza qui non coincide con correttezza. La stringenza può affidarsi alla retorica, la correttezza solo alla logica. Una scelta di campo che è volontà di risposta «alla sicurezza assoluta surrettizia di tipo tradizionale» in cui si cela «l'autoritaria pretesa di potere della filosofia». Ciò però non significa che in Adorno la retorica venga semplicemente sostituita alla logica come teatro della verità. Certo al suo amore per la lingua non è estraneo un amore del rischio che nell'espone il pensiero alla *Darstellung* lo espone al fallimento – quasi come a un *Widerspiel*, a un controcanto rispetto alle leggi della logica e alla terminologia filosofica tradizionale che pure sopravvive nell'argomentare. Le vie della critica qui finiscono per intrecciare e sovrapporre vincolo a vincolo, tradizione a tradizione.

⁶³ In quanto si lega alla promessa, la tradizione assume a dire il vero in Derrida accenti che rimandano con insistenza alla mistica ebraica, laddove per Adorno la promessa risulta del tutto secolarizzata; cfr. al riguardo la disamina, in questo caso del tutto condivisibile, di J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 187-8.