

Il linguaggio e il negativo. Sull'elemento linguistico nel pensiero di Adorno

di Alessandro Bellan

È opinione comune, fra gli interpreti di Adorno e della teoria critica classica, che il pensatore di Francoforte fosse molto lontano dal considerare il linguaggio e l'interpretazione quali concrete possibilità di superamento del paradigma coscienzialistico moderno. Come molte opinioni comuni, però, anche questa è in buona parte pregiudiziale e infondata. Ed è forse proprio una tale presunzione, assieme ai giudizi di chi ha spesso liquidato la *Dialettica negativa* come un esercizio di stile che ha fatto il suo tempo, che contribuisce a confinare Adorno nella riserva degli *Schwarzseher* da celebrare ma non da ripensare.

Tuttavia, l'obiettivo di un ripensamento delle tematiche linguistiche presenti nel suo pensiero non può essere sicuramente una ripresa *simpliciter* della dialettica negativa in chiave ermeneutica, perché è certo che l'interesse di Adorno per il linguaggio non si proponeva né la restaurazione dell'ontologia in chiave storico-ermeneutica di Gadamer, né la decostruzione radicale della metafisica di Derrida (per citare solo due posizioni ben note), nonostante le affinità spesso riscontrate fra Adorno e questi autori¹. L'interesse per il linguaggio e l'interpretazione è comunque

¹ Si pensa qui innanzitutto a Vattimo, che nell'introduzione all'edizione italiana di *Wahrheit und Methode* segnalava la vicinanza di Gadamer alle posizioni «che si presentano in esplicita polemica con la filosofia heideggeriana da un punto di vista hegeliano-marxista» e in nota indicava come «estremamente significative» proprio «le pagine conclusive della introduzione di Th. W. Adorno alla sua *Negative Dialektik* (...), dove il discorso su filosofia e linguaggio manifesta profonde analogie con quello di Gadamer, e ciò nonostante l'esplicita polemica antiheideggeriana dell'autore» (G. VATTIMO, Introduzione a H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990, p. XXIX). Sul rapporto Adorno-Gadamer si veda P.C. LANG, *Hermeneutik - Ideologiekritik - Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Verlagsgruppe Athenäum, Königstein/Ts 1981. Per l'accostamento Adorno-Derrida cfr., fra gli altri J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 189-214;

radicato originariamente nel suo pensiero, come dimostrano gli scritti giovanili (si vedano soprattutto la prolusione del '31 *Die Aktualität der Philosophie* e l'inedito *Thesen über die Sprache des Philosophen*, risalente ai primi anni Trenta). Non si tratta quindi di una tarda scoperta o della necessità dovuta allo *Zeitgeist*, quanto di un bisogno profondo del pensiero negativo, cui solo il linguaggio può ancora offrire un potenziale critico di resistenza al dominio della ragione strumentale.

Compito della presente riflessione è pertanto quello di dimostrare la *necessità* del linguaggio per una ragione che voglia mantenersi nella totale negatività senza negare se stessa e, contemporaneamente, di mostrare come tale necessità sia avvertita esplicitamente anche da Adorno. La ragione deve infatti mantenersi nella totale negatività per superare l'accecamento indotto dalla parvenza identificante-strumentale del pensiero, un'apparenza che gli inerisce «in base alla sua pura forma»². Adorno era comunque consapevole che, come ogni assolutizzazione, anche quella del negativo chiuderebbe la razionalità critica nel cerchio magico dell'identità: l'unica possibilità per il pensiero critico-negativo di non rimanere imprigionato in se stesso è allora rappresentata proprio dal linguaggio. Il linguaggio, come cercheremo di mostrare, è incessante tensione all'apertura dei significati, e dunque anche di quel significato - il non-identico - che la negatività dialettica tenta di schiudere. Solo nel linguaggio la non-identità, la «bella estraneità» della lirica di Eichendorff, può emergere senza venire preventivamente preformata (e quindi de-formata) dalla logica concettuale identificante.

Va comunque precisato che la necessità che spinge la dialettica negativa verso il linguaggio non la costringe a ontologizzare in alcun modo quest'ultimo. Se la dialettica critica è essenzialmente linguisticità dialogica (dialettica deriva da «*διαλέγω*, intrattenersi, parlare insieme, discutere»³), allora la necessità del linguaggio va intesa da un lato come il pervenire del pensiero negativo a quell'orizzonte ermeneutico cui deve attenersi normativamente la finitezza umana, dall'altro come l'implicita tensione

N. AT, *Adorno and the French Post-Structuralism on the Other of Reason*, «The Journal of Speculative Philosophy», n. 4, 1990, pp. 310-322.

² TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977, vol. 6, p. 17. Per la frequenza con cui viene menzionata, si è preferito citare quest'opera direttamente nel testo (il numero di pagina è sempre riferito, per quest'opera e per le altre di Adorno, all'edizione contenuta nelle *Gesammelte Schriften*). Sono state altresì indicate le pagine della traduzione italiana di Donolo (*Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1980), dalla quale mi sono discostato in più punti.

³ *Philosophische Terminologie I-II*. A cura di R. ZUR LIPPE. Suhrkamp, Frankfurt/M 1973; trad. it. *Terminologia filosofica*, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. 1, p. 225.

utopico-anticipante di una comunicazione illimitata e libera dal dominio che anima il desiderio di verità e di giustizia proprio del lavoro critico⁴.

È poi senz'altro vero che la dialettica negativa è molto vicina al contenuto filosofico di talune esperienze letterarie, musicali ed estetiche in genere. Le tematiche linguistiche adorniane andrebbero perciò intese come un tentativo di rispondere alla beckettiana desertificazione del senso e del linguaggio, a quella "logica della disgregazione" che impedisce di instaurare una comunicazione libera dal dominio. Adorno non nasconde l'ammirazione per i tentativi di decostruzione del linguaggio discorsivo operati nel romanzo (Joyce) e nella poesia contemporanei (Celan), per non parlare dell'autore da lui più ammirato, Beckett, nel quale si realizza anzi l'implosione di qualsiasi esperienza di linguaggio significativa, il «punto di indifferenza» dell'esperienza artistica⁵. Analisi sociale e analisi estetica vanno quindi di pari passo, tanto che il linguaggio delle opere d'arte assume un'importanza centrale nella *Teoria estetica*. Del resto Adorno aveva indicato già nelle *Tesi sul linguaggio del filosofo* «il significato costitutivo della critica estetica per la conoscenza»⁶.

Ma la dialettica è affine anche a un certo modo ebraico di percepire il rapporto religioso: Adorno e Horkheimer affermano infatti che la negazione determinata è strettamente collegata con il divieto ebraico delle immagini, in quanto «respinge le rappresentazioni imperfette dell'assoluto, gli idoli»⁷; inoltre, proprio laddove la dialettica negativa si fa più materialistica, dove cioè conclude all'impossibilità della separazione fra il livello sensibile-somatico e quello spirituale, essa rivela la sua consanguineità con la teologia ebraica e cristiana⁸.

Come si accorda, dunque, la presunta centralità del momento linguistico-interpretativo con quel materialismo antimetafisico della teoria critica, che sin dagli esordi teorizza lo scarto fra il concetto e l'oggetto⁹?

⁴ «C'è solo un'espressione per la verità: il pensiero che nega l'ingiustizia» (M. HORKHEIMER-TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, ora in *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 247; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici*, Einaudi, Torino 1991, p. 237).

⁵ *Ästhetische Theorie*, GS, 7, p. 55; trad. it. *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, p. 55.

⁶ *Thesen über die Sprache des Philosophen* (GS, 1, p. 370). A questo proposito si veda W.M. LÜDKE, *Anmerkungen zu einer "Logik des Zerfalls": Adorno-Beckett*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981, p. 15.

⁷ *Dialektik der Aufklärung*, p. 41; trad. it. p. 32.

⁸ Le grandi religioni, si legge nelle *Tesi contro l'occultismo* in *Minima moralia*, «prendono sul serio l'inseparabilità di spirituale e corporeo. Non c'è, in esse, nessuna intenzione, non c'è nulla di 'spirituale' che non si fondi in qualche modo sulla percezione corporea e che non aspiri nuovamente alla realizzazione corporea» (*Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, GS, 4, p. 275; trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 297). Sul rapporto di Adorno con l'ebraismo posso solo rinviare a M. BRUMLIK, *Teologia e messianesimo nel pensiero di Adorno*, «Fenomenologia e società», n. 1, 1990, pp. 133-155.

⁹ «Nella consapevolezza dell'insopprimibile tensione tra concetto e oggetto il materialismo possiede un'autodifesa critica contro la fede nell'infinità dello spirito»: così Horkheimer nel saggio *Materialismo e*

Come può l'oggettualità essere espressa nel linguaggio mantenendo la sua radicale non-identità, come darle voce senza sacrificarne l'alterità? E l'elemento metafisico-messianico che sembra oscurato e che segretamente continua ad ispirare la negatività del processo logico, non è forse nostalgia di un «totalmente altro» che fa retrocedere la teoria critica a teoria tradizionale¹⁰? Un pensiero che rimanga totalmente prigioniero della negatività e della mediazione, privo di qualsiasi frammento di immediatezza e di positività, che insista nel praticare la negazione determinata ad oltranza senza potersi appoggiare ancora alla logica hegeliana, non sarebbe altro, come ha osservato Habermas, che una feticizzazione della negatività intesa come ultima spiaggia del pensiero, mero «feticismo del disincantamento»¹¹.

Bisogna allora indicare al pensiero quelle prospettive di verità in base alle quali esso non sia costretto a restare completamente prigioniero di se stesso e del proprio rifiuto dell'esser-così. Tali prospettive sono contenute nell'essenza linguistica di ogni critica dialettica, poiché nella negazione è contenuto il potenziale di trascendimento dell'apparenza accecante del dominio. Mentre nel linguaggio il negativo trova lo spazio semantico necessario alla propria sussistenza e cioè quella voce di cui il dominio lo ha da sempre privato, dalla negatività il linguaggio trae quella forza che gli consente di ottenere prospettive «senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti»¹². La circolarità di questa argomentazione (il negativo sussiste solo grazie al linguaggio, il linguaggio trae la propria forza critica dalla negatività) si dissolve se si pensa al linguaggio non più

metafisica del 1933 (M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, I, Fischer, Frankfurt/M 1968; trad. it. *Teoria critica*, I, Einaudi, Torino 1974, p. 48).

¹⁰ Resterebbe forse possibile individuare una salutare funzione critica nel «totalmente altro», a patto che esso, anziché costituire quell'orizzonte «che non si lascia oggettivare» e che dunque permette «di superare le contraddizioni proprie del finito» (A. PONSETTO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 335), venga pensato come l'orizzonte - ideale ma non metafisico - dell'apeliana «comunità illimitata della comunicazione». Un aggancio in questo senso è costituito dal passo seguente, tratto da una lettera di Horkheimer ad Adorno: «Rivolgere il discorso a qualcuno significa fondamentalmente riconoscerlo come possibile membro della futura società degli uomini liberi. Il discorso instaura un comune rapporto con la verità, e quindi la più intima conferma dell'esistenza altrui cui si rivolge, anzi, propriamente, di tutte le esistenze possibili» (cit. da R. WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, C. Hanser, München-Wien 1986; trad. it. *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 519). Una soluzione non metafisica ai nodi irrisolti del pensiero critico-negativo è allora possibile in un'ottica intersoggettivo-linguistica, la quale soltanto riesce a render conto del nesso esistente fra razionalità, linguaggio e criticità. In questo senso si muove il recente lavoro di S. PETRUCCIANI, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, manifestolibri, Roma 1995, pp. 69-91.

¹¹ HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 189. Adorno era però perfettamente consapevole di questo rischio, tanto da scrivere già nei *Minima moralia* che «la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nel riflesso (*Spiegelschrift*) del suo opposto» (p. 281; trad. it. modif. p. 304).

¹² *Minima moralia*, *ibidem*.

come apparato enunciativo del pensiero cui devono esser dati dei contenuti, ma come dimensione in cui siamo situati e in cui ci muoviamo, incontrando oggetti che trascendono costitutivamente ogni quadro di riferimento in cui pretendiamo di esaurirne il molteplice significare. Soltanto nel linguaggio - nel linguaggio in quanto tale, che è unità di momento discorsivo e di momento mimetico - facciamo esperienza di un differire, di un sottrarsi dell'oggetto alla pretesa identificante della sua autotrasparenza nel concetto; soltanto grazie alla negatività il linguaggio non è più mero apparato enunciativo, bensì espressione critica di contenuti veritativi che nel loro differire mirano al di là dei contesti e dei rapporti attualmente esistenti. A questo margine di ulteriorità controfattuale il linguaggio non può rinunciare, se non vuole essere mera rappresentazione di dati e fatti intramondani¹³.

Nel corso di questa riflessione sulla dialettica negativa cercheremo perciò di seguire un percorso che conduca, dalle aporie dell'identità individuate da Adorno e da lui risolte *prima facie* con il ricorso al materialismo, a una concreta razionalità linguistico-qualitativa, in cui il rapporto fra linguaggio e negatività assume connotazioni veritative e controfattuali tali da legittimare l'impulso critico che anima la dialettica.

1. *Identità e differenza*

Nella sua ultima grande opera filosofica, la *Dialettica negativa*, Adorno afferma a più riprese che il pensiero, proprio in quanto pensiero, *identifica*. Prima di spingere più avanti l'analisi è forse opportuno determinare esattamente ciò che si deve intendere con il termine "identità". In una nota della seconda parte della *Dialettica negativa*, Adorno individua quattro diversi livelli semantici del termine:

- 1) in primo luogo il termine identità designa «l'unità della coscienza personale», il kantiano «io penso, che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»; in altri termini: il *soggetto*, la *coscienza*;
- 2) il secondo livello semantico designa l'identità come «l'elemento normativamente uguale in tutti gli esseri dotati di ragione, il pensiero come universalità logica»;
- 3) a un terzo livello c'è il significato logico-formale, «l'uguaglianza con se stesso di ogni oggetto del pensiero, il semplice $A=A$ »;

¹³ È Habermas stesso ad affermare che «la prassi linguistica intramondana trae la sua forza di negazione da pretese di verità che mirano oltre l'orizzonte del contesto di volta in volta esistente» (HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 210).

4) infine, il significato gnoseologico, quello per cui «soggetto e oggetto, comunque mediati, coincidono» (p. 145n; trad. it. 127n).

La critica del pensiero filosofico e della modernità in particolare, consiste non tanto nell'opporre in modo astratto all'identità, intesa nei sensi succitati, una non-identità o differenza originaria, quanto invece nel mostrare come la sua razionalità sia una razionalità *irriflessa*, priva di momenti qualitativi, incapace di riconoscere il proprio essere mediata e diseguale in se stessa (ovvero: capace di riconoscere tale mediatezza soltanto come scissione o inadeguatezza del pensiero). Sotto accusa è soprattutto il sistema hegeliano, che Adorno paragona ad un «gigantesco giudizio analitico» (p. 158; trad. it. 139) in cui il pensiero (il *Geist*) ritrova in sé un non-identico già da sempre dedotto nei suoi concetti. Una tale razionalità irriflessa, conoscendo sempre e solo se stessa in tutti i suoi atti di determinazione-identificazione, finisce col regredire ad una sorta di autismo gnoseologico, in un'infinita ripetizione dell'uguale che non riesce mai a pensare davvero la differenza.

La totale *adaequatio* di cosa e concetto è sempre apparente: il pensiero non giunge mai ad esprimere perfettamente la pienezza semantica della cosa. Che la determinazione della cosa fallisca sempre è testimoniato dalla sua resistenza ad essere risolta in identico, in un significato chiuso una volta per tutte. Questa resistenza della cosa alla saturazione perfetta del suo molteplice significare si manifesta nella *contraddizione*, la quale dunque si presenta innanzitutto come antagonismo, come rifiuto della cosa ad essere risolta nella «forma costruita e oggettivata dei concetti» (p. 148; trad. it. 130).

La coazione dell'identità, dunque, non consiste nel fatto che la cosa sia identica al concetto, ma nel fatto che il pensiero recepisca esclusivamente quel lato della cosa che risulta sussumibile in classi, categorie e concetti. Ne deriva un «apparato mutilante del concetto», un apparato repressivo che innesca quelle contraddizioni da cui esso non sa uscire se non a prezzo di un'ulteriore violenza sulla cosa identificata, affermando cioè che il non-identico è *di per se stesso* contraddittorio e irrazionale: «La contraddizione è il non-identico sotto la parvenza dell'identità» (p. 17; trad. it. 5).

Un simile apparato spoglia dunque la cosa di tutte le sue qualità, rendendola qualcosa di meramente fungibile per quel lato di cui esso riesce a disporre totalmente. La violenza non consiste nel *pensare* la cosa, bensì nell'attribuire ad un pensiero che conosce solo parzialmente e in modo difettoso, appunto secondo *lati*, la capacità di afferrare la totalità della cosa identificata. Comprendere la cosa significa, in definitiva, applicarvi un'etichetta ostensiva, ricondurla dalla sua opaca particolarità ad un'universalità perfettamente trasparente. Qui la critica non è mossa solo a

Hegel, ma a tutto il paradigma coscienzialistico moderno, di cui per Adorno è soprattutto Husserl l'esito più significativo. I concetti husserliani, infatti, «si nutrono di elementi ontici che poi divengono "puri" tramite l'applicazione di una semplice etichetta: coscienza pura ovvero ontologico puro»¹⁴. E pensiero identificante è parimenti lo storicismo (rappresentato da Dilthey), l'ontologia (Heidegger) e l'esistenzialismo (Sartre), per non parlare dell'odiato neopositivismo (soprattutto Carnap). Qualche chance sembra averla Kant, il quale, si legge nella *Metacritica della gnoseologia*, «ha reso onore al non-identico, ha sdegnato di attrarlo senza resto nell'identità del soggetto», anche se con ciò «ha messo delle restrizioni all'idea stessa di verità»¹⁵.

Se la pretesa della fenomenologia, della «semantica scientifica» e di ogni pensiero identificante è quella di «tradurre il linguaggio in logica», compito della critica è quello di «condurre la logica a parlare»¹⁶. Ciò significa dischiudere la «storia sedimentata» nelle cose, evidenziando quel *processo* che, hegelianamente, esprime la verità della cosa. Il linguaggio libera il non-identico da una parvenza di incompiutezza semantica, di indicibilità, poiché esso «tramite il linguaggio si libera dal sortilegio della sua medesimezza (*Selbstheit*)», comunicando «con ciò da cui il concetto lo ha diviso» (p. 165; trad. it. 146). Soltanto nel linguaggio è possibile accedere a quella processualità che va invece persa in ogni traduzione logica del differire.

Il problema della dialettica negativa è allora quello di giungere ad una comprensione processuale del non-identico. A questo scopo Adorno recupera il concetto benjaminiano di *costellazione*. Costellazione è cioè quella configurazione degli oggetti che li rende decifrabili come un insieme omogeneo, una composizione plastica in cui i singoli elementi assumono valenze sempre nuove ed imprevedibili. Conoscere l'oggetto nella sua costellazione significa perciò «conoscenza del processo accumulato in esso», e cioè della «collocazione storica dell'oggetto nel suo rapporto con altri», rispetto al quale il compito della filosofia critica è quello di «liberare la storia nell'oggetto» (*ibidem*). La storia sprigionantesi dall'oggetto ne dissolve necessariamente ogni immagine statica, sicché la

¹⁴ *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (GS, 5, p. 44); trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e le antinomie della fenomenologia*, Sugar, Milano 1964, p. 45.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38; trad. it. (modif.) p. 38. Altrove - soprattutto in *Dialettica negativa* e nel saggio *Su soggetto e oggetto* di *Parole chiave* - Kant viene trattato più duramente, anche se ciò non sembra mettere in discussione il segreto filokantismo di Adorno. A esser messa sotto accusa, infatti, è soprattutto la dottrina kantiana della libertà, accusata da Adorno di essere repressiva, irrazionale e astratta. Per una trattazione dettagliata di questa problematica, rinvio a C. BRAUN, *Kritische Theorie vs. Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adorno*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1983.

¹⁶ *Ibid.*, p. 47; trad. it. p. 48.

ragione può rinvenire solo cenni fugaci, tracce, frammenti di una realtà sempre «interrotta» che il pensiero può solo ricondurre ad una costellazione in cui quei frammenti si ricompongano prismaticamente¹⁷.

La collocazione dell'oggetto nella costellazione, e dunque la sua riqualificazione linguistica, permette di sciogliere il dilemma che si è presentato ad alcuni critici sulla razionalità del non-identico¹⁸. Ad un esame attento dei testi in cui Adorno ne parla, emerge con sufficiente chiarezza che il non-identico è tutto ciò che rimane come residuo della conoscenza identificante. Quanto essa non riesce ad adeguare viene relegato nell'ambito dell'eterogeneo e del contraddittorio: non-identico è quindi tutto ciò che si sottrae al dominio dell'identità e che quindi viene bollato come non-essente, come *Nichtseinsollende*¹⁹. Il non-identico non è perciò "irrazionale", ma "irrazionalizzato". Il non-identico nell'oggetto può essere in qualche modo saputo e detto solo se esso non viene preventivamente imprigionato nella rete definitoria dell'«apparato mutilante del concetto». Nella costellazione questo incasellamento preventivo risulta del tutto impossibile. Solo in essa, dunque, il non-identico è leggibile come testo, poiché nella costellazione i concetti non obbediscono all'impulso coattivo della logica identitaria, non tendono a dire la totalità delle determinazioni della cosa, ma si aprono all'alterità e alla differenza.

Comprendere qualcosa significa con ciò coglierne la singolarità, spiegarla diventa un ripercorrere il processo del suo divenire, in un fitto intreccio di motivi critici ed ermeneutici²⁰. Alla filosofia non spetta più l'indagine su ciò che sta "dietro" la realtà, sulle sue «intenzioni nascoste», quanto l'*interpretazione* della «realtà priva di intenzioni», a partire «dagli elementi isolati della realtà»²¹, senza poter mai aspirare ad una chiusura esaustiva della totalità del reale e dunque della totalità del significato. Essa decifra invece l'elemento singolo e privo di voce, lo interpreta senza

¹⁷ V'è qui una convergenza con il Bloch de *Il principio speranza*, per il quale «l'utopia concreta come determinatezza dell'oggetto presuppone un frammento concreto come determinatezza dell'oggetto e lo implica, anche se certamente come qualcosa in ultima analisi superabile» (E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1959; trad. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 260). Sulla questione dell'utopia si veda il dialogo Bloch-Adorno intitolato *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht* (1964), in R. TRAUB-H. WIESER (a cura di), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1975, pp. 58-77.

¹⁸ Per questo aspetto, cfr. A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1989.

¹⁹ Traggo questa calzante definizione da M. THEUNISSEN, *Negativität bei Adorno*, in J. HABERMAS-L. VON FRIEDEBURG (a cura di), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1983, p. 41 sgg.

²⁰ «Il modello tradizionale, kantiano, della conoscenza dell'oggetto si congiunge con elementi ermeneutici e narrativi», ha notato H. SCHNÄDELBACH, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, in *Adorno-Konferenz 1983*, p. 85.

²¹ *Die Aktualität der Philosophie* (GS, 1, p. 335).

renderne trasparente l'opacità, interroga quel che le viene incontro rimettendo in discussione quanto viene assunto come un 'dato' dalla metodologia scientifica. La «realità priva di intenzioni» contiene un'ulteriorità semantica rispetto a quell'esser-così congelato da ostensione, definizione e classificazione, prodotti del pensiero identificante.

Ma questa realtà priva di intenzioni, interrotta, frammentaria, deve pur essere ricondotta all'espressione per poter essere detta senza pretesa identificante. Questo è possibile solo se la dialettica, «etimologicamente linguaggio come organo del pensiero», si allea criticamente con il momento interpretativo (Adorno dice «das rhetorische Moment»), per «avvicinare reciprocamente fino all'indifferenza cosa ed espressione» (p. 66; trad. it. 50). La retorica (noi diremmo: l'ermeneutica) «rappresenta ciò che nella filosofia non può essere pensato se non come linguaggio» (p. 65; trad. it. 49), perché la retorica è impulso a quell'espressività ufficialmente condannata dall'alleanza stretta tra filosofia e scienza, un'alleanza che mira all'eliminazione della filosofia stessa, poiché essa non può sperare di sopravvivere senza «sforzo linguistico» (*ibidem*). Senza linguaggio la dialettica negativa fallirebbe il suo compito, quello di dar voce a ciò cui il dominio ha tolto ogni parola: un compito che non è né umanistico né metafisico, come si è creduto²², ma essenzialmente linguistico.

La valorizzazione dell'interpretazione contenuta nella *Dialettica negativa*, e dunque la centralità del momento retorico-ermeneutico, non deve stupire. Si tratta semplicemente del compiuto svolgimento di quanto era in nuce già negli scritti giovanili di Adorno, e cioè che la filosofia deve trattare i propri oggetti appunto come *testi*, e quindi, anziché schedarli nell'identificazione concettuale, saperli, *interpretarli* lasciandone emergere l'alterità semantica senza piegarli preventivamente alle proprie pretese di validità e/o potere. Se «la filosofia riconosce la sua essenza linguistica» a partire dal suo «legame con i testi» (*ibidem*), allora essa riconosce anche il suo legame con l'interpretazione. Dialettica ed ermeneutica rinviano così l'una all'altra, poiché se nella dialettica il momento interpretativo è ineludibile, nella stessa esperienza ermeneutica s'incontra «una specie di dialettica, un agire della cosa stessa, un agire che contrariamente alla metodologia della scienza moderna è piuttosto un patire, un comprendere che è un accadere, un evento»²³.

²² Ci si riferisce qui soprattutto alle letture neoscolastiche di Adorno, tra le quali ricordiamo solo U. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte. Teoria critica in nome dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1975, e M. NARDI, *Pensare nella verità: l'itinerario della ragione dialettica in Th. W. Adorno*, Studium, Roma 1993.

²³ GADAMER, *Verità e metodo*, p. 531.

2. Dal materialismo al linguaggio

Che la priorità dialettica e interpretativa vada attribuita all'oggetto (*Vorrang des Objekts*) emerge soprattutto dagli ultimi scritti filosofici di Adorno, da *Negative Dialektik* a *Dialektische Epilegomena* (quest'ultimo in *Stichworte. Kritische Modelle 2*). Il problema è quello di costruire un rapporto con l'oggetto che non sia né idealistico né naturalistico, che non ristabilisca cioè in alcun modo l'ontologia. Nella reciproca mediazione fra soggetto e oggetto che viene delineandosi nella prospettiva critica, è l'oggetto stesso ad avere una prevalenza, un *Vorrang*, in quanto sono i rapporti materiali la *conditio sine qua non* della conoscenza e quindi della soggettività, sebbene Adorno abbia sempre rifiutato di dedurre - come invece fanno marxisti puri come Lukács e Sohn-Rethel - la forma-pensiero dalla forma-merce²⁴. Rivolgersi apertamente agli oggetti significa allora liberare il pensiero stesso, sottoponendolo ad uno shock salutare che spezza i nessi irrigiditi e consente di farsi condurre dalle cose: «La conoscenza si getta à *fond perdu* negli oggetti. La vertigine che ciò suscita è un *index veri*, lo shock dell'aperto, la negatività» (p. 43; trad. it. 30). Il pensiero restituisce in tal modo all'oggetto l'esperienza che ha accumulato grazie ad esso, lacerando il tessuto sociale che lo occulta e giungendo a contemplarlo con uno sguardo nuovo, non più dall'esterno, ma immerso in esso. Questo peraltro non significa un aderire empirico alla cosa - ciò sarebbe infatti un ristabilimento dell'immediatezza predialettica - quanto piuttosto un rapportarsi ad essa nella consapevolezza della sua differenza; una differenza che si presenta come *negatività* «fintanto che la coscienza, per la propria formazione, deve esigere l'unità: finché essa misura ciò che non gli è identico secondo la sua pretesa di totalità» (p. 17; trad. it. 6).

Nemmeno l'oggetto può essere considerato un assoluto, poiché in tal modo si reintrodurrebbe il coscienzialismo, l'idealismo, vale a dire l'identità totalizzante. Tutta la critica dell'ontologia presente nella *Dialettica negativa* verrebbe spazzata via in un soffio se si insediassero l'oggetto sul trono lasciato vacante dal soggetto. Adorno ne è ben consapevole, poiché rifiuta di impiegare la non-identità sia a livello ontologico che a livello trascendentale come fondazione della dialettica.

²⁴ Come rileva Habermas: «Il pensiero identificante, di cui Adorno vede dispiegarsi il potere nella filosofia dell'origine piuttosto che nella scienza, ha radici storiche più profonde rispetto alla razionalità formale della relazione di scambio», anche se esso «attinge il proprio significato universale soltanto attraverso la differenziazione del *medium* costituito dal valore di scambio» (J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, I, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 504-505). Di A. SOHN-RETHEL si ricorda qui l'opera sua più significativa, e cioè *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1970; trad. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977.

Infatti «la critica dell'ontologia non mira a nessun'altra ontologia, nemmeno a quella del non-ontologico. Altrimenti porrebbe semplicemente un altro come l'assolutamente primo; ora però, non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, ma il non-identico, l'essente, la fatticità» (p. 140; trad. it. 122).

Se dunque l'oggetto venisse posto come «l'assolutamente primo», si ricadrebbe nel pensiero identificante e totalizzante. Per sfuggire a questa circolarità dialettica è allora necessario pensare ad una priorità dell'oggetto che non assolutizzi se stessa, alla preponderanza di un livello materiale-concreto che non si risolva nel movimento concettuale. In questo senso la priorità dell'oggetto è la critica di ogni deformazione e chiusura dell'oggetto nel concetto. Del resto, il primato dell'oggetto è ottenuto attraverso una riflessione che rivela il fallimento della sintesi idealistica: «Indice della priorità dell'oggetto è l'impotenza dello spirito in tutti i suoi giudizi come nell'organizzazione della realtà» (p. 187; trad. it. 166). Il senso di questo procedere mimetico, mirante ad una correzione che segua la vita dell'oggetto, è la «piena, non ridotta esperienza nel mezzo della riflessione concettuale» (p. 25; trad. it. 13). Fuori dal paradigma coscienzialistico l'oggetto liberato, il non-identico, è per così dire *index sui et falsi*: rivelatore dell'impossibilità di ridurre l'"altro", il differenziato, alle esigenze di unità della coscienza, nonché dell'inganno che soggiace a tali pretese - inganno, va precisato, non nei confronti dell'oggetto, ma nel rapporto della ragione con se stessa, la quale non si rende conto di essere «autoconservazione imbarbarita» (p. 285; trad. it. 259).

Una razionalità mutata, consapevole della naturalità ad essa immanente, dovrebbe abdicare definitivamente alle proprie pretese di sussunzione della non-identità, «rivolgersi, aderire alla natura delle cose, e non operare con esse secondo arbitrio» (p. 53). Nelle intenzioni di Adorno una tale capacità di differenziazione è propriamente il momento qualitativo della razionalità, ed esso si potrebbe anche interpretare come il momento *linguistico* di una ragione che ha cessato di comprendere se stessa come spirito ed è finalmente divenuta consapevole della propria naturalità. Una tale razionalità combatte in primo luogo ogni tendenza alla quantificazione, memore del fatto che il numero è «il canone dell'illuminismo», ossia di quella razionalità che persevera nella distruzione delle qualità²⁵.

Riconnettere il pensiero ad una dimensione qualitativa significa pervenire ad una dimensione in cui la «distanza del soggetto dall'oggetto, presupposto dell'astrazione»²⁶, perde il suo spessore semantico ed ha senso

²⁵ *Dialektik der Aufklärung*, p. 23; trad. it. p. 15.

²⁶ *Ibid.*, p. 29; trad. it. (modif.) p. 21.

invece solo quel livello che non si riduce alla pretesa di totalità e identità insita nel pensiero, «la comunicazione del differenziato»²⁷. Non a caso Adorno parla proprio di *comunicazione*: si tratta infatti di una differenzialità o non-concettualità che sussiste innanzitutto attraverso il *linguaggio*, perché proprio nel linguaggio è possibile la demitologizzazione dell'identità. Il linguaggio smaschera infatti ogni pretesa della logica identitaria di possedere la totalità positiva del senso come pretesa ideologica. Tuttavia, il senso che non può essere proprietà del pensiero concettuale non può essere definitivamente dominato nemmeno dal linguaggio. La filosofia è dunque caratterizzata da un'ambivalenza, poiché se da un lato non può eludere quei problemi di natura linguistico-qualitativa che la animano, dall'altro non può nemmeno rinunciare al concetto, al pensiero che, in quanto tale, identifica²⁸. Lo sforzo della conoscenza (il suo lato utopico, come dice Adorno) è tutto proteso ad «aprire con concetti l'aconcettuale», ovvero «ciò che è represso, disprezzato e rigettato dal concetto», «senza renderglielo simile» (p. 21; trad. it. 9).

La stessa negazione determinata, che costituisce l'impalcatura teoretica di tutta la dialettica negativa, non può sussistere come strumento critico se non opera una riqualificazione linguistico-qualitativa del contenuto logico, se cioè non introduce un elemento di novità e quindi di differenza rispetto al contenuto criticato. Essa è quindi possibile in quanto pensata sin dall'inizio all'interno del linguaggio e ha efficacia operativa solo attraverso quest'ultimo. Il linguaggio coincide perciò con il «momento qualitativo della razionalità», ed è solo così che la ragione può conservare il diritto a definirsi ragione *critica*.

La dialettica negativa vuole con ciò garantire alla conoscenza la massima concretezza possibile. Conoscere le cose significa farne esperienza, sebbene l'esperienza non sia più pensabile come connessione d'immanenza fra cosa e concetto, fra spirito e natura. La scissione moderna fra *res cogitans* e *res extensa*, io e non-io, fenomeno e cosa in sé, specchio della divisione del lavoro e quindi dell'organizzazione della società, viene trascesa in una dialettica che insiste sull'irriducibilità del momento somatico (*leibhaft*), sulla soddisfazione degli impulsi, sulla felicità senza costrizione e imperativi morali, su una produzione che non sia più

²⁷ *Stichworte. Kritische Modelle 2* (GS, 10.2, p. 743); trad. it. *Parole chiave. Modelli critici*, Sugar, Milano 1974, p. 214.

²⁸ Cfr. T. PERLINI, *Adorno. Perché ancora filosofia*, in E. RUTIGLIANO (a cura di), *Temi del pensiero critico-negativo*, Atti del Convegno "Il pensiero critico-negativo e la cultura italiana", Facoltà di Sociologia di Trento, 17 novembre 1978, pp. 113-174.

finalizzata a se stessa ma al soddisfacimento dei bisogni umani²⁹. Anche così, però, la priorità dell'oggetto non può essere considerata soltanto la priorità materialistica di un'oggettualità non rinchiudibile nell'apparato del concetto, repressivo in senso freudiano. Nell'esperienza di una non-identità che resta sempre l'altro del soggetto finito Adorno ha appunto intravisto, anche se non sviluppato, la non-concettualità del linguaggio, la sua costitutiva resistenza a chiudere la totalità del reale in uno spazio semantico definito e definibile una volta per tutte. Se in Hegel la priorità del concetto significa priorità dello spirito, assoluta autotrasparenza del pensiero che in ogni suo momento sa di se stesso poiché «il suo movimento è l'*attività assoluta universale*, il movimento che determina e realizza se stesso», «la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe opporre resistenza, essere rispetto ad essa di una natura particolare e rifiutarsi di essere da lei penetrato»³⁰, in Adorno, caduta la pretesa hegeliana che la filosofia possa avere questa «forza assolutamente infinita» di «costringere l'essenza nella finitezza delle sue determinazioni» (p. 24; trad. it. 12), cade anche la pretesa che il linguaggio sia totalmente riducibile allo spirito. Hegel poteva rinunciare senz'altro al linguaggio, perché «per lui tutto, compreso il non-linguistico (*das Sprachlose*) e l'opaco, doveva essere spirito e lo spirito la connessione» (p. 165; trad. it. 146). Abbandonata tale pretesa, l'oggetto è strappato alla connessione d'immanenza dello spirito e restituito a se stesso. In tal modo il lato non-identico dell'oggettualità mostra se stesso sia a livello somatico-materiale sia a livello linguistico-qualitativo, irriducibile il primo alla pretesa unità della coscienza, non risolvibile il secondo al processo di quantificazione della scienza e della tecnica.

La priorità dell'oggetto, possibile grazie all'autoriflessione dialettica, è dunque l'emergere di quella non-concettualità che si incontra nel linguaggio e soltanto a partire da esso. Ciò spezza l'inganno moderno della soggettività costitutiva. La dialettica negativa si mantiene comunque all'interno della modernità nella misura in cui richiede ancora un soggetto dell'esperienza e non la sua disseminazione. A questo proposito è necessaria una breve digressione sul rapporto fra Adorno e i pensatori postmoderni della differenza. Per questi ultimi la disgregazione del

²⁹ Nel dialogo radiofonico con A. Gehlen del 1965 intitolato "Ist Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch", Adorno proponeva un «esperimento mentale», quello di pensare a una società «in cui si produca per i bisogni degli uomini», attirandosi l'accusa di metafisica da parte dell'«empirico» Gehlen (il dialogo è incluso in appendice a F. GRENZ, *Adornos Philosophie in Grundbegriffe. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1974, pp. 225-251).

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, nuova ediz. in 3 voll. a cura di H.-J. Gawoll, Meiner, Hamburg 1992, vol. 3, p. 286; trad. it. (lievemente modif.) in 2 voll. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. 2, pp. 937-38.

paradigma soggettivistico è totale nonché irreversibile, per cui non resta altro che la «disseminazione del significare», «l'esigenza di discontinuità»³¹. Non così per Adorno, il quale ricollega la dissoluzione del paradigma coscientialistico moderno essenzialmente alla distruzione del soggetto trascendentale che costituisce - come in Kant - il mondo oggettivo a partire da un «materiale» dato, o che addirittura lo produce - come in Fichte - in senso assoluto. Resta escluso al contempo che il soggetto si dissolva completamente nell'oggetto, perché ciò significherebbe ipostatizzare quest'ultimo, attribuirgli una priorità assoluta, metafisica. V'è dunque qualcosa che nel soggetto stesso resiste «all'abisso del suo sé» e contiene «il potenziale di superamento del proprio dominio (*Herrschaft*)»³². Adorno purtroppo non dice in che cosa consista tale potenziale, anche se l'analisi fin qui condotta dovrebbe dimostrare sufficientemente che si tratta del momento linguistico-qualitativo della razionalità.

Con ciò il soggetto può venire in qualche misura "salvato", "perdonato" dei suoi errori e riabilitato, alla luce di una sua prossima riqualificazione linguistico-qualitativa. Va comunque ricordato che pur rimanendo all'interno del «discorso filosofico della modernità», il soggetto di cui qui si tratta è sempre quello ripensato alla luce della *Urgeschichte der Subjektivität*, cosicché esso trascende strutturalmente il paradigma coscientialistico che attraversa la modernità. Solo una razionalità linguistico-qualitativa può consentire alla *schöne Fremde* di esprimere la propria non-identità³³.

La priorità dell'oggetto, pur snodandosi innanzitutto come priorità di un momento materiale-somatico, è perciò decifrabile anche come priorità del momento linguistico-qualitativo, in quanto solo nel linguaggio e come linguaggio il non-identico può venire sottratto alla deformazione operata su di lui dal concetto. Comprendere la natura linguistica della dialettica significa al tempo stesso comprendere la natura dialettica del linguaggio, il quale, se pure è caratterizzato da una non-concettualità, e dunque da un impulso non-identificante, interpretante e mai conclusivo, è anche

³¹ I passi sono tratti, rispettivamente, da J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 376, e da M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. *L'intrattenimento infinito*, Einaudi, Torino 1977, p. 12.

³² *Stichworte*, p. 755; trad. it. (modif.) p. 227.

³³ Come osserva Perlini: «L'oggetto non si dischiude e non "parla" se non è investito dal soggetto. Ci vuole un massimo di soggettività affinché l'oggetto non resti imprigionato nella propria inerzia» (PERLINI, *Adorno. Perché ancora filosofia*, p. 135). Tale «massimo di soggettività» dev'essere però inteso criticamente - e cioè come un *apriori* critico-linguistico - e non come una restituzione al soggetto della sua centralità logica. Su questo aspetto e sulla «preistoria della soggettività» si rinvia ad A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985; trad. it. *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Unicopli, Milano 1987, pp. 116 e sgg.

caratterizzato da un impulso alla determinatezza e alla determinazione dei significati, e quindi dall'assunzione temporanea, se vogliamo fallibilistica, di strutture semantiche provvisorie con cui operare concretamente nell'ambito dell'esperienza filosofica. Nel linguaggio intervengono due spinte, l'una all'apertura dei significati, l'altra alla loro oggettivazione, necessaria questa all'intesa e al dialogo quanto quella a rimettere sempre in gioco le molteplici forme in cui il non-identico traspare³⁴.

3. *Il linguaggio e il negativo*

Oggi il filosofo ha di fronte un linguaggio disgregato (*zerfallenen Sprache*). Il suo materiale sono le macerie delle parole, alle quali la storia lo lega; la sua libertà è unicamente la possibilità della loro configurazione in base al vincolo di verità in esse (*nach dem Zwange der Wahrheit in ihnen*). Egli può tanto poco pensare una parola come già data quanto inventare una nuova parola.

Da questo passo, tratto da un testo giovanile poco noto di Adorno, *Thesen über die Sprache des Philosophen*³⁵, emerge con chiarezza il rapporto tra linguaggio e negatività. Il teorico della vita offesa svilupperà in seguito questa intuizione sostenendo che il linguaggio del mondo amministrato riflette ormai soltanto i "gerghi" delle amministrazioni (più o meno pretendenti all'"autenticità"), il processo di adattamento al dominio da parte dei dominati, i quali sono ormai ridotti «all'organo linguistico della propria microistituzione»³⁶. Ci si chiede allora come possa essere liberato il non-identico, come raggiungere l'autosuperamento dell'identità e della razionalità strumentale, se il linguaggio è già da sempre strumento del *conatus sese conservandi* della soggettività umana. Si pensi a come Odisseo impiega il linguaggio: per ingannare una natura ostile (la «mimesi del morto»), ma anche per affermare l'universalità razionale del Sé contro l'ineluttabilità del destino³⁷.

Resta il fatto che già in *Dialettica dell'illuminismo*, testo di massima consapevolezza dei limiti (o meglio, dell'impotenza) del linguaggio nel mondo amministrato («Oggi il linguaggio calcola, designa, tradisce, dà la

³⁴ Cfr. L. CORTELLA, *L'ermeneutica e il trascendentale*, «Teoria», n. 2, 1994; M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.

³⁵ GS, 1, pp. 368-369.

³⁶ Adorno aveva accostato il tema del linguaggio nel mondo amministrato riferendosi ad un libro di K. Korn, uscito nel 1958, e intitolato appunto *Die Sprache in der verwalteten Welt* (GS, 20.2, pp. 515-520). La disgregazione linguistica si esprime nel potere sovrachante delle istituzioni, le quali livellano gli uomini, «ciascuno dei quali è diventato di per sé l'organo linguistico di una propria microistituzione» (*ibid.*, p. 516).

³⁷ *Dialektik der Aufklärung*, p. 77; trad. it. p. 66.

morte; tutto - ma non esprime»³⁸), veniva affermata la centralità dell'interpretazione critica, laddove si dice che «la dialettica rivela ogni immagine come scrittura» e consente al linguaggio di sottrarsi a quella «corruzione positivista» che lo vorrebbe «semplice sistema di segni»³⁹. Detto in altri termini: la teoria critica adorniana si sottrae al feticismo della negatività soltanto se la ragione dialettica non è «ostinata e talmudistica» di fronte al dominio⁴⁰. Ciò pone, tuttavia, il problema della fondazione della criticità, di come una critica immanente e cioè razionale possa presupporre se stessa senza riassolutizzarsi, senza rendere se stessa «l'assolutamente primo».

Se la dialettica negativa avesse il suo fondamento unicamente in se stessa, nell'intransigenza della negazione determinata, e dunque non ammettesse alcun punto di vista esterno, essa sarebbe *totale* critica della ragione e pertanto, in quanto tale, distruggerebbe anche se stessa⁴¹. Su questo punto Adorno è oscillante, per non dire reticente. La "struttura" che la dialettica negativa deve necessariamente presupporre per poter negare validamente è allora una sola: il linguaggio. Pensare il linguaggio come struttura fondativa della dialettica significa pensare *con* Adorno *oltre* Adorno. Pensare con lui significa riconoscere che al linguaggio non spetta assolutamente alcuna priorità ontologica: ontologizzare il linguaggio significherebbe infatti reintrodurre l'identità e la filosofia del *primum* e quindi vanificare il significato della dialettica negativa. Pensare *oltre* Adorno comporta invece l'esclusione della possibilità di argomentare validamente rimanendo incollati ad una negatività integrale, come vorrebbe un certo "adornismo" presuntamente fedele al maestro⁴².

Solo nel linguaggio è possibile individuare contemporaneamente quella negatività che rappresenta il nocciolo durevole della teoria critica e quella positività di cui ogni critica razionale ha bisogno per non produrre il proprio autotoglimento. Nel linguaggio è cioè presente sia la prima, intesa come struttura logico-confutativa mediante, immanente, che la seconda, intesa come quel «momento di immediatezza» che trascende la struttura dialettica e che Adorno individuava soltanto nella «spontaneità» (p. 183; trad. it. pp. 162-63). Una critica che sia difendibile dai tentativi di confutazione non può essere, allora, che una critica *linguistica*. Laddove il pensiero identificante *chiude* i significati, il pensiero critico li *apre*:

³⁸ *Ibid.*, p. 289; trad. it. p. 269.

³⁹ *Ibid.*, p. 41; trad. it. p. 32.

⁴⁰ «La ragione dialettica è l'irragionevolezza di fronte alla ragione dominante: solo in quanto la confuta e la supera, diventa essa stessa razionale» (*Minima moralia*, p. 80; trad. it. p. 76).

⁴¹ Cfr. PETRUCCIANI, *Marx al tramonto del secolo*, p. 78.

⁴² Per una panoramica su tale "adornismo" si leggano i saggi contenuti in *Hamburger-Adorno Symposium*, a cura di G. SCHWEPPEHÄUSER-M. LÖBIG, D. Zu Klampen, Lüneburg 1984.

l'impulso all'identità e quello alla critica convergono proprio nel linguaggio, il quale altro non è che il luogo in cui sono compossibili l'impulso alla determinatezza dei significati e quello alla loro apertura. Il linguaggio può così esprimere il negativo senza identificarlo ed identificarlo senza aspirare ad una sua interpretazione univoca e totalizzante. Il linguaggio della negatività è appunto l'assunzione della negatività dell'oggetto, della sua indicibilità all'interno del sistema dell'identità, in forza delle contraddizioni che emergono nell'identità stessa. Solo seguendo l'oggetto in tutte le sue nervature il pensiero può sperare di intravedere la non-identità, di fare vera esperienza dell'identità della cosa senza sottoporla alla coazione definitoria. Una conoscenza siffatta è necessariamente postmetafisica, non conclusiva, concretizzantesi in un'esperienza che «per quanto fitta e fondata, non è trasparente in ogni suo punto»⁴³.

Proprio perché la cosa si chiude ad ogni tentativo di un'interpretazione conclusiva, la dialettica può restare aperta e svolgere la propria funzione di rivelatrice di antinomie e contraddizioni. La verità dialettica è infatti sempre storica, finita, è - come abbiamo visto - il «processo accumulato» nella cosa, la «storia sedimentata» in essa e perciò mai data, mai oggettivabile, sempre bisognosa dell'interpretazione, la quale non procede all'infinito, fornendo di volta in volta quelle microanalisi che schiudono almeno in parte quella prassi sociale che media storicamente l'oggettività⁴⁴. La realtà priva di intenzioni, frammentata, interrotta, viene configurandosi nel linguaggio, nelle parole di un linguaggio che, pur essendo esso stesso disgregato e frammentato (da ciò lo stile aforistico degli scritti di Adorno), cerca di aprire l'interno della cosa ricorrendo ad una composizione di concetti, «un po' come le serrature di casseforti ben custodite, aperte non solo da una singola chiave o numero, ma da una combinazione di numeri» (p. 166; trad. it. 146). Solo così può liberarsi quella storia coagulata, quel processo storico e sociale accumulato che è la *verità* della cosa, poiché «attraverso il linguaggio la storia partecipa alla verità» e nelle parole «è la storia che irrompe, che costituisce il loro carattere di verità»⁴⁵.

Solo dialetticamente, in definitiva, è possibile comprendere la non completa adeguatezza del linguaggio a dire il non-identico. Le tracce

⁴³ Questo pensiero, tratto da *Minima moralia* (p. 89; trad. it. p. 86), è singolarmente vicino ad uno dei principi fondamentali dell'ermeneutica storica gadameriana, per cui «*essere storico significa non poter mai risolversi completamente in autotrasparenza*» (GADAMER, *Verità e metodo*, p. 352).

⁴⁴ La storia che si è sedimentata nella cosa non è infatti altro che il lavoro umano e la prassi sociale che la costituiscono, come scrive Grenz: «La cosa è costituita attraverso il lavoro umano speso in lei e in tutte le altre cose. Essa è mediata attraverso la prassi sociale. Questa è la "partecipazione della storia nella parola"» (GRENZ, *Adornos Philosophie*, p. 218).

⁴⁵ *Thesen über die Sprache des Philosophen*, p. 366.

linguistiche del negativo vengono restituite - almeno parzialmente - alla loro integrità proprio a partire dalla ricostruzione storico-processuale operata dalla dialettica, il cui potenziale critico si esplica così nel far emergere le contraddizioni che una ragione falsamente universale ha prodotto nelle cose. Proprio in tal modo, però, la razionalità dialettica non è più «ostinata e talmudistica», quello spirito di contraddizione che sembra rinchiuderla «nel cerchio magico dell'esistenza»⁴⁶, aprendosi invece alle molteplici figure in cui il non-identico traspare nonostante la sua opacità. Le tracce del negativo che la razionalità dialettica ha l'obbligo di far parlare interpretandole contengono un barlume di verità per quel pensiero che è il massimo responsabile della loro disgregazione. Il trascendimento del dominio appare così legato non all'avvento di una ragione più luminosa e universale, ma di un *linguaggio* che sappia finalmente dar voce al negativo, «senza arbitrio e violenza».

⁴⁶ *Minima moralia*, p. 281; trad. it. p. 304.