

LEONARDO CEPPA

ADORNO: DIVIETO D'IMMAGINE



FIRENZE  
CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI  
MCMLXXXIII

ESTRATTO DA

# Belfagor

rassegna di varia umanità

diretta da CARLO FERDINANDO RUSSO

## Sommario del fascicolo IV

ANNO XXXVIII

31 LUGLIO 1983

### SAGGI E STUDI

- FRANCO MARTINA: *Leopardi, l'adolescenza filosofica* . . . . . Pag. 377  
GAETANO D'ELIA: *Sulle rive del golfo amato. « Il Conde » di Conrad* 395

### RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI

- MARIA LUISA VECCHI: *Nelo Risi* . . . . . 415

### VARIETÀ E DOCUMENTI

- EDUARD FRAENKEL: *Un veterano per « Aiace »* (dai pomeriggi di Bari '66) 433  
LEONARDO CEPPA: *Adorno: divieto d'immagine* . . . . . 452  
REMO FACCANI: *Biagio Marin nel novenario giambico* . . . . . 460

### NOTERELLE E SCHERMAGLIE

- REMO CESERANI: *Sonati sono i corni di Fortini* . . . . . 467  
BRUNO NACCI: *Breve elogio della guerra* . . . . . 473  
FRANCO CATALANO: *In coda a san Francesco* . . . . . 476  
MAURO CAGNONI: *I pugni chiusi* (con gli spifferi di « Belfagor ») . . . 483

### RECENSIONI

- THOMAS MANN, *Una biografia per immagini* (Lucia Borghese) . . . . . 485  
ALFREDO STUSSI, *Studi e documenti di storia della lingua e dei dialetti italiani* (Antonio Carrannante) . . . . . 488  
ALEXANDER WOODCOCK - MONTE DAVIS, *La teoria delle catastrofi* (Enrico Maria Massucci) . . . . . 491

### LIBRI RICEVUTI

- Recidi DC* . . . . . I  
*Annata decima, 1955, Indice* . . . . . IV-V

---

*Direzione:* « La Belfagoriana » 55044 Marina di Pietrasanta Tel. (0584) 20.060  
*Redazione:* Giacomo Annibaldi Francesco de Martino Marzia Pieri *segretaria*  
Onofrio Vox C.F. Russo Casella postale 291 70100 Bari Tel. (080) 540.065

---

Abbonamento annuo Lire 26.000 (est. Lire 37.700) - Sostenitore Lire 150.000  
Un fascicolo Lire 6.400 (estero Lire 9.000) - Agevolazioni a chi procura nuovi abbonati - Conto Corrente postale 21920509 intestato a « Belfagor », Firenze.

Il prezzo delle annate e dei fascicoli arretrati è fissato rispettivamente in Lire 48.700 e Lire 10.500 (estero Lire 55.700 e Lire 14.000)

*Amministrazione:*

Casa editrice Leo S. Olschki - Casella postale 66 50100 Firenze Tel. (055) 687.444/5



## ADORNO: DIVIETO D'IMMAGINE

Pare sia sconveniente, nel mondo dell'industria culturale, parlare di libri usciti da piú di un anno. Ma quando ciò avviene, il lettore ha un motivo in piú per credere ai tardivi e meditati giudizi del recensore. Del libro su Adorno che Carlo Pettazzi pubblicò nel 1979<sup>1</sup> – forse il piú esauriente testo esistente sulla formazione di quel filosofo – si è parlato finora poco in Italia<sup>2</sup>. Ma è facile prevedere che se ne dovrà parlare ogni qual volta si affronterà il problema delle radici culturali della teoria francofortese.

Si tratta di una monografia che renderà certamente piú agevole il tentativo di trarre bilanci appassionati sull'opera di Adorno. Nell'agitata stagione politica che andò dal Sessantotto al Settantasette, le strumentalizzazioni partigiane cui quell'opera venne piegata furono la dimostrazione piú evidente della sua attualità. Ora si tratta forse di valutare le cose con piú calma, avendo fatto tesoro dell'esperienza.

Le nostre riflessioni intendono prendere le mosse dai capitoli in cui Pettazzi illustra la posizione dialettica che Adorno assume tra Hegel da un lato e Kierkegaard dall'altro. Proprio quei capitoli consentono di intendere l'influenza che il misticismo di Walter Benjamin ha esercitato su Adorno. Il nostro sforzo mira a enucleare gli elementi della mistica ebraica e della filosofia schopenhaueriana che, dentro l'impianto teorico adorniano, hanno finito per fare blocco con il materialismo dialettico. Riconoscere l'eterogeneità degli elementi che Adorno ha coniugato, attraverso un onnivoro processo di assimilazione, serve da un lato a capire le ragioni della fortuna « politica » della sua filosofia, dall'altro a isolare gli elementi irrazionalistici che hanno finito per dimostrarsi irrecuperabili o perniciosi.

La Tesi che Adorno scrisse per la libera docenza nel 1933, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico* (trad. it. Milano, Longanesi, 1962), è caratterizzata dal tentativo di una mediazione dialettica tra il pensiero di Hegel e quello di Kierkegaard. Secondo Adorno, Kierkegaard ha ragione nel polemizzare contro la

---

<sup>1</sup> C. PETTAZZI, *Tb. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del suo pensiero*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

<sup>2</sup> Non cosí all'estero: la recente, smisurata impresa di HERMANN MOERCHEN, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, tiene significativamente conto dei risultati di Pettazzi.



riduzione hegeliana dell'esistenza concreta a concetto, ma ha torto nell'assolutizzare poi questa esistenza nella cifra mistica dell'interiorità. L'eredità esistenzialistica che Adorno non tradirà mai consiste nel rifiuto della conciliazione idealistica della ragione, intesa da Hegel come identità assoluta, e nel ribadimento delle legittime pretese di una soggettività che, nella sua unicità, si pone consapevolmente come il non identico. Tuttavia, secondo Adorno, Kierkegaard finisce per capovolgere l'astrattezza dell'Idea hegeliana nell'astrattezza di un Io particolare: una vuota x, un punto, una decisione assoluta. Nella « interiorità priva di oggetto » che caratterizza il pensiero di Kierkegaard, la soggettività viene a perdere ogni costitutivo legame col mondo, contrapponendosi astrattamente a questo, come alla sfera di una peccaminosa e indecifrabile alterità.

Difendendo l'esistenza dalle pretese esaustive del concetto, Adorno si ritrova schierato contro Hegel. Ma nel respingere gli esiti mistici della interiorità kierkegaardiana, egli sembra voler tener fede al pensiero dialettico. La mancata sintesi idealistica, che induceva Kierkegaard al « salto nella trascendenza », viene mantenuta da Adorno sul piano dell'immanenza temporale e proiettata nel futuro dell'utopia politica. Gli impulsi artistici dell'avanguardia espressionistica e quelli politici del marxismo rivoluzionario cospirano così alla definizione dell'utopismo messianico. Negli anni Venti, il giovane Adorno viene educato nello spirito escatologico di Ernst Bloch, Johannes R. Becher, Walter Benjamin.

Si tratta di un complesso atteggiamento psicologico e politico, non alieno ai gusti raffinati di una scapigliata *bohème*<sup>3</sup>. Un misto di ostilità al mondo e di aristocraticismo culturale, per cui, mentre si coltivano pensieri di radicale opposizione, non si abbandonano diffidenze e pregiudizi verso le organizzazioni e i partiti di massa. Diventa così spontaneo per Adorno collegare il nome di Kierkegaard a quello di Nietzsche e di Karl Kraus: la salvezza del mondo riposa nella critica della coscienza solitaria, nella radicalità del suo impulso espressivo e morale.

Senonché la tradizione individualistica della « coscienza solitaria » non può non entrare in tensione con l'impianto dialettico, cioè con la consapevolezza del costituirsi reciproco dell'individuo e della società attraverso le forme del lavoro. A questa tensione dobbiamo il fascino profondo di un libro come *Minima moralia* (trad. it. Torino, Einaudi, 1979). In esso, com'è noto, l'intransigenza moralistica si spinge fino al punto di denunciare l'affabile socievolezza e le piccole gioie della vita quotidiana, il cui gradimento potrebbe rappresentare, nell'ingiustizia del mondo, una forma di partecipazione colpevole all'insensibilità generale. Qui risuona ancora l'eco dell'angosciata soggettività kierkegaardiana, « tutta tesa a non collaborare con l'esistente e a diffidare di tutto, giacché tutto può nascondere, sotto l'apparente innocenza, l'accettazione del mondo » (Pettazzi, *op. cit.*, p. 67).

L'oscillazione adorniana tra l'ottica individualistica di Kierkegaard e la prospettiva dialettica di Hegel diventa in *Minima moralia* una contraddizione

<sup>3</sup> Cfr. KAROLA BLOCH, *Memorie dalla mia vita*, Casale Monferrato, Marietti, 1982.



che sembra talora produrre dei corto-circuiti. La nostalgia del passato borghese, per esempio, si rovescia immediatamente nell'utopia, senza prima passare attraverso l'analisi dei livelli reificati dell'economia e della politica ed eludendo così il problema del consenso, della strategia organizzativa, della trasformazione. « La negazione del passato borghese è negazione della società di massa, la negazione della società di massa è anticipazione di una società più giusta, dunque la nostalgia del passato borghese è un'anticipazione della società più giusta ». Questa è la formulazione che Pettazzi dà del sillogismo di Adorno (ivi, pp. 241-2), laddove Marzio Vacatello, in un libro di qualche anno fa, si chiedeva, per un altro verso, se non fosse la repulsione di Adorno per la società consumistica di massa quella che finiva per trasfigurare irrealisticamente lo spirito rapace della borghesia ottocentesca in un idillio – mai esistito – di raffinatezza e di calore umano<sup>4</sup>.

Adorno ha inteso difendere l'individuo contro ogni forma di « conciliazione sforzata »<sup>5</sup>. Inserendo la psicoanalisi dentro il quadro teorico del marxismo, egli ha elaborato strumenti atti a denunciare la mutilazione della soggettività umana sia nelle società capitalistiche avanzate sia nei regimi totalitari del « socialismo reale ». (È tragico dover oggi riconoscere che, mentre la Scuola di Francoforte è stata l'unica corrente marxistica a compiere questa coniugazione teorica con la psicoanalisi, la psichiatria ufficiale sovietica, che continua a bandire Freud, ha finito per generalizzare l'uso del manicomio quale strumento di repressione politica).

Ma la strenua difesa del singolo sembra poi capovolgersi, in alcune pagine di Adorno, nell'intransigenza apocalittica di Walter Benjamin, il quale, ricadendo nell'errore di Kierkegaard, contrappone alla totalità peccaminosa della sfera mondana il sogno di una redenzione impossibile, la cifra mistica di una conciliazione soprastorica ed extrapolitica. A parte gli spunti forniti da Pettazzi, non mi pare sia mai stata avviata un'analisi sistematica di questa confusione teorica di Adorno. Vorrei perciò limitarmi a formulare qualche suggerimento e qualche riflessione in proposito.

Il primo grande tema benjaminiano che si ritrova nella speculazione di Adorno è il nesso di rovina e speranza. Nel *Dramma barocco tedesco* – un testo uscito a Berlino nel 1928 – Benjamin sceglieva l'immagine del « teschio di un morto » per raffigurare l'allegoria della storia e dell'esistenza (Torino, Einaudi, 1971, p. 174). Nel triste lutto della storia, ogni frammento diventa rivelativo della desolazione e della speranza. L'escatologia barocca, nell'identità incommensurabile di sacralità e profanità, indica la situazione cruciale dell'arte moderna. Le rovine, come simbolo cifrato del passato, esprimono anche l'attesa incessante del miracolo. Nella conclusione del saggio su *Le affinità elettive*, si

<sup>4</sup> M. VACATELLO, *Tb. W. Adorno: il rinvio della prassi*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.

<sup>5</sup> È l'espressione da lui usata contro Lukács in un famoso saggio, ora in *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 238-266.



trova la famosa affermazione profetica: « Solo per chi non ha piú speranza ci è data la speranza »<sup>6</sup>.

Adorno riesce a collegare lo spirito della mistica ebraica – che oltre a Benjamin trova nella *Stella della redenzione* di Franz Rosenzweig un altro testo fondamentale – alla dialettica di Hegel e di Marx. L'arcano nesso di disperazione e utopia si trova già espresso nel *Kierkegaard*: se è vero che nella disperazione e nel peccato l'Io sembra perdersi nel suo inferno interiore, è anche vero che solo attraverso il peccato può affermarsi la redenzione. « I ruderi dell'Io disgregantesi sono i segni caratteristici della speranza. Questa rimane nell'opera di Kierkegaard la verità dialettica piú profonda » (*Kierkegaard* cit., p. 215). L'analisi condotta da Claudio Pettazzi sul saggio adorniano *Spengler dopo il tramonto* evidenzia gli accenti piú scopertamente teologici e messianici. Il nesso benjaminiano di rovina e speranza diventa in Adorno l'identificazione mistica di disperazione e utopia. « La decadenza, che rifiuta di seguire questa vita, la sua civiltà, la sua rozzezza ed elevatezza, costituisce il rifugio del meglio. I deboli, gli impotenti, che la storia ha gettato in un canto e annientato secondo il verdetto di Spengler, personificano negativamente, nella negatività di tale civiltà, ciò che promette sia pur debolmente di spezzarne l'imperio e di metter fine all'orrore della preistoria. Nella loro protesta vi è l'unica speranza »<sup>7</sup>.

Il nesso teologico ricollegante, in Benjamin come in Adorno, la rovina alla speranza e la disperazione all'utopia sembra rinviare, a sua volta, a due altri grandi principi della mistica ebraica. Alludiamo al divieto biblico di dare immagine sensibile all'Assoluto e, per converso, al culto del frammento come immediatamente rivelativo della totalità.

L'Assoluto non può essere detto né apparire nel mondo. D'altro canto ogni cosa è, nella sua caducità e redimibilità, immagine allegorica della trascendenza e della conciliazione futura. Per Benjamin la verità si sottrae al discorso, all'intuizione e alla ragione dell'uomo. Essa è solo raggiungibile dalla fede, attraverso l'abissale coincidenza di peccato e redenzione, catastrofe e ripristino. « La verità è la morte dell'intenzione », si legge in una pagina famosa del *Dramma barocco tedesco* (p. 17).

L'esclusione reciproca di verità e intelletto da un lato rimanda al divieto ebraico di rappresentare l'Assoluto, dall'altro alla dottrina schopenhaueriana della Volontà come noumeno. Il teschio, quale immagine luttuosa della storia, rimanda invece alla peccaminosità della sfera mondana e, insieme, alla dottrina schopenhaueriana del fenomeno, quale superficiale e allegorica apparenza della sostanza. Solo in questa prospettiva diventa possibile, per Benjamin, capovolgere il principio della « irrappresentabilità di Dio » nell'assunzione magica (pseudomaterialistica) del frammento empirico come immediatamente rivelativo della totalità. La spericolata operazione concettuale di Adorno, che intende mantener-

<sup>6</sup> W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962, p. 232.

<sup>7</sup> TH. W. ADORNO, *Prismi*, Torino, Einaudi, 1972, p. 63.



si fedele ai principi di Benjamin, consiste nel riferire questi teoremi mistici alla dialettica materialistica di Marx. Così, la tesi della non rappresentabilità dell'Assoluto e quella del carattere microcosmico e isomorfo di ogni frammento – che dischiude magicamente l'accesso alla verità trascendente – vengono tradotte nei termini marxiani della risalita dall'astratto al concreto e del dialettico costituirsi di soggetto e oggetto.

A prima vista, l'operazione adorniana non sembra del tutto infondata. La teoria marxiana della conoscenza impone, com'è noto, l'esercizio simultaneo di una doppia mediazione. La prima è quella prescritta dalla cosiddetta rivoluzione copernicana di Kant: l'oggettività conoscitiva si fonda sulle strutture trascendentali del soggetto e sull'universalità legislativa dell'Io penso. La seconda mediazione concerne il soggetto medesimo: Hegel ha dimostrato come le sue strutture non sono invarianti metafisiche, ma risultato di un processo dialettico di trasformazione, le cui vicissitudini interazionali costituiscono simultaneamente l'identità del soggetto e dell'oggetto.

A Marx non resta che tirare le conseguenze. Né l'Io né il mondo sono spiegabili di per sé, nella rigidità del loro isolamento immediato. La teoria si sviluppa come *détour* dialettico, che fissa conoscitivamente ogni termine dentro il movimento del suo opposto. Alla *intentio recta* dell'aristotelismo si sostituisce la *intentio obliqua* della rappresentazione scientifica (*Darstellungsweise*). L'alienazione capitalistica – come mondo capovolto, ovvero intrecciato destino di colpa e libertà – viene così ricostruita nella circolarità infernale di un doppio processo di mediazione, che lega insieme concreto e astratto, realtà e concetto<sup>8</sup>.

A questo punto, l'accettazione dei teoremi benjaminiani diventa in Adorno l'inconsapevole tentativo di sposare il nichilismo di Schopenhauer con la dialettica di Marx. Ma si tratta, a ben vedere, di una operazione difficilmente giustificabile. Al noumeno della volontà – assunta da Schopenhauer come sostanza ineffabile del mondo e principio generativo universale – si contrapponeva il fenomeno fantasmagorico della superficie empirica (l'illusorio « velo di Maia » delle forme intellettuali). Schopenhauer poteva così contrapporre al suo nichilismo teorico una strana sorta di materialismo, inteso come mistica del corpo ed empirismo magico. In questo senso egli rivalutava la filosofia rinascimentale della natura, le scienze occulte e i fenomeni parapsicologici. Si trattava di evidenziare semplicemente il nesso metafisico sotteso a tutti i fenomeni della natura. La corrispondenza di macrocosmo e microcosmo faceva sì che in ogni singolo fenomeno della volontà si esprimesse – in una sorta di infinito riflesso isomorfo – la struttura platonica e finalistica dell'universo.

Adorno non si accorge delle origini schopenhaueriane della mistica di Benjamin. Si accorge tuttavia della difficoltà di sposare questo pensiero « negativo » alla dialettica di Marx. In alcuni suoi saggi e lettere si spinge fino al punto di criticare l'impostazione di Benjamin come non sufficientemente dialet-

<sup>8</sup> TH. W. ADORNO, *Zu Subjekt und Objekt*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1969, pp. 151-168.



tica<sup>9</sup>. Ma da questa non riesce poi a liberarsi, in quanto egli continua sempre a ritenere compatibili il principio dialettico della totalità e il culto micrologico del frammento. Infatti egli afferma, da un lato, che il metodo « micrologico e frammentario » di Benjamin « non ha mai completamente assimilato la concezione della mediazione universale che, in Hegel come in Marx, istituisce la totalità »<sup>10</sup>. Dall'altro egli non sa distaccarsi dalla tesi schopenhaueriana della corrispondenza di macrocosmo e microcosmo: se il singolo fenomeno dipende dal tutto, è anche vero che il tutto si nasconde, in maniera cifrata, nel singolo fenomeno. « Poiché il singolo fenomeno nasconde in sé tutta la società, la micrologia e la mediazione attraverso la totalità si contrappuntano a vicenda »<sup>11</sup>.

In realtà l'equazione di totalità e frammento, dialettica e micrologia può forse valere per Hegel – dove l'Assoluto dell'idea si riproduce in un cerchio di cerchi –, ma è difficilmente attribuibile a Marx, il quale sempre subordina la costruzione teorica alla trasformazione pratica. Adorno si vede così costretto a denunciare come « priva di riflessione » la « fisiognomica sociale di Benjamin » e a restringere la validità dell'analisi micrologica alla sfera dell'oggettivazione alienata, alla « perenne identità di una società che non ammette, propriamente, nessuna differenza qualitativa, e si ripete sconsolatamente nel particolare » (*ibidem*).

La irrepresentabilità dell'Assoluto diventa insomma cifra teologica della conciliazione utopica, indicazione del socialismo come situazione totalmente « altra » rispetto a quella attuale. Per converso, il culto micrologico del frammento diventa il segno malefico del sortilegio, la riprova dell'eterno ritorno dell'eguale all'interno della società alienata. Le categorie della dialettica marxiana – in particolare l'analisi della forma di merce – servono così alla costruzione di una filosofia della storia di stampo nichilistico e teologico.

In questa prospettiva, la stessa categoria della totalità perde il suo equilibrio dialettico cadendo preda di un pregiudizio nichilistico. Il noto principio adorniano, per esempio, secondo cui « il tutto è il falso » è vero soltanto nella sua unilateralità. Nell'ambito della dialettica deve anche risultare giusta l'affermazione contraria. Il tutto, in quanto oggettivazione della prassi sociale e del lavoro diviso, è (purtroppo) il vero, autentico prodotto dell'azione umana e dei comportamenti collettivi. La stessa totalità sociale che nell'ottica tecnologico-repressiva appare come dominio, o amministrazione totalitaria, nell'ottica politico-organizzativa appare invece come luogo di liberazione dei bisogni sociali e ambito di una volontà collettiva di emancipazione.

L'errore adorniano consiste nell'interpretare la sintesi attuale di individuo e società unicamente nei termini del dominio. Di conseguenza, l'individuo si

<sup>9</sup> Si vedano i documenti analizzati da Pettazzi nel cap. vi del suo volume.

<sup>10</sup> TH. W. ADORNO, *Profilo di W. Benjamin*, in *Prismi*, cit., p. 242.

<sup>11</sup> TH. W. ADORNO e altri, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi, 1972, p. 52.



ritrova schiacciato nella falsa alternativa di doversi arrendere, nella sua impotenza, al Moloch tecnocratico ovvero di poter far miracolosamente valere, contro il corso del mondo, il gesto kierkegaardiano della coscienza solitaria. La situazione apocalittica fissata da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo* e nello *Stato autoritario*<sup>12</sup> alludeva al crollo della cultura tedesca durante il nazismo e alla successiva distruzione della Germania ad opera degli eserciti alleati. Con lo stesso pathos quella situazione storica veniva descritta da Thomas Mann nel *Doctor Faustus*. Il marxismo sembrava aver perso i suoi destinatari e un abisso si apriva tra il corso del mondo e l'idea della salvezza.

Ma la storia non si è arrestata in quel culmine di maledizione in cui la teoria critica dei Francofortesi pretendeva di fissarla con la sua diagnosi. Come la politica è sopravvissuta a Hitler, così il romanzo è sopravvissuto a Kafka e la musica a Schönberg. L'insidioso processo di disgregazione che ha aggredito il nostro mondo non potrà essere portato sotto controllo facendo unicamente appello alle istanze critiche della coscienza solitaria. Si tratta piuttosto di far valere queste ultime all'interno di un processo di trasformazione che muova dal postulato non solo della demonicità, ma anche della emendabilità del sistema politico del potere. Per questo è importante distinguere, fin dove si può, la tradizione del marxismo da quella della cabala mistica.

Si vuole con ciò contestare la validità dell'impulso critico di Adorno? A me non pare. Il formato della sua personalità filosofica risulta piuttosto esaltato dalla molteplicità delle suggestioni teoriche che egli ha cercato di stringere a sistema. Nell'ottantesimo anniversario della nascita non si potrebbe dare alla sua memoria una testimonianza migliore che attraverso lo sforzo di proseguire l'analisi critica del suo pensiero.

Anche in campo musicologico ed estetico, com'è noto, i suoi meriti furono grandi. E tuttavia anche lì dovremo un giorno chiederci fino a che punto sia difendibile la sua pregiudiziale antitesi di intransigenza espressiva e di socialità comunicativa. L'analisi acutissima della feticizzazione estetica, della regressione percettiva, dell'infantilismo consumistico non sembra infatti giustificare, di per sé, lo sprezzante e indiscriminato tabù da lui gettato verso ogni forma di *amusement* e di edonismo comunicativo. Ma nemmeno quando avremo creduto di capire attraverso quali meccanismi la vulnerabilità emotiva di Adorno si è trasformata nelle categorie della sua razionalizzazione teorica, ci sarà lecito trarre sbrigative conclusioni sul senso « politico » della sua filosofia. Infatti, pare insensato applicare ai sistemi filosofici l'etichetta parlamentare della destra e della sinistra. Anche all'alternativa polemica di dialettica e positivismo – cui hanno dato forma spettacolare le controversie di Adorno e Popper, Habermas e Hans Albert – è difficile attribuire oggi un immediato significato politico.

È dai tempi di Platone che i filosofi fanno valere l'impegno della loro solidarietà attraverso l'apparente irriducibilità delle loro prospettive teoriche.

<sup>12</sup> Sulla presenza di Benjamin in questo lavoro cfr. il mio saggio *Lo Stato autoritario di Max Horkheimer*, raccolto in MICHELANGELO BOVERO (a cura di), *Ricerche politiche*, Milano, Il Saggiatore, 1982, pp. 27-48.



Ma guai a voler sospendere pregiudizialmente l'analisi logica del linguaggio a favore dell'impegno profetico, o viceversa.

La facoltà – per nulla garantita – di rabberciare i guasti del mondo e di riportare sotto controllo la nostra storia sembra legata alla capacità di dare, volta per volta, un senso alle tensioni e alle contraddizioni oggettive che vi nascono. Hegel parlava, a questo proposito, della necessità di padroneggiare « l'infinito dolore della oggettività ». « Questo potere su ogni suo contenuto – aggiungeva subito dopo – costituisce il fondamento della libertà dello spirito »<sup>13</sup>. Adorno ci ha insegnato a leggere queste parole come conviene: con un atteggiamento simultaneo di pessimismo costruttivo e di diffidente ottimismo.

LEONARDO CEPPA

---

<sup>13</sup> G. W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, aggiunta al paragrafo 382, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1970, p. 27.