

Nel corso delle riflessioni su *Individuo e società* dei primi anni Quaranta, Adorno ascrive alla sintomatologia sociale del tardo capitalismo la «contrazione della riserva oggettiva di immagini»¹, intendendo con questa espressione un'alterazione profonda nell'attività mentale, inconscia e cosciente dell'individuo nella fase storica della sua crisi². L'individuo non dispone più del repertorio immaginativo che ne attesta l'inserimento in una determinata cultura e che costituisce una lente per la comprensione e l'elaborazione dell'esperienza. Le immagini gli vengono ora fornite come «prodotto finito»³ in forma di immagini televisive, fotografiche, pubblicitarie – immagini che invadono la quotidianità della massa orientandone i consumi e il gusto, contribuendo a determinare la sostanziale riduzione di immagini non semplicemente percepite ma *elaborate*, prodotte o decifrate dal soggetto, esse stesse strumento di elaborazione a diversi livelli, emotivo, cognitivo o culturale⁴. Fin dall'infanzia, dal momento in cui il bambino accede solamente alle immagini fornite dalle centrali del monopolio, e nello svolgimento della vita quotidiana, le immagini tecniche con le quali il *sistema* tecnico amministra l'attività mentale degli individui sostituiscono le immagini del pensiero soggettivo. La portata di questo fenomeno si lascia evincere dal rilievo antropologico che Adorno gli attribuisce. Si tratta di un vero e proprio «mutamento strutturale dell'ambiente»⁵ all'origine della trasformazione radicale del modo in cui il soggetto percepisce se stesso e il proprio contesto in uno stadio ormai avanzato di reificazione e alienazione che vede l'individuo dissolversi nelle forme di soggettività collettiva tardocapitalistiche⁶. Da un lato, le immagini del consumo e dell'industria inibiscono l'attività immaginativa dei

¹ Th. W. Adorno, *Individuo e società. Abbozzi e frammenti* in *La crisi dell'individuo*, a cura di I. Testa, Reggio Emilia, Diabasis, 2010, pp. 55-99, p. 58.

² La riflessione di Adorno sulla crisi dell'individuo va compresa alla luce del progetto più generale, condiviso dall'*Institut für Sozialforschung*, di delineare il profilo del nuovo tipo umano emergente dall'assetto sociale del tardo capitalismo. In particolare, le considerazioni di Adorno sulla necessità di integrare i risultati della ricerca sociale con una riflessione di tipo antropologico si ricollegano direttamente a quelle di Horkheimer (*Considerazioni sull'antropologia filosofica*) del 1935.

³ Cfr. Th. W. Adorno, *Individuo e società*, cit., p. 58: «Il mondo non mette più immagini a disposizione del bambino, si trattasse pure di *images* tecniche di automobili e aeroplani. Il repertorio di immagini della religione è ormai in brandelli. Quello della cultura borghese non ha mai neppure raggiunto ampie fasce della popolazione [...]. I movimenti cresciuti sotto l'egida dell'illuminismo sono ostili alle immagini, e non possono che esserlo, mentre nella società di classe, che continua a sussistere, il bisogno di immagini, intese come uno dei supporti di qualunque sublimazione, non è affatto diminuito, forse è addirittura cresciuto. Oggi però le immagini vengono fornite soltanto da centrali monopolistiche come prodotto finito, con tutte le insegne della loro non-verità».

⁴ Nei diversi riferimenti alla funzione delle immagini in relazione alle facoltà dell'immaginazione e della fantasia, Adorno fa interagire in modo del tutto peculiare il lessico della tradizione filosofica con quello della psicoanalisi e delle ricerche sociali sui mezzi di comunicazione di massa.

⁵ Th. W. Adorno, *Individuo e società*, cit., p. 58.

⁶ Cfr. H. Schweppenhäuser, *Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie*, in *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Lünenburg, zu Klampen, 1986, pp. 42-69.

soggetti con l'imposizione delle immagini "false" del dominio e dei suoi strumenti tecno-mediatici sempre più pervasivi, dall'altro, la stessa produzione tecnologica di oggetti d'uso quotidiano e le modalità della produzione alimentano tali dinamiche. Le immagini mentali vengono infatti "sostituite" o determinate dal rapporto con le "cose", con gli apparati di produzione e con le merci, il cui uso e il cui consumo esigono dagli uomini un *adattamento* fisico e mentale che rende impossibile un'esperienza pensata, elaborata, propriamente soggettiva:

I mutamenti del processo lavorativo si irradiano dal vero e proprio lavoro industriale sulla macchina all'intera società, giungendo a intaccare persino le cosiddette attività spirituali, dove il pensiero capace di esperienza comincia a essere rimpiazzato da manipolazioni tecniche di stampo logico-formale. Passando per il nastro trasportatore e per le macchine da ufficio si arriva al sequestro dei fenomeni mentali spontanei da parte di processi reificati quantificabili⁷.

Ed è proprio l'inibizione della spontaneità produttiva di immagini che Adorno vede coincidere, facendo interagire categorie freudiane e marxiane, con un irrigidimento e inaridimento della vita emozionale-pulsionale che presenta gravi ricadute sul piano cognitivo ed esperienziale. Per Adorno

Oggi [...] le immagini vengono fornite soltanto da centrali monopolistiche come prodotto finito, con tutte le insegne della loro non-verità. Nessuno ha ancora studiato seriamente che cosa queste immagini significhino per gli uomini e quali siano gli effetti della loro non-verità. È in ogni caso possibile affermare che la contrazione della riserva oggettiva di immagini porta con sé una contrazione della fantasia soggettiva che sempre più confina gli uomini ai margini dell'esistente⁸.

Nell'orizzonte di queste trasformazioni, la «contrazione» della fantasia assume un ruolo di primo piano per le sue implicazioni a diversi livelli di analisi. L'impatto sociologico e antropologico di tale fenomeno è infatti comprensibile solo considerando la funzione nodale della fantasia nel quadro più ampio della gnoseologia adorniana. In particolare, per comprendere la portata che la contrazione della fantasia può assumere nel processo di disgregazione e reificazione dell'individuo, è necessario risalire a quel momento della riflessione di Adorno in cui egli delinea il compito di una filosofia capace di pensare e di agire nel contesto storico e sociale più attuale. Una filosofia capace di pensare questa realtà e le sue mutazioni «strutturali» è una filosofia capace di liberare il proprio potenziale emancipativo avvalendosi della fantasia come del proprio organo fondamentale e, infine, una filosofia in grado di «costringere alla prassi»⁹.

Nell'*Attualità della filosofia*, del 1931, – testimonianza tra le più rappresentative della fase benjaminiana di Adorno – come è noto, il compito della filosofia è

⁷ Th. W. Adorno, *Individuo e società*, cit., p. 59.

⁸ Ivi, p. 58.

⁹ Cfr. Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di Mario Farina, Milano-Udine, Mimesis, 2009, pp. 37-58, p. 53.

individuato nell'*interpretazione* della realtà mediante la costruzione-composizione di elementi isolati, da cui risultano le *immagini*-costellazioni, ossia «modelli con i quali la *ratio* indagatrice, la *ratio* che attua i tentativi, si avvicina a una realtà che si nega alla legge, ma che, di tanto in tanto, è anche in grado di fornire il modello della legge, nel caso esso sia formato in modo corretto»¹⁰. Questo è il lavoro della «filosofia interpretativa» – di una filosofia propriamente «attuale» – la quale consegna all'inattualità tanto la pretesa idealistica di spiegare la realtà e il suo concetto a partire dal soggetto che la costruisce, quanto l'ontologia (heideggeriana) che tenta di descriverne il senso¹¹. Dare senso alla realtà, per la filosofia, significa dar luogo all'illuminazione nella quale diventa leggibile la configurazione dei suoi elementi isolati. Il lavoro interpretativo farà risaltare il senso dalla composizione degli elementi in *immagini* o costellazioni che si offrono alla *ratio* come modelli per avvicinarsi al reale. Il fatto che Adorno caratterizzi queste immagini come storiche pone in primo piano la loro differenza rispetto agli strumenti concettuali della tradizione filosofica, per cui esse non sono punti di riferimento invarianti, aprioristicamente e astoricamente validi – immagini «mitiche» – ma «devono essere prodotte dagli uomini e devono dimostrarsi legittime solo per il fatto che la realtà si aggrega intorno a loro in modo convincente ed evidente»¹². La filosofia deve così sacrificare la pretesa di totalità all'avvicinamento al reale, pur mantenendo la «pretesa di verità»¹³, che l'interpretazione filosofica deve in ogni caso tener ferma, e derivare la propria legittimità non dal procedimento formale autonomo, ma dalla *fantasia* “precisa” ed “esatta” (*exakte Phantasie*)¹⁴, che assurge così a organo fondamentale della gnoseologia adorniana:

Una fantasia precisa che non va al di là del materiale offertole dalla scienza e che oltrepassa la scienza solamente in dettagli minimi: dettagli che essa deve offrire originariamente a partire da se stessa. Se l'idea dell'interpretazione filosofica, come l'ho esposta in questa lezione corrisponde a ciò che ho indicato, significa che l'interpretazione può essere definita soltanto come la richiesta di dare di tanto in tanto risposta alla domanda generata dalla realtà. Precisamente dalla realtà conosciuta tramite quella fantasia

¹⁰ Ivi, p. 56.

¹¹ Cfr. ivi, p. 44.

¹² Ivi, p. 55.

¹³ Ivi, p. 47.

¹⁴ L'espressione è di derivazione goethiana: Goethe fa riferimento a una «*exakte sinnliche Phantasie*» nel suo scritto dedicato a Stiedenroth: *Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinung*, (J. W. Goethe, *Werke*, Hamburger Ausgabe, München, Beck, 1998, XIII, p. 42). Per una contestualizzazione teorica di questo concetto in Adorno cfr. Ph. von Wussow, *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, in particolare pp. 199-206. Cfr. inoltre C. Schlüter, *Adornos Weg der Kritik der apologetischen Vernunft*, in W. Röhrich (a cura di), *Aspekte der kritischen Theorie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1987, pp. 61-88. Sul concetto di “fantasia esatta” in rapporto alla riflessione estetica di Adorno cfr. S. Weber Nicholzen, *Exact Imagination, Late Work: On Adorno's Aesthetics*, Cambridge (MA), MIT Press, 1997.

che riordina gli elementi della domanda senza uscire dal perimetro degli elementi e la cui esattezza diviene controllabile soltanto a partire dalla domanda¹⁵.

Appare dunque chiaramente quanto la contrazione della fantasia che Adorno rileva sul piano della critica sociale maturi i suoi effetti nell'atrofizzazione e nell'impoverimento della conoscenza e dell'esperienza: se la fantasia, sul piano gnoseologico, è la facoltà che presiede alla composizione degli elementi, la sua espulsione mina necessariamente il rapporto con la realtà e con gli oggetti. In tal modo l'impossibilità dell'esperienza, cui va incontro l'individuo nella fase del suo tramonto, risulta strettamente correlata all'impoverimento della vita emozionale mediante la quale l'esperienza viene elaborata. La convergenza di tali dinamiche emerge con chiarezza nell'aforisma di *Minima moralia* – *Intellectus sacrificium intellectus*¹⁶ – in cui l'inibizione della fantasia si configura come un «divieto di vedere», imposto dal controllo sociale, che si risolve nel triplice divieto di esperire, di pensare e di conoscere:

La fantasia, oggi assegnata alla sfera dell'inconscio e proscritta dalla conoscenza come rudimento acritico e infantile, è quella che, in realtà, stabilisce il rapporto tra gli oggetti, in cui ha origine, per forza di cose, ogni giudizio: espulsa la fantasia, è esorcizzato anche il giudizio, il vero atto conoscitivo. Ma la castrazione della percezione ad opera dell'istanza di controllo, che le vieta ogni anticipazione emotiva, la costringe *ipso facto* nello schema dell'impotente ripetizione del già noto. Il divieto di *vedere*, nel senso proprio della parola, si traduce nel sacrificio dell'intelletto¹⁷.

Nell'*Introduzione a "Dialettica e positivismo in sociologia"*¹⁸ un argomento che viene fatto valere contro le tendenze del neopositivismo poggia sulla funzione della fantasia nella realizzazione di un linguaggio il più possibile aderente agli stati di fatto, senza che questi siano invocati in soccorso di un pensiero reificato. L'impoverimento tautologico del pensiero, effettivo *sacrificium intellectus*, è il punto cardine della critica adorniana del positivismo logico, che mostra di riprodurre al proprio interno le stesse dinamiche reificanti della società integralmente amministrata. In questo contesto Adorno denuncia l'atteggiamento che intende relegare la fantasia – «vero oggetto dei divieti positivistic»¹⁹ già a partire da Comte – in un ambito genericamente contrapposto a quello dei fatti. La contrapposizione della fantasia al reale coincide con la sua espunzione dal pensiero filosofico secondo una prospettiva che tende alla reificazione tanto della fantasia quanto del pensiero e della scienza, in nome della quale essa viene messa al bando:

¹⁵ Cfr. Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 47.

¹⁶ Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1994, pp. 141-143.

¹⁷ Ivi, p. 142.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Introduzione a "Dialettica e positivismo in sociologia"*, in Id., *Scritti sociologici*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Torino, Einaudi, 1976, pp. 239-313.

¹⁹ Ivi, p. 295.

Che la fantasia sia più solo tollerata in forma reificata, come astrattamente contrapposta alla realtà, è un fatto che pesa sull'arte non meno che sulla scienza; l'arte che merita questo nome cerca disperatamente di cancellare l'ipoteca. Fantasia significa meno inventare liberamente che operare mentalmente senza il soccorso pronto e afferrato dei fatti. È proprio questa possibilità che la dottrina positivista del cosiddetto criterio di senso respinge²⁰.

Ancora una volta, si tratta di decifrare l'enigma di una realtà complessa che sfugge alla semplificazione come all'astrazione concettuale. Il momento di produttività del pensiero non è svincolabile da quello della sua trascendenza²¹, che permette rapportarsi al non-identico senza negarlo nell'astrazione concettuale o nella riduzione all'identità. L'opzione tra «dialettica e positivismo in sociologia», così come in filosofia, investe il loro metodo e la loro stessa legittimità sul piano di una conoscenza che, per essere tale, necessita di un «momento di esagerazione»²², pur orientato dalla visione di una «fantasia esatta». Questo «momento di esagerazione» del pensiero, indicato da Adorno come «elemento teatrale, ludico», non separato interamente dall'arte, è proprio il momento dell'interpretazione:

Tra i momenti che devono rimanere comuni alla filosofia e alla sociologia, se non vogliono decadere entrambe (perché prive, rispettivamente, di contenuto e di concetto), c'è invece anzitutto quello per cui entrambe contengono qualcosa che non può essere interamente trasformato in scienza. Nell'una e nell'altra nulla è inteso in senso del tutto letterale, né gli *statements of fact* né la pura validità. Questo elemento non letterale, teatrale, ludico (secondo l'espressione di Nietzsche) definisce il concetto dell'interpretazione, che interpreta un'essente rapportandolo a un non-essente. La mancanza di una completa letteralità testimonia la tesa non-identità di essenza e fenomeno. La conoscenza nel senso enfatico del termine non si conclude nell'irrazionalismo per il fatto di non separarsi interamente dall'arte. La derisione di cui il sussiego scientifico fa oggetto la "musica del pensiero" non fa altro che coprire lo stridore delle cassettiere a saracinesca in cui sono inseriti i questionari, il rumore dell'esercizio della pura letteralità²³.

La "letteralità", l'astrazione concettuale che fallisce il dato, connota un pensiero «abbreviato» e reificato che subisce la stessa sorte della fantasia nel momento in cui viene sottratto alla mediazione dialettica con il reale. Si tratta, per Adorno, di una riduzione della «distanza del pensiero dalla realtà, distanza che non è già più tollerata dalla realtà stessa»²⁴. Il pensiero che costringe la parola all'«esattezza letterale»²⁵ e all'enunciazione di fatti che esso non esaurisce, ma su cui si appiana reificandosi e rinunciando alla differenza dalla realtà, perde sia la realtà che la possibilità di comprenderla e, pertanto, di giudicarla e trasformarla.

²⁰ Ivi, p. 296.

²¹ Cfr. F. Di Lorenzo Ajello, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Th. W. Adorno*, Roma, Carocci, 2001, in particolare pp. 151-163.

²² Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 147.

²³ Th. W. Adorno, *Introduzione a "Dialettica e positivismo in sociologia"*, cit., p. 277.

²⁴ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 146.

²⁵ Ivi, p. 147.

Occorre che il pensiero assuma su di sé il compito della propria differenza, eccedenza e trascendenza per non «sacrificare» il non-identico e poter dar luogo a una conoscenza «esatta» e aderente al vero. Questo mantenimento della differenza è connotato da Adorno con una terminologia variegata che, senza nulla concedere, nel suo esito ultimo, a posizioni di tipo irrazionalista, rimanda a dimensioni “extrarazionali”, contrapposte alla mera letteralità così come l’interpretazione si contrappone all’enunciazione:

Esso [il pensiero] è in grado di formulare esattamente ciò che è, proprio in quanto ciò che è non è mai intermente come esso lo formula. È essenziale, al pensiero, un momento di esagerazione, un trapassare oltre le cose, un liberarsi dalla gravità del puro fatto, mercè il quale, anziché la pura riproduzione, opera – in rigore e libertà ad un tempo – la determinazione dell’essere. In questo ogni pensiero somiglia al gioco, a cui Hegel, non meno di Nietzsche, ha paragonato l’opera dello spirito. L’antibarbarico nella filosofia è nella tacita coscienza di quell’elemento di irresponsabilità, nella felicità che ha origine dalla volubilità del pensiero che si sottrae continuamente a ciò che giudica. Questa intemperanza è castigata dallo spirito positivistico e assegnata alla follia. [...] Non appena [il pensiero] esce dal *medium* del virtuale, di un’anticipazione che non può essere interamente colmata da nessun dato singolo, e cerca di diventare, da interpretazione, semplice enunciazione, tutto ciò che enuncia diventa subito falso. La sua apologetica, ispirata dall’incertezza e dalla cattiva coscienza, è confutabile punto per punto con la dimostrazione della non-identità, a cui esso non vuol concedere la parola, e che, in realtà, è quella che solo fa del pensiero il pensiero²⁶.

Tali riferimenti richiedono l’intervento della fantasia come momento di *distanza critica* dall’ordinamento vigente del reale, in grado di dotare il pensiero di quello sguardo critico che permette di intervenire sulla realtà in vista della sua trasformazione²⁷. Una conoscenza così concepita si configura necessariamente come una conoscenza orientata alla prassi, poiché «[è] solo nella distanza dalla vita che si svolge la vita del pensiero di cui si può dire che irrompa veramente in quella empirica»²⁸. Un’effettiva aderenza ai fatti è possibile solo nella distanza critica da essi, secondo una prospettiva che converge perfettamente con l’approccio gnoseologico delineato nell’*Attualità della filosofia*. Qui la fantasia, organo dell’*ars inveniendi*, è la facoltà che permette di oltrepassare la scienza, seppur «solamente in dettagli minimi»²⁹. Tuttavia, questi dettagli costituiscono il nucleo di autonomia del pensiero, in quanto non sono mutuati dalla scienza ma offerti dalla fantasia «originariamente e a partire da se stessa»³⁰. Nel dettaglio

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Il ruolo di “collegamento” di teoria e prassi connota dialetticamente la fantasia secondo una funzione caratterizzante sia le finalità sia la metodologia francofortose, così da rendere pienamente giustificato il titolo del volume di M. Jay sulla storia della Scuola di Francoforte: M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* [nella traduzione tedesca: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-250*], Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 1973.

²⁸ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 147.

²⁹ Th. W. Adorno, *L’attualità della filosofia*, cit., p. 56.

³⁰ *Ibidem*.

che sfugge al dominio identitario il pensiero dispiega la propria produttività. Allo stesso modo, la conoscenza mediante la fantasia – il pensiero interpretativo – manifesta la propria specificità ed efficacia nel fatto che la sua produttività è legata alla prassi, così che il tratto propriamente materialista della filosofia interpretativa risiede marxianamente nella declinazione del rapporto di teoria e prassi in senso dialettico. Un'interpretazione senza prassi ricadrebbe nell'ambito di quel «pensiero puro», oggetto delle radicali obiezioni adorniane nei confronti dell'idealismo e delle «filosofie scientifiche»³¹ all'interno della stessa *Aktualität*. Al contrario, la filosofia auspicata da Adorno si rivolge a «complessi intra-storici concreti»³² e sottopone alla critica «quei problemi la cui rimozione è necessaria ormai da troppo tempo»³³. In tal modo l'interpretazione della realtà non è più svincolabile dalla sua trasformazione:

L'interpretazione della realtà e la sua trasformazione sono, infatti, riferite l'un l'altra. Certamente la realtà non è sul punto di essere tolta, ma alla costruzione teorica della figura del reale segue immediatamente la necessità della sua trasformazione. È l'atto della trasformazione oggettiva della realtà e non la semplice soluzione dell'enigma a garantire l'archetipo delle soluzioni di cui dispone unicamente la prassi materialista. Il materialismo ha definito questo rapporto tra teoria e prassi con un nome che ne attesta la provenienza filosofica: dialettica. Quando Marx rimproverava ai filosofi di aver solamente interpretato in modi diversi il mondo e obiettava che si trattava invece di cambiarlo, non legittimava questa concezione con la sola prassi politica, bensì soprattutto con la teoria filosofica. Nell'annientamento della domanda si mostra, per prima cosa, l'autenticità dell'interpretazione filosofica in quanto il pensiero puro non è in grado di portarla a compimento autonomamente; perciò l'interpretazione filosofica costringe alla prassi. È quindi superfluo distinguere la concezione pragmatista da quella dialettica: in quest'ultima, infatti, teoria e prassi si intrecciano dialetticamente³⁴.

Interpretare la realtà significa allora esercitare un pensiero dialettico che si articola secondo il modello di immagini-costellazioni esse stesse dialettiche. È la costellazione in quanto *immagine dialettica*³⁵ a consentire una conoscenza adeguata della complessità del reale e dei suoi nessi profondi che, come emerge in *Dialettica negativa*, procedendo per affinità e analogie, «illumina lo specifico dell'oggetto che per la procedura classificante è indifferente o ingombrante»³⁶, ossia illumina la non-identità del conosciuto alla definizione concettuale. In *Dialettica negativa*, il momento espressivo-espositivo dell'immagine-costellazio-

³¹ Ivi, p. 39.

³² Ivi, p. 53.

³³ Ivi, p. 54.

³⁴ Ivi, p. 53.

³⁵ Cfr. H. Schweppenhäuser, *Il concetto dialettico di immagine nella teoria critica. Sul rapporto di complementarità di aisthesis e noesis*, in E. Matassi, E. Tavani (a cura di), *Theodor W. Adorno (1903-2003). L'estetica. L'etica*, numero monografico di "Cultura tedesca", 26, 2004, pp. 133-140.

³⁶ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di Pietro Lauro, a cura di S. Petruccianni, Torino, Einaudi, 2004, p. 147.

ne³⁷ è, appunto, il momento in cui trova espressione «lo specifico dell'oggetto»³⁸, che si rende così accessibile a una conoscenza qualitativamente diversa dalla «procedura classificante»³⁹. Si tratta di una conoscenza che garantisce una maggiore prossimità agli oggetti e un rapporto soggetto-oggetto che permette un'effettiva conoscenza ed *esperienza*. Questa configurazione della conoscenza, che, non a caso, emerge in *Minima moralia* come propria di un pensiero *morale*⁴⁰, inerisce infatti al soggetto non nella sua astrazione reificante e reificata, ma implica come conoscente un «soggetto qualitativo»⁴¹ radicalmente distinto, dunque, tanto dal soggetto trascendentale, a qualitativo, della concettualità classificatoria e quantificante, quanto da quello alienato e reificato nei processi di controllo sociale tecno-capitalista. Un tale *soggetto qualitativo* è in grado di cogliere i singoli oggetti nella loro differenza qualitativa e di strappare elementi di non-identità («il minuscolo e ciò che sfugge al concetto»⁴²) all'omologazione concettuale e sociale. Solo una conoscenza che assuma i fenomeni nella loro singolarità in rapporto alla totalità può considerarli capaci di opporre al potere omologante della totalità una sia pur minima resistenza. Adorno giunge così alla formulazione di una conoscenza-esperienza dei fenomeni mediata nella riflessione e concepita come una «conoscenza veramente allargante»⁴³ che, proprio per tali ragioni, assume una connotazione morale:

La morale del pensiero è appunto qui: il suo procedere non dev'essere né ottuso né sovrano, né cieco né vuoto, né atomistico né consequenziario. La duplicità del metodo, che ha attirato alla *Fenomenologia* hegeliana, tra le persone ragionevoli, una fama di difficoltà abissale, e cioè la duplice e simultanea esigenza di lasciar parlare i fenomeni come tali – il “puro osservare” – e di tener presente ad ogni istante il loro rapporto

³⁷ Cfr. *ibidem*: «Il modello di ciò è il comportamento linguistico. Il linguaggio non offre solo un sistema di segni per funzioni conoscitive. Dove si presenta essenzialmente come linguaggio, dove diventa esposizione, non definisce i suoi concetti. Esso procura loro oggettività tramite il rapporto in cui li pone, concentrandoli attorno a una cosa. Con ciò si presta all'intenzione del concetto di esprimere interamente il senso. Solo le costellazioni rappresentano da fuori quel che il concetto ha reciso dall'interno, quel più che esso tanto vuole, quanto non può essere. Raccogliendosi intorno alla cosa da conoscere, i concetti determinano potenzialmente il suo interno, raggiungono pensando ciò che il pensiero ha espulso necessariamente da sé».

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 77-78.

⁴¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 42.

⁴² Ivi, pp. 42-43: «Nella cosa il potenziale delle sue qualità attende il soggetto qualitativo, non il suo residuo trascendentale, sebbene il soggetto si prepari a ciò solo sottomettendosi alla divisione del lavoro. Tuttavia quanto più le sue reazioni vengono penalizzate in quanto sarebbero solo soggettive, tanto più la conoscenza si lascia sfuggire le proprietà qualitative della cosa. Gli ideali del differenziato [...] traggono il loro impulso dalla cosa. È differenziato chi in essa e nel suo concetto è in grado di distinguere anche il minuscolo e ciò che sfugge al concetto; solo la differenziazione arriva al minuscolo. Nel suo postulato, quello della capacità di esperire l'oggetto – e la differenziazione è la sua esperienza fattasi forma soggettiva di reazione – trova rifugio il momento mimetico della conoscenza, quello dell'affinità elettiva tra il conoscente e il conosciuto».

⁴³ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 78.

con la coscienza come soggetto, la riflessione, è l'espressione più esatta di questa morale nella profondità della sua antinomia⁴⁴.

La "duplicità" del pensiero fa emergere un ruolo della soggettività riflessiva non orientato al dominio identificante né soccombente davanti alla realtà fattuale. Al soggetto non reificante corrisponde un soggetto non reificato così come gli corrisponde un pensiero non reificato, un pensiero la cui "morale" si manifesta nella dialettica che comincia a profilarsi nella sua negatività, nella sua valenza critica⁴⁵.

La fantasia, come organo propriamente «allargante» della conoscenza interpretativa e, dunque, del rapporto riflessivo tra il soggetto e i fenomeni, conduce così all'individuazione di quel momento indicato in *Dialettica Negativa* come il «momento mimetico della conoscenza»⁴⁶, in cui la reazione soggettiva è connessa alla dimensione qualitativa dell'oggettività che si rende conoscibile nel momento espressivo-espositivo degli oggetti. In questo modo la fantasia dà luogo alla possibilità di un pensiero effettivamente «capace di esperienza»⁴⁷. Se una delle più gravi implicazioni della società totalmente amministrata è quella di negare all'individuo l'esperienza, falsificandone o inibendone le reazioni soggettive e operando mediante la contraffazione delle immagini e la contrazione della fantasia, allora solo un «pensiero capace di esperienza» è in grado di strappare all'illusione le «grandi speranze»⁴⁸ che Adorno nutre, contro ogni speranza, nei confronti dell'individuo mutilato del tardo capitalismo. Dar seguito all'istanza emancipativa che procede dal «pensiero capace di esperienza» è il compito di una prassi la cui forza di trasformazione trae alimento dallo sguardo critico di individui in grado di conoscere oggetti, produrre immagini, elaborare esperienze.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr. P. Pellegrino, *Teoria critica e teoria estetica in Th. W. Adorno*, Lecce, Argo, 2004², p. 207: «Nella duplicità del metodo, e cioè nella duplice e simultanea esigenza di lasciar parlare i fenomeni come tali e di tener presente ad ogni istante il loro rapporto con la coscienza come soggetto, cioè la riflessione, è deposto il seme della dialettica negativa e la segreta speranza che le inesauribili risorse della fantasia non siano cancellate per sempre dal mondo degli uomini».

⁴⁶ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 43.

⁴⁷ Th. W. Adorno, *Individuo e società*, cit., p. 59.

⁴⁸ *Ivi*, p. 62.



Ludovica Malknecht

Università degli Studi “Roma Tre”
ludovica.malknecht@libero.it

– Osservazioni su fantasia e prassi in Th. W. Adorno

Citation standard:

MALKNECHT, Ludovica. Osservazioni su fantasia e prassi in Th. W. Adorno. *Laboratorio dell'ISPF*. 2013, vol. X. DOI: 10.12862/ispf13L403

Online: 25.10.2013

ENGLISH ABSTRACT

[*Notes about phantasy and praxis in Th. W. Adorno*] In Adorno's gnoseology, fantasy carries out an essential task. It allows thought to keep reality at a distance in a critical way, thus making its interpretation and therefore its knowledge possible. At the level of the social critique, Adorno observes a contraction (restriction) of fantasy – especially in *Minima Moralia* and in his writings on the crisis of the subject, in the early 1940s – that seriously influences the dynamics of progressive alienation and reification of individuals in mass society. This involves real anthropological changes that substantially alter the possibility of knowing and experiencing reality, of understanding and elaborating experience. Only can the thought that doesn't renounce to the role of fantasy give rise to an authentic critical consciousness of reality, able to demand a transformation of reality itself.

ENGLISH KEYWORDS

Adorno; Phantasy; Image; Knowledge; Praxis

ABSTRACT IN ITALIANO

Nella gnoseologia di Th. W. Adorno la fantasia svolge una funzione fondamentale: consente al pensiero di assumere una distanza critica dalla realtà, che ne rende possibile l'interpretazione e, dunque, la conoscenza. La contrazione (restrizione) della fantasia che Adorno constata sul piano della critica sociale – soprattutto in *Minima Moralia* e negli scritti sulla crisi dell'individuo dei primi anni Quaranta – incide gravemente sulle dinamiche di progressiva alienazione e reificazione degli individui nella società massa. Si tratta di vere e proprie trasformazioni antropologiche che alterano in modo sostanziale la possibilità di conoscere e di esperire la realtà, di comprendere ed elaborare l'esperienza. Solo un pensiero che non rinunci al ruolo della fantasia può dar luogo a una conoscenza propriamente critica della realtà, capace di esigerne la trasformazione.

PAROLE CHIAVE IN ITALIANO

Adorno; Fantasia; Immagine; Conoscenza; Prassi

