

INCISIONI

THEODOR W. ADORNO

INTERPRETAZIONE DELL'ODISSEA

a cura di
Stefano Petrucciani

© Edition text + kritik 1998

© 2000 manifestolibri srl
via Tomacelli 146 - Roma

Nuova edizione ottobre 2011

Titolo originale: Th.W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*;
Th.W. Adorno-K. Kerényi, *Mythologie und Aufklärung* in «Frankfurter Adorno
Blätter», V, 1998.

Si ringrazia l'editore Einaudi per aver concesso l'uso di gran parte della traduzione
di Renato Solmi dell'*Excursus I* della *Dialettica dell'Illuminismo*.
Le varianti e il dialogo Adorno-Kerényi sono tradotti da Marco Bascetta e Stefano
Petrucciani

ISBN 978-88-7285-714-4
www.manifestolibri.it
book@manifestolibri.it

newsletter www.manifestolibri.it/registra

Indice

Introduzione <i>di Stefano Petrucciani</i>	7
Interpretazione dell'Odissea <i>di Theodor W. Adorno</i>	31
Mitologia e illuminismo. Un colloquio radiofonico <i>di Theodor W. Adorno e Karl Kerényi</i>	105

INTRODUZIONE

di Stefano Petrucciani

Se è vero che la *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno costituisce uno dei grandi testi che hanno tentato di decifrare filosoficamente l'esperienza storica del Novecento, allora andare a studiare più da vicino il laboratorio da cui è scaturito quel libro complesso e affascinante può essere un'operazione che non ha solo un valore filologico o erudito, ma che aiuta a porre più esattamente questioni che un pensiero filosofico degno di questo nome difficilmente può permettersi, anche oggi, di trascurare.

Da questo punto di vista, ci è sembrato di grandissimo interesse il testo principale che pubblichiamo in questo volume: si tratta, infatti, della prima e più ampia stesura, certamente dovuta alla penna di Adorno, di uno dei capitoli centrali della *Dialettica dell'illuminismo*, quello che nell'edizione definitiva reca il titolo «Odisseo, o mito e illuminismo». Questa prima stesura, come informa Rolf Tiedemann, curatore per l'Archivio Adorno dell'edizione tedesca¹, venne completata da Adorno all'inizio del 1943; per la pubblicazione definitiva nella *Dialettica dell'illuminismo*, che uscì a stampa presso Querido Verlag (Amsterdam) nel 1947, il testo venne ampiamente tagliato e in più punti modificato. Tagli e modifiche, sostiene

molto verosimilmente Tiedemann, furono principalmente opera di Horkheimer, coautore con Adorno della *Dialettica* ma non su un piano di totale parità: Horkheimer infatti non era solo il direttore dell'Istituto per la ricerca sociale con il quale Adorno collaborava ma era anche l'ideatore del progetto originario del libro sulla dialettica, che infatti i due autori firmarono non elencando i loro nomi in ordine alfabetico ma facendo precedere quello di Horkheimer a quello di Adorno.

Si può dunque affermare che quello che abbiamo di fronte è un testo originario adorniano su cui è stata esercitata una sorta di censura da parte di Horkheimer? O si deve invece più benevolmente ritenere che Horkheimer sia intervenuto sul testo del più giovane amico come è normale e giusto che accada quando si scrive un libro a quattro mani? Per una valutazione esatta della questione, nei suoi diversi aspetti, l'approccio migliore è innanzitutto quello di analizzare più da vicino (cosa che peraltro i lettori potranno fare anche da soli: abbiamo infatti indicato in neretto le parti che si differenziano da quelle apparse nel testo definitivo) in che cosa le due versioni della interpretazione omerica di Adorno si differenziano l'una dall'altra, e di che tipo sono gli interventi, e soprattutto i tagli, che sul testo originario sono stati apportati.

Tra le numerose parti che nella versione definitiva sono state soppresse spiccano innanzitutto due grossi blocchi, che si trovano verso l'inizio e verso la fine del testo. Il secondo di questi due gruppi di pagine, quello che prelude alle conclusioni vere e proprie del testo, e nel quale affiora il tema della cosiddetta «ingenuità epica»,

doveva rivestire certamente per Adorno una notevole importanza. Esso infatti, rielaborato, venne poi pubblicato come un piccolo saggio indipendente nel primo volume della raccolta *Noten zur Literatur*, con il titolo *Sull'ingenuità epica*². Le pagine che lo compongono sono abbastanza singolari: per un verso infatti esse appaiono segnate da una alquanto impenetrabile oscurità, il che potrebbe spiegare perché proprio quelle pagine siano state soppresse. D'altra parte, però, esse dovevano avere, nell'intento di Adorno, un ruolo tutt'altro che secondario, e forse decisivo, perché in esse affiora quello che poi sarà uno dei motivi conduttori della tarda filosofia adorniana: la riflessione su quello che è in qualche modo il paradosso costitutivo del linguaggio e del concetto, lo sforzo di rappresentare l'alterità senza ridurla a un mero duplicato degli schemi concettuali ma cogliendola appunto in quella che il tardo Adorno chiamerà la sua non-identità. Qualcosa di questo sforzo vive nella imperturbata oggettività del racconto epico: «Il tentativo di emancipare la rappresentazione dalla ragione riflettente è il tentativo della lingua di guarire, spingendo all'estremo la sua intenzione determinante, dalla maledizione della sua intenzionalità, la manipolazione concettuale degli oggetti, e di far emergere il reale puro, indisturbato dalla violenza delle categorie». In queste pagine, insomma si ha una prima, densa anticipazione, di quello che poi diventerà uno dei temi centrali della tarda *Dialettica negativa* adorniana.

Il primo grande blocco del testo invece, una parte che nella versione definitiva venne riscritta e sintetizzata

impietosamente, riserva qualche sorpresa. Adorno si misura, in queste pagine, con la discussione tedesca sulla grecità e sul classicismo, a partire dalla dicotomia nietzscheana di apollineo e dionisiaco e dalla polemica anti-nietzscheana di Wilamowitz; ma soprattutto sviluppa un confronto con la interpretazione che di Omero aveva proposto Rudolf Borchardt, di cui il pensatore francofortese riprende molto da vicino alcune tesi di fondo, importandole nel proprio contesto teorico e così al tempo stesso conferendo loro una diversa valenza. Il punto è di primario rilievo perché da Borchardt Adorno riprende proprio quella che è un po' la tesi portante di tutto il suo discorso, e cioè quella che sottolinea, in esplicita opposizione a quanto aveva scritto Lukács nella *Teoria del romanzo*, il carattere borghese, mercantile, democratico dell'epos omerico (soprattutto nell'*Odissea*), la sua valenza illuministica e demitizzante, che tanto più si avverte quanto più i miti restano il materiale di partenza di cui la narrazione omerica si intesse. È Borchardt, scrive esplicitamente Adorno, che ha riconosciuto «il carattere antimitologico, illuministico di Omero in opposizione alla mitologia ctonia», è lui che ha giustamente messo in evidenza nell'epos il tratto disincantato e romanzesco, che ha fatto notare come l'epos «organizza» i contenuti mitici giungendo in tal modo a «rischiararli» in quanto li riduce a elementi di un diverso e smagato orizzonte d'esperienza. Su questo terreno le tesi di Adorno e quelle del Borchardt da lui citato giungono quasi a confondersi, come per esempio nella chiara enunciazione seguente, che Adorno riprende e indubbiamente fa propria. «L'epos non è più mito nel

senso originario. I suoi presupposti mitici sono diventati, spesso attraverso la totale riformulazione di tutti i motivi e la conversione dell'insieme a ideali mercantili e di corte, meno ancora che stadi preparatori [...]».

Le tesi di Borchardt, d'altra parte, come prima si accennava, vengono fatte proprie da Adorno che però, nell'annetterle al suo discorso, ne capovolge il segno: mentre in Borchardt la denuncia del carattere mercantile e borghese dell'epos si schiera con atteggiamento «signorile» a favore delle potenze originarie di cui l'epos opera il disincantamento, in Adorno la critica dello spirito borghese assume tutt'altro senso. Non mira a un «originario» che del resto non si dà perché, come sottolinea Adorno contro Borchardt, anche il mito è, rispetto a una più arcaica «coalescenza» magica, a suo modo già illuminismo; mira invece a mostrare come il disincanto mercantile e borghese non sia ancora sufficientemente disincantato, perché resta prigioniero del mito e del feticismo in modo diverso, ma analogo, a quello in cui restavano in esso irretite le ancora labili soggettività dei primitivi. Nel merito di tutto ciò entreremo tra poco; ma per il momento conviene chiedersi chi è questo singolare personaggio (Rudolf Borchardt) al quale Adorno nel suo testo così largamente si richiama, e le cui tracce invece spariscono quasi del tutto nella versione definitiva della *Dialettica dell'illuminismo*, dove il nome di Borchardt si incontra una sola volta e come fosse capitato lì per caso.

Rudolf Bochart (nato a Königsberg nel 1877, morto nei pressi del Brennero nel '45) era un raffinato intellettuale ebreo, come Adorno e Horkheimer, che ha lasciato

una produzione scritta singolarmente ricca e policentrica: poeta, saggista, filologo, traduttore in tedesco di poeti e addirittura autore di una versione della *Divina commedia* dantesca in tedesco medievale. Una personalità, insomma, assai singolare, uno studioso che si diceva filosoficamente discepolo di Croce e le cui posizioni politiche, erano, nella Germania prehitleriana, di segno conservatore e patriottico; inoltre, un grande amante dell'Italia che, come ricorda il curatore del suo piccolo carteggio con Croce, recentemente edito, «trascorse la maggior parte della sua vita nelle più belle ville della Lucchesia e che con pari ardore e maestria passava dalla poesia alla prosa, [...] dalla saggistica storica e politica alla botanica, dalla filologia classica all'esercizio critico sulle letterature moderne, dall'archeologia alle traduzioni da e verso le non poche lingue che padroneggiava»³. Nel testo che qui pubblichiamo Adorno, pur riconoscendo tutta l'acutezza intellettuale di questo poligrafo e filologo, esprime però su di lui un giudizio politicamente durissimo, rimproverandogli un esoterismo reazionario che lo porta quasi a solidarizzare con la barbarie, e quindi inserendolo con Klages nella schiera dei moderni apologeti del mito.

Testimoniando però un interesse autentico e profondo per questa singolare figura di intellettuale, Adorno tornerà a occuparsene quando, nel 1968, scriverà l'introduzione a una sua scelta di poesie, poi ripresa nella raccolta *Noten zur Literatur*. In questo testo Adorno tributerà a Borchardt (che peraltro, nel 1944, era stato deportato dalla Gestapo dall'Italia verso Innsbruck, e, rilasciato, aveva poi trovato la morte nel gennaio 1945 mentre

cercava di tornare in Italia attraverso il passo del Brennero) un elogio tutt'altro che rituale, ma anzi molto sentito e convinto, che forse può essere letto anche come una ritrattazione dei giudizi che Adorno stesso aveva formulato su di lui nelle pagine mai pubblicate della prima versione del suo *Odisseo*. «A imperterriti apportatori di lumi – scrive Adorno – non sarebbe difficile gettare Borchardt nello stesso mucchio di altri mitologi neotedeschi, come Klages, da lui, ahimé!, apprezzato. Ma il rapporto di Borchardt, che aveva studiato il suo Hegel, col mito non è di simpatia per l'antirazionale e barbarico bensì per ciò che sotto la ragione signoriale e, attraverso questa, in generale sotto il dominio, viene represso [...] Il discorso di Borchardt è una perorazione contro la deturpazione borghese della vita ma non sdrucchiola nell'ottusa orgia naturaleggiante. La salvezza se l'aspetta dalla forza dello spirito colto fino all'estremo, la quale non è altro che la forza civilizzatoria»⁴. E ancora: «La nausea di Borchardt nei confronti del *profanum vulgus* era propriamente nausea delle istituzioni che hanno deformato gli uomini e di cui egli non si rendeva conto»⁵. Insomma, lo snobismo ipercolto e antiborghese dell'ebreo Borchardt – questa la conclusione cui giunge Adorno – è in attrito con l'esistente ma non nel nome di un idoleggiata barbarie originaria; da lui lo spirito critico può imparare qualcosa.

Dopo esserci soffermati rapidamente sui due tagli più rilevanti che al testo adorniano furono apportati in vista dell'edizione definitiva, è ora necessario dedicare qualche attenzione agli altri numerosi interventi che il manoscritto

adorniano subì, molto probabilmente, come si diceva, per richiesta di Horkheimer. Viene fatto cadere qualche passo particolarmente oscuro (talvolta effettivamente Adorno è davvero esoterico, risultando almeno in questo vicino a Borchardt, scrittore difficile come pochi), o che poteva risultare un po' eccentrico, come per esempio alcuni riferimenti al cannibalismo. Vi sono però anche altri interventi, questi sì di sapore un po' censorio, che sembrano piuttosto intesi a sopprimere quello che a Horkheimer doveva sembrare un troppo ampio ricorso a una terminologia tipicamente marxista: cadono per esempio il riferimento al «feticismo delle merci», che per Adorno non era certo inessenziale, e vengono in qualche caso soppresse parole come profitto, sfruttamento, capitalista (sostituito col più presentabile «imprenditore»). Questo tipo di interventi sono dello stesso genere di quelli che Horkheimer volle fare sulla prima edizione italiana della *Dialettica dell'illuminismo*, come ha raccontato il traduttore, Renato Solmi, dopo che il caso era stato sollevato tanto in Germania, su «Diskus», rivista studentesca francofortese, quanto in Italia, su «Belfagor», da Giangiorgio Pasqualotto⁶. E non sono dissimili da interventi analoghi che, come viene messo in evidenza nella più ampia storia della Scuola di Francoforte, quella di Rolf Wiggershaus, Horkheimer apportò alla *Dialettica dell'illuminismo* nel passaggio dalla prima edizione ciclostilata del 1944 (che dovette avere un uso prevalentemente interno) alla vera e propria edizione a stampa del 1947⁷.

Su questa inclinazione all'uso delle forbici da parte del fondatore e leader indiscusso e «patriarcale» della

Scuola di Francoforte si potrebbero fare non poche considerazioni. Ma il punto di fondo è che l'attenzione per la espressione pubblica, connessa a una certa autocensura linguistica, è, ci sembra di poter dire, una costante nell'atteggiamento di Horkheimer: egli infatti, trovandosi a condurre le sorti di un istituto di teoria critica in tempi difficili e perigliosi quanto altri mai, riteneva utile evitare quelle espressioni che avrebbero potuto attirare contro l'istituto facili attacchi polemici, e quindi rendere più difficili i rapporti con le istituzioni americane dalle quali l'istituto stesso dipendeva per le sue possibilità di sopravvivenza come struttura organizzata. La stessa scelta dell'espressione «teoria critica» peraltro, quando ancora l'istituto operava nella Germania prehitleriana, sembra essere stata guidata da intenti del genere: allora come in seguito era necessario accreditarsi come istituzione di ricerca scientifica, e non prestare il fianco agli attacchi di coloro che avrebbero voluto screditare il lavoro dei pensatori francofortesi come mera ideologia marxista.

Ma se Horkheimer talvolta si adoperava per moderare la radicalità dell'espressione linguistica, ciò non vuol dire che non appartenesse anche a lui, come ad Adorno, una radicalità di pensiero. Se si lascia da parte il tardo Horkheimer (che è radicale in certi suoi pensieri «nichilisti», ma moderato politicamente) e si guarda al periodo da cui nasce la *Dialettica dell'illuminismo* (fine anni Trenta, primi anni Quaranta) si vede facilmente che quello è proprio il periodo in cui anche il pensiero horkheimeriano assume i toni più radicalmente critici, come dimostrano i saggi risalenti a quell'epoca e cioè soprattutto

to *Gli Ebrei e l'Europa* e *Ragione e autoconservazione*, due scritti che non a caso il tardo Horkheimer non ritenne mai opportuno riproporre nelle numerose raccolte di suoi lavori che uscirono finché egli era in vita.

È proprio nel secondo di questi scritti, incluso nel 1942 in un volume che l'istituto per la ricerca sociale pubblicò in memoria di Walter Benjamin, che viene delineato quello che è il primo nucleo o progetto originario della *Dialettica dell'illuminismo*, l'idea che la ragione si autodistrugge, e si muta in barbarie, in quanto ha da sempre avuto la tendenza a ridursi a organo dell'autoconservazione. D'altra parte si deve anche ricordare che questo saggio, pur firmato dal solo Horkheimer, era però già il frutto di una intensa collaborazione teorica con Adorno, tanto che Horkheimer aveva pensato in un primo tempo di pubblicarlo con l'indicazione anche del nome dell'amico⁸.

È proprio sulla linea sommariamente tracciata nel saggio *Ragione e autoconservazione* che si sviluppa la *Dialettica dell'illuminismo*, e in modo particolare il capitolo adorniano dedicato a Odisseo. Il suo ambizioso obiettivo è quello di delineare, per così dire, una sorta di radiografia genealogica della razionalità illuminata, che sia capace di mostrare perché essa fallisce i suoi obiettivi di emancipazione e, anzi, cova in sé i germi di quella ricaduta nella barbarie che si sta orribilmente consumando proprio mentre Horkheimer e Adorno scrivono, nell'esilio californiano, il più provocatorio e influente dei loro libri filosofici.

Ulisse perciò, nel capitolo adorniano, è assunto, e non senza buone ragioni testuali, a paradigma o a forma

originaria della razionalità disincantata, strumentale e calcolante, che celebrerà poi i suoi fasti in tutta la corrente «analitica» della razionalità moderna, da Hobbes fino al positivismo logico, inteso come compimento della dissoluzione calcolistica della ragione, e preso sempre da Adorno e Horkheimer come bersaglio preferito e feticcio polemico. La forma originaria della razionalità calcolante, così come la vediamo all'opera nelle avventure dell'Ulisse omerico, è per Adorno l'astuzia, la proverbiale astuzia di Odisseo, quella grazie alla quale egli inventa il tranello del cavallo di Troia e si districa in innumerevoli peripezie, sfuggendo tanto alla forza bruta di mostri mitico-primordiali come Polifemo o Scilla e Cariddi quanto alle seduzioni incantatrici e mortifere di creature favolose come Circe o le Sirene. L'astuzia⁹ è il paradigma originario della ragione impiegata come strumento di autoconservazione, di autoaffermazione, di sopraffazione dell'altro; è la via indiretta, alternativa alla forza bruta ma più efficace di essa, attraverso cui gli altri uomini e la natura vengono piegati, dal soggetto, ai propri scopi.

Ma la fisionomia di questa «forma originaria» della razionalità strumentale, che Adorno ricostruisce facendone emergere i tratti attraverso l'esame al microscopio della figura di Ulisse, è molto articolata e anche contraddittoria al suo interno. In primo luogo essa è, per Adorno, l'organo del rischiaramento, della demitizzazione, lo strumento attraverso cui si viene costituendo quell'individualità autonoma, orgogliosamente consapevole di sé, e già «moderna», che non si lascia più guidare con le dande dalle credenze tramandate e dagli ordinamenti

naturali e sociali subiti come un destino intrascendibile, ma che invece sottopone fedi ed usanze al vaglio della sua propria istanza raziocinante, diffidente e attenta a non farsi incantare dalle superstizioni e dall'aura di cui si rivestono consuetudini e istituzioni tanto antiche che se ne è persa l'origine.

In questa prospettiva, Ulisse rappresenta per l'appunto il momento paradigmatico in cui la individualità autocosciente, padrona di sé e capace di calcolare sagacemente mezzi e fini, si sottrae alla sottomissione atavica alle potenze e ai mostri mitici, avvalendosi a questo scopo di tutta la sua inventiva «tecnica». Il concetto che *prima facie* si contrappone a quello della razionalità illuminata è appunto in Adorno quello del «mito»; luogo concettuale che, nel pensatore francofortese (e sulla scorta delle riflessioni di Walter Benjamin), assume un significato particolare che dev'essere rapidamente illustrato. Mitica è, per Adorno, quella visione arcaica ma persistente del mondo naturale e sociale dove questo è assunto come un destino fatale e strapotente al quale non ci si può sottrarre, e che si riproduce sempre di nuovo attraverso il succedersi ciclico, senza redenzione, di colpa e punizione. Mitico è, in questo senso, il ciclo sempre ritornante di colpa ed espiazione la cui eco risuona ancora nel famoso detto di Anassimandro di cui anche Heidegger, ma in modo opposto ad Adorno, si farà interprete: «Dove le cose hanno nascita, ivi si dissolvono secondo necessità. Pagano infatti la pena e scontano, reciprocamente, la colpa commessa, secondo l'ordine del tempo». Nell'orizzonte mitico, dunque, regna una sorta di indi-

stinzione tra il naturale e lo storico-sociale, che vengono assimilati nel segno della legge di equivalenza. Il ciclo naturale in cui si succedono senza fine nascita e morte viene per così dire «normativizzato», trasfigurato come se fosse espressione di una superiore giustizia cosmica, nel confronto con la quale gli uomini non possono che chinare il capo come di fronte a un destino che non lascia spazio per alcuna libertà di scelta.

Grazie alla sua ragione disincantata e tecnicamente esperta, invece, Ulisse riesce a sfuggire alla maledizione mitica di cui mostri preistorici e creature ammalianti sono portatrici, e a costituirsi, proprio attraverso il vittorioso confronto, come soggetto padrone di sé. Nel mondo arcaico del mito chi passa davanti all'isola delle Sirene è destinato a restare ammaliato dal loro canto sublime, a smarrire la padronanza di sé e a finire quindi preda delle potenze oscure, di questo miraggio in cui si trasfigura la natura strapotente e ancora animata, che minaccia di risucchiare le deboli individualità nel suo gorgo. Ma Ulisse non ci casca: con ingegnose soluzioni tecniche (tura le orecchie dei rematori con la cera, e si fa legare all'albero della nave per poter udire senza pericolo) riesce ad ascoltare lo stesso il canto, salvando però la pelle, sua e dei compagni. Così la maledizione arcaica è aggirata e resa innocua, il cerchio del destino mitico è spezzato, il timore preistorico è infranto.

Non è indifferente, però, il prezzo che la nascente individualità moderna paga per potersi emancipare dalle arcaiche e naturalistiche forme di dominio, e degradarle quindi a sopravvivenze o superstizioni. Come indicano,

nel racconto del passaggio davanti alle Sirene, quei particolari eloquenti che sono le robuste cime con cui Ulisse ordina di farsi legare, e i tappi di cera che ottendono l'udito dei compagni, alla maledizione mitica non si sfugge se non sottoponendosi ad altre forme, magari autoimposte, di sottomissione o di auto coercizione. L'individuo in atto di affermare la sua autonomia, contro le superstizioni, le tentazioni regressive, le millenarie consuetudini, deve in realtà pagarla a caro prezzo: legando o sopprimendo, dentro di sé, tutti quegli impulsi, debolezze o tentazioni che lo porterebbero a deflettere da quello che, in quanto egli è un individuo razionale ed emancipato, dev'essere il suo *habitus* fondamentale: perseguire con inflessibilità solo gli obiettivi che autonomamente si è dato, badare innanzitutto all'autoconservazione e all'autoaffermazione, controllando e piegando ai propri scopi l'ambiente naturale e sociale grazie all'uso scaltrito di una razionalità calcolante, capace di commisurare i mezzi ai fini. L'emancipazione dal dominio «destinale» delle potenze mitiche, quindi, passa fatalmente – questa è una delle tesi fondamentali di Adorno – per l'articolarsi di nuove e non meno avvolgenti forme di dominio: il dominio del sé sulla propria istintualità e sui propri impulsi irriflessi, il dominio tecnico sul mondo ambiente, lo stabilirsi di forme nuove ma non meno inflessibili di gerarchia sociale, che, via via che vengono travolte le forme di vita tradizionali e consuetudinarie, riposano sempre meno su ideologie dell'obbedienza mitico-religiose e sempre più sul potere mediato e impersonale, ma tanto più ferreo, del principio di scambio e del denaro. La liberazione

dagli istituti arcaici del sacrificio, che servivano una volta a ingraziarsi le potenze superiori, è conseguita dal soggetto razionale ma solo al prezzo del sacrificio di sé, e quindi della riduzione a oggetti dominabili della natura esterna e degli altri uomini. Ma proprio qui si scorge, allora, il paradosso di cui rimane vittima la civiltà illuminata e razionalizzata: il tentativo di spezzare il destino ineluttabile di colpa e pena, la circolarità fatale della rappresaglia, resta esso stesso impigliato nei lacci di quel principio di equivalenza che era il principio stesso del mito: ci si libera dal sacrificio come arcaica istituzione portante della vita sociale solo al prezzo di celebrare il sacrificio stesso all'interno del sé. Che deve appunto tutto sacrificare allo scopo supremo della sua autoconservazione e autoaffermazione: impulsi, affetti, debolezze, «superstiziose» e cedevoli inclinazioni alla solidarietà verso gli altri uomini e le altre creature. Se appena si arrende ad esse è perduto, la ferrea legge della società «civilizzata» non glielo consente. L'illuminismo si rivela quindi come a sua volta mitico perché, nell'emancipazione dal mito arcaico e dal sacrificio, il principio di equivalenza che essi sancivano continua a regnare sovrano: l'autoaffermazione si paga con l'autosacrificio, il dominio sulla natura col dominio sugli uomini, l'emancipazione dalla natura con la costituzione della stessa società in «seconda natura».

Ma allora è proprio qui che si deve individuare, secondo Adorno, la radice ultima di quel «nichilismo» della ragione occidentale su cui tutto il pensiero del Novecento si è interrogato, senza però in alcun modo venirne a capo. «L'ostilità del Sé al sacrificio implicava un

sacrificio del Sé, poiché essa viene pagata con la negazione della natura nell'uomo per il dominio sulla natura esterna e su altri uomini. Proprio questa negazione, quintessenza di ogni razionalità civile, è il germe da cui continua a svilupparsi l'irrazionalità mitica: con la negazione della natura nell'uomo diventa oscuro e impenetrabile non solo il *telos* del dominio esteriore della natura, ma anche quello della vita stessa. Dal momento in cui l'uomo si recide la coscienza di se stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita, il progresso sociale, l'incremento di tutte le forze produttive materiali e intellettuali, e fin la coscienza stessa perdono ogni valore, e l'insediamento del mezzo e scopo che assume, nel capitalismo, come carattere di feticcio della merce, i tratti della follia aperta, si può già scorgere nella preistoria della soggettività». Quanto più il pensiero, ponendosi al servizio dell'autoaffermazione, diventa strumento utilizzabile, tanto più soggiace al nichilismo inteso come incapacità di indicare dei fini che meritino di essere perseguiti, che abbiano un valore in sé: tra i valori, recita la filastrocca del nichilismo ormai divenuto luogo comune sulla bocca di tutti, non si può scegliere guidati dalla ragione, si può solo «decidere», con un atto d'imperio tanto arbitrario quanto, per chi abbia gli occhi aperti, inquietante.

Il punto interessante, però, è che, sebbene sia stata tante volte stigmatizzata (alla fine persino da Habermas) come un testo nietzscheano e apocalittico, la *Dialettica dell'illuminismo* non intende affatto, pur con la sua denuncia delle tare profonde della razionalità occidentale, attestarsi su quell'aspetto del discorso che fin qui abbiamo sviluppa-

to: fallimento dell'illuminismo che ricade, suo malgrado, nel mito; crisi della razionalità occidentale che mette capo, inevitabilmente, al nichilismo. Al contrario, nel pervercamente e programmaticamente «dialettico» orizzonte di Adorno (e di Horkheimer, altrimenti il libro non si intitolerebbe, per l'appunto, *Dialettica dell'illuminismo*) un aspetto del discorso rimanda necessariamente all'altro, e la razionalità illuminata, che per un verso si mostra solidale col dominio, per altro verso ne è anche la negazione, in forza del suo *telos* immanente ma sempre inattuato, che è proprio quello di superare compiutamente il mito e l'eteronomia, di uscire per davvero dalla ferinità della lotta per l'autoconservazione, che anche le forme mediate di dominio sociale sempre ancora sottilmente riproducono. Insomma, per dirla con uno dei più recenti lettori e interpreti della *Dialettica dell'illuminismo*, Carlo Galli, con dialettica deve intendersi in questo caso «l'ambivalenza originaria e strutturale della ragione, sospesa tra emancipazione e mediazione, tra libertà e dominio»¹⁰. Tuttavia, se è vero che dell'ambivalenza si deve innanzitutto prendere atto, è anche vero che prenderne atto non basta: ed è necessario quindi scavare in essa più a fondo, per capire come questa dialettica si dispieghi, come in essa convivano, nel loro polare antagonismo, l'elemento di dominio e quello emancipativo che ineriscono alla ragione stessa. Quali sono le radici profonde del perversimento della ragione in mera razionalità strumentale? E in che senso invece la razionalità resta comunque una forza emancipativa e di riconciliazione, l'unica debole forza sulla quale si possa, in qualche modo, fare affidamento?