

Editoriale	754	Ipotesi e apprensioni
Gianfranco Morra	755	Antropologia cristiana e impegno politico
DIETRO L'AUTUNNO SINDACALE		
Alessandro Ghisalberti	764	La democrazia diretta
Pietro Federico	768	Lavoro e giustizia
Pier Giovanni Palla	774	« Il gatto selvaggio »
Fermo Patavini	777	Certi margini da rispettare
L'avventura della libertà		
Josemaria Escrivà de Balaguer	782	L'avventura della libertà
Emanuele Samek Lodovici	785	Il sogno è la ragione
Brunero Gherardini	791	Lo Spirito della salvezza
Guido Bossa	796	Unanimità « in fieri » al Sinodo dei vescovi.
André Feuillet	804	Sacra Scrittura. Fede e studi biblici
Etta Gullick	806	Spiritualità. Preghiera e dolore
Massimo Ciuffoli	809	Economia. I fondi comuni di investimento
Giambattista Vicari	810	Opinioni e commenti. Ancora le riviste
N. Schmitz Sipos - C. Cavalleri	812	Letteratura. Walser senz'ombra. Poesie di Antonio Porta
Giuliano Gresleri	814	Architettura. In Russia, negli anni '20
Carlo Gagliardi	817	Congressi. La svolta della sociolinguistica
Lorenzo Ostuni	819	Teatro. Orlando in piazza
Riccardo Carucci	821	Esteri. La marcia sicura di Brandt
Franco Palmieri	823	Riviste & Riviste. Centenari e religione dagli USA
*	826	Libri & libri
*	830	Calendario
*	832	Libri ricevuti

La fine dell'anno è l'epoca del bilancio, ed anche noi lo facciamo. Dal punto di vista culturale, i lettori hanno già tutti gli elementi per valutare il nostro lavoro: cogliamo l'occasione per ringraziare tutti coloro che ci hanno fatto pervenire direttamente il loro consenso e i loro suggerimenti. Ci permettiamo anche di segnalare quattro modi per esserci vicini dal punto di vista economico:

1. Rinnovare tempestivamente l'abbonamento scaduto. Come è noto, l'importo annuale è di L. 5.000 (estero \$ 12); quello semestrale di L. 3.000.
2. Offrire abbonamenti omaggi agli amici, per le prossime festività. Segneremo direttamente al destinatario il nome del donante.
3. Dare un contributo, anche modesto, al « Fondo di solidarietà » che consente di far pervenire la rivista a numerosissime persone (missionari italiani all'estero, studenti, circoli culturali, cappellani del lavoro, ecc.), che non sono in grado di abbonarsi.
4. Segnalare nominativi di persone presumibilmente interessate alla rivista, a cui invieremo una copia in omaggio con un invito ad abbonarsi.

Nello spazio per la causale del versamento a tergo dell'unito modulo di conto corrente, sono chiaramente specificate le modalità pratiche per rispondere alle nostre richieste. Grazie, e buon lavoro a tutti.

itinerari del pensiero di Adorno

IL SOGNO E' LA RAGIONE

Theodor W. Adorno, il filosofo tedesco recentemente scomparso che ha profondamente influito nella creazione della temperie culturale da cui è sorto il fenomeno contestativo, offre un'interpretazione della civiltà occidentale fra le più solide e rigorose, la cui ultima risoluzione si avvolge in una costante negatività. Forte di una dialettica che respinge ogni contraddizione ammettendola in partenza e negando la validità di qualunque punto di vista assoluto, il suo pensiero non può essere attaccato « in toto ». Sulla base di questa constatazione Emanuele Samek Lodovici considera la concezione di Adorno sul rapporto esistente fra mito e sacrificio, ideologia e religione, natura e totalitarismo e mostra come sia la sua stessa impostazione ateistica a impedirgli una corretta soluzione delle difficoltà in cui si dibatte.

L'aspetto più paradossale che possa capitare a chi intraprenda a scrivere su Adorno è la sensazione di correre il rischio di uno storico del ghetto o di fare la fine di Plinio il Vecchio: se non sta attento, la passione per il fenomeno è infatti sul punto di perderlo. Quando Adorno infatti scrive: « Niente altro è la dialettica se non la mediazione dell'apparente immediato e l'insistenza sulla intercambiabilità, ad ogni grado, di immediatezza e mediazione; essa non ha alcun punto di vista, bensì è il tentativo, attraverso una critica immanente, di innalzare i punti di vista filosofici al di sopra di se stessi e al di sopra della pretesa di avere un punto di vista » (1), è difficile sfuggire alla tentazione di mimare il carattere parassitario del suo metodo e acquistare così contro di lui una facile invincibilità, non proponendosi alcun punto di vista (2). Ma poiché « salto sarebbe solo l'evento che ci condurrebbe fuori di questa dialettica » (3) noi ci proporremo segnatamente un punto di vista; con una accortezza però: lo verifichere-

mo per così dire sul piano microscopico di alcuni singoli giudizi, in quanto sul piano dello sviluppo del suo pensiero, sul piano telescopico, Adorno, dando per scontate le critiche, le neutralizza canalizzandole. Quando infatti si colgono le contraddizioni di chi come lui svela sin dall'inizio le proprie petizioni di principio (4) o afferma di essere l'ultimo a difendere le interpretazioni che declina (5) e dice essere compito del filosofo, dandosi torto, convincere nello stesso tempo l'avversario della sua non-verità (6), non si fa altro che scoprire esattamente ciò che Adorno vuole dimostrare: l'impossibilità del porsi di un punto di vista in assoluto. Significa, accettando la sua logica, abbracciare per sé ciò che Adorno lascia volentieri agli avversari, un *Münchhausen-kunststück*, un capolavoro alla barone di Münchhausen, noto per aver pensato di innalzarsi da terra tirandosi per i capelli (7). Come il suo maestro Hegel, Adorno coinvolge chi lo legge nel suo tessuto di concetti, il cui ultimo esito è il suicidio del pensiero;

ma come non ogni omicida è assassino, così ad onore di Adorno, non ogni suicidio è un peccato mortale. Non ogni cerchio magico è inspiegabile, non ogni dialettica è l'ultima. Vediamo di rifare insieme alcuni itinerari del suo pensiero che maggiormente rendono ragione delle sue qualità ma anche dei suoi limiti di eccezione.

L'affermazione di Omar Khayyam che la storia del mondo è una rappresentazione che Dio progetta, mette in scena e contempla per distrarre la propria eternità, potrebbe suonare come adeguato epitaffio sulla sua filosofia. La prospettiva ultima di essa è infatti il tentativo di considerare tutte le cose dal punto di vista della redenzione, rivelando il mondo nelle sue fratture, come apparirà un giorno nella luce messianica, tentativo segnato dalla controaffermazione che in tale attività la filosofia si involverà in una serie di contraddizioni tali che, dovendole patire « la stessa questione della realtà e della irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente » (8). Se questa considerazione, che comprende la propria impossibilità, suona tragicamente, essa è pure avvertimento e qualifica dell'esito che attende gran parte del mondo moderno: un'apocalisse senza redenzione. Uno dei compiti della logica dialettica è, secondo Adorno, di liquidare con le ultime tracce del sistema deduttivo, ogni pretesa di verità « ogni gesto avvocatesco del pensiero »; una dialettica senza sintesi, senza punto culminante, come la sua, non può allora fare a meno di rovesciare l'assioma hegeliano che « il tutto è vero », affermando la falsità del tutto, di un tutto che rifiutando il suo naturale centro lo pensa dappertutto e cioè in nessun luogo. « La filosofia dialettica, risoluzione dell'universale, risolve di continuo il risolvente » (9) si sottrae coscientemente sotto la terra di cui ha bisogno per camminare, consapevole, a differenza del pensiero borghese, che l'uomo che ha ucciso dentro di sé Dio, deve rispondere da solo della propria finitudine; più che la morte di Dio la filosofia dialettica annuncia la fine del suo uccisore. Nella sua lotta contro la maschera della divinità che l'uomo si sta aggiustando sul volto, Adorno svela ad un tempo il rovesciamento finale di ogni pensiero ateistico e la propria condizione di rappresentante di quel pensiero: una mano che non può afferrarsi. La vita dell'uomo assomiglia allora a quel gigantesco sistema di credito (10) con cui egli definisce la logica hegeliana: ognuno è indebitato con l'altro, ha la sua ragione di essere nell'altro a cui invariabilmente rimanda la spiegazione della propria esistenza, l'unico a rimanere fuori dal cerchio delle insolvenze è il Tutto, la Storia, identica a se stessa, avida di non essere.

Il gusto del paradosso, il proposito di stupire l'ingenuo adialettico con cravatte e paralogismi non sono sempre fini a se stessi: nei momenti decisivi diventano la *clavis universalis* per comprendere fatti importantissimi, per esempio quella *dialettica dell'illuminismo* che a giudizio di molti è forse l'opera filosofica più agguerrita degli ultimi cinquant'anni. Ricordiamo l'assunto: l'illuminismo che ha preteso di liberare l'uomo, lo ha in realtà profondamente asservito e « la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura » (11). L'illuminismo ha affermato la libertà politica da ogni autorità spirituale, per assicurare il potere dell'uomo sull'uomo; ha affermato la libertà del corpo dall'anima, per considerarlo mero strumento di lavoro e di affermazione del proprio dominio: ha affermato la libertà economica dal legame delle antiche corporazioni, per rendere schiavi della proprietà; ha affermato la libertà dell'amore dalla morale per vanificarlo nel sesso; l'amore è diventato un rapporto di scambio; ha affermato di lottare contro ogni religione in quanto superstizione, per preparare una più esiziale quella della scienza o del successo (12); ha affermato di inverte il comandamento evangelico dell'amore, liberandolo dalla scorza dogmatica, e ne ha preparato il rovescio moderno: vogliamo fare agli altri quello che gli altri vogliono fare a noi, solo che vogliamo farglielo prima (13). La progressiva uccisione della naturalità dell'uomo, prezzo che l'uomo ha dovuto pagare per staccarsi dalla natura ed avere consapevolezza di sé, ha significato un recidere i legami che lo collegavano alle radici naturali della sua vita; l'acquisto di una « freddezza » biologica ha trasformato la vita in uno standard privo di interesse e passione, la moderna e borghese vita di massa.

illuminismo e mito

Se queste affermazioni sono esatte e soprattutto rendono ragione della diffusione tipicamente illuministica del mito del progresso, come di quella posizione che rifiuta il passato perché l'odio del passato è l'unico che permette di sopportare il presente (che dovrebbe, invece di distruggere il passato, realizzarne le speranze), rimane tuttavia indicativa, e qui ci collegiamo alla nostra verifica dei giudizi particolari (14), dell'atteggiamento di Adorno, l'estensione che egli fa delle caratteristiche dell'illuminismo al mi-

to. Il risultato di questa operazione sarà che sfruttamento e dominio, religione ed illuminismo appaiano legati dallo stesso filo.

Il mito è già illuminismo, dice Adorno, in quanto si difende dalla paura dell'ignoto e dell'imprevedibile imbandendo la realtà con le proprie visioni, rinunciando a pensarla davvero; il mito è già ideologia in quanto vuol fare i conti con l'ignoto manipolandolo attraverso quel *do ut des* che è il sacrificio. L'astuzia ha dunque origine dal culto: se lo scambio è la secolarizzazione del sacrificio, il sacrificio stesso appare come il modello magico dello scambio (15). Nel passaggio dal mito all'illuminismo, permane invariato il principio del sacrificio: rinuncio a godere della natura per dominarla. L'illuminismo borghese, ogni illuminismo (anche Odisseo è illuminista in quanto rifiuta l'ebbrezza narcotica del canto delle sirene, del richiamo della natura, per conservarsi) rappresenta l'introversione del sacrificio: da razionalizzazione del rapporto con l'ignoto, esso diventa espressione dell'irrazionale proibizione e differimento del piacere che il borghese impone a se stesso (16).

Vengono guadagnate così due affermazioni: da una parte il pensiero religioso, unificato a quello magico, è manipolazione attraverso le sue categorie della concretezza del reale (è già illuminismo) e imposizione ai dominati, sotto la maschera di farlo per il loro bene, di un atteggiamento espiatorio a tutto vantaggio dei sacerdoti increduli (è già ideologia); dall'altra, dato l'assunto, si spiega necessariamente il rovesciamento che una tale nozione del sacrificio deve assumere con l'illuminismo settecentesco: il sacrificio è superfluo, non conforme ad alcuno scopo. Sarà allora reso disponibile a tutti gli scopi. È il passaggio all'orrore puro senza scopo, neppure quello di giustificare il dominio del padrone sul servo; è il passaggio all'oppressione di tutti da parte di tutti, al marchese De Sade e alla società che rappresenta il suo esito, quella totalitaria: sacrificio collettivo in cui tutti sono vittime e non c'è alcun Dio (17).

C'è qualcosa che non va. Adorno sembra meno interessato alla verità che a confutare coloro che l'affermano. Come uno scrittore di gialli pensa di spiegarci il confuso e ha di fronte l'inesplicabile: al posto del peccato originale, inspiegabile per la ragione, ma che *la* spiega, pensa di risolvere il confuso eliminando la colpa (tanto inestricabilmente legata al senso del peccato da determinare la necessità del sacrificio). Il sacrificio diventa così puro simbolo del potere che promette in cambio, puro segno di prestigio sociale. Quest'operazione da razionalismo allargato ha però il suo difetto; abolisce la colpa ma conserva la maledizione;

non toglie, bensì aggrava il sacrificio: spezzato il circolo peccato-colpa-sacrificio, all'uomo non rimane che espiare la sua condizione, senza significato. Adorno lo sa; questa è la condizione del mondo moderno a cui è essenziale infliggere il dolore senza averne piacere. Ma per quale ragione dà una tale versione del sacrificio presente nella visione religiosa?

L'eredità di De Sade

Che il sacrificio, nella sua natura essenzialmente religiosa, possa essere uno scambio per ottenere il potere non può pensarsi se si tien conto che esso comporta con il superamento della colpa la maturità religiosa, che non è né data in cambio né può confondersi con un potere. Vediamo il caso del sacrificio di Abramo; Adorno se lo prendesse in esame non potrebbe misconoscerlo più totalmente: invece di essere, come è, la offerta di ciò che è più caro nell'assoluta fiducia, *contro ogni speranza umana* (cioè contro ogni calcolo umano), che l'assoluta giustizia non può venir meno, diventerebbe per lui un calcolo bassamente giuridico teso a disarmare Dio della sua onnipotenza (18). Perché dunque un tale misconoscimento? Forse la soluzione è più a monte di queste considerazioni.

Guardiamo la figura di De Sade: la sua lotta era diretta proprio contro quel tipo di sacrificio perfetto che è il sacrificio religioso, che non chiede per sé nulla in cambio. Guai a fare un sacrificio, a rinunciare a qualcosa in nome di una morale o a lasciarsi sfuggire un guadagno solo in base a considerazioni di rispetto umano o di pietà verso i più deboli. Il decalogo viene smascherato dal divino marchese come pura ideologia: tutto in esso è dettato dal tornaconto, anche l'amore verso i figli non è che l'assicurazione che i padri firmano per la loro vecchiaia. Chi non afferma se stesso, ma rinuncia, non è che uno sciocco (19).

Ma è più facile costruire un tempio che farvi discendere l'oggetto del culto: l'affermazione del proprio valore come assoluto da parte dell'uomo, per la nota legge dell'eterogenesi dei fini enunciata dal Rosmini (l'uomo che rifiuta Dio si autosconfigge) (20), si traduce in un costo spaventoso che vien pagato così dalla rigorosa erede di De Sade, la società borghese: sacrificio per nessuno e disperazione senza scampo per tutti, e cioè, ancora sacrificio. O più esattamente: sacri-

ficio per tutti e niente in cambio per nessuno. Non è infatti questa la legge del progresso: sacrificio quello che sono oggi per quello che non avrò domani? E non è forse qui il colossale abbaglio di Adorno?

Ci sembra che egli abbia esteso indebitamente l'inganno del sacrificio, che è intrinseco all'ideologia del progresso del mondo moderno (la maledizione dell'incessante progresso dice Adorno, è l'incessante regressione), a ciò che gli è esattamente opposto: il pensiero religioso e la nozione del sacrificio che gli è proprio. I due poli non si confondono, anche se potrebbe sembrarlo (come Adorno crede), come acqua nell'acqua. L'*homo religiosus* con il sacrificio non vuole avere nulla in cambio (e l'avrà), l'uomo del progresso si sacrifica per aver qualcosa in cambio (e non l'avrà). C'è una prova del nove per confermare che Adorno fu sempre fedele alla sua confusione: mentre rifiuta De Sade perché lo vede precorrere il Terrore della perfetta razionalità che si risolve nella strage tecnicizzata e nel rilevamento statistico degli assassinati, accetta di fatto la sua interpretazione del fatto religioso, che comincia con lo stravolgerne la nozione di sacrificio. In caso contrario la sua critica al Marchese avrebbe dovuto condurlo proprio a ciò che questi aveva demonizzato: il pensiero religioso.

strumentalizzazione della natura

Si potrebbe redigere un'altra strada percorsa da questa confusione. Guardiamo ancora il caso di De Sade così come appare dall'interpretazione di Adorno. Rappresenterebbe il processo iniziale di strumentalizzazione della natura (esteso al prossimo come parte di essa), che come su un piano inclinato, preso l'avvio, si trasformerebbe in totalitarismo, in quella socializzazione radicale che, come dice Adorno, non significa altro che estraneazione radicale. De Sade quindi rappresenterebbe il momento in cui il distacco, la lacerazione dell'uomo dai suoi legami con la Madre si fa più pressante e crudele; sino ad assumere l'immagine della coazione senza scopo, del moderno: il momento in cui l'uomo si distrugge con le sue mani. Da queste considerazioni si evincerebbe per converso che l'accentuazione dell'elemento di naturalità nell'umano verrebbe a coincidere con il massimo filantropismo.

In realtà le cose vanno esattamente nel senso contrario a quello indicato da Adorno an-

che se paradossalmente il loro esito è lo stesso; ma, come si sa, è la causa quella che conta. Lo schema autentico del pensiero di De Sade è questo: rifiuto di Dio-assoluto naturalismo-assoluto soggettivismo-degradazione e distruzione della natura (21). Quello che importa è il primo passo; l'idea di natura infatti viene da lui costruita come strumento per realizzare l'iniziale rifiuto di Dio. Ad essa vengono attribuiti gli attributi cosmologici, rigorosamente separati da quelli morali; perciò è creatrice ma non provvidente. Di conseguenza essa crea per distruggere.

Alla negazione di Dio consegue quella del prossimo, dato che, abolita ogni traccia di Dio, io non potrò vedere negli altri che repliche di quell'ostacolo alla mia affermazione che Egli è. Consideriamo ora questa contraddizione all'interno della coscienza sadica: l'idea della natura ateizzata ha permesso la costruzione del proprio unicismo, ma la rivolta dell'Unico dovrà avido rivolgersi contro un ostacolo, contro la dipendenza della natura. È noto il passo di De Sade « È la natura che io vorrei poter oltraggiare. Vorrei sconvolgere i suoi piani, rovesciare la sua marcia, arrestare il corso degli astri, distruggere quel che le serve, proteggere quel che le nuoce, edificare quel che la irrita, insultarla in una parola, nelle sue opere » (22). Ma ciò non riesce possibile all'Unico da solo, e l'impossibilità di oltraggiare la natura diventa il suo più grande supplizio. Il suo ateismo conclude in un'opposizione senza oltrepassamento tra unicismo e naturalismo. La società moderna rimane fedele all'ateismo di De Sade ma per affermare se stessa come tale, deve da una parte eliminare il fondo unicistico della filosofia di De Sade, dall'altra, poiché ne conserva il carattere di lotta contro la natura, espungere l'iniziale assoluto naturalismo. Non si potrebbe in altro modo capire, se si vuole mantenere la continuità tra De Sade e mondo moderno, come vuole Adorno, in qual modo l'odio al lavoro, dipendente dall'elemento unicista-libertino, si inverta completamente oggi nella concezione dell'*homo faber*, del lavoro come piacere.

Perché dunque Adorno semplifica al massimo il processo? Perché non capisce che la negazione della natura di De Sade non è un fatto involontario o lo scatenarsi di meccanismi irrazionali che impediscono (come un termostato interiore) all'uomo di godere della vita quando sarebbe in grado di poterlo fare, bensì essa è la conseguenza della prima negazione, quella di Dio, enunciata per affermarsi al suo posto. Per cui, misconoscendo questo fatto, inutilmente Adorno potrebbe invocare un giorno in cui l'uomo potesse, libero da oscuri conflitti contro se

stesso, affermarsi come pura natura e godere di essa; sarebbe inutile per la semplice ragione che questa affermazione della natura, questo estremo naturalismo, è già stato fatto proprio da De Sade, e non ha condotto che alla radicale distruzione di essa, come ha visto Adorno, con il mondo moderno. Non è con l'affermazione della natura o con il ritorno ad una vita più naturale che si salva l'uomo, ma con l'affermazione di Dio. A volere essere radicali, non c'è che un'alternativa: o la natura è un dato materiale e allora ad Adorno non rimane più il diritto di elevare una protesta contro la dialettica dell'illuminismo in base alla quale a furia di voler dominare la natura ci si consegna allo schema della dominazione pura, e così Adorno perde il diritto di opporsi al totalitarismo che è il risultato del soggiogamento della natura (23); oppure accetta che essa sia speculare di una realtà più profonda, partecipazione e manifestazione dell'Essere. La critica di Adorno al moderno avrebbe dovuto condurlo a riconoscere nella natura qualche cosa ad essa ulteriore, che come tale l'avrebbe salvaguardata dal diventare puro campo dell'azione umana; in breve avrebbe dovuto condurlo al riconoscimento di un diritto naturale come quello della metafisica tomista, al riconoscimento di principi fuori dall'azione umana ma tali da fondarla, ad un Essere esemplare, come ha scritto recentemente Pareyson (24).

Dietro il suo rifiuto di Dio e la sua angoscia per l'uomo si sente l'eco del disappunto primordiale di cui parlano alcune tribù, quando si riferiscono al racconto del messaggio di immortalità inviato dagli dei agli uomini e miseramente fallito perché affidato ad un messaggero meno veloce di quello che portava la morte. Solo un esito religioso avrebbe potuto sbloccare la sua dialettica, che qui veramente assume la figura orientale del serpente che si morde la coda: Adorno si è condannato a sfilare i fili di un arcobaleno e la sua immagine è un'immagine di coazione, come Tantalo o le Danaidi. Dietro il lento procedere da chiocciola di quel mondo moderno tanto detestato, scintilla la bava lucida della sua speranza.

Emanuele Samek Lodovici

(1) T.W. ADORNO, *Wozu noch Philosophie*, in *Eingriffe, Neun kritische Modelle* Frankfurt 1963, p. 23.

(2) Cfr. ELÉMIRE ZOLLA, *Adorno tra metacritica e metafisica*, in *Elsinore*, aprile 1964, p. 43: « La sua forza sta nel non concedersi mai punto di vista, nello sfruttare bensì quello dell'avversario, nell'adottare il sistema che ne promana dimostrandone o l'interna contraddittorietà o l'inconciliabilità con la concretezza, per apodissi esclusa dalle maglie di ogni apparato concettuale ».

(3) T.W. ADORNO, *Minima moralia*, tr. it., Torino 1954, p. 232.

(4) T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, (in collaborazione con Max Horkheimer), tr. it., Torino 1966, p. 5: « Non abbiamo il minimo dubbio — ed è la nostra petizione di principio — che la libertà della società è inseparabile dal pensiero illuministico ».

(5) T.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, tr. it., Milano 1964, p. 8.

(6) Id., *Minima moralia*, cit., p. 66.

(7) Id., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963, p. 165.

(8) Id., *Minima moralia*, cit., p. 236. Il paradossale legame di speranza e disperazione, differenza proprio in questo punto Adorno da Walter Benjamin. Per Benjamin il passato, l'originario contengono più di speranze e di promesse che l'immagine moderna dell'avvenire e lo storico, secondo la definizione di Schlegel, non è che un profeta voltato all'indietro; cfr. Peter Szondi, *Hoffnung in Vergangenheit*, in *Zeugnisse, T.W. Adorno zum sechsigsten Geburtstag*, Frankfurt 1963, p. 252.

(9) Id., *Minima moralia*, cit., p. 232.

(10) Id., *Drei Studien zu Hegel*, cit., p. 164. La stessa immagine viene stranamente attribuita alla filosofia di Husserl; cfr. *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit. p. 34. Evidentemente solo la propria eviterebbe questo rapporto giuridico universale.

(11) Id., *Dialettica dell'illuminismo*, cit. p. 11.

(12) Cfr. ELÉMIRE ZOLLA, *Per un nuovo illuminismo*, in *Elsinore*, settembre-ottobre 1964, p. 19: « Per poter adorare l'Uomo, cioè la propria figura, l'uomo deve occupare il posto che un tempo apparteneva al suo cane ».

(13) Va detto a questo proposito che la ricostruzione vicaria che qui viene fatta dell'opera tiene conto soltanto degli esiti ultimi, in ciò fedele al metodo che Adorno applica alla psicanalisi, quando afferma che solo le esagerazioni in essa sono vere.

(14) Se la tesi che la verità è il tutto si identifica hegelianamente nel suo opposto, e cioè che essa esiste ogni volta solo come una parte (in quanto l'Assoluto in cui i contrari diventerebbero conciliabili, come punto di vista teorico, sta alla fine del processo, ma concretamente in ogni particolare), allora ci sembra che l'errato giudizio particolare, eventualmente rilevato in Adorno, debba ribaltare sull'intero processo della sua filosofia negativa. Tanto più se si pensi che essa esclude una definizione in senso classico della struttura dell'essere, scegliendo per sé di essere senza sintesi e di conseguenza affermandosi di volta in volta necessariamente in un particolare. Cfr. G.E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, Bologna 1968, p. 245.

(15) T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 59.

(16) Id., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 60-64.

(17) Id., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 90-129.

(18) Si confrontino le considerazioni svolte a proposito del sacrificio di Abramo da Kierkegaard in *Timore e tremore*.

(19) T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit. p. 126.

(20) Cfr. del Rosmini la *Storia dell'empietà*, Sodalitas, Domodossola 1957, p. 62, dove tale legge è enunciata; ora ripubblicata con un saggio introduttivo di Alfredo Cattabiani, in *Frammenti di una storia dell'empietà*, Torino 1968.

(21) Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Interpretazione filosofica del surrealismo*, in *Rivista di Estetica*, gennaio-febbraio 1965, pp. 40-45.

(22) Citato in A. DEL NOCE, *Interpretazione*, cit., p. 43.

(24) Cfr. ELÉMIRE ZOLLA, *Adorno tra metacritica e metafisica*, cit., p. 52.

(24) Cfr. LUIGI PAREYSON, *Valori permanenti e storia*, in *I valori permanenti nel divenire storico*, Atti del Convegno internazionale promosso dall'Istituto Accademico di Roma, Roma 1968, pp. 13-27.