

LA MEMÒRIA
COM EL NOU IMPERATIU CATEGÒRIC
(EL PENSAMENT ÈTIC DE T. W. ADORNO)

MARTA TAFALLA

**LA MEMÒRIA
COM EL NOU IMPERATIU CATEGÒRIC**

(EL PENSAMENT ÈTIC DE T. W. ADORNO)

MARTA TAFALLA

Tesi doctoral dirigida pel Dr. GERARD VILAR

**Departament de Filosofia
Universitat Autònoma de Barcelona**

Any 2002

“Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.”

T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 358.

ÍNDEX

Introducció	3
Abreviatures	11
Primera part: Negativitat	
Capítol 1: Construcció del concepte de negativitat	13
Capítol 2: Negativitat en l'epistemologia	96
Capítol 3: Negativitat i crítica social	185
Capítol 4: Negativitat en l'ètica	332
Segona part: Mimesi	
Capítol 5: Construcció del concepte de mimesi. Per què cal una segona categoria?	429
Capítol 6: Mimesi versus domini	450
Capítol 7: Mimesi en l'epistemologia	536
Capítol 8: Mimesi i ètica	551
Tercera part: Anamnesi	
Capítol 9: Construcció del concepte d'anamnesi. Per què cal una tercera categoria?	620
Capítol 10: Memòria versus domini	661
Capítol 11: Sobre la caducitat i la mort en la natura i en la història	725
Capítol 12: Una ètica anamnètica	737
Capítol 13: L'ètica desemboca en l'estètica	779
Bibliografia	819
Índex complet	839

INTRODUCCIÓ

1. OBJECTIUS

Els objectius de les tesis acostumen a ser l'anàlisi d'un objecte definit de la manera més precisa possible. Un investigador selecciona un fragment de la realitat, físic, mental, lingüístic, virtual, segons quina sigui la seva disciplina i les eines de què disposi, i es concentra en el seu estudi. L'objectiu principal d'aquesta tesi vol ser l'estudi del pensament ètic d'un dels grans filòsofs del segle XX, T.W. Adorno. Però aquest primer objectiu es troba amb un primer problema: la inexistència dins la immensa obra filosòfica d'Adorno d'un text explícitament dedicat a exposar la seva ètica, el qual convertir en objecte de treball. I amb un segon problema: aquesta mancança s'ha llegit durant anys com la confirmació de què el seu pensament ni conté ni pot contenir una teoria ètica, afirmació defensada des de diferents fronts amb arguments ben distintes entre ells.

D'aquesta forma, i malgrat no voler pas caure en aquell tipus d'investigacions filosòfiques que debaten sobre objectes que no sabem si existeixen (Déu, l'ànima, la Bondat, la Bellesa...), m'he trobat que abans d'analitzar aquest "objecte" havia de fer palesa la seva existència. Aquesta tesi, doncs, ha hagut de modificar els seus objectius, i ha assumit com la seva finalitat mostrar que aquesta ètica existeix i exposar el seu contingut. És a dir, que més que analitzar un objecte ja donat, l'he hagut de buscar i mostrar-lo. I sent més precisos, diré que l'he hagut de "reconstruir". Aquesta ètica, l'existència de la qual defenso en el meu treball, no apareix exposada com a tal en cap llibre monogràfic, i per tant he hagut de cercar on es trobava i fer-la explícita, amb el procediment que detallo una mica més avall.

Un segon objectiu, íntimament lligat al primer, consisteix a fer palesa l'estreta vinculació entre l'ètica adorniana i el conjunt de les disciplines que aquest prolífic autor va cultivar. Tot i que per l'abast de la seva obra seria impossible en aquesta tesi explorar-ho en detall, he intentat destriar les línies principals. I crec que estudiar l'obra d'Adorno en totes les seves vessants partint

de l'ètica, ens permet repensar de nou un autor que ha estat malauradament encasellat en alguns àmbits i problemes concrets, però que en el fons segueix sent poc conegut i estudiat a fons. La meua tesi voldria convidar a explorar l'enorme riquesa i fertilitat del seu pensament, i davant d'aquesta enorme tasca, és tan sols un primer pas.

I si aquesta tesi és una investigació, és alhora una presa de partit. Un tercer objectiu és reivindicar el pensament adormit com una filosofia que ens pot ser enormement útil en les nostres reflexions ètiques actuals, i reclamar per a ella un paper central en els debats contemporanis. És, doncs, una defensa de la importància dins el debat ètic d'un autor a qui s'havia expulsat de l'ètica.

Naturalment se'm pot respondre que no és una ètica actual en el sentit que no analitza les noves qüestions obertes per les biotecnologies o per les noves tecnologies de la informació. Això és cert. Però és actual per tal com és una ètica formulada en resposta al totalitarisme, i per la reflexió que aporta sobre el procés de reconstrucció de la societat després de la guerra i la dictadura. Crec que hi ha un enorme potencial en la seva reflexió ètica sobre la història i la necessitat d'aprendre del passat i de fer-li justícia, com també en la seva reflexió sobre la nostra relació i les nostres responsabilitats envers la natura i el conjunt d'éssers vius que conviuen amb nosaltres; alhora que ofereix una reflexió sobre l'ésser humà interessant per com contrasta amb els discursos dominants actualment. I no podem oblidar que la seva fonamental aportació a la teoria estètica, ho és també a les relacions entre l'ètica i l'estètica.

2. PROCEDIMENT

Atesa aquesta inexistència d'un llibre en el qual concentrar ja d'entrada el meu estudi, m'ha calgut un altre procediment de treball, i he fet servir aquell que el mateix Adorno recomana a *Actualitat de la filosofia*. He partit de la hipòtesi que la seva ètica està exposada en els seus llibres però de manera implícita i no organitzada, i que per tant es tractava de llegir-los d'una altra forma, de configurar els seus textos d'una altra manera per tal que la seva teoria ètica sortís a la llum.

En primer lloc, he recorregut l'obra d'Adorno, des de l'epistemologia fins l'estètica, en busca de totes aquelles peces que podrien formar part de la seva ètica. He anat recollint els problemes, els conceptes, les conviccions, les preocupacions i les passions d'Adorno que crec que haguessin estat presents en el seu llibre d'ètica si l'hagués arribat a escriure. I un cop els he recol·lectat, he procedit a endreçar-los. He intentat trobar la millor de les configuracions possibles, sempre vinculant l'ètica amb el conjunt del seu pensament.

De manera que en la meua exposició no segueixo un ordre donat pels seus llibres, ni menys encara un ordre temporal que seguís el desenvolupament de la seva filosofia, cosa que de fet no és necessària en un pensador que no ofereix grans canvis al llarg de la seva obra. L'ordre és conceptual; avançarem exposant i explorant els conceptes que conformen aquesta ètica, i des d'aquest ordre sistemàtic ens anirem adreçant als diferents llibres d'Adorno tal com sigui necessari.

Al mateix temps, he intentat, tot i que només en un segon pla, recórrer als autors que més haurien influenciat un pensador que mai no va deixar de dialogar amb els grans filòsofs de la tradició i amb molts altres intel·lectuals. He procurat exposar la seva relació amb Kant i Hegel, que són permanents interlocutors en la construcció de la seva ètica, però també recordar la influència, més implícita, dels pensadors de la sospita, Freud, Marx i Nietzsche; així com el treball en comú amb altres membres de l'Escola de Frankfurt. En cap moment no he explorat aquestes relacions a fons, perquè cadascuna d'elles donaria per fer una tesi, sinó que simplement he volgut indicar les línies de contacte.

En el mateix sentit, he mantingut durant tot el treball la voluntat de fer presents les circumstàncies històriques en què Adorno va escriure la seva obra: el totalitarisme nazi, la guerra, els camps de concentració i d'extermini, el regne de la barbàrie, i posteriorment el procés de reconstrucció de la societat. Adorno sempre va plantejar-se la filosofia en referència als horrors del seu temps, i és fonamental llegir els seus textos com una resposta al totalitarisme i als altres grans problemes de la seva època. Els fets que el van trasbalsar són el rerafons sempre present d'aquest treball, el fons sobre el qual cal llegir Adorno. Crec que no m'he oblidat en cap moment, i demanaria als lectors d'aquest text que tampoc no se n'oblidin.

En la seva reflexió sobre el totalitarisme he cregut distingir una certa relació d'afinitat amb altres pensadors jueus i amb un cert corrent subterrani de pensament jueu que travessa la filosofia occidental. Tot i que els meus coneixements sobre filosofia jueva són escassos, he procurat assenyalar punts de contacte que crec que podrien ser futures línies de treball. Vull remarcar que les meves referències a alguns pensadors jueus no procedeixen de cap coneixement profund per la meua part, sinó tan sols de l'intent de fer avinents aquestes similituds amb Adorno i d'indicar la necessitat d'aprofundir en aquestes relacions.

Són diferents els retrets i objeccions que se li poden fer al meu treball. Compto amb que pot rebre i rebrà crítiques externes d'estudiosos que no estiguin d'acord, o bé amb la meua defensa de l'existència d'una ètica en Adorno, o bé amb la meua exposició del seu contingut. Justament per poder continuar aprofundint en una investigació que només he començat, tinc un enorme interès en examinar-les i en comentar-les una per una, així que tota proposta de diàleg serà molt benvinguda i agraïda.

En qualsevol cas, crec que el principal retret que se li pot fer rau en el següent: la manca d'un text específic en el qual centrar-me, m'ha conduït a recórrer la seva obra en totes direccions, i donada l'extensió immensa de les seves obres completes, la meua aproximació a diferents llibres i temes no aconsegueix mantenir sempre un mateix nivell de profunditat i d'anàlisi en

detall. És obvia la dificultat de “tenir sota control” una obra d’aquestes proporcions i complexitat. Per això, un cop enllestida aquesta tesi, no puc sinó veure-la com un esborrany per a treballs futurs.

3. TESIS D’AQUESTA TESI

La *tesi central* defensada en aquest treball és que *Adorno té una teoria ètica*. Aquesta tesi es troba exposada de la manera més detallada al capítols 4, 8, 12 i 13; tot i que la seva exposició completa abraça tot aquest treball.

Les *altres tesis* es refereixen al *contingut d’aquesta ètica*, i les detallo tot seguit.

1. L’ètica adorniana, que no té un lloc exclusiu per a ella, s’estén al llarg de tota la seva obra, i és una de les qüestions fonamentals que mouen tot el seu pensament. No es concreta en cap llibre perquè és a tot arreu. Per això trobem manifestacions de tipus ètic fins i tot en les seves crítiques musicals.

2. El cor de l’ètica adorniana és la proposta d’un nou imperatiu categòric. Aquest nou IC és clarament una resposta al IC kantian i es pot estudiar en relació a ell.

3. El pas del IC kantian al nou IC d’Adorno, amb totes les diferències que suposa, es pot explicar mitjançant tres conceptes: negativitat, mimesi i memòria. Són aquests conceptes els que li permeten formular el nou IC.

4. Aquests tres conceptes són alhora les principals categories de la seva ètica. Des de cadascun d’ells s’expliquen la resta de conceptes. Per tal motiu, aquest treball es divideix en tres parts, cadascuna de les quals desenvolupa el sentit d’un dels conceptes. En cada cas intento explicar el significat fonamental del concepte, la seva presència en altres àrees del pensament adornian, i finalment el seu paper en l’ètica.

5. Crec que el primer concepte que explica la seva ètica, i que és gairebé com un fil d'Ariadna que ens permet lligar la majoria de temes i conceptes, i donar-los un primer ordre, és la negativitat. Negativitat entesa bàsicament com a actitud crítica envers la realitat, consciència de la finitud i d'una racionalitat finita, com a clau de la llibertat, i altres sentits que detallo.

Que aquesta ètica neix negativament significa també que neix com a resposta. La seva ètica no s'autofonamenta, sinó que és una resposta crítica a la realitat, a les injustícies i al dolor. Per això, abans d'explicar la seva ètica, cal exposar a què respon. És per aquest motiu que la meva tesi arrenca explicant el principi d'identitat, causa segons Adorno de tots els mals, i contra el qual construeix la seva ètica.

6. Aquest estudi exposa en detall per què són necessàries aquestes tres categories i què li mancaria a l'ètica si faltés cadascuna d'elles. Tanmateix, al final, intento fer palès com el concepte de memòria és qui dóna tot el seu sentit a aquesta teoria. Tot i que és el concepte més difícil d'estudiar, crec que és el que més força té en el seu pensament ètic. I és alhora el que lliga la seva ètica amb el conjunt de la seva disciplina, el que concentra i ordena totes les preocupacions adornianes. Adorno ens ofereix la seva aportació a moltes àrees: ens ha llegat una estètica, una teoria de la societat, una filosofia de la història, una filosofia de la natura... però totes elles s'aglutinen sota el que jo anomenaria una filosofia de la memòria. Tal idea no era la hipòtesi amb què vaig partir, sinó que s'ha anat obrint pas i reafirmant a mesura que la meva investigació avançava. Quan anava reconstruint la seva ètica mitjançant la negativitat (la racionalitat, la crítica, la llibertat, la distància), la mimesi (reivindicació del cos, els sentiments, la natura), i la memòria (el temps, la història, la mort), anava veient que tot conflúia en una filosofia de la memòria. D'aquí el títol de la tesi.

Crec que aquesta ètica, entesa des de la memòria, és una resposta a altres disciplines. És una resposta a aquelles filosofies de la història que obliden l'individu i les injustícies comeses contra ell, i ofereix així una nova manera de pensar la història. És una resposta a les teories sobre la societat que l'examinen des del seu present sense tenir en compte el passat. I és també una resposta a les

filosofies de la natura que no acaben de comprendre el paper del temps. Amb el concepte de memòria, Adorno pot oferir una ètica que respongui a aquestes disciplines i permeti repensar-les. I al mateix temps, com veurem al final, aquesta ètica desemboca en l'estètica, justament perquè l'art apareix com la millor forma de conservar la memòria. D'aquesta manera, el concepte de memòria se situa en el cor de la filosofia adorniana lligant entre elles les diferents disciplines.

7. Adorno atorga un lloc prominent en la seva teoria ètica a conceptes que contenen en ells una certa amoralitat i que amenacen d'estendre dita amoralitat a tota l'ètica. Em refereixo en especial al perillós concepte de mimesi, que pot guarir l'ètica de fredor i d'excés de racionalisme, però que alhora és una font de perills, dels quals Adorno és ben conscient, i que analitzarem al llarg dels capítols a ella dedicats. També el concepte de distància, per altres motius, posa en perill l'ètica adorniana, i tanmateix Adorno no en pot prescindir. L'explorem en el tercer capítol i de nou en el capítol final. Allà també ens ocuparem del concepte de forma, que suposa un risc similar. Aquesta ètica és doncs, una ètica d'apostes arriscades. En això rau també la seva força.

4. SOBRE LA BIBLIOGRAFIA

La bibliografia completa que he utilitzat en aquest estudi, tant les obres d'Adorno com la bibliografia secundària, com les obres d'altres filòsofs i d'alguns escriptors, es troba al final. Ofereixo tot seguit el llistat dels textos d'Adorno que més he treballat; dono els títols en català i alemany, així com les abreviatures que empro al llarg del text.

Com es podrà veure, he citat sovint i amb profusió els textos adornians. Com que justament es tractava de treure a la llum la seva teoria ètica, he optat per mostrar molts dels fragments on desenvolupa els conceptes, temes, i problemes ètics. He preferit citar-lo en alemany per tal d'evitar els possibles malentesos o interpretacions tergiversades que poden permetre traduccions poc precises, tot i tenint en compte l'enorme dificultat de traduir T.W. Adorno. Malgrat la temptació de traduir aquestes cites, especialment després que Gerard Vilar, director d'aquest treball, i jo féssim una traducció d'alguns dels seus articles sobre música, finalment he preferit mantenir els textos originals i ser així més fidel a la seva veu, sense mediacions.

Les cites en alemany d'Adorno procedeixen de l'edició de les obres completes, amb alguna excepció que està indicada en la bibliografia final. Dono sempre les pàgines de l'edició alemanya i alhora les de la traducció castellana, quan aquesta existeix. Les edicions en llengua castellana també estan indicades en la bibliografia.

Pel que fa a les cites d'altres autors, he optat per citar-los en català sempre que hi hagués una traducció disponible. Quan no ha estat així els he citat en castellà. En el cas d'obres alemanyes o angleses sense traducció a les nostres llengües, els he citat en la llengua original.

ABREVIATURES DE LES OBRES D'ADORNO MÉS CITADES

Die Aktualität der Philosophie [AP] *Actualitat de la filosofia* (AF)
Idee der Naturgeschichte [NG] *Idea d'història natural* [HN]
Dialektik der Aufklärung [DA] *Dialèctica de la Il·lustració* (DI)
Minima Moralia [MM] *Minima Moralia* (MM)
Drei Studien zu Hegel [DH] *Tres estudis sobre Hegel* (TH)
Negative Dialektik [ND] *Dialèctica Negativa* (DN)
Ästhetische Theorie [ÄT] *Teoria Estètica* (TE)
Prismen [PR] *Prismes* (PR)
Eingriffe [EN] *Intervencions* (IN)
Stichworte [SW] *Consignes* (CN)
Alguns textos de G.S. 11, Sobre Walter Benjamin (SB)
Studien zum autoritären Charakter [CA]
Philosophische Terminologie I i II [PT I] i [PT II] *Terminologia filosòfica I i II* (TF I) i (TF II)
Probleme der Moralphilosophie (Vorlesung) [VM]

Altres textos d'Adorno que són citats en la tesi, especialment articles breus i sense traducció, apareixen amb la indicació GS (Obres completes), número de volum i número de pàgina.

PRIMERA PART:

NEGATIVITAT

CAPÍTOL 1

N.1. CONSTRUCCIÓ DEL CONCEPTE DE NEGATIVITAT

N.1.1. CONTRA EL PRINCIPI D'IDENTITAT

Segons Adorno, únicament s'assoleix el coneixement d'un objecte quan es coneix el seu origen i la seva història. Així doncs, si pretenem estudiar la facultat humana de conèixer, resultarà fonamental saber que l'origen del coneixement és l'autoconservació. Sobreviure enmig d'una natura que s'imposa hostil i amenaçadora sembla només factible invertint la relació de viure subjugat al seu poder i passar a exercir sobre ella el domini que tan sols el coneixement fa possible. Així, el coneixement realitza la inversió estructural per la qual l'ésser humà deixa de ser víctima d'un domini irracional per esdevenir l'artífex d'una tirania racional. I si un subjecte té la voluntat de desenvolupar un coneixement que li atorgui el domini de l'objecte que coneix, troba a la seva disposició un instrument especialment adequat : el principi d'identitat, el principi que Adorno desemmascara com la guia de tot el coneixement occidental i la causa dels seus errors. Tot comença per algun lloc, i podríem dir que la filosofia d'Adorno es posa en marxa amb la denúncia del principi d'identitat. I serà des d'aquesta crítica fonamental des d'on nosaltres començarem a explicar-la. Perquè tots els errors que Adorno descobreix, sigui en l'epistemologia, la sociologia, l'ètica o l'estètica, o bé provenen directament del principi d'identitat, o bé de falsos intents de superar-lo. Contra ell presentarà Adorno les tres categories que el poden combatre, i que aquí explorarem successivament : negativitat, mimesi, memòria.

La filosofia adorniana no arrenca, doncs, de forma originària, primera, autofundamentada, sinó que neix com a resposta crítica al principi de la identitat, principi que articula les filosofies dominants, la cultura i també la mateixa societat en què vivim.

a) IDENTIFICAR

Que Déu fes els éssers humans a la seva imatge resulta una afirmació ben sorprenent, si tenim en compte que la tradició jueva de la qual prové coneix de Déu únicament la paraula i prohibeix tot intent de fer-se imatges de la divinitat. Però la raó que emula el principi diví creador sí s'ha fet el món a la seva pròpia imatge : l'ha forçat a identificar-se amb ella.

El seu procediment és ben simple : com a condició prèvia a qualsevol coneixement, té lloc una identificació. Abans de saber res de l'objecte, el subjecte procedeix a identificar-lo amb ell mateix ; abans de saber com és la realitat, l'ha identificada amb la raó en tant ha acceptat la premissa que la realitat és fonamentalment racional, i que per tant la raó pot conèixer-la i expressar-la.¹

I és que lluny de ser objectiu, aquest coneixement identificador neix conduït pels interessos de la subjectivitat, a qui evidentment li convé entendre el món en els seus termes, ordenar-lo i disposar-lo com li sigui més pràctic. El que cerca no és pas la vertadera estructura de la realitat, sinó entendre-la en uns termes que li resultin idonis per treballar i dur a terme els seus propòsits. Més que descobrir el món, el subjecte hi posa ordre per tal de poder-lo dominar de manera sistemàtica. Així l'inculpa Adorno sense paliatius en les seves lliçons de filosofia de l'any 62 : **“Denn dieses Identitätsprinzip ist ja zutiefst nichts anderes als der absolute Anspruch von Herrschaft über die inner- und aussermenschliche Natur.”** [PT I, 184] (TF I, 140)

L'obra d'Adorno arrenca com a denúncia dels efectes d'aquest principi, que s'estenen també dins del propi subjecte : l'objecte es entèn en referència al subjecte, el món desconegut és assumit com a racional i encotillat en les categories que la raó li imposa, el diferent queda atrapat sota el concepte abstracte d'igualtat, la pluralitat calla sota la unitat. La raó es descobreix com un excel·lent instrument de supervivència : capaç de

¹ Al darrera ressona clarament el concepte de projecció de Freud. Adorno i Horkheimer ofereixen una descripció de l'estructura del coneixement des del concepte de projecció en la DI, en el penúltim fragment del capítol titulat : “Elements de l'antisemitisme”.

fer-se el món sencer a la seva mida, d'encabir tot el que existeix en els seus conceptes i les seves estructures ; abans que aquell gosi rebel l'ar-s'hi, ja li ha imposat el nou ordre. El coneixement és una antropomorfització gegantina. Només breument se'n serveix Adorno de la massa evident imatge del mirall [ND, 25] (DN, 22) per menysprear una filosofia que reflecteix la imatge de la raó subjectiva que la crea per la superfície de totes les coses. Així converteix en va, abans que despunti, qualsevol resta de desig d'atansar-se a les coses, que es veurà falsament satisfet en retrobar en elles el mateix que hi havia posat. La conseqüència és un pensament malacostumat que en té prou amb ell mateix : **“Er befriedigt sich, trotz des Programms der Enttäusserung, in sich selbst”** [ND, 38] (DN, 35).

Amb una denúncia com aquesta, que Adorno sintetitza en les primeres planes de la seva DN, pretén sacsejar els fonaments de tot el coneixement occidental. La tesi enunciada en la DI, que *la raó és l'òrgan del domini* ; seguida per la tesi que *tot el coneixement s'aixeca sobre un principi radicalment fals, el principi de la identitat*, són crítiques d'un abast tal, que sembla que després que ho hagin destruït tot tal com pretenen, ja no permetran construir res més. I en conseqüència se li retreu a Adorno, que qui no para d'afirmar que el tot és fals, estableixi precisament la totalitat mitjançant una crítica que no deixa res fora. I així és ; quan Adorno condemna la raó, no espera pas que la salvació provingui de l'exterior, ben al contrari, perquè el seu propòsit, que retrobem confirmat al llarg de la seva obra, és salvar la raó mateixa. *Si l'abast de la crítica és el tot, la solució la troba de la manera més modesta en la contenció i el límit*. La raó continua sent l'òrgan del coneixement, però Adorno es permet confiar que després d'haver-se confrontat amb ella mateixa, serà capaç de funcionar amb una nova prudència. El moment posterior a la radicalitat de la crítica no és pas una proposta de transformació radical ni la inauguració d'un camí completament nou, sinó l'esforç de prosseguir la tasca de la raó, des d'ara, sent conscient dels seus límits.

I si la raó surt renovada de la crítica, tampoc del principi d'identitat en podem prescindir. Adorno no merament reconeix, sinó que defensa

que : **“Denken heisst identifizieren”** [ND, 17] (DN, 13), i de nou més endavant : **“nicht aber kann ohne Identifikation gedacht werden, jede Bestimmung ist Identifikation.”** [ND, 152] (DN, 152) L'únic que cal és mantenir aquest procediment ineludible dins d'un ús, mai millor dit, raonable. Els problemes només apareixen quan ultrapassa les seves funcions i s'atorga un valor que no li correspon : **“Der Begriff an sich hypostasiert, vor allem Inhalt, seine eigene Form gegenüber den Inhalten. Damit aber schon das Identitätsprinzip : dass ein Sachverhalt an sich, als Festes, Beständiges, sei, was lediglich denkpraktisch postuliert wird.”**² [ND, 156] (DN, 157)

La infinitud de la crítica es tradueix en una lloança de la finitud. El mal vindria a ser la hybris, i així ens ho confirma un Adorno per al qual les categories de forma, equilibri i finitud són les decisives. Hi ressona el mestratge kantian, alhora que se'ns mostra una filosofia amarada d'estètica. Recordem, cada cop que Adorno s'entesti en la forma, que l'art en què Adorno sempre pensa com a model de l'estètica és la música, l'art més formal de totes.

b) EL NO IDÈNTIC

Tota filosofia construïda amb aquest principi no és sinó una filosofia de la identitat, i en conseqüència, una filosofia que impedeix l'aparició del diferent, allò que no se sotmet a la identitat, el no idèntic.³

Quan el coneixement es deixa guiar pel principi d'identitat, tant el pensament com la concepció de la realitat que se'n deriva llueixen una aparença d'harmonia, d'unitat, mancada de tensions i desacords. **“Einheit und Einstimmigkeit aber sind zugleich die schiefe Projektion eines**

² Per tal de distingir els dos usos possibles de la identitat, HAUKE BRUNKHORST proposa els conceptes : “identitat racional” i “identificació repressiva”, T.W. Adorno. *Dialektik der Moderne*, 123.

³ La diferència que es manifesta com a no identitat és la categoria central a partir de la qual UTE GUZZONI intenta continuar el programa adornià. Veieu especialment al respecte *Wendungen. Versuch über ein nicht identifizierbares Denken*, del qual podeu trobar la meua recensió a *Enrahonar*, num 28, 1998. Posteriorment, Guzzoni ha intentat construir amb aquesta categoria un discurs sobre la diferència de tarannà ètic, ecologista i feminista, que vaig poder conèixer a la seva Vorlesung del Sommersemester del 98 a la Universitat de Freiburg. Veieu també : KATHARINA SCHEPPKE i MATTHIAS TICHY (Hg), *Das Andere der Identität. Ute Guzzoni zum 60. Geburtstag*.

befriedeten, nicht länger antagonistischen Zustands auf die Koordinaten herrschaftlichen, unterdrückenden Denkens." [ND, 35] (DN, 32) Unitat i harmonia són el resultat d'una depuració del diferent, no són més que la dolça cobertura de la repressió del no-idèntic, l'embenat blanc que amaga les cicatrius. Adorno sospitarà sempre de tot el que es mostri com a harmoniós, perquè en el nostre món l'harmonia és una màscara i cal ser previngut amb el que amaga.

"Grosse Philosophie war vom paranoischen Eifer begleitet, nichts zu dulden als sie selbst, und es mit aller List ihrer Vernunft zu verfolgen, während es vor der Verfolgung weiter stets sich zurückzieht. Der geringste Rest von Nichtidentität genügt, die Identität, total ihrem Begriff nach, zu dementieren." [ND, 33] (DN, 30) Una filosofia que en comptes de comprendre el món, només es busca ella mateixa reflectida arreu, intolerant amb l'aparició del diferent que entela la superfície polida que li retorna emmirallada la seva imatge, tendeix ineludiblement a la totalitat, una idea que analitzarem més avall.

Justament perquè tan sols una mica de diferència és suficient per desmentir la identitat, aquesta ha de prohibir l'aparició de la més mínima. Tot allò que es resisteix a ser identificat, que no cap, no s'adequa a les regles de la identitat, no pot manifestar-se com a tal en el coneixement. On regeix la identitat és impossible fer entrar el diferent com a diferent, mostrar la pluralitat sota la unitat, i la conseqüència és que el diferent no pot presentar-se amb les seves qualitats, sinó únicament comparèixer com a negatiu. Tot allò que aconsegueix lliurar-se de la identitat queda reduït a un mer canvi de signe. Pot aflorar en el coneixement com a no idèntic, però sota aquesta negativitat queda oculta la seva essència. En el gran concert de l'harmonia, qualsevol altra música que es faci sentir breument es percebuda tan sols com a dissonància; quina sigui la seva melodia pròpia, això és una cosa que no podem saber. Al dissident se'l concedeix figurar en tant que dissident, i enlairar la seva protesta, però del que sigui afirmativament no en podem saber res.

D'aquesta manera, el principi d'identitat posa com a conseqüència el principi de contradicció: **"Dem Bewusstsein der Scheinhaftigkeit der**

begrifflichen Totalität ist nichts offen, als den Schein totaler Identität immanent zu durchbrechen: nach ihrem eigenen Mass. Da aber jene Totalität sich gemäss der Logik aufbaut, deren Kern der Satz vom ausgeschlossenen Dritten bildet, so nimmt alles, was ihm nicht sich einfügt, alles qualitativ Verschiedene, die Signatur des Widerspruchs an. Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik misst das Heterogene am Einheitsdenken." [ND, 17] (DN, 13)

La identitat redueix la pluralitat existent, tot el que no s'adequa a ella, a un mer signe negatiu, condemnat a més amb el principi de contradicció. Però quan Adorno es declara disposat a atorgar al no idèntic la força capaç de trencar la identitat per dins, com manifesta al principi de la cita anterior, ens diu que salvar el no idèntic, en aquestes condicions, exigeix mantenir-lo com a negatiu. Tot intent de transformar-lo en afirmació, en descripció positiva de la diferència, el lliuraria impotent a les mans de la identitat, que dissoldria la seva diferència. Perquè ella no el pugui assumir, cal mantenir-lo com a divergent, dissonant, com el grinyolar de la porta enmig del concert, o segons una metàfora del gust d'Adorno, com el desagradable soroll del guix a la pissarra, allò capaç d'incomodar, sorprendre, irritar, i mantenir així la consciència del que viu encara sota la superfície polida i ordenada de la identitat. I d'aquest projecte de salvar el no-idèntic emergeix la dialèctica: **"Indem es (das Heterogene) auf seine Grenze aufprallt, übersteigt es sich. Dialektik ist das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt. Zu ihr treibt den Gedanken seine unvermeidliche Insuffizienz, seine Schuld an dem, was er denkt."** [ND, 17] (DN, 13-14)

Que la dialèctica simplifiqui la immensa varietat del diferent amb un mer signe negatiu i amb la contradicció, tal com se li retreu, no és pas culpa seva, respon Adorno, sinó conseqüència de la mala situació, que no podem transcendir i dins de la qual hem de pensar i actuar. En aquest moment no es pot pas procedir d'una altra manera. Adorno no proposa la dialèctica com a panacea o medicament definitiu, sinó com a cura

d'emergència, gairebé com a cirurgia de guerra, quan no es disposa de cap altre mitjà. Mentre el discurs de la identitat s'estén irrefrenable fins cobrir el món sencer, de res serveix iniciar un altre discurs en positiu que tindria el mateix efecte; el no idèntic permet en canvi interrompre'l. Això no recupera pas la riquesa oblidada, però fa avinent l'oblit.

Així respon Adorno: **“Die Verarmung der Erfahrung durch Dialektik jedoch, über welche die gesunden Ansichten sich entrüsten, erweist sich in der verwalteten Welt als deren abstraktem Einerlei angemessen. Ihr Schmerzhaftes ist der Schmerz über jene, zum Begriff erhoben.”** [ND, 18] (DN, 14)

Tasca de la dialèctica, que és un mitjà de denúncia, és palesar el desert en què la identitat ha convertit el món, i no posar-se a somiejar paratges fèrtils, i menys encara utopies. El gran perill de tot desert són els miratges.

És des d'aquí, des d'on Adorno construeix una concepció que retrobarem arreu : allò que més desitgem i esperem és innombrable en ell mateix, només ho diem quan neguem el caràcter absolut de la identitat. Així, tot el que podem dir de la utopia, és el que Adorno diu ja en les planes següents a la seva crítica de la identitat : **“Dass es aber gleichwohl des nicht unter die Identität zu Subsumierenden (...) bedarf, damit Leben überhaupt, sogar unter den herrschenden Produktionsverhältnissen, fortdauere, ist das Ineffabile der Utopie.”** [ND, 22] (DN, 19).

Però abans de continuar vull cridar l'atenció sobre una idea que tindrem ocasió d'explorar en detall més endavant, però voldria ja anticipar. Una mica més amunt he recollit una cita sobre la dialèctica, on Adorno fa un parell d'afirmacions que es poden fàcilment passar per alt com a meres metàfores sense especial contingut, però que contenen fortes tesis. La primera afirmació consisteix que hi ha quelcom dolorós en la dialèctica, i la segona, que aquest dolor és el reflex de la pobresa del món. És un dels motius més íntims en el pensament d'Adorno que la bona filosofia és aquella capaç d'expressar el dolor del món, d'oferir-se com el lloc on el dolor té l'oportunitat d'anomenar-se ell mateix. Aquest és el més digne dels serveis que la filosofia pot oferir a la humanitat, tant a la

ja existent, com a la humanitat alliberada que Adorno espera i no gosa imaginar.

c) LA TOTALITAT

“Das Ganze ist das Unwahre.”⁴ [MM, 55] (MM, 48)

La totalitat és la creació del principi d'identitat. Quan la raó imposa al món la racionalitat, el sotmet també a la totalitat i ho fa en dos sentits. D'una banda, *pel que fa al contingut* ; és a dir, la raó no pot deixar escapar res, perquè la violència de la seva voluntat de domini no coneix el límit i s'estén arreu, pretén explicar-ho absolutament tot . D'altra banda, *en tant que forma*, ja que la totalitat és la forma a la qual la raó tendeix inexorablement en la seva obsessió per definir i tancar realitats. Ja una primera mirada ens revela una contradicció entre tots dos sentits : la totalitat en tant que contingut sembla infinita, mentre que com a forma sembla finita. A algú com a Adorno no se li podia escapar una contradicció tan fonamental, especialment per la contradicció que se'n deriva entre dinamis i estaticitat. Posterguem, però, per a una mica més endavant l'anàlisi de dita contradicció i quedem-nos amb el fet que el coneixement guiat pel principi d'identitat imposa la totalitat.

La història de la filosofia està determinada per haver-se fet seva aquesta idea i haver assumit com a objectiu la construcció de la totalitat. Però la crítica adorniana a la identitat s'estén també a la totalitat, per advertir-nos que la filosofia ha de prendre consciència que la totalitat ja no pot ser *ni el seu objecte ni el seu objectiu*.

Adorno ha dedicat diversos textos al llarg de la seva obra a preguntar-se pel paper i el sentit de la filosofia en el present, i una mateixa idea els recorre tots : si encara vol tenir sentit, és condició primordial renunciar a la totalitat. Així ho proclama solemnement en la

⁴ Aquest era, segons HERBERT SCHNÄDELBACH, el leitmotiv del pensament adornià, tal com l'autor mateix l'exposava a les seves classes a Frankfurt. Ell, que n'era alumne, recorda que era amb distància la idea central que regnava a les classes. Veieu el llibre d'entrevistes JOSEF FRÜCHTL i MARIA CALLONI (ed.) *Geist gegen den Zeitgeist*, 58.

introducció de la DN ; l'error de la filosofia és que ha pres la totalitat com el seu objecte i l'ha pretès dominar, **“anstatt zu erkennen, wie sehr sie bis in ihre inwendige Zusammensetzung, ihre immanente Wahrheit hinein davon abhängt. Nur Philosophie, die solcher Naivetät sich entledigt, ist irgend wert, weitergedacht zu werden.”** [ND, 16] (DN, 12)

En AF, un dels primers textos d'Adorno, on es pregunta pel nou lloc que ha d'ocupar la fil entre les ciències i les arts, llegim : **“Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muss von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten : dass es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen. Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt ; allein polemisch bietet sie dem Erkennenden als ganze Wirklichkeit sich dar, während sie nur in Spuren und Trümmern die Hoffnung gewährt, einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten.”** [AP, 325] (AF, 73)

Adorno és ja aquí d'una sòlida fermesa, o potser com només es pot ser-ho en proposar per primer cop un programa que desenvoluparà al llarg de la seva vida ; per molta que sigui la violència amb que la raó pretén domesticar la realitat, aquesta no es deixa desembravir. Quan se la vol constrènyer amb la totalitat es rebel·la contra la raó.

Aquest és però un text molt ric, per tal com en un altre nivell del discurs apunta el tema de l'esperança de justícia. Justícia és també un concepte racional, però no és pas en les construccions totalitàries de la raó on ens cal cercar el que és just, sinó en el que queda després que la raó hagi arrasat la realitat, allò que no s'ha deixat dominar per ella. El que ha pogut resistir el pas de la raó, el que la raó ha deixat de banda perquè li ha semblat inútil per als seus propòsits, i s'ha merescut així la seva llibertat, és allò el que ens dóna motius d'esperança.

Anys després, a IN, Adorno torna a escriure un text que porta per títol “Per què encara filosofia”.⁵ De nou demana a la filosofia que

⁵ ALFRED SCHMIDT, alumne i després assistent d'Adorno, crida l'atenció sobre aquest continu perseverar en la pregunta, impel·lit per les circumstàncies, de si la filosofia encara tenia sentit, i alhora sobre l'enorme confiança, cada cop renovada, amb què responia. *Geist*

desisteixi de fer seva la totalitat ; i com que aquesta ha estat la pretensió de la tradició, renunciar-hi comporta tornar-se contra la tradició, trencar amb ella. A la filosofia li ha arribat el moment d'enfrontar-se amb la seva pròpia història.

Aquesta idea la vincula Adorno estretament amb una altra : la filosofia que fins ara ha ambicionat la totalitat era ensems apologètica, justificació del real. Totalitarisme va de la mà de la legitimació. Tot i que Adorno no s'entretén a argumentar aquesta igualació, és fàcil fer-ho : afirmar la totalitat implica afirmar un únic punt de vista que exclou qualsevol altre i que ho inclou tot positivament dins d'un espai tancat que, paradoxalment, sembla no tenir exterior. Afirmar la totalitat impossibilita d'entrada l'exercici de la crítica, perquè no hi ha des d'on criticar. Quan una construcció totalitària descriu el món, el justifica. No li cal jutjar si és essencialment bo o no, té prou amb sentenciar que això és el que hi ha i que no hi ha res més.

Així, la tasca que ara li pertoca a la filosofia és passar de la legitimació a la crítica : **“Der Totalitätsanspruch der traditionellen Philosophie, kulminierend in der These von der Vernünftigkeit des Wirklichen, ist nicht zu trennen von Apologetik. Die aber ist absurd geworden. Philosophie, die sich noch als total, als System aufwürfe, würde zum Wahnsystem. Gibt sie jedoch den Anspruch der Totalität auf ; beansprucht sie nicht länger mehr, aus sich heraus das Ganze zu entfalten, das die Wahrheit sein soll, so gerät sie in Konflikt mit ihrer gesamten Überlieferung. Das ist der Preis, den sie dafür zu zahlen hat, dass sie, vom eigenen Wahnsystem geheilt, das der Realität nennt.”** [EN, 461](IN, 11)

A la plana següent li senyala Adorno el camí a la filosofia futura ; les seves vies són la *crítica*, contra la legitimació, i el *fragment*, contra la totalitat : La filosofia **“dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müsste den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element. Es bestimmt sie als**

gegen den Zeitgeist, 44. La revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* va dedicar part del número 3 de l'any 1999 a analitzar aquest qüestionament adornià. Veieu els articles de AXEL HONNETH, BARBARA MERKER, CHARLES LARMORE i EVA PICARDI.

negative. Kants berühtes Diktum, der kritische Weg sei allein noch offen, gehört zu jenen Sätzen, in denen die Philosophie, aus der sie stammen, die Probe besteht, indem sie, als Bruchstücke, das System überdauern. Freilich rechnet die Idee der Kritik selbst zu der heute zerrütteten Tradition von Philosophie." [EN, 461] (IN, 12)

Crítica i fragment són els conceptes que defineixen la tasca filosòfica ; en un dels articles de PR, el dedicat a Spengler, afegeix el *particular* : **"Wenn das Wahre, wie Hegel es will, das Ganze ist, so ist es doch das Wahre nur, wenn die Kraft des Ganzen völlig in die Erkenntnis des Besonderen eingeht."** [PR, 59] (PR, 58-59) Un motiu aquest que Adorno treballa a la DN : **"Erst Fragmente als Form der Philosophie brächten die vom Idealismus illusionär entworfenen Monaden zu dem Ihnen. Sie wären Vorstellungen der als solche unvorstellbaren Totalität inn Partikularen."** [ND, 39] (DN, 36) **"Weil der Fundamentalcharakter jeglichen Allgemeinbegriffs vor dem bestimmten Seienden zergeht, darf Philosophie auf Totalität nicht mehr hoffen."** [ND, 140] (DN, 141)

L'abstracció apareix aquí com un efecte inevitable de la totalitat : tot pensament totalitari és abstracte i formal, amb la qual cosa s'impedeix des del principi copsar l'individual. Si el principi d'identitat feia impossible la manifestació de la diferència, la totalitat que és conseqüència seva fa impossible comprendre l'individual, i amenaça a més amb la seva anihilació. Tot coneixement té un origen subjectiu, el que significa que neix dels interessos particulars del subjecte ; tanmateix, s'erigeix com a totalitat única, i condemna tota diferència, en tant que provenint de l'individual, per supèrflua.

L'avversió d'Adorno envers la totalitat és molt més intensa que no la seva crítica de la identitat. Com hem vist, per pensar cal identificar, no se'n pot pas prescindir, però en canvi la totalitat és completament innecessària i és sempre dolenta.⁶ Totalitat és el domini portat a l'absolut,

⁶ Aquesta incondicional aversió a la totalitat es manifesta clarament en el gust musical adornià. CARL DAHLHAUS, crític musical, assenyala com Adorno preferia sempre obres musicals que haguessin trencat la totalitat, de caràcter obert, amb aparença d'incompletes. Per això s'estimava tant Mahler o el Beethoven més tardà. *Geist gegen den Zeitgeist*, 130. En el seu llibre sobre Gustav Mahler (G.S., 13) Adorno lloa el compositor per no simular mai reconciliacions que encara no existeixen, i mostrar les ferides sense concessions. El mateix fa Beethoven en les

un domini que ha oblidat que l'únic que pretenia en principi era la supervivència, que s'infla amb una violència que és no tan sols oblit de l'individual, sinó també a la llarga el seu anorreament. L'encarnació final de la totalitat és el totalitarisme polític i els camps de concentració, és a dir, de destrucció, que porta sempre amb ell⁷.

La crítica radical a la totalitat i la vinculació de la totalitat filosòfica amb el totalitarisme polític no és una idea en la qual Adorno estigui sol o de la qual sigui el creador. Malauradament, no explicita quines poden haver estat les fonts a partir de les quals ha generat les seves reflexions sobre la totalitat, però sembla prou evident algun tipus de lligam amb la tradició jueva.

És Franz Rosenzweig, inspirat per Cohen, qui inicia una crítica a l'idealisme en el qual l'acusa d'haver perdut el contacte amb la realitat i la vida, de ser tautològic, d'identificar el coneixement amb el poder, i finalment de tendències totalitaristes. Rosenzweig criticarà especialment tot intent de reduir la realitat a un únic concepte, ja sigui Déu, l'ésser humà o el món, i llençarà contra el panteisme, contra tota explicació monista i unitària del real, la clara diferenciació entre Déu, ésser humà i món. L'important és comprendre que són tres categories separades que es relacionen, i que mai no es poden dissoldre l'una en l'altra. Rosenzweig emprèn una defensa de la diferència, de la

seves darreres obres. Qui en la seva maduresa s'havia lliurat a l'exaltació afirmativa i confiada de l'humanisme burgès, reflecteix en la seva obra tardana la crisi de la burgesia i la dissolució del subjecte. En les seves darreres obres, especialment en la Missa Solemnis, es desprèn Beethoven del to afirmatiu i reconciliador per reflectir l'ensorrament del món en el qual havia cregut. En ella troba Adorno un caràcter fragmentari, el rebuig a forçar la reconciliació dels extrems, la dissociació, fins i tot la catàstrofe. Diu MARTIN JAY, *Adorno*, 136-137, "**Dicho en términos que Adorno tomó prestados de Benjamin, la Missa Solemnis comenzó a asumir una forma alegórica que se negaba a reconstruir las ruinas de una totalidad fragmentada mediante el simbolismo.**"

⁷ GÜNTHER MENSCHING ho subratlla en la seva aportació al *Hamburger Adorno-Symposium*, 26-32. Mensching exposa que, tal com Adorno ho presenta, especialment a la DI, la dictadura nazi és la culminació de tota una història de domini progressiu. Mensching critica que Adorno pensa la història d'una manera forçadament continuista, que dibuixa una única línia forta des del principi al final, i explica la història sencera des d'un mateix problema, de manera que en la història no hi ha salts ni diferències substancials entre les èpoques. La mateixa temporalitat de la història sembla quedar reduïda en tant és sols el desplegament d'un principi únic: "**Geschichte ist nichts als die Entfaltung des Prinzips von Herrschaft in der Zeit.**" (op. cit. 27) Així, la voluntat d'Adorno de condemnar el domini seria tan enorme que no arribaria a veure que està tancant tota la història en un únic principi. El mateix ha estat denunciat per altres

transcendència, i alhora de l'individu concret i temporal, que poden fer esclatar tota pretensió de totalitat. En la mateixa línia continua Levinas, defensant la diferència, l'entendre l'altre com a altre, i treballant els conceptes de transcendència i infinit contra el tot.

Cert és que Adorno manté clares divergències. Evita sempre una solució religiosa on aparegui el terme de transcendència, i mai intenta vèncer la totalitat amb la infinitud, sinó amb el finit, com veurem amb més detall en l'apartat N.1.2.. La gran diferència és que Adorno no trenca amb la totalitat mirant amunt, a Déu, sinó mirant al seu voltant, a la natura ; i per tant, no des de l'experiència de l'infinit o el diví, sinó des del jo finit, que es troba sol enfront de criatures naturals finites i sotmeses a la mà humana.

Malgrat deixar clara la diferència d'aquests autors amb Adorno, vull oferir un fragment de Rosenzweig on es fa evident la similitud : **“Si no estuvieran separados (Dios / hombre / mundo) no podrían hacerse uno a otro nada ; si el otro fuera el mismo que yo “en el fondo más profundo”, como quiere Schopenhauer, yo no le podría amar, porque me amaría sólo a mí mismo ; si Dios estuviera “en mí” o fuera “sólo mi yo superior” (...) ese Dios difícilmente podría decirme algo. (...) En la única realidad que experimentamos, esa separación se salva tendiendo puentes, y todo lo que experimentamos son experiencias de tales tendeduras. Dios mismo se oculta cuando queremos comprenderlo, el hombre, nuestra mismidad, se cierra, el mundo se convierte en un enigma visible. Sólo se abren en sus relaciones, sólo en la creación, revelación, redención.”**⁸

I així mateix, quan Joan-Carles Mèlich està escrivint sobre Levinas hi ha moments en què podria estar escrivint sobre Adorno : **“El efecto de la “mundialización” de la modernidad hace imposible la presencia del otro ser humano, de la otra cultura, del otro pueblo. No puede haber “otro” porque sólo hay “una” sociedad. En la modernidad tardía, el otro no es ni bueno ni malo ; simplemente no es, no existe.**

autors. Veieu, en un to no tant crític, el comentari de GERHARD KAGER a *Herrschaft und Versöhnung*, 111. O el de HERBERT SCHNÄDELBACH a *Geist gegen den Zeitgeist*, 59.

⁸ FRANZ ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, 61. Veieu també : 22-23, 33, 50 i 76.

La Barbarie es todo intento de comprender el *Otro* desde lo *Mismo*, la *Diversidad* desde la *Unidad*, la *Diferencia* desde la *Identidad*. La Barbarie es el supremo acto de violencia, de *poder*, en el que se niega lo distinto. Nada es exterior a nada, y todo está en todo. No hay crítica porque no hay alternativa posible: totalitarismo ontológico y totalitarismo político.”⁹

La teorització adorniana de la totalitat també acaba resultant molt adequada per a les experiències dels camps de concentració fetes literatura, com la de Primo Levi. La descripció de l’arribada a Auschwitz que podem llegir a *Si això és un home*, és la millor definició de la totalitat ; quan Levi pregunta per què, se li respon que allà dins no hi ha perquè. Com explica Joan-Carles Mèlich: **“Tampoco nadie pregunta en la barbarie. En Auschwitz no està permitido preguntar, no se puede preguntar ¿por qué? porque preguntar significa poder pensar que las cosas podrían ser de otro modo. Pero fuera de Auschwitz no hay nada. Auschwitz es todo el mundo, la totalidad, y la pregunta, la acción de preguntar, es la primera forma de cuestionar el “orden” establecido y presentar la diferencia, la exterioridad.”**¹⁰

El camp és realment el tot més absolut, capaç de mantenir-se malgrat l’eliminació contínua dels seus membres, nodrint-se d’un flux ininterromput d’individus que arriben i individus assassinats.

d) EL SISTEMA

Però aquesta filosofia de la tradició a qui Adorno adreça els seus retrets, no tan sols ha encerclat el món dins de la línia definitiva de la totalitat que li entrega com el seu objecte legítim tot el que hi ha a dins ; sinó que l’ha tancat també conformant un sistema, ha encabit cada cosa que existeix dins l’ordre amb què ella constreny el món, on a cada element li és assignat el seu lloc i el seu sentit, i està relacionat amb els altres en una estructura fixa. L’ànsia de totalitat del pensament no és merament quantitativa, no s’esgota amb el fet que no resti res fora, sinó

⁹ JOAN-CARLES MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad*, 29. Per a una comparació entre Adorno i Levinas veieu també ANKE THYEN en la seva aportació a *Impuls und Negativität*.

¹⁰ JOAN-CARLES MÈLICH, “El silencio y la memoria”, 173.

que afecta la comprensió de cada cosa que existeix en tant la identifica com un element amb una determinada funció o sentit dins d'aquest tot. Que una cosa sigui membre d'un sistema significa que és un element localitzable, i que el seu sentit li ve donat pel lloc que ocupa, per la funció que representa respecte al tot. El seu significat transcendeix la seva singularitat, en dependència de la totalitat.

La construcció del sistema afegeix per tant un altre factor al pensament de la totalitat :

$$\begin{array}{c} \text{confiança que l'objecte de la filosofia és la totalitat} \\ + \\ \text{una estricta voluntat d'ordre} \\ = \\ \text{el sistema} \end{array}$$

En la crítica al sistema es reuneixen per tant les crítiques d'Adorno a tot el que aquest pressuposa, a la identitat, la totalitat i la voluntat d'ordre.

Entestada la filosofia en què la seva funció és comprendre el tot, ha concentrat les seves forces a posar-hi ordre, moguda per una impossibilitat fonamental de suportar la pluralitat i el caos, el que no compleix estrictament les regles d'ordenació de la raó. Així ha oblidat la filosofia que el seu veritable telos és l'obert, l'antisistema, i la llibertat que comporten, i ha adoptat la rigidesa del sistema.

Aquesta ànsia sistemàtica és característica del pensament burgès, que necessita assegurar-se un ordre estable. Adorno exposa en les primeres planes de la DN la seva interpretació sobre l'origen històric de la voluntat de sistema. Quan la raó burgesa va emergir d'entre les ruïnes de l'ordre feudal constituint un nou món que s'augurava com a més lliure, es va horroritzar de la destrucció que deixava enrere, i va sentir una por insuportable al caos i l'anarquia de la realitat, que va voler contenir erigint el sistema. El pensament burgès és per a Adorno el pensament de l'ordre, tal com se'l troba paradigmàticament en Kant, i com tindrem

ocasió d'analitzar en ocupar-nos de la concepció kantiana de la llibertat en la segona part d'aquest treball. Una bona filosofia hauria de renunciar a la construcció d'un sistema i créixer asistemàticament. Tanmateix, cal que siguem precisos en exposar aquest rebuig del sistema. Adorno demana renunciar a construir-lo i encabir-hi el món, però defensa alhora el procedir d'una manera sistemàtica, que és garantia de rigor, tot recordant la superioritat de les filosofies sistemàtiques sobre les altres.

Ara bé, si en el sistema veu Adorno el fruit de la mentalitat burgesa europea, quan el seu to contra ell s'inflama, recorda la seva procedència molt més llunyana: **"Das System, in dem der souveräne Geist sich verklärt wähnte, hat seine Urgeschichte inn Vorgeistigen, dem animalischen Leben der Gattung."** [ND, 33] (DN, 30). **"Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus"** [ND, 34] (DN, 31).

El sistema no és sinó el comportament del carnívor un cop es desempallega de tota contenció i es lliura a una ansietat per devorar que no coneix la satisfacció : **"Die bürgerliche ratio näherte als Tauschprinzip das, was sie sich kommensurabel machen, identifizieren wollte, mit wachsendem, wenngleich potentiell mörderischen Erfolg real den Systemen an, liess immer weniger draussen."**¹¹ [ND, 34] (DN, 31)

La figura del carnívor no és pas una metàfora. Continuant la concepció de la raó de Schopenhauer i Nietzsche, sobre la qual tindrem ocasió de tornar més endavant, Adorno afirma el seu origen com a instrument per a l'autoconservació que, tanmateix, ha perdut el fre i ha esdevingut una fúria absoluta capaç d'arrasar-ho tot. El domini racional de la realitat, que naixia per garantir la supervivència, acaba per sortir-se de mare i transformar l'ésser humà en un ens capaç de convertir tot el que li surt a l'encontre en aliment. Tot el que l'envolta, tot el que existeix, esdevé possible font d'energies. I així la raó, en tant que una estratègia

¹¹ A casa nostra , s'ha fet ressò d'aquesta crítica i d'aquest mateix to RUBERT DE VENTÓS, *De la modernidad*, 170-173 : **"El idealismo moderno desarrolló un pensamiento tan potente que, ensordecido pot su propio estrépito, no supo ya reconocer nada fuera de sí mismo : ningún perímetro, ningún residuo, ninguna materia prima que no fuera resultado de su propia intervención. (...) Las cosas sólo nos aparecen como tales cuando se nos resisten, cuando no casan con nuestros conceptos o no ceden a nuestra acción"**.

més per a la supervivència, no fa sinó prosseguir la lluita de la naturalesa: **“Der Primat von Subjektivität setzt spiritualisiert den Darwinschen Kampf ums Dasein fort. Die Unterdrückung der Natur zu menschlichen Zwecken ist ein blosses Naturverhältnis.”** [ND, 181] (DN, 182)

Aquesta fúria de la raó no és sinó continuació de la força de la naturalesa, de la lluita per la supervivència, i Adorno pretén il·lustrar-ho amb el mateix Kant: **“Davon legt die Kantische Moralsphilosophie grossartiges Zeugnis ab in dem unverschleierte Widerspruch, dass dasselbe Subjekt, welches ihm frei und erhaben heisst, als Seiendes Teil jenes Naturzusammenhangs ist, dem seine Freiheit entragen will.”** [ND, 181] (DN, 182)

Però es tracta d'una continuació de la natura que ha perdut l'equilibri en el qual ella s'ha mantingut durant mil lenis, i ha desembocat en una violència que cap altre animal coneix: **“So schleppen Tiergattungen wie der Dinosaurier Triceratops oder das Nashorn die Panzer, die sie schützen, als angewachsenes Gefängnis mit sich herum, das sie -so scheint es zumindest anthropomorphistisch- vergebens abwerfen wollen. Die Gefangenschaft in der Apparatur ihres survival mag die besondere Wildheit der Nashörner ebenso erklären wie die uneingestandene und darum desto furchtbarere des homo sapiens.”** [ND, 182] (DN, 182)

La raó s'ho fa tot seu sense admetre res que l'aturi, i la seva manca de remordiments rau en la seva convicció que té dret a fer-ho: **“Das zu fressende Lebewesen muss böse sein.”** [ND, 33] (DN, 30) L'estratègia de domini de la raó inclou la condemna d'allò que domina, i de tal manera queda justificada. Aquest comportament el retrobarem en el domini en l'esfera política; quan un ordre polític es proposa acabar amb un determinat sector social, comença per considerar-lo culpable. L'antisemitisme és el cas paradigmàtic al qual Adorno sempre es refereix.

La teorització d'aquesta estratègia es deixa veure sobretot en l'obra de Fichte. Fichte anomena la natura “no-jo”, que no significa merament el que no és el jo, el diferent del jo, sinó, de manera més precisa, el que se li

oposa i se li resisteix, però que existeix precisament per tal que en la seva lluita contra ell, el subjecte avanci. És a dir, la natura no és mer mitjà que es fa servir, sinó que és un mitjà negatiu, un obstacle necessari, i existeix perquè el subjecte lluiti, actuï contra ella i així es desenvolupi. Una tal filosofia té en els seus fonaments la justificació de la violència contra la natura.¹²

Però que el sistema tingui un origen tan complex i llunyà no és un fet del qual siguin conscients els que el fan servir: **“Je vollständiger, was es tut, dem Gesetz der Selbsterhaltung folgt, desto weniger darf er deren Primat sich und anderen zugestehen ; sonst würde der mühsam erreichte Status des zóon politikón, wie es neudeutsch heisst, unglaublich.”** [ND, 33] (DN, 30) El sistema té la seva màxima eficàcia quan funciona inconscientment ; instintivament, podríem afegir.

Procedir filosòficament bastint sistemes té una sèrie d'efectes secundaris sobre les teories que n'emergeixen. Adorno denuncia el formalisme, l'idealisme i la pèrdua del contacte veritable amb el real, com a conseqüències successives.

Per erigir un sistema, la insistència en la forma ha de ser tal que degenera en formalisme : **“Seinen Ursprung musste es in das von seinem Inhalt abgespaltene formale Denken verlegen ; nicht anders konnte es seine Herrschaft übers Material ausüben.”** [ND, 32] (DN, 29). El mateix moviment condueix en un grau posterior a l'idealisme : **“System, Darstellungsform einer Totalität, der nichts extern bleibt, setzt den Gedanken gegenüber jedem seiner Inhalte absolut und verflüchtigt den Inhalt in Gedanken : idealistisch vor aller Argumentation für den Idealismus.”** [ND, 35] (DN, 32) I finalment, desemboca en una pèrdua de la realitat ; com més es força la realitat a entrar en el sistema, més s'esmuny a tota comprensió. El sistema carrega en ell mateix les claus del seu fracàs, és antinòmic per naturalesa, i això explica perquè en la història de la filosofia diferents sistemes se succeeixen sense pausa, sense que cap resulti prou satisfactori.

¹² JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Doctrina de la ciència; Introducciones a la doctrina de la ciència.*

Aquesta pèrdua de la realitat que té lloc quan se la vol entendre en termes estrictament racionals es manifesta en un altre problema, i és que la raó no pot acceptar el casual, el contingent. Si tot té el seu lloc del sistema, aleshores tot compleix una funció necessària ; per tant la raó es veu obligada, o bé a negar l'existència del casual, o bé a desatendre'l per no ser essencial. En l'atzar, com en el caos, el sistema reconeix el seu enemic, allò que no pot atrapar. Adorno ens remet en PR a un genial coneixedor d'aquest problema : Kafka.

“Das sogenannte Problem der Zufälligkeit, an dem die philosophischen Systeme sich abquälen, wird von ihnen selbst gezeitigt: nur um ihrer eigenen Unerbittlichkeit willen wird ihnen zum Todfeind, was durch ihre Maschen schlüpft, so wie die mythische Königin keine Ruhe hat, solange weit über den Bergen eine lebt, die schöner ist als sie, das Kind des Märchens. Kein System ohne Bodensatz. Aus ihm weissagt Kafka. Wenn alles, was in seiner Zwangswelt sich ereignet, mit dem Ausdruck des schlechthin Notwendigen den des schlechthin Zufälligen kombiniert, der dem Schäßigen eignet, so entziffert er das verruchte Gesetz in seiner Spiegelschrift.”¹³ [PR, 269] (PR, 275)

La problemàtica del sistema no s'atura en el fet que apunti a l'idealisme, sinó que es manifesta també en una contradicció interna : el sistema és alhora estàtic i dinàmic. Les pretensions d'absolutisme del sistema el condueixen a una antinòmia : vol ser alhora infinit i tancat. Aquesta és la contradicció en la que es mou l'idealisme. En Kant la raó es contenia ella mateixa en el respecte al diferent, però quan Fichte expulsa la noció de finitud de la raó, quan nega l'existència del noümen, allò on la raó no pot arribar, la raó es troba en la contradicció de voler progressar infinitament i de voler disposar de tot, de voler traçar el límit definitiu. **“Soll das System tatsächlich geschlossen sein, nichts ausserhalb seines Bannkreises dulden, so wird es, sei es noch so dynamisch konzipiert, als positive Unendlichkeit endlich, statisch. Dass es so sich selbst trägt, wie Hegel dem seinen nachrühmte, stellt es still.”** [ND, 37] (DN, 35)

¹³ Aquesta identitat de necessitat i atzar en què desemboca el sistema la redescobrirà Adorno com un dels trets definitoris de la societat contemporània. El paper concedit a cada individu en el teixit social serà alhora necessari i arbitrari, com veurem en els apartats N.3.1. i N.3.3..

Aquesta antinòmia que caracteritza essencialment l'idealisme, té el seu origen en la mentalitat burgesa : la societat capitalista necessita d'una expansió constant ; per "ser", per continuar "sent", cal que avanci, que desplaci les fronteres del seu àmbit de validesa, però s'eliminarà ella mateixa el dia que no deixi fora cap espai no capitalista.

Aquest conflicte esclata amb tota la seva virulència en Hegel, qui va dur la voluntat de sistema a la seva màxima expressió. Hegel era conscient del problema i maldava per conciliar tots dos moments, afirmant que el sistema tancat només existeix si és procés. Hegel va proposar un principi unitari, l'Esperit, que reuneix pura essència i pur canvi, que és l'Absolut però desenvolupant-se. I així, com que el dinamisme semblava fer trontollar els límits del sistema, el va incloure en ell. El temps és interior al sistema. Aquesta estratègia no és però per a Adorno una solució, sinó una prova més de la falsedat del sistema : **"Das Hegelsche war nicht in sich wahrhaft ein Werdendes, sondern implizit in jeder Einzelbestimmung bereits vorgedacht. Solche Sicherung verurteilt es zur Unwahrheit."** [ND, 38] (DN, 35) El desenvolupament intern del sistema és per a Adorno mera ficció.

Havent adreçat al sistema una tal crítica, Adorno defensarà evidentment que la filosofia ha de treballar contra ell, i es fa així ressò de la voluntat antisistemàtica d'un dels seus grans mestres : Nietzsche. En el seu curs sobre filosofia de l'any 62, Adorno comparteix la intuïció de Nietzsche que cal més força per sostenir un sistema incomplet, obert i lliure, que no per mantenir el rigor d'un sistema segur i dogmàtic. Adorno rebutja amb Nietzsche el que aquell anomenava el prejudici radical : pressuposar que l'ordre racional pertany al veritable ésser de les coses, i que el caos i el desordre són falsos ; i constata que, benauradament, el món no es comporta com un funcionari prussià. **"Man wird nämlich dem Leben der Sache, eigentlich dem Leben selber nicht gerecht, wenn man um des Idols der Sauberkeit und Eindeutigkeit willen die Begriffe aufspießt."** [PT I, 26] (TF I, 21)

Així, l'obra d'Adorno rebutjarà el sistema : **"so könnte die Negative Dialektik (...) Antisystem heissen. Mit konsequenzlogischen Mitteln**

trachtet sie, anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs die Idee dessen zu rücken, was ausserhalb des Banns solcher Einheit wäre." [ND, 10] (DN, 8)

Adorno presenta dialèctica i sistema com a contraris: **"Der unreglementierte Gedanke ist wahlverwandt der Dialektik, die als Kritik am System an das erinnert, was ausserhalb des Systems wäre; und die Kraft, welche die dialektische Bewegung in der Erkenntnis entbindet, ist die, welche gegen das System aufbegehrt."** [ND, 42] (DN, 39)

L'enfrontament d'Adorno amb el sistema i la proposta alternativa d'una filosofia dialèctica determinarà tota l'obra d'Adorno, i resultarà sobretot una idea bàsica per a la construcció de l'ètica. També l'ètica s'ha erigit fins ara com a sistema, i les pitjors conseqüències afloren en la moral kantiana, on la llei moral com a principi únic i incondicionat que tot ho sotmet no és altra cosa que idealisme, que el desig de domini traslladat a l'esfera de l'ètica. [ND, 34] (DN, 31) Si ja en l'epistemologia rebutja Adorno el sistema per raons amarades d'ètica, està clar que l'ètica no pot tolerar ser pensada dins d'un sistema.

e) RISC I SEGURETAT

La crítica al sistema desemboca en una crítica a la seguretat que aquest cobeja: **"Das Sicherheitsbedürfnis, das heute das Verlangen nach dem System trägt, scheint mir demgegenüber philosophie-feindlich zu sein. Es ist das Moment, das die Freiheit der Reflexion abschneidet und dann das System in ein unterdrückendes und gewalttätiges verwandelt."** [PT II, 266] (TF II, 198) I això és veritat fins i tot, o millor dit, més encara, quan es tracta d'un sistema que pretén ser un sistema de la llibertat, com és el cas de Fichte. Per molt que la llibertat sigui la guia del seu sistema, el mateix sistema l'acaba destruint.

La filosofia ha estat fins ara una incansable recerca de seguretat, a la qual li cal renunciar, tant com a la totalitat i al sistema. No ha deixat de buscar un lloc segur, **"während in der falschen Welt Nähe, Heimat und Sicherheit ihrerseits Figuren des Bannes sind. Mit diesem fürchten die Menschen alles zu verlieren, weil sie kein anderes Glück, auch keines des**

Gedankes kennen, als dass man sich an etwas halten kann, die perennierende Unfreiheit." [ND, 43] (DN, 41)

La filosofia ha d'aprendre a acceptar el fet que en la recerca del coneixement res no es pot assegurar : **"Weder ob es dort sei noch was es sei, ist vorher dem Gedanken verbürgt."** [ND, 43] (DN, 41) I justament és la possibilitat de l'error qui comporta la possibilitat d'encertar : **"Prinzipiell kann sie stets fehlgehen ; allein darum etwas gewinnen."** [ND, 25] (DN, 22) Mentre que pretendre una seguretat contra l'error impossibilita alhora la veritat : **"Dem Einwandfreien passiert tatsächlich nichts."** [ND, 45] (DN, 43) Ser conscient del risc no ha de comportar el construir falses seguretats, sinó que : **"es wäre aber als Ferment einer nachdrücklichen Philosophie zuzuführen"** [ND, 25] (DN, 22).

Defensant aquesta actitud cerca Adorno el suport de l'escepticisme i del pragmatisme de Dewey [ND, 25] (DN, 22), però el seu gran mestre és aquí Benjamin, qui reapareix en els elogis del risc : **"Dass aber Benjamin zur endgültigen Niederschrift der Passagentheorie nicht sich entchloss, mahnt daran, dass Philosophie nur dort noch mehr als Betrieb ist, wo sie dem totalen Misslingen sich exponiert, als Antwort auf die traditionell erschlichene absolute Sicherheit."** [ND, 30] (DN, 27) **"Benjamin kritisierte eindringlich Gottfried Kellers urbürgerlichen Spruch, die Wahrheit könne uns nicht davonlaufen. Auf die Tröstung, Wahrheit sei unverliebar, hat Philosophie zu verzichten. Eine, die nicht abstürzen kann in den Abgrund, (...) wird, unterm Gebot ihres Sekuritätsprinzips, analytisch, potentiell zur Tautologie."** [ND, 45] (DN, 42)

Una filosofia que assumeix el risc és la que abandona el sistema i es consagra a la dialèctica i la negativitat ; per això **"wirft Erkenntnis, damit sie fruchte, à fond perdu sich weg an die Gegenstände. Der Schwindel, den das erregt, ist ein index veri ; der Schock des Offenen, die Negativität, als welche es inn Gedeckten und Immergleichen notwendig erscheint, Unwahrheit nur fürs Unwahre."** [ND, 43] (DN, 40)

La primera frase d'aquesta cita ens remet a una altra idea. El sistema ambicionava un coneixement segur del real, però lluny del real, en la raó ; característic de la recerca de seguretat és pensar les coses per endavant,

explicar-les abans d'acostar-se a elles. El gran tret d'Adorno al sistema i la seva pretensió de seguretat, és que no es fa a partir de la trobada amb el real, sinó abans, per por a que el real no es deixi atènyer: **“Diese Forderung, dass Philosophie System sein müsse, hat schon die Antwort in sich auf das, was eigentlich das Problem der Philosophie bildet, nämlich die Frage, ob eine solche Identität sei oder ob sie nicht sei. Die erdrückende Tradition, was man so die grosse Philosophie nennt, teilt indessen die Forderung nach dem System. Wenn ich aber die Philosophie von vornherein, ehe ich nur anhebe zu denken, der Norm unterwerfe, dass sie entweder System oder gar nichts sein soll, habe ich damit bereits über das entschieden, was überhaupt erst den Gegenstand der Philosophie bilden soll, nämlich ob es eine solche Identität von Subjekt und Objekt gibt und welche Möglichkeit sich unter Umständen finden lässt, das, was nicht identisch ist, trotzdem auszudrücken.”** [PT II, 264-265] (TF II, 197) És el mateix tret que abans li hem vist fer a Hegel, qui pensava el desenvolupament del seu sistema per endavant, a la bestreta.

Adorno ens proposa una concepció de la filosofia com a assumpció del risc, que necessita energies i valor, en tant parteix sense saber què li espera i no pas decidint el final abans d'emprendre el viatge: **“In Wirklichkeit aber, weil es sich um die ernstesten Dinge dabei handelt, geht es einem wie einem Falter am Abend, der immer wieder gegen die Glasscheibe seinen Kopf stösst und nicht recht durchkommt. -Das, was eigentlich die Philosophie soll, ist vielleicht gar nichts anderes als die Nachahmung jener Bewegung; denn auf diese Bewegung einfach zu verzichten, hiesse wohl im Dunkeln bleiben, aber wenn man aus dem Dunkel heraus will, so ist es wohl um weniger als um dieses Risiko überhaupt nicht zu haben. (...) Dass überhaupt dieses Risiko das Lebenselement der Philosophie ist, dass die Philosophie überhaupt erst dort anfängt, lassen Sie mich einmal ganz schlicht sagen, interessant wird, wo sie auch schiefgehen kann, während sie überall dort, wo sie über etwas absolut Gesichertes und Positives verfügt, von vornherein ja entweder blosse Tatsachenfeststellung oder blosse logische Operation ist.”** [PT II, 73-74] (TF II, 55-56)

“Der philosophische Gedanke demgegenüber hat seinen Ernst ganz allein daran, dass er Bestätigungen nicht garantiert; die Philosophie ist in dem Sinn eine wirklich verteufelt ernste Sache. Das möchte ich ohne Pathos, aber doch auch so sagen, wie es mir sich darstellt; man geht da hinein und überlässt sich dem, aber kein Mensch kann einem sagen, wo das hinführt, und derjenige, der nicht die Courage dazu hat, und derjenige, der nicht ein Moment der Abenteuerlust des Geistes oder der Neugier oder wie immer depravierend Sie das nennen mögen, mitbringt, der wird von der Philosophie enttäuscht werden und soll von vornherein sich hüten.” [PT I, 129-130] (TF I, 97)

I això determina també la seva concepció de la veritat que, en consonància amb aquest risc, sabem que se'ns pot escapar, que res no ens garanteix que la trobem : **“Die ernstesten Dinge, da, wo es wirklich um die Wahrheit geht, sind immer die allerzerbrechlichsten. Die Wahrheit ist nicht etwas Festes, was man in der Hand hält und dann getrost nach Hause tragen kann; nicht umsonst ist es gerade Mephisto, der als Repräsentant des verdinglichten Denkens das fordert. Sie ist immer ohne Ausnahme etwas ausserordentlich Zerbrechliches.”**¹⁴ [PT I, 84] (TF I, 64) Així, resoldre problemes és únicament possible : **“indem man die Unmöglichkeit, sie dingfest zu machen, ebenso wie die Nötigung, sie zu denken, in ihre eigene Bestimmung hineinnimmt.”** [ND, 212] (DN, 212)

En la lloança del risc, manifesta Adorno alhora la seva aposta per la finitud i per la recerca sense fi, que evidentment van de la mà perquè tan sols el finit, a diferència de la totalitat, pot transcendir-se ell mateix, i continuar sempre el seu camí. El que és finit pot avançar infinitament.

Aquest pathos del risc que Adorno descriu per a tota la filosofia, i en el qual insisteix en els seus cursos de filosofia intentant transmetre'l als alumnes, s'accentuarà encara més per a l'ètica. Si la veritat sempre se'ns pots escapar i res no ens garanteix que la coneixem, el mateix s'esdevé, d'un manera més dramàtica, amb el bé : cap teoria moral pot pretendre tenir-lo assegurat en una definició i ser capaç de deduir-ne les normes

¹⁴ Aquesta fragilitat de la veritat, difícil de trobar i fàcil de perdre, ho és també de la seva transmissió. Idees vertaderes poden ser falsejades en l'intent de comunicar-les, dirà un Adorno que sempre desconfia de les possibilitats de comunicació. Veieu l'apartat N.3.2..

d'actuació. Actitud moral significa, abans de concebre cap teoria, acceptar el risc. D'aquesta manera, ens passa igual que amb la crítica al sistema ; no es tracta senzillament que en analitzar l'epistemologia d'Adorno trobem idees importants per entendre després la seva ètica, i que per tant sigui indispensable recórrer l'epistemologia adorniana abans d'analitzar la seva ètica, sinó que *la seva epistemologia està ja impregnada d'ètica*.

f) CLAREDAT

Qui prefereix la sensació de vertigen a la falsa seguretat de suposats terrenys fermes no triga a defensar, i aquí sí que es troba Adorno relativament sol, la renúncia a la claredat com a ideal de la filosofia. Ho fa explícitament criticant la concepció de la ciència del seu mestre Cornelius,¹⁵ qui l'havia definida com a esforç envers la claredat darrera i definitiva. Adorno cerca una refutació analitzant el concepte de claredat tal com Descartes el va introduir en la filosofia. Per a Descartes, el coneixement vàlid es caracteritza per dos atributs: la claredat, que significa transparència d'una representació en ella mateixa, i distinció, que significa diferenciació neta amb altres representacions. L'error de posar aquests atributs com a ideals rau en el següent: **“Dass dieses Attribut der höchsten Klarheit als einer Bestimmung der Philosophie lediglich eine Bestimmung des Wie ist, also eine Bestimmung der Art, in der mir meine Erkenntnis gegeben ist. Über das Was aber besagt sie nichts. Wenn man an Philosophie unbefangen und naiv herangeht -und ich bin sehr geneigt, mit Hegel diese Unbefangenheit und Naivität gegenüber der Verdinglichung des gebildeten philosophischen Bewusstseins zu verteidigen-, dann will man von der Philosophie nicht irgendeine Art des eigenen Bewusstseins, nicht eine bestimmte Klarheitsstufe der Erkenntnis, sondern man will ein Etwas, man will das Was, man will einen Gegenstand.”** [PT, 210-211] (TF I, 159)

¹⁵ Sobre la relació d'Adorno amb el seu mestre Cornelius, veieu HARTMUT SCHEIBLE, *Theodor W. Adorno*, i MATTHIAS TICHY *T.W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinen und Besonderen in seiner Philosophie*. Tichy defensa la tesi, com en va confirmar en una conversa, que Adorno havia estat molt influenciat pel seu mestre, tot i que mai no ho va reconèixer.

Darrera de l'exigència de claredat troba Adorno una falsa recerca de la veritat, que no persegueix l'objectivitat, sinó una veritat merament subjectiva, que respongui als interessos d'aquell que la necessita ; ja que la claredat, com hem vist, no es refereix a l'objecte, sinó al que diem sobre ell, a la filosofia mateixa, i per tant és un criteri a priori per a la descripció del món que no té res a veure amb el món mateix. La claredat és un producte del subjecte, de la raó, i fosc roman justament allò que no es dissol en la llum racional, el no conceptual, el diferent, el plural : **“Die Philosophie besteht nicht bloss in der Qualität eines sich selbst durchsichtigen subjektiven Bewusstseins, sie besteht vielmehr darin, dass dieses Bewusstsein auf das trifft, was selber nicht Bewusstsein ist, und darum sich bemüht; etwas ist im Bewusstsein nicht auflöslich, sondern der clara et distincta perceptio gegenüber selber ein Dunkles.”**¹⁶ [PT I, 212] (TF I, 160)

g) EL LLOC DE LA FILOSOFIA ENTRE LES CIÈNCIES

Però el rebuig a la totalitat que fins ara hem anat resseguint no ens ha de conduir a una falsa conclusió, segons la qual la filosofia hauria de delimitar el seu camp d'acció entre les ciències, com elles també han delimitat el seu espai, repartint-se la realitat com els fills del rei el seu reialme a la mort del pare. És a dir, *la renúncia a la totalitat no implica especialització*. I això cal remarcar-ho explícitament, perquè el malentès és fàcil ; degut a què actualment s'afirma que el desenvolupament de les ciències li ha anat prenent el contingut a la filosofia fins no deixar-li pràcticament res, potser tan sols l'anàlisi de conceptes, es podria suposar que aquesta crítica coincideix amb la d'Adorno. Però tot el contrari, la filosofia no ha de lluitar pas per trobar el tros de realitat que li correspon, ja que ella no és cap especialitat. Tanmateix, és cert que aquest conviure amb les ciències planteja també un problema, i Adorno n'ofereix solució a tots dos conjuntament. Veiem com Adorno respon a la qüestió de quin és

¹⁶ Per això serà un elogi, un dels molts que li adreça, quan es refereixi a Hegel com un autor fosc en el seu article *Skoteinos o cómo habría de leerse*, a TH, on torna a exposar el seu rebuig a l'ideal de claredat.

el contingut de la filosofia, quins problemes li pertoca resoldre i quins ha de cedir a la ciència.

La filosofia no ha de caure pas en la temptació de, en la seva pèrdua de prestigi davant del desenvolupament de les ciències, mirar de buscar-se el seu espai entre elles, cercant els problemes que a ella li pertoca analitzar. La filosofia no és una especialitat més en l'era de l'especialització, perquè és el tipus de pensament que s'interessa per absolutament tot. Mentre la divisió del treball ha arribat al coneixement i els científics es reparteixen l'explicació del món, el filòsof és aquell que encara manté la possibilitat de pensar sobre totes les coses. Prosseguint un antic motiu del pensament alemany que trobem tant en els clàssics com en els romàntics o fins i tot en el marxisme, Adorno és molt crític amb una divisió del treball que també s'instaura dins de la mateixa filosofia, separant qui es dedica a l'ètica de qui s'ocupa de la metafísica, i s'oposa especialment a la divisió entre el treball teòric i el pràctic.

És a dir, la mateixa filosofia que no es pot permetre encabir el món en la totalitat creada per la raó, s'ha d'obrir al tot del món, s'ha de lliurar a la pluralitat de problemes existents. Tant la pretensió d'un tot sistemàtic, com la de tancar la filosofia en una esfera concreta, són productes d'una mala raó obsessa en delimitar el seu terreny, on ella disposa segons la seva voluntat, i desatendre, negar o expulsar la resta. És una raó que cerca el seu regne, ja sigui el de l'absolut o el de la ben marcada especialització, on ningú no discuteix la seva hegemonia. La vertadera actitud filosòfica és la inversa, obrir-se a tot el que existeix, deixar-se increpar per qualsevol tipus de problema, i escoltar els altres plantejaments ; en definitiva, romandre obert i no delimitar territoris ni cercar pàtries en els quals regnar.

En aquest voler ocupar-se de tot pot semblar que entra en lluita amb la ciència, però no és així. **“Philosophie ist ja nicht so sehr eine Thematik als eine Verhaltensweise des Geistes, eine Verhaltensweise des Bewusstseins (...) Es soll sich in der Philosophie um Dinge handeln, die wesentlich, für jeden Menschen wesentlich sind und die mit der Arbeitsteilung in unserer Gesellschaft und gar mit der Arbeitsteilung**

innerhalb der einzelnen Wissenschaften nicht erledigt werden können."

[PT I, 9] (TF I, 8)

A propòsit de la seva activitat com a examinador de filosofia de futurs mestres de secundària es pregunta Adorno a IN pel sentit d'ensenyar filosofia, i es contesta que la filosofia forma el contrari d'especialistes, forma intel·lectuals. Així, heretant en cert sentit la concepció idealista, afirma que no se l'ha de buscar en una branca del saber especialitzat, sinó **"in der lebendigen Selbstbesinnung des wissenschaftlichen Geistes."** [EN, 478] (IN, 29), una definició que troba precisament en l'idealisme, de qui recorda la pretensió d'abraçar la totalitat de l'activitat espiritual, com deia Fichte, tot i que evidentment amb la diferència de sentit que ja hem explicat.

En el mateix llibre torna a condemnar l'especialització com un dels mals del nostre temps: **"Betrachtet man aber den Prozess der Spezialisierung, der diese Idee von Philosophie zur Phrase von Festrednern erniedrigte, tatsächlich als ein Schlechtes, als Ausdruck der Verdinglichung des Geistes, die dieser mit der zunehmend verdinglichten Tauschgesellschaft erfuhr, so wird man Philosophie geradezu an der Kraft des Widerstands durchs eigene Denken ablesen können, den der Einzelne der bornierten Aneignung von Kenntnissen, wären es auch die sogenannten Fachphilosophien, entgegensetzt."** [EN, 478] (IN, 29)

Aquesta és també una de les concepcions més primerenques d'Adorno, que apareix ja en la presentació del seu programa futur a AF. Allà ens afegeix dues idees més. D'una banda, la diferència no consisteix, com per l'exposat fins ara podria semblar, en què la filosofia té un major grau de generalitat i abstracció que les ciències, que són particulars. Al contrari, la riquesa de la filosofia rau precisament (el mestratge de Benjamin és evident) en la precisió microscòpica amb que pot analitzar problemes particulars,¹⁷ i que no té res a veure amb la precisió

¹⁷ El mateix Adorno relata amb admiració com Benjamin va conduir la filosofia fins l'anàlisi del més petit: **"Das Singuläre daran, das der herkömmlich philosophischen Verfahrensweise für das Zufällige, Ephemere, ganz Nichtige gelten würde, bewährte sich bei ihm als das Medium des Verbindlichen. Angegossen ist ihm der Satz, in der Erkenntnis sei das Individuellste das Allgemeinste. Wäre nicht im Zeitalter der radikalen Divergenz von gesellschaftlichem Bewusstsein jedes physikalische Gleichnis tief suspekt, so könnte man bei**

matemàtica de la ciència, a qui se li escapa el que qualitativament és més petit. I d'altra banda, la filosofia pot aportar quelcom que transcendeix la mera descripció del món: la seva interpretació. **“Die Differenz liegt vielmehr zentral darin: dass die Einzelwissenschaft ihre Befunde, jedenfalls ihre letzten und tiefsten Befunde als unauflöslich und in sich ruhend hinnimmt, während Philosophie den ersten Befund bereits, der ihr begegnet, als Zeichen auffasst, das zu enträtseln ihr obliegt. Schlicht gesagt: die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung.”** [AP, 334] (AF, 87)

Aquesta explicació de la diferència és, des del principi, una crítica a la ciència, a qui Adorno acusa d'haver perdut la capacitat de reflexió. Els mateixos perills que han amenaçat la filosofia durant tota la seva història, totalitarisme, dogmatisme, es troben també en la ciència: **“Man wähnt, wenn man nach wissenschaftlichen Regeln sich richtet, dem wissenschaftlichen Ritual gehorcht, mit Wissenschaft sich umgibt, gerettet zu sein. Wissenschaftliche Approbation wird zum Ersatz der geistigen Reflexion des Tatsächlichen, in der Wissenschaft erst bestünde. Der Panzer verdeckt die Wunde. Das verdinglichte Bewusstsein schaltet Wissenschaft als Apparatur zwischen sich selbst und die lebendige Erfahrung. Je tiefer man ahnt, dass man das Beste vergessen hat, desto mehr tröstet man sich damit, dass man über die Apparatur verfügt.”** [EN, 491] (IN, 43)

IN és un dels textos d'Adorno on, repartits al llarg dels diversos assajos dedicats a problemes diferents, apareixen més retrets a la ciència, sempre del mateix to. La ciència s'ha volgut fer invulnerable i es així com ha perdut el coneixement crític: **“Die Funktion des Wissenschaftsbegriffs ist umgeschlagen. Die vielberufene methodische Sauberkeit, allgemeine Kontrollierbarkeit, der Consensus der zuständigen Gelehrten, die Belegbarkeit aller Behauptungen, selbst die logische Stringenz der Gedankengänge ist nicht Geist: das Kriterium des Hieb- und Stichfesten wirkt jenem immer zugleich auch entgegen.”** [EN, 496] (IN, 50) I ha perdut

ihm tatsächlich von der Energie intellektuellen Atomzerfalls reden.” [PR, 238-239] (SB, 12)
Mètode que Adorno descriu com a micrològic i fragmentari.

ahora la llibertat : **“Die Berufung auf Wissenschaft, auf ihre Spielregeln, auf die Alleingültigkeit der Methoden, zu denen sie sich entwickelte, ist zur Kontrollinstanz geworden, die den freien, ungegangelten, nicht schon dressierten Gedanken ahndet und vom Geist nichts duldet als das methodologisch Approbierte.”** [EN, 468] (IN, 19)

Igual que la filosofia havia posat el sistema, la ciència posa el mètode, que té una funció equivalent. El mètode és el sempre vàlid, al marge de quin sigui el contingut, i és qui garanteix la identitat en el temps i l'espai, qui iguala el que tothom pot conèixer, i anul·la les perspectives individuals.¹⁸

h) LA CONCEPCIÓ DEL MÓN

Adorno analitza una altra figura que, davant la crisi de la filosofia, s'ofereix com una mena de substituta, la concepció del món. Només en la seva definició explícita ja Adorno el seu rebuig: **“Ich nenne Weltanschauung Vorstellungen vom Wesen und vom Zusammenhang der Dinge, der Welt, des Menschen, die sich messen an dem subjektiven Bedürfnis nach Einheit, nach Erklärung, nach letzten Antworten und die um dieser Befriedigung eines subjektiven Erkenntnisbedürfnisses willen vorweg den Anspruch des objektiv Wahren aussetzen.”** [PT, 118] (TF I, 89)

En aquesta figura resulta encara més clar que en la filosofia o la ciència que són els interessos subjectius els que guien el coneixement, i Adorno adverteix que el que es presenta com a modesta “manera de veure el món” és la més profunda expressió d'indiferència per la veritat en nom del pragmatisme. Una concepció del món és un estri que li cal al subjecte per moure's amb certa tranquil·litat pel món, per orientar-se. No aporta coneixement, sinó que ofereix una mena de brúixola personal; això es manifesta en el possessiu, en el fet que diem “la meua concepció del món”, un possessiu que a Adorno li resulta escandalós, i considera que seria interessant investigar quan la filosofia ha començat a emprar-lo.

¹⁸ Aquesta crítica al mètode com el sempre igual, el que manté la identitat al llarg de l'espai i el temps, i la conseqüent defensa que la filosofia ha de renunciar al mètode per lliurar-se a la interpretació és una de les poques coincidències d'Adorno amb un contemporani seu que no li

Kant mai no diu “la meva filosofia”, mentre que Fichte, Schopenhauer i Nietzsche sí que ho fan. En l’ús del possessiu es fa evident el coneixement com a dependent de la voluntat subjectiva, però portat fins al punt que la veritat deixa de ser criteri : dir “la meva” implica incloure’s dins d’una pluralitat de maneres d’ordenar el món entre les quals hom pot triar segons li vagi bé.¹⁹

“Wenn man an die Philosophie mit dem weltanschaulichen Bedürfnis herangeht, wird vor allem stillschweigend das subjektive Bedürfnis nach einer zureichenden, in sich stimmigen, alles umfassenden Erklärung zum Kriterium der Wahrheit gemacht und dadurch die Philosophie von dem Anspruch ihrer objektiven Wahrheit abgespalten. Sie wird damit von vornherein gewissermassen unernst, sie wird gewissermassen, ich möchte sagen, zu einer Art von biologisch-ökonomischem Hilfsmittel, das man so braucht, um mit dem Leben besser fertig werden zu können.” [PT I, 120] (TF I, 90) Adorno finalitza la seva anàlisi insistint que la filosofia té com a missió acabar amb les concepcions del món i entregar-se a les coses, deixant de banda les necessitats subjectives.

i) IDENTITAT I IDEALISME

“Ich möchte gar nicht das geistesgeschichtliche Schicksal des Idealismus sentimental bejammern: damals habe es so eine schöne Philosophie gegeben, und danach habe es keine so schöne Philosophie mehr gegeben.” [PT II, 130] (TF II, 97)

En una interessant lliçó recollida a TF II, Adorno presenta les diferències entre els corrents idealistes i els materialistes mitjançant una anàlisi del principi d’identitat que tot seguit recullo i comento. En un primer intent, destinat al fracàs, d’establir les diferències entre corrents

va merèixer mai gaire atenció, ni tan sols per criticar-lo : HANS G. GADAMER. Veieu *Verdad y método*.

¹⁹ ANTONIO AGUILERA, en la seva “Introducción”, AF, 22, centra la seva atenció en les conseqüències d’aquesta pluralitat : “La concepción del mundo erige la mera opinión en su centro, acabando con la idea de verdad y dejando el camino abierto a la opinión del más fuerte : si todo vale no es que nada valga, es que al final cuenta sólo lo más fuerte ; como siempre, el mito mismo, pero poniendo a su favor la filosofía que quiso combatirlo.”

idealistes i materialistes, es podria afirmar que parteixen de principis diferents. Aquests principis serien :

Idealisme : l'esperit / Realisme : la realitat independent

Racionalisme : el pensament pur / Empirisme : l'experiència

Espiritualisme : l'esperit / Materialisme : la matèria

I tanmateix, això que sembla tan clar, és un profund error. La veritable diferència rau, segons Adorno, que *mentre els corrents idealistes tenen un principi, els corrents materialistes no disposen de cap* ; no parteixen d'un principi únic, sinó del que és múltiple, dispers, del que en el fons és irreductible a un principi darrer i la unitat que implica. El materialisme no neix dels principis que la raó inventa, sinó del que la raó troba fora d'ella, millor dit, del que li surt a l'encontre. Es tracta del plural, dispers, inarticulat, múltiple, és a dir, de la natura no sotmesa, no domesticada per la raó, tal com se'ns dóna immediatament. La raó sempre hi respon ambicionant posar ordre en la matèria que rep sense forma, però el materialisme mira de salvar la natura com a tal, abans del moment d'unitat de la raó. Vol comprendre el món sense filtrar-lo amb la síntesi i la identitat.

I aquesta diferència implicarà d'altres. Una filosofia que comença amb un principi tendeix al sistema unificat, mentre que una que parteix del dispers desitja un pensament no sistemàtic. Però que ho desitgi no vol dir pas que ho aconsegueixi : aquí rau el gran problema del materialisme. Atès que només podem pensar amb conceptes unificadors, quan el materialista parla de matèria, malgrat que no ho vulgui, sembla que la matèria esdevingui un principi ordenador del món. El que és dispers i múltiple no es pot expressar en conceptes ni permet menys encara suposar un principi, però fer filosofia del dispers i múltiple crea l'aparença d'un principi. Adorno ho descriu com una fatalitat que impossibilita que el materialisme pugui aportar a la filosofia el que hom té dret a esperar d'ell. [PT II, 24] (TF II, 20)

Aquesta impotència del materialisme a l'hora de resistir-se a la filosofia mateixa, s'ha tornat en contra d'ell. El jutge que li va dictar

sentència va ser, naturalment, Hegel. Com que sobre l'existent només es pot parlar mitjançant conceptes, Hegel extreu la conclusió inapel·lable que la naturalesa essencial del que existeix ha de ser conceptual. La impotència del materialisme a l'hora d'expressar-se ell mateix, de donar-se nom, sembla demostrar la primacia del principi. Però això és per a Adorno una sortida fàcil i falsa, que elimina el millor que el materialisme, malgrat la seva pobresa ens ofereix : adornar-nos del salt, del vertigen entre la raó i la realitat. I aquí rau la possibilitat de donar-li la volta, que és el que Adorno no arriba a fer explícitament, per molt que el lector ho esperi : la pobresa del materialisme es revela al final com la pobresa de la raó per expressar la realitat. No és que el materialisme no sigui la teoria correcta, és que la raó no sap anomenar la pluralitat, el que la desborda.

En la història de la filosofia, però, aquest problema s'ha tornat contra els autors materialistes, que a contracor han acabat desenvolupant filosofies sistemàtiques. Adorno posa l'exemple de Locke i Hume, que per aquest motiu s'assemblen més als racionalistes del que hom voldria. **“Es ist das ein durchgehender Widerspruch, an dem fast alle konsequenten Materialisten laborieren, dass sie durch die Konsequenz des Gedankens genötigt sind, alles, was überhaupt ist, aus einem bestimmten Prinzip, nämlich eben dem Stoffprinzip, als einer obersten Allgemeinheit abzuleiten, dass aber Materie das bezeichnen soll, was gerade nicht Prinzip, was nicht allgemeinste Gestalt des Gedankens, sondern das im Gedanken nicht rein Auflösliche ist. Dieser Widerspruch hat den Aufbau eines sogenannten konsequenten Materialismus immer verhindert.”** [PT II, 241] (TF II, 179) **“Im Grunde könnte es materialistische Systeme nicht geben, und doch ist der Materialismus, soweit er monistisch ist, soweit er also sagt: alles ist Materie, alles ist Stoff, soweit er aus einem Prinzip alles, was ist, entwickeln will, immer wieder zum System genötigt.”** [PT II, 242] (TF II, 180)

I la conseqüència no és merament teòrica, la conclusió que Adorno extreu és que, en el fons, la diferència entre un corrent i l'altre queda superada pel fet que tots dos acaben servint al domini de la natura : **“Die Erfahrungsgehalte, die in diesen beiden grossen philosophischen**

Tendenzen sich ausdrücken wollen, haben eben im Begriff der Naturbeherrschung als der Herrschaft über sich selbst ihr Einheitsmoment.(...) In diesem einen Moment: man muss sich selbst kontrollieren, man muss sich selbst in der Gewalt haben, stimmen sie alle miteinander überein. Dieses Moment der Naturbeherrschung und der Selbstbeherrschung hängt mit dem Primat der Selbsterhaltung, des sich selbst autonom durchhaltenden Denkens, wie er im bürgerlichen Bewusstsein steckt, aufs tiefste und durchhaus konstitutiv zusammen.” [PT II, 156-157] (TF II, 116-117)

Però Adorno reconeix que aquests dos corrents tenen motivacions prou diferents com per no dissoldre's l'un en l'altre. La diferència decisiva és de caràcter moral. Adorno lamenta que moralment s'ha tendit a valorar l'orientació envers l'elevat i unificador, i a condemnar la dedicació a l'inferior i dispers. Especialment en Alemanya, triar un o un altre corrent estava carregadíssim de valoració ètica. El cas paradigmàtic seria aquí Fichte, qui en la seva *Doctrina de la Ciència* afirma que els que estimen la llibertat trien l'idealisme, i els caràcters dèbils que s'abandonen a la servitud, opten pel materialisme. Adorno inverteix el judici: “**Es ist möglich, und ich meine, in der Geschichte der Philosophie ist es in weitestem Mass tatsächlich so gewesen, dass der Materialist, der die herrschende Abhängigkeit der Menschen von dem Unteren, die Erniedrigung der Menschen durch materielle Bedingungen behauptet und was damit zusammenhängt, jenem Hohen, das er scheinbar verleugnet, die bessere Treue hält und ihm besser dient als jene, die auf die hohen Güter sich berufen; denn hinter ihrer Rede vom Hohen verbirgt sich nur allzuleicht das Interesse an ihrem eigenen Status, an dem eigenen elitären Charakter. Wenn man so an das Hohe glaubt, dann ist man eben auch ein hoher Mensch, das heisst, dann gehört man zu einer Elite.**” [PT II, 35] (TF II, 28)

I tot seguit emprèn una defensa del materialisme per motius ètics, que retrobarem en diferents apartats d'aquest treball: “**Dass gerade die Berufung aufs Hohe immerzu Zwecken der Unterdrückung dient, dass zwischen der Berufung auf die sogenannten hohen Güter und Werte und**

repressiven gesellschaftlichen und geistigen Tendenzen eine so gründliche Wahlverwandtschaft herrscht, das hat doch wohl mit dem Begriff oder mit dem Gehalt des Hohen selber etwas zu tun. Wenn Sie sich an die Bestimmung erinnern, das, was da als hoch erscheint, sei eigentlich das Prinzip der Naturbeherrschung, also des Geistes, der Herrschaft über das diffus an ihn Andrängende ausübt, dann liegt darin die Affinität zu jeglicher Art von Herrschaft eigentlich schon beschlossen. Denn die Herrschaft über Menschen und die Herrschaft über Natur sind ja durch die ganze Geschichte in einer verhängnisvollen Weise verquickt, und das eine ist ausserordentlich schwer, wenn überhaupt, von dem anderen abzutrennen." [PT II, 37] (TF II, 29)

Adorno associa aquesta voluntat de domini amb la mentalitat burgesa, i fa de retruc una altra associació que pot resultar força xocant : la dels materialistes amb l'aristocràcia, tot i que es deixa aclarir si pensem en l'actitud aristocràtica de Nietzsche. Aprofito per anticipar que la concepció adorniana de l'aristocràcia representa un paper gens menyspreable en la seva teoria ètica, com veurem més endavant, en l'apartat N.3.5..

"Eine Tatsache gibt doch sehr zu denken: Die Idealisten, die im Gedanken die Welt erschaffen und die sich in der Souveränität und Autonomie des Gedankens dem Seienden gegenüber nicht genug tun können, waren gewöhnlich Menschen, die eine beengte im allgemeinen eine kleinbürgerliche Existenz gefühlt haben, während die Empiristen und Materialisten der angelsächsischen Welt, bei denen der Anspruch des Denkens, die Realität zu durchdringen oder gar sie zu bestimmen und zu konstituieren, so viel geringer war, im allgemeinen das gewesen sind, was Hofmannsthal mit grossen Herren würde bezeichnet haben." [PT II, 239] (TF II, 177)

Però deixem per ara el materialisme, del qual ens tornarem a ocupar repetidament més endavant, i concentrem-nos en aquella filosofia per a la qual és propi el principi d'identitat : l'idealisme. Idealisme és un pensament "in dem tendenziell das, was ist, in Geist aufgelöst wird und

damit in ein Prinzip. Dies ist das Prinzip der Synthesis, des Begriffs in einem emphatischen Sinn, soweit der Begriff sich auf das Ganze bezieht; er ist Eines. Es liegt darin, dass dieses Eine, dieses vereinheitlichende Moment immer Subjekt sei, auch dann, wenn es sich als objektiv versteht. Ich habe es charakterisiert als das Prinzip von Identitätsdenken und daran die These angeschlossen, dass alles Identitätsdenken Idealismus sei." [PT II, 81] (TF II, 61)

Les tesis d'Adorno al respecte són contundents: tot pensament d'identitat és idealisme i tot idealisme és pensament de la identitat; i la identitat i l'idealisme són subjectius. El principi d'identitat és l'aportació del subjecte al coneixement, només el subjecte pot posar la unitat i la síntesi que aquest implica. I Adorno tradueix aquestes constatacions a la vella problemàtica de la relació subjecte-objecte: la relació entre tots dos és la relació **"zwischen einem naturbeherrschenden Prinzip und dem nieder, was diesem Prinzip entgegensteht und was man Natur nennen dürfte, wenn der Begriff der Natur, so abstrakt gefasst, nicht viel zu statisch und zu invariant in sich selber klingen würde. Ich meine, die Art von Integration, deren oberster Ausdruck es ist, alles, was da ist, auf Eines, ein Vereinheitlichendes zurückzuführen, mit dem es eins sein soll, ist die begriffliche Gestalt der Naturbeherrschung. Naturbeherrschung ist das Prinzip, an dem der Subjektbegriff sich gebildet hat."** [PT II, 82] (TF II, 62)

En la darrera afirmació, Adorno fa un pas endavant. No és només que el principi provingui del subjecte, sinó que és en l'ús de tal principi com s'ha desenvolupat el concepte de subjecte. Posant la unitat sobre la natura s'ha format ell mateix com a unitat: **"Da Identität sich eigentlich an Selbsterhaltung bildet, kann man sagen, dass Subjekt selbst sei das wie immer auch latente Prinzip von Identität."** [PT II, 83] (TF II, 62)

I més contundent: **"meine These, dass Identität gleich Subjekt sei."** [PT II, 84] (TF II, 63)²⁰. I encara: **"Vom Gedachten, also von dieser**

²⁰ Adorno duu a terme una interessant anàlisi en la qual seria massa llarg aturar-se, cercant aquest moment en la filosofia de Kant, punt de partida de l'idealisme. Remarcable em resulta especialment, que Adorno troba un moment dialèctic en Kant, qui tant va rebutjar la dialèctica, en la relació entre dues idees: que no hi ha identitat sense jo i que no hi ha jo sense

Objektsphäre her gesehen, die eigentlich das Interesse des Idealismus vorschreibt, könnte man sagen, dass Identität, also das Prinzip der Selbigkeit das Wesen der Vernunft sei.(...) Die Identität ist damit das Wesen, gewissermassen das objektive Wesen der subjektiven Vernunft." [PT II,132-133] (TF II, 99)

Així explicat l'idealisme, així explicada la relació subjecte-objecte, pot fer-li Adorno a l'idealisme el seu retret principal : el pensament de la identitat exclou la diferència, exclou per tant el mateix objecte. Quan una filosofia idealista pensa el món des de la identitat, no és el món el que coneix, sinó la mateixa raó. Quan a l'esperit res no se li resisteix, i la matèria és explicada en termes d'identitat, el pensament ja no pot atènyer res fora d'ell mateix. Aquest és el pas de Kant a Hegel : **"Wenn hier nur der absolute Geist sich selber erkennt, ist dann nicht die ganze Erkenntnis eine einzige Tautologie? Haben dann Begriffe wie Subjekt und Objekt, ja, hat dann der Begriff von Erkenntnis selbst überhaupt einen Sinn? Kant hat den emphatischen Begriff der Erkenntnis, wo also von wirklicher, von genuiner Erkenntnis die Rede sein kann, zentriert auf den Begriff des synthetischen Urteils, das heisst, auf den Begriff des Urteils, in dem der Prädikatsbegriff dem Subjektsbegriff etwas Neues hinzufügt. Etwas Neues gibt es aber eigentlich im absolut gewordenen Idealismus überhaupt nicht mehr. Man könnte sagen, dass der konsequent durchgebildete, eben nur der Hegelsche Idealismus, ein einziges gigantisches analytisches Urteil sei."** [PT II, 72] (TF II, 54-55)

Adorno remarca que per a Kant és tan important mantenir aquest moment de diferència, de novetat, que per defensar-lo arriba a contradir-se, a negar els pressupòsits de la seva pròpia filosofia ; Hegel, en canvi, que el suprimeix, no es desvia mai de la pura conseqüència. En aquest sentit, troba Adorno una certa actitud dialèctica en Kant que valora enormement ; alhora que reprova que el suposat mestre de la dialèctica no sàpiga en ocasions fer res més que procedir segons la lògica de la conseqüència. Per a l'Adorno enfervorit per la dialèctica no hi ha res

identitat. Adorno afirmarà repetides vegades que mentre Kant es negava aferrissadament a acceptar la dialèctica, aquesta era latent en la seva pròpia obra. [PT II, 191-121] (TF II, 89-91)

pitjor en un filòsof que la voluntat de ser coherent. Per a ell, coherència vindria a significar la manera com la raó s'assegura que, per molt equivocada que estigui, no cedirà a les pressions i es mantindrà en l'afirmat.

I en aquest procedir purament conseqüent té lloc en el pensament hegelianà la identificació de la lògica amb la metafísica: **“Die Idealisten nach Kant sind über ihn hinausgegangen; sie haben gesagt, dass in dem Augenblick, in dem die Vernunft sich selber zum Richter darüber aufwirft, ob Metaphysik möglich sei, sie bereits sich selbst als die wahre Metaphysik bestimmt. Wenn sie es nicht ist, könne sie über jene ihr quasi übergeordnete oder äussere Sphäre gar nichts sagen. Hegel setzt die so verstandene Metaphysik mit Logik gleich; auch hierin finden Sie das Identitätsprinzip in seiner vollsten Reinheit. Logik ist der Inbegriff der Denkgesetze, also der Inbegriff von Subjektivität in ihrer von aller Sachhaltigkeit gereinigten Gestalt, und nun wird hier ganz konsequent der Anspruch erhoben: wenn ich die Gesetze, und zwar die Bewegungsgesetze des Denkens in sich, rein herausarbeite, wie sie in den Kategorien der Logik mir vorliegen, habe ich darin nicht nur Regeln zum richtigen Denken -als solche erschien die Logik den Rationalisten-, sondern ich habe in Gestalt der Logik zugleich auch die Regeln über das Absolute, weil das Absolute selber gar nichts anderes ist als eben jener Geist, dessen Gesetze die der Logik sein sollen.”** [PT II, 91] (TF II, 68)

És cert que la tesi de l'idealisme, segons la qual la raó autònoma havia de ser capaç de desplegar la realitat des d'ella mateixa, va entrar en crisi i va conduir, almenys segons els manuals de filosofia, al col·lapse de l'idealisme. Però quan Adorno fa balanç de la situació filosòfica del present a la seva AF, diagnostica que persevera en la mateixa aspiració. Segons el parer adornianà, les diverses temptatives contemporànies de menar la filosofia per nous viaranyes estan condemnades al fracàs, en tant continuen presoneres de l'idealisme. Cap corrent contemporani ha sabut oferir una solució no idealista a la relació subjecte-objecte o pensar innovadorament la relació entre raó i realitat.

El neokantisme de Marburg ha perdut el contacte amb el real i s'ha quedat reduït a un sistema abstracte perfectament lògic, mentre que l'opció de la filosofia de la vida de Simmel ha mantingut el contacte amb el real desplomant-se en la irracionalitat més extrema, perdent les capacitats racionals de reflexió i crítica, resignat a acceptar la ceguesa de la vida.

Per la seva part, la fenomenologia afirma estar disposada a retrobar l'objectivitat, però Adorno assenyala que tot el seu discurs parteix de les velles categories de l'idealisme, de la raó autònoma i la primacia de la subjectivitat, des de la qual el salt a l'objecte ja no és possible. Si l'objecte entra en segon terme, ja no té temps d'entrar, perquè quan la subjectivitat és la primera, aleshores és ja l'única, no tolera res més al seu costat. Adorno reconeix en Husserl una sobrietat desconeguda pels vells idealistes, però el seu pensament no deixa de ser idealisme transcendental. Pitjor resultat ha donat l'intent de Scheler en la seva construcció d'una fenomenologia material, que de material només té el nom.

Però si algú és la figura paradigmàtica del fracàs, aquest és Heidegger. Per molt que aquell pretén superar la posició subjectivista, en realitat persegueix l'objectivitat des de les mateixes estructures subjectives del pensament i és incapaç de sortir fora del subjecte: **“Die Sinnfrage ergibt sich durch die Ausgangsposition der ratio, zugleich aber produziert diese Frage nach dem Sinn von Sein, die in den frühen Phasen der Phänomenologie (Scheler) im Mittelpunkt steht, durch ihren subjektivistischen Ursprung eine sehr weite Problematik; da diese Sinnggebung nichts ist als ein Einlegen von Bedeutungen, wie sie von der Subjektivität her gesetzt sind.”** [NG, 347] (HN, 107) El suposat salt al llenguatge que permetria sortir al subjecte fora d'ell mateix, que superaria la filosofia de la consciència, és per a Adorno fals, perquè el llenguatge pot continuar sent subjectiu. El que hi ha fora del subjecte, el diferent d'ell, el que cal atènyer i comprendre, és la matèria.

Per això, l'única cosa que Heidegger arriba a explorar són les profunditats del subjecte, però allà dins no hi ha res més que buit.

Heidegger recorre desesperat en busca de suport a Kierkegaard, el darrer projecte d'ontologia subjectiva, però el projecte de Kierkegaard ja va ser, segons el judici d'Adorno, un fracàs. És en el seu intent endebades on descobrim que dins de la subjectivitat no hi ha cap ésser ferm on sustentar el pensament, cap veritat forta que pugui fer de fonament ; romandre allà dins en la recerca duu al final a la desesperació, a l'infern. Un infern del qual creu poder escapar amb el salt a la transcendència, que tampoc no li és possible, perquè el subjecte no pot transcendir-se ell mateix.

Com que Heidegger ja no intenta aquesta darrera sortida de la transcendència, desemboca en una metafísica de la mort que porta la fenomenologia a trobar-se finalment amb el vitalisme de Simmel. El concepte de vida, cec i irracional, devora també el projecte ontològic de Heidegger.

L'única manera d'abandonar definitivament l'idealisme i la tirania de la identitat i del subjecte és per la via de la negativitat, que és justament la primera de les tres categories amb les que proposo explicar l'ètica d'Adorno. El que hem vist fins ara ens ha servit per comprendre com no ha de ser una teoria filosòfica, i també com no ha de ser una teoria ètica segons Adorno. Contra la identitat, la totalitat, el sistema, l'idealisme, proposa Adorno la categoria de la negativitat ; amb ella, la filosofia es construeix de manera oberta, asistemàtica, renunciant al domini de l'objecte. Un pensament com ell el desitja, fragmentari, obert, crític i autocrític, capaç de copsar el diferent i el nou i de no perdre l'individual, és un pensament guiat per la negativitat, una categoria que fins aleshores havia tingut un paper més que modest en la tradició filosòfica.

En els propers quatre apartats analitzarem els significats fonamentals d'aquesta categoria en l'epistemologia adorniana : finitud, dialèctica, crítica i racionalitat, per tot seguit passar a veure com Adorno reconstrueix amb ella l'epistemologia.

N.1.2. NEGATIVITAT COM A FINITUD

“Ein Bewusstsein heute, das, lassen Sie mich sagen, vor der Philosophie sich nicht zu genieren braucht, wäre ein Bewusstsein, in dem auch der einzelne Mensch seiner selbst in seiner Fehlbarkeit und seiner Begrenztheit inne wird.” [PT I, 206] (TF I, 156)

Un dels sentits de la categoria de negativitat és aquell que permet oposar-s’hi a la incessant extensió de la identitat sobre totes les coses. Negativitat no és sinó final, el límit que talla i posa fi a tota continuïtat, que frena el torrent que es precipita sobre el món com un allau, el discurs irrefrenable de l’afirmatiu. L’esforç de la negativitat és l’esforç del límit. Posar la negativitat com a característica de la filosofia significa afirmar que no tot és filosofia, que no tot és raó, no tot és llenguatge, no tot és subjecte. Amb ella, la filosofia aprèn a reconèixer-se com a limitada i fal·lible, i és així com, acceptant la seva diferència respecte de l’objecte i el natural, es fa possible ella mateixa.

El món compacte i continu de la natura és ja un món purament afirmatiu, en el qual només la buidor humana, la distància, el dubte, el trencament, suspenen el torrent de la vida per posar la negació. Però aquesta mera afirmativitat natural de la vida que vol tan sols continuar vivint, no deixar de menjar, no deixar de créixer, reapareix en la filosofia, producte inesperat d’un instrument de supervivència que va resultar especialment problemàtic. També ella tendeix a ser mera existència que devora per continuar creixent.

Negativitat és qui posa un final, qui atura. I és la seva línia traçada amb precisió qui permet extreure del continu natural on tot es barreja, on totes les criatures formen part dels cicles de l’energia que les recorre i conflueixen així en un únic corrent, l’individu, el concret, el més petit, el detall, com Adorno havia après amb el microscopi de Benjamin. I sobretot entendre el subjecte, la raó i el seu producte, la filosofia, com a determinats i diferents del seu exterior. El subjecte ha de saber on s’acaba

ell mateix si de veritat vol conèixer el món que l'envolta. Ha de tenir clar a partir d'on el dolor ja no li pertany, i no té per tant dret a inferir-lo.

La convicció d'Adorno al respecte no deixa dubte i la trobem confirmada en els llocs més inesperats. De Valéry i Proust diu a PR: **“So haben beide, die Wissendsten, die in der neuen Zeit über Kunst geschrieben haben, Shranken, ohne die ihr Wissen selber nicht möglich gewesen wäre.”** [PR, 192] (PR, 198)

Hi ha tres textos fonamentals on podem examinar la defensa adorniana de la finitud. Un d'ells és un breu article que es troba a CN i que duu per títol “Raó i revelació”. L'altre és la seva recepció del model kantianà, tal com apareix en la DN i en les seves VM.

a) RAÓ I REVELACIÓ

Tot el text està guiat per una pregunta : com és que en la societat present retorna la necessitat de revelació ? I ja des d'un primer moment, Adorno parteix de la convicció que en ella no es cerca pas veritat i coneixement, sinó que en el fons es troba una pragmàtica necessitat d'orientació, d'una manera similar al que succeïa amb la “concepció del món”, però amb l'agreujant que aquí l'individu no la construeix, sinó que la rep passivament, l'accepta. Adorno aprofita per adreçar una crítica a la revelació que estén tot seguit a l'ontologia i a la religió en general. La categoria central de la crítica és que són afirmatives, tant com ho pot ser el positivisme, amb el qual destaca provocativament la similitud. Adorno afegeix que la crítica a la religió formulada durant la Il·lustració no és suficient, i s'ha d'anar renovant amb el pas del temps, s'ha de pensar sempre de nou.

Però el que a nosaltres ens interessa aquí és com, a partir del problema de la revelació, Adorno presenta la seva concepció de la raó. Ja hem anticipat abans que Adorno respon a la pregunta de per què reapareix la revelació, descobrint al darrera un desig d'orientació personal indiferent al veritable coneixement. Hi distingeix, però, un segon motiu : sovint es recorre a la revelació, no tant per ella mateixa, com per disminuir el poder de la raó. En la societat contemporània a

molts individus se'ls ha fet difícil suportar el desenvolupament de la racionalitat : no es pot sofrir la seva autonomia i el fet que contribueixi a la inadaptació i provoqui dolor ; no es pot tolerar la seva absolutització ; i no es pot aguantar com domina la natura i en canvi es nega a deixar-se dominar per res, no admetent cap instància superior a ella que la controli o la jutgi. I la revelació ofereix una oportunitat per sotmetre la raó a quelcom que s'afirma superior.

És evident que Adorno condemna una sortida tal, però ell condemna ja la descripció mateixa del problema. En realitat, no hi ha un excés de raó, sinó una mancança. Del que hi ha un excés desmesurat és de raó instrumental, mentre que de vertadera racionalitat gairebé no se'n troba. Tot seguit fa Adorno una proposta sobre com la raó ha d'entendre's ella mateixa i en quin sentit s'ha de desenvolupar per disminuir l'abast de la raó instrumental i cedir el lloc a la vertadera racionalitat autocrítica. Adorno centra aquest canvi en el concepte de finitud, i sentència que a la raó li cal entendre's com a limitada, i per tant com un moment dins d'un tot que li és exterior. Però Adorno va encara més lluny : cal que la raó recordi que ella prové d'aquest tot que li és exterior, que ella es va independitzar d'ell però que en té l'origen, de manera que es compregui a si mateixa no com a origen, sinó com a originada ; no com a primera, sinó com a secundària. **“Sondern Vernunft muss versuchen, die Rationalität selber, anstatt als Absolutes sie sei es zu setzen, sei es zu verneinen, als ein Moment innerhalb des Ganzen zu bestimmen, das freilich diesem gegenüber auch sich verselbständigt hat. Sie muss ihres eigenen naturhaften Wesens innewerden.”** [SW, 611] (CN, 21)

La darrera afirmació ens dóna la clau. La perspectiva des de la qual la raó troba la seva finitud, no és la de la infinitud que la religió proposa, la de la revelació que l'enlluerna i li fa dubtar de la seva possibilitat de coneixement. El que limita la raó no és pas quelcom superior a ella, sinó allò del qual prové, d'on ha nascut. Allò exterior a la raó, al qual pertany i ha de respectar és la natura. Comprendre-ho és l'actitud necessària per desenvolupar el millor sentit de la raó.

En canvi, buscar l'heteronomia en la revelació significa no confiar en la humanitat, és el derrotisme de declarar-se impotent i esperar l'arribada d'un redemptor, tot i oblidant el millor que vam aprendre de la Il·lustració. La concepció del mal de la religió, el pecat original, presenta una humanitat incapaç de fer justícia per ella mateixa, en una autoinculpció que pot comportar terribles conseqüències polítiques. **“Nach Bindungen sucht nur die Schwäche; der Drang danach, der sich selbst verklärt, als ob er der Beschränktheit des Egoismus, des blossen Einzelinteresses sich entäusserte, ist in Wahrheit nicht aufs Menschenwürdige gerichtet, sondern kapituliert vorm Menschenwürdigen.”** [SW, 612] (CN, 22) És per tant indispensable rebutjar aquesta via. Tot i que Adorno, cal remarcar-ho, cerca sovint contingut en el judaisme i el cedeix secularitzat a la filosofia, i ho reconeix explícitament i ho defensa, rebutja en canvi el posar la religió com a tal, i la seva afirmació de transcendència, com a límit de la raó i de la filosofia.

Adorno no arriba a comparar en detall i explícitament les dues formes de limitar la raó, quan dita comparació diu molt del que per a ell significa la finitud. Tot seguit miro de fer explícit, o un pèl més enllà, d'interpretar, el que crec que hi ha al darrera d'aquest text.

Qui té dret a limitar la raó és qui l'ha originada, per molt que fos cegament, perquè continua sent el que, incloent-la, és el seu exterior. La natura té dret a exigir a la raó que es limiti, el que no significa altra cosa que, que aprengui a respectar-la, que deixi de contemplar les altres criatures com a objectes de domini i font d'energia. Trobar els propis límits significa recordar els propis orígens. La raó no és pas eterna, sinó un producte que apareix de manera contingent en un moment de la història de la natura. Recordar d'on es prové per delimitar la identitat i per ser just amb els altres és una de les exigències més profundes de l'ètica adorniana, com retrobarem en parlar de la categoria de la memòria en la tercera part d'aquest treball; aquí n'hi ha prou amb deixar clar que la bona autolimitació va lligada al record de l'origen, de la natura abandonada.

L'exigència de què la raó s'hauria de limitar respecte a la natura significa que aprengui a respectar el diferent d'ella mateixa, però en cap

cas li demana a la raó que se sotmeti a l'autoritat de cap altra font de coneixement com fa la revelació. Es tracta de limitar-se enfront de l'irracional, davant de l'objecte. Però ningú no li pren el que és la seva capacitat i el que només ella pot fer : aportar coneixement, reflexionar, ser crítica i autocrítica. En acceptar la natura com a límit, *la raó no s'entrega a les mans d'un altre, sinó que és ella mateixa qui es dona l'imperatiu de limitar-se*. La natura com a tal és impotent per obligar-la a canviar, i és la raó mateixa qui se sotmet a la seva pròpia crítica. Així, es compleix el que Adorno demanava : *no es tracta de disminuir el paper de la raó, sinó d'augmentar-lo, però de passar d'una raó instrumental a una raó autocrítica*.²¹

Hi ha una altra manera d'explicar el mateix. La raó es limita, però no deixant-se guiar per una altra instància, sinó assumint tota la responsabilitat. Fer-se finita respecte a la natura vol dir *responsabilitzar-se de la relació amb ella*, ja que la natura no pot ella sola defensar-se²²; *finitud vol dir responsabilitat i respecte envers l'exterior*. I en aquest sentit em sembla veure un paral·lelisme amb un altre autor jueu : Hans Jonas, qui ha fet del principi de la responsabilitat el centre d'una ètica on el subjecte finit assumeix la responsabilitat envers un tot que ha renunciat a dominar.²³ Malgrat les enormes diferències amb Jonas, qui sí concedeix un lloc central a la transcendència, tot i que bastant sobri, trobo una enorme coincidència en la manera com treballen la idea de la responsabilitat, per molt que en Jonas sigui més explícita. La seva mirada sobre la natura és

²¹ El mateix procediment, fer la raó finita i alhora augmentar la seva capacitat, el repeteix Adorno en relació a altres instàncies que es disputen guiar la voluntat del subjecte. Com remarca HAUKE BRUNKHORST, *T.W.Adorno, Dialektik der Moderne*, 63-64, ja en el seu text de joventut sobre l'inconscient, *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*, reivindica la troballa de Freud, però posant-se com a objectiu impedir la caiguda en l'irracionalisme. Adorno diagnostica a la nostra època un dèficit de racionalitat contra el qual demana una raó més completa. Cal recordar com també en les manifestacions artístiques cercava les més plenament racionals, com ho demostra la seva profunda admiració pel dodecafonisme.

²² Resulta molt interessant una troballa que Adorno va fer als USA quan estudiava els orígens de l'antisemitisme i els trets del caràcter dels individus propers al feixisme. En aquests era una creença típica que la natura sí pot defensar-se, que de fet es venja de la maldat humana provocant catàstrofes. Veieu CA. Creences d'aquest tipus són freqüents encara en certs submóns ; amb el descobriment de la SIDA hi ha haver un veritable esclat de tals afirmacions, que se sentien confirmades per una malaltia que castiga aquells que duen una vida "desviada". L'explicació d'Adorno és que individus violents projecten sobre forces irracionals el seu desig insatisfet de violència.

molt semblant. La similitud d'aquests dos autors la retrobarem d'una manera encara més evident en parlar de la memòria.

Adorno aprofita per recomanar-li també a la religió que assumeixi la seva pròpia finitud. Les religions monoteistes s'han volgut estendre com a religions universals, però si s'entra a analitzar el seu contingut, afirma Adorno, es fàcil adonar-se'n que no van pas néixer per ser religions de la humanitat. La inadequació al nostre temps del judaisme i el cristianisme no rau tant en la seva cosmologia, com en el model social que duen implícit. Són religions per ser viscudes en petites comunitats d'economia senzilla ; el judaisme i el cristianisme són religions d'aldea, allà tenen el seu lloc, i fora d'ell perden el seu sentit. Cal prendre consciència que cap religió no val per a tota època i tota cultura, com elles pretenen, sinó que estan vinculades a un moment històric i a un espai determinat.

A Adorno li manca encara respondre com s'ha de comportar la raó, legitimada com la suprema i única instància de coneixement crític, envers de la revelació. **“Darum sehe ich keine andere Möglichkeit als äusserste Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber, äusserste Treue zum Bilderverbot, weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte.”** [SW, 616] (CN, 26) Ascetisme, prohibició d'imatges i, segons recordava abans, secularització del bon contingut que es pugui trobar en ella, per tal que la raó el treballi. Aquestes són les tres característiques d'una bona relació. La raó, així, no es guanya la finitud al preu de reconèixer i cedir a una infinitud d'origen desconegut, sinó reconeixent el seu propi origen, redescobrint-se com a producte del que volia dominar, i responent a tota pretensió de revelació amb una actitud negativa, és a dir, ascètica.

b) LA FINITUD KANTIANA COM A MODEL

Kant és l'autor de la finitud. Ningú com ell ha reconegut el desig de la raó d'infinitud i totalitat, i alhora li ha demanat contenció.

²³ Veieu HANS JONAS, *El Principio de Responsabilidad i Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Respecte al segon, veieu la meua recensió a *Enrahonar*, num 30, 1999.

Kant ha treballat el concepte de la finitud en tots els seus moments. D'una banda, tenim una raó que accepta els seus límits respecte les seves pròpies pretensions d'infinitud i que ha d'entendre que és fal·lible, que pot equivocar-se, que pot enredar-se en antinòmies quan oblida l'abast de les seves capacitats. Dita raó, però, no es lliura mai a una instància de coneixement superior, sinó que manté un lúcid dubte respecte als dogmes religiosos, i pensa l'existència de l'ànima o l'existència de Déu només com a postulats. La raó teòrica dubtava fins i tot de l'existència de la llibertat, i només la urgència de la praxi justifica que la raó pràctica l'afirmi com a existent.

D'altra banda, també és finita respecte a la matèria. La raó posa la forma del coneixement, però el coneixement comença allà on el que ella no és se li presenta, se li dona. En Kant hi ha un equilibri entre un enteniment productiu i una sensibilitat receptiva. Sovint se'ls descriu dient que l'enteniment és espontani i actiu, i la sensibilitat mera passivitat ; però la valoració es pot fer d'una altra manera. L'enteniment s'imposa a la realitat, mentre que la sensibilitat la rep, és oberta, es deixa afectar. En el seu treball conjunt es juga la finitud kantiana. Adorno empen a les VM una defensa d'aquest concepte del donat, das Gegebene, allò que el subjecte no produeix, que li surt a l'encontre : **“Der Begriff des Gegebenen hat bei Kant eine über die sinnliche Gegebenheit weit hinausgehende Bedeutung. (...) Es steckt darin doch etwas, was mit dem Wesen der Kantischen Philosophie, mit ihrem innersten Anspruch sehr zusammenhängt, nämlich eben dieses : dass bei Kant das Subjekt noch nicht das Prinzip ist, welches sich anmasst, die Totalität überhaupt alles Seienden, auch alles Geistigen, aus sich heraus entwickeln zu können. Sondern der Inhalt de Kantischen Philosophie, soweit sie einen negativen Inhalt hat, ist ja gerade die Begrenzung des Absolutheitsanspruchs des Subjekts.”** [VM, 58-59]

Tot i així, Kant, l'autor dels límits que els idealistes es dedicaran a eliminar, acusant-lo de no haver vist que qui posa un límit ja l'ha traspasat, tendeix a reforçar-los tant que incomunica amb una forta rigidesa els moments que el límit separa. La finitud del subjecte racional

va en Kant de la mà de l'autonomia ; és a dir, no només ell no ha d'imposar una totalitat a l'exterior, sinó que tampoc res de fora se li ha d'imposar a ell. I en voler garantir totes dues alhora, Kant clou el subjecte dins d'ell mateix i el deixa sol. Així, en la teoria moral de Kant trobem un subjecte que es dóna l'imperatiu a ell mateix tancat en la seva interioritat, protegit de la influència de ningú. El món natural no ha d'afectar la seva decisió, o deixarà de ser una decisió purament moral, per bona que fos ; i pel que fa als altres éssers humans, és ell qui ha de tenir-los en compte a tots abraçant-los amb la universalitat, pensant des del seu aïllament una norma vàlida per a tothom, però ells no poden apropar-se a debilitar la seva autonomia.

Adorno distingirà els dos sentits en que es pot viure el límit, i alhora que defensarà la finitud serà ben crític amb l'autonomia. Amb l'exaltació de l'autonomia, el subjecte es parapeta darrera del límit i es protegeix del diàleg amb l'exterior ; Adorno voldrà la finitud com a obertura, com estar disposat a deixar-se influir per tot el que ell no és. I això ens duu al proper significat de la negativitat.

N.1.3. NEGATIVITAT COM A DIALÈCTICA

“Ich glaube, Sie halten mich nicht für stur und undialektisch” [T.W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel Briefwechsel, 120, carta del 21. 7. 1958]. Que Adorno li digui a un amic, en una discussió sobre si valia la pena treballar al Berlín de l'Est, que espera que no el prengui per “undialektisch” i agermana aquest terme amb la tossuderia, deixa ja clar quin és el judici adornià respecte tot el que no assumeixi el moviment de la dialèctica.

a) DEL DUALISME A LA MEDIACIÓ

Fa un moment acabem de veure els elogis d'Adorno a la finitud kantiana. Tanmateix, jutjada des de la perspectiva de la dialèctica, la finitud esdevé dualisme, comunicació i estaticitat.

Posant-hi el límit definia Kant una raó que reconeixia la natura com a exterior. Però en limitar-les l'una amb l'altra, imposava una rígida estructura dualista que retrobem arreu de l'arquitectura kantiana. La realitat queda escindida en dues esferes separades on regeixen lleis diferents i que gairebé no interaccionen; només ens cal recordar els problemes de Kant quan vol pensar l'acció de la llibertat en l'esfera de la causalitat²⁴. Afirmar un subjecte com a finit vol dir per a Kant isolar una esfera especial on legislen la raó i la llibertat, i distingir-la de manera radical d'aquella on regna la causalitat natural. Així, aquestes dues s'acaben definint com a oposades, com a contràries; recordem com Kant expulsa la natura del subjecte de l'àmbit de la decisió moral. I aquest és tan sols un dels diversos talls que estructuraven dualísticament el món kantià. **“Die Kantische Konzeption erlaubte noch Dichotomien wie die**

²⁴ Problema que, de fet, recorre tota la modernitat. La distinció entre la substància extensa i la substància pensant de Descartes deixa en herència a empiristes i racionalistes la qüestió de la comunicació d'ambdues i de com té lloc la causalitat de l'espiritual sobre el material. Adorno ens deia més amunt que la solució de Descartes (la glàndula pineal) és ridícula perquè el dualisme ja ho és, de ridícul, però ens cal recordar fins a quin punt va suposar un repte per a les intel·ligències de l'època. Pensem en l'ocasionalisme de Malebranche que obliga a la presència contínua de Déu, o en l'eliminació de tota causa i influència en l'harmonia preestablerta de Leibniz, que s'evita caure en el dualisme al preu d'aïllar tot l'existent en monades tancades en elles mateixes.

von Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, ohne dass die mutuelle Vermittelheit der Gegensatzpaare sie beirrte ; ihr dialektisches Wesen, den Widerspruch als ihr Sinnesimplikat bemerkte sie nicht.” [ND, 140] (DN, 140)

Aquest és el judici final d’Adorno sobre Kant, el rebuig al seu romandre obtusament estancat en el dualisme i no ser capaç d’entendre que hi ha una sortida, una sortida que gairebé apunta ja en la seva filosofia, que està allà demanant de ser escoltada i el vell Kant no la vol sentir : **“Dass die kantische Philosophie, die ja in ihren wesentlichen Motiven objektiv auf Dialektik drängt, aber im Sinn und nach den Regeln der traditionellen Logik vorgetragen wird, dem dadurch Rechnung trägt, dass sie das, was eigentlich nur durch die Dialektik der Begriffe, also durch das Hineinnehmen des Widerspruchs in den Begriff selbst, geleistet werden könnte, durch einen immerwährenden Prozess der Revision und der Selbstkorrektur leistet.” [VM, 189]**

Els àmbits de raó i natura que Kant ha comunicat, cal que es comuniquin, cal que entrin en relació si es vol explorar a fons l’essència de cadascun. Adorno ha après de Hegel que el dualisme es venç amb la mediació, quan es descobreix que els parells com raó i natura, subjecte i objecte, *només són tals en la relació mútua*. Cap no és per ell mateix, cap no té sentit aïlladament ; si existeixen, és en la mediació amb l’altre. La raó que transcendeix la natura no existiria sense ella, i llur història és una història d’influències, trobades i oblits. Raó és natura que reflexiona sobre ella mateixa, diria Adorno tot seguint Hegel.²⁵

Amb la mediació té lloc el pas de la comunicació i el silenci, de veure l’altre com a separat, oposat, inabastable, a descobrir que tota cosa està determinada pel seu contrari. Això és el que fa possible el dinamisme. La relació raó/natura no es pot caracteritzar d’una vegada per totes definint-les per separat, sinó que és dinàmica, es desenvolupa en un continu relacionar-se. Amb la categoria de la mediació, la filosofia deixa

²⁵ Cal precisar que la voluntat adorniana de posar fi als dualismes no tan sols unirà realitats, sinó també disciplines. És justament aquest caràcter de la seva filosofia el que reivindiquen els organitzadors del congrés que donà lloc al llibre *Impuls und Negativität*. Els congregats

enrere a la vegada el dualisme i l'estaticitat. És el canvi radical introduït en la filosofia per l'idealisme.²⁶

b) LA CONTRADICCIÓ

Passar del dualisme a la mediació exigeix valorar com a positiva una categoria condemnada per la lògica tradicional : la contradicció.

Kant concebia l'aparició d'una contradicció en la filosofia com la manifestació d'un error que calia identificar i eliminar. Aquesta és just la manera com procedeix amb les antinòmies : si la raó és capaç d'argumentar en favor de dues tesis que s'exclouen, aleshores hi ha un error en el punt de partida. L'antinòmia de la llibertat la resol Kant descobrint una mala aplicació del concepte de causa. De fet, per a Kant la dialèctica no és altra cosa que lògica de l'aparença. És falsa i cal acomiadar-la de la filosofia sense contemplacions.

La gran aportació de l'idealisme és afrontar la qüestió d'una manera innovadora. Si la raó condueix al conflicte entre llibertat i causalitat, és que aquest conflicte és necessari i com a tal cal acceptar-lo. Hegel no el bandeja, sinó que el desenvolupa en tota la seva contradicció defensant, senzillament, que la contradicció i la reflexió sobre ella són el medi objectiu del pensament, en el qual avança la raó. No és ni un error, ni tampoc un efecte col·lateral que aparegui contingentment, un accident ; és objectiva i necessària, i la raó ha d'avançar a través d'ella.

Kant, presoner de la lògica tradicional, parteix d'una confiança gairebé ingènua que el món i la raó no són contradictoris, una convicció equivalent a la de Descartes, segons la qual la filosofia es pot construir amb idees clares i distintes. Kant creu tenir en la contradicció un fiable detector d'errors en el procés. Hegel, en canvi, descobreix la contradicció com a categoria central de la raó i de la realitat, i de la relació entre elles.

lamentaven que, atès que la major recepció d'Adorno s'ha donat en l'estètica, això ha impedit assumir fins a quin punt el pensament adorna i uneix ètica i estètica.

²⁶ Com ens recorda GERHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 143-146, Adorno radicalitza encara més l'aportació idealista, amb la negació que hi hagi cap element anterior a tota mediació, cap moment originari previ a la dialèctica, cap fonament. Tota entitat està des del principi inserida en un procés de mediacions amb el seu contrari ; no existeix un moment anterior on la trobem en la seva puresa. No hi ha res anterior a la mediació.

La contradicció posa fi a la lògica i també a la voluntat de mantenir-se conseqüent. La dialèctica és tot el contrari d'un pensament que es limita a seguir sempre una mateixa línia i a deduir lògicament. La dialèctica és la capacitat de pensar contra el pensament, d'autonegar-se: **“Dialektik ist nichts anderes -um es Ihnen hier noch einmal zu sagen- als diese selbstkritische Wendung des Konsequenzdenkens, das Philosophie gewesen ist, gegen sich selber und gegen die reine Konsequenz.”** [PT I, 184] (TF I, 139)

La capacitat d'interrompre la línia recta d'exactes i pures deduccions prové de l'autocrítica, impulsada tant pel pensament mateix, com pel que ell no és. La dialèctica és la facultat d'adonar-se que l'objecte no és com l'hem definit i que es resisteix, que no se sotmet als nostres conceptes i ens obliga a modificar el discurs que creïem ja definitiu. Exigeix al pensament estar disposat a interrompre la seva llei coherent [ND, 144-146] (DN, 144-146) i pensar contra ell mateix.

“Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben; wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre das als eine solche vorzuschlagen. Die Armatur des Denkens muss ihm nicht angewachsen bleiben; es reicht weit genug, noch die Totalität seines logischen Anspruchs als Verblendung zu durchschauen.” [ND, 144] (DN, 144-145)

Adorno assenyala en aquest sentit com en les contradiccions no volgudes d'una filosofia pot trobar-se, precisament, la seva veritat, allò que interromp l'hegemonia de la lògica i introdueix la protesta del pensar contra ell mateix. Assumir la contradicció és assumir l'autocrítica: **“Philosophisch bleibt die dialektische Bewegung als Selbstkritik der Philosophie.”** [ND, 156] (DN, 156)

La contradicció és allò, a més, que el pensament no pot inventar en un nivell merament formal, no és un mètode capriciós del pensament, un invent, sinó que en la contradicció apareix justament el que es resisteix al caràcter lògic i formal del pensament. La contradicció es produeix en el contingut, en allò que el pensament no crea per ell mateix, sinó que troba

en la realitat. Així surt a la llum que la realitat és contradictòria, que no es deixa encabir en conceptes netament definits, que no es pot cloure en la unitat i l'harmonia i l'estaticitat de la filosofia clàssica. En parlar del sistema, havíem remarcat com per a Adorno sistema i dialèctica són figures contràries, maneres oposades d'ordenar el pensament. Per a Adorno, el sistema és un ordre d'origen subjectiu, ja que qualsevol totalitat és fruit del subjecte, mentre que la dialèctica, en tant que procés que ressegueix el moviment de la realitat, en tant que contradicció que descobreix la realitat com a antagònica i plena de tensions, és objectiva. En el pas d'una ordenació merament espacial a una ordenació determinada per la temporalitat real es dona el pas de la subjectivitat a l'objectivitat.²⁷

c) UNA FILOSOFIA DINÀMICA

Quan admet dins de si la mediació i la contradicció, la filosofia abandona l'estaticitat que l'havia caracteritzada durant mil·lennis i assumeix com a propi un caràcter dinàmic, en el qual crec que es poden diferenciar dos sentits, tal com tot seguit proposo : d'una banda respecte el contingut, que només es pot expressar dinàmicament, i d'altra banda respecte ella mateixa, en tant no pot renunciar a repensar-se sempre de nou.

- Pel que fa al primer, resulta que el seu contingut, les tesis que afirma, ja no es poden copsar en sentències immòbils amb pretensió d'eternitat, per tal com ara la filosofia expressa la realitat resseguint el desenvolupament de les seves contradiccions. La filosofia ja no pot oferir una llista de tesis definitives, perquè ella no és sinó un procés sense fi. Anteriorment, el procés de recerca de coneixement arribava al seu final en l'afirmació d'un resultat, que es concebia com a estable. Això corresponia a una determinada concepció de la realitat, en la qual l'essencial era immòbil i el moviment no formava part de l'essència de les coses. El

²⁷ HEINZ KLAUS METZGER exposa aquesta idea a partir de l'estètica musical adorniana a *Geist gegen den Zeitgeist*, 172.

moviment era el que permetia arribar a descobrir l'essència, però no formava part d'aquella. La nova concepció de la filosofia dels idealistes pressuposa ja una realitat que és essencialment desenvolupament, i que per tant només es pot expressar com a tal. En fer-se dinàmica tal com la realitat ho és, la filosofia identifica procés i resultat. El que abans es concebia com el moment previ a l'obtenció de la veritat, és ara la seva expressió.

- I pel que fa al segon, com havíem dit, la dialèctica és l'autocrítica del pensament, i una filosofia que es concep com a autocrítica ha d'estar disposada a renovar-se contínuament, a pensar-se de nou, a transformar-se ; mai no és definitiva, mai no té prou amb ella mateixa. De la filosofia ens diu Adorno : **“Sie muss in ihrem Fortgang unablässig sich erneuern, aus der eigenen Kraft ebenso wie aus der Reibung mit dem, woran sie sich misst ; was in ihr sich zuträgt, entscheidet, nicht These oder Position ; das Gewebe, nicht der deduktive oder induktive, eingleisige Gedankengang.”** [ND, 44] (DN, 41)

Una de les millors descripcions de la filosofia com a moviment la ofereix Adorno en un petit text de CN, que porta per títol : “Observacions sobre el pensament filosòfic”. Allà comença Adorno enumerant el que la filosofia no és :

- no és deducció lògica, que es pugui realitzar de manera maquinal, automàtica i segura
- no és un mer reunir elements, posar-hi ordre i extreure conclusions
- no és un pensament que es pugui reduir a conclusions, resums ni esquemes

Les dues primeres negacions descriuen tipus de moviments falsos que no són el moviment propi de la filosofia. La tercera, exposa que el moviment li és tan inherent, que no el pot excloure i pretendre quedar-se amb una veritat estàtica. Això implica que no tolera ser resumida o

esquematzada, però comporta també, el que resulta molt més radical, que no es poden afirmar conclusions separades del procés.

A la filosofia, perquè ho sigui plenament, se li han d'exigir uns requisits:

- **“Wo der philosophische Gedanke sogar in bedeutenden Texten hinter das Ideal unablässiger Erneuerung aus der Sache zurückfällt, unterliegt er. Philosophisch denken ist soviel wie Intermittenzen denken, gestört werden durch das, was der Gedanke nicht selber ist.”** [SW, 604] (CN, 14) Les idees vertaderes s'han de renovar constantment, recurrent de nou a l'experiència de la cosa. És la idea de la renovació sense fi, que ja havíem presentat abans, i que ja exigeix el mateix objecte del pensament.
- La força del pensar consisteix en la resistència contra el que ja ha estat pensat. No es pot deixar lligar pel que va afirmar un cop, ha d'estar disposat a negar-ho i transformar-se.
- Ha de superar la distinció entre procés i resultat, seguint l'ensenyança de Hegel.
- La forma de la filosofia es caracteritza pel procés i per la constel·lació, aquest darrer un concepte que analitzarem més endavant.

La dialèctica és tan essencial a la filosofia, que en el seu curs recollit a TF I, Adorno ofereix com a introducció a la filosofia una introducció a la dialèctica. I allà mateix afegeix Adorno una altra idea. El caràcter essencialment dialèctic de la filosofia significa també que tota la seva història s'ha desenvolupat dialècticament. Adorno reconeix el mèrit de Leibniz en haver estat el primer que va descobrir la connexió estructural entre les diferents filosofies. L'inici de cada nova filosofia consisteix a respondre dialècticament a l'anterior, sotmetre-la a crítica i a partir d'aquí, desenvolupar-se ella mateixa. D'aquesta manera, tal com Hegel va afirmar, es pot entendre tota la història de la filosofia com un moviment en certa mesura unitari, on cada nova proposta està íntimament vinculada a l'anterior mitjançant la negació. [PT I, 95] (TF I, 73) I és així la negació

qui aporta objectivitat a la successió de teories, com afegeix en un text de IN, "Per què encara filosofia": "**Dialektik ist kein dritter Standpunkt sondern der Versuch, durch immanente Kritik philosophische Standpunkte über sich und über die Willkür des Standpunktdenkens hinauszubringen.**" [EN, 467] (IN, 18).

Fins aquí hem presentat a Adorno com un continuador de Hegel, però encara tenim pendent examinar la diferència entre la dialèctica de Hegel i la dialèctica adorniana.

d) LA DIALÈCTICA DE LA IDENTITAT

Com ja hem explicat, Hegel converteix la contradicció en medi objectiu de la raó, i per tant, introdueix en la filosofia una reivindicació de la negativitat. El problema és que Hegel acaba estafant als que posaven en ell les esperances de trobar una vertadera defensa de la negativitat com a tal, per ella mateixa. Hegel l'empra, però tan sols com a mitjà en la recerca del que ell instaura com a finalitat darrera: la reconciliació, que no és sinó la identitat, la mala identitat que Adorno condemna. De manera que si la negativitat ha aconseguit per fi guanyar-se un lloc en la filosofia, és tan sols al servei del seu contrari, que l'acabarà superant i anul·lant. Hegel li permet aparèixer, per reduir-la a un mer instrument.

Hegel feia servir un moviment en tres fases que és per a Adorno l'essència del seu error: després de la tesi i l'antítesi, posava la síntesi, el tercer pas que Adorno eliminarà del moviment: "**Idiosynkrasie sträubt sich, das Wort Synthese in den Mund zu nehmen.**" [ND, 159] (DN, 159). És a dir, tota negació deixa pas a una afirmació que l'engoleix, i és la identitat qui triomfa permanentment: "**Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen. Diese ist nicht selbst, wie bei Hegel, Affirmation. (...) Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt inn Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle**

Logik, welche more arithmetico minus mal minus als plus verbucht. Sie ward jener Mathematik abgeborgt, gegen die Hegel sonst so idiosynkratisch reagiert. [ND, 161] (DN, 161)

Hegel no cerca en el fons una altra cosa que la reconciliació, i així és com la finalitat totalitària acaba destruint la mateixa dialèctica : **“Der Einschluss alles Nichtidentischen und Objektiven in die zum absoluten Geist erweiterte und erhöhte Subjektivität sollte die Versöhnung leisten.”** [ND, 145] (DN, 145) Però just perquè pensa la reconciliació com a identitat, no la pot aconseguir. La reconciliació, un ideal del que Adorno parla breu i ascèticament, consisteix en la lliure relació del diferent, no en la dissolució en la identitat:²⁸ **“Gerade das unersättliche Identitätsprinzip verewigt den Antagonismus vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden. Was nichts toleriert, das nicht wie es selber wäre, hintertreibt die Versöhnung, als welche es sich verkennt.”** [ND, 146] (DN, 146) Hegel l’ha impossibilitat des del principi, perquè amb la síntesi cada nou pas domina l’anterior i li pren els seus drets ; i aquest domini impedeix l’aparició d’una reconciliació veritable : **“Indem, auf der jeweils neuen dialektischen Stufe, von Hegel wider die intermittierende Einsicht seiner eigenen Logik das Recht der vorhergehenden vergessen wird.”** [ND, 162] (DN, 162)

El que Adorno valora de Hegel és el que aquell utilitza, supera i acaba oblidant. Si Hegel cedeix la negació a l’afirmació, la diferència a la identitat, l’objecte al subjecte, el particular a la totalitat, la crítica d’Adorno consistirà a reclamar com a fins el que Hegel posava com a mitjans, tot rebutjant els seus fins. En el fet que Hegel cedeixi la negativitat a la identitat hi ha un element decisiu. Hegel no ha descobert encara la vertadera riquesa de la negativitat en la qual es basa l’ús que en fa Adorno, no ha entès que el poder de la negativitat és el poder de la crítica. La consciència d’aquest fet permet que Adorno proposi una dialèctica canviada de signe.

e) UNA DIALÈCTICA NEGATIVA

“Die Formulierung Negative Dialektik verstösst gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, dass durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten.” [ND, 9] (DN, 7)

Així comença el pròleg de DN. Adorno ha acceptat el llegat de Hegel, però l’ha canviat de signe: **“Dialektik bedeutet objektiv, den Identitätszwang durch die in ihm aufgespeicherte, in seinen Vergegenständlichungen geronnene Energie zu brechen.”** [ND, 159] (DN, 160) Per tal que sigui factible un vertader respecte a la diferència, una idea de reconciliació que no sigui sinònim d’identitat, la fi de la dialèctica hauria de ser una reconciliació del diferent. Així ens descriu Adorno com seria: **“Diese gäbe das Nichtidentische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte. Versöhnung wäre das Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen, wie es subjektiver Vernunft anathema ist. Die Versöhnung dient Dialektik.”** [ND, 18] (DN, 15).

La seva força rau en què no cedeix la negativitat per a cap fi contrari a ella, la manté sempre com a tal, perquè la negativitat és la crítica, la denúncia del que no és just, del domini, la protesta contra el que roman estàtic i cau en la repetició del mite: **“Demgegenüber hat unbeirrte Negation ihren Ernst daran, dass sie sich nicht zur Sanktionierung des Seienden hergibt. Die Negation der Negation macht diese nicht rückgängig, sondern erweist, dass sie nicht negativ genug war.”** [ND, 162] (DN, 162) Així posa la negativitat com a crítica del real. I com a vehicle del diferent, de l’altre: **“Hat Dialektik ihren Erfahrungsgehalt nicht am Prinzip sondern am Widerstand des Anderen gegen die Identität ; daher**

²⁸ Adorno modifica completament el sentit del concepte de reconciliació respecte als idealistes. Si per a aquells significava la unitat que cura l’escissió, per a Adorno és el diàleg entre entitats

ihre Gewalt.” [ND, 163] (DN, 163) La mateixa veritat l’entén negativament : “Die Qualifikation der Wahrheit als negatives Verhalten des Wissens, welches das Objekt durchdringt -also den Schein seines unmittelbaren Soseins auslöscht-, klingt wie ein Programm negativer Dialektik als des “mit dem Objekt übereinstimmenden” Wissens.” [ND, 162-163] (DN, 163) Guiada per tant per la crítica i la denúncia, contra la lògica i la coherència, pot semblar que la dialèctica negativa destrueix més que no construeix, i hi ha una certa veritat en aquesta idea : **“Ihre Logik ist eine des Zerfalls.” [ND, 148] (DN, 148)**

Aquesta dialèctica no és un mer formalisme del pensament, com tampoc ho era la de Hegel. Però atès que Hegel identificava raó i realitat, semblava una mera conseqüència que afirmés que la realitat era contradictòria com la raó. Adorno ha de defensar-ho amb força, perquè en la seva situació ja no resulta evident. La dialèctica negativa no és una mera llei formal del pensament, és una llei real.

“Tatsächlich ist Dialektik weder Methode allein noch ein Reales inn naiven Verstande. Keine Methode²⁹ : denn die unversöhnte Sache, der genau jene Identität mangelt, die der Gedanke surrogiert, ist widerspruchsvoll und sperrt sich gegen jeglichen Versuch ihrer einstimmigen Deutung. Sie, nicht der Organisationsdrang des Gedankens veranlasst zur Dialektik. Kein schlicht Reales : denn Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionskategorie, die denkende Konfrontation von Begriff und Sache. Dialektik als Verfahren heisst, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese.” [ND, 148] (DN, 148)

que romanen separades. Veieu GERHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 166.

²⁹ “Daher ist die Dialektik, der Inbegriff der Hegelschen Philosophie, keinem methodischen oder ontologischen Prinzip zu vergleichen, das sie ähnlich charakterisierte wie die Ideenlehre den mittleren Platon oder die Monadologie Leibniz. Dialektik heisst weder ein blosses Verfahren des Geistes, durch das er sich der Verbindlichkeit seines Objekts entzöge -bei ihm leistet sie buchstäblich das Gegenteil, die permanente Konfrontation des Objekts mit seinem eigenen Begriff- noch eine Weltanschauung, in deren Schema man die Realität zu pressen hätte. So wenig die Dialektik der Einzeldefinition hold ist, so wenig fügt sie selber sich irgendeiner. Sie ist das unbeirrte Bemühen, kritisches Bewusstsein der Vernunft von sich selbst mit der kritischen Erfahrung der Gegenstände zusammenzuzwingen.” [DH, 258] (TH, 24-25)

En descobrir la realitat com a contradictòria es refereix Adorno naturalment també a la realitat social. La societat consisteix en antagonismes que cal comprendre i expressar, i que es perden en la majoria de teories, que parlen de la societat en termes d'identitat i harmonia. Aquesta és la idea que guia un breu text de PR : "La consciència de l'ontologia del saber". El deure de la dialèctica en la seva comprensió de la societat consisteix sobretot a redescobrir els antagonismes allà on han quedat més amagats. Com veurem més endavant, és tendència típica de la societat la cosificació, aturar el moviment i el canvi, i és la dialèctica qui pot dissoldre aquesta cosificació : tal és la idea defensada a "La crítica de la cultura i la societat" a PR.

Però la societat no tan sols es cosifica i impedeix així la realització de la llibertat, sinó que fingeix l'existència d'una suposada forma de llibertat : la de l'alternativa, on Adorno troba el dualisme que havia condemnat. **"Die vorgegebene Alternative ist bereits ein Stück Heteronomie. Über die Legitimität alternativer Forderungen wäre erst von dem Bewusstsein zu urteilen, dem die Entscheidung vorweg moralistisch zugemutet wird."** [ND, 42] (DN, 40) L'alternativa és una mala forma d'heteronomia que imposa al subjecte la ficció de dos camins separats entre els quals ha de triar i l'exclusió de qualsevol altre. La retrobarem més endavant en parlar de la llibertat, però és important anticipar ara que imposa una estructura de pensament dualista i estàtic que impedeix a l'individu la lliure recerca de noves possibilitats o l'intent de vincular les dues vies que se li ofereixen com a incompatibles. La dialèctica pren tots aquests moments estàtics de la realitat i els desenvolupa dialècticament. És això el que la societat contemporània necessita : **"Ist Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes. Von ihr wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch."**³⁰ [ND, 22] (DN, 19)

³⁰ Ens diu HERBERT HRACHOVEC, "Was lässt sich von Erlösung denken ? Gedanken von und über T.W. Adornos Philosophie", 362 : **"Positivität und Negation, System also und Widerspruch, die nötig sind für jede Dialektik und ohne die deshalb Philosophie heute nicht auskommen kann, verschwinden mi richtigen Zustand, den nicht mehr Philosophie bestimmt, sondern Utopie."**

N.1.4. NEGATIVITAT COM A CRÍTICA

a) REIVINDICACIÓ DE LA CRÍTICA CONTRA HEGEL

Com havíem vist en l'apartat anterior, el fet denunciat per Adorno que Hegel lliurés la negativitat com a mitjà al servei de la identitat, quan és la força de la negativitat l'única que pot destronar-la, era degut a no haver comprés el caràcter eminentment crític de la negativitat, que és justament el que la fa imprescindible per a la filosofia.³¹

Un dels llocs on amb més detall analitza Adorno el paper de la negativitat com a crítica es TF II. Allà parteix Adorno de la constatació que, quan Hegel a la *Filosofia de la història* i a la *Filosofia del dret* sentència que tot el real és racional i tot el racional és real, és a dir, que la plenitud de la realitat es deriva de la raó i alhora que la raó cal cercar-la en la realitat, aquesta identificació, la figura extrema del principi d'identitat, no deixa espai per a la crítica. Quan el que existeix és absorbit per la raó, és un moment de la raó, la filosofia es dóna per satisfeta amb el que existeix. I atès que la raó s'esgota en el real, tampoc queda espai en la raó per pensar el possible, el que no és. L'existent afirma els seus drets de tal manera, que el que no existeix no té dret a existir. El possible és condemnat com a impossible pel senzill fet que encara no existeix. Abolició de la crítica i del possible van de la mà en el sistema de Hegel.

“Wenn ich mich in die Wirklichkeit deshalb versenken kann, weil mir vorweg bereits garantiert ist, dass diese Wirklichkeit Geist ist und dass sie letztlich dadurch von dem Absoluten, das sie selber ist,

³¹ Per suposat que l'actitud crítica adorniana s'insereix en el projecte de Teoria Crítica compartit amb els companys de l'Escola de Frankfurt. CARLOS THIEBAUT, “La escuela de Frankfurt”, 444, exposa l'evolució de dita escola com l'evolució del sentit de la crítica, o millor dit **“radicalización de la crítica filosófica, dirigida cada vez más precisamente hacia la misma historia de la razón.”** Si el moviment neix com una continuació del marxisme i recorre una primera etapa que es deixa caracteritzar com a materialista, es converteix en un segon període (1937-1940) en teoria crítica, en crítica social, des del desencant que els provoquen els esdeveniments històrics. Només la crítica té sentit en descobrir-se com a **“definitivamente trivial cualquier teoría y cualquier proyecto filosófico como reconstrucciones racionales de un mundo en el que se ha negado definitivamente y radicalmente la razón.”** (op. cit., 445) En la tercera etapa, la crítica s'adreça contra la mateixa raó, a la qual desemmascara com a raó

legitimiert wird, steckt darin eben auch die Tendenz, die Welt so, wie sie ist, zu bestätigen, zu glorifizieren. Auf den kritischen Eingriff in die Welt wird dann in einem immer wachsenden Mass verzichtet, man passt sich der herrschenden Tendenz dieser Realität an, weil diese Tendenz, wie es bei Hegel ausdrücklich heisst, nichts anderes sein soll als die Tendenz des Weltgeistes selber. Man könnte also sehr paradox reden, und Horkheimer und ich haben oft diese Bemerkung, wenn wir uns mit Hegel beschäftigt haben, machen müssen, dass gerade der ganz konsequente Idealismus eine sonderbare Affinität zum Positivismus hat, also zu einem Sich-an-das-Tatsächliche-Halten. (...) Der Idealismus ist gerade in seiner eigenen grossartigen Konsequenz zu dem Gegenteil dessen geworden, das man erwarten sollte, nämlich zu einer Art Rechtfertigung der Welt, wie sie ist, zu einer Theodizee." [PT II, 77-78] (TF II, 58)

L'idealisme mai no ha posat en dubte que la raó i la realitat siguin "bons" i no ha experimentat la necessitat de la crítica. És un altre autor, aquí tan sols mencionat breument, que en tants sentits és la inversió de l'idealisme, qui va fonamentar la seva filosofia en la denúncia del caràcter injust de la realitat i, en conseqüència, de la raó : Schopenhauer. Per al gran pessimista, que tan sovint ha inspirat els autors de la Teoria Crítica, especialment Horkheimer, no hi ha legitimació del real, sinó denúncia. Schopenhauer i els idealistes prossegueixen el pensament de Kant per camins divergents. Mentre Fichte opta per eliminar la cosa en si, la peça que obstaculitzava la identitat entre raó i realitat, Schopenhauer l'emplaça en el centre, gest amb el que afirma ja d'entrada la impossibilitat de la identificació, però a més en dóna una interpretació inesperada. La cosa en si és voluntat, una voluntat irracional, cega i violenta, que ha creat el món, però no sent per ell el més mínim dels afectes o ni tan sols respecte, de manera que les seves criatures viuen desamparades en un món on es passa ininterrompudament del dolor de les fretures insatisfetes a l'avorriment, que és la conseqüència de la satisfacció, i el plaer només es dóna de manera puntual i insuficient. L'essència del món és la vida, és a

instrumental; i abandona així en bona mesura el projecte interdisciplinari d'anàlisi de la societat per concentrar-se en la filosofia.

dir, la irracionalitat d'un impuls cec i irrefrenable, completament amoral. Amoral com és, no és per tant justificable, se surt de l'àmbit de la possible valoració moral i només se'l pot rebutjar. La consciència moral se n'horroritza. Però aquest ordre irracional ha creat com a estratègia de supervivència la racionalitat, ha fet emergir de si el seu contrari, i aquest és capaç de crítica, d'una crítica sense concessions, per molt que el pessimista Schopenhauer tampoc fos capaç d'imaginar o de pensar com a possible un món millor. Tan radical és la seva crítica del que existeix, que tanmateix arrasa també tota esperança com a il·lusòria: on ja l'essència del món és falsa no pot l'activitat humana introduir res de nou.³² On el temps és el temps de repetició de la natura, no pot la història introduir cap veritable novetat que faci la vida més justa.³³ I Adorno no deixa de ser una mica schopenhauerià.³⁴

En Kant admira Adorno una concepció i un ús de la crítica més moderat i sobri, que neix de la finitud, però que aconsegueix obrir un espai enorme a l'esperança.³⁵ **“Gerade daher, dass die Erkenntnis für ihn**

³² Veieu SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, 151 “El que ha comprendido todo esto (...) no creará como el vulgo que el tiempo le traiga algo nuevo e importante, que por él ni en él se produzca algo que tenga realidad absoluta, ni que constituya un todo con un comienzo, un fin, un plan y un desarrollo, ni que aspire a una última finalidad, que sería el perfeccionamiento del género humano. (...) En el mundo sucede como en los dramas de Gozzi, en los cuales aparecen siempre los mismos personajes con las mismas intenciones y con el mismo destino; los motivos y los acontecimientos son en cada obra distintos, efectivamente, pero el espíritu de los hechos es el mismo.”

³³ Com assenyala CARLOS THIEBAUT, “La Escuela de Frankfurt”, 454, tota l'Escola està impregnada dolorosament “de esa herida sensibilidad crítica: un pesimismo, muchas veces de origen schopenhaueriano (...) y que será un leitmotiv de creciente importancia en los años posteriores, y que aparece, entre otros textos, en ese crucial laboratorio de la subjetividad que son los primeros textos del *Dammerung* de Horkheimer, antes incluso que en *Minima Moralia*, a él dedicado por su amigo Adorno. Como luego veremos, el saber y la ciencia de la melancolía recogen ese relato de la subjetividad herida que tiene sus raíces en la sensibilidad finisecular transformada por la pasión de la crítica racional y por el fracaso insuperable de la barbarie bélica.”

³⁴ El Rosenzweig a qui Adorno tant s'assembla en la crítica a l'idealisme, també reivindicava a Schopenhauer com el primer que realment va entendre la raó com a crítica. Quan Rosenzweig afirma que la primera relació de l'individu amb el món no és l'epistemològica, sinó l'ètica, que el primer és valorar i no identificar, reconeix el seu deute amb Schopenhauer. D'ell dirà que és el primer dels grans filòsofs que no es preguntà per l'essència del món, sinó pel seu valor. Veieu FRANZ ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, 92. Veieu també REYES MATE, *Memoria de Occidente*, 182-186.

³⁵ Afirmant que en la seva defensa paral·lela de la utopia i la crítica és Kant l'autor amb què manté Adorno una major similitud, ens diu HAUKE BRUNKHORST, *T.W. Adorno, Dialektik der Moderne*, 47, que utopia, finitud i negativitat van sempre plegades. Apareixen juntes en Kant i en Adorno, mentre que Hegel està mancat de les tres. CARLOS THIEBAUT, “La Escuela

nicht absolute Identität ist, bleibt bei Kant jedoch für das Neue, für das, was anders wäre, für die Utopie viel mehr Raum als bei den konsequenten Idealisten, die die Utopie zwar selber in die Gewalt nehmen, die die Utopie konkretisieren und denken, aber dadurch unter der Hand abschaffen.” [PT II, 78] (TF II, 58) Però aquí enuncia ja Adorno una idea que tindrem ocasió d’explorar en detall més endavant, en l’apartat N.4.4.. L’esperança s’expressa en la negativitat, i es destrueix inevitablement quan se la intenta desenvolupar en un discurs afirmatiu.

Adorno considera que Kant, en els seus textos sobre història, tan breus i senzills en comparació amb el sistema hegelian, que segurament provocaven un somriure burlesc en Hegel, ha estat capaç d’incloure l’element central de la història, que Hegel no coneix : la possibilitat de la introducció del canvi, la possibilitat del nou, i així de la utopia. Mentre que Hegel, creient ser capaç de definir exactament l’estadi ideal, no fa més que abraçar la història i la utopia en la identitat, i així les perd. **“Als ich Ihnen gesprochen habe von der bis heute perennierenden Unschlichtbarkeit eben jenes Streites, der im Rahmen des Idealismus sich abspielt und der vielleicht überhaupt der entscheidende Streit der Philosophie selber ist, habe ich nicht nur an die sogenannten logisch-metaphysischen Positionen gedacht, sondern eben doch an das, was uns alle am allerhandgreiflichsten und am allerunmittelbarsten angeht, nämlich an das Verhältnis zur Utopie.”** [PT II, 79] (TF II, 59)

Pel seu caràcter acrític, l’idealisme cau del costat del positivisme, com Adorno torna a explicar mentre en PR desenvolupa un diàleg amb un crític radical de la cultura occidental : Spengler. Allà recull una altra idea, la de que *el pensament veritablement crític és el materialisme*, una idea que retrobarem diverses vegades al llarg d’aquest treball. Els autors materialistes parteixen d’un respecte pel material que els fa impossible acostumar-se amb el que hi ha, atès que el que hi ha és el seu domini. Per això recull Adorno l’esperit crític de Schopenhauer, mestre directe d’un

de Frankfurt”, 457, ens fa avinent que Horkheimer, en la formulació de la Teoria Crítica, ja havia partit de Kant.

dels anomenats “filòsofs de la sospita”, que són tots tres materialistes : Nietzsche, Freud i Marx, i que són alhora els mestres de la Teoria Crítica.

De tota manera, per ser justos amb Hegel i amb Adorno mateix, cal assenyalar que la condemna de Hegel no és total. Hegel va entendre un cert sentit de la crítica que sí va desenvolupar, el de l'autoreflexió, el del pensament que es gira sobre ell mateix per repensar-se. Tot i que els retrets a Hegel semblen més forts i abundants que no pas els elogis a ell dirigits, també en podem trobar, per exemple en un breu text de CN anomenat “Experiències científiques als Estats Units” : **“Hegel aber hat, darin allem späteren Irrationalismus und Intuitionismus überlegen, den grössten Nachdruck darauf gelegt, dass das spekulative Denken nicht ein von dem sogenannten gesunden Menschenverstand, dem common sense, absolut Verschiedenes sei, sondern wesentlich in dessen kritischer Selbstreflexion und Selbstbesinnung bestände.”** [SW, 737] (CN, 139). Adorno és sense possibilitat de dubte un alumne de Hegel, i en alguns aspectes fins i tot un continuador, que hereta problemes i conceptes, i està enormement marcat per la seva manera de pensar. I Hegel mai no va deixar de ser un dels seus principals interlocutors. Però és cert que Adorno fa molt més explícit tot el que el diferencia de Hegel, que no el que comparteixen.

b) VERITAT I CRÍTICA

L'accent el posa Adorno de tal manera en la crítica que presenta una innovadora concepció de la filosofia i la veritat. Hom entén espontàniament la crítica com un moment anterior a la construcció de la pròpia teoria o com un moment adreçat a millorar-la.³⁶ Però en Adorno, la crítica esdevé el moment central de la teoria. Ja havíem vist abans un desplaçament similar. Tradicionalment, s'ha considerat el procés com el moment anterior a l'obtenció del resultat, que el prepara, però Adorno afirma que la veritable filosofia es troba en el procés, i que intentar solidificar-lo en l'extracció d'un resultat és perdre-hi tot el trobat. D'igual

³⁶ El que anomenem crítica constructiva i que Adorno anomena “crítica submissa” [ND, 329] (DN, 334).

manera, el moment de la crítica no és per a Adorno el moment anterior a la filosofia pròpiament dita, sinó el seu cor.³⁷

Adorno no es dedica a criticar els altres autors senzillament per obrir espai per a la seva proposta i brindar-la com la solució definitiva que els altres no van reeixir a trobar. Cal romandre en la crítica i alliberar-se de la il·lusió d'una teoria purament constructiva, que en tant s'afirma ella mateixa cau sota l'encanteri de la identitat.

En una situació dolenta com la que vivim avui dia, el millor que la filosofia pot aportar és la denúncia³⁸ : de la realitat social que vivim, de les altres filosofies que la justifiquen, d'ella mateixa. Aquesta és la seva veritable força, la que desautoritza les legitimacions i confiances posades en una mala realitat, la que condemna la mirada ingènua i conformista. Cal romandre en la crítica i no cedir a la temptació de posar res en positiu ; Adorno sap que en el moment que comença a proposar una teoria afirmativa, es precipita en els errors de les teories anteriors, perquè aquests errors no es troben sols en el que afirmen, sinó fonamentalment en el mateix fet que afirmen, que posen una idea descrita positivament com a definitiva. I tot discurs afirmatiu cau sota el poder de la identitat : el domini del diferent i l'exclusió del no idèntic. Si es vol salvar el no idèntic, cal establir-se en l'ascetisme de la crítica, el refugi de la negativitat.

Si es desitja de veritat un canvi, no s'han de malversar en la descripció d'ideals unes forces que només seran fèrtils en la crítica, com es veu en els que ho han fet, i Adorno posa Schönberg com a exemple : **“In der Konsequenz des Expressionsprinzip liegt auch das Moment von**

³⁷ Tot i acceptant la importància de la crítica, nega HRACHOVEC aquest desplaçament adornià que la col·loca en el centre de la filosofia. Hrachovec l'entén com un moment que precisa d'un altre posterior, ja que la crítica no és suficient per pensar la diferència, ens diu a “Was lässt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über T.W. Adornos Philosophie”, 364 : **“Nur weil man gegen etwas denkt, denkt man noch nicht anders.”**

³⁸ ANTONIO AGUILERA se'n fa ressò mostrant de manera paradigmàtica la necessitat de crítica. Vivim en un triomf tal de l'acceptació del real, que la mateixa filosofia ha passat a significar conformisme, com ell ens diu a la seva “Introducción”, AF, 9-10 : **“Son malos tiempos para la filosofía, precisamente porque hasta las empresas dicen tener una filosofía, como los partidos o los hombres prácticos, porque son tiempos donde las cosas hay que tomárselas con filosofía, es decir : someterse sin rechistar y aun dando las gracias. Que un sinónimo de filosofía haya llegado a ser el tomarse las cosas con calma, el sometimiento, lo antifilosófico, es el adecuado castigo a la desfilosofización.”**

dessen Verneinung als jene negative Form der Wahrheit, welche die Liebe in die Kraft des unbeirrten Protests versetzt.”³⁹ [PR, 164] (PR, 170)

El mateix exposa Adorno en un text d'IN titulat “Opinió, bogeria i societat”, on explica que no són ni la metafísica ni el positivisme els que poden trobar la veritat, perquè ella té el seu lloc en l'actitud crítica i de sospita. Només els esforços ben orientats de la crítica, i una clara voluntat d'oposició a qualsevol engany i de sospita contra tota il·lusió poden avançar envers la veritat [EN, 593] (IN, 159).

IN és una de les obres fonamentals on Adorno desenvolupa la idea de la crítica. De fet, el mateix prefaci del llibre està dedicat a presentar la filosofia com a crítica, i el seu subtítol és “Nou models de crítica”, en els quals Adorno deixa clar que la filosofia pot i ha de criticar-ho absolutament tot. Tanmateix és també aquest un dels llibres on es fa més patent de manera contínua com la crítica gira sobre sí mateixa : també cal sospitar de la crítica, dels motius que la inspiren, del que hi ha al darrera, i evidentment de la figura del crític. Aquest cau sovint en la temptació de pensar que l'actitud crítica l'allibera de participar dels mals socials i el col·loca a distància, quan en realitat ha de reconèixer que ell és còmplice de tot el que denuncia.⁴⁰

c) COM HA DE SER LA FILOSOFIA AVUI ?

Havíem mencionat abans que IN és un dels llibres on més explícitament i detallada fa Adorno una defensa de la filosofia com a

³⁹ Per a un seguiment de la influència de Schönberg en la construcció de la negativitat adorniana veieu SUSAN BUCK-MORSS, *Origen de la dialèctica negativa*, especialment 48 i 253.

⁴⁰ Basant-se justament en obres com IN i CN, WOLFGANG POHRT, en el *Hamburger Adorno-Symposium*, 48, contempla Adorno com el crític més radical del nostre temps. Adorno “**ist das letzte Wort des kritischen Denkens seiner Epoche, weder erweiterungsfähig, noch ergänzungsbedürftig.**” Una obra radicalment crítica no admet continuació, no admet que ningú hi continuï treballant, queda com el judici darrer sobre una època. Pohrt defensa que aquesta crítica radical permet entendre Adorno com un autor políticament revolucionari, un aspecte que ha estat oblidat perquè la major part de la recepció adorniana ha tingut lloc a l'àmbit de l'estètica. Pohrt continua explicant que Finbinger va batejar Adorno com a “*Staatsfeind i geistiger Urheber des Terrorismus*”, i que en fer-ho, era un dels pocs que entenia la perillositat d'Adorno per a l'ordre establert. Així, si bé Adorno no es deixa continuar, sí hauria d'inspirar actualment la crítica social i política. Tanmateix, l'irònic Pohl dubta que la societat que Adorno critica sigui tan terrible com Adorno creia, i pensa que la pròpia vida de l'autor refuta la seva teoria : “**So schlecht kann eine Welt, in der es einem Adorno so gut geht und er so gross wird, eigentlich gar nicht sein.**” (op. cit., 52)

crítica. Justament allà trobem un text on Adorno es planteja la pregunta "Per què encara filosofia". Val la pena examinar la resposta que en dona i la valoració que d'ella emergeix sobre les altres filosofies.

Tal com ja havia fet a la AF, on s'havia plantejat la mateixa pregunta al principi de la seva carrera acadèmica, Adorno comença presentant el panorama desolador d'una societat per a la qual la filosofia ja no té res a dir. Profundament desprestigiada, a la filosofia se li retreu la seva radical inutilitat, fins al punt que sembla no formar part de l'esperit de l'època. Perquè el cert és que en temps anteriors, es confiava en ella i s'esperava d'ella l'aportació d'elements importants a la societat, i quan avui se l'anomena inútil és com a resultat d'una decepció: no ha aconseguit aportar el que prometia. Adorno llista pacientment aquestes decepcions:

- Ja no resulta útil per al domini de la vida, on utilitat queda identificada directament amb capacitat de domini.
- Ja no serveix per donar una formació cultural.
- Les ciències resolen ara de manera satisfactòria les preguntes que ella ha pretès, en va, contestar durant segles. Des de la mort de Kant, la filosofia està sota sospita per la seva relació amb les ciències, que li han anat arrabassant el seu contingut fins deixar-la gairebé buida, com si no tingués de què ocupar-se. De manera que ha estat un tema recurrent en la filosofia alemanya contemporània la defensa de la filosofia contra les ciències, tal com podríem resseguir en Dilthey, Husserl o Gadamer.
- No té fins socials efectius.
- I no ha servit per transformar la societat tal com va prometre, potser la més gran de les decepcions. Durant un temps va proposar-se dissoldre's en la praxi i aportar a la societat molt més que mera teoria, ser el motor de la revolució, i ara continua existint amb el fracàs de no haver reeixit a les esqueses. La filosofia se'ns presenta aquí gairebé com una figura tràgica, que després de llençar-se a la mort del sacrifici per crear un nou estadi de coses, encara continua amb vida contemplant com la situació empitjora cada cop més.

Així, Adorno pren consciència d'ell mateix com algú que està defensant una disciplina en la que ja gairebé ningú no creu : **“Wer eine Sache verteidigt, die der Geist des Zeitalters als veraltet und überflüssig abtut, begibt sich in die ungünstigste Position. Seine Argumente klingen schwächlich beflissen. (...) Diese Fatalität muss einbeziehen, wer von der Philosophie nicht sich abbringen lässt.”** [EN, 459] (IN, 9)

La filosofia ha de començar per afrontar el problema del pas del temps i preguntar-se si encara té sentit : **“Ungewiss gleichwohl, ob Philosophie, als Tätigkeit des begreifenden Geistes, überhaupt noch an der Zeit sei ; ob sie nicht zurückbleibe hinter dem, was sie zu begreifen hätte, dem auf die Katastrophe zutreibenden Zustand der Welt. Für Kontemplation scheint es zu spät. Was in seiner Absurdität zutage liegt, sträubt sich gegen Begreifen. Vor mehr als hundert Jahren ward die Abschaffung der Philosophie visiert. (...) Wer noch philosophiert, kann es nur, wenn er die Marxische These vom Überholtsein der Besinnung verneint. Sie dachte die Möglichkeit der Veränderung der Welt von Grund auf als jetzt und hier gegenwärtig.”** [EN, 469] (IN, 20)

En la pregunta pel sentit inclou Adorno, com veiem en la cita anterior, la pregunta per si la filosofia s'ha d'entregar a la teoria o la praxi. D'una banda, la contemplació no sembla que aportis res, però el salt a la praxi ja el va fer, en coneixem les conseqüències i fora irresponsable tornar-ho a recomanar. Per resoldre l'alternativa, que com tota alternativa és en si dolenta, desenvolupa Adorno la concepció d'un tipus d'activitat que és la millor forma de la teoria i que alhora aporta el millor que pot aportar la praxi : la crítica.⁴¹

“Die ungeminderte Dauer von Leiden, Angst und Drohung nötigt den Gedanken, der sich nicht verwirklichen durfte, dazu, nicht sich wegzuwerfen. Nach dem versäumten Augenblick hätte er ohne Beschwichtigung zu erkennen, warum die Welt, die jetzt, hier das

⁴¹ Idea que ens caldrà tenir present quan examinem més avall, en l'apartat N.3.8., la relació entre teoria i praxi, i trobem la polèmica afirmació adorniana que avui en dia és millor concentrar-se en la teoria que no esmerçar les forces en la praxi. Recordem que teoria no és per

Paradies sein könnte, morgen zur Hölle werden kann. Solche Erkenntnis wäre ja wohl Philosophie. Sie abzuschaffen um einer Praxis willen, die zu dieser historischen Stunde unweigerlich eben den Zustand verewigte, dessen Kritik Schade der Philosophie ist, wäre anachronistisch. Praxis, welche die Herstellung einer vernünftigen und mündigen Menschheit bezweckt, verharret im Bann des Unheils ohne eine das Ganze in seiner Unwahrheit denkende Theorie.” [EN, 470] (IN, 21)

Si hi ha quelcom que no tan sols justifica, sinó que exigeix el treball que només la filosofia pot realitzar és el dolor, la permanència de la injustícia que ella ha de denunciar. Al dolor li cal la filosofia com a crítica.

Un cop Adorno ha defensat l'actualitat de la filosofia en tant que crítica, afegeix que no està introduint una novetat, sinó rescatant un corrent mig oblidat de la pròpia filosofia. Són uns quants els autors en els quals hi ha un nervi crític, per molt que no sempre sigui tan evident: Xenòfanes, Aristòtil, Descartes, Kant, Marx. I Adorno anomena aquí també dos autors amb els quals la seva relació en aquest punt és ambigua, perquè són els autors de la teodicea: Leibniz i Hegel.

En tots aquests pensadors, els moments més elevats de veritat de les seves obres es troben en els moments de crítica. I de fet, el més productiu de tota la història de la filosofia és el seu vessant crític. A més Adorno ofereix la següent molt interessant idea: **“Jene Denker hatten in Kritik die eigene Wahrheit. Sie allein, als Einheit des Problems und der Argumente, nicht die Übernahme von Thesen, hat gestiftet, was als produktive Einheit der Geschichte der Philosophie gelten mag. Im Fortgang solcher Kritik haben auch diejenigen Philosophien ihren Zeitkern, ihren geschichtlichen Stellenwert gewonnen, deren Lehrgehalt auf dem Ewigen und Zeitlosen beharrte.”** [EN, 462] (IN, 12-13)

La filosofia, que fins ara no s'ha entès com a temporal i ha persistit en la il·lusió dogmàtica d'una veritat eterna, ha mantingut una certa vinculació amb allò temporal contra allò etern justament en la crítica, que

a ell mera contemplació sinó crítica, i com a tal, ja una forma de praxi, una forma d'intervenir en la realitat. D'aquí el títol del seu llibre *Intervencions*.

és qui provoca la substitució d'unes filosofies per unes altres, la successió històrica.

Tanmateix, les filosofies de més èxit en el present són tot el contrari : fomenten el conservadorisme. Adorno es refereix d'una banda al positivisme, i de l'altra a l'ontologia i l'existencialisme tal com els representa especialment Heidegger. Adorno exposa en detall la seva manca de moment crític, que permet concebre com a similars uns corrents en aparença tan llunyans com el cercle de Viena i la filosofia heideggeriana.

Aquestes filosofies han prohibit la metafísica, i amb ella han renunciat a l'especulació del subjecte, és a dir, al tipus de pensament que el subjecte pot desenvolupar allunyant-se de la realitat, transcendint la facticitat. En expulsar aquest moment de distància, es queden enganxades a allò que existeix, i el subjecte, sense gairebé espai propi, és reduït a la passiva facultat de rebre, limitat a contemplar bocabadat el món sense intervenir activament en la construcció del coneixement. Són filosofies consagrades a la immediatesa que desconeixen l'activitat, és a dir, la mediació. Concebent el pensament com un mer obrir-se a rebre, renunciem al pensament, que es realitza com a treball actiu de la mediació. Identifiquem conèixer amb percebre, i en aquesta reducció se'ls escapa la crítica.

Les conseqüències es deixen mesurar en el nivell ètic i polític. L'autonomia de la raó s'oblida quan es fomenta una racionalitat serventa del que existeix, que contribueix a conservar-ho. I així participa de la disminució de la llibertat i l'autodeterminació de la societat.⁴²

“Bei Heidegger jedoch wäre Denken, als ehrfürchtig begriffsloses, passives Lauschen auf ein Sein, das immer nur Sein sagt, ohne kritisches Recht und genötigt, unterschiedslos vor allem zu kapitulieren, was auf die schillernde Seinsmächtigkeit sich berufen kann. Heideggers Einordnung in den Hitlerschen Führerstaat war kein Akt des

⁴² L'adornia HAUKE BRUNKHORST, *T.W.Adorno, Dialektik der Moderne*, 124, tematitza la diferència Heidegger/Adorno de la següent manera. Heidegger cerca una veritat originària, és a dir, copsar el real en la seva puresa, descriure el que és tal com és. Adorno en canvi cerca una veritat alliberadora, que ens alliberi de l'estat de coses que descriu.

Opportunismus, sondern folgte aus einer Philosophie, die Sein und Führer indentifizierte.” [EN, 464] (IN, 15)

L’activitat més pròpia del subjecte i la que només ell pot realitzar, és la crítica, una idea a la qual Adorno roman fidel al llarg de la seva obra, malgrat que l’escenari filosòfic s’hagi omplert amb les proclames de liquidació de la filosofia del subjecte, filosofia de la consciència, com retrobarem en parlar de la relació subjecte/objecte, en l’apartat N.2.1..

Així, una filosofia que sigui crítica, salvaguarda la llibertat i representa un paper indispensable en la nostra societat, reunint teoria i praxi : **“Ist Philosophie noch nötig, dann wie von je als Kritik (...). An ihr wäre es (...) der Freiheit Zuflucht zu verschaffen. Nicht dass sich hoffen liesse, sie könne die politischen Tendenzen brechen, die in der gesamten Welt von innen und aussen Freiheit abdrosseln, und deren Gewalt sich fortsetzt bis tief in die philosophischen Argumentationszusammenhänge hinein. Was im Innern des Begriffs sich vollzieht, darin erscheint stets auch etwas von der realen Bewegung. Sind aber die beiden Heteronomien die Unwahrheit und lässt diese zwingend sich demonstrieren, dann fügt das nicht nur der trostlosen Kette der Philosophien ein neues Glied hinzu, sondern meldet auch eine Spur von Hoffnung an, Unfreiheit und Unterdrückung, das Übel, das so wenig eines philosophischen Beweises bedarf, dass es das Übel sei, wie dass es existiert, möchte doch nicht das letzte Wort behalten.” [EN, 464-465] (IN, 15)**

En la seva furibunda crítica a les filosofies existents no està Adorno sinó reivindicant un espai per a la llibertat i alhora per a la possibilitat de l’experiència : **“Kritik der bestehenden Philosophien plädiert nicht für das Verschwinden von Philosophie oder gar ihren Ersatz durch Einzeldisziplinen wie die Sozialwissenschaft.⁴³ Sie möchte formal und material eben jener Gestalt geistiger Freiheit helfen, die in den herrschenden philosophischen Richtungen keine Stelle hat. Denken, das offen, konsequent und auf dem Stand vorwärtsgetriebener Erkenntnis den Objekten sich zuwendet, ist diesen gegenüber frei auch derart, dass es**

⁴³ Cal recordar que el jove Horkheimer havia apuntat en aquesta direcció. Veieu una breu comparació de les diferències entre tots dos autors respecte a aquesta qüestió en : JUAN JOSÉ SÁNCHEZ, “Introducción”, DI.

sich nicht vom organisierten Wissen Regeln vorschreiben lässt. Es kehrt den Inbegriff der in ihm akkumulierten Erfahrung den Gegenständen zu, zerreisst das gesellschaftliche Gespinnst, das sie verbirgt, und gewahrt sie neu.” [EN, 468] (IN, 19)

d) DEFINICIÓ I CRÍTICA

Les primeres planes del seu curs de filosofia editat com a TF I ens ofereixen un Adorno que intenta ensenyar als seus alumnes a posar en pràctica la crítica. La primera lliçó d'aquest curs presenta la filosofia a través del seu caràcter essencialment *lingüístic, històric i crític*, i continua exemplificant l'ús de la crítica de la següent manera.

En qualsevol disciplina intel·lectual resulta indispensable pel seu bon funcionament definir d'entrada amb un alt grau de precisió els conceptes que es faran servir. Un cop definits queden fixats, perquè definir significa justament delimitar, fixar, tallar, separar, tancar. Aquests conceptes s'han d'usar després coherentment. En canvi, la filosofia es permet criticar les definicions i el mer fet de definir, i aquest és un dels millors moments per entendre què és la crítica: trencar i obrir allò que clou, la definició, i proposar contra la seva rigidesa i estaticitat, la flexibilitat, la provisionalitat i la possibilitat del canvi permanent. **“Man könnte beinahe sagen, Philosophie, soweit sie Philosophie ist und nicht eine blosse Wissenschaftstechnik, werde überhaupt dadurch bezeichnet, dass sie diesem Begriff der Definition gegenüber sich kritisch verhält.”** [PT I, 18] (TF I, 15)

I aquest és un moment que molts filòsofs han reconegut i fet servir. Per posar un exemple tria Adorno Kant, per la seva crítica al racionalisme i la confiança que es podia partir de conceptes purs. Adorno admet que Kant treballa amb definicions bastant fixes i estructurades, però en el fons manté un moment crític respecte a la possibilitat de romandre en una definició: **“Gerade Kant, der Apriorist, der von apriorischen, von Stammbegriffen der Vernunft redet, geht in seiner Kritik so weit, die Definierbarkeit dieser seiner eigenen Zentralbegriffe in Frage zu stellen. Sie können daran etwas von der unerhörten Redlichkeit und Konsequenz**

Kants begreifen. (...) Ich möchte aber denken, dass die Redlichkeit eines Denkens genau an der Stelle anfängt, wo sie sich gegen dieses Denken selber kehrt und wo es gewissermassen weh tut. Das gerade hat Kant in einem ausserordentlichen hohen Mass verwirklicht." [PT I, 23] (TF I, 19)

En la crítica a la definició es deixa endevinar un altre moment del pensament adonià, tot i que aquí no aflori a la superfície. Enllestir definicions exactes i pures només és factible en un moment anterior a l'experiència, ja que quan sortim a ella, la realitat trenca la seguretat de tota definició mostrant la pluralitat capaç de desautoritzar qualsevol concepte unitari. La definició té lloc abans de l'experiència, mentre que la crítica és la resposta a l'experiència, és escoltar les queixes de la realitat contra el domini, fer-se ressò del que es resisteix, el que no encaixa. Però aquesta crítica a la definició ens duu seguidament a problematitzar l'instrument de la filosofia: el concepte. Per a Adorno, el pas de les ciències a la filosofia és el moment on els conceptes esdevenen problemàtics.

e) DES D'ON ES CRITICA ?

Evidentment, aquesta és la gran pregunta que encara ens quedava per plantejar. Adorno n'ofereix resposta en el que considero un dels seus textos més densos i més dialècticament recargolats, però alhora on Adorno més fort aposta per trobar el cor de la crítica. Es tracta de "La crítica de la cultura i la societat", un text conegut pel seu final polèmic, la sentència que després d'Auschwitz no es poden escriure poemes, idea sobre la qual tornarem al final d'aquest treball, al capítol A.4..

La crítica és presentada aquí com el lloc "**wo der Geist an den eigenen Ketten zerrt**" [PR, 14] (PR, 12), és a dir, la consciència de l'esclavitud i la lluita per la llibertat. Però aquesta lluita és avui més urgent que mai, per tal com les cadenes ja no són explícites com abans ho eren. En l'ordre feudal, el domini era evident, però avui ha après a deixar de ser-ho, i s'ha fet així molt més perillós. Però al marge de quines siguin les circumstàncies concretes, en qualsevol situació de domini, l'únic que

obre possibilitats de canvi és la crítica, per molt que sembli tan inútil com rosegar les cadenes.

Adorno defensa la doble tesi que la crítica li és imprescindible a la cultura i la cultura només és vertadera si conté el moment de la crítica : **“Wie sehr Kritik und Kultur zum Guten und Schlechten verflochten sind. Wahr ist Kultur bloss als implizit-kritische, und der Geist, der daran vergass, rächt sich in den Kritikern, die er züchtet, an sich selber. Kritik ist ein unabdingbares Element der in sich widerspruchvollen Kultur, bei aller Unwahrheit doch wieder so wahr wie die Kultur unwahr”**. [PR, 15] (PR, 13)

La negativitat és el ferment de la veritat de la cultura, que es perd quan la cultura cedeix a la cosificació o es clou en una totalitat rígida, quan es fa descriure en termes d'harmonia que amaguen els antagonismes on es desenvolupa la veritable vida de la societat. Cal recollir inflexible totes les contradiccions i treballar-les.

Però un cop defensada aquesta idea, que ja coneixíem, entra en escena el crític cultural. Adorno no en té compassió : el crític, no tal sols participa del que critica, i fins i tot del pitjor de la societat, sinó que a més serveix al mercat, i ha estat així des de l'aparició de la figura del crític. Atès que el mercat té l'habilitat d'integrar-ho absolutament tot, no li molesta ja la figura del crític, al qual ha rebaixat a la funció d'orientar als clients a l'hora de triar els productes, tot provocar-los una falsa sensació de llibertat i oferint-los un suposat criteri. La seva crítica és neutralitzada, deixa de ser un perill en ser transformada en una funció social, i deixa per tant de ser pròpiament crítica. De la mateixa manera com en la nostra societat tot producte cultural és contingent, res no és imprescindible i tant dóna triar-ne un o un altre perquè tots són accidentals, també el crític és valorat pel seu èxit dins del mercat, per entrar en una relació de competència amb els productes i els altres crítics, on tant dóna qui surti guanyant perquè tot és idèntic.

Però la pregunta realment interessant que Adorno es planteja és des d'on hauria de treballar un crític que es proposés sincerament de mantenir el màxim de llibertat i distància. I en plantejar amb urgència la necessitat

de resoldre aquesta qüestió, respon Adorno que ja el mateix terme de crítica cultural sona contradictori, perquè implica la contradicció que el crític ha de ser, alhora, a dins i a fora del criticat.

En un principi, sembla que si pot criticar és perquè es mira la societat des de l'exterior, ja sigui des de la natura, o des del futur : **“Er redet, als verträte er sei es ungeschmälerte Natur, sei es einen höheren geschichtlichen Zustand, und ist doch notwendig vom gleichen Wesen wie das, worüber er erhaben sich dünkt.”** [PR, 11] (PR, 9) Sembla que parli des d'un exterior que l'allibera, però no és pas així, sinó que ell participa de manera necessària de la cultura, comparteix els defectes i errors que denuncia.

Adorno es lliura a una anàlisi dialèctica sobre quin és el lloc des del qual es critica. Examina les dues hipòtesis d'una crítica immanent, realitzada des de l'interior de la cultura, o transcendent, i en aquest cas, des de quina instància. El que segueix és, més que una reconstrucció, la meua interpretació del que Adorno pretén demostrar.

Adorno analitza quins són els errors en què cauen la crítica immanent i la transcendent, i quins són els seus avantatges per tal de discernir quina és millor de les dues i posar-la en pràctica.

Adorno comença denunciant un gran perill respecte a la crítica transcendent : que pressuposa l'existència d'un exterior des del qual es pot criticar la cultura ; i no merament un exterior, sinó un lloc millor, un lloc defensable, un estadi més elevat. Es tracta de criticar tenint la bona mesura, de jutjar la cultura actual des de la capacitat de descriure com és una bona cultura. Per a Adorno, aquest tenir un peu fora i aquesta confiança en una instància positiva disminueixen la força i efectivitat de la crítica. La seva posició és ben diferent, ell no critica disposant de cap imatge positiva d'un estadi millor, sinó des de la mera negativitat. Per tant, sembla que hauríem de concloure que és preferible la immanent, en tant no és tan ingènua i parteix de la no existència d'una instància millor i de la consciència de la pròpia participació en el criticat.

Però la crítica transcendent aporta un element que no podem menysprear : aquesta voluntat de transcendir el present i mirar-lo des

d'un altre lloc és la resistència a sotmetre's a la cosificació de la cultura, i és així la crítica de la totalitat, una totalitat que la crítica immanent ha de començar pressuposant. I en aquest sentit és més radical i sembla també més dialèctica, pel seu poder de dissoldre la cosificació i la totalitat.

Ara bé, si optem per la crítica transcendent tenim un problema. Si el crític se situa fora, s'ha de situar en un lloc determinat. Adorno coneix només dos candidats, o bé la natura, una natura no marcada encara per la cultura, o bé un estadi superior de la història. Però afirmar un estadi superior de la història és mera projecció de desitjos, és mera invenció, i per tant no és una sortida real de la nostra societat, ja que les descripcions d'utopies estan del tot condicionades per la cultura des d'on se les somia. Queda doncs la natura, com un lloc existent des d'on criticar, i aquesta és la perspectiva que sovint ha adoptat el materialisme. Adorno li retreu que comporta fàcilment una falsa idealització de la natura i del bon salvatge, una ingenuïtat que debilita la força de la crítica, com segons ell s'evidencia en el marxisme. És a més excessivament intransigent amb la raó i no valora els seus moments de llibertat i justícia. Adorno és taxatiu: no és la natura qui pot oferir la millor perspectiva des de la qual criticar la cultura. Cal que la cultura respecti la natura, però la natura no s'hi pot col·locar per sobre i jutjar-la.

De manera que, atès que no troba un lloc exterior des del qual criticar, ha d'acabar admetent que la crítica només pot ser immanent.⁴⁴ Que el crític només pot criticar des de dins. Però Adorno no explicita aquí una idea molt important. Hi ha una manera de criticar la societat contemporània des del seu interior però gaudint d'una certa distància: *analitzant-la des del seu passat, des de la memòria històrica*. El pensament històric i dialèctic d'Adorno permet forjar una perspectiva immanent, que

⁴⁴ Això és el que Adorno afirma. Tanmateix, l'impressionant final de MM ha suggerit a alguns intèrprets que Adorno sí critica des d'un lloc exterior, des de la utopia, tot i que no la descriu positivament. Per a REINHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 173, és l'esperança en la utopia l'única que pot sostenir una crítica tan radical com l'adorniana. No és aquesta una interpretació que em convenci. Tampoc em sembla adequada la interpretació que proposa MERCÈ RIUS a *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, 46, on proposa que Adorno sintetitza la crítica immanent i la transcendent: "**Yo me atrevo a denominar esa necesaria síntesis de inmanencia y transcendencia con un término kantiano: creo que Adorno propugna la crítica "transcendental"**." Interpretació que rebutjo perquè desatén el caràcter fonamentalment dialèctic del pensament adornià.

no fuig a la natura ni a la transcendència d'un futur desconegut, però que gaudeix de tota la distància acumulada pel pas del temps. I de fet, és la perspectiva que tot sovint utilitza Adorno, com tindrem ocasió d'examinar als apartats A.2.2., A.2.3. i A.2.4..⁴⁵

Que Adorno, al llarg de la seva obra, ha optat per la crítica immanent, ho deixa clar a TF II: **“Daran ist vor allem wichtig der Unterschied einer immanenten Kritik, die einen Gegenstand an seinen eigenen Voraussetzungen misst, ihn gleichsam mit sich selbst, das heisst, mit seinen eigenen Konsequenzen konfrontiert, von transzendenter Kritik, die von aussen geschieht, indem man sagt: Ich als Soundso, ich als Christ, ich als Marxist, ich als sonst irgendwas, ich habe dazu das und das zu sagen. Ich glaube, die Art, in der ich Ihnen diesen Unterschied demonstriert habe, dürfte bereits ein recht kräftiges Argument sein für die Hegelsche Überzeugung –eine Überzeugung, die ich mir rückhaltlos zu eigen gemacht habe- von dem Vorrang der immanenten Kritik.**

Man könnte beinahe sagen, dass die transzendente Kritik von vornherein eine solche ist, die an eine Sache mit festen und abstrakten Vorstellungen herangeht, sich ihrer Erfahrung eigentlich gar nicht überlässt und dadurch die Sache selber gar nicht erreicht; abgesehen davon ist sie deshalb unfruchtbar, weil den Möglichkeiten transzendenter Kritik, also von einem fixen, von aussen gegebenen Standpunkt her irgendeine Sache zu beurteilen, überhaupt keine Grenze gesetzt ist. Darüber hinaus liesse sich auch zeigen, dass materialiter die transzendente Kritik fast immer einen, ich möchte sagen, reaktionären Charakter, den Charakter eines vorgegebenen Standpunkts hat, während das weitertreibende Moment des Denkens gerade dort liegt, wo das Denken den Gegenstand, mit dem es zu tun hat, sich selbst überlässt.” [PT II, 316] (TF II, 236-237)

Tanmateix, l'opció d'Adorno per la crítica immanent no s'ha d'entendre com una opció estàtica. La idea que abans apuntava, que la

⁴⁵ Aquesta és la concepció que defensa FRIEDRICH-WILHELM POHL al *Hamburger Adorno-Symposium*, 61-62 : **“Das kollektive Gedächtnis ist die Bedingung der Möglichkeit der Kritik.”** I és la tesi de INGE MÜNZ-KOENEN, *Konstruktion des Nirgendwo*, i de SILVIA SPECHT, *Erinnerung als Veränderung*.

crítica immanent viu de la distància temporal, afegida al procediment que Adorno ha fet servir per designar el lloc de la crítica, anant i venint dialècticament de la immanència a la transcendència, fan avinent que la crítica no es realitza mai des d'un lloc estàtic, un espai afirmat positivament, sinó des d'un procés ple de memòria, des de la dialèctica.

N.1.5. NEGATIVITAT COM A RACIONALITAT

Totes les activitats que hem anat atribuïnt a la negativitat : posar límits, donar finitud, realitzar la dialèctica, exercir la crítica, les podríem atribuir a la raó, i hauríem assenyalat a la vegada les seves capacitats, i el que només la raó pot realitzar. Negativitat és racionalitat, i racionalitat és negativitat.⁴⁶

La lectura de la DN permet desglossar els sentits en què Adorno defensa que la tasca de la raó és eminentment negativa.

- La raó és resistència a tot el que se li intenta imposar, fins i tot a la imposició d'un contingut. **“Denken ist, an sich schon, vor allem besonderen Inhalt Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte.”** [ND, 30] (DN, 27) El medi de la raó és aquesta negativitat com a resistència, i si l'abandona en algun moment i cedeix a l'afirmació és per adaptació, perquè l'autoritat social li ho requereix per ser acceptada. **“Die Spitze, die Denken gegen sein Material richtet, ist nicht einzig die spirituell gewordene Naturbeherrschung. Während das Denken dem, woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut, folgt es zugleich einem Potential, das in seinem Gegenüber wartet, und gehorcht bewusstlos der Idee, an den Stücken wieder gutzumachen, was es selber verübte ; der Philosophie wird dies Bewusstlose bewusst. Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung**

⁴⁶ Així ho afirma HAUKE BRUNKHORST, *T.W.Adorno, Dialektik der Moderne*, 13-19, 47-64, qui s'afegeix a la defensa adorniana de la racionalitat contra els crítics de la raó, com Heidegger o Lyotard, i l'expressa en els termes d'una defensa de la negativitat. Comparteix l'exposició general de l'autor, tot i dissentir de la seva afirmació que la negativitat adorniana que crea la dialèctica negativa no procedeix tant d'una inversió de la dialèctica de Hegel com del caràcter antinòmic de l'obra de Kant. Brunkhorst considera Adorno com un continuador de Kant i menysprea la influència de Hegel en el seu pensament. Cal recordar que tot i la seva crítica a l'idealista, Adorno no para de cercar en Hegel gèrmens de negativitat : **“Noch in der Vorrede zur Phänomenologie wird Denken, Erzfeind jener Positivität, als das negative Prinzip charakterisiert.”** [ND, 48] (DN, 45) A la qual afirmació segueix una cita de Hegel. Cal recordar que Adorno no cita gairebé mai ningú, i quan cita acostuma a ser, justament, a Hegel. També FRIEDRICH-WILHELM POHL, en una discussió amb M. Theunissen, qui associa negativitat amb irracionalisme, afirma al *Hamburger Adorno-Symposium*, 57 i ss, la coincidència de sentit dels tres conceptes : crítica, raó i negativitat.

gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloss Seiende, die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging.” [ND, 30-31] (DN, 27-28)

- La raó és negativa en el sentit que és tot el contrari de la contemplació, del deixar-se endur per les impressions i sensacions, per la mera admiració del món, que des dels grecs porta amb orgull l’honor de ser l’inici de la filosofia. La raó no és receptivitat sinó esforç, esforç que es rebel·la contra el que es troba. **“Die Anstrengung, die inn Begriff des Denkens selbst, als Widerpart zur passivischen Anschauung, impliziert wird, ist bereits negativ, Auflehnung gegen die Zumutung jedes Unmittelbaren, ihm sich zu beugen.” [ND, 30] (DN, 27)**
- El mer determinar d’un judici, la concreció, és negativitat, que en determinar un objecte exclou tot el que no és capaç d’assolir. Cada veritat afirmada és negació de tot el que no ha pogut afirmar.
- La raó és l’única facultat que pot negar, en el sentit d’interrompre i tallar, mentre que els sentiments, emocions, la sensibilitat, no tenen amb què fer-ho. Negar exigeix un instrument afilat: el concepte capaç de separar, tallar, trencar, en el continu que els sentiment només prossegueixen.
- La raó com a negativa és una raó ascètica que no s’acontenta amb res, que pot rebutjar-ho tot, fins i tot la mateixa natura, de la que s’horroritza per injusta.

Ara bé, ens queda encara un darrer detall força important. Com ha de ser la negació per ser fecunda i no mera destructivitat? Adorno aprèn de Hegel que hi ha dues formes de negar.⁴⁷ Hi ha una negació absoluta, que senzillament exclou del camí allò que nega i no ho té més en compte per continuar treballant. Aquí negació equival a rebuig. Contra ella proposa Hegel la negació determinada, que nega la forma de l’afirmat

⁴⁷ Això confirma la tesi defensada per mi en la nota 1.

però assumeix el contingut per treballar-lo i desenvolupar-lo. La segona és, evidentment, la que possibilita l'inici de la dialèctica, i podríem dir que marca el pas del dualisme estàtic al moviment. És a dir, que quan la raó nega, no aporta una negació que ho anihila tot. La seva negació és particular, és finita, és limitada. D'altra forma, negar es convertiria en el mateix que la identitat, una totalitat, però de signe contrari.⁴⁸

⁴⁸ I s'enduria amb ella la possibilitat de la utopia, que és el que li succeeix a Schopenhauer. Retrobarem aquesta idea en examinar justament la defensa adorniana de la utopia, en l'apartat N.4.4..

CAPÍTOL 2

N.2. NEGATIVITAT EN L'EPISTEMOLOGIA

N.2.1. RELACIÓ SUBJECTE/OBJECTE

L'exercici del domini possibilitat pel principi d'identitat implica, ja que és un principi subjectiu, el domini del subjecte sobre l'objecte, i així el mateix problema es deixa continuar explorant en aquests termes. Adorno es dedica a l'anàlisi d'aquestes dues categories centrals de l'epistemologia moderna, denuncia la mala relació existent entre elles, i reivindica que la negativitat podria contribuir a millorar-la, convertint-la en una relació finita, dialèctica, crítica, i més racional.

Tot seguit desenvolupo la crítica adorniana a l'epistemologia dominant, la crítica a falses solucions proposades pels seus contemporanis, i finalment la seva proposta negativa. Les obres amb les quals treballaré són fonamentalment la DN i un text de CN titulat "Sobre subjecte i objecte", a més d'alguns fragments d'IN, TF I i TF II.

a) RELACIÓ DE DOMINI

Hi ha una sentència que ens servirà com a punt de partida: el subjecte **"läuft darauf hinaus, dass das sture und verblendete subjektive Eigeninteresse das Mass aller Dinge sein und bleiben solle."** [EN, 584] (IN, 149)

Tota la història de la filosofia parteix d'una mateixa incapacitat, la d'arribar a l'objecte mateix, la de no saber sortir del subjecte i saltar a les coses: **"Was die Transzendentalphilosophie an der schöpferischen Subjektivität pries, ist die sich selbst verborgene Gefangenschaft des Subjekts in sich. In allem Objektiven, das es denkt, bleibt es eingespannt wie gepanzerte Tiere in ihren Verschalungen, die sie vergebens abzuwerfen suchen; nur kam jenen nicht der Einfall, ihre Gefangenschaft als Freiheit auszuposaunen."** [SW, 749-750] (CN, 151)

Havíem vist en apartats anteriors que Adorno descrivia el subjecte com un carnívor que ha embogit i ho devora absolutament tot. Però just en aquest afany d'engolir la totalitat traçada sobre el món amb les línies de la raó, no fa en realitat més que tancar-se dins de si. Projecta la raó en el món, i quan la retroba creu estar descobrint la realitat en la qual és incapaç d'irrompre. El

desllorigador per a ambdues malformacions del subjecte, que són la mateixa, és l'alteritat, descobrir el món com l'altre, el que no és idèntic a la raó. Cap teoria filosòfica no n'ha estat capaç ; el gran retret, però, se l'enduu qui ho va portar a l'extrem, Hegel.

Si Adorno critica Hegel, és **“weil bei ihm der Gedanke immer nur das aus seinen Gegenständen herausholt, was an sich schon Gedanke ist. Er befriedigt sich, trotz des Programms der Entäusserung, in sich selbst, schnurrt ab, so oft er auch das Gegenteil fordert. Entäusserte wirklich der Gedanke sich an die Sache, gälte er dieser, nicht ihrer Kategorie, so begänne das Objekt unter dem verweilenden Blick des Gedankens selber zu reden. Hegel hatte die Erkenntnistheorie eingewandt, man werde nur vom Schmieden Schmied, inn Vollzug der Erkenntnis an dem ihr Widerstrebenden, gleichsam Atheoretischen. Darin ist er beim Wort zu nehmen ; das allein gäbe der Philosophie die von Hegel so genannte Freiheit zum Objekt zurück, die sie inn Bann des Freiheitsbegriffs, der sinnsetzenden Autonomie des Subjekts, eingebüsst hatte.”** [ND, 38] (DN, 35-36)

Fascinat per ell mateix i la seva racionalitat, el subjecte ha oblidat l'objecte, i **“Gleichwie zur Strafe wird das Subjekt vom Vergessenen ereilt.”** [ND, 178] (DN, 178) El subjecte que llença la seva furibunda violència contra el que ell no és creu trobar-se a bon resguard, arrecerat dins de si, on l'objecte no pot afectar-lo, desconeixent que subjecte i objecte s'interrelacionen íntimament, i el que li passa a un, acaba afectant l'altre. A la llarga, el domini exercit es torna contra el subjecte, en un efecte reflex que podem exemplificar amb l'abstracció. La raó s'imposa sobre el món, però la raó per ella mateixa només pot donar forma, és incapaç de crear ella sola contingut. Naturalment, en aquest punt de partida, Adorno està acceptant la de Kant com la vertadera descripció de la raó, i rebutjant d'entrada el plantejament hegelianà com la il·lusió d'una raó que després d'haver encabit el món en les seves formes va arribar a creure que també era creadora del contingut. Com dèiem, les formes de la raó tanquen el món, i quan el coneixement se centra en elles, tria la universalitat i la unitat per sobre del concret i determinat, de l'individual. És un coneixement que apunta des del principi a l'abstracció i que en ella

desemboca. Però és també la pròpia individualitat del subjecte i no merament el caràcter concret dels objectes el que el subjecte malversa amb ella.

“Weil aber in Wahrheit Subjekt und Objekt nicht, wie inn Kantischen Grundriss, fest sich gegenüberstehen, sondern reziprok sich durchdringen, affiziert die Degradation der Sache zu einem chaotisch Abstrakten durch Kant auch die Kraft, die es formen soll. Der Bann, den das Subjekt ausübt, wird ebenso zu einem über das Subjekt ; beide verfolgt die Hegelsche Furie des Verschwindens.” [ND, 142] (DN, 142-143) La veritable estructura és tal, que tot que el subjecte li fa a l'objecte repercuteix en ell, i quan el subjecte perd l'objecte, és a ell mateix a qui perd.

b) CRÍTICA A LES RECONCILIACIONS PRECIPITADES

No és difícil que en aquest estat de coses despunti un anhel de reconciliació que no triga a projectar imatges d'una harmoniosa unitat entre tots dos, fins i tot d'una dissolució de l'un en l'altre, que hauria de posar fi a tota violència. I dita projecció acostuma a inventar la nostàlgia d'un estadi primordial on suposadament ja va existir una unitat de subjecte i objecte que s'hauria trencat. Per als que defensen aquesta concepció, el problema no rau en la mala relació com a tal, sinó en la mateixa distinció de totes dues categories, i en la creença que donada la separació cap bona relació és possible. Caldria per tant recuperar la unitat perduda.

Però aquest pensament és producte de la mateixa raó que continua aferrada a la identitat, i que només amb ella sap solucionar els problemes ; si se li retreu que la identitat domina, aleshores pretén concebre una identitat prèvia a la dominació, i així continua presa en la mateixa estructura. A més, Adorno diagnostica que el malestar que se li desperta al subjecte davant de la separació no és més que mala consciència pel mal ús que n'ha fet fins ara, i que el duu a criticar distincions i anàlisis, i defensar la síntesi : **“Das Bewusstsein rühmt sich der Vereinigung dessen, was es erst mit Willkür in Elemente aufspaltete ; daher der ideologische Oberton aller Rede von Synthese. Sie ist Deckbild der sich selbst verhüllten und zunehmend tabuierten Analysis. Die Antipathie des vulgär edlen Bewusstseins gegen diese hat zum Grund, dass**

die Zerstückelung, die verübt zu haben der bürgerliche Geist seinen Kritikern vorwirft, sein eigenes unbewusstes Werk ist.” [ND, 177] (DN, 178)

Adorno desautoritza absolutament aquest tipus de discurs pseudonostàlgic sobre la unitat. **“Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt” [SW, 743] (CN, 145)** comença dient, perquè per a ell no és un concepte que es pugui desenvolupar dins d'un llenguatge encara determinat per la identitat ; en el cas que ens fos possible parlar-ne, si féssim “com si” ens fos possible, aleshores hauríem de deixar de banda imatges d'indiferenciació i unitat que dissol els contraris, perquè la reconciliació consisteix en el respecte a la diversitat i la diferència ; qui les vol fondre, qui les desitja desfetes en la indiferència, és qui en realitat no ha après a valorar-les i no les pot suportar. La reconciliació seria un reconèixer la diferència que no cobeja la seva superació en cap unitat. Així, Adorno pensa la reconciliació sota la forma del diàleg : **“Die Kommunikation des Unterschiedenen. Dann erst käme der Begriff von Kommunikation, als objektiver, an seine Stelle. Der gegenwärtige ist so schmäählich, weil er das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft verrät. An seiner rechten Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.” [SW, 743] (CN, 145)**

Són dues les idees importants d'aquest text. D'una banda, la manera com remarca el salt entre “l'ésser humà” i el “subjecte”. Un estadi de vertadera reconciliació no pensa merament en termes de pur subjecte transcendental, sinó en termes d'éssers humans que, entre d'altres coses, tenen funcions cognitives, però que són individus concrets, empírics. De l'altra, la reconciliació es refereix alhora als éssers humans entre ells i també a la seva relació amb les coses.

La reconciliació no té res a veure amb el silenci d'una harmonia final, sinó amb el desenvolupament d'una relació respectuosa. Aquí la concepció del temps hi juga un paper decisiu. Qui pensa la reconciliació com a harmonia,

pensa en la història que finalitza i deixa pas a un estadi on ja no succeeix res més. És el cas de Schelling: la història comença quan la unió primigènia s'escindeix, i s'acaba quan es torna a realitzar. En la indiferenciació final ja no existeixen fretures que demanen ser satisfetes, per tant el moviment ja no cal i tot es dissol en un estadi de pau i immobilitat. Mentre que Adorno està pensant en un estadi caracteritzat per la continuació de la relació, que és procés, desenvolupament i canvi, però realitzat sense violència.

Com ja hem comentat, aquestes falses concepcions de la reconciliació acostumen a parlar d'una unitat primigènia perduda que Adorno desqualifica com a mentida romàntica. Quan Adorno torna la mirada als orígens, el que descobreix és un estat d'indiferenciació on encara no existia el subjecte ni la consciència. I aquell estadi era encara pitjor que la mala separació, ja que consistia en pur caos, en violència desenfrenada. Si aleshores no existia un subjecte que dominés l'objecte, és perquè l'ésser humà encara no havia emergit de la natura, a la qual vivia sotmès, immers en la barbàrie i ferocitat que li és pròpia. Tenia lloc el que Adorno anomena un materialisme primitiu, sense subjecte i no dialèctic, on si la matèria tenia la primacia era senzillament perquè el primordial era la lluita per la supervivència. Com tindrem ocasió d'anar observant repetides vegades al llarg d'aquest treball, i especialment en el capítol M.2., Adorno no concep l'existència de cap estadi innocent anterior a la història, ni contempla tampoc la natura com un lloc de plàcida harmonia, sinó com l'espai d'una violència muda.

Fou justament per vèncer l'angoixa que regnava en aquell estadi, que l'ésser humà es va formar com a subjecte i va racionalitzar la violència que ell exerceix sobre el món. Però contra la violència racional, l'enyorança per la indiferenciació no és un remei, sinó un perill encara més greu. Intentar recuperar aquell estadi ens submergiria en una barbàrie més cruel encara que l'originària. Tota repetició augmenta sempre l'horror.

El desig d'unitat queda per tant condemnat d'entrada. Començar a treballar per establir una millor relació entre subjecte i objecte requereix partir d'una separació acceptada com a tal, sense nostàlgies per la seva dissolució: **“An der Zweiheit von Subjekt und Objekt ist kritisch**

festzuhalten, wider den Totalitätsanspruch, der dem Gedanken inhäriert."

[ND, 177] (DN, 178)

Però no cal només una mera separació, que ens podria retornar a la incomunicació pròpia del dualisme kantian. Si la diferència és el concepte que més s'aproxima a la reconciliació, cal establir una relació subjecte/objecte basada en el respecte a la diferència de l'altre. La separació per ella sola pot impedir la fusió de l'un en l'altre, però no és garantia contra el retorn de la identitat, mentre que en una relació on la clau és la diferència, la identitat ja no pot establir la seva tirania.

Adorno afirma la diferència d'una manera molt forta. Tant, que per a ell l'important ja no són subjecte i objecte com a categories fixes i afirmatives, sinó la seva diferència, que passa a ser més important que unes suposades essències en les quals Adorno no creu. Subjecte i objecte són les categories amb què nosaltres expressem la relació de coneixement, però no es poden hipostasiar com si fossin entitats positives: l'únic vertader en elles és justament la relació de no identitat que expressen: **"Beide Begriffe sind entsprungene Reflexionskategorien, Formeln für ein nicht zu Vereinendes ; kein Positives, keine primären Sachverhalte, sondern negativ durchaus, Ausdruck einzig der Nichtidentität."** [ND, 176] (DN, 176)

És a dir, Adorno no sols rebutja la identitat que el subjecte imposa a l'objecte, sinó que rebutja d'entrada la identitat com a descripció tant del subjecte com de l'objecte. Subjecte i objecte no són dues identitats, són una relació de diferència.

c) PRIMACIA DE L'OBJECTE

Com pot Adorno construir una epistemologia basada en la diferència? Si el principi d'identitat era un producte subjectiu, eliminar-lo consistirà en descobrir-li al subjecte que el seu paper és secundari, que no és ell el moment

primer del coneixement : **“Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes ; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken ; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein ; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein.”** [ND, 184] (DN, 185)

L'afirmació que sense subjecte no hi ha coneixement de l'objecte no és suficient per demostrar que el subjecte sigui prioritari, ni ontològica ni epistemològicament. Més aviat al contrari, quan ell inicia la seva activitat, l'objecte ja existeix, existeix independentment, i cal que el subjecte accepti aquesta independència.

Ara bé, la tesi de la primacia de l'objecte es podria reduir a una mera inversió de la primacia del subjecte, i Adorno ens ho adverteix : **“Der kritische Gedanke möchte nicht dem Objekt den verwaisten Königsthron des Subjekts verschaffen, auf dem das Objekt nichts wäre als ein Götze, sondern die Hierarchie beseitigen.”** [ND, 182] (DN, 183) El pas de la identitat a la diferència i de la primacia del subjecte a la de l'objecte no és una mera inversió formal, un senzill donar-li la volta, sinó una transformació completa de la relació que permeti eliminar tot tipus de domini de l'àmbit del coneixement i possibiliti al subjecte de descobrir les coses tal com són en elles mateixes. Anem a veure les transformacions que això comporta.

En un text de CN, titulat “Observacions sobre el pensament filosòfic”, ens descriu Adorno el procedir d'una filosofia que ha donat prioritat a l'objecte. En ella, el pensament :

- esdevé creador en tant és resposta a l'exterior, es reconeix com a moment secundari i es desenvolupa en diàleg amb el que ell no és
- en comptes de donar forma a l'objecte, es deixa determinar per ell, i és així, fecundat per l'objecte, com esdevé productiu
- renuncia al domini i es lliura a l'objecte

- s'allibera de l'ansietat de controlar i descansa en l'objecte
- renuncia a l'afany d'abraçar-ho tot i es concentra en l'objecte concret, tal com Adorno recorda que ja li recomana el Talmud
- aprèn a no forçar els objectes ; té paciència, té la calma d'aturar-se en els objectes i donar-los temps, i per això els objectes se li acaben oferint.

Adorno insisteix que aquests moments permeten una relació de coneixement en pau, i que aquesta calma conserva una mica de felicitat, la qual prové d'obrir-se a l'exterior i deixar que tot comenci fora d'un mateix. I fora no vol dir sols en l'objecte. Adorno adverteix que una manera d'assolir la major objectivitat consisteix en partir, abans de formular la pròpia concepció, de concepcions anteriors, més concretament, de textos. Treballar amb els textos que els altres ens han llegat, interpretar-los, criticar-los, brinda una objectivitat que tan sols pot provenir del passat, de la història compartida. D'aquesta manera, no només acceptem com a anterior a nosaltres el món objectiu previ al llenguatge, sinó també el llenguatge dels altres, al qual el propi és resposta.¹

Però la primacia de l'objecte implica alhora un canvi fonamental en la filosofia, aquest de contingut: **“Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch. (...) Inn Gegenstand, zugerüstet zu dem der Erkenntnis, ist vorweg das Leibliche vergeistigt durch seine Übersetzung in Erkenntnistheorie.”** [ND, 193] (DN, 193)

La primacia del subjecte i de la identitat implicava un element que encara no havíem fet explícit, la pretensió de superioritat de l'espiritual, i amb ella la inevitable condemna del corporal, del físic. El subjecte té dret a dominar l'objecte, perquè es comprèn que l'espiritual ha de regir sobre el món material. Però per a Adorno, posar la diferència com a concepte clau implica una revaluació del material : **“Es heisse das Objektive am Objekt, das nicht zu Vergeistigende daran, Objekt nur unterm Blickpunkt der subjektiv gerichteten Analyse, welcher der Primat des Subjekts fraglos dünkt. Von**

¹ En l'apartat dedicat a la negativitat com a crítica, N.1.4., havíem anunciat que el passat ofereix per a Adorno el lloc des d'on criticar el present, i aquí trobem la idea d'una objectivitat provenint de la història. Cal parar atenció a aquests moments on Adorno reivindica el paper de la memòria, en la qual ens concentrarem plenament en la tercera part.

aussen betrachtet wird, was in der Reflexion auf Geist spezifisch als nicht Geistiges, als Objekt sich darstellt, Materie. Die Kategorie Nichtidentität gehorcht noch dem Mass von Identität. Emanzipiert von solchem Mass, zeigen die nichtidentischen Momente sich als materiell, oder als untrennbar fusioniert mit Materiellem.”² [ND, 193] (DN, 194)

Aixecar una bona epistemologia necessita de l’afirmació del materialisme, i no tan sols del respecte a l’objecte com a material, sinó també d’adonar-se’n de la materialitat del subjecte i del component somàtic del coneixement. Un coneixement ple ha de comprendre també els moments corporals del subjecte, és a dir, l’entramat de sensacions, impulsos, sentiments, que acompanyen el procés de conèixer, i que detallarem més endavant, en l’apartat M.3.2.. I això ha de repercutir en l’autoconeixement del subjecte.

El subjecte es concep ell mateix com a espiritual, entén el coneixement com la més espiritual i pura de les seves activitats, i no sap comprendre el seu cos sense espiritualitzar-lo, sense convertir-lo en l’abstracta unitat de sensacions i impulsos que cal que la voluntat mantingui sota control. Però el subjecte s’aprehendrà ell mateix quan es reconegui com a cos i li atorgui a aquest la dignitat que es mereix.

² OSKAR NEGΤ, *Zeit gegen den Zeitgeist*, 80, que reivindica Adorno com a marxista, llegeix l’afirmació de la primacia de l’objecte i el consegüent materialisme com una herència de Marx, i lamenta que el nostre filòsof hagi tingut més recepció en l’àmbit de l’estètica que no en el de la política, en el qual aquestes idees eren realment fèrtils.

Tanmateix, JOSEF FRÜCHTL, *Mimesis*, 135-152, tot i reconèixer explícitament la influència de Freud i Marx, remarca especialment la de Schelling. Per a Früchtl, amb la primacia de l’objecte dóna Adorno la raó a Schelling contra Hegel i recupera el paper que per a l’autor romàntic tenia la natura. No en va és Schelling, dels tres idealistes, l’únic que manté un moment de primacia de la natura. A partir d’aquest pressuposar que és Schelling l’inspirador, desenvolupa Früchtl la seva interpretació de la primacia de l’objecte. Per a ell significa sobretot primacia del que encara no és, ja que l’objecte, la natura, només es desenvoluparà plenament en la utopia. Així, i inspirant-se també en Kant, diu Früchtl que l’objecte no és per a Adorno el constituït, sinó el regulatiu, quelcom equivalent a les idees reguladores kantianes. Per tant, primacia de l’objecte no es deixa traduir merament com a materialisme, sinó que significa donar primacia a la “determinació teleològica” per sobre d’una mera “determinació determinativa”, és a dir, que el coneixement té l’objecte com a telos regulador. És per tant una filosofia que no tan sols mira a la matèria, sinó que mira primordialment a la utopia. Així troba Adorno el seu punt d’equilibri entre l’idealisme sense objecte i l’ontologia contemporània sense subjecte. Früchtl aprofita per reivindicar la nostàlgia de l’idealisme i el romanticisme que es fa palesa en el pensament adornià, i defineix Adorno tot dient que és **“Romantik mit dem schlechten Gewissen der Reflexion, oder unerbittliche, nur in ästhetischen Augenblicken aufatmende Reflexion aus dem Geiste einer heimatlosen Romantik.”** (op. cit., 152)

Que la filosofia esdevingui materialista no significa que adoptarà un nou contingut, amb el risc de dogmatisme que això comporta, sinó que es mantindrà crítica contra tota teoria incapaç de respectar la matèria. En assumir el materialisme, la filosofia no esdevé més positiva, sinó més crítica: **“Materialismus ist nicht das Dogma, als das seine gewitzigten Gegner ihn verklagen, sondern Auflösung eines seinerseits als dogmatisch Durschauten ; daher sein Recht in kritischer Philosophie.”** [ND, 197] (DN, 197) Sentència en la qual Adorno vincula intrínsecament materialisme i crítica, unió imprescindible per assolir un coneixement objectiu. Tots tres es necessiten i es completen : materialisme, crítica, objectivitat.

Tal com es deixa observar en el seu text “Sobre subjecte i objecte”, la primacia de l’objecte i el consegüent materialisme introdueixen una nova concepció del subjecte guiada per dues idees principals : d’una banda, el pas de l’autonomia a una certa heteronomia, i de l’altre, el redescobriment del subjecte com a objecte.

El subjecte vivia i defensava la seva autonomia exercint un control permanent sobre tot allò que pogués amenaçar-la, el món exterior i també el seu propi interior. El subjecte legislava per a ell mateix, i no tolerava que cap altre subjecte ni entitat de cap tipus li donés lleis, i establia així com a criteri de validesa de la llei no el seu contingut sinó el seu origen. Primacia de l’objecte significa abandonar el monòleg per entrar en un diàleg amb l’altre, disposat a posar en dubte, avaluar i autocriticar la pròpia llei en un deixar-se influir i qüestionar, obrint-se al que ell no és. Les lleis no s’han de formular en la puresa de la subjectivitat, sinó en la interrelació de diferència amb l’objecte.

Però el materialisme no tan sols descobreix el subjecte com, en certa mesura, heterònom, sinó també com a material, com a objecte.

Fichte havia arribat a l’extrem de pensar un subjecte que no podia ser reduït a objecte, que no es deixava objectivar. La seva autonomia s’havia fet plena, no quedava residu d’objecte ni de matèria en ell, ni tan sols de substància, i així el podia definir com a pura activitat lliure. Per a Adorno, això no és més que una il·lusió, i la tasca de la filosofia és ara redescobrir que el subjecte, en la seva darrera determinació, és també objecte. Que abans de ser

subjecte ja era objecte, que d'ell prové. La veritat, com sempre en Adorno, es troba quan un s'obre al record dels propis orígens. El subjecte entossudit en la seva autodeterminació ha oblidat que aquesta és purament formal, i que la determinació real que l'ha creat rau fora d'ell : **“Schein ist die Verzauberung des Subjekts in seinen eigenen Bestimmungsgrund, seine Setzung als wahres Sein. Subjekt selbst ist zu seiner Objektivität zu bringen, nicht sind seine Regungen aus der Erkenntnis zu verbannen.”** [SW, 749] (CN, 150)

I aquesta afirmació implica per a Adorno que les mateixes categories amb què el subjecte ha intentat fins ara conèixer el món i donar-se la llei a ell mateix, i que concebia com a originades en la subjectivitat, no són pas un a priori de la raó, sinó que procedeixen de l'evolució de l'espècie, i s'han format perquè contribuïen a assegurar la supervivència. Però just qui prové de la matèria s'ha forçat a oblidar-la, i amb aquells mateixos conceptes pretén ratificar la seva essencial diferència del material i la seva superioritat. **“Beides, Körper und Geist, sind Abstraktionen von ihrer Erfahrung, ihre radikale Differenz ein Gesetztes. Sie reflektiert das historisch gewonnene “Selbstbewusstsein” des Geistes und seine Lossage von dem, was er um der eigenen Identität willen negiert. Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls, und solche Modifikation der qualitative Umschlag in das, was nicht bloss ist. Drang ist, nach Schellings Einsicht, die Vorform vom Geist.”** [ND, 202] (DN, 202-203)

Adorno esmerça tota la seva força en la defensa d'aquest materialisme. No tan sols el subjecte com a categoria epistemològica o les categories que estructuren el coneixement troben el seu origen en la matèria. També la mateixa individualitat, que és molt més bàsica, és un producte tardà de la natura i no una instància eterna ; la individualitat es deriva del no individual : **“Dass “der” Mensch vor jener (die Gattung) soll gewesen sein, ist entweder biblische Reminiszenz oder schierer Platonismus. Die Natur ist auf ihren niedrigen Stufen voll von nicht-individuierten Organismen. (...) Das Principium individuationis ist deren Sekundäres, hypothetischerweise eine Art biologischer Arbeitsteilung. (...) Der Mensch ist Resultat, kein eidos.”** [SW, 758] (CN, 158)

La individuació és el resultat d'un procés; es desenvolupa primer en la natura i després al llarg de la història, fins que en una determinada època arriba a ser tan forta que es concep com a eterna, que se li fa inadmissible que no hagi estat sempre així.

d) EL PAPER DEL SUBJECTE

“Seitdem der Autor den eigenen geistigen Impulsen vertraute, empfand er es als seine Aufgabe, mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen.” [ND, 10] (DN, 8) Només el subjecte pot acabar amb el seu propi excés, declara Adorno reivindicant l'autocrítica. Però aquesta necessitat de l'activitat del subjecte no consisteix tan sols en el fet que calgui l'autocrítica per disminuir l'ànima de domini del subjecte. Donar la primacia a l'objecte només és possible gràcies al subjecte mateix, que ha de ser encara més fort que abans.

La tendència del pensament contemporani apunta a la progressiva eliminació del subjecte, amb la creença que a mesura que es redueixi el seu poder anirà reapareixent l'objecte que l'excés de subjectivitat impedia conèixer. Es tracta de la concepció que l'objecte és una mena de residu, el que sobra, el que queda en expulsar la subjectivitat. Però quan la ciència expulsa tot el subjectiu, el que li queda són tan sols restes estèrils, el cos mort de l'objecte, però no l'objecte. [SW, 751] (CN, 152)

Si el subjecte s'expulsa ell mateix assumint un procedir merament quantitatiu i automàtic de la ciència, o es dóna com a mer receptacle passiu de la intuïció, sempre sota el mandat de no tocar res, de no modificar res del que es troba, de no posar la seva mala influència sobre el món per tal de poder descobrir les coses mateixes, ens trobem amb el resultat que, desaparegut el subjecte, tampoc no hi ha objecte. Tampoc l'eliminació de tota distància que proposa el positivisme, el nas clavat a l'objecte com a garantia d'objectivitat, guanya realment l'objecte. El que el subjecte aporta no és merament la seva pròpia projecció que amaga la realitat, sinó una activitat que és condició sine qua non del coneixement. Una mala subjectivitat pot deformar-lo, però això és tan vertader com que el subjecte, un subjecte ple, lliure i actiu, és indispensable per obtenir coneixement.

El subjecte hi ha de ser, i a més no com a mera figura abstracta, culminant el l'increment progressiu d'abstracció que es va iniciar amb Descartes, sinó com a concret, i així, capaç de mostrar els objectes en la seva concreció. La raó del subjecte no és **“Aufstieg von den zerstreuten Erscheinungen zu ihrem Gattungsbegriff. Ebenso fordert sie die Fähigkeit des Untercheidens. Ohne sie wäre die synthetische Funktion des Denkens, abstraktive Vereinheitlichung, nicht möglich : Gleiches zusammennnehmen heisst notwendig, es von Ungleichem zu sondern. Das ist aber das Qualitative.”**³ [ND, 53] (DN, 50)

Quines són aquestes activitats del subjecte que garanteixen el coneixement i que fan imprescindible la seva participació les detallem a continuació. De l'anàlisi d'Adorno se'n deixen diferenciar cinc.

I) Per començar, només el subjecte, en tant que ens finit, pot conèixer els objectes com a finits i determinats, i mostrar-los com a constituïts en la seva diferència amb altres objectes. Sovint s'ha cercat una mena de coneixement capaç de prescindir de la limitació, una mena de salt a allò que el subjecte no pot copsar amb el seu instrumental limitat : l'incommensurable. Adorno s'hi refereix en un text sobre George i Hofmannsthal, per contestar que l'incommensurable, per definició, no és intel·ligible, perquè la intel·ligibilitat implica límit i definició, funciona només en termes de finitud, i l'únic que podem anomenar incommensurable és el que rep la sensibilitat abans d'aplicar-hi els conceptes. La sensibilitat sí que pot acollir els torrents

³ ANTONIO AGUILERA, en la seva "Introducción", AF, 46-47, exposa aquest conjunt d'idees en una síntesi que trobo força aclaridora : **“Primacía del objeto significa para Adorno la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, no la entrega a un dato o la mera facticidad, por ello exige no menos sino más sujeto que la primacía del sujeto. La clave está en la distinción entre sujeto trascendental y sujeto vivo, algo que evita comprender esa primacía del objeto como simple inversión de la primacía del sujeto. Sólo criticando el esfuerzo kantiano para apoderarse del objeto en su antípoda, en el sujeto trascendental, se hace posible una recuperación no ingenua de lo que anhela el materialismo. El sujeto es remitido a su protohistoria y es considerado como función del sujeto vivo, el giro copernicano de Kant es invertido, la intentio obliqua es sometida a otra intentio obliqua que la endereza. La asimetría entre sujeto y objeto, exige la continua confrontación del pensamiento y de todas las operaciones conceptuales con el objeto al que remiten. El objeto no es el mísero resto de las operaciones del conocimiento, es algo material indisoluble. El**

imprecisos d'una experiència sense diferenciació ni talls, però cal defugir la il·lusió que això ens porti un coneixement més pur. Aquesta manca de límit és ceguesa : **“Das Geheimnis des sinnlichen Datums ist kein Geheimnis sondern die blinde Anschauung ohne Begriff.”** [PR, 199] (PR, 205)

“Nach Eliminierung des subjektiven Moments ginge Objekt diffus auseinander gleich den flüchtigen Regungen und Augenblicken subjektiven Lebens.” [SW, 756] (CN, 156) Si volem alguna cosa més que un flux informe d'impressions, si volem objectes determinats, definits, separats els uns dels altres, necessitem del subjecte : **“Definieren ist soviel wie ein Objektives, gleichgültig, was es an sich sein mag, subjektiv, durch den festgesetzten Begriff einzufangen.”** [SW, 741] (CN, 143)

II) Però el límit que el subjecte aporta no tan sols s'aplica a l'objecte, se l'aplica a ell mateix en tant redescobreix la seva pròpia finitud, en tant es redescobreix com a individu. No ens cal tan sols un subjecte actiu, ens cal que sigui individual, perquè tan sols la individualitat pot conèixer. Sovint es vol expulsar la individualitat del coneixement en el temor que tot el que introdueixi sigui arbitrarietat, mera contingència, gairebé caprici, provenint de la seva perspectiva particular, mentre que el coneixement vertader ha de ser vàlid universalment. Però per a Adorno **“Anders als in der Bewegung einzel menschlichen Bewusstseins lässt Allgemeines vom Subjekt überhaupt nicht sich ergreifen.”** [ND, 56] (DN, 52) El que l'individu com a tal coneix és l'únic generalitzable, perquè els altres són també individus com ell ; mentre que intentar forjar un universal prescindint dels individus reals genera una figura abstracta, inservible.

Adorno insisteix en aquesta idea perquè el duu molt més enllà de la mera epistemologia. La condemna de l'individu que vivim en la nostra època és senzillament l'intent de la societat de silenciar la seva veu. Al llarg de tota la seva obra retornen les denúncies d'aquest perill : **“Mit hundert Sophismen wird verteidigt, mit hundert Mitteln moralischen Drucks den Adepten eingepägt, man werde durch Verzicht auf eigene Vernunft und eigenes Urteil**

objeto, que para Kant es algo constituido por formas de intuición y categorías, la cosa en sentido inmanente, es en Adorno algo constituido por la intuición y el concepto.”

höherer, eben kollektiver Vernunft teilhaftig, während man doch, um die Wahrheit zu erkennen, jener unabdingbar wird, sie sei überholt.” [SW, 779] (CN, 178)

És a dir, el pretès salt a una raó universal, no ho és a una entitat abstracta supraindividual i alliberada per tant de tot interès particular i egoista, sinó que és el salt al col·lectiu social, amb uns interessos i una voluntat de domini molt més perillosos. Parlar del col·lectiu social pot sonar democràtic, però quan es tracta de trobar la veritat, la democràcia no és cap garantia, segurament només garantiria el triomf de la ideologia. **“Die Konstruktion der Wahrheit nach Analogie einer volonté de tous -äusserte Konsequenz des subjektiven Vernunftbegriffs- betröge inn Namen aller diese um das, dessen sie bedürfen. An denen, die das unverdiente Glück hatten, in ihrer geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich anzupassen (...) ist es, mit moralischem Effort, stellvertretend gleichsam, auszusprechen, was die meisten, für welche sie es sagen, nicht zu sehen vermögen oder sich aus Realitätsgerechtigkeit zu sehen verbieten.” [ND, 51] (DN, 48-49)**

És l'individu, capaç de no deixar-se constrènyer pel dogmatisme de torn, encara que sigui el que defensa tota la societat, qui s'ha guanyat un espai de llibertat i pot intentar des d'ell conèixer. **“Würde das Individuum coupiert, so spränge kein höheres, von den Schlacken der Zufälligkeit gereinigtes Subjekt heraus, sondern einzig ein bewusstlos nachvollziehendes. (...) Das isolierte Individuum jedoch, unbeeinträchtigt vom Ukas, mag zuzeiten der Objektivität ungetrübter gewahr werden als ein Kollektiv. (...) Brechts Satz, die Partei habe tausend Augen, der Einzelne nur zwei, ist falsch wie nur je die Binsenweisheit. Exakte Phantasie eines Dissentierenden kann mehr sehen als tausend Augen, denen die rosarote Einheitsbrille aufgestülpt ward, die dann, was sie erblicken, mit der Allgemeinheit des Wahren verwechseln und regredieren.” [ND, 56] (DN, 52)**

L'aposta d'Adorno està feta : per l'individu, i més encara per aquell que està disposat a enfrontar-se al col·lectiu. Havíem vist que el tot és el no vertader : ara descobrim que aquesta sentència no tan sols feia referència a la totalitat del món objectiu com a contingut del pensament, sinó també al tot

del col·lectiu com a origen del pensament. En una societat on s'imposa la "veritat" d'un col·lectiu tenim una visió subjectiva de la realitat en el pitjor sentit del terme, guiada per tot un entramat d'interessos. I l'única manera de recuperar l'objectivitat és amb l'individu. Només un individu mínimament alliberat i amb un mínim de desinterès pot atènyer l'objectivitat. Adorno reconeix el perill que aquest individu malmeti el coneixement amb un cert element d'arbitrarietat, però és un risc que cal córrer. En l'època de l'homogeneïtzació de tots, de la igualació en nom de la democràcia, assumir el risc de l'arbitrarietat permetrà, però, trobar un coneixement capaç de reconèixer l'individual i el diferent. Cal l'individu com a tal, fins i tot amb la irracionalitat que li és inherent, i com veurem en apartats posteriors, amb tot allò que és físic i corporal en ell.

III) Aquest subjecte individual brinda més que una comprensió abstracta del món, aporta la seva experiència, el veritable contacte amb les coses. El coneixement no es pot dissoldre en l'ús de mètodes idèntics en l'espai i el temps, que pretenen garantir la igualtat de resultats arreu, que es poden fer servir de manera maquinal. Cal el pas del mètode, que no coneix ni l'espai ni el temps ni el concret, a l'experiència, que té lloc en ells. Que cal l'experiència individual ho sentència Adorno : **"Niemand kann den Schmerz eines anderen in der eigenen Einbildungskraft reproduzieren."** [SW, 600] (CN, 10)

En un text titulat "Nota sobre les ciències de l'esperit i la formació cultural", proposa l'experiència com la bona relació entre el subjecte i l'objecte, i la descriu com el medi on es fan possibles una espontaneïtat del subjecte que no domina l'objecte, la imaginació, i la llibertat enfront de l'objecte. I la filosofia és el lloc d'aquesta experiència, de la qual la ciència s'ha després com si fos llast : **"jene Art geistiger Erfahrung (...) die vom Begriff Bildung gemeint war. (...) Vieles spricht dafür, dass von eben dem Begriff der Wissenschaft, wie er nach dem Verfall der grossen Philosophie aufkam und seitdem eine Art Monopol erlangte, jene Bildung unterhöhlt wird, welche er kraft des Monopols beansprucht. Wissenschaftliche Disziplin ist eine geistige Gestalt dessen, was Goethe wie Hegel als Entäusserung forderten : Hingabe**

des Geistes an ein ihm Entgegenstehendes und Fremdes, in der er erst seine Freiheit gewinnt." [EN, 495] (IN, 49) L'experiència és el medi de la llibertat, per tal com és una relació de contacte on no s'imposa el domini, però que no es dissol tampoc en una mera passivitat, sinó que en ella subjecte i objecte participen activament.⁴

IV) I si el subjecte individual permet el contacte veritable amb l'objecte, obre alhora la màxima distància d'ell, que és la condició per a un element imprescindible de la filosofia: **"Sie kann, auch nach Absage an den Idealismus, der Spekulation (...) nicht entraten."** [ND, 27] (DN, 24)

V) I la mateixa distància que obre l'especulació permet ensems la crítica, que ja hem vist com era una de les funcions bàsiques de la negativitat i clau imprescindible del coneixement. I ell ja ha denunciat que rere les consignes que clamen per l'eliminació del subjecte s'amaga la ideologia que vol impedir un coneixement crític. És sobretot amb la crítica on més evident resulta que el subjecte no pot reduir la seva funció a una mera actitud receptiva, tal com li exigeixen els positivistes. No hi ha coneixement sense el treball actiu del subjecte, i aquesta activitat és molt més que un posar formes i posar ordre: és sobretot la capacitat crítica, com Adorno insisteix en resposta a la pregunta plantejada al seu text "Per què encara filosofia" [EN, 462-464] (IN, 13-15).

És aquest conjunt d'activitats el que garanteix la primacia de l'objecte i l'objectivitat. Aquesta no s'aconsegueix, doncs, amb un mer no fer res, no voler influir, sinó amb un treball decidit. És el subjecte qui posa l'objectivitat, el que tampoc no és tan sorprenent, si recordem que també ell és objecte.

"In schroffem Gegensatz zum üblichen Wissenschaftsideal bedarf die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt." [ND, 50] (DN, 48) Ens cal un subjecte amb totes les seves forces: Ell ha de **"alle Innervation und Erfahrung in die Betrachtung der Sache hineinnehmen, um, dem Ideal nach, in ihr zu verschwinden."** [SW, 602-603] (CN, 12)

⁴ Per a un desenvolupament del concepte d'experiència veieu el llibre d'ANKE THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung*.

e) ENCARA DIALÈCTICA

L'anàlisi de la relació subjecte/objecte ens ha conduït en una sèrie de negacions determinades, en un moviment que era ja dialèctic, i no ens ha de sorprendre que el darrer que li sentim dir a Adorno sobre aquestes dues categories és que la primacia de l'objecte i l'activitat necessària del subjecte es desenvolupen en una relació dialèctica. Posar la primacia de l'objecte no implica en cap moment una suspensió de la relació, sinó tan sols l'eliminació d'una relació jeràrquica, i just perquè no és jeràrquica, no es pot aturar en una definició vertical, viu en una interrelació dinàmica. **“Der Vorrang des Objekts, als eines doch selbst Vermittelten, bricht die Subjekt-Objekt-Dialektik nicht ab.”** [ND, 187] (DN, 188)

Adorno ho desenvolupa en el seu text “Opinió, bogeria i societat” : **“Denken ist keine bloss subjektive Tätigkeit, sondern wesentlich, als was die Philosophie auf ihrer Höhe es wusste, der dialektische Prozess zwischen Subjekt und Objekt, in dem beide Pole sich selbst überhaupt erst bestimmen. Auch das Organ des Denkens, Klugheit, besteht nicht allein in der formalen Kraft des subjektiven Vermögens, Begriffe, Urteile, Schlüsse korrekt zu bilden, sondern zugleich in der Fähigkeit, dies Vermögen an das zu wenden, was ihm selbst nicht gleicht. Das von der Psychologie “Kathexis” genannte Moment, die Besetzung des Objekts im Denken, ist diesem nicht äusserlich, nicht nur psychologisch, sondern die Bedingung seiner Wahrheit. Wo es verkümmert, verdummt die Intelligenz. (...) Etwas von dieser Dummheit triumphiert, wann immer die Denkmechanismen sich selbst entrollen, leerlaufen, ihre Formalismen und Ordnungsbestimmungen anstelle der Sache setzen.”** [EN, 578] (IN, 143)

La mateixa veritat queda definida dialècticament : **“Ein Begriff von Wahrheit (...) der nicht dinghaft und abstrakt der blossen Subjektivität gegenübersteht, sondern sich entfaltet durch Kritik, kraft der wechselseitigen Vermittlung von Subjekt und Objekt.”** [EN, 583] (IN, 148)

I per entendre aquesta dialèctica cal observar-la al llarg de la història : **“Objektivität ist auszumachen einzig dadurch, dass auf jeder geschichtlichen Stufe und jeder der Erkenntnis reflektiert wird sowohl auf das, was jeweils**

als **Subjekt und Objekt sich darstellt, wie auf die Vermittlungen.**" [SW, 751] (CN, 152) I tenir en compte les forces socials implicades: **"Nur die gesellschaftliche Selbstbesinnung der Erkenntnis erwirkt dieser die Objektivität, die sie versäumt, solange sie den in ihr waltenden gesellschaftlichen Zwängen gehorcht, ohne sie mitzudenken. Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt."** [SW, 748] (CN, 149)

f) IMMEDIATESA I MEDIACIÓ

Adorno es refereix a una sèrie de filosofies, com la de Bergson, que en el rebuig radical d'un coneixement dominador, intenten crear un subjecte completament passiu que es limita a rebre sense modificar i que, per tant, s'abandona sense condicions a l'exterior: **"Das dialektische Salz wird inn unterschiedslosen Fliessen von Leben weggeschwemmt. (...) Hass gegen den starren Allgemeinbegriff stiftet einen Kultus irrationaler Unmittelbarkeit, souveräner Freiheit inmitten des Unfreien."** [ND, 20] (DN, 16-17)

Rebutjar el subjecte implica enfonsar-se en una irracionalitat cega que no correspon a l'harmonia que alguns n'esperen, ja que no hi ha una manera dolça de conèixer, capaç d'evitar el domini: **"Denken vollends hütet keine Quellen, deren Frische es vom Denken befreite ; kein Typus von Erkenntnis ist verfügbar, der absolut verschieden wäre von dem verfügenden, vor dem der Intuitionismus panisch und vergebens flieht."** [ND, 26] (DN, 23)

Tot lliurar-se a la immediatesa ho és a la irracionalitat de la vida on el coneixement desapareix, perquè ell només s'origina en el trencament de la immediatesa de la vida, en la separació i el joc de mediacions entre subjecte i objecte [TP I, 34] (TF I, 28). Una immediatesa que no tan sols és irracional, sinó que és abstracta ; impedeix discernir el concret, distingir els detalls i percebre el més petit separadament. La concreció no ve donada per ella mateixa, sinó que la possibilita el subjecte quan defineix, retalla, trenca, separa, destria. Només la racionalitat realitza la concreció.

Adorno dedica algunes pàgines de TF II a explicar la categoria de mediació. Allà reconeix que autors que han cercat la proximitat a l'objecte, com ara Santayana, Dewey o Veblen, tenen raó en acusar l'idealisme alemany d'imperialista, de jo inflat i arrogant, i admet: **"Tatsächlich mag ein Denken,**

das das idealistische Moment so einseitig hervorhebt, wie das bei Fichte der Fall ist, dadurch in Gefahr stehen, immerzu den Rohrstock zu schwingen, sei es der Rohrstock des Schullehrers, sei es der Rohrstock des friederizianischen Unteroffiziers, und, durch seine Höhe vermittelt, Subalternität hervorzubringen." [PT II, 32] (TF II, 26) Però la contrapartida és que el pensament que vol apropar-se a les coses, com el positivisme, tendeix ell mateix a fer-se subaltern, a adaptar-se al que existeix, a acceptar sense criticar. Es rendeix al principi d'adaptació. I aquest subordinar-se té lloc precisament en l'absència de mediació, que impedeix transcendir la facticitat. Cal doncs exercir la mediació entre idealisme i materialisme per tal de salvar el millor de tots dos, és a dir, que cal aplicar la mediació també entre les diferents filosofies. **"Aber Vermittlung zwischen den einander entgegengesetzten Paaren des Denkens stellt sich nicht auf dem berühmten goldenen Mittelweg her, von dem Arnold Schönberg einmal sehr hübsch gesagt hat, er sei der einzige Weg, der ganz bestimmt nicht nach Rom führe. Diese Vermittlung ist, wenn überhaupt, dann möglich nur durch die Extreme hindurch."** [PT II, 38] (TF II, 30).

La mediació no ha de dissoldre les contradiccions, sinó que les ha de treballar, recollint la crítica de cada moment al contrari. No es pot pretendre una reconciliació harmònica d'ambdues teories, ni tampoc buscar un terme mig entre elles, que només generaria un empobriment del coneixement. Es tracta d'aconseguir una mediació feta de crítica i de tensions irresolubles.

Però l'avantatge de l'idealisme sobre l'empirisme rau justament que ha treballat el concepte de mediació i ha desenvolupat la dialèctica com a nervi de la filosofia. Mentre que l'empirisme, en el seu voler partir de les coses amb la mínima aportació del subjecte, no ha entès l'existència d'aquest mutu determinar-se, i a la llarga s'ha empobrit. Tampoc el racionalisme la va treballar gaire, amb l'excepció de Leibniz. La mediació és realment un descobriment idealista. **"Es werden in der rationalistischen wie in der empiristischen Philosophie die Momente des Denkens und der Erfahrung einander wesentlich antithetisch gegenübergestellt. Den Unterschied der beiden Schulen begründen ihre Positionen zu der Frage, welchem dieser Momente die grössere Gewissheit, das höhere Mass an Verbürgtheit**

zukomme; dabei wird aber von beiden grundsätzlich nicht gesehen, dass diese Momente derart in sich vermittelt sind, dass das eine in sich selbst auf das andere notwendig verweist, dass es in sich sein Anderes als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit enthält. Infolgedessen ist die Geschichte des Denkens, das polarisiert ist nach diesen beiden Schulen des Rationalismus und des Empirismus, genau auf das Problem verwiesen, das sie von innen her nicht angefasst haben, nämlich auf das Problem eben der Vermittlung." [PT II, 148-149] (TF II, 110-111)

Aquesta és justament la causa del dualisme entre cos i ànima que tant molesta a Adorno; primer se'ls ha pensat com a dos entitats separades, independents, i després s'ha comès la bajanada de cercar per on es connecten. La ridícula proposta de Descartes dóna en realitat idea de com és de grotesc el problema.

N.2.2. CAL UN CANVI DE PARADIGMA ?

Hem examinat la solució que Adorno ofereix al problema de la identitat, i per acabar de comprendre-la val la pena examinar la millor crítica que se li ha adreçat, justament la que prové dels continuadors de l'Escola de Frankfurt. Habermas, i amb ell Wellmer i Honneth, han retret a Adorno no haver resolt veritablement el problema del domini. L'ur tesi és que ha pretès solucionar-lo des del mateix paradigma que el crea, que de fet l'implica necessàriament : dins del paradigma de subjecte/objecte, dins de la filosofia de la consciència, és irresoluble, perquè és el mateix paradigma qui el provoca. Cercar un coneixement no basat en el domini es fa possible realitzant el gir lingüístic i creant des d'ell la distinció entre acció instrumental i acció comunicativa.⁵

És inexcusable confrontar la concepció adorniana amb una crítica tan lúcida, creativa i suggerent, i ho faig per aquest motiu en els primers capítols d'aquest treball ; tanmateix he d'avançar que el meu anàlisi de la crítica i de la resposta que es pot donar conclou en una defensa d'Adorno, guiada per la idea central que, en passar de la filosofia de la consciència a la filosofia del llenguatge, no és que Habermas trobi la solució que li manca a Adorno, sinó que està solucionant un problema diferent i segons el meu parer, menys ric i complex que el que treballava el seu antecessor.⁶

Anem a enfocar de nou el problema que es planteja Adorno. En concebre el domini en termes de subjecte i objecte, Adorno pot aplicar una mateixa estructura per a l'anàlisi de tres tipus de domini que, per a ell, són tres formes d'aparició del mateix :

- dels éssers humans sobre la natura exterior
- de cada individu sobre la seva natura interior
- de la societat sobre els seus membres

⁵ Veieu fonamentalment la crítica formulada per ALBRECHT WELLMER, "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el giro lingüístico de la Teoría Crítica", i *Sobre la dialéctica de Modernidad i Postmodernidad*. Per a una història dels intents de resoldre el problema, veieu JÜRGEN HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*.

Els tres estan imbricats i requereixen una mateixa solució, que Adorno construeix en termes de primacia de l'objecte i defensa del material, reivindicant un conuiu de racional i el natural en mutu respecte, i el desenvolupament d'un coneixement constituït per un moment racional-conceptual i un moment somàtic-mimètic relacionats dialècticament.

Habermas⁷ parteix de la distinció entre acció instrumental i acció comunicativa, que produeix la diferenciació de dos problemes distints : d'una banda la relació de domini amb la natura, i de l'altra la relació entre els membres d'un col·lectiu social. Per al primer problema no ofereix cap solució, perquè de fet no el contempla com a problema ; el domini de la natura és necessari per sobreviure i mantenir la societat, i pensar en una relació amb ella alliberada de tota violència és pur i va romanticisme utòpic. Per a la relació entre els individus sí ofereix Habermas la possibilitat d'una convivència lliure de domini en termes de comunicació i enteniment. Manca per avaluar si la solució és realment tan fructífera ; atès que Habermas ha col·locat al marge la relació amb la natura, l'element somàtic cau fora de les relacions humanes, i Habermas planteja la relació entre els individus en termes purament racionals i formals, com si es tractés de subjectes sense cos.⁸ I aquí, el tema del domini de la natura interior queda completament oblidat.

La meua crítica a la proposta habermasiana consisteix en què :

- Separa radicalment dos problemes i n'oblida un tercer, quan en realitat es tracta d'un únic problema que només es pot resoldre si es contempla globalment.
- Deixa de considerar la relació amb la natura com a problema, i per tant no hi busca solució.
- El problema que pretén haver solucionat, el de la relació entre els individus, roman com a problema perquè no l'ha arribat a comprendre en tot el que implica.

⁶ Tot i que amb matisos, comparteixo l'orientació general de la defensa que CLAUDIA RADEMACHER emprèn d'Adorno en el seu magnífic *Versöhnung oder Verständigung* ?

⁷ JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa ; Conciencia moral y acción comunicativa; La inclusión del otro.*

⁸ GERHARD GAMM els anomena "**Körperlöser Geister**" i afirma "**Solcherart Kommunikationsteilnehmer lieben und leben nicht miteinander; sie sprechen nur**", *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne* ; noteu com el títol remet a Marcuse.

Però cal ser justos amb Habermas, i de la manera com he plantejat la seva crítica mostro el que considero un error, però no deixo veure per què tria aquesta estratègia. I és en considerar els seus motius quan comprenem el que intenta.

El propòsit que dirigeix el replantejament habermasià de la Teoria Crítica és la salvació de la raó i amb ella dels ideals il·lustrats, aquesta raó de la qual Adorno ha conduït la sospita al màxim, com a digne hereu de Nietzsche, Freud i Marx. Habermas vol salvar la raó de les mans d'un autor que li sembla irrevocablement abocat a la irracionalitat. La condemna de la raó com a raó instrumental, és a dir, com a idèntica al domini, que ha generat tant el progrés i com la barbàrie en una unió indissoluble, és portada fins a tal extrem que anul·la tota possibilitat de confiar-hi. Tot i que Adorno mateix manté dita confiança, la crítica ha estat tan radical, tan destructiva, que condemna tots els que vinguin després a l'escepticisme. En conseqüència, Habermas acusa la primera generació de l'Escola de Frankfurt d'una contradicció performativa. Tanmateix, és possible defensar Adorno i Horkheimer d'una tal acusació, com per exemple fa José Maria Mardones: **"Horkheimer y Adorno, repetimos, fueron muy conscientes de la aporía o contradicción performativa que suponía una crítica radical y totalizante de la Ilustración. Y lucharon contra ella. Adorno hizo de esta lucha en el límite la razón de ser de su filosofía. En Horkheimer encontramos, especialmente en su *Crítica de la razón instrumental*, un esfuerzo por escapar a la aporía. Señalaba aspectos donde la llamada por él "razón objetiva" o presencia no pervertida de la Ilustración, estaba presente. (...) No todo estaba corrompido."**⁹

Habermas concep la filosofia d'Adorno com un carreró sense sortida, una filosofia útil com a denúncia, però inútil per a la construcció de res positiu, per fer de base a una filosofia posterior. La seva voluntat crítica i el seu posar unes condicions per a la reconciliació tan radicals que només la fan

⁹ JOSÉ MARÍA MARDONES, "La ilustración de los frankfurtianos", *Judaísmo y límites de la modernidad*, 245.

pensable com a utòpica i no com a històrica¹⁰ el condueix a l'aporia. Amb ell, el paradigma de la filosofia de la consciència ha quedat esgotat, ja no hi ha res més a fer des d'ell.¹¹

Per a Habermas, la denúncia d'Adorno de la raó és tal, que només la pot salvar fent-li acceptar un moment irracional. Però això, que personalment valoro com una de les millors aportacions d'Adorno a la història de la filosofia, és jutjat per Habermas, Wellmer o Honneth com una caiguda en l'irracionalisme que posa en perill els ideals il·lustrats.¹² Per a Habermas, buscar una solució significa entendre la raó d'una altra manera, de forma que no s'esgoti en la definició-acusació de raó instrumental. La raó té un potencial molt més gran al qual es pot recórrer sense necessitar de passar a dependre de l'irracional.

La concepció d'una raó comunicativa obre un nou escenari on contemplar la societat i poder pensar una relació entre els individus lliure de domini, basada en el diàleg i l'enteniment. En la relació comunicativa cap individu no és contemplat com a objecte: es tracta d'una relació intersubjectiva en la qual tots participen en la recerca en comú de coneixement, i on les hipòtesis proposades passen per la prova de ser discutides entre tothom en la tria dels millors arguments. Això hauria de ser la millor garantia per a l'obtenció d'un coneixement que no amagui una voluntat de domini com Adorno sempre denuncia.

D'aquesta manera, Habermas pensa una societat lliure de domini renunciant al concepte de reconciliació i treballant amb el d'enteniment. Amb Rademacher, comparteixo la idea que aquesta transició és una reducció.¹³

Reconciliació li sona a Habermas massa romàntic i inabastable, irreal, mentre que enteniment és quelcom susceptible de ser realitzat. Consisteix en el reconeixement mutu de les idees dels altres, la seva posada en comú,

¹⁰ ALBRECHT WELLMER ho diu explícitament a "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el giro lingüístico de la Teoría Crítica", i formula una forta crítica ja al mer concepte de reconciliació en *Sobre dialéctica de modernidad y postmodernidad*.

¹¹ CLAUDIA RADEMACHER, *Versöhnung oder Verständigung ?*, 41-56, s'oposa a la condemna de la filosofia adorniana com a aporètica i a la declaració del final d'aquell paradigma.

¹² Veieu en canvi com HAUKE BRUNKHORST, *T.W.Adorno. Dialektik der Moderne*, presenta Adorno com aquell que salva la racionalitat de la modernitat. La diferència és que Brunkhorst ha entès la racionalitat com a negativitat.

¹³ CLAUDIA RADEMACHER, op. cit., 75-76.

discussió i crítica racionals, diàleg compartit en busca del millor. Però la descripció habermasiana d'aquesta comunitat de diàleg és purament formal i abstracta, i es queda molt per enrere del que Adorno cercava amb la reconciliació. Habermas no pot més que acollir els individus que dialoguen racionalment, els que ja són membres de la comunitat, mentre que Adorno pensava la seva teoria, sobretot, per reivindicar l'acolliment dels que no són membres, dels expulsats per un ordre totalitari, dels oblidats. I més enllà encara, pot acollir el que no és lingüístic ni racional, el no idèntic, el material. I això vol dir la natura exterior, però a la vegada tot el que en cada individu és natural.

La nova concepció de la raó de Habermas promet més del que pot donar. Habermas l'amplia per tal que contingui més que domini, però la fa formal i abstracta. I alhora no és capaç de despertar el respecte pel natural, amb la qual cosa comença a semblar més pobre que la d'Adorno. Com que Adorno enriqueix la raó amb el corporal, amb la mimesi, la fa capaç de sentir compassió pel que li succeeixi a la darrera criatura del món, i fins i tot fomenta el respecte pels objectes no animats. Mentre que Habermas té veritables problemes per pensar una ètica del respecte a la natura o als animals, per incloure en la comunitat de diàleg el no lingüístic.¹⁴ Per a Habermas, el llenguatge acaba sent un límit d'exclusió.

Habermas ha acusat Adorno d'apuntar a la irracionalitat, però ell condemna la raó al formalisme i l'abstracció. Rademacher exposa, basant-se en Anke Thyen i Ute Guzzoni, que Habermas torna a recaure en un dualisme natura/raó, mentre que el dialèctic Adorno, en posar el concepte d'experiència com a medi del coneixement, feia possible una bona relació subjecte/objecte capaç d'acollir els moments racionals i els materials del coneixement.¹⁵ La raó d'Adorno és una raó substancial, que coneix el seu origen en la matèria i que pot tornar a treballar amb ella, mentre que la merament formal de Habermas

¹⁴ Veieu JÜRGEN HABERMAS, "Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption", en ANGELIKA KREBS (Hg), *Naturethik*. I també JOSEF FRÜCHTL, "Leben wie ein gutes Tier".

¹⁵ CLAUDIA RADEMACHER, op. cit., 57-62.

UTE GUZZONI, *Identität oder nicht*, 118.

ANKE THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung*.

s'impedeix tota reconciliació, i com Rademacher afirma, s'impedeix expressar la felicitat.

Trobo que la millor expressió de la diferència entre tots dos grans autors, és que Habermas torna a construir una filosofia afirmativa, mentre que Adorno és l'autor de la negativitat. I un moment on això es fa palès de manera paradigmàtica és que, mentre Habermas posa l'ideal d'una comunitat on s'arriba a l'acord, al consens, Adorno hagués segurament defensat el dissentiment. Conviure no és merament posar-se d'acord, sinó sobretot respectar el desacord, la diferència.¹⁶

¹⁶ Diu CLAUDIA RADEMACHER : **“Konstitutiv für die Rationalität des Nichtidentischen ist der Dissens. Wer, wie Habermas, in letzter Instanz immer mit Konsens rechnet, eskamotiert das Nichtidentische. Versöhnung als Kommunikation des Unterschiedenen zielt nicht auf Konsens”**, op. cit., 87. En el mateix insistia Ute Guzzoni al seu seminari sobre identitat i diferència.

N.2.3. MATÈRIA I LLENGUATGE

El mateix problema de la relació entre subjecte i objecte es pot plantejar d'una altra manera, des d'allò que els caracteritza. Reconèixer el fet que el subjecte treballa amb el llenguatge, mentre l'objecte que pretén conèixer és no conceptual i no es deixa esgotar pels conceptes, situa la filosofia en una posició ben difícil, i Adorno ha d'oferir una solució per al problema de com pot el llenguatge comprendre la matèria aconceptual.

a) EL CONCEPTE COM A DOMINI

Adorno parteix ja d'entrada de la convicció que el més interessant per a la filosofia es troba justament en allò que tradicionalment ha oblidat i desprestigiats perquè el concepte no hi arriba: el particular, el més petit, l'efímer, tot allò que desapareix en posar-hi un concepte a sobre. Des de Plató, els filòsofs han compartit la idea que el que s'escapava, defugia el concepte, palesava així el seu caràcter superflu i es mereixia ser desatès. La distinció entre una essència permanent i traduïble al llenguatge, i un seguit d'accidents i canvis condemnats a ser eliminats de la teoria, ha establert des del principi que a la filosofia tan sols li interessa el que s'adequa als seus mitjans conceptuals, i ha menyspreat com a indigne, no important, el no idèntic. Però per a Adorno és justament el que es perd en descriure el món conceptualment el que la filosofia s'ha d'esforçar en rescatar. **“Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist.”** [ND, 20] (DN, 16)

Hegel és per a Adorno qui es va esforçar en l'expressió del no conceptual, per molt que fos endebades: **“Stellt die Hegelsche Lehre von der Dialektik den unerreichten Versuch dar, mit philosophischen Begriffen dem diesen Heterogenen gewachsen sich zu zeigen, so ist Rechenschaft vom fälligen Verhältnis zur Dialektik zu geben, wofern sein Versuch scheiterte.”** [ND, 16] (DN, 12).

La via que va triar era la més adient, la dialèctica: **“Ihr Name sagt zunächst nichts weiter, als dass die Gegenstände in ihrem Begriff nicht**

aufgehen, dass diese in Widerspruch geraten mit der hergebrachten Norm der adaequatio.” [ND, 16-17] (DN, 13)

Hegel havia pretès sincerament com cap altre autor modern eliminar el formalisme de la filosofia i omplir-la de contingut, portar-hi contingut real ; li havia volgut donar la capacitat de pensar concretament. I sabia a més que per copsar el concret cal la determinació que el subjecte hi posa, sabia que el que evita de caure en l'abstracció és el paper actiu del subjecte. Amb tot això, Hegel ha estat més a prop que ningú. Però acabava perdent el concret en els conceptes : **“Der Geist gewinnt seine Schlacht gegen den nicht vorhandenen Feind. Hegels geringschätzig Äusserung über das kontingente Dasein, die Krugsche Feder, welche Philosophie aus sich zu deduzieren verschmähen dürfte und müsse, ist ein Haltet den Dieb. Indem die Hegelsche Logik immer schon es mit dem Medium des Begriffs zu tun hat und auf das Verhältnis des Begriffs zu seinem Inhalt, dem Nichtbegrifflichen, selber nur allgemein reflektiert, ist sie der Absolutheit des Begriffs, welche sie zu beweisen sich anheischig macht, vorher schon sicher.” [ND, 49] (DN, 46)**

El concepte té el doble poder d'impedir arribar a les coses i de fer-nos alhora oblidar que no hi arribem. La filosofia dissenya les seves xarxes conceptuals amb tal rigor i precisió que no percebem com es cosifiquen i cada cop s'allunyen més del real, del qual creuen poder prescindir. La filosofia es redueix amb una facilitat espasmodica a un treball intern al llenguatge que ja no és confrontat amb l'empíria. El llenguatge s'estableix com a autònom i fa oblidar al pensament el que existeix fora d'ell i del qual depèn. [PT I, 40] (TF I, 32) Els conceptes deixen de ser l'instrument per copsar la matèria i s'identifiquen ells mateixos com l'objecte de coneixement, com el material del pensament. És una més d'aquestes estranyes inversions de sentit pròpies de l'era de la raó instrumental, de la qual tindrem ocasió d'ocupar-nos més endavant, en l'apartat N.3.4.. La mateixa raó instrumental que defineix cada cosa que existeix com un mitjà per a una altra i desconeix els fins en si, afirma el concepte, que no és sinó un mitjà per atènyer el que ell no és, com si ell mateix fos la finalitat.

Adorno desenvolupa la seva furibunda denúncia del concepte com allò que ens impedeix d'arribar fins a l'objecte, que és no conceptual, i el denuncia

com una forma d'opressió. El telos de la filosofia és salvar el no conceptual per al coneixement, però es troba que el seu propi instrumental li ho impedeix: **“Während sie der realen Determination der Phänomene durch ihren Begriff versichert ist, kann sie diesen nicht ontologisch, als das an sich Wahre, sich vorgeben. Er ist fusioniert mit dem Unwahren, dem unterdrückenden Prinzip.”** [ND, 57] (DN, 53)

I aquesta opressió no és merament epistemològica, sinó que reproduceix l'opressió social: **“Was die Gesellschaft antagonistisch zerreisst, das herrschaftliche Prinzip, ist dasselbe, das, vergeistigt, die Differenz zwischen dem Begriff und dem ihm Unterworfenen zeitigt.”** [ND, 58] (DN, 54)

I la principal forma en què s'exerceix aquest domini és l'oblit de la temporalitat. El concepte s'estableix com a idèntic, és a dir, com a immutable, quan la veritable natura del no conceptual rau en el seu desenvolupament continu: **“Das Nichtbegriffliche, dem Begriff unabdingbar, desavouiert dessen Ansichsein und verändert ihn.”** [ND, 141] (DN, 141) **“Philosophisches Denken hat weder Reste nach Abstrich von Raum und Zeit zum Gehalt, noch generelle Befunde über Raumzeitliches. Es kristallisiert sich inn Besonderen, in Raum und Zeit Bestimmtem.”** [ND, 142] (DN, 142)

Quan la filosofia descobreix aquest moment de la no identitat en el no conceptual, i ho vol respectar, ha de pensar amb conceptes que no siguin idèntics a ells mateixos, que canviïn com les coses. **“Indem der Begriff sich als mit sich unidentisch und in sich bewegt erfährt, führt er, nicht länger bloss er selber, auf sein nach Hegelscher Terminologie Anderes, ohne es aufzusaugen. Er bestimmt sich durch das, was ausser ihm ist, weil er dem Eigenen nach nicht in sich selbst sich erschöpft.”** [ND, 159] (DN, 160) Així han procedit aquelles filosofies que s'han concebut com a dinàmiques a elles mateixes, i que han intentat expressar el temps renunciant a una terminologia ferma i rígida. Aquesta és la gran aportació dels idealistes, especialment de Hegel, que va intentar trencar la inèrcia dels conceptes fent-los dinàmics i temporals com la realitat, i és alhora la causa de la gran dificultat de llegir la seva obra.

b) NECESSITAT DEL CONCEPTE

L'estructura que trobem en analitzar aquest problema és la mateixa que havíem vist amb el principi d'identitat : **“Wenn es keine Begriffe gibt, wenn wir nicht die Dinge fest und bestimmt denken, dann gibt es keine Wahrheit, das heisst, dann denken wir überhaupt nicht.”** [PT I, 55] (TF I, 42)

La defensa que Adorno emprèn del concepte és radical. No es tracta tan sols que només amb ell esdevingui el pensament fructífer, sinó que ell fa possible el pensament com a tal, transcendint la mera vida immediata. El concepte és l'únic que permet elevar-se sobre l'existència : **“Nicht anders lässt das Bestehende sich überschreiten als vermöge des Allgemeinen, das dem Bestehenden selbst entlehnt ist.”** [MM, 169-170] (MM, 150-151)

I només aquest transcendir la vida fa possible copsar el temps del qual Adorno ens està advertint que el perdem amb la rigidesa dels conceptes. Els conceptes aturen el pas del temps en una ficció d'identitat estable, i tanmateix sense ells, en realitat, no resta més que el temps immediat del passar de les coses, que no és encara el temps constitutiu. L'animal, que no disposa de conceptes, viu sense saber aturar el flux de la vida en la rigidesa formal i morta d'una paraula que projecta la seva identitat, però és justament per això que roman presoner de la identitat. Qui no congela el temps amb el concepte immòbil roman clos en el present, perquè només els conceptes fan possible de pensar el passat i el futur. I per això, sense conceptes no existeixen tampoc ni l'angoixa ni la felicitat : **“Damit Glück substantiell werde, dem Dasein den Tod verleihe, bedarf es identifizierender Erinnerung, beschwichtigender Erkenntnis, der religiösen oder philosophischen Idee, kurz des Begriffs. Es gibt glückliche Tiere, aber welch kurzen Atem hat dieses Glück ! Die Dauer des Tiers, vom befreienden Gedanken nicht unterbrochen, ist trübe und depressiv. Um dem bohrend leeren Dasein zu entgehen, ist ein Widerstand notwendig, dessen Rückgrat die Sprache ist.”** [DA, 284] (DI, 292)

No hi ha cap felicitat possible **“für das Tier, das dem Verhängnis nicht durch Erkennen Einhalt gebieten kann.”** [DA, 284-285] (DI, 292). I així, el que Schopenhauer diu de la vida, que transcorre entre dolor, ansietat, i la puntual satisfacció que desemboca en l'avorriment, val només per a l'animal que no pot abandonar la vida amb el concepte. El concepte té el poder d'interrompre el flux de la vida. El concepte és per tant qui ens concedeix de superar la mera

existència, i tanmateix amb el risc que en el seu allunyar-se d'ella, se'n vagi tan lluny que perdi el contacte. Però el que està clar és que no en podem prescindir, que no disposem de cap altre instrument. Per tant, és el concepte qui ha de treballar contra ell mateix : **“Der philosophische Begriff lässt nicht ab von der Sehnsucht, welche die Kunst als begriffslose beseelt und deren Erfüllung ihrer Unmittelbarkeit als einem Schein entflieht. Organon des Denkens und gleichwohl die Mauer zwischen diesem und dem zu Denkenden, negiert der Begriff jene Sehnsucht. Solche Negation kann Philosophie weder umgehen noch ihr sich beugen. An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.”** [ND, 27] (DN, 23-24)

Només ell pot acabar amb l'opressió que ha imposat : **“Die Philosophie unternehme eine permanente Anstrengung wie jener Münchhausen, der bekanntlich versuchte, sich an seinem eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen; sie ist die Anstrengung des Begriffes, die Wunden zu heilen, die der Begriff notwendig schlägt.”** [PT I, 55] (TF I, 43) Adorno desenvolupa aquesta idea sense concessions : **“Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, dass es der Philosophie doch möglich sei ; dass der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar und damit etwas von der Naivetät, an der sie krankt. Sonst muss sie kapitulieren und mit ihr aller Geist. (...) Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Missachtete und Weggeworfene. Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.”** [ND, 21] (DN, 18)

Contra Wittgenstein, cal dir el que no es pot dir, i concentrar la filosofia en aquesta paradoxa. L'afirmació de Wittgenstein, que ordena callar davant del que no es pot dir, **“geistig von einer unbeschreiblichen Vulgarität ist, weil darin vorbeigesehen wird an dem, worauf allein es in der Philosophie ankommt: das ist genau das Paradox dieses Unterfangens, mit den Mitteln des Begriffs das zu sagen, was mit den Mitteln des Begriffs eigentlich nicht sich sagen lässt, das Unsagbare eigentlich doch zu sagen.”** [PT I, 56] (TF I, 43) La filosofia no és sinó aquesta paradoxa, que la converteix, inevitablement, en

dialèctica. [ND, 20-21] (DN, 17-18) **“Dieser Widerspruch liegt in ihrem Impuls, in dem, was sie selbst will, nämlich mit dem Begriff das Nichtbegriffliche zu treffen, mit der Sprache das nicht durch Sprache zu Sagende. Dadurch liegt in dem Ansatz der Philosophie, in dem, was sie als Bewegung will, von Anfang an unnotwendig das, was der Ausdruck Dialektik eigentlich bedeutet. (...) Sie werden jetzt sehen, dass die Dialektik jedenfalls so, wie sie uns vor Augen steht, nicht ein philosophischer Standpunkt ist, den man neben anderen Standpunkten beziehen kann, sondern dass der dialektische Ansatz eigentlich in dem Ansatz von Philosophie enthalten ist.”** [PT I, 88] (TF I, 67)

c) DESMITOLOGITZAR EL CONCEPTE

I si la dialèctica és el contrari del mite, la repetició pura més formal, cal aplicar-li la dialèctica al concepte i destruir en ell el mite que el constitueix.

En tant el seu instrument són els conceptes, la filosofia s'ha decidit d'entrada per l'idealisme, que li fa caure en la il·lusió que el seu material són els conceptes i no la matèria. Per reorientar la filosofia en direcció al materialisme, per mostrar-li què és realment la matèria i la seva relació contradictòria amb el llenguatge, cal desmitologitzar els conceptes amb la dialèctica. El materialisme no té alternativa: no pot prendre les coses materials tal com són i col·locar-les en collage a sobre del paper envoltades de connectors lingüístics. Per portar les coses al discurs li cal el vehicle del concepte. El problema és la facilitat amb què aquest vehicle impropri es fetitxita i considerant-se autosuficient oblida que és portador del que ell no és, oblida que està referit a l'exterior. El que cal destruir no és el concepte, sinó la seva autarquia.

I el remei contra dita autonomia conceptual és el record; cal fer avinent als conceptes d'on provenen, perquè també els conceptes tenen el seu origen en el que no és conceptual. Són part de la realitat material, en la qual s'han format dins de la lluita per la supervivència. I perquè procedeixen de la matèria contenen la promesa de poder expressar-la. Els conceptes, pel seu origen, formen part d'allò no conceptual, però la mateixa cosificació que els forma i els enganya amb l'autonomia els ho fa oblidar. Tota cosificació és un

oblit, tal com diu el lema adornia, i podríem afegir que també ho és tota autarquia.

Cal, doncs, sotmetre el concepte a la consciència dels seus límits : **“Die Einsicht indessen, dass deren begriffliches Wesen trotz seiner Unentrinnbarkeit nicht ihr Absolutes sei, ist wieder durch die Beschaffenheit des Begriffs vermittelt. (...) Zu ihrem Sinn gehört, dass sie in ihrer eigenen Begrifflichkeit nicht sich befriedigen.”** [ND, 23] (DN, 20) **“Diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren, ist das Scharnier negativer Dialektik. Vor der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt. (...) Die Entzauberung des Begriffs ist das Gegengift der Philosophie. Es verhindert ihre Wucherung : dass sie sich selbst zum Absoluten werde.”** [ND, 24] (DN, 21)

d) EL CONCEPTE COM A NOM PER A UN PROBLEMA

Pensar el concepte de tal manera que s'orienti al que ell no és, que trenqui el mite expressant el temps i el canvi, que no oblidi que el seu telos és el no conceptual, no resulta tan senzill. A TF II exposa Adorno una concepció del concepte que aclareix molt més el que ell pretén. Adorno defineix el concepte fent servir dos trets : d'una banda, el seu caràcter històric, i de l'altra, el fet que lluny de ser una unitat ferma, clara i consistent per anomenar una essència, és el nom per a un problema que encara està pendent de solució. És a dir, que el concepte no afirma una essència, sinó que assenyalava un problema que cal seguir discutint : **“Philosophische Termini sind eigentlich geschichtliche Knotenpunkte des Gedankens, die übrig geblieben sind und an denen sich dann die Geschichte der Philosophie sozusagen abspielt. Oder lassen Sie mich es so umformulieren, dass jeder philosophische Terminus die verhärtete Narbe eines ungelösten Problems sei. Man könnte wirklich sagen, überall dort, wo ein Terminus sich festgesetzt hat und immer wiederkehrt, bezeichnet man damit nicht sowohl stets und immer eindeutig dieselbe Sache, sondern Sie können sicher sein, dass da irgendwas geschehen ist, womit die Philosophen nicht ganz fertig geworden sind.”** [PT II, 10-11] (TF II, 10)

De manera que el romandre dels conceptes ja no indica per a Adorno la permanència d'una identitat, sinó la d'un problema, i així és com resol la incompatibilitat entre l'atemporalitat del llenguatge i la temporalitat de la matèria.

Adorno atribueix a Schelling el notable mèrit d'haver proposat aquesta idea d'haver-la elaborada teòricament, i reconeix que també Husserl va emprar l'expressió que els termes filosòfics són títols de problemes, i no designacions unívocues i irreversibles per a entitats unívocues i irreversibles. I amb aquesta idea explica Adorno en què consisteix el pensament filosòfic : **“Sie werden vielleicht danach ganz einfach verstehen können, warum ich diese Einleitung in die philosophische Terminologie zugleich betrachte als eine Einleitung in die Philosophie, denn das heisst wohl nichts anderes, als die Probleme lebendig machen, die als mehr oder minder tote oder verkapselte in der Geschichte der Philosophie überliefert sind.”** [PT II, 11-12] (TF II, 10)

Els conceptes contenen problemes i a través d'ells la història de la filosofia, que s'ha anat sedimentant en ells. Així, la història de la filosofia no tan sols queda reflectida en els conceptes, capaços de contenir el pas del temps, sinó que queda reflectida de manera negativa: no com a successió de propostes positives, sinó com a successió de preguntes plantejades de formes diverses, de crítiques i d'enfrontaments amb problemes encara oberts. Adorno explicita com els conceptes contenen alhora la identitat d'un mateix problema i les diferents anàlisis : **“Es ist meine These, dass die festgehaltenen Termini die Identität der überlieferten Probleme ausdrücken, während der geschichtliche Prozess, der die Probleme in verschiedener Weise löst, in den wechselnden Bedeutungen zu suchen ist.”** [PT II, 12] (TF II, 10-11)

I exposa tot seguit en què consisteix aquest avançar de la història : **“Die Geschichte der Philosophie ist eben im Unterschied zu der Geschichte anderer fachwissenschaftlicher Disziplinen nicht einfach die eines Fortschritts im Sinn der eindeutigen Lösung von Problemen; die Philosophie löst zwar Probleme, aber indem sie Probleme löst, wirft sie diese weg und vergisst sie und setzt andere an ihre Stelle, in denen jene wieder hervorkommen.”** [PT II, 12] (TF II, 11) I encara : **“Das Moment der Identität, der identische Kern an den überlieferten Problemen wird bezeichnet dadurch, dass die Termini als**

Termini festgehalten werden, während die historischen Verschiebungen der Problemstellungen selbst sich niederschlagen im Wechsel der Bedeutungen, welche die Termini haben. Bedeutende Philosophen sind im allgemeinen in der terminologischen Kontinuität geblieben, es hat sich das Moment der Mühe an dem Ungelösten darin niedergeschlagen; durch ihre eigene Arbeit haben sie dann in einem Übergang, der aus der Philosophie selbst folgt, diesen Termini eine andere Bedeutung verliehen." [PT II, 13] (TF II, 12)

e) L'INDIVIDUAL I EL CONCEPTE UNIVERSAL

Un altre vessant del mateix problema rau en la impossibilitat del concepte, que ja d'entrada posa la universalitat, d'anomenar l'individual com a individual, com a únic, sense perdre'l en l'abstracció d'anomenar-lo alhora juntament amb tots els que formen part d'una mateixa espècie. De la dificultat donen raó els intents fracassats, com quan l'individual apareix com a exemple de l'universal: **"Die Beispiele fungieren als beliebige auswechselbare Illustrationen ; deshalb sind sie oft aus bequemer Distanz von den wahren Nöten der gegenwärtigen Menschheit gewählt oder aus den Fingern gesaugt."** [PR, 42] (PR, 41) Aquesta és la manera com el concret acostuma a aparèixer en la teoria, com a cas d'una llei, com un dels molts casos acollits dins d'una categoria, és a dir, com a mer representant de l'universal que s'escapa en aquest fer de representant, tal com queda clar per la seva extrema substituïbilitat : hagués estat el mateix posar-hi un altre exemple similar.

Adorno vol que l'individual aparegui per ell mateix i sigui comprès com a individual, i cal afrontar aquesta necessitat en tota la seva dificultat, que ell no ignora. No es pot forçar el concepte a desfer-se de la universalitat, sinó que cal trobar la manera d'expressar totes dues en la seva interrelació : **"Die Antithese von Allgemeinem und Besonderem ist notwendig sowohl wie trügend. Keines von beiden ist ohne das andere, das Besondere nur als Bestimmtes und insofern allgemein, das Allgemeine nur als Bestimmung von Besonderem und insofern besonders. Beide sind und sind nicht. Das ist eines der stärksten Motive nicht-idealistischer Dialektik."** [SW, 757] (CN, 157) Cal que la filosofia intenti apropar-se a l'individual en comptes de sobrevolar-lo, cal que s'aturi davant d'ell tot i admetent la seva dificultat en expressar-lo :

“Die spekulative Kraft, das Unauflösliche aufzusprengen, ist aber die der Negation.” [ND, 38] (DN, 36)

Potser l'expressió més acurada i precisa de la seva proposta és la següent : La veritat **“nötigt das Denken, vorm Kleinsten zu verweilen. Nicht über Konkretes ist zu philosophieren, vielmehr aus ihm heraus.”** [ND, 43] (DN, 41) No es tracta de posar-s'hi a sobre i mirar de copsar-ho des de dalt, sinó de filosofar a partir de l'individual, deixant que sigui l'impulsor de la filosofia, la força que empeny endavant. Adorno s'hi escarrassa en cercar la manera, perquè la filosofia només val la pena si és capaç de conduir els conceptes a l'individual, una convicció que Adorno havia heretat del seu mestre : Walter Benjamin.

f) BENJAMIN I LA RECERCA DE L'INDIVIDUAL

Adorno mateix relata les ensenyances del mestre a **“Characterització de Walter Benjamin”**, un breu text de PR, també editat a SB. **“Das idiosynkratische Moment seines eigenen Geistes, das Singuläre daran, das der herkömmlich philosophischen Verfahrensweise für das Zufällige, Ephemere, ganz Nichtige gelten würde, bewährte sich bei ihm als das Medium des Verbindlichen. Angegossen ist ihm der Satz, in der Erkenntnis sei das Individuellste das Allgemeinste. (...) Ihn trieb es, formelhaft gesprochen, dazu, aus einer Logik auszubrechen, welche das Besondere mit dem Allgemeinen überspinnt oder das Allgemeine bloss aus dem Besonderen herausabstrahiert. Er wollte das Wesen begreifen, wo es weder in automatischer Operation sich abdestillieren noch dubios sich erschauen lässt : es methodisch erraten aus der Konfiguration bedeutungsferner Elemente. Das Rebus wird zum Modell seiner Philosophie.”** [PR, 239] (PR, 245)

Si l'ensenyament de Benjamin s'hagués limitat a descobrir que el que la filosofia ha condemnat fins ara és el millor que el pensament pot trobar, no hagués transmès a Adorno més que una decepció. Però Benjamin també li brinda el procediment capaç d'obrir l'individual. No reunint molts individuals similars sota un concepte, sinó combinant elements diversos i llunyans, i deixant que mostrin una figura nova ; és com resoldre enigmes, una figura que tornarem a explorar més endavant per veure com Adorno la

desenvolupa en la seva teoria, en l'apartat N.2.5.. Copsar l'individual exigeix reunir una pluralitat de peces diverses que no encaixen formant cap totalitat tancada. Moments de sentit, separats, que no s'ajusten de manera exacta, moments que no formen un sistema, fragments que es poden concertar de manera flexible, deixant emergir en les seves interconnexions el que els conceptes universals oculten.

I l'aposta de Benjamin per l'individual, el concret, el detall, era radicalment forta. Només allà dins es troba el que la filosofia ha cercat sempre : **“Den Gedanken der universalen Vermittlung, der bei Hegel wie bei Marx die Totalität stiftet, hat dabei seine mikrologische und fragmentarische Methode nie ganz sich zugeeignet. Unbeirrt stand er zu seinem Grundsatz, die kleinste Zelle angeschauter Wirklichkeit wiege den Rest der ganzen Welt auf. Ihm hiess, Phänomene materialistisch interpretieren, weniger sie aus dem gesellschaftlichen Ganzen erklären, als sie unmittelbar, in ihrer Vereinzelung, auf materielle Tendenzen und soziale Kämpfe beziehen.”** [PR, 247] (PR, 253)

Benjamin està traduït a la filosofia un ideal jueu, ben diferent del grec. Si la filosofia grega era la recerca de la idea universal, Benjamin vol que la filosofia es miri el món com segons el judaisme se'l mira Déu : veient la plenitud del real en el més mínim. En el més petit que ja no és membre d'una realitat rígida, que és fragment, obert : **“macht das Fragmentarische zum Prinzip.”** [PR, 251] (PR, 257)

Ja no es tracta d'aixecar totalitats fermes, sinó d'anar reunint moments diferents, petits i oberts. El fet que estiguin trencats, inacabats, que siguin potser deformes, ja no és admès com un motiu per expulsar-los, perquè Benjamin entén així la realitat. Tot el real és fragmentari, perquè el dolor tot ho trenca, i mirar-se el món intentant salvar la mirada divina en una filosofia secular és mirar-se el món com un lloc ple de dolor. Observar per on els individus i les coses s'esquerden sota el patiment atorga més coneixement que no fingir construccions conceptuals perfectes. La matèria és sempre fragmentària, perquè en ella viu allò que el llenguatge no pot experimentar ni expressar : el dolor.

Benjamin commina al pensament a abandonar les alçades de l'autocomplacència i apropar-se a les coses : **“Indem der Gedanke gleichsam**

zu nah an die Sache herantritt, wird diese fremd wie jegliches Alltägliche unterm Mikroskop. (...) Die Weise des Blickens, die gesamte Optik ist verändert. Die Technik der Vergrößerung lässt das Erstarre sich bewegen und das Bewegte innehalten. Seine Vorliebe für minimale oder schäbige Objekte wie Staub und Plüsch in der Passagenarbeit steht komplementär zu jener Technik, die von all dem angezogen wird, was durch die Maschen des konventionellen Begriffsnetzes hindurchschlüpfte oder vom herrschenden Geist zu sehr verachtet ist, als dass er andere Spuren daran hinterlassen hätte als die des hastigen Urteils." [PR, 251] (PR, 257)

I el que necessita una filosofia que vulgui copsar el material, és fer-se tan material com li sigui possible : **"Der Gedanke rückt der Sache auf den Leib, als wollte er in Tasten, Riechen, Schmecken sich verwandeln. Kraft solcher zweiten Sinnlichkeit hofft er, in die Goldadern einzudringen, die kein klassifikatorisches Verfahren erreicht, ohne doch darüber dem Zufall der blinden Anschauung sich zu überantworten."** [PR, 251-252] (PR, 258)

Adorno es fa seu aquest programa, i segurament la millor de les mostres són els MM. Però la diferència d'Adorno respecte de Benjamin rau en què Adorno no tan sols és l'autor dels MM, sinó també de DN, i només en la convivència dels dos moments que aquestes obres expressen s'entén el pensament adornià. DN és el text on es fa palès que Adorno no tan sols no vol prescindir dels conceptes universals sinó que *hi veu en ells, en la forma del llenguatge més allunyada de l'individual i material, la promesa de la possibilitat d'una utopia.*

g) UTOPIA EN ELS CONCEPTES UNIVERSALS

Ja ho hem dit, que el concepte, inevitablement abstracte, no pot copsar la cosa, que la comprèn alhora que comprèn totes les que li són similars, és a dir, que inclou molt més del que la cosa és. Això ja ho sabem, però com ho hem de valorar en realitat ? És tan sols una pèrdua ?

"Hybris ist, dass Identität sei, dass die Sache an sich ihrem Begriff entspreche. Aber ihr Ideal wäre nicht einfach wegzuwerfen : inn Vorwurf, die Sache sei dem Begriff nicht identisch, lebt auch dessen Sehnsucht, er möge es werden." [ND, 152] (DN, 152-153) És ara quan descobrim la idea principal que

guia els esforços d'Adorno per trobar la bona relació entre el llenguatge i la matèria. Clar que el concepte no s'esgota en la cosa, però tan de bo ho fes ! El que ens dol és que s'afirmi ara aquesta identitat, perquè en la nostra situació no és possible, però cal conservar l'esperança que ho sigui algun cop.

“Bereits inn einfachen identifizierenden Urteil gesellt sich dem pragmatistischen, naturbeherrschenden Element ein utopisches. A soll sein, was es noch nicht ist. Solche Hoffnung knüpft widerspruchsvoll sich an das, worin die Form der prädikativen Identität durchbrochen wird. Dafür hatte die philosophische Tradition das Wort Ideen. Sie sind weder joris noch leerer Schall, sondern negative Zeichen. (...) Die Ideen leben in den Höhlen zwischen dem, was die Sachen zu sein beanspruchen, und dem, was sie sind. Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.” [ND, 153] (DN, 153)

Els conceptes universals aporten esperança perquè són la nostra possibilitat d'anomenar el que no existeix, i encara que menteixin en tant ho refereixen al present, necessitem de la seva afirmació per obrir la seva possibilitat : **“Das Urteil, jemand sei ein freier Mann, bezieht sich, emphatisch gedacht, auf den Begriff der Freiheit. Der ist jedoch seinerseits ebensowohl mehr, als was von jenem Mann prädiziert wird. (...) Ihr Begriff sagt nicht nur, dass er auf alle einzelnen, als frei definierten Männer angewandt werden könne. Ihn nährt die Idee eines Zustands, in welchem die Einzelnen Qualitäten hätten, die heut und hier keinem zuzusprechen wären. Einen als frei rühmen, hat sein Spezifisches in dem sous-entendu, dass ihm ein Unmögliches zugesprochen wird, weil es an ihm sich manifestiert; dies zugleich Auffällige und Geheime beseelt jedes identifizierende Urteil, das irgend sich verlohnt.”** [ND, 153-154] (DN, 154)

Evidentment que el concepte de llibertat no pot acollir i expressar un acte concret lliure, que el perd de manera inevitable entre molts altres. Clar que el concepte de bellesa ens traeix perquè anomena totes les coses belles de cop i no podem amb ell apuntar a una de sola. I en conseqüència sofrim amb la sensació de no poder ni parlar de nosaltres mateixos, que en el moment on passem de l'experiència individual al llenguatge, desapareixem sota la igualtat que ens anul·la. Adorno comparteix aquest neguit, però en destaca

l'altra cara. Si trobéssim un nom per al nostre petit acte de llibertat, *anomenariem un acte pobre i misèrrim*, mentre que en emprar el concepte de llibertat, *obrim la possibilitat de pensar en una llibertat plena*, i sentim la nostàlgia davant la pobresa del nostre acte.

Com Benjamin, Adorno vol comprendre el fragmentari, inacabat, el que no es considera digne del concepte universal. Però no per això renunciarà al concepte, perquè en ell es manifesta l'esperança que el que ara és fragmentari deixi un dia de ser-ho: **“Das Einzelne ist mehr sowohl wie weniger als seine allgemeine Bestimmung. Weil aber nur durch Aufhebung jenes Widerspruchs, also durch die erlangte Identität zwischen dem Besonderen und seinem Begriff, das Besondere, Bestimmte zu sich selber käme, ist das Interesse des Einzelnen nicht nur, das sich zu erhalten, was der Allgemeinbegriff ihm raubt, sondern ebenso jenes Mehr des Begriffs gegenüber seiner Bedürftigkeit. Er erfährt es bis heute als seine eigene Negativität.”** [ND, 154] (DN, 154)

El llenguatge no és tan sols un estri per referir-se al que existeix, sinó que ell mateix introdueix un plus. El llenguatge no és una mera descripció dels ens materials, incapaç de comprendre'ls tal com són i expressar-los plenament. La fina sensibilitat lingüística d'Adorno li permet entendre que *el llenguatge és la utopia de la matèria*. Els conceptes, que provenen del no conceptual, són la matèria feta llenguatge, i no tan sols li permeten comprendre's ella mateixa, sinó que projecten una esperança, realitzant en el llenguatge el que en la matèria encara no és possible.¹⁷

La crítica d'Adorno a l'abstracció dels conceptes mai no oblidarà la promesa que alhora contenen. En conseqüència, tampoc la crítica a l'abstracció

¹⁷ La utopia viu en el llenguatge. ROLF TIEDEMANN, en el *Hamburger Adorno-Symposium*, 70, arriba a afirmar que el poder de la llengua supera el de la mateixa filosofia.

HAUKE BRUNKHORST, *T.W.Adorno. Dialektik der Moderne*, 35, assegura que el fet que el major potencial utòpic es trobi en el llenguatge permet llegir la utopia adorniana com a no religiosa, no dependent d'una transcendència. La utopia no prové de res exterior a l'ésser humà, sinó que neix de la plenitud del seu llenguatge. I més endavant (op. cit., 213) afirma que fent del llenguatge el lloc de la utopia i l'esperança, Adorno impedeix tant que quedi reduït a un instrument del coneixement indiferent al contingut, com que prengui un protagonisme que acabi arraconant a l'individu, com succeeix amb Heidegger. El llenguatge pot expressar el millor de l'individu sense fer-lo desaparèixer. El model d'un individu que ni domina ni és dominat es podia trobar en la bona relació amb la llengua que pot tenir un poeta. L'autor remet a "Rede über Lyrik und Gesellschaft", un text de *Notes sobre literatura* (G.S., 11).

en ètica serà mai total. Quan Adorno analitza l'imperatiu kantian, i en general els conceptes i formulacions de la seva ètica, sap que en la seva abstracció hi ha una pèrdua i alhora un guany. Pel seu caràcter abstracte, l'ètica kantiana ultrapassa l'individu, però també ultrapassa la nostra societat per elevar la mirada en l'exigència d'una societat justa, d'un estadi ideal. Apunta molt més enllà de l'horitzó del nostre temps, i conté així el mandat ètic l'esperança de la utopia.

h) FILOSOFIA COM A EXPRESSIÓ DE L'EXPERIÈNCIA

Adorno necessita una concepció de la relació que té lloc en la filosofia entre la matèria i el llenguatge, i que sigui capaç d'acollir tots els moments que estem examinant. La filosofia ha de reproduir el moviment que el llenguatge va realitzar : emergir de la matèria i constituir-se en conceptes. El que un cop va succeir en la història de l'espècie humana ha de continuar succeint amb cada individu. La filosofia no ha de partir de la idea d'un llenguatge sempre existent, etern, que ha d'esmerçar esforços per comprendre la matèria, sinó que cal que cada pensament reproduïxi el moviment del llenguatge : néixer en la matèria i transcendir-la sense perdre-la. *La filosofia ha de néixer de l'experiència i expressar el que en ella trobi.*

Tot pensament a priori, anterior a l'experiència, que fingeixi que el llenguatge és previ a la matèria, queda prohibit d'entrada. *La matèria és primera*, com ens afirma la primacia de l'objecte, i amb ella comencen totes les coses. I si la filosofia realment procedeix del material, neix ja com a individual, com a producte d'un individu determinat, de manera que està ja salvant el concret. La fórmula que defineix la filosofia com a expressió d'una experiència permet alhora acomplir tot el que Adorno espera de la filosofia, la bona relació entre llenguatge i matèria. **“Vielleicht sucht der Philosoph gar nicht in dem üblichen Sinn die Wahrheit als ein Gegenständliches, sondern sucht viel eher mit den Mitteln des Begriffs seine eigene Erfahrung auszudrücken; vielleicht trachtet er, durch den Ausdruck in der Sprache des Begriffs hier eine Objektivierung zu schaffen. Dadurch würde allerdings auch der philosophische Begriff der Wahrheit sich sehr streng abheben.”** [PT I, 80] (TF I, 62)

Adorno torna a insistir en aquella resposta a Wittgenstein: **“Die Philosophie sei die permanente und wie immer auch verzweifelte Anstrengung, das zu sagen, was sich eigentlich nicht sagen lässt.”** [PT I, 82] (TF I, 63) Però cal que ho faci. Perquè allò que la filosofia ha de dir no són veritats absolutes i eternes, independents del fet de ser descobertes o no, sinó l'experiència que l'individu té del món, és a dir, l'experiència que un ésser individual i material té d'un món material. Això s'ha de portar al llenguatge, ha d'emergir com a llenguatge. No es tracta de trobar les essències de les coses, sinó de transformar l'experiència en expressió: **“Wenn die Philosophie eine Wahrheit sucht, liegt diese nicht primär in einem Sichanmessen von Sätzen oder Urteilen oder Gedanken an einmal so gegebene Sachverhalte, sondern es geht viel eher um das Ausdrucksmoment.”** [PT I, 83] (TF I, 64)

No tenim d'una banda el llenguatge i de l'altra banda la matèria i s'han d'acoblar, sinó que el llenguatge emergeix de la matèria com la seva expressió. És la matèria mateixa qui s'expressa i es transcendeix en els conceptes. **“Philosophie ist also nicht ein nach aussen gehaltener Spiegel, der irgendeine Realität abbildet, sondern viel eher der Versuch, Erfahrung oder dieses Es-sagen-wollen doch verbindlich zu machen, zu objektivieren.”** [PT I, 83] (TF I, 64)

Adorno supera així la filosofia dualista que concebia el llenguatge com a còpia, mirall del món. El llenguatge és l'objectivació de l'experiència subjectiva, i Adorno ho explica amb l'experiència fonamental del dolor, quan demana als seus alumnes: **“Sich zu vergegenwärtigen, ob bei Ihnen nicht etwas Ähnliches auch vorliegt –das Bedürfnis, es zu sagen; im Tasso heisst es, dass, wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, ihm ein Gott gab zu sagen, was er leide. Das ist es eigentlich vielmehr, was die Philosophie inspiriert; man möchte fast sagen, sie wolle den Schmerz in das Medium des Begriffs übersetzen.”** [PT I, 83] (TF I, 64)

Aquest és el motiu realment adornià que trobem al final com la solució a tots els problemes recorreguts. El llenguatge neix *perquè la matèria muda s'expressi*, i la filosofia és el desenvolupament d'aquesta expressió. No té una existència anterior a la matèria, autònoma, des de la qual es mira el món i el

seu dolor i l'intenta descriure. Neix de la matèria i especialment del seu dolor.

El pas de l'experiència a l'expressió és alhora el pas de l'experiència subjectiva d'un individu concret a l'expressió objectiva que tots podem compartir. L'expressió no es pot quedar enganxada a la subjectivitat sinó que ha de guanyar una validesa objectiva que el concepte li dóna. El concepte té doncs la funció d'objectivar. És cert que ja l'experiència té d'entrada un moment objectiu, que no s'esgota en la subjectivitat, perquè ja era la relació amb els objectes, era experiència de l'objecte, referida a ell. Però el concepte acaba d'aportar l'objectivitat; extreu aquesta experiència de l'àmbit de la privacitat on subjecte i objecte estan enredats, i la col·loca fora i davant del subjecte, per tal que aquell pugui pensar-la amb distància.

D'aquesta manera queda salvat el no conceptual sense renunciar als conceptes: **“Gegenüber der Kunst vertritt die Philosophie das Nichtbegriffliche immer und bloss durch den Begriff, oder sie vertritt das, was nicht gedacht werden kann, durch das Denken. Die Philosophie hat in dem Sicharbeiten an dieser Paradoxie (...) eigentlich überhaupt ihr Leben; der Weg, den sie durchmisst, wenn sie auf den Namen Anspruch hat, nämlich der Weg von der ursprünglichen Erfahrung zu ihrer Objektivierung, also zu der entwickelten philosophischen Theorie, ist eigentlich immer gleich der Anstrengung des Begriffs, das nichtbegriffliche Moment zu vertreten und es durch den Inbegriff selber zur Geltung kommen zu lassen.”** [PT I, 87] (TF I, 67)

L'única sospita que Adorno manté envers la possibilitat de realització del seu programa és el fet que avui s'està perdent la capacitat d'experimentar: **“Der Begriff der Weisheit, von dem wir vorher gesprochen haben, setzt Erfahrung voraus in einem emphatischen Sinn. (...) Ich meine hier mit Erfahrung ein Leben, das in sich kontinuierlich verläuft und das sich in sich zusammenschliesst, das sich selber undurchbrochen natürlich ist und in gewisser Weise sinnvoll, jedenfalls dem Schein nach. Ich lasse offen, ob es ein solches Leben in Erfahrung und Kontinuität je gegeben hat, ob nicht dieser Begriff selber Wunschbild ist in einer Zeit, in der vor allem durch die technischen Prozesse der Begriff von Erfahrung als Kontinuität des Daseins**

zerfallen ist und in der es keine Erfahrung in diesem emphatischen Sinn mehr gibt." [PT I, 195] (TF I, 148)

Reprenedrem la reflexió sobre l'expressió en els apartats A.5.1. i A.5.2..

i) LA FILOSOFIA I EL LLENGUATGE

La concepció de la filosofia que acabem d'exposar ens fa impossible continuar parlant dels conceptes com un mer instrument que la filosofia empra per conèixer. Per a Adorno, és fonamental aclarir **"warum der Philosophie ihre Darstellung nicht gleichgültig und äusserlich ist sondern ihrer Idee immanent. Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung -die Sprache- objektiviert. Die Freiheit der Philosophie ist nichts anderes als das Vermögen, ihrer Unfreiheit zum Laut zu verhelfen."** [ND, 29] (DN, 26)

El pensament només es realitza en l'expressió, quan la filosofia s'exposa lingüísticament. És en la interrelació d'expressió i pensament on el pensament es desenvolupa ; no està del tot elaborat fins que no ha esdevingut expressió. I és que el llenguatge no és merament un mitjà, sinó que és el medi de la filosofia. **"Der Philosophie ist ihre Sprache wesentlich, die philosophischen Probleme sind weitgehend Probleme ihrer Sprache."** [PT I, 7] (TF I, 7) Però no tan sols els problemes, també la seva solució : **"dass es kein sprachloses An sich gibt ; dass also Sprache in der Wahrheit ist, nicht diese in der Sprache als ein von ihr bloss Bezeichnetes. Aber der konstitutive Anteil der Sprache an der Wahrheit stiftet keine Identität beider. Die Kraft der Sprache bewährt sich darin, dass in der Reflexion Ausdruck und Sache auseinander treten. Sprache wird zur Instanz von Wahrheit nur am Bewusstsein der Unidentität des Ausdrucks mit dem Gemeinten."** [ND, 117] (DN, 115)

I així reivindica Adorno l'essència lingüística de la filosofia, de la qual s'ha volgut desprendre una modernitat guiada per l'ansietat d'aproximar-la a les ciències. La mateixa modernitat que rebutja el paper de la tradició en filosofia, denuncia el component lingüístic com a mera retòrica, entesa pejorativament com a estratègia adreçada a convèncer a l'altre. Però la retòrica no és sinó qui salva l'expressió per al pensament, i sense ella el pensament s'empobreix : **“Rhetorik vertritt in Philosophie, was anders als in der Sprache nicht gedacht werden kann. Sie behauptet sich in den Postulaten der Darstellung, durch welche Philosophie von der Kommunikation bereits erkannter und fixierter Inhalte sich unterscheidet.”** [ND, 65] (DN, 61) Adorno reconeix el perill del qual se l'acusa, però també aclara a què és degut : **“Unablässig korrumpiert sie der überredende Zweck, ohne den doch wieder die Relation des Denkens zur Praxis aus dem Denkakt entschwände.”** [ND, 65] (DN, 61)

L'ànsia per científicitzar-se l'ha comminat a prescindir al màxim de l'element retòric, i amb ell s'ha abolit ella mateixa. La filosofia viu només en l'esforç lingüístic, tan sols en ell genera coneixement : **“Nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen.”** [ND, 65] (DN, 61)

I el que evidentment cal no oblidar, el que finalitza l'anàlisi de qualsevol problema en Adorno, és que cal mantenir la dialèctica com a forma de relació entre els extrems: **“Dialektik (...) wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern. Sie eignet, was geschichtlich als Makel des Denkens erschien, seinen durch nichts ganz zu zerbrechenden Zusammenhang mit der Sprache, der Kraft des Gedankens zu.”** [ND, 66] (DN, 62)

I entre el fet que la filosofia sigui dialèctica, o sia, dinàmica, i que sigui expressió, es dóna també una relació dialèctica : com es pot exposar el que canvia contínuament i mai no conclou ? El fet que la filosofia mai no estigui enllestida, que sempre es continuï fent, provoca que **“Daher ist Philosophie wesentlich nicht referierbar. Sonst wäre sie überflüssig ; dass sie meist sich referieren lässt, spricht gegen sie.”** [ND, 44] (DN, 41) I és que existeixen maneres de vessar-la en l'exposició que la redueixen : el mateix fet de resumir implica falsejar l'essència.

Hi ha sobretot una forma d'exposar que traeix la filosofia, aquella que es redacta pensant fonamentalment en la comunicació, i que en el desig de compartir, de comunicar, desatén la fidelitat a la cosa. La desconfiança d'Adorno respecte a la comunicació tornarem a trobar-la més endavant. Adorno dóna primacia a la funció d'expressar les coses per sobre de la funció comunicativa, que tendeix a perdre el rigor i la precisió del llenguatge : **"Sie müssen sich auch hier daran gewöhnen, den philosophischen Sinn der Begriffe von dem alltäglichen Sinn des Sprachgebrauchs abzuheben. Dieser Unterschied kommt in weitem Mass überein mit dem Unterschied einer objektiven Bedeutung der Sprache, die versucht, den Sachen selber gerecht zu werden, gegenüber der kommunikativen Funktion der Sprache, die damit sich bescheidet, in einem gewissen Horizont von Vagheit irgendwelche Vorstellungen an jemanden weiterzugeben."** [PT II, 53] (TF II, 40)

Si cal triar, aleshores cal triar contra la comunicació : **"Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann. Zu widerstehen ist der fast universalen Nötigung, die Kommunikation des Erkannten mit diesem zu verwechseln und womöglich höher zu stellen, während gegenwärtig jeder Schritt zur Kommunikation hin die Wahrheit ausverkauft und verfälscht."** [ND, 51-52] (DN, 49)

N.2.4. IDENTITAT I DIFERÈNCIA

a) L'ALTRE COM A ENEMIC

Haviem vist que el principi d'identitat i la totalitat a què inexorablement condueix obstaculitzen l'aparició del diferent. En el seu voler posar una identitat absoluta on tot quedi igualat, cobreix amb l'aparença de la uniformitat la diferència existent. Però el seu mateix anhel de totalitat li fa perdre-la : sempre hi ha quelcom que es resisteix a ser igualat, que no es deixa sotmetre, que insisteix en la seva diferència, i aleshores la totalitat no pot fer una altra cosa que concebre-ho com l'enemic, que condemnar-lo i condemnar-se a la impossibilitat d'una reconciliació, de manera que la totalitat esdevé impossible : **“Wo ein absolut Erstes gelehrt wird, ist allemal, als von seinem sinngemässen Korrelat, von einem Unebenbürtigen, ihm absolut Heterogenen die Rede ; prima philosophia und Dualismus gehen zusammen.”** [ND, 142] (DN, 142)

La intolerància del pensament identificant l'acaba cloent dins de si i fent-lo presoner d'ell mateix en un espai tancat, fora del qual, malgrat el seu desig que no existís res, viu el que ha expulsat i prohibit. Aquesta tendència a proscriure el que no se subordina a la totalitat, a descriure com a enemic perillós el que no se sotmet al control de la raó té el seu origen en la lluita per la supervivència, en els primers moments on l'ésser humà va començar a trobar maneres de combatre la natura. La por, el sentiment continu d'amenaça, el risc de perdre la vida, l'ànsia per controlar de manera segura els poders naturals, són els sentiments que acompanyaren el desenvolupament de la raó, i que persisteixen enredats en ella, influint el seu procedir. La raó només se sap segura quan pot comprendre la natura com a racional i per tant donar les màximes garanties de supervivència. El que ella no és, és a dir, el que la pot continuar amenaçant, queda tan radicalment condemnat que l'alteritat només és anomenada com a alienació, però **“Wäre das Fremde nicht länger verfemt, so wäre Entfremdung kaum mehr.”** [ND, 174] (DN, 175)

El mateix que acaba fent estèril la filosofia, converteix la nostra societat en un desert d'uniformitat. I que la igualtat esdevé el vehicle d'una violència

creixent que no té en ella mateixa el límit capaç d'aturar-la es llegeix en els darrers esdeveniments històrics, que es dedueixen de manera lògica i conseqüent de l'aplicació del principi d'identitat. La seva imposició en la societat es tradueix en jutjar els altres **"als Zugehörige oder Aussenseiter, Arteigene oder Artfremde, Helfershelfer oder Opfer. (...) Das Ende ist die medizinische Untersuchung nach der Alternative: Arbeitseinsatz oder Liquidation. Der neutestamentliche Satz: "Wer nicht für mich ist, ist wider mich", war von jeher dem Antisemitismus aus dem Herzen gesprochen. Es gehört zum Grundbestand der Herrschaft, jeden, er nicht mit ihr sich identifiziert, um der blossen Differenz willen ins Lager der Feinde zu verweisen: nicht umsonst ist Katholizismus nur ein griechisches Wort für das lateinische Totalität, das die Nationalsozialisten realisiert haben. Sie bedeutet die Gleichsetzung des Verschiedenen, sei's der "Abweichung", sei's des Andersrassigen, mit dem Gegner. Der Nationalsozialismus hat auch darin das historische Bewusstsein seiner selbst erreicht: Carl Schmitt definierte das Wesen des Politischen geradezu durch die Kategorien Freund und Feind. Der Fortschritt zu solchem Bewusstsein macht die Regression auf die Verhaltensweise des Kindes sich zu eigen, das gern hat oder sich fürchtet. (...) Freiheit wäre, nicht zwischen schwarz und weiss zu wählen, sondern aus solcher vorgeschriebenen Wahl hervorzutreten."** [MM, 147-148] (MM, 131)

La identitat provoca una polarització sense concessions, termes mitjos ni graduació possible entre l'amic i l'enemic, qui és igual i qui no ho és, que impossibilita pensar en una reconciliació. Entestar-se en la dualitat rigorosa que impedeix establir la totalitat absoluta revela quina és la veritable estructura de l'existència: la pluralitat. Una pluralitat acceptar la qual equivaldria a deixar de tenir por.

La identitat genera aquesta burla de la llibertat que és l'alternativa, on l'individu ha de triar entre dues opcions presentades com les úniques existents i com a contràries. Així, la llibertat es redueix a escollir entre dos camins excloents: estar a favor o en contra, ser membre o ser un proscrit, participar o exiliar-se. Aquesta és l'estructura de qualsevol autoritat.

En els seus estudis, tant teòrics com empírics sobre el caràcter autoritari, exposats bàsicament a CA, Adorno descobreix que aquest no es caracteritza

per un contingut determinat, per uns pensaments concrets, sinó que s'esgota en la seva definició formal. El caràcter autoritari és una forma de pensament, aplicable de manera indiferent a pràcticament tota mena de contingut. La personalitat autoritària és un entramat de característiques formals: **“Definieren sie Züge wie ein Denken nach den Dimensionen Macht-Ohnmacht, Starrheit und Reaktionsunfähigkeit, Konventionalismus, Konformismus, mangelnde Selbstbesinnung, schliesslich überhaupt mangelnde Fähigkeit zur Erfahrung. Autoritätsgebundene Charaktere identifizieren sich mit realer Macht schlechthin, vor jedem besonderen Inhalt. Im Grunde verfügen sie nur über ein schwaches Ich und bedürfen darum als Ersatz der Identifikation mit grossen Kollektiven und der Deckung durch diese.”** [EN, 561-562] (IN, 124)

Són individus que tan sols cerquen identitat de la manera més formal, al marge de quin sigui el seu contingut. El contingut ha deixat de ser important al seu pensament, de la mateixa manera com són incapaçs d'experiència, de contacte real amb el diferent. Si el diferent no entra via experiència, la forma de la raó adopta una actitud d'indiferència respecte de tot contingut. És per aquests motius formals que s'expulsa aquells que són diferents. No hi ha cap altra raó que la mera ontologia, el mer existir i no respondre positivament a la igualtat: **“Die Lüge, die dem Tabu eingebrannt ist, wird selber zum Moment des Sadismus, der das auserwählte Opfer ereilt und ihm blinzeln bedeutet, sein Schicksal verdanke es nicht dem Delikt sondern seiner wie immer auch zufälligen Andersheit, seiner Abweichung vom Kollektiv, seiner Zugehörigkeit zur gerade designierten Minorität. (...) Andersheit als solche ist der erkorene Feind.”** [EN, 439-540] (IN, 98)

La causa és anterior a la seva llibertat, als seus actes. Però no perquè es trobi en una esfera de necessitat, com ho afirmen els que els condemnen, sinó en l'esfera de la mera casualitat, de l'atzar de l'existència. L'extrem rigor de la racionalitat lògica és tan forta en la seva forma, que el contingut queda del tot abandonat a l'atzar. Recordem que d'aquest esquema deriva la teoria que va “justificar” el genocidi jueu o gitano, i de fet, qualsevol genocidi que es comet. I recordem que és just la seva repetició el que prohibeix el nou IC proclamat per Adorno. Aquest imperatiu, que vindria a ser el primer principi de l'ètica,

esdevé, així, una crida al respecte a la diferència i la pluralitat. Complir-lo implica, fonamentalment, respectar la diferència.

b) VERITAT I DIFERÈNCIA

“Trotzdem ist der Blick aufs Entlegene, der Hass gegen Banalität, die Suche nach dem Unabgegriffenen, vom allgemeinen Begriffsschema noch nicht Erfassten die letzte Chance für den Gedanken.” [MM, 74] (MM, 65)

Si la filosofia vol trobar la veritat, li cal cercar el que ella no és, el que ni és deduïble de la seva identitat ni pot produir per ella mateixa, el que només troba si es limita i busca lluny de si. És en aquest sentit que Adorno vincula la recerca de la veritat a la recerca de la fins ara condemnada diferència. La filosofia **“abzielt auf das, was es nicht a priori schon selber ist und worüber es keine verbrieftete Macht hat, gehört, dem eigenen Begriff nach, zugleich einer Sphäre des Ungebändigten an, die vom begrifflichen Wesen tabuiert ward. Nicht anders vermag der Begriff die Sache dessen zu vertreten, was er verdrängte, der Mimesis, als indem er in seinen eigenen Verhaltensweisen etwas von dieser sich zueignet, ohne an sie sich zu verlieren.” [ND, 26] (DN, 23)**

Com especifica en el text anterior, el diferent és allò que escapa al poder de la identitat, que no es deixa subordinar, que conserva la seva llibertat i es resisteix. Cal entendre diferència en aquest sentit si volem copsar amb precisió el pensament adornià. La clau no està que calgui trobar un objecte la natura del qual sigui radicalment diferent de la del subjecte, sinó en trobar un objecte que no es deixa subordinar. El malentès fóra fàcil. L'exaltació de la diferència no significa pas que l'objecte sigui tan distint en la seva essència que caiguem en un dualisme o bé en la impossibilitat de comprensió. En realitat, el subjecte prové de l'objecte, el concepte procedeix del no conceptual, i hi ha per tant una similitud entre tots dos vessants del coneixement, que és la que possibilita el coneixement mateix. Adorno desenvoluparà aquest aspecte amb la categoria de mimesi, que treballarem en la segona part. Però aquesta similitud, ara per ara, no es pot anomenar positivament, si volem evitar de caure de nou presos de la identitat. Cal que romangui en negatiu, dialècticament : **“Der griechische Streit, ob Ähnliches**

oder Unähnliches das Ähnliche erkenne, wäre allein dialektisch zu schlichten. Gelangt in der These, nur Ähnliches sei dazu fähig, das unutilgbare Moment von Mimesis in aller Erkenntnis und aller menschlichen Praxis zum Bewusstsein, so wird solches Bewusstsein zur Unwahrheit, wenn die Affinität, in ihrer Utilitbarkeit zugleich unendlich weit weg, positiv sich selbst setzt. (...) Traditionelle Philosophie wähnt, das Unähnliche zu erkennen, indem sie es sich ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt. Idee einer veränderten wäre es, des Ähnlichen innezuwerden, indem es als das ihr Unähnliche bestimmt." [ND, 153] (DN, 153)

En la seva defensa de la diferència es gira Adorno de nou envers els seus mestres Kant i Hegel, aquest cop per honorar Kant i criticar Hegel. L'estímul extern, el que la filosofia no pot crear per ella mateixa i interromp la seva autonomia, fent-la dependent, era en Hegel heretgia, i és sobre ell que cau el tret d'abandonar el coneixement en mans d'una gegantina tautologia.

Ja hem exposat que la identitat tendeix imparable a la totalitat i el totalitarisme, i que la totalitat coincideix, en tancar-se sobre si, amb la tautologia ; no és més que afirmació de si mateixa feta absoluta. I com més forta és la pretensió totalitària més fràgil esdevé en realitat davant l'aparició del diferent. Si la identitat es propaga sense conèixer límit, en tant ho iguala tot, si necessita estendre's infinitament, la diferència té la seva força en la finitud, el concret, el petit. Una mica n'és suficient. El subjecte "**weiss, warum es im kleinsten Überschuss des Nichtidentischen sich absolut bedroht fühlt, nach dem Mass seiner eigenen Absolutheit. An einem Minimalen wird es als Ganzes zuschanden, weil seine Präntention das Ganze ist.**" [ND, 184] (DN, 185)

Sense alteritat no hi ha coneixement, només una tautologia repetida infinitament [ND, 185] (DN, 186). Haver-ho comprés i haver-hi guiat amb aquesta idea la seva filosofia és el mèrit de Kant i el motiu més profund per afirmar la cosa en si. Adorno expressa profunda admiració per la instauració kantiana d'allò que el subjecte no pot conèixer, al qual no pot aplicar cap categoria. La cosa en si salva un límit d'impotència del subjecte i salva així la filosofia. Adorno analitza com, per poder afirmar la seva existència, ha de cometre Kant una contradicció radical, ha de procedir segons la seva teoria prohibeix. Si la cosa en si no es pot conèixer, tampoc s'ha de poder afirmar la

seva existència. Si només és legítim aplicar la categoria de causa al fenomen, no es pot pas dir del noïmen que sigui la causa del fenomen. I el lloable és que Kant prefereix renunciar a la coherència i la lògica per tal de rescatar l'alteritat. **“Dabei ist die Sache keineswegs Denkprodukt; vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch. Solche Nichtidentität ist keine ‘Idee’; aber ein Zugehängtes. Das erfahrende Subjekt arbeitet darauf hin, in ihr zu verschwinden. Wahrheit wäre sein Untergang.”** [ND, 189-190] (DN, 190)

La figura de la diferència és la del respecte per l'altre, que ni el dissol en la identitat, ni el prohibeix, ni el condemna com a enemic, sinó que el reconeix en el seu ser diferent, i és aquesta actitud el que permet posar fi a la totalitat i crear l'espai de la convivència. Salvar la diferència com a tal és la condició necessària de la reconciliació a tots els nivells : de l'ésser humà amb la natura exterior, de l'ésser humà amb la natura interior, i dels individus entre ells. **“Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, dass es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.”** [ND, 192] (DN, 192) **“Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenes.”** [ND, 153] (DN, 153)

c) INTERIOR, EXTERIOR I FELICITAT

En afirmar la veritat com el diferent del subjecte, s'oposa Adorno a una vella tradició filosòfica que s'havia acostumat a cercar tant la veritat com la felicitat en la interioritat del subjecte. La modernitat és l'era de l'autosuficiència d'un subjecte que creu tenir prou amb l'autoconeixement, que es dona per satisfet amb l'autocontemplació i troba la seva major font de gaudi en el seu interior. No en va la inaugurava Descartes, que engegava el seu sistema a partir de la mera constatació que ell pensava, a partir de la mera introspecció i l'evidència de la seva activitat intel·lectual, i que tot seguit

aixecava la totalitat del sistema sense moure's de davant de la xemeneia del saló.

Adorno desenvolupa la seva crítica d'aquesta actitud, que troba representada per la mentalitat del petit burgès. Aquí detecta un canvi en l'estructura de la identitat. Si va néixer en el domini de la natura posant-hi la totalitat, un cop la natura està dominada i no sembla que gairebé res defugi al control humà, en el món racionalitzat de l'era burgesa, l'individu burgès benestant es pot tancar en el seu petit món.

Per al subjecte burgès, la filosofia es desenvolupa submergint-se en la interioritat. És cert, reconeix Adorno, que la filosofia no es pot sostraure a l'autoconeixement del subjecte, però aquest és tan sols un moment del procés de coneixement, i a més, quan té lloc, s'ha de produir en relació amb l'exterior. Quan el subjecte es pensa ell mateix, cal que ho faci en relació a l'objecte si no vol perdre's en els estèrils abismes de la interioritat, dels quals sobretot Schopenhauer va advertir. La puresa de la subjectivitat és una il·lusió, que s'acaba desemmascarant com a solitud i buidor, una presó amb les parets de mirall.

“Wenn wir uns in unser Ich versenken, um seiner durch Kontemplation habhaft zu werden, geraten wir wie in einen unendlichen Abgrund und finden eigentlich gar nichts, woran wir haften könnten, so dass diese Art von Tiefe als eine Spiegelung oder, wenn man es metaphysisch ausdrücken wollte, geradezu als die schlechte Unendlichkeit, als die Hölle erscheinen würde.” [PT I, 179] (TF I, 135-136) Està clar que, si per a Sartre l'infern eren els altres, per a Adorno, com per a Schopenhauer, és un mateix. I és l'altre qui pot acabar amb ell.

Fins i tot Hegel, el pensador de la identitat i de la totalitat, reconeix que el subjecte només es coneix quan es refereix a l'exterior, i això perquè ja la seva constitució es produeix en relació a l'objecte. Seguint Hegel explica Adorno: **“Das Subjekt hat selber als Inhalt aber überhaupt nichts, was nicht seinerseits auf Äusseres zurückverweisen würde; es ist, wie die Philosophie das nennt, bis in seine innerste Zusammensetzung hinein durchs Objekt, also durch das, was ausser ihm ist, ebenso vermittelt, wie umgekehrt das, was ist, vermittelt ist durch das Subjekt. Darum kann das Subjekt, wenn es wirklich in**

dem Sinn in sich hineingeht, dass es versucht, alles Äussere, alles, was ihm zugekommen ist, auszuschneiden, am Ende nur noch seinen eigenen Begriff zurückbehalten. Diese Versenkung mündet der logischen Form nach auf Grund der erwähnten Gestalt im gänzlich Abstrakten. Da in einem Gedanken dann nichts übrigbleibt als die blossе Tautologie, ist von Tiefe überhaupt keine Rede mehr; denn tief kann ja ihrem eigenen Sinn nach eine Erkenntnis nur dann sein, wenn sie auf ein Etwas führt, das sie nicht vorweg schon selber ist –sonst ist sie bloss die unfruchtbare Wiederholung ihrer selbst.“ [PT I, 143] (TF I, 108)

Però el petit burgès, la figura a partir de la qual s’ha construït ben sovint l’individu de les filosofies modernes, és un individu aïllat en el seu petit món, incapaç d’abandonar el ja conegut. Era un individu que no sentia la necessitat de veure altres terres, de viatjar físicament, que havia perdut la curiositat pel que succeïa uns quants quilòmetres més enllà de la seva ciutat. Li mancava món, coneixement d’altres llocs i altres maneres de fer i de pensar. Vivia en la familiaritat i previsibilitat de la llar i no tenia mai veritables experiències, contacte amb quelcom diferent. I aquesta manera de viure condiona un ideal de coneixement centrat en la interioritat, un veritable culte a la intimitat i la immersió en un mateix. Fins al punt que acaba condemnant el desig de la diferència. **“In seiner Diffamierung dessen, dass man das sehen, das haben, das erfahren will, was anders ist, steckt auch die Glorifizierung gewissermassen des eigenen Mangels; ganz ähnlich wie irgendein sogenannter kleiner Mann sich die nach seiner Ansicht verderbte, oberflächliche und langweilige mondäne Welt vorstellt, von deren Langeweile er nur deshalb so fest überzeugt ist, weil er von ihr niemals irgend etwas hat zu sehen bekommen können.”** [PT I, 146] (TF I, 110)

I aquesta actitud roman ; Adorno posa com a exemple al Heidegger que es retira al petit món de les muntanyes en un rebuig de la ciutat que és un rebuig de l’exterioritat. Per això difama Heidegger la figura de la curiositat, perquè el diferent el destorba de la pau de la cabana, la pau d’una aldea de mala mort. La manca de curiositat és un senyal de perill. La incapacitat de gaudir amb el diferent va lligada al ressentiment contra ell, a l’odi i l’enveja

envers l'exterior que pot a la vegada reaparèixer en males formes de curiositat, com el vulgar tafanejar què fan els altres.

Siguem, doncs, precisos, en exposar la necessitat de l'altre. L'alteritat cal ja en la mateixa formació del subjecte ; per desenvolupar la pròpia identitat és imprescindible el diàleg amb el no-jo. I no en una relació d'enfrontament à la Fichte, sinó de mediació.

Hi ha un lloc on Adorno ho exposa rememorant una vivència personal. En un relat sobre el temps de l'exili als USA, "Experiències científiques als Estats Units", a CN, Adorno reconeix que, en la confusió de l'exili, va viure d'adult i expulsat del seu món l'experiència d'haver-se d'adaptar a una cultura diferent. I reconeix alhora haver tingut molta por a l'adaptació, a perdre en ella espontaneïtat i autonomia, a veure minvar la seva individualitat. Però Adorno, replantejant-se la seva identitat en el nou món, mentre veu el vell precipitar-se en la catàstrofe, recorda que Goethe i Hegel, els grans mestres de la tradició germànica, ja afirmaven que l'individu no es forma com a tal en la seva interioritat, és a dir, immaculat, sense deixar-se tacar per les imperfeccions de l'exterior, sinó justament en l'alienació, en la sortida a fora. Per ser un mateix cal sobretot anar a cercar els altres i lliurar-s'hi ; obrir-se als altres individus és el moment on s'esdevé un individu. Per fer-se humà és més important l'amistat, ni que sigui tacada per interessos i enredada en les imperfeccions, egoïsmes i enveges de totes dues parts, que entossudir-se en mantenir la pròpia identitat pura i neta d'influències. [SW, 735] (CN, 137)

El mateix trobem en un text de psicologia, "Glossa sobre personalitat", on de nou Adorno es fa continuador de la teoria de Goethe, Hegel i Humboldt, segons la qual : **"kommt das Subjekt zu sich selbst nicht durch die narzisstisch auf es zurückbezogene Pflege seines Fürsichseins, sondern durch Entäusserung, durch Hingabe an das, was es nicht selbst ist."** [SW, 643] (CN, 52) Qui dóna força al jo és el no-jo, que manté dins de si el moment de la resistència i la crítica, i així de la diferència.

Hem dit que cal l'altre per al desenvolupament del jo, però cal entès com a irreductible en la seva diferència. Voler igualar l'altre a un mateix, tot i que sembla una fórmula del respecte, és la reaparició de la identitat, i voler

introduir l'altre en el propi món de la familiaritat és també afany de domini. Adorno explora ambdues falses vies.

Respecte a la igualtat ens adverteix : **“Eine emanzierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen. Politik, der es darum inn Ernst noch ginge, sollte deswegen die abstrakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Idee propagieren. Sie sollte statt dessen auf die schlechte Gleichheit heute, die Identität der Film- mit Waffeninteressen deuten, den besseren Zustand aber denken als den, in den man ohne Angst verschieden sein kann.”** [MM, 114] (MM, 102) Les diferències no s'han pas d'amagar sota una igualtat que tan sols existeix en el discurs. N'hi ha prou amb obrir els ulls per admetre que els individus són diferents, tant física com culturalment, i la millor forma de convivència és quan no cal tenir por de què els altres ens percebin com a diferents.

Respecte a la familiaritat : **“Sie wittert inn entspannt Familiären, Formlosen den blossen Vorwand der Gewalt, die Berufung darauf, wie gut man miteinander sei, um nach Herzenlust böse sein zu können. Sie unterwirft das Intime dem kritischen Anspruch, weil Intimitäten entfremden, die unwägbar feine Aura des anderen antasten, die ihn zum Subjekt erst krönt. Einzig durch die Anerkennung von Ferne inn Nächsten wird Fremdheit gemildert : hineingenommen ins Bewusstsein. Der Anspruch ungeschmälerter, je schon erreichter Nähe jedoch, die Verleugnung der Fremdheit gerade, tut dem andern das äusserste Unrecht an, negiert ihn virtuell als besonderen Menschen und damit das Menschliche in ihm, “rechnet ihn dazu”, verleibt ihn dem Inventar des Besitzes ein. Wo das Unmittelbare sich selber setzt und verschanzt, setzt eben dadurch die schlechte Mittelbarkeit der Gesellschaft hintersinnig sich durch.”** [MM, 204-205] (MM, 182)

Hem de ser previnguts amb el més proper a nosaltres, amb la immediatesa, perquè ens sembla el més innocent, no prefigurat, lliure, i pot ser en canvi el territori on exercim amb més força el domini. Cal l'altre, per tant, però ni igualat ni rendit en la intimitat i la familiaritat, sinó com el que es resisteix. Cal : **“die Fähigkeit, den andern als solchen und nicht als Funktion des eigenen Willens wahrzunehmen, vor allem aber die des fruchtbaren**

Gegensatzes, die Möglichkeit, durch Einbegreifen des Widersprechenden über sich selber hinauszugehen, verkümmert.” [MM, 147] (MM, 131)

L'altre és necessari per desenvolupar el propi jo, però aquesta afirmació podria semblar encara egoista i utilitària. Per entendre que no ho és, cal afegir que, per a Adorno, la felicitat rau en la sortida a l'exterior a cercar l'altre i en l'entrega a l'altre : **“Ein Stück sexueller Utopie ist es, nicht man selber zu sein, auch in der Geliebten nicht bloss sie selber zu lieben: Negation des Ichprinzips. Sie rüttelt an jener Invariante der im weitesten Sinn bürgerlichen Gesellschaft, die von je auf Integration aus war, der Forderung nach Identität. (...) Was bloss identisch ist mit sich, ist ohne Glück.” [EN, 538] (IN, 96)**

Aquesta necessitat de l'altre, el diferent, és també la necessitat que l'esperit té de la matèria. L'autonomia del subjecte que era l'ideal modern significava l'autosuficiència de l'espiritual que ha oblidat la matèria. La seva realització serà possible tan sols quan reconegui la seva dialèctica relació de similitud i diferència, però sobretot la seva necessitat d'allò material.

Adorno ho exposa en la seva crítica a la societat utòpica imaginada per Aldous Huxley. Segurament cal començar recordant l'esquema del llibre. Contemplant la mala societat del seu temps, projecta Huxley una utopia futura on els dos moments que podrien trencar la cosificació de la mala societat, esperit i natura, apareixen radicalment separats en dos maneres oposades de viure i per tant queden tots dos deformats i mancats de poder de resistència. D'una banda, existeix una societat que ha condemnat la corporalitat i el sentiment, fins i tot l'amor, mentre exalta un fals plaer aconseguit mitjançant drogues ; una societat on la reproducció està en mans de la tecnologia i el plaer es controla químicament amb les substàncies que el govern distribueix i que permeten “gestionar” el propi estat d'ànim. És un món espiritual en el mal sentit, en la negació del material. Els seus ciutadans han estat educats per “sentir fàstic” davant de la reproducció biològica, la unió de sexe i amor, la mort, la mera naturalesa. De l'altra, en una mena de reserva viuen una sèrie d'individus en un estadi gairebé animal; però tot i viure enmig de la natura i en aparent harmonia amb ella, exalten la violència i el dolor. Si bé la corporalitat té la primacia, també el sofriment autoimposat té el lloc d'honor.

Radicalment separats l'un de l'altre, esperit i natura, cap bona solució és possible. Cal fer avinent que el mateix autor ho exposa en el seu pròleg.¹⁸

Adorno desenvolupa també aquesta idea. L'esperit només ho és plenament en relació a la natura, que no pot abraçar completament; i la natura només ho és si es troba davant de l'esperit que la transcendeix. Es necessiten mútuament per ser ells mateixos i donar el millor de si. Així demana Adorno a l'esperit que reconegui la seva necessitat d'allò material : **“Wie alles Geistige als auf seine Erfüllung auf Daseiende bezogen, implizit auch eine Anweisung auf Praxis ist, so heisst es den arbeitsteiligen und gespaltenen Zustand ideologisch verewigen, wenn der Geist zu den materiellen Bedürfnissen in unbedingten, zeitlosen Gegensatz gerückt wird. Nichts Geistiges, nicht der weltflüchtigste Traum ward je konzipiert, dessen Gehalt nicht auch die Veränderung der materiellen Realität objektiv in sich begriffe. Kein Affekt, kein Inwendiges, das nicht endlich Auswendiges meinte und, bar solcher wie sehr auch sublimierten Intention, zum blossen Schein, nur Unwahrheit verdürbe.”** [PR, 110-111] (PR, 113)

Adorno recorre tots els parells de conceptes : la cultura pressuposa les condicions materials de vida ; l'esperit pressuposa la natura ; la interioritat pressuposa l'exterioritat. I al ludint al sexe, que en la novel·la de Huxley és l'acte que millor revela el problema existent a totes dues bandes, diu Adorno : **“Noch die selbstvergessene Leidenschaft von Romeo und Julia, aus der**

¹⁸ ALDOUS HUXLEY, *Un mundo feliz*, 10-11 : “Al Salvaje se le ofrecen sólo dos alternativas : una vida insensata en Utopía, o la vida de un primitivo en un poblado indio, una vida más humana en algunos aspectos, pero en otros casi igualmente extravagante y anormal. En la época en que este libro fue escrito, esta idea de que a los hombres se les ofrece el libre albedrío para elegir entre la locura de una parte y la insania de otra, se me antojaba divertida y la consideraba como posiblemente cierta. (...) El Salvaje acaba en una autotortura de maniático y un suicidio de desesperación. “Y así, después de todo, murieron miserablemente”, con gran satisfacción por parte del divertido y pirrónico esteta que era el autor de la fábula.

Actualmente no siento deseos de demostrar que la cordura es imposible. Por el contrario, aunque sigo estando no menos tristemente seguro de que en el pasado la cordura es un fenómeno muy raro, estoy convencido de que cabe alcanzarla y me gustaría verla en acción más a menudo. (...) Si ahora tuviera que volver a escribir este libro, ofrecería al Salvaje una tercera alternativa. Entre los cuernos utópico y primitivo de este dilema, yacería la posibilidad de la cordura, una posibilidad ya realizada, hasta cierto punto, en una comunidad de desterrados o refugiados del MUNDO FELIZ.”

Val la pena cridar l'atenció sobre el fet que Huxley hagués representat la cordura amb els expulsats de la terrible societat per ell inventada ; Adorno també cerca com a representants de la crítica i figures d'esperança els que, incapaços d'adaptar-se a la mala societat, són expulsats o arraconats per ella.

Huxley etwas wie einen Wert macht, ist kein autarkisches An sich, sondern wird geistig, mehr als blosses Schauspiel der Seele, indem sie über den Geist hinausweist auf die körperliche Vereinigung." [PR, 111] (PR, 113)

N.2.5. LA FORMA DE LA FILOSOFIA.

ESTRATÈGIES PER CONÈIXER SENSE DOMINAR

Hem recollit fins ara els ideals d'una epistemologia negativa, dialèctica i materialista, guiada per la crítica al principi d'identitat i a la totalitat, per la primacia de l'objecte, el respecte al no conceptual i a la diferència. I ara ens toca afrontar la pregunta : com ha de ser la filosofia per permetre aquest tipus de coneixement ? Quines estratègies i procediments ha de fer servir ? En quin sentit s'ha de transformar la seva forma per poder acollir aquest nou contingut ? De quina manera ha de suplir el condemnat sistema o l'estructura merament lògico-deductiva ? Ja que per a Adorno és indubtable que el canvi de contingut demana un canvi en la forma : **“Ich jedenfalls halte es für die Ausgabe auch der philosophischen Darstellung, dass sie auch als Darstellung, also auch im Wie, im Modus der Präsentation -so gut es eben gehen will- das auszudrücken versucht, was inhaltlich in ihr gesagt werden soll. Es gehört auch das zur Philosophie hinzu, dass in ihr Form und Inhalt nicht voneinander sich trennen lassen, wie das angeblich in Einzelwissenschaften der Fall ist.”**¹⁹ [VM, 41]

Adorno ofereix el seu programa de com hauria de ser la filosofia a AF, un text on enumera en una detallada exposició quines capacitats requereix la nova filosofia i amb quines figures pot satisfer-les. En aquest capítol prendré per tant com a text guia AF per desenvolupar la justificació de la tria d'aquestes figures, i a partir d'ell ens referirem també a altres textos on torna a manifestar-se sobre elles.

En primer lloc enumeraré les condicions que aquestes figures han de satisfer, el que han de poder permetre ; en segon lloc veurem les

¹⁹ GERARD VILAR, “Composición : Adorno y el lenguaje de la filosofía”, 197 : “Adorno rechazaba la distinción entre forma y contenido del lenguaje filosófico como una variante de la distinción idealista entre forma y contenido del conocimiento, un producto cosificado de la consciencia idealista que entiende el lenguaje según el modelo del nombre designador. Pero el lenguaje filosófico, que apunta a la verdad, no conoce signos. En él las palabras no son signos, sino el lugar en el que historia y verdad irrumpen. La inseparabilidad histórica de lenguaje y objeto, que no hay tampoco que interpretar como identidad de los mismos, supone que no hay varias maneras de presentar adecuadamente un mismo objeto.”

correspondències entre la concepció d'Adorno de la realitat i de la filosofia, el que ens permetrà entendre per què aquestes figures i no unes altres ; i a partir d'aquí exposarem en detall el significat de cadascuna.

a) QUÈ HAN DE POSSIBILITAR AQUESTES FIGURES ?

Aquestes figures hauran de permetre quatre renúncies, a les quals es corresponen quatre aportacions :

RENÚNCIA A

APORTACIÓ

1. La pretensió de totalitat

Trobar el concret, el petit
Descobrir la realitat com a
fragmentària
trencada
incompleta
contradictòria

2. Una veritat positiva única
Una única clau d'interpretació

Pluralitat d'intents
Necessitat de tornar sempre a provar i de
recordar els intents anteriors de la història

3. Una veritat atemporal
Una veritat que sobrevé en una
història entesa com a totalitat

Coneixement concretat en la història,
en imatges històriques
Dialèctica

4. Una raó que parteix d'ella mateixa,
i cerca els fonaments en ella

Relació dialèctica raó/realitat
Realitat que irromp amb violència

La primera renúncia la coneixem ja de l'apartat sobre el principi d'identitat. En contraposició a ella, cal aconseguir d'arribar al concret, al més petit de tot, al que la totalitat perdia. **“Denn wohl vermag der Geist es nicht, die Totalität des Wirklichen zu erzeugen oder zu begreifen ; aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Masse des bloss Seienden zu sprengen.”** [AP, 344] (AF, 102) Seria ingenu, però, suposar que es tracta merament d'una qüestió de grandària ; del que es tracta és sobretot d'un problema d'estructura. El que Adorno li demana a la filosofia no és tan sols de renunciar a abraçar-ho tot i preferir el concret, seguint la idea de Benjamin de què la més petita cèl·lula reflecteix el món sencer, sinó que li exigeix passar d'entendre la realitat com a estructurada en un sistema tancat i perfecte, a descobrir-la com a fragmentària, trencada, incompleta i encara més, contradictòria, és a dir, dialèctica.

I si la filosofia vol reflectir la realitat, si més que anomenar-la, la vol copsar en la seva pròpia forma, aleshores s'ha de donar a ella mateixa una forma oberta, inacabada, fragmentària. La filosofia haurà doncs de treballar d'una altra manera. Ja no pot partir d'un tot sistematitzable, sinó que haurà de partir d'una pluralitat d'elements diferents, de moments fragmentaris del real, que haurà d'anar relacionant i entrelaçant per comprendre el seu significat, però que mai encaixaran per formar un sistema definitiu, que mai s'ajustaran com en l'engranatge d'un rellotge. El que el filòsof pot aconseguir no és una imatge íntegra del món, sinó que de la seva observació extreu moments, com peces d'un trencaclosques al qual, però, no es correspon cap imatge global anterior al trencament i barreja de les peces, de manera que no existeix una solució preexistent amb la qual comparar la pròpia proposta.

La segona renúncia consisteix també en una defensa de la pluralitat. No tan sols de la pluralitat d'elements d'una realitat ja no sistematitzable, sinó de la pluralitat que ens queda quan eliminem el monoteisme d'una veritat única, el que sona inconfusiblement a herència nietzschiana i és una radical inversió de l'antic paradigma provenint de Grècia, tan ben exposat per Aristòtil, segons el qual la pluralitat és reservada per al que és dolent o erroni, ja que el mal es pot realitzar de moltes maneres, mentre que el bé és únic, és un de sol. En aquest paradigma continua presa la filosofia, el llenguatge de la qual no tolera

el plural per al concepte de veritat. Però Adorno està disposat a reivindicar dita pluralitat, que ell concep, més que no com a diferents camins paral·lels, com una pluralitat temporal, la de la necessària successió d'intents. Ja no hi ha una veritat definitiva que trobar ni per tant tampoc una manera única de trobar-la. La filosofia s'ha de repensar incansablement, sempre ha de tornar a provar : **“Dabei bleibt das grosse, vielleicht das immerwährende Paradoxon : dass Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muss, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen.”** [AP, 334] (AF, 87)

I el pluralisme s'instaura així en la manera de treballar del pensament. Per tant, les figures que Adorno proposi hauran de permetre aquesta pluralitat d'intents i rebutjar d'entrada el caràcter rígid de l'afirmació definitiva. El pluralisme de la multiplicitat d'intents encaixa en les figures que Adorno va dissenyant amb el fet que consistiran en reunir i combinar una pluralitat d'elements, és a dir, que avançar en la recerca de coneixement dependrà d'una multiplicitat d'elements o de conceptes, amb els quals s'anirà assajant combinacions, i mai de la trobada d'un únic element que fos suficient.

La manca d'una veritat final obliga a la filosofia a constituir-se de tal manera que pugui sempre refer-se. La pluralitat és l'altra cara de la seva temporalitat. **“Die Geschichte der Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte solcher Verschlingungen ; darum sind ihr so wenig “Resultate” gegeben ; darum muss sie stets von neuem anheben ; darum kann sie doch des geringsten Fadens nicht entraten, den die Vorzeit gesponnen hat und der vielleicht gerade die Lineatur ergänzt, die die Chiffren in einen Text verwandeln könnte.”** [AP, 334] (AF, 87)

És una filosofia que necessita del seu futur i del seu passat en una negació de l'autosuficiència del present : del futur dels propers intents, i també del passat, perquè potser en els assajos anteriors hi ha claus que necessita, de manera que no es pot permetre oblidar res. I Adorno insisteix aquí contra l'oblit de la tradició criticant la típica actitud moderna de pretendre començar de zero, que es torna a donar en Heidegger. Cap nou intent és un inici, i s'ha de situar ell mateix dins de la successió de la història. Cap no té dret a concedir-se la posició privilegiada d'un nou començament, sinó que és un

intent més dins de la multiplicitat de què consta la filosofia, que només és comprensible com a procés sense fi.

Si la segona renúncia insistia en l'aspecte temporal i inacabat de la filosofia, la tercera es centra en el seu caràcter històric. Si ja no es pot pensar ni una veritat eterna ni una veritat única que emergeix d'una història entesa com a totalitat, aleshores cal que el coneixement es concreti dins de la història formant imatges històriques, que s'aniran succeint en relació dialèctica. **“Denn der strenge Ausschluss aller im herkömmlichen Sinne ontologischen Fragen, die Vermeidung invarianter Allgemeinbegriffe - auch etwa des Menschen -, die Ausschaltung jeder Vorstellung einer selbstgenügsamen Totalität des Geistes, auch einer in sich geschlossenen “Geistesgeschichte”; die Konzentration der philosophischen Fragen auf konkrete innerhistorische Komplexe, von denen sie nicht abgelöst werden sollen: diese Postulate werden einer Auflösung dessen, was man bislang Philosophie nannte, überaus ähnlich.”** [AP, 339] (AF, 95)

I la quarta renúncia prové de les idees ja exposades sobre la primacia de l'objecte i el materialisme : renunciar a una raó autosuficient que té prou amb ella mateixa, per obrir-se a explorar una realitat que irromp amb violència contra la raó i que no es deixa sotmetre per ella.

b) CORRESPONDÈNCIES ENTRE LA CONSTITUCIÓ DE LA REALITAT
I LA FILOSOFIA

FILOSOFIA NO ÉS

REALITAT ÉS

FILOSOFIA ÉS

Investigació

No intencional

Materialista

No hi ha un món
ocult al darrera

Símbol

Sense sentit

Interpretació

Idees suprahistòriques

No totalitat

Figures enigmàtiques

Resoldre enigmes

Fer constel·lacions

Construirfigures/
imatges històriques/
models

Fantasia exacta
(Ars inveniendi)

Assaig

Text

Lectura

Tot seguit ens concentrarem en analitzar les relacions entre la segona i la tercera columnes, ja que en aquest moment la primera, consagrada a la crítica de les filosofies existents, a la denúncia dels seus errors, no ens interessa tant. Tanmateix aprofitem per recordar el fonamental paper que la crítica té per a Adorno, i fins a quin punt considera imprescindible aquesta crítica a les filosofies contemporànies: **“So scheint eine der ersten und aktuellsten Aufgaben die radikale Kritik des herrschenden philosophischen Denkens. Ich fürchte nicht den Vorwurf unfruchtbarer Negativität - einen Ausdruck, den Gottfried Keller einmal als “Pfefferkuchenausdruck” charakterisierte.”** [AP, 339] (AF, 95)

Sovint s’ha concebut la filosofia com una recerca de suposades intencions ocultes en la realitat, el que Adorno anomena investigació, desvetllar allò que està amagat. I Adorno respon amb una concepció de la realitat com a no intencional que es correspon amb una filosofia materialista. **“Man mag hier die scheinbar so erstaunliche und befremdende Affinität aufsuchen, die zwischen der deutenden Philosophie und jener Art von Denken besteht, die die Vorstellung des Intentionalen, des Bedeutenden von der Wirklichkeit am strengsten abwehrt : dem Materialismus. Deutung des Intentionallosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung : das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis; ein Programm, dem das materialistische Verfahren um so gerechter wird, je weiter es sich von jeglichem “Sinn” seiner Gegenstände distanziert und je weniger es sich selbst auf einen impliziten, etwa religiösen Sinn bezieht.”** [AP, 336] (AF, 89-90)

I negar que existeixin intencions ocultes per descobrir és similar a negar que existeixi un món ocult darrera del món empíric, tal com ho han sostingut el dualisme platònic o kantian, o les diferents filosofies que han menyspreat el real com a mera còpia d’una entitat més perfecta, d’un món en si que sustenta aquest món. Adorno rebutja aquestes concepcions de la realitat en totes les seves variants per afirmar que la tasca de la filosofia no és pas descobrir, fer sortir a la llum una realitat amagada, sinó interpretar el món que li surt a l’encontre. No ha de descriure un món existent ocult als sentits,

que seria l'ideal de la investigació, sinó interpretar el món que li arriba pels sentits ; ha de realitzar totes dues inversions alhora. **“Zum andern fordert die Idee der Deutung nicht die Annahme einer zweiten, einer Hinterwelt, die durch die Analyse der erscheinenden erschlossen werden soll.”** [AP, 335] (AF, 88)

La concepció adorniana de la interpretació es caracteritza per dos prohibicions. D'una banda, la interpretació no ha de pretendre mai oferir una explicació única i global de la realitat, sinó limitar-se a treballar amb elements mínims no intencionals, i de l'altra, no ha de caure mai en la temptació d'atorgar un sentit a la realitat, que no en té. **“Einmal ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, einen solchen Sinn als positiv gegeben, die Wirklichkeit als “sinnvoll” darzutun und zu rechtfertigen.”** [AP, 334] (AF, 87)

No pot doncs ni descobrir el sentit propi de la realitat, ni encara menys gosar inventar-ne cap. La realitat no té cap sentit positiu que la justifiqui, de la mateixa manera com no té cap intenció. La manca de sentit de la realitat i el fet que no es pot concebre com una totalitat, desautoritzen una figura : el símbol, la representació del general en el particular, que desapareix per cedir el seu lloc a la interpretació. D'una banda, és la desaparició de la totalitat : **“Wenn Philosophie lernen muss, auf die Totalitätsfrage zu verzichten, dann heisst das vorab, dass sie lernen muss, ohne die symbolische Funktion auszukommen, in welcher bislang, wenigstens im Idealismus, das Besondere das Allgemeine zu repräsentieren schien.”** [AP, 336] (AF, 90) I de l'altre, la desaparició del sentit : **“Denn längst hat Deutung von aller Frage nach dem Sinn sich geschieden oder, was das gleiche besagt: die Symbole der Philosophie sind verfallen.”** [AP, 336] (AF, 90)

I amb la renúncia a la totalitat es retira també una filosofia constituïda per idees suprahistòriques, capaces d'abraçar amb la seva validesa la història sencera. Així afirma Adorno **“dass die Funktion, die die herkömmliche philosophische Frage von übergeschichtlichen, symbolisch bedeutenden Ideen erwartet, von innergeschichtlich konstituierten und unsymbolischen geleistet wird.”** [AP, 337] (AF, 92) **“Die geschichtlichen Bilder wären selber gleichsam Ideen, deren Zusammenhang intentionlos Wahrheit ausmacht, anstatt dass Wahrheit als Intention in Geschichte vorkäme.”** [AP, 338] (AF, 93)

La figura que correspon a la renúncia a la totalitat, que ha comportat l'eliminació del símbol i de les idees ahistòriques, és la interpretació, que treballa amb una pluralitat d'elements mínims de significació. **“Wenn wahrhaft Deutung allein durch Zusammenstellung des Kleinsten gerät, dann hat sie an den grossen Problemen im herkömmlichen Sinn keinen Anteil mehr oder allein in der Weise, dass sie in einem konkreten Befund die totale Frage niederschlägt, die er vordem symbolisch zu repräsentieren schien. Die Auskonstruktion kleiner und intentionsloser Elemente rechnet demnach zu den gründenden Voraussetzungen philosophischer Deutung; die Wendung zum “Abhub der Erscheinungswelt”, die Freud proklamierte, hat Geltung übers Bereich der Psychoanalyse hinaus.”** [AP, 336] (AF, 90-91) Quan la pretensió de la totalitat entra en crisi, la interpretació és l'única forma amb què la filosofia pot sobreviure.

I aquesta realitat que no conforma una totalitat s'ofereix sota la forma de figures enigmàtiques a desxifrar, com un text que s'ha de saber descodificar i llegir. La realitat se'ns presenta com a enigmes per resoldre, i exposant aquesta concepció del real insisteix Adorno de nou en la inexistència d'un món ocult darrera del nostre. **“Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen lässt : während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen.”** [AP, 335] (AF, 88-89)

Al paradigma d'un món ocult li correspon la idea que existeix una resposta esperant darrera de la pregunta, un sentit amagat que s'ha de descobrir. Quan Adorno concep la realitat com a enigma, afirma que no hi ha un sentit al darrera, i per tant tampoc la pregunta té una resposta que espera amagada. És la nova ordenació de les peces que plantejaven la pregunta qui forma ara la resposta. Posem una resposta en combinar d'una altra manera els elements que formulaven la pregunta. **“Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern**

erhellte sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich." [AP, 335] (AF, 89)

Darrera de l'enigma no hi ha res, l'enigma no té la funció d'ocultar cap veritat darrera seu, com si fos el vel de maia. I la resposta a l'enigma, que no és darrera seu, tampoc no és el seu sentit (recordem que la realitat està mancada de sentit). La resposta es construeix amb els mateixos elements de l'enigma, i per tant no poden coexistir. L'aparició de la resposta implica ja la desaparició de l'enigma, ja que estan constituïts pels mateixos elements en diferent combinació. Trobar la resposta no és guaitar rere l'enigma, sinó destruir-lo. **"Möchte ich einen zweiten wesentlichen Zusammenhang von deutender Philosophie und Materialismus bezeichnen. Ich sagte: die Rätselantwort sei nicht der "Sinn" des Rätsels in der Weise, dass beide zugleich bestehen könnten ; dass die Antwort im Rätsel enthalten sei ; dass das Rätsel lediglich seine Erscheinung bilde und als Intention die Antwort in sich beschliesse. Vielmehr steht die Antwort in strenger Antithesis zum Rätsel ; bedarf der Konstruktion aus den Rätselementen und zerstört das Rätsel, das nicht sinnvoll, sondern sinnlos ist, sobald die Antwort ihm schlagend erteilt ward. Die Bewegung, die hier im Spiel sich vollzieht, vollzieht der Materialismus im Ernst."** [AP, 338] (AF, 93)

I Adorno aprofita per explicar que aquesta transformació dels elements que dona pas a la resposta s'hauria de traduir també a la praxi : **"Ernst heisst dort: dass der Bescheid nicht im geschlossenen Raum von Erkenntnis verbleibt, sondern dass ihn Praxis erteilt. Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind auf einander bezogen. Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben ; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung. Die verändernde Geste des Rätselspiels - nicht die blosse Lösung als solche gibt das Urbild der Lösungen ab, über welche die materialistische Praxis einzig verfügt. (...) Wenn Marx den Philosophen vorwarf, sie hätten die Welt nur verschieden interpretiert, und ihnen entgegenhielt, es käme darauf an, sie zu verändern, so ist der Satz nicht bloss aus der politischen Praxis, sondern ebensowohl aus der philosophischen Theorie legitimiert. In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die**

Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken vermag sie von sich aus nicht zu vollziehen : darum zwingt sie die Praxis herbei. Es ist überflüssig, eine Auffassung vom Pragmatismus ausdrücklich zu sondern, in welcher Theorie und Praxis derart sich verschränken wie in der dialektischen.“ [AP, 338-339] (AF, 93-94)

Una idea similar a la de l'enigma que res no oculta, la ofereix Adorno quan proposa com a metàfora del que significa trobar la veritat, la imatge de trobar la clau que obre la porta. “Es kommt der deutenden Philosophie darauf an, Schlüssel zu konstruieren, vor denen die Wirklichkeit aufspringt. Um das Mass der Schlüsselkategorien ist es nun sonderbar bestellt. Der alte Idealismus wählte sie zu gross ; so drangen sie gar nicht ins Schlüsselloch. Der pure philosophische Soziologismus wählt sie zu klein ; der Schlüssel dringt zwar ein, aber die Tür öffnet sich nicht. Ein grosser Teil der Soziologen treibt den Nominalismus so weit, dass die Begriffe zu klein werden, um die andern auf sich auszurichten, mit ihnen in Konstellation zu treten.“ [AP, 340] (AF, 97) La veritat no és pas el que espera rere de la porta, sinó la clau que l'obre, el fet d'obrir-la.²⁰

Cal mencionar que aquesta concepció de la filosofia la manté Adorno durant tota la seva obra i la retrobem molts anys després : “ In Philosophie schliesst stets fast die authentische Frage in gewisser Weise ihre Antwort ein. Sie kennt nicht, wie die Forschung, ein Erst-danach von Frage und Antwort.(...) Ihre Antworten sind nicht gegeben, gemacht, erzeugt : in sie schlägt die entfaltetete, transparente Frage um.“ [ND, 71] (DN, 67)

Aquesta concepció de la realitat com a enigma que acabem d'exposar es correspon amb una sèrie de figures que la filosofia hauria d'adoptar :

resoldre enigmes

fer constel·lacions

²⁰ Per a HAUKE BRUNKHORST, T.W. Adorno. *Dialektik der Moderne*, 237-239, renuncia Adorno a una concepció de la veritat proposicional per una d'operacional. La veritat no descriu, sinó que desclou el real i ens permet així d'entrar-hi.

construir figures/ imatges històriques/models

fantasia exacta (ars inveniendi)

assaig

Totes elles comparteixen una sèrie de trets comuns, en partir d'un mateix procediment: **“Und wie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschiesse, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet -, so hat Philosophie ihre Elemente, die sie von den Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet.”** [AP, 335] (AF, 89)

“Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionslose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist.” [AP, 335] (AF, 89)

Podríem enumerar els trets comuns d'aquestes figures :

- Comencen recollint material que les ciències, l'observació del món, proporcionen.
- Procedeixen combinant elements.
- S'estenen temporalment en una pluralitat d'intents.

- Permeten entendre la filosofia com a activitat del subjecte i no com a mera receptivitat.
- Comparteixen el paradigma textual i visual de la composició de figures.²¹

Anem a examinar breument aquestes diferents figures. Ja n'hem parlat dels enigmes, així que anem a veure què és una constel·lació. Parteix del mateix principi, de la combinació d'elements, però ja no es tracta d'elements de la realitat, sinó de conceptes, i respon a la necessitat d'una pluralitat de conceptes en els seus entrellaçaments per poder comprendre un objecte, il·luminat en les ordenacions temptatives d'aquesta multiplicitat de paraules.

L'element temporal reapareix en la construcció de figures/imatges històriques, de les quals Adorno afirma que no preexisteixen en la realitat, sinó que són producte del subjecte. **“Denn die geschichtlichen Bilder, die nicht den Sinn des Daseins ausmachen, aber dessen Fragen lösen und auflösen -, diese Bilder sind keine blossen Selbstgegebenheiten. Sie liegen nicht organisch in Geschichte bereit. (...) Vielmehr: sie müssen vom Menschen hergestellt werden und legitimieren sich schliesslich dadurch, dass in schlagender Evidenz die Wirklichkeit um sie zusammenschiesst. Hier scheiden sie sich zentral von den archaischen, den mythischen Urbildern, wie die Psychoanalyse sie vorfindet, wie Klages sie als Kategorien unserer Erkenntnis zu bewahren hofft. Mögen sie ihnen in hundert Zügen gleichkommen; dort sondern sie sich, wo jene ihre schicksalhafte Bahn zu Häupten des Menschen beschreiben; sie sind handlich und fasslich, Instrumente der menschlichen Vernunft selbst dort noch, wo sie als magnetische Zentren objektives Sein objektiv auf sich auszurichten scheinen. Sie sind Modelle, mit denen die ratio prüfend, probierend einer Wirklichkeit sich nähert, die dem Gesetz sich versagt, das Schema des Modelles aber je und je nachahmen mag, wofern es recht geprägt ist.”** [AP, 341] (AF, 98-99)

²¹ Respecte a aquest darrer element, cal ressaltar que trobem aquí un dels escassos canvis en la filosofia adorniana al llarg de la seva obra. Aquí, encara sota una molt forta influència benjaminiana, treballa amb un paradigma visual, d'imatges, que posteriorment eliminarà. Adorno continuarà parlant de la combinació d'elements, però eliminarà tot moment visual, per orientar-se a un paradigma merament conceptual, de combinació de conceptes, és a dir, lingüístic.

També el model és obra del subjecte, però es diferencia del sistema en què amb ell pretén la raó comprendre una realitat conscient que no se li sotmet. El model inclou un moment d'imitació de la realitat, de mimesi. La figura del model esdevindrà central en la DN, on Adorno l'empra (la tercera part de la DN està constituïda explícitament per models) i la teoritza. Adorno es concentra sobretot a contrastar-lo amb el sistema i amb l'exemple. De la seva diferència amb el sistema ens diu : **“Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen. Diese sind nicht bloss monadologischer Art. Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeineren Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken ; negative Dialektik ist Ensemble von Modellanalysen.”** [ND, 39] (DN, 36)

El model copsa així l'específic, però no de la mala manera en què endebades ho intenta l'exemple : **“Sie sind keine Beispiele ; erläutern nicht einfach allgemeine Erwägungen. Indem sie ins Sachhaltige geleiten, möchten sie zugleich der inhaltlichen Intention des zunächst, aus Not, allgemein Behandelten gerecht werden, inn Gegensatz zu dem Gebrauch von Beispielen als einem an sich Gleichgültigen, den Platon einführte und den die Philosophie seitdem wiederholte.”** [ND, 10] (DN, 8)

Els models li serveixen per aclarir la teoria, per il·lustrar què vol dir dialèctica negativa de manera concreta, analitzant quelcom específic. I aquest pas de la teoria més abstracta a la concreció és alhora un entrar en contacte amb la realitat, un tenir en compte l'experiència. I una darrera característica és que tracten conceptes fonamentals de les disciplines filosòfiques : la llibertat, en l'àmbit de la moral, o l'esperit universal i la història natural en l'àmbit de la filosofia de la història. Els models, així, no són exemples, però tenen un cert caràcter exemplar, en tant serveixen per ensenyar a fer filosofia, la concreten perquè es pugui imitar, ja que és per mimesi que s'aprèn.

La fantasia exacta és una expressió en apariència paradoxal per anomenar la unió de creativitat i objectivitat : **“Man mag hier einen Versuch sehen, jene alte Konzeption der Philosophie wieder aufzunehmen, die Bacon formulierte und um die Leibniz zeitlebens leidenschaftlich sich mühte : eine Konzeption, die der Idealismus als Schrulle verlachte : die der ars inveniendi.**

Jede andere Auffassung der Modelle wäre gnostisch und nicht zu verantworten. Organon dieser ars inveniendi aber ist Phantasie. Eine exakte Phantasie; Phantasie, die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift: Zügen freilich, die sie ursprünglich und von sich aus geben muss. Wenn die Idee philosophischer Deutung zu Recht besteht, die ich Ihnen zu entwickeln unternahm, dann lässt sie sich aussprechen als Forderung, je und je den Fragen einer vorgefundenen Wirklichkeit Bescheid zu tun durch eine Phantasie, die die Elemente der Frage umgruppiert, ohne über den Umfang der Elemente hinauszugehen, und deren Exaktheit kontrollierbar wird am Verschwinden der Frage." [AP, 341-342] (AF, 99)

I finalment l'assaig, la figura amb què la filosofia pot respondre a la violència del real amb la gosadia de l'intent. "Der Einbruch des Irreduziblen aber vollzieht sich konkret geschichtlich und darum gebietet Geschichte der Denkbewegung zu den Voraussetzungen hin halt. Die Produktivität des Denkens vermag sich allein an der geschichtlichen Konkretion dialektisch zu bewähren. Beide kommen zur Kommunikation in den Modellen. Für das Bemühen um die Form solcher Kommunikation nehme ich den Vorwurf des Essayismus gerne in Kauf. Die englischen Empiristen ebenso wie Leibniz haben ihre philosophischen Schriften Essays genannt, weil die Gewalt der frisch erschlossenen Wirklichkeit, auf die ihr Denken aufprallte, ihnen allemal das Wagnis des Versuchs aufzwang." [AP, 343] (AF, 101-102)

L'assaig ha estat expulsat i sobreviu ara només en les regions de l'estètica, des d'on Adorno el recull i reivindica.²²

I finalment, recordem que Adorno entén la realitat també com a text que cal llegir, una formulació paral·lela a la de l'enigma, amb la qual pot

²² CLAUDIA RADEMACHER dedica la seva aportació a *Impuls und Negativität* a defensar l'assaig com la forma més adient per a la filosofia adorniana, la que permet treballar amb esperit sistemàtic sense entregar-se al sistema. L'assaig és una forma capaç d'acceptar dins de si, com a moment constitutiu, la no identitat entre concepte i cosa, i fins i tot la mateixa aporia. És l'única forma que no es descompon expressant una filosofia que condueixi a l'aporia, o que pot mostrar la paradoxa de desitjar la utopia i no gosar mencionar-la. La riquesa de l'assaig és que *reuneix una sensibilitat ètica envers la realitat amb una forma estètica*, unint així ambdues disciplines.

Veieu també RICARDO FORSTER, *W. Benjamin, Th. W. Adorno. El ensayo como filosofía*.

subratllar que aquest text és incomplet, contradictori i fragmentari. **“Jede solche Rechtfertigung des Seienden ist durch die Brüchigkeit im Sein selbst verwehrt; mögen immer unsere Wahrnehmungsbilder Gestalten sein, die Welt, in der wir leben und die sich anders konstituiert als aus blossen Wahrnehmungsbildern, ist es nicht; der Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden Dämonie überantwortet sein; ja vielleicht ist das Lesen gerade unsere Aufgabe, gerade damit wir lesend die dämonischen Gewalten besser erkennen und bannen lernen.”** [AP, 334-335] (AF, 88)

c) DEL NOM A LA CONSTEL·LACIÓ I LA TERANYINA

Aquesta nova forma que Adorno traça per a la filosofia li ha de permetre apropiarse, copsar i expressar el més concret, i l'esforç per satisfer aquesta exigència és present al llarg de tota l'obra adorniana.

Allò que en principi més es pot acostar al concret és el nom, i Adorno hereta de la tradició jueva una esperança de respecte a l'individual que només el nom sembla poder satisfer. Perquè el nom diu l'individu determinat, però sembla alhora dir-lo tal com ell és, sembla haver-hi una veritable correspondència, com si li pertanyés, com si no li fos indiferent. Com si superés la contingència entre significat i significant.

El nom és clau en l'obra de Benjamin²³: **“Denn das Unterscheidende seiner Philosophie ist ihre Art von Konkretion. Wie sein Denken in immer erneuten Ansätzen dem klassifikatorischen sich zu entziehen trachtet, so ist ihm das Urbild aller Hoffnung der Name der Dinge und Menschen, und ihn sucht seine Besinnung zu rekonstruieren.”** [PR, 240] (PR, 246) I ho és també en Kafka, per a qui: **“Der Name allein, der offenbar wird durch den natürlichen Tod, nicht die lebendige Seele steht ein fürs unsterbliche Teil.”** [PR, 287] (PR, 292) El judaisme conserva viva aquesta esperança del nom: **“In der jüdischen Religion, in der die Idee des Patriarchats zur Vernichtung des Mythos sich steigert, bleibt das Band zwischen Namen und Sein anerkannt durch das Verbot, den Gottesnamen auszusprechen.”** [DA, 40] (DI, 77)

²³ WALTER BENJAMIN, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Angelus Novus*, 145-167. Per a un seguiment de la influència sobre Adorno al respecte veieu SUSAN BUCK-MORSS, *El origen de la dialéctica negativa*, 29, 160-167, 191.

Tanmateix, Adorno és més pessimista. Per a ell, aquesta esperança ja no se sosté. El procés il·lustrat, es lamenta Adorno, ha anat destruint el poder del llenguatge i amb ell el poder del nom. Tot i que el nom conserva encara un moment de concreció, que no s'ha dissolt en l'abstracció com la resta del llenguatge [DA, 40] (DI, 77), pateix en certa mesura el general procés de pèrdua de poder del llenguatge. Les paraules s'han allunyat cada cop més de l'experiència, i alhora s'ha dividit la seva riquesa: **“Mit der sauberen Scheidung von Wissenschaft und Dichtung greift die mit ihrer Hilfe schon bewirkte Arbeitsteilung auf die Sprache über. Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft ; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne dass es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wiederherstellen liesse.”** [DA, 34] (DI, 72) La paraula científica coneixerà la naturalesa sense poder-se apropiat a ella, i les arts, que salvaran el component mimètic, imitaran la realitat sense poder-la conèixer.²⁴

Cadascuna de les arts salva una mica del seu poder, però cap el té de manera plena. De la música cal reconèixer **“dass sie den Namen als reinen Laut errettet - aber um den Preis seiner Trennung von den Dingen.”**²⁵ [MM, 252] (MM, 224)

Adorno desitja per a la filosofia allò que el nom promet, però que alhora sap que no pot concedir. Molt més caut que Benjamin, afirma, a més, que el nom està mancat actualment de poder cognoscitiu ; anomena, però no coneix. Així, el coneixement ha de cercar allò que els noms poden copsar, però que els noms per ells mateixos no coneixen. En anomenar la cosa, ells perden la funció cognoscitiva, no poden ser categories. Per tant, la filosofia ha de cercar d'altres maneres el que el nom promet.

²⁴ Veieu l'explicació de REINHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 35.

²⁵ El que per a Adorno més s'apropa al nom originari és la música, com assenyalen ROLF TIEDEMANN i HEINZ-KLAUS METZGER en les seves respectives contribucions al *Hamburger Adorno-Symposium*, 77 i 85. Tiedemann exposa la concepció adorniana del nom com a contrari al significat i a la intenció, i això només ho pot realitzar la música. De fet, si acudim als textos de música d'Adorno podem trobar afirmacions com aquesta : la música és **“die Gestalt des göttlichen Namens. Sie ist entmythologisiertes Gebet, befreit von der Magie des Einwirkens ; der wie immer auch vergebliche menschliche Versuch, den Namen selber zu nennen, nicht Bedeutungen mitzuteilen.”**

Aquesta actitud adorniana desmenteix la sospita d'alguns intèrprets²⁶ que detecten un risc de nominalisme en el seu pensament. Tanmateix, en moments molt particulars, posa Adorno una esperança en el nom que cap altra figura pot assumir. Així ens trobem amb el fet que Adorno *dóna al mal un nom concret*.²⁷ Per a Adorno, el mal s'anomena Auschwitz, i això no significa en absolut l'exclusió d'altres fets històrics igualment terribles, sinó la voluntat de no perdre la comprensió i l'horror del mal amb un concepte abstracte. Tant en el nou IC, com en l'exigència de no tornar a escriure poemes, el mal se'n diu Auschwitz, i queda per tant concretat en l'espai i el temps. L'imperatiu ètic, que ha de ser universal, parteix del concret que posa el nom, i concep la seva universalitat com la possibilitat de repetició. És una idea sobre la qual retornarem en els apartats N.4.2. i N.4.3..

Adorno només pot oferir dues idees. D'una banda, torna a remarcar la importància de l'exposició ; cal triar les paraules i la seva combinació amb tota exactitud, com si fos possible anomenar realment la cosa ; cal fer un veritable esforç expositiu. I de l'altra, ens afirma que qui pot realitzar la promesa del nom és la constel·lació.²⁸ Perquè el concepte pugui guanyar el que de bo té el nom, cal que es faci més petit, que es limiti en les seves pretensions, que no perdi la cosa per la seva grandària, i això és possible quan els conceptes es limiten els uns als altres : **“Der bestimmbarer Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren ; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas überging. Ihm nähert die Sprache der Philosophie sich durch seine Negation. Was sie an den Worten kritisiert, ihren Anspruch unmittelbarer Wahrheit, ist stets fast die Ideologie positiver, seiender Identität von Wort und Sache.”** [ND, 62-63] (DN, 58)

Adorno ens ofereix la seva concepció de la constel·lació a TF I. Allà parteix del convenciment que la constel·lació s'avé perfectament amb la

²⁶ Com ara HEINZ HOLZ, “Das theologische Geheimnis der ästhetischen Theorie T.W.Adornos”, 866-867.

²⁷ Com assenyala DETLEV CLAUSSEN, *Impuls und Negativität*. Claussen afegeix que Auschwitz és el nom alemany, i que dir-lo implica l'oblit del nom polac : Oswieçim. Sobre la importància del nom veieu l'estudi de GARCIA DÜTTMANN, *The gift of language*.

²⁸ En un dels seus escassos gestos d'optimisme, Adorno s'allibera de la malenconia per la pèrdua de poder del nom i posa tota la seva confiança en què la llengua ha de tenir una altra manera d'expressar l'individual. Segons HELGA GRIPP, *T.W. Adorno*, 131, pocs autors han confiat tan profundament en la llengua i s'han esforçat tant per extreure'n les seves millors possibilitats.

mateixa natura dels conceptes, pel fet que aquests no romanen aïllats de l'exterior en una definició rígida, fixa, permanent, sinó que de bon principi el seu sentit depèn dels altres conceptes amb els quals, en cada context diferent, es van relacionant. El sentit dels conceptes varia de manera natural en la xarxa en què els trobem en cada text, per tal com uns matisen els altres, s'influeixen, revelen detalls per contrast i diferència. Els conceptes no són unívocs, sinó que acullen dins seu la pluralitat i s'acaben de determinar en cada cas segons els conceptes veïns. [PT I, 34] (TF I, 28)

En consonància amb aquesta idea, afirma Adorno que ser creatiu en filosofia no significa inventar nous conceptes i trencar així amb la tradició, proposant un nou vocabulari, sinó que consisteix a treballar els conceptes heretats per tal d'experimentar noves relacions entre ells i extreure així nous sentits. Cal mantenir el llenguatge de la tradició, lluny de la il·lusió d'inventar nous llenguatges, que seran sens dubte arbitraris i artificials, però explorant en ell entrelaçaments nous, combinacions encara no provades. **“Der viel fruchtbarere Weg eines originalen Denkens, sprachlich sich mitzuteilen, ist der, zwar an die überlieferte Terminologie anzuknüpfen, in ihr aber Konstellationen auszubilden, durch die die je verwandten Termini nun ganz anders sich darstellen.”** [PT I, 44] (TF I, 35)

Ja vam explicar la injustícia que els conceptes cometem amb les coses i que no es pot evitar completament, però la constel·lació, enriquint-se d'aquesta pluralitat i flexibilitat dels conceptes, pot reduir a un mínim el domini: **“Die Terminologie, die unvermeidlich ist, muss in Zusammenhängen, in Konstellationen, in denen sie erneut einen Stellenwert zu gewinnen vermag, ihre eigene Verhärtung verlieren.”** [PT I, 55] (TF I, 43)

Expressar el no conceptual amb conceptes i no sotmetre-ho, és un ideal al qual s'aproxima la constel·lació. Formant constel·lacions, l'exposició ofereix als conceptes un medi on, en comptes de quedar fixats i estàtics, es desenvolupen, modificant-se els uns als altres. I això no fa sinó extreure el millor partit a la naturalesa mateixa del llenguatge, que no posa els conceptes com a entitats acabades en elles mateixes, sinó que necessiten de les relacions amb els altres per fer-se precisos, que només mostren la seva riquesa dins de

l'exposició, dins de la constel·lació. Això fa que l'exposició sigui essencial a la filosofia, en diferència de les ciències positives, on té caràcter extern.

Cal saber aprofitar aquesta riquesa dels conceptes. Una terminologia forta i rígida perd fertilitat perquè no sap gaudir de les possibilitats que li proporciona l'exposició. Quan una teoria es tanca en una terminologia fixa, aleshores la configuració lingüística és pobre, insípida, i no es mostra com un camp de creació. En canvi, quan els conceptes són oberts, flexibles, mòbils, l'exposició permet continuar desenvolupant-los; el treball no acaba amb la seva definició de partida, sinó que se'ls continua explorant en relacionar-los els uns amb els altres.

Però la constel·lació no és qualsevol ordenació de conceptes, sinó, com Adorno exposa a la DN, una destinada a disminuir l'abstracció. En comptes de classificar-los de manera esglaonada, lineal i jeràrquica, és a dir, en graus d'abstracció, en la recerca del concepte més universal, que pot abraçar altres conceptes dins de si, els disposa de tal manera que s'ajuden els uns als altres a apropar-se al més concret. Atès que si un concepte sol vol comprendre un objecte, el perd en l'abstracció, la manera que els conceptes redueixin la seva abstracció i s'apropin a l'especificitat és que es corregeixen mútuament, col·locant-se tots al voltant de l'objecte, oposant-se entre ells i impedit que cap se l'apropriï tot sol. L'objecte, que normalment es perd dins d'un concepte, revela en el teixit de diferències, similituds i contrastos la seva especificitat.²⁹

“Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, dass er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke : nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern eine Nummernkombination.” [ND, 166] (DN, 166) Una explicació aquesta on, per cert, torna a recuperar la idea de la clau que obre com a metàfora de la veritat. Tanmateix, aquest cop no obre una porta, sinó una caixa forta. Ignoro si el canvi té cap sentit, però no crec que es degui tant a què Adorno perdia amb els anys força poètica i es feia més

²⁹ Que tan sols la constel·lació pugui atènyer l'especificitat de l'objecte significa per a REINHARD KAGER, *Herrschaft und Versöhnung*, 73, que el concret no pot ser mai per ell mateix el punt de partida de la filosofia, l'originari, sinó que el que es descobreix al final, el producte d'un esforç. El concret no es dona per ell mateix, sinó que cal la més precisa habilitat de la filosofia per determinar-lo. Kager exposa que aquesta concepció prové de Marx.

pragmàtic volent-se assegurar que trobaria quelcom de valor, sinó que segurament el canvi pretén reforçar la idea de la dificultat d'obrir la porta.

Aquest modificar-se dels conceptes inclou també el seu canvi històric :
“Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heisst soviel wie diejenige entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt.” [ND, 165] (DN, 166)
“Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert.” [ND, 166] (DN, 166)

La constel·lació representa per a Adorno el millor punt d'equilibri entre aquelles posicions contràries que desitja evitar. D'una banda, entre positivisme i idealisme, en tant troba la distància justa respecte de l'objecte, sent aquesta la riquesa de la constel·lació que ja Weber havia descobert. I d'altra banda és el punt d'equilibri que permet que una producció del subjecte no es precipiti en la contingència del subjectivisme: **“Subjektiv hervorgebracht, sind diese gelungen allein, wo die subjektive Produktion in ihnen untergeht. Der Zusammenhang, den sie stiftet -eben die “Konstellation”-, wird lesbar als Zeichen der Objektivität: des geistigen Gehalts. Das Schriftähnliche solche Konstellationen ist der Umschlag des subjektiv Gedachten und Zusammengebrachten in Objektivität vermöge der Sprache.”** [ND, 167-168] (DN, 168)

Cal remarcar fins a quin punt emprèn Adorno amb la constel·lació una reivindicació de la pluralitat. Recordem que ja ha defensat la realitat com a plural, com a conjunt de moments i fragments que no poden conformar una totalitat tancada, que no es deixen harmonitzar en un sistema, i on la recerca filosòfica consisteix a combinar elements. Tal com la realitat és plural, ho és també el llenguatge i cal aprofitar aquesta pluralitat. Si abans un únic concepte gosava assumir milers d'objectes sota seu, ara són diversos conceptes que s'han de reunir per conèixer un únic objecte.

Adorno defensa la figura de la constel·lació, pluralitat de conceptes entorn d'una cosa, contra el paradigma lineal i deductiu en el qual s'ha tancat majoritàriament el discurs filosòfic. Adorno intentarà crear mitjançant la constel·lació un altre tipus de discurs, de text filosòfic, una nova manera d'exposar el pensament filosòfic que desenvolupi la riquesa d'aquesta figura. Als MM, un dels textos literàriament més elaborats i aconseguits d'Adorno,

ens explica com ha de ser l'exposició, i comença criticant una exposició que es presenta com un línia recta, ascendent en un procés rigorós i clar envers la idea fonamental. Aquesta figura és falsa, perquè el pensament no funciona pas així: **“Erkannt wird vielmehr in einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen, Innervationen, Selbstkorrekturen, Vorausnahmen und Übertreibungen, kurz in der dichten, fundierten, aber keineswegs an allen Stellen transparenten Erfahrung.”** [MM, 89] (MM, 78) I així mateix és també la línia de la vida **“die verbogen, abgelenkt, enttäuschend gegenüber ihren Prämissen verläuft und doch einzig in diesem Verlauf, indem sie stets weniger ist, als sie sein sollte, unter den gegebenen Bedingungen der Existenz eine unreglementierte zu vertreten vermag. Erfüllte Leben geradenwegs seine Bestimmung, so würde es sie verfehlen.”** [MM, 90] (MM, 79)

I de la mateixa manera com ni el pensament ni la vida discorren rectes, no són tampoc mai complets, mai no exploten al màxim les seves possibilitats i són compactes i perfectes, sinó que tenen llacunes, estan minades, sofreixen buits, que són de fet la promesa d'una plenitud futura. Mai no s'esgoten del tot ni arriben al seu final: **“Jedem Gedanken jedoch, der nicht müssig ist, bleibt wie ein Mal die Unmöglichkeit der vollen Legitimation einbeschrieben, so wie wir inn Traum davon wissen, dass es Mathematikstunden gibt, die wir um eines seligen Morgens inn Bett willen versäumten, und die nie mehr sich einholen lassen. Der Gedanke wartet darauf, dass eines Tages die Erinnerung ans Versäumte ihn aufweckt und ihn in die Lehre verwandelt.”** [MM, 90] (MM, 79)

I així ha de ser per tant el text, no una línia de progrés, sinó una teranyina, una pluralitat de línies que es connecten i interrelacionen en totes direccions, però no pas en un caos arbitrari, sinó en una forma bella: **“Anständig gearbeitete Texte sind wie Spinnweben: dicht, konzentrisch, transparent, wohlgefügt und befestigt. Sie ziehen alles in sich hinein, was da kreucht und fleucht. Metaphern, die flüchtig sie durcheilen, werden ihnen zur nahrhaften Beute. Materialien kommen ihnen angeflogen. (...) Er bewährt seine Beziehung zum Objekt, sobald andere Objekte sich ankristallisieren. Inn Licht, das er auf seinen bestimmten Gegenstand richtet, beginnen andere zu funkeln.”** [MM, 95] (MM, 85) Un text, per tant, que es podria llegir en

moltes direccions, com els mateixos MM, que perfectament es podrien disposar en cercles concèntrics i llegir-se en múltiples ordres, capaços de revelar noves connexions.

El caràcter aforístic d'alguns textos adornians³⁰ provindria d'aquesta exigència, i seria alhora el reflex del caràcter fragmentari de la realitat. L'estructura aforística dels MM aboleix el sistema sense produir la més mínima sensació de desordre. La rigidesa del sistema és anul·lada en favor d'aquesta possibilitat de llegir en totes direccions i descobrir una teranyina d'entrelligaments i connexions. Però alhora, la força d'aquest estil prové de com concentra Adorno una enorme densitat de significat en cada aforisme : els seus fragments són mònades que recullen l'universal en el particular,³¹ que concentren en poques línies una enorme complexitat sovint difícil d'interpretar.³²

Aquesta forma concèntrica del text, aquesta renúncia a la línia recta de la lògica en favor de la teranyina, té conseqüències en la manera de pensar ; no és merament una forma aplicable en l'exposició del contingut, sinó que implica pensar ja d'una determinada manera : **“Es käme darauf an, Erkenntnisse zu haben, die nicht etwa absolut richtig, hieb- und stichfest sind - solche laufen unweigerlich auf die Tautologie hinaus-, sondern solche, denen gegenüber die Frage nach der Richtigkeit sich selber richtet. - Damit wird aber nicht Irrationalismus angestrebt. (...) sondern die Abschaffung des Unterschieds von These und Argument. Dialektisch denken heisst, unter diesem Aspekt, dass das Argument die Drastik der These gewinnen soll und die These die Fülle ihres Grundes in sich enthalten. Alle Brückenbegriffe, alle Verbindungen und logischen Hilfsoperationen, die nicht in der Sache selber sind, alle sekundären und nicht mit der Erfahrung des Gegenstands**

³⁰ Una habilitat i un pathos que comparteix amb Nietzsche i Lichtenberg. Veieu : LUCIANO ESPINOSA, "Pensamiento y fragmento. A propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno."

³¹ MERCÈ RIUS, T.W. Adorno. *Del sufrimiento a la verdad*, 11, **“No por azar ha elegido el aforismo como forma expresiva ; su voluntad asistemática va unida a la convicción de que lo universal se realiza sólo en lo particular.”**

³² JOSEF FRÜCHTL a *Mimesis*, 152-157, s'esforça en la interpretació dels aforismes adornians. És evident que molts d'ells es basen en l'exageració o la ironia, però això no és suficient. Inspirat per Kristeva, qui ressalta la proximitat entre art i el concepte freudià de treball del somni, que Adorno no recull mai explícitament, ofereix Früchtel com a mètode per interpretar els aforismes adornians els conceptes de treball del somni : Verdichtung i Verschiebung. La

gesättigten Folgerungen müssten entfallen. In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen.” [MM, 77-78] (MM, 68)

La forma concèntrica significa sobretot això, que cada concepte està mirant a l'objecte i no al concepte anterior del qual es dedueix ; que tot el text manté la proximitat a la cosa. Cada concepte ha de participar de l'experiència. La mateixa figura, amb el nom de parataxi, la continua pensant i cercant a la TE. A l'epíleg, els editors citen una carta d'Adorno on descriu la forma de TE, i exposa que les dificultats de trobar la forma d'exposició més adequada per a aquesta obra es troben **“darin, dass die einem Buch fast unabdingbare Folge des Erst-Nachher sich mit der Sache als so unverträglich erweist, dass deswegen eine Disposition inn traditionellen Sinn, wie ich sie bis jetzt noch verfolgt habe (auch in der “Negativen Dialektik” verfolgte), sich als undurchführbar erweist. Das Buch muss gleichsam konzentrisch in gleichgewichtigen, parataktischen Teilen geschrieben werden, die um einen Mittelpunkt angeordnet sind, den sie durch ihre Konstellation ausdrücken.”** [ÄT, 541] (TE, 470)³³

Adorno sap que li posa a la filosofia el llistó ben alt, que la posició d'equilibri que cerca entre moments contraris, el fet que la dialèctica ha de ser el medi del pensament, és sovint una exigència gairebé impossible : **“Die Moral des Denkens besteht darin, weder stur noch souverän, weder blind noch leer, weder atomistisch noch konsequent zu verfahren. (...) Vom Denkenden heute wird nicht weniger verlangt, als dass er in jedem Augenblick in den Sachen und ausser den Sachen sein soll -der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht, wird zum Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf.”** [MM, 82] (MM, 72)

Amb aquesta concepció de la forma de la filosofia, l'està apropant fins a tal punt a l'estètica, que Adorno esdevé un bon lloc on plantejar-se les

veritat apareix igualment “desfigurada” en el somni, l'art, i aquesta figura pròxima a l'art que és l'aforisme.

³³ Diu ANTONIO AGUILERA, “Introducción”, AF: **“La exposición roza la lógica musical, otorgando algo que el lenguaje ha perdido al someterse a la lógica discursiva, trabaja en acorde, coordinando los elementos, sin subordinarlos o derivarlos de un principio o de observaciones, al modo del último Hölderlin.”**

relacions entre la filosofia i la literatura.³⁴ Les anteriors figures, i especialment la insistència en un llenguatge configuratiu, que treballa amb constel·lacions, impliquen una forta concepció estètica del llenguatge.³⁵ Tanmateix, si la forma de la filosofia és estètica, no implica això que Adorno hagi estetitzat la teoria, i de fet no se'n troben traces. Les obres d'Adorno són d'una elegant sobrietat que mai cedeix a temptacions poetitzants, on ordre i rigor tenen l'absoluta primacia i les metàfores són gairebé inexistents. Així doncs, tampoc no sembla que Adorno aproxi més la filosofia a la literatura.

Com dèiem, el moment estètic de la filosofia adorniana es concentra en les idees de constel·lació, configuració, en una filosofia que no és sistema sinó assaig, camp de forces que deixa les tensions al descobert, pluralitat de fils entreteixits, discontinuïtat, ruptures. I aquests elements apropen sense dubte la filosofia a l'art. Però cal fer avinent que el model a partir del qual Adorno pensava l'art no era la literatura sinó la música, i és amb la música amb qui hem de cercar la similitud de la filosofia,³⁶ amb el concepte clau de composició.³⁷ Serien els seus coneixements de música els que li haurien permet pensar la filosofia com a composició i aquest seria justament l'origen de les figures de la constel·lació o la parataxi.³⁸

³⁴ GERARD VILAR, "Composición : Adorno y el lenguaje de la filosofía", 195 : **"en multitud de variaciones, reproduce la clásica cuestión de a qué género discursivo pertenece la filosofía, o de la relación existente o las relaciones posibles en ella entre la lógica y la retórica."** Com Vilar exposa, el sempre equilibrista Adorno se situa entre la indiferenciació literatura/filosofia decretada pels deconstructivistes i Rorty, i la sobrietat que gairebé no es concedeix retòrica de l'ètica discursiva o la filosofia analítica.

³⁵ GERARD VILAR, op.cit., 198 : **"El único criterio que resta de la preservación configurativa de la fuerza histórica del lenguaje está en "la dignidad estética de las palabras". (370) Con este alzaprimado de la función estética del lenguaje, alzaprimado que se corresponde con el que Benjamin hacía de lo que llamaba la dimensión mágica o mimética del mismo, Adorno reafirmaba como su amigo y maestro la "significación constitutiva de la crítica estética para el conocimiento" (370), lo cual implicaba, más aún, "la creciente significación de la crítica filosófica del lenguaje como inicio de la convergencia entre arte y conocimiento."** (370)" Les cites d'Adorno corresponen a G.S., vol I.

³⁶ Veieu els següents textos d'Adorno dedicats a aquesta qüestió : "Fragment über Musik und Sprache", *Musikalische Schriften II*, G.S. 16, i "Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik", *Theorie der neuen Musik, Musikalische Schriften V*, G.S. 18. Tots dos han estat traduïts per Gerard Vilar i per mi a : THEODOR W. ADORNO, *Sobre la música*. Veieu també la introducció d'aquesta edició castellana de GERARD VILAR.

³⁷ GERARD VILAR, op. cit., 202. Veieu també HEINZ-KLAUS METZGER al *Hamburger Adorno-Symposium*, 84, qui considera que per a Adorno coneixement i composició són sinònims.

³⁸ PETER VON HASELBERG recorda a *Geist gegen den Zeitgeist*, 11, **"Er selbst hat gerne gesagt, seine literarische Tätigkeit sei wesentlich davon bestimmt worden, dass er einmal komponieren gelernt habe"**.