

## **IL « PENSIERO NEGATIVO » E IL DIBATTITO ODIERNO SUGLI INTELLETTUALI**

Il '68 ha segnato il progressivo estendersi, dal mondo giovanile e studentesco a quello di sempre più ampi settori della società, di un'ansia di rinnovamento sociale e quindi culturale, caratterizzata da due aspetti fondamentali: la messa in crisi di tutta una serie di valori, anche di cultura; e una crescente « politicizzazione », ossia la volontà di interpretare la totalità dei fenomeni e delle funzioni della vita sociale mediante una loro « lettura » politica. Già nel '68, e poi all'inizio degli anni '70, cominciò anche la revisione della figura dell'intellettuale e del suo compito nella società. Marcuse, con la sua critica della cultura « affermativa » rivendicava la funzione contestatrice e « utopica » del fare cultura, e del ruolo progettuale e anticipatore del futuro anche sociale e politico che doveva assumersi l'intellettuale. Marcuse però non fu un profeta ascoltato. Andò prevalendo sempre di più, a partire da quegli anni, la più concreta, pragmatica ed utile figura gramsciana dell'intellettuale come gestore dell'ideologia, ossia unificatore dei diversi aspetti anche contraddittori della società, operatore sul presente e non profeta del futuro. Il '68, come movimento sociale e politico, rientrò. Ma il dibattito allora aperto sulla funzione dell'intellettuale ha continuato ad inquietare gli spiriti più attenti, ed è venuto crescendo fino a diventare uno dei punti di riferimento più rilevanti dell'odierno discorso culturale. Questo dibattito ha assunto però in questi ultimi anni un carattere diverso, che lo fa in un certo senso « nuovo » anche rispetto al '68. Giustamente M. Boffa, su *Il Contempo-*

ra-  
ne-  
o del 9-6-78, vede negli anni a cavallo del '70 il principale momento caratterizzante del dibattito, rilevando però che nel '76 vi è stato l'inizio di una svolta radicale e nuova della sua impostazione. E ciò perché il '76 ha visto insieme l'apice della riscoperta di Gramsci e della sua concezione dell'« intellettuale » organico, e l'inizio, con le discussioni sulla libertà o non della cultura, di una crisi radicale proprio di questa concezione, a cui si è rimproverato sostanzialmente, anche da parte marxista, di fare dell'intellettuale un alleato perenne del Principe, uno strumento, anche se eccellente e indispensabile, del Potere politico. E da *Rinascita* a *La Civiltà Cattolica*, da *Mondoperaio* a *Nord e Sud*, da *Il Mulino* a *Vita e Pensiero*, le riviste più qualificate hanno ospitato interventi sul tema sempre più numerosi. La funzione dell'intellettuale è quella di essere « organico », e cioè funzionario dell'ideologia, intesa in senso gramsciano come coesione unitaria dei molteplici aspetti di un contesto sociale, come sintesi vitale di pensiero e vita, teoria e prassi? Oppure, deve ritrovare una propria indipendenza e libertà rispetto al fatto politico, recuperando una posizione di non condizionamento rispetto alla situazione data, seppure in un atteggiamento di pura negazione-contestazione, tipo Marcuse? Deve diventare un futurologo, che legge i segni del nulla del nostro tempo, come Nietzsche, e annuncia il « superamento dell'uomo » nella futura civiltà? Oppure, più modestamente, deve rinunciare a fare profezia e metafisica, e dedicarsi alla diffusione dei risultati delle scienze, con la consapevolezza desolata e tragica che la scienza stessa, le scienze, sono solo una visione parziale, provvisoria e sempre falsificabile della realtà?

L'addentrarsi nella tematica sulla funzione dell'intellettuale ha avuto in questi anni — e non poteva non averlo — anche un particolare effetto: quello di comprendere che il *background* di questo dibattito è di tipo essenzialmente filosofico. E ciò, sia perché i termini in cui si esprime corrispondono alle diverse posizioni della filosofia contemporanea, sia perché si chiarisce sempre meglio che ogni esercizio dell'intellettualità presuppone, implicitamente o esplicitamente, una determinata visione del mondo, una determinata filosofia. Ciò è particolarmente evidente nella prospettiva del « pensiero negativo », il cui recupero, da Schopenhauer a Nietzsche, da

Wittgenstein ad Heidegger, da Adorno ad Horkheimer, costituisce la principale novità introdotta, negli ultimissimi tempi, nel dibattito.

Attraverso la prospettiva del « pensiero negativo » si comprende infatti come nella polemica sugli intellettuali si consuma, se così si può dire, lo stesso movimento della filosofia moderna, nella contrapposizione e nell'interinfluenza delle sue due principali tradizioni teoretiche: quella razionalista e quella scientifica o empirista, ossia, oggi, la dialettica e il neopositivismo, l'ideologia e l'epistemologia. A cosa approda infatti l'epistemologia contemporanea, da Wittgenstein a Popper, da Mach a Feyerabend, se non alla concezione di un intellettuale che dovrebbe sempre avere come modello lo scienziato, pronto a rimettere in discussione, a « falsificare », ogni sua teoria, e quindi ogni ideologia, perché consapevole, come lo scienziato, che la realtà non potrà mai essere colta come un tutto, una unità, una totalità, facendosi così garante del pluralismo della teoria, della tolleranza nei confronti delle teorie diverse o avverse, che domani potrebbero verificarsi vere, e della libertà quindi democratica, come humus sociale che unico può garantire lo svolgimento di questa funzione? E cosa significa, da questo punto di vista, la difesa dell'ideologia e dell'intellettuale ideologizzato, se non la presunzione, impossibile per la scienza di oggi, di inglobare in una visione unica, vera, la realtà sociale, portando in essa le tensioni, i drammi, l'intolleranza che furono propri delle lotte religiose? Il recupero del « pensiero negativo » significa prima di tutto la lucida consapevolezza che la dimensione autentica del dibattito sugli intellettuali è quella offerta da tutta la filosofia contemporanea, e in secondo luogo, che il problema principale, nella polemica che divide e oppone le due principali posizioni del pensiero contemporaneo, l'ideologica e l'epistemologica, è quello del significato e del senso dello stesso pensare come filosofia, oggi.

In questo contesto è diventata estremamente interessante la riabilitazione di Nietzsche. La figura di Nietzsche è assunta a simbolo dell'eroicità del fare filosofia — e operare con le idee — in un tempo di *détresse*, di disperazione. E in questa direzione, una delle espressioni più stimolanti e significative è rappresentata dal tentativo di Massimo Cacciari in *Krisis*

(Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein, Milano 1976), di vedere il « pensiero negativo » come la risposta più conseguente alla situazione di crisi del nostro tempo, che vede la crisi e il crepuscolo delle ideologie perché assume la crisi anche del valore paradigmatico delle teorie scientifiche, e di interpretare Nietzsche non come teorizzatore dell'« impolitica », ma profeta di un nuovo modo di intendere e fare politica e di un nuovo modo di essere « intellettuale », del compito nuovo, al limite, cui sarebbe posto oggi di fronte lo stesso marxismo. Il tentativo di Cacciari, già teorico dell'operaismo padovano, non è indice che il marxismo italiano tenda globalmente alla rivalutazione di Nietzsche, ed è anzi stato fortemente avversato; *Krisis* è un libro che oltrepassa in un certo senso la *querelle* sul marxismo, ed assume a tentativo teorico quanto mai stimolante perché capace di evidenziare in modo acuto i veri termini della opposizione attuale ideologia-epistemologia, e di mostrare come in questa venga a consumarsi in modo ineludibile il pensiero moderno.

Il « pensiero negativo » significa per Cacciari la consapevolezza che aveva Nietzsche delle conseguenze ultime cui l'epistemologia, che si svilupperà poi da Mach a Wittgenstein, aveva condotto il pensiero occidentale europeo. È la coscienza lucida e tragica dell'impossibilità assoluta di ricomporre ciò che per sempre era stato infranto, e cioè l'unione di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere, e la stessa idea che possa sussistere un soggetto in sé e una sostanza in sé. Il « pensiero negativo » sarebbe, in un certo senso, il risvolto epistemologico del nichilismo, inteso come perdita assoluta dei valori e della possibilità di una loro fondazione e di una loro conoscenza. « Che cosa significa nichilismo? Che i valori supremi vengono svuotati. Manca lo scopo; manca la risposta al perché » (Nietzsche, *Frammenti Postumi*). E ancora: « Che non si dia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una cosa in sé, ciò stesso è un nichilismo, anzi è il nichilismo estremo » (Nietzsche, *Frammenti Postumi*). Ora, cosa andava scoprendo in effetti, dopo la crisi del positivismo e la messa in discussione dei fondamenti logici della matematica, la riflessione sulla scienza, sul valore delle teorie scientifiche? Che la teoria scientifica non è affatto un rispecchiamento della realtà come è in sé, ma solamente un

modo provvisorio, parziale, e sempre falsificabile, di approccio al reale. Il quale non è una sostanza, né è definibile in modo statico, come nella fisica classica, ma è un divenire continuo colto dalla nostra mente come una indefinita molteplicità di oggetti. Il « pensiero negativo » nietzscheano, nel suo risvolto ontologico, significa il primato assoluto del divenire, la negazione suprema dell'essere come « positività » e « razionalità ».

Come poter presumere, se la scienza è il nostro supremo modello di conoscenza, di conoscere in modo unitario, globale, e quindi in modo vero il reale, secondo le pretese ieri della metafisica ed oggi della dialettica e dell'ideologia? « Il mondo, se si prescinde dalla nostra condizione di vivere in esso, il mondo che non abbiamo ridotto al nostro essere, alla nostra logica, ai nostri pregiudizi psicologici, non esiste come mondo in sé » (Nietzsche, *Frammenti Postumi*). Per Nietzsche si tratta di distruggere, una volta per tutte, ogni illusione sulla trasparenza logica come supremo criterio di verità. « Da dove si sa che la vera natura delle cose sta in questo rapporto con il nostro intelletto? » (Nietzsche, *Frammenti Postumi*). Ciò che esiste è un divenire puro, intimamente contraddittorio. Per questo « espresso in termini morali il mondo è falso » (Nietzsche, *Frammenti Postumi*). Giustamente osserva Cacciari che « il concetto di nichilismo è sempre, in Nietzsche, nella direzione della crisi-rifondazione dell'epistemologia contemporanea » (Cacciari, *Krisis*). Ed alla negazione di un mondo in sé, corrisponde in Nietzsche la negazione di un soggetto in sé. « Il Soggetto è una semplificazione per indicare la forza che pone, inventa, plasma » (Nietzsche, *Frammenti Postumi*). In Nietzsche si dissolve anche il già precario equilibrio del soggetto kantiano, che pur essendo impossibilitato a raggiungere l'essere delle cose, aveva tuttavia il primato su di esse, perché dava loro le leggi, costituendone le possibilità di conoscenza. Il soggetto diventa in Nietzsche un puro processo, un divenire, e non raggiunge neanche una costituzione di essere di tipo trascendentale. Nietzsche capovolge totalmente la premessa razionalista dell'*ordo ac connexio rerum ac ordo et connexio idearum*. L'ordine delle idee e l'ordine delle cose si connettono solo se c'è un soggetto sostanziale; viceversa, concetti e natura sono contraddittori, e il rapporto tra soggetto



e natura non sarà di riflessione, ossia di rispecchiamento, ma funzionale, ossia sempre in rapporto ad una determinata utilità pratica che il soggetto, nella sua azione di conoscenza, vuole ottenere dalla natura e su di essa.

Il disincantamento totale a cui perviene il nichilismo radicale è che il carattere fondamentale del mondo in divenire non è formulabile dalla mente. E che la mente, quando opera sul mondo attraverso la logica, ordinando, semplificando, falsificando, lo fa all'unico fine di potere avere un *potere* sul mondo. « La verità, dice Nietzsche, è qualcosa che è da creare e che dà nome a un processo, anzi a una *volontà di soggiogamento*, che di per sé non ha mai fine; introduce la verità come un processus in infinitum, un attivo determinare, non come un prendere coscienza di qualcosa che sia in sé fisso e determinato » (*Frammenti Postumi*). Scopo e valore di questa organizzazione-razionalizzazione del mondo, di quella « illusione dell'essere » che è la conoscenza, è nient'altro che il *potere* che questo processo ci dà sul mondo. La logica non è lo specchio della razionalità del mondo, ma lo strumento che ci permette di *dominare* il mondo, in un possesso che non è mai definitivo e totale, ma relativo ai nostri bisogni, alla nostra vita in un dato momento storico. Relativo cioè alla nostra storica, socialmente situata, *volontà di potenza*. Il *Wille zur Macht* di Nietzsche non sarebbe quindi una forma di irrazionalismo vitalistico, analoga ad altre filosofie fine Ottocento e primo Novecento, che partono anch'esse dalla crisi dei fondamenti logici della scienza, ma un tentativo di soluzione positiva di questa crisi. Non occorre trovare un fondamento della logica, perché essa è unicamente una funzione per il nostro *potere*. Il principio sommo della logica non sta quindi nella ricerca della *ratio* del mondo, dell'essere del mondo, ma nella volontà di potenza, intesa come imperativo assoluto alla razionalizzazione del mondo. « Comprendere, o meglio rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale » (Nietzsche, *Frammenti Postumi*). Mondo che non è vero in sé, ma effetto del potere che le nostre forme logiche hanno su di esso. « In Nietzsche il pensiero negativo giunge per la prima volta a intenzionare il campo del proprio potere » (Cacciari, *Krisis*). Ciò che permane

solo, in questo fluire del mondo, è questa volontà di potenza, che si ripete in un *eterno ritorno*.

Il « pensiero negativo » nietzscheano suggerisce quindi, dice Cacciari, un nuovo modo sia di intendere la politica che, conseguentemente, l'esercizio dell'intellettualità. Dalla coscienza della relatività e della funzionalità di tutte le nostre forme logiche occorre passare ad una concezione diversa del « politico », desacralizzata e deassolutizzata di ogni valore in sé. L'azione-conoscenza dell'attività politica risponde a niente altro che alla nostra, relativa, volontà di potenza, al nostro bisogno di dominare, razionalizzandolo, il reale sociale. Nietzsche non sarebbe quindi il negatore della politica, ma il teorizzatore di una politica superiore, che può attuare solo il super-uomo, l'eroe cosciente che nulla è, e della superiore affermazione del *Wille zur Macht*. (M. Cacciari, *L'impolitico nietzscheano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*).

E per questo Nietzsche sarebbe anche il teorico di un nuovo modo di fare l'intellettuale, che oggi andrebbe recuperato. « Dio è morto », annuncia agli uomini Zarathustra, e il nuovo intellettuale, come Zarathustra, deve annunciare agli uomini che non vi sono valori, deve demistificare le illusioni e le fedi, deve fare accettare la landa desolata del nichilismo, punto di approdo del pensiero occidentale, e deve esaltare eroicamente l'azione pura, l'affermazione della volontà di potenza. « Il deserto cresce: guai a colui che nasconde deserti » (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*). Il deserto è ciò che estende il carattere della vita, la stessa morte. Il dolore e la morte, per Zarathustra, sono essenziali all'affermazione della vita: « Non dimenticare, o uomo, bruciato dalle voluttà: tu sei la pietra e il deserto, tu sei la morte » (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*).

Modello dell'intellettuale diviene il filosofo che, come la stessa verità, « avversa il mondo annullandolo » (Nietzsche, *Il libro del filosofo*). La filosofia è l'apice dell'attività intellettuale come espressione dell'uomo oltre l'umano: « L'individuo che vuole esistere da solo ha bisogno della conoscenza suprema, la divina filosofia » (Nietzsche, *Il libro del filosofo*). Esercizio dell'intellettualità come filosofia è sinonimo di solitudine: « Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può non sentirsi sulla terra nient'altro che un

viandante. Per questo non un viaggiatore diretto a una meta finale: perché questa non esiste. Ben vorrà invece guardare e tenere gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come procedano tutte le cose del mondo»; « deve esserci in lui stesso qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà » (Nietzsche, *Umano, troppo umano*). L'attività dell'intellettuale filosofo non sarà compresa da tutti, ma solo da coloro che, lasciate le illusioni dei bambini, si faranno spiriti liberi come lui. « Certo, per un tale uomo verranno cattive notti... ma poi verranno come ricompensa i deliziosi mattini di altre contrade e di altre giornate » e allora « nell'equilibrio dell'anima mattinata potrà ricevere i doni di tutti gli spiriti liberi che abitano nel monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa ed ora meditabonda sono viandanti e filosofi » (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*). Sulla desolazione del mondo il filosofo dell'avvenire opererà la totale distruzione dei valori ed indicherà nell'azione pura l'espressione unica della volontà di potenza. Sarà solo e in piedi nel deserto, e illuminerà pur non avendo egli la luce. Questa è per Nietzsche la « filosofia del mattino », la filosofia della nuova alba del mondo, risvegliato dalla coscienza della « morte di Dio ».

Attraverso la prospettiva del « pensiero negativo » nietzscheano, l'epistemologia si consuma così in un nichilismo definitivo, affermato, cercato, posto a base della stessa azione. Alla ragione dei fini, viene sostituito il volontarismo puro, che pone sé come principio e fine, in un mondo ormai privo di valori e di fedi, e nel crepuscolo delle ideologie. Il pensiero negativo nietzscheano diventa così un punto di approdo fondamentale del pensiero occidentale, su cui occorre riflettere e meditare. L'analisi di Cacciari, interessante perché mostra la conseguenzialità nichilista dell'epistemologia, e perché prospetta la possibilità di un'alleanza tra il marxismo di domani e il nichilismo, non è capace però di comprendere i motivi, le cause che nel pensiero occidentale moderno hanno condotto al nichilismo. È una passiva accettazione, sconsolata e tragica se si vuole, del nichilismo, di cui non si tenta però una più radicale e motivata interpretazione. Questa interpretazione del nichilismo è invece presente in Heidegger, ed in particolare nella sua interpretazione di Nietzsche, alla quale peraltro vor-



rebbe rifarsi lo stesso Cacciari. Per Heidegger Nietzsche è colui nel quale si compie e si consuma tutto il cammino della metafisica occidentale. La quale si è sviluppata sotto il segno di un fondamentale oblio dell'Essere, e di una crescente attenzione rivolta agli enti, al mondo. Fin dai suoi albori, quindi, la metafisica occidentale, per Heidegger, aveva in germe la sua più coerente realizzazione: e cioè la scienza e la tecnica, come strumenti logici e pratici per il dominio sul mondo, sulle cose, sull'uomo stesso, indipendentemente dalla conoscenza dell'Essere. La situazione di nichilismo di cui parla Nietzsche è il prodotto stesso della perdita dell'Essere, e del « definitivo ritrarsi della Verità » (Heidegger). Anche Heidegger si pone nella prospettiva del pensiero negativo; ma Heidegger va oltre Nietzsche, ed è di questo che non tiene conto Cacciari. Gli ultimi scritti di Heidegger mostrano l'anelito al superamento della metafisica degli enti, della metafisica razionalista nata dall'oblio dell'Essere, della metafisica divenuta scienza, per una metafisica superiore e originaria come rinnovato ascolto della voce dell'Essere e distoglimento dalla esclusiva attenzione agli enti. In Nietzsche, dice Heidegger, la metafisica occidentale, che non conosce più la « Differenza ontologica » tra l'Essere e gli enti, si radicalizza, e manifesta ciò che da sempre aveva in gestazione: l'oblio dell'Essere conduce al nichilismo assoluto. Viceversa, Heidegger prende le distanze dal nichilismo nietzscheano: il nulla non è l'ultima realtà; il nulla ontologico indica la distanza che separa gli enti dall'Essere, ed è l'orizzonte che occorre fissare perché giunga nuovamente a noi la voce dell'Essere. Il compito del filosofo del futuro, che opera nella situazione di nichilismo prodotta dalla metafisica-scienza occidentale, sarà per Heidegger quello di tracciare la via di un ritorno all'ascolto dell'Essere. Il « pensiero negativo » di Heidegger non termina nel nichilismo assoluto.

Viceversa, l'acquisizione del pensiero negativo operata da Cacciari finisce inevitabilmente in un volontarismo fine a se stesso, che solo apparentemente opera come uno « spettro » nel deserto, non riconoscendo fedi, valori, ideologie, perché può essere sempre pronto ad assumere « senza ragione » fedi, valori, ideologie, se e quando divengano strumenti utili alla volontà di potenza. E l'ideologia, il carattere totalitario del-

l'ideologia, cacciata dalla porta, torna attraverso la « volontà di potenza », e l'intellettuale opererà sempre di più niente altro che come strumento del Potere.

Ma nel « pensiero negativo », si consuma, dicevamo, anche l'altra grande tradizione del pensiero moderno: quella della dialettica e dell'ideologia. Attraverso la prospettiva del « pensiero negativo » si comprende infatti, con un'angolatura del tutto originale, il significato che hanno assunto dialettica e ideologia, e i motivi della loro crisi, e il senso di un loro possibile superamento.

Il pensiero dialettico è sorto precisamente come contrapposizione al pensiero scientifico, quasi a volere evitare le difficoltà poste dall'empirismo nei confronti di un sapere oggettivo e assoluto, e con l'affermazione di principio che le leggi del reale sono le stesse di quelle del pensiero, e che per questo, e per questo solo, il pensiero è un rispecchiamento della realtà. La polemica irriducibile e vivissima che ha opposto da sempre il pensiero dialettico alla riflessione sulla scienza significa, dal punto di vista metodologico, che il pensiero dialettico è sorto dal rifiuto della opposizione pensiero-essere, logica-reale, soggetto-oggetto, termini che non si sarebbero dovuti esaminare separatamente, come ha fatto la scienza, ma che trovavano la loro suprema unificazione proprio nel processo dialettico, che è insieme storico e razionale, concreto e riflesso nel pensiero. E in questa prospettiva, contro tutte le obiezioni dell'epistemologia, l'ideologia mutua tutta la propria forza dall'essere espressione coerente e unitaria dei bisogni e delle esigenze di un dato momento storico. Non importa la sua verità in sé; importa invece essere espressione unitaria e coerente di quella realtà sociale che un dato momento storico destina ad essere protagonista, soggetto della storia. Anche se, proprio perché l'ideologia è la coscienza riflessa di una determinata realtà storica e sociale che detta le proprie leggi, gli intellettuali, come si può vedere nella più alta teorizzazione dell'ideologia, quella gramsciana, finiscono per essere niente altro che i teorizzatori del « ciò che è », e, nel migliore dei casi, i funzionari di quelle forze politiche che si assumono il ruolo di interpreti e guide della verità espressa da quel momento storico, e quindi non possono manifestare

una libertà di pensiero, ma i bisogni di una storia che li trascende con le proprie leggi dialettiche.

Ora, all'interno stesso della tematica inerente all'ideologia come riflesso, nell'uomo, di una realtà sociale e storica che lo trascende, si è inserito il « pensiero negativo », che ha capovolto in un certo senso i termini del problema, prospettando originali e nuove vie di superamento. E ciò è particolarmente evidente nel « pensiero negativo » degli autori della Scuola di Francoforte.

Marcuse ha criticato la riduzione di ogni pensiero a ideologia, ed ha rinnovato l'interpretazione della dialettica. Il momento fondamentale della dialettica, dice Marcuse, non è la sintesi, ma l'antitesi, ossia la « negazione ». Dialettica significa allora negazione del ciò che è, per poter pensare ciò che ancora non è, e renderlo attuale. Il pensiero, come « pensiero negativo », è il momento negativo della dialettica, che trascende il mondo, non è legato al mondo, non è costretto ad esserne un puro rispecchiamento, e per questo è libertà. « La funzione liberatrice della negazione propria del pensiero filosofico dipende dal riconoscimento del fatto che la negazione è un atto positivo » (Marcuse, *Ragione e rivoluzione*). La verità trascende la logica come puro rispecchiamento dei fatti, e il « pensiero negativo » tende appunto non ai fatti, ma alla verità.

Un esempio, dice Marcuse, di questo tendere alla verità della cosa, mediante la negazione della cosa stessa, ci è offerto dalle teorie dell'arte contemporanea. È stato Mallarmé a teorizzare la « poetica negativa » dei nostri tempi.

« Io dico: un fiore; e dall'oblio nel quale la mia voce esilia ogni forma, in quanto diversa dalle corolle note, sorge musicalmente, idea pura e soave, il fiore che manca a ogni mazzo ». La parola « non » è l'espressione della cosa, ma l'assenza di tale cosa... La parola fa scomparire le cose e ci impone il sentimento di un'insufficienza universale e anche della sua stessa insufficienza ». La poesia diviene il « potere di negare le cose », per poterle comprendere in una luce di verità più alta, lo stesso potere che Hegel attribuiva ad ogni pensiero autentico. E Valéry afferma: « Il pensiero è, insomma, il travaglio che fa vivere in noi ciò che non esiste ». « L'assente, dice Marcuse, deve essere presente in quanto la maggior par-

te della verità risiede nell'assente » (*Ragione e rivoluzione*). L'intellettuale, nella prospettiva marcusiana, avrebbe così il compito di contestare il reale in nome di ciò che non è ancora, e per il fatto che la realtà sociale, politica, economica, culturale, è sempre, dal punto di vista del « pensiero negativo », un tradimento di ciò che ha valore e di ciò che è vero, e che tramite la negazione il pensiero deve sprigionare da essa.

Ma che valore di realtà e di verità dare al « ciò che non esiste » se non nel nostro pensiero? Marcuse, un po' come l'estetica contemporanea, si ferma al Grande Rifiuto del Reale. Intuisce che la verità non coincide con i fatti, che il pensiero e la coscienza non sono un puro rispecchiamento, che la verità è oltre il ciò che appare. Ma il suo « ciò che non è ancora » rischia di trasformarsi — come gli è stato rimproverato — in « Utopia », in una finzione del pensiero troppo simile a quella dei poeti. Il « pensiero negativo » di Marcuse non va oltre l'Utopia.

Horkheimer, e soprattutto Adorno, mostrano invece con robustezza come il « pensiero negativo » sia intenzionato, essenzialmente, a divenire pensiero di verità. « Non bisogna gettare il bagno con il bambino dentro », avverte Adorno, analogamente a Marcuse, ossia bisogna distinguere tra pensiero come ideologia, e cioè rispecchiamento dei bisogni sociali, e pensiero critico-utopico, che si contrappone alla realtà di fatto accentuando appunto il momento « negativo » della dialettica, per cogliere ciò che non è ancora, uno « stato di cose più giusto » (Adorno, *Minima Moralia*).

Libertà e verità sono legate alla capacità dell'uomo di trascendere — negandolo — il reale con il pensiero. Viceversa, nella concezione della dialettica come « sintesi » in cui tutto si risolve e si appiana, in cui il pensiero coincide con la realtà perché ne è un riflesso, l'uomo perde la sua caratteristica di essere libero protagonista della storia e dei fatti umani, ed è ridotto ad essere strumento cieco di un processo storico che lo trascende, senza avere nessuna possibilità di incidere su di esso in modo originale. Solo se si vede nella ragione dell'uomo una capacità di trascendimento del dato storico, di superamento teorico dai condizionamenti del sociale, solo se la si intende insomma come « pensiero negativo », si può operare nella realtà nel senso della libertà. Horkheimer

osserva che « l'applicazione stereotipata del concetto di ideologia a ogni creazione del pensiero si fonda in ultima istanza sull'idea che per l'umanità non esista nessuna verità filosofica e quindi nessuna verità in generale... » (*Teoria critica*). Una verità, per Adorno e Horkheimer — a differenza di Marcuse — significa « chiamare le cose col loro nome » (Horkheimer, *Eclissi della Ragione*), e ciò non mediante una pura fotografia di ciò che appare, ma mediante una riflessione critica sulle cose e sui fatti, che ne ricerca le radici più profonde, che mette in luce i valori che non sempre coincidono con i fatti, che sappia distinguere tra l'essere e il dover essere delle cose. Il pensiero veritativo è trascendenza, ossia si fonda sulla distinzione tra idee e realtà, e fa affidamento sulla capacità della ragione di cogliere le dimensioni « che non si vedono » della realtà, e di prefigurare così, alla luce del dover essere, « un mondo più degno di essere vissuto ».

Il pensiero veritativo è così il « pensiero negativo » perché nega in un certo senso il fatto, così come appare, per meglio coglierlo nella sua essenza, in rapporto alla totalità del reale; è il pensiero che cerca, alla luce dei valori, un mondo nuovo e più giusto, contro quello barbarico che ci opprime; ma è anche, e soprattutto, « negazione della negatività del mondo », quale si esprime nel nichilismo, nel male, e in tutti quegli aspetti della vita umana che farebbero pensare che il negativo, la morte stessa, costituiscano per noi l'ultima parola. La morte stessa, dice Adorno, non è la fine di tutto, perché allora « tutto sarebbe assolutamente nulla » (*Dialettica negativa*), ed avrebbe ragione il nichilismo che niente potrà essere diversamente. La negazione del negativo, come esigenza di verità, impone a noi anche una grande speranza, e cioè che possa esistere una nuova dimensione dell'uomo, oltre la morte. « Filosofia è... il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione del mondo » (*Minima Moralia*). La miseria dell'uomo non può essere eterna. E la teologia cristiana, dice Adorno, si dimostra « più illuminata della metafisica speculativa » (*Dialettica negativa*).

Dall'interno del travaglio della filosofia contemporanea, e dall'insolubile tentativo di composizione della lotta tra il pensiero come ideologia (conseguenza della concezione dialettica



intesa in senso hegeliano e marxista come « sintesi ») e pensiero come epistemologia (che sempre più diviene alleato del nichilismo, per quanto riguarda i problemi dell'uomo), Adorno riscopre, attraverso la sua prospettiva del « pensiero negativo », la grande ed unica funzione che deve avere il pensiero: quella della ricerca incessante della verità, quella di farsi esso stesso pensiero di verità.

Ma come può il pensiero essere veritativo senza un principio assoluto e trascendente di verità? « La negazione di Dio — dice Adorno — implica in sé una contraddizione insuperabile, in quanto nega il sapere stesso » (*Dialettica dell'illuminismo*). Il compito del filosofo, e di ognuno che lavori con le idee, è quello di trascendere il dato come appare, per poterlo pensare nella sua più profonda verità, alla luce del dover essere. E questo esercizio del pensiero è quello che caratterizza l'uomo come ricercatore di verità e di assoluto, e non solo come scopritore della natura, e non può non aprirsi ad un sapere di tipo teologale: « Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissemi, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica » (Adorno, *Minima Moralia*). Ecco perché Adorno ripete con forza che considerando l'uomo in queste più profonde esigenze non solo non bisogna cedere all'ideologia, ma neanche alle pretese dell'epistemologia, perché « l'idea di verità si fa beffa dell'ideale scientifico » (Adorno, *Dialettica negativa*).

Il significato che il « pensiero negativo » assume in Adorno è quindi contrario a quello di Nietzsche. Il pensiero umano ha la capacità di negare il dato di fatto, per poterlo però pensare nell'orizzonte della totalità e della verità, che rimanda, implicitamente, al Totalmente Altro dal mondo, all'Assoluto come criterio e misura trascendente di verità e di essere. Anzi, dice Adorno, già nella capacità di negare il finito per conoscerlo meglio, è da vedere una presenza implicita dell'infinito. Che non è una pura idea, come voleva Kant, perché « il pensiero che non pensa qualcosa non è tale » (Adorno, *Dialettica negativa*), e perché la negazione dell'Altro, dell'Assoluto, implica la necessaria conseguenza di rendere assoluto il finito, il mondo; e questa, dice Adorno, è la suprema menzogna che

occorre distruggere, se si vuole operare nel senso della vera liberazione dell'uomo.

Ora, in questo cruciale problema di fondare questa « oggettività trascendente », di fondare criticamente un Assoluto che non sia illusione e che non possa venire catturato come una propria creazione dalla ragione, « la possibilità della metafisica, dice Adorno, ha il suo luogo » (*Dialettica negativa*). Il « pensiero negativo » come « pensiero veritativo » approda al problema della metafisica, che oggi si pone in questi termini: come pensare l'Assoluto senza costringerlo nelle nostre categorie logiche e lasciandolo nel suo mistero? E, di contro, come far sí che l'Assoluto non rimanga per la nostra ragione un puro inconoscibile, ma divenga criterio di giudizio e di verità? « La metafisica, dice Adorno, dipende dalla possibilità di tirarsi fuori da questa aporia senza prendere vie traverse » (Adorno, *Dialettica negativa*).

La via intravista da Adorno è che occorre partire sempre dalla realtà della natura e della storia in cui siamo immersi, ma che appunto, negandone la finitezza e il negativo, sia possibile cogliere i « segni » dell'Assoluto, di Dio nel mondo, anche se attraverso un linguaggio e delle categorie logiche che sono solo nostre e quindi incapaci di soggiogarne il mistero. La metafisica « sarebbe possibile solo come costellazione decifrabile dell'essente » (Adorno, *Dialettica negativa*), che sa scorgere nel mondo e nella storia, nella dialettica stessa del pensiero umano e della filosofia contemporanea, i segni, le tracce che rimandano all'Assoluto, in una conoscenza che « asintoticamente si avvicina alla cosa trascendente, la sospinge davanti a sé e l'allontana dalla coscienza » (Adorno, *Dialettica negativa*). Come non vedere, nella formulazione del « pensiero negativo » offerta da Adorno, una eccezionale rassomiglianza con la teoria della conoscenza, per analogia e per « via negativa », di Tommaso d'Aquino?

Giustamente Horkheimer ha scritto di Adorno: « Egli ha sempre parlato della nostalgia dell'Altro, però senza utilizzare mai la parola cielo o eternità o bellezza o qualcosa di simile. Ed io credo, e questo ha del grandioso nella sua problematica, che egli, interrogandosi sul mondo, in ultima analisi ha inteso l'Altro, ma era convinto che questo Altro non è possibile comprenderlo descrivendolo, ma solo interpretando il mondo,

così come esso è, con riferimento al fatto ch'esso, il mondo, non è l'unico, non è la mèta, in cui possano trovare riposo i nostri pensieri » (*La nostalgia del Totalmente Altro*).

L'essere scesi a comprendere più da vicino le motivazioni filosofiche che sono alla base dell'odierno dibattito sugli intellettuali, può forse permettere di comprendere meglio le diverse posizioni che lo caratterizzano. Fare l'intellettuale, non significa fare il filosofo; ma ogni esercizio di intellettualità — dell'artista, del giornalista, dello scrittore, ecc. — presuppone una certa visione delle cose e dell'uomo a cui si ispira, una certa filosofia. Riflettere criticamente, in una presa di distanza di tipo teoretico, sulle motivazioni filosofiche del dibattito, non significa « mettere la testa tra le nuvole », ma comprendere meglio, e senza interessi immediati, « come la cosa è ».

È da dire, innanzi tutto, che qualunque sia il « modo » con cui esercita la propria funzione, l'intellettuale deve oggi potersi porre come uno che giustifica e non nega i valori, e deve usare la propria ricerca non per interesse, ma in funzione della verità. Ora, come non vedere, in un esercizio dell'intellettualità alla Bataille o alla Moravia, l'assunzione nietzscheana dell'intellettuale come distruttore di tutti i valori; e dietro le teorie dell'intellettuale politicizzato una assolutizzazione del politico che, solo, può dettare ciò che l'uomo deve credere e pensare; e nella radicalizzazione delle conseguenze dell'epistemologia una implicita alleanza con le premesse del nichilismo? Ideologia e scienza portano in sé delle verità, ma parziali, non assolutizzabili separatamente, e che devono essere completate in una visione più ampia e completa. E cioè che la ragione umana è falsificabile e non può pertanto essere assolutizzata in nessuna delle sue espressioni; e che l'uomo ha bisogno, ciononostante, di visioni unitarie, globali, dell'esistenza, per avere motivazioni valide nella vita. Queste ragioni, e la polemica tra l'ideologia e la scienza, anche attraverso lo stimolo e la particolare prospettiva del « pensiero negativo », spingono dal di dentro alla ricerca di un pensiero che sappia trascendere il relativo, pur non facendosi esso stesso assoluto, che sappia indicare i limiti della conoscenza umana e insieme il cammino e l'apertura alla verità. Nell'esigenza di questo sape-

re e per risolvere questa aporia cui scienza e ideologia conducono, il « pensiero negativo » diventa « solidale con la metafisica, proprio nell'attimo della sua caduta » (Adorno, *Dialettica negativa*). Dal punto di vista strettamente filosofico, infatti, è della riscoperta della metafisica che si tratta, non di una metafisica razionalista che, a mo' di un'ideologia — essa sí totalizzante e totalitaria — occupi essa stessa lo spazio della Trascendenza, ma di una metafisica come « discorso sui confini », ossia sui limiti dei due principali universi di discorso oggi dominanti, quello della scienza e quello dell'ideologia. Ma con la consapevolezza che questi limiti non sono i confini di un'isola, ma le rive di un oceano, e che è necessario affermare il Totalmente Altro, anche se solo nell'avvertimento della sua assenza o dello spazio vuoto della sua presenza, perché il pensiero viene illuminato già con il porsi in relazione di attesa e di apertura. Come dice Adorno: « Non cade luce sugli uomini e le cose, in cui non riaffiori la Trascendenza » (*Dialettica negativa*).

Perché si può anche perdere la visione limpida e la consolazione di un intimo rapporto con l'Altro. Si potrà anche essere costretti alla desolata solitudine nel deserto dell'incertezza, dell'assurdo, dell'oscurità. Ma la disperazione cui sembra condurre oggi gli uomini Zarathustra — e che vediamo riflessa in tanti volti e in tanti scritti — è altro. È disperazione perché Dio è morto senza poter risorgere, e diventa allora incapace di mutarsi redentivamente in speranza, e diventa quasi « un'esperienza di Dio alla maniera dei demoni ».

Il pensare come metafisica, sulle cui tracce ci conduce Heidegger, ma soprattutto Horkheimer e Adorno, non è esso stesso capace di dare la salvezza, ma di mostrare, all'interno del travaglio del pensiero contemporaneo, che non tutto è perduto, che può esistere ancora la speranza che « nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola » (Horkheimer, *La nostalgia del Totalmente Altro*).

Riscoperta del pensiero veritativo e del pensare come metafisica, dunque. Ma quale metafisica sorge nell'orizzonte del pensiero contemporaneo, e quali caratteri di novità essa mostra rispetto alla metafisica del puro ente?

Gaspere Mura