

Adorno lettore della Metafisica di Aristotele

di Alessandro Alfieri

Metafisica raccoglie le lezioni tenute da Theodor W. Adorno all'Università di Francoforte nel 1965. In questa serie di lezioni, Adorno prende in riferimento alcune delle esperienze teoriche più significative che abbiano segnato la storia della filosofia dall'età classica alla contemporaneità. Se la seconda parte è dedicata alle sfide che la filosofia è costretta ad intraprendere nella modernità, nel mondo segnato da Auschwitz e dalle imposizioni dell'attuale società capitalista, tutta la prima parte è una affascinante lettura (ovviamente critica) della filosofia di Aristotele, che in questa sede ci interessa particolarmente.

Senza mai rinnegare la grandezza della filosofia aristotelica, Adorno sottolinea come questa sia stata in grado di creare un solco all'interno del quale, nel corso dei secoli, la storia del pensiero si sia trovata costretta a svilupparsi. Pensando ad Aristotele come al grande padre della metafisica, Adorno non intende imporsi come suo nemico ed oppositore, quanto tentare un approccio critico e dialettico in grado di sceverarne il "contenuto di verità".

«[...] che uno sia *per* la metafisica o *contro* la metafisica, entrambe le posizioni sono già metafisica, entrambe si riferiscono a punti di vista ultimi e sui quali in fondo non si può più discutere; mentre l'essenza e lo sforzo del concetto consiste appunto nel fatto che su di esso si può benissimo discutere [...]»¹

La metafisica, tradizionalmente, è la disciplina che fin dalla sua nascita si è occupata dell'essere e delle "cose prime", ovvero di ciò che non può essere indagato immediatamente all'interno della sensibilità: «Si può certo dire che il concetto di metafisica è lo scandalo della filosofia. Infatti, da una parte, la metafisica è ciò per cui in fondo esiste la filosofia».²

Aristotele comincia proprio lì dove si era fermato il suo maestro, Platone; dichiarando quanto, tra i due, in realtà Platone fosse "più metafisico" di Aristotele, Adorno espone quale fosse la volontà dell'allievo nella sua *Metafisica*. Dinanzi alla dottrina delle idee iperuraniche, Aristotele tenta di scoprire in che modo si mettano in relazione quest'ultime con l'esperienza, il concetto col dato sensibile. La metafisica si fonda su ciò che è posto al di là

¹ Th.W. Adorno, *Metafisica*, Torino 2006, p. 13.

² Ivi, p. 3.

della mera conoscenza sensibile, ma nel fare ciò oggettivizza la tensione di cui si nutre la stessa filosofia. Le intenzioni aristoteliche sono molto più vicine a Kant di quanto si possa pensare; ma l'approccio teorico e le conclusioni sono ovviamente lontani da qualsiasi riflessione critica e dialettica della problematica.

Aristotele espone una serie di termini in opposizione dialettica, dando la priorità e lo statuto di primitività e fondamento a ciò che, per sua natura, si svincola dalla contingenza e dall'incessante divenire della realtà terrena. Il mondo dell'idea è il mondo reale, la vera realtà fondata sulla perpetua identità; ad esso è subordinato il mondo dell'esperienza, la molteplicità sensibile; se in Platone l'Iperuranio, in quanto ambito assolutamente astratto e senza legami con la sensibilità, rappresentava un momento di alterità trascendentale, l'opera di Aristotele e la nascita della filosofia metafisica violano tale alterità per consegnare lo spazio della trascendenza al *logos*, alla razionalità e al sapere. Nella tradizione aristotelica, lo spirito (o anima) si sovrappone volentieri all'intelletto e al *logos*, opponendosi alla sfera materiale del divenire e corporale delle pulsioni: «[...] il suo destino più vero, conforme alla sua più intima natura, consiste nel riconoscere la vanità e l'inconsistenza delle attrattive dei sensi e delle passioni».³

1. La dialettica tra forma e materia

Questo rapporto viene riproposto nella celebre opposizione di «materia» e «forma». In Aristotele la forma ha tutt'altro significato da quello ricoperto nelle riflessioni di Adorno, ed Adorno lo sa bene, dato che è lui stesso a sottolineare, in queste lezioni, come l'utilizzo di una serie di concetti da parte dello Stagirita possa confondere le idee di un lettore moderno.

«In Aristotele [...] le sostanze seconde avrebbero una realtà superiore alle prime [...] quindi la forma, per quanto si realizzi nella materia, rappresenta *come* forma la realtà superiore ed è l'elemento più sostanziale, mentre d'altra parte la materia, che per noi indica proprio il momento che, in quanto dato nell'esperienza, solo decide sul grado di realtà, in questa filosofia è ridotta alla semplice possibilità [...]. Nella filosofia aristotelica la realtà corrisponde propriamente a ciò che chiamiamo possibilità, e la possibilità corrisponde a ciò che chiamiamo realtà».⁴

La materia e il sensibile, in Aristotele, sono precari, illusori, perché appartengono al mondo della molteplicità. La forma è il corrispettivo aristotelico delle idee platoniche. Ma la differenza di Aristotele rispetto a Platone sta proprio nella volontà di comprendere il legame tra le due sfere, se vogliamo la dialettica tra forma e materia: «[...] la realtà puramente sensibile

³ E. Oggioni, *Introduzione storica, analitica filosofica alla Metafisica di Aristotele*, in Aristotele, *La metafisica*, Milano 2001 (I ed. Padova 1950), p. 33.

⁴ Th.W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 13.

(la materia) è indissolubilmente legata alla realtà puramente intelligibile (la forma), ma nessuno dei due elementi si risolve nell'altro». ⁵

La stessa nozione di forma è lontana dalle connotazioni che ha assunto nel corso dei secoli, e specie in epoca moderna. Se comunemente, la forma è ritenuta essere ciò che può essere osservato nel mondo sensibile, Aristotele considera la forma nel suo senso trascendentale e metafisico: la forma è l'archetipo iperuranico, il concetto sempre identico, che per farsi reale nel mondo della molteplicità diviene materia snaturando la essenza eterna: «In Aristotele l'universale o la forma - in lui sono entrambi la stessa cosa - è la realtà più elevata proprio come nel suo maestro». ⁶

La riflessione dialettica di Adorno, però, torna a mettere in connessione i due piani: la stessa forma aristotelicamente intesa non può mai darsi come concetto assolutamente indipendente; se non si “degradasse” nella realtà attraverso il suo confondersi nella materia, l'uomo non potrebbe mai renderne conto, resterebbe inconoscibile. La metafisica di Aristotele rivela timidamente il suo volto dialettico, nella consapevolezza che la forma, l'assoluto, pur essendo il “primo” dotato di incorruttibilità ed eternità, resterebbe un nulla se non esistesse la materia attraverso la quale si manifesta nel “sinolo” che solo è concesso alla conoscenza umana: «[...] il concetto di forma non è mai un concetto autonomo, autosemantico nello stesso senso in cui lo è il concetto di sostanza». ⁷

Questa interpretazione di Aristotele è confermata dalla lettura di Oggioni:

«[...] la *realtà* dell'idea, la dimostrazione dell'oggettiva capacità dell'uomo di comprendere e di dominare la realtà dell'esperienza e il mondo della “natura” mediante la forza della ragione e i procedimenti della riflessione concettuale, occorre reagire a quella riduzione della conoscenza al *puro* concetto, del reale al *puro* intelligibile, che costituiva il nucleo più intimo della posizione effettivamente assunta da Platone. La realtà dell'idea, il valore conoscitivo del concetto per la comprensione della realtà empirica si salva e si dimostra veramente ed unicamente se si concepisce il concetto legato indissolubilmente alla sensazione, l'oggetto di esso, l'intelligibile o la “forma”, legato indissolubilmente ad un elemento non concettuale e non razionale del mondo, alla casuale ed alogica “materia”, in rapporto alla quale la “forma” costituisce semplicemente l'unità di rapporto di una molteplicità per sé irrelativa». ⁸

Anche il seguente passo è esemplare in questo senso:

«Secondo Aristotele il dato immediato del sentire, per sé stesso alogico ed extra-razionale, *estraneo* al concetto, ha, nella conoscenza umana, la funzione, non di una semplice “occasione” per lo svolgersi della spontaneità del concetto, bensì è un elemento che unitamente a questo secondo, contribuisce *in modo positivo* a costituire la realtà della conoscenza umana. Quest'ultima consta, seconda Aristotele, di una

⁵ E. Oggioni, *Introduzione...*, op. cit., p. 263.

⁶ Th.W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 42.

⁷ Ivi, p. 43.

⁸ E. Oggioni, *Introduzione...*, op. cit., p. 64.

rappresentazione, astratta e universale, unita e congiunta, in modo indissolubile alla “immagine” o al “fantasma” sensitivo, che rappresenta il concreto e il particolare». ⁹

Ciò che è il primo “per noi” è in realtà subordinato a quello che è il principio di ogni cosa, la possibilità di ogni divenire, il primo “in sé”, del quale possiamo anche solo parlare grazie al suo essersi contaminato con la materia: «[...] secondo il percorso della conoscenza, per Aristotele l'immediato, la certezza sensibile, deve essere il primo; secondo la validità – quindi oggettivamente – il primo deve essere invece l'universale». ¹⁰

Adorno sa bene che la sua lettura rischia di cadere in un qualche anacronismo, alla luce del fatto che, se il merito di Aristotele è stato quello di compiere un passo decisivo rispetto a Platone nella comprensione del rapporto tra universale e particolare, tra idea ed esperienza, è vero anche che Aristotele mantiene l'elemento ideale su un piano di maggiore valore: «[...] l'essere deve essere qualcosa come il giusto mezzo tra forma e materia – però con un accento più forte appunto sulla forma» ¹¹ anche se «[...] il sensibile è certamente ritenuto inferiore, ma non un non-ente». ¹²

In maniera ancora più radicale, Adorno espone questo paradosso della filosofia di Aristotele:

«[...] il paradosso consiste nel fatto che la forma, di cui si dovrebbe pensare sia l'effimero, l'irreale, il semplice ideale, lo sbiadito rispetto al reale che sarebbe invece il tangibile, l'evidente della materia, sia trasformata proprio nella vera realtà rispetto alla quale [...] quest'altra, questo strato iletico, la materia della conoscenza, viene degradata a un non-reale in senso stretto, a una semplice potenzialità». ¹³

Tuttavia Adorno è consapevole del fatto che la forma non è in grado di sussistere senza ciò di cui essa possa dirsi forma, ovvero la materia: «[...] non possiamo assolutamente parlare di una forma senza dover dire: la forma *di* qualcosa». ¹⁴

A rigor del vero, è lo stesso Aristotele ad affermare che «[...] anche le idee potrebbero trovarsi nei sensibili, chè gli uni e le altre sono della medesima natura» ¹⁵, ma qui non è in questione il fatto che per il filosofo greco la realtà sensibile non consista nella mera *doxa* platonica, e che la vera sapienza abbia a che fare con idee astratte e assolute, quanto che, seppur l'ambito della conoscenza sensibile sia necessaria alla stessa «filosofia prima», la prima rimane pur sempre un tramite per la Verità in senso pieno, che è sciolta da vincoli dalla temporalità e dalla contingenza. Conoscere significa rivolgersi alla forma in quanto unità razionale e astratta, derivante dalla sensazione, ma che fa dell'oggetto della mera sensibilità (sfera del “sentire”)

⁹ Ivi, p. 161.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 42.

¹¹ Ivi, p. 57.

¹² Ivi, p. 64.

¹³ Ivi, p. 74.

¹⁴ Ivi, p. 75.

¹⁵ Aristotele, *La metafisica*, op. cit., p. 466.

un concetto (sfera della “logica”); la materia ha valore solo in quanto “poter essere”, in sé è puro “nulla”, ed è l’intelletto, a partire da quella potenzialità, ad attualizzarla creando l’universale, l’unità nella molteplicità: «da una parte la distinzione nella realtà di un elemento universale, intelligibile, e di un elemento particolare di natura sensibile, contrapposti come la vera sostanzialità del reale e il principio dell’imperfezione e dell’irrealtà».¹⁶

2. La forma estetica e il primato dell’oggetto

Dinanzi alla nozione di forma, è necessario qualche chiarimento per non cadere in spiacevoli incomprensioni al riguardo: tale nozione, nell’opera di compendio della produzione e della speculazione adorniana, *Teoria estetica*¹⁷, come ha evidenziato Giuseppe Di Giacomo¹⁸, assume una centralità essenziale¹⁹.

Nella *Teoria estetica*, al rapporto dialettico di complementarità tra «materia» e «forma» (εἶδος) corrisponde quello tra «contenuto» e «forma» (*Form*); infatti al contenuto è necessaria la forma artistica, ma ciò che ci interessa evidenziare è l’inversione del significato del termine in questione. La forma estetica adorniana corrisponde e possiede le specificità proprie della materia aristotelica: entrambe sono «apparenza» (*Apparition*), entrambe sono sensibili e legate al mondo della contingenza. Oltretutto, tale forma non è se non la composizione concreta di elementi sensibili, configurazione di mezzi percepibili e soprattutto volti a costituire una singolarità, una individualità non sussumibile in un concetto o principio logico superiore, o in una classificazione categoriale dell’intelletto. Specie nell’arte moderna, la forma estetica diviene transeunte per sua stessa conformazione, *in fieri* o come sostiene ancora meglio Adorno *work in progress* (in quanto mette in mostra lo stesso processo di costituzione dell’opera); tale “inversione” di termini si dimostra anche nel fatto che l’arte per Adorno ha a che fare con le «possibilità», perciò con la «potenza», non già con l’ «atto». L’arte infatti mette in mostra lo stesso formarsi del reale, risalendo a quello che il pittore Paul Klee definiva «cuore della creazione»²⁰, ovvero alveo delle possibilità all’origine del formarsi della realtà, tra le quali solo una si realizza determinandosi in atto. Mettendo in evidenza le possibilità che invece non si sono date, la forma artistica è non già *Forma formata*, bensì *Forma formans* (in formazione), preistoria della visibilità, espressione della cifra del divenire. È perciò in tutta evidenza una forma contrapposta alla fissazione astratta e concettuale garantita dalla forma aristotelica, principio di identità opposto all’inconsistenza ontologica della mera potenza o possibilità.

¹⁶ E. Oggioni, *Introduzione...*, op. cit., p. 39.

¹⁷ Cfr. Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, Torino 2009.

¹⁸ Cfr. G. Di Giacomo, *Postfazione*, in G. Di Giacomo, C. Zambianchi (a cura di), *Alle origini dell’opera d’arte contemporanea*, Roma-Bari 2008.

¹⁹ Bisognerebbe anche approfondire il tema del ruolo di un altro concetto tipicamente aristotelico adottato a piene mani nella *Teoria estetica* da Adorno, ovvero quello di «mimesi», o *mimesis*, che riguarda ovviamente più la *Poetica* che *La metafisica* e che qui preferisco non toccare.

²⁰ Cfr. P. Klee, *Teoria della forma e della figurazione*, Milano 1959; cfr. G. Di Giacomo, *Introduzione a Paul Klee*, Roma-Bari 2003; cfr. anche M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, Milano 1989.

Il processo di spiritualizzazione, il «più» come lo chiama Adorno, si può dare solo nella mancata identificazione di forma e contenuto; anche per questo, il concetto di forma in Adorno è ancor più complicato di quanto abbiamo mostrato sino a qui. L'intima natura dialettica del pensiero del filosofo tedesco, ci costringe a comprendere la *Form* anche in altro senso, questa volta meno empirico e più idealistico o fenomenologico. Infatti, la forma artistica può adempiere, paradossalmente, per diverse caratterizzazioni al ruolo che nella *Metafisica* di Aristotele è ricoperto dal «Motore immobile». Come quest'ultimo nella dottrina del movimento sostenuta dal filosofo greco ricopre la funzione di principio di stabilità, senza il quale nessun movimento è possibile, nella *Teoria estetica* è la coerenza della forma, l'organizzazione degli elementi formali che si danno in quell'unico modo e che restano uguali a se stessi nel corso dei secoli, a permettere che l'immagine prenda vita, che cominci a donarci rappresentazioni sempre nuove e differenti. Il contenuto, l'energia che l'immagine sprigiona deve il suo fondamento all'identità della forma. È essa a determinare la vita dell'immagine; ma la forma stessa non è mai coglibile indipendentemente da un qualsiasi contenuto o significato, così come il Motore immobile non può essere mai conosciuto direttamente attraverso i sensi, ma solo risalendo logicamente ed astrattamente la catena di cause ed effetti che invece si rivelano nell'esperienza. Perciò, al contempo, forma in quanto "superficie", individualità e particolarità irriducibile, e forma in quanto "trascendenza" radicale, condizione di possibilità del senso e inesauribile ad alcun significato.

Seppur Adorno riconosca l'insita intenzionalità dialettica propria alla filosofia aristotelica, ovviamente non può dividerne gli esiti e gli assunti fondamentali; si tratta di due punti nevralgici per i quali l'impostazione adorniana si distingue nettamente da quella aristotelica; la prima è la priorità del concetto e dell'idea sul sensibile, sulla cosa percepita, sui fatti dell'esperienza.

Si è parlato molto, nel corso degli anni, della cosiddetta "priorità dell'oggetto" in Adorno. Seppur mantenuta la dialettica dei termini, è indubbio che la priorità di Adorno sia rivolta all'oggetto: non c'è essere senza ente, non c'è soggetto e pensiero senza ente, mentre è possibile ancora pensare l'ente senza soggetto. Seppure Adorno sia stato a tutti i titoli il filosofo della "mediazione", il pensatore che più di chiunque altro aveva coscienza di quanto spirito e materia, soggetto e mondo (forma e materia, per l'appunto) fossero reciprocamente condizionati ed incessantemente chiamati in causa l'uno dall'altro, seppure questo sia vero, è pur vero che, come sottolinea Petrucciani, non si può trascurare il "primato" che Adorno dedica all'oggetto. Seppur, in Adorno «[...] mente e realtà, uomo e mondo si costituiscono reciprocamente. La conoscenza si muove sempre dentro questo processo circolare [...]»²¹ è anche vero che «L'essere non si pensa senza l'ente, la forma senza la materia, il concetto senza ciò a cui si riferisce [...]».²²

Solamente dinanzi all'apertura verso l'incondizionato è possibile il pensiero, incondizionato che nella metafisica aristotelica non possiede i criteri di autentica realtà essendo fuggevole e precario. Per Adorno, la materia non

²¹ S. Petrucciani, *Un pensiero sul margine del paradosso*, introduzione a *Dialettica Negativa*, Torino 2004, p. XVIII.

²² *Ivi*, p. XV.

resta inerme dinanzi all'energia della forma, ma gli fa resistenza, acquisendo pari dignità di questa.

Ora, la delicatezza degli argomenti deve farci ammettere che sono numerose le interpretazioni che leggono Aristotele su un piano decisamente più naturalistico-empiricista piuttosto che razionalistico-empiricista (soprattutto però, se prendessimo in esame la *Fisica*); così è per il già citato Oggiani, che mette in evidenza l'

«insufficienza del concetto per spiegare la conoscenza, [...] esigenza del necessario riferimento della coscienza che raggiunge la conoscenza vera, oltrechè al concetto, all' "esistenza", concreta e indeducibile, del suo oggetto, infine alla "materia" o al dato delle sensibilità». ²³

Nelle seguenti parole, l'interprete aristotelico sembra addirittura pronunciarsi nel lessico adorniano: «[...] il reale, nella sua sostanza metafisica è "più" che concetto, determinazione *puramente e totalmente* intelligibile, esso è anche qualche cosa che si sottrae alla sfera dialettico-concettuale [...] è esistenza concreta e individuata». ²⁴

Questo ci conduce al secondo elemento essenziale, che d'altronde si riferisce alla natura "negativa" della dialettica adorniana: la «dialettica negativa» è una dialettica non sintetica, fondata sul paradosso, ovvero sulla coesistenza delle polarità e degli elementi in conflitto. La filosofia platonica, come abbiamo detto, su questo versante sembrerebbe più idonea allo schema dialettico-negativo in quanto esclude la possibilità che ci possa essere un elemento di condivisione e di comunicazione tra le due sfere, sensibile e ideale. Si tratterebbe di un mantenimento della tensione dialettica. In Aristotele invece, la fiducia nei confronti della razionalità si traduce in un'assimilazione della trascendenza nel pensiero. Per questo, la stessa metafisica aristotelica è sintetica: la «sostanza» infatti è una sintesi evidente di universale e particolare, di forma e materia, tema affrontato nelle «[...] tormentate pagine in cui Aristotele combatte la pretesa platonica di ridurre l'essenza dell'essere al *puro* universale, al *puro* intelligibile, rivendicando la *particolarità* della sostanza». ²⁵

La sintesi scarica la tensione tra i termini; essi trovano un accordo, un equilibrio, oppure uno dei due finisce assorbito dall'altro, adeguandosi ad esso, privandosi delle proprie specificità. Per Adorno, l'oggetto mantiene sempre un margine di alterità che solo è capace di vivificare il pensiero e il concetto, che se si fossilizzasse nella perpetua identità con se stesso e non trovasse qualcosa d'altro contro cui scontrarsi, non potrebbe svilupparsi e restare vivo; per Aristotele, l'intelletto invece produce conoscenza solo per la ragione contraria, ovvero perchè "immobilizza" nella forma il perpetuo divenire della realtà producendo il concetto. È ancora Oggiani a insistere però sulla matrice dialettica del pensiero aristotelico anche su questo punto: in fondo il sapere stesso non può essere che "in potenza" finché non venga "attualizzato" dall'incontro col mondo:

²³ E. Oggiani, *Introduzione...*, op. cit., p. 63.

²⁴ Ivi, p. 63.

²⁵ Ivi, p. 147.

«L'uomo ha in sé la rappresentazione puramente universale, assolutamente astratta, e come tale non acquisita, dell'essere. Ma essa non è se non la *facoltà* o la *potenza* di conoscere. Il conoscere *in atto* è sempre rappresentazione del particolare e, in esso, dell'universale che gli è immanente. Analogamente stanno le cose per l' *oggetto* della conoscenza. Esso è senza dubbio universale oltre che particolare. Ma l'universale, la "forma" non costituisce l'essere in *atto* dell'oggetto conosciuto, la sua *effettiva* esistenza, bensì qualche cosa in forza di cui esso *può* esistere. L'oggetto della conoscenza esiste di fatto, in atto, quando l'unità intelligibile, lo forma si attua e si realizza mediante il principio materiale esistenziale e individuante».²⁶

3. Conclusioni: la dialettica nel movimento e nel Motore immobile

Per chiudere, veniamo a come nella teoria di Aristotele scaturisce l'idea di movimento. Tutto ciò che ha una materia, e che perciò appartiene alla sfera sensibile dell'esperienza, muta partecipando al flusso della temporalità. Il movimento viene generato dal rapporto di materia e forma, ovvero dalla dialettica di eternità e mutabilità: «[...] mentre [...] Aristotele pone la verità nell'immutabile, si interessa però al mutamento e cerca di comprendere nel mutamento il rapporto con l'immutabile».²⁷

La forma aristotelica è vera realtà, fondamento determinante l'incessante mobilità del mondo (atto); di contro, la materia resta semplice possibilità, perpetuo divenire e mutarsi (potenza). È la forma a garantire l'identità di un oggetto, percepito e esperito sempre all'interno del flusso temporale. L'incontro tra forma e materia, il loro entrare in rapporto, determina il movimento: «il *telos* del divenire o del mutamento è che la materia acquisti una forma».²⁸

Il principio e fondamento dialettico del movimento sta nel fatto che ciò che muta e diviene presuppone sempre un principio immutabile e sempre identico. Nell'assoluta dinamicità, in mancanza di un qualsiasi principio di stabilità e identità, lo stesso movimento sarebbe impossibile, o per lo meno sarebbe impercettibile.

«[...] ogni mutamento presuppone un elemento immutabile, ogni divenire presuppone un non-divenuto. [...] Non c'è movimento senza che sia movimento di qualcosa che però rispetto ad esso possiede un momento di stabilità».²⁹

L'a-temporalità del principio di stabilità, l'eternità del concetto - ovvero della forma - sostiene Adorno, ha fatto scuola, segnando gran parte della tradizione filosofica occidentale fino all'idealismo tedesco. L'elemento sensibile è stato subordinato dalla filosofia all'elemento ideale e astratto; Adorno discorda col filosofo greco proprio su questo punto: rivendicando lui stesso il fondamento intimamente dialettico di mobilità ed immobilità

²⁶ Ivi, pp. 54 – 55.

²⁷ Th. W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 68.

²⁸ Ivi, p. 76.

²⁹ Ivi, p. 69.

(indeterminato/determinato, cosa/concetto) Adorno sottolinea come gli stessi principi che la tradizione ha posto come immutabili ed intrinsecamente “primi”, in realtà siano anch’essi mediati da subito, legati alla realtà esterna e perciò stesso alla temporalità:

«[...] Aristotele ha posto le forme, i concetti, come qualcosa di eterno e immutabile. Egli ha loro attribuito come qualità positiva, cioè come loro proprietà ontologica, come il loro puro essere-in-sé, ciò che per così dire si toglie loro con l’astrazione, cioè questo momento della de-temporalizzazione».³⁰

Ciò che si muove è sempre materia, ed il movimento si rivela essere il “realizzarsi del possibile”. Per Aristotele non è possibile concepire la materia senza la forma, e neanche il movimento senza l’immutabile. Adorno concorda col filosofo greco, ma aggiunge anche il presupposto inverso: la stessa forma non può esistere senza materia - negando con questa posizione, il fondamento di eternità della prima - e lo stesso movimento è la risultante dialettica di idea (forma) e sensibilità (materia). In pratica, questo significa molto semplicemente che non esistono idee, concetti, ambiti di conoscenza che possano astrarsi dalla temporalità, cioè dalla storia, ma ancora più concretamente dalla società; e infatti il tentativo di Adorno è quello di “dialettizzare” Aristotele.

Perciò, il movimento presuppone sempre due cose: un motore ed un mosso. Di qui la celebre teoria aristotelica del «Motore immobile», a cui abbiamo già accennato e a cui la grande tradizione teologica del cristianesimo ha sempre fatto riferimento. La dottrina dell’eternità del movimento fa della dinamica un’invariante statica. Senza il principio opposto che solo può fondare una dialettica, il termine, qualunque esso sia, precipita nella forzata identità con se stesso.

Se Aristotele riteneva tale motore, nonché la forma, come assoluti e prima di ogni temporalità, concependoli eterni ed immutabili, Adorno sostiene come questi principi stessi siano da sempre mediati dalla temporalità: lo stesso Motore immobile, e perciò lo stesso Dio deriva da determinate condizioni temporali, contingenti, storico-sociali. Il fondamento assoluto di ogni ontologia è perciò, anche esso come tutto per Adorno, determinato dal mondo, e anche in questo si riflette nuovamente il primato dell’oggetto nel filosofo tedesco.

³⁰ Ivi, p. 85.