



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Scienze Filosofiche

ordinamento (ex D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

# La logica della disgregazione

Indagine sulla funzione critica della riflessione  
dialettica in Adorno e in Hegel

**Relatore**

Ch.mo Prof. Lucio Cortella

**Correlatore**

Ch.mo Prof. Giorgio Cesarale

**Laureando**

Riccardo Levorato

Matricola 860100

**Anno Accademico**

2020 / 2021



## INDICE

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>3</b>
<b>PARTE I – LE DETERMINAZIONI DELLA RIFLESSIONE DIALETTICA .....</b>	<b>7</b>
<b>1. La via “speculativa”: la dialettica in Hegel .....</b>	<b>8</b>
1.1. <i>Il passaggio dall’Essere all’Essenza: “dialettica del passare” e “dialettica del riferirsi” ...</i>	10
1.2. <i>L’essenza è riflessione .....</i>	20
1.2.1. <i>L’essenza come l’altro dell’essere. Essenziale, inessenziale e parvenza .....</i>	21
1.2.2. <i>Riflessione. Ponente-presupponente, esterna e determinante .....</i>	29
1.3. <i>Le determinazioni riflessive .....</i>	40
1.3.1. <i>Identità .....</i>	41
1.3.2. <i>Differenza .....</i>	43
1.3.3. <i>Lo speculativo quale risoluzione della contraddizione .....</i>	49
<b>2. La via “negativa”: la dialettica in Adorno .....</b>	<b>51</b>
2.1. <i>Il marchio dell’identità .....</i>	53
2.2. <i>Dialettica negativa .....</i>	58
2.3. <i>Micrologia .....</i>	73
<b>PARTE II – DIALETTICA E CRITICA .....</b>	<b>77</b>
<b>3. Autocritica della critica: Hegel e la dialettica dell’Illuminismo .....</b>	<b>78</b>
3.1. <i>Dialettica e critica: una prospettiva generale .....</i>	80
3.2. <i>Autocritica della critica. La lotta tra illuminismo e fede .....</i>	86

3.2.1. <i>Fede e intellesione pura</i> .....	90
3.2.2. <i>Dialettica dell'Illuminismo</i> .....	93
3.2.3. <i>Verità dell'Illuminismo</i> .....	100
3.3. <i>L'esito dell'astrazione della critica. La fredda morte della libertà assoluta</i> .....	104
<b>4. Dialettica negativa e prassi. Critica come attitudine</b> .....	<b>109</b>
4.1. <i>Il motivo di Dialettica negativa</i> .....	111
4.2. <i>I modelli di dialettica negativa come autocritica dell'Illuminismo</i> .....	121
4.2.1. <i>Il primo modello: metacritica della libertà moderna</i> .....	122
4.2.2. <i>Il secondo modello: totalità vs individualità</i> .....	126
4.3. <i>Prassi trasformativa come trasformazione della prassi</i> .....	133
<b>PARTE III – POSITIVITÀ DELLA CRITICA</b> .....	<b>141</b>
<b>5. Salvezza dell'illuminismo</b> .....	<b>142</b>
5.1. <i>L'aporia di una negazione solo negativa</i> .....	144
5.2. <i>Lo speculativo come eterologia</i> .....	156
5.3. <i>Prassi critica e salvezza dell'illuminismo</i> .....	167
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>171</b>

## INTRODUZIONE

L'uomo contemporaneo, secondo Max Horkheimer (1972), è intimamente *nostalgico*.

È attanagliato da un cupo tedio, da un senso di nausea trasversale e vacuo, che non riesce a catalogare. La sensazione è quella di vivere imprigionato in una perpetua insoddisfazione, che si estende venefica a ogni esperienza, dal quotidiano del privato alla dimensione sociale del contatto con gli altri. È la finitezza della natura umana ciò che ne determina la prigionia, la strutturale dipendenza di ogni individuo nel suo rapporto con il contesto in cui è inserito; ognuno ne è vittima e, dunque, è vittima della ragione del proprio essere, cioè del proprio limite. La coscienza di questo come di un abbandono definitivo e irrevocabile costringe l'uomo a quell'inedia e, però, insieme stimola in lui la *speranza* in una soluzione, a credere vi sia la possibilità di un'esistenza diversa rispetto al piatto ripetersi della delusione e del dolore. Nella fede in un puro positivo che faccia da contraltare al negativo che il mondo rappresenta, secondo Horkheimer, vive l'ultimo barlume della vecchia teologia.

La speranza è un sentimento paradossale, se ci si pensa, perché da una parte concorre nella determinazione della sofferenza – è la semplice mira a un modo migliore di vita che però si pone indeterminato e inaccessibile – ma, dall'altra e al contempo, è il germoglio di qualsiasi prospettiva alternativa oltre che di qualunque azione concreta di trasformazione delle cose. Speranza e sofferenza originano dal medesimo nocciolo, dal momento che, per sperare che una cosa *non si esaurisca all'esperienza che se ne fa* e per soffrire di quanto del mondo non soddisfa, bisogna in qualche modo non essere a propria volta esauriti a questa o quell'esperienza, esserne quindi, almeno in parte, *liberi*. Il fatto che si dia speranza, dunque, ma anche che si dia insofferenza, certifica ad Horkheimer che il destino dell'uomo non è quello di rimanere schiacciato al presente, al modo in cui questo si offre, ma che un pensiero alternativo e una vita diversa sono almeno possibili: non potremmo mai denunciare l'ingiustizia senza l'idea che questa rappresenti la deviazione di un qualcosa *che non dovrebbe essere com'è*, la perversione cioè di una verità la quale, proprio con la denuncia, presupponiamo e, soprattutto, pensiamo accessibile. Sperare in un mondo migliore certifica la possibilità della *critica* di quello presente: la nostalgia è l'innescò della critica.

Se la filosofia ha ancora una funzione, pertanto, è eminentemente quella di dar sfogo alla speranza, cioè di attuarla mediante la critica, o piuttosto di svolgere quella critica del presente che la nostalgia introduce. La riflessione filosofica, in altre parole, rappresenta il terreno sulla base del quale la speranza trova metodo, legittimità e contenuto, in cui si rende a tutti gli effetti critica. Questo è il punto di partenza di questo studio, e ne definisce altrettanto lo scopo. L'intento suo sarà quello di rilevare il valore specifico che la riflessione dialettica ricopre per lo svolgimento di questo compito

filosofico, quello appunto della realizzazione della speranza. Il suo sviluppo non considererà l'intera vicenda della tradizione dialettica, poiché sarebbe impresa necessariamente fuori portata; si concentrerà, piuttosto, sulla proposta filosofica di due degli autori di spicco di quella tradizione medesima, cioè Wilhelm Hegel e Theodor Adorno.

Ma perché proprio la dialettica? Una risposta è fornita proprio dai nostri autori, in questo concordi, e insiste sul nesso tra negatività dialettica e critica: com'è noto, questo può essere riassunto con la celebre nozione di *negazione determinata*. Il funzionamento del suo procedimento esibisce la ragione per la quale la dialettica debba venir considerata la migliore arma che si possa immaginare per l'impresa critica: il tratto primario della negazione dialettica, infatti, è nel fatto che non viene proposta un'azione estrinseca rispetto all'oggetto cui si rivolge, bensì *intrinseca, immanente*. Di fronte a qualsiasi cosa proponga sé stessa come pienamente autosufficiente, la dialettica, per così dire, ne mette alla prova le pretese procedendo dall'interno *di essa* fino ad esibirne, come in un *climax*, la contraddizione e dunque la caduta. Quest'ultima accade proprio perché la determinatezza, pretendendosi assoluta nel suo mantenersi uguale a sé stessa, esclude da sé le condizioni per le quali acquisisce definizione, e con ciò esclude sé medesima: nel negare il proprio dipendere dalla relazione con l'altro, nel negare l'altro, la prima nega più propriamente sé stessa. Per meglio dire, nega sé stessa nella condizione in cui si poneva, a cagione della quale incorreva in contraddizione: nega, cioè, la negazione con la quale escludeva l'altro da sé, la presunta propria autonomia. Ogni cosa è pertanto una *riflessione* in sé stessa e la scoperta conseguente della verità del legame indissolubile con l'altro da sé come della verità sua propria.

E che ha a che fare, dunque, la dialettica con la critica? La dialettica, com'è chiaro, esibisce come la determinatezza, nel movimento della sua riflessione, *si critichi da sé*, confuti proprio la pretesa di totalità che inizialmente avanza e, con ciò, delinea la propria destinazione nell'apertura a una modalità diversa di atteggiamento nei confronti di sé stessa e dell'alterità. La disamina dialettica insegna come la critica, se veramente tale, non possa avvenire mediante una forzatura esterna che costringa la realtà ad adeguarsi alle pretese di una soggettività, non possa cioè intervenire a sostegno di istanze particolari che caratterizzano questo o quel gruppo sociale: questo riprodurrebbe parzialità e violenza, giacché non ne scardinerebbe il principio – appunto il perseguirsi esclusivo dell'interesse particolare – ma privilegierebbe talora una, talora l'altra parte in causa. La violenza che cambia di segno è pur sempre violenza. Solo, dunque, quando è dialettica, la critica è realmente onnicomprensiva, appunto perché non ha un oggetto designato né scaturisce da un interesse particolare: piuttosto, l'oggetto *vi incorre* nella misura in cui immediatamente si istanzia come tale, dunque come propria elevazione al tutto e, con ciò, come radicale esclusione dell'altro da sé. La dinamica riflessivo-critica induce la cosa a esporre sé stessa, a rompere le maglie che la soggettività

le aveva imposto per esigenza e per bisogno, e a esibire la propria libertà nella piena presenza a sé stessa. La determinatezza perviene, dialetticamente, alla verità proprio perché dismette ciò che la conduceva alla falsità della contraddizione, cioè la propria postura esclusiva, semplicemente negativa dell'altro.

Nelle pagine che seguono metteremo a tema il nesso tra dialettica e critica appena introdotto: per far questo, suddivideremo il testo in tre parti. Le prime due si occuperanno di approfondire, sistematizzare, analizzare le questioni della riflessione e della critica da un punto di vista innanzitutto descrittivo-ricostruttivo. La terza si occuperà della questione dirimente che vedremo emergere lungo l'argomentazione, cioè se la funzione della critica possa limitarsi a una confutazione del falso o debba invece necessariamente assumersi l'onere di semantizzare un orizzonte positivo di determinazione del reale. L'idea sarà quella di esibire la circolarità dei due concetti protagonisti – dialettica e critica –, senza però necessariamente concepirli l'uno univocamente dipendente dall'altro: la dialettica è già critica, anche quando concepita nelle pure astrazioni della *Scienza della logica* o delle prime parti di *Dialettica negativa*, così come la critica dell'antagonismo sociale non è altro che un volto “reale” della dinamica riflessiva della dialettica.

Nella prima parte, perciò, analizzeremo i luoghi testuali fondamentali di *Scienza della logica* e di *Dialettica negativa* ove vengono messe a tema le determinazioni essenziali del procedimento riflessivo-dialettico, sulla base delle quali descriveremo le proposte filosofiche dei due autori nella loro reciproca apparente esclusività. Hegel connota, com'è noto, la propria come una dialettica *positivamente significante* o, com'è lui stesso a chiamarla, *speculativa*. Secondo il filosofo, il procedimento critico-confutativo ha la funzione di esibire l'essenza della cosa che vi incorre, un'essenza pienamente accessibile e comprensibile alla razionalità: concepire la riflessione immanente a ogni determinatezza costituisce l'evidenza per cui il fondamento di ognuna non è il loro immediato essere-sé, ma un processo relazionale di reciproca istituzione con l'alterità, nel quale il contegno esclusivo di entrambe decade e si scopre più propriamente inclusione vicendevole. Adorno, invece, proprio in opposizione al concetto dello speculativo, dedica la sua opera ad esibire l'incompatibilità tra la natura del dialettico e l'idea di una positività del razionale. Comprendere conclusivamente il procedimento dialettico, secondo il Francofortese, significa riprodurre la coazione dell'identità e dell'esclusività sua caratteristica proprio nel luogo ove essa si mostra insufficiente ed esibisce l'esigenza del suo superamento: la dialettica dev'essere anzi solo negativa, deve cioè limitarsi a esporre la necessità della contraddizione cui incorre ciascuna operazione logico-concettuale e a rilevare, con ciò, l'eccedenza di una realtà mai sussumibile del tutto nell'identità.

La seconda parte si soffermerà, poi, sulla risorsa che suddetti modelli dialettico-riflessivi costituiscono per lo svolgimento della cosiddetta “teoria critica della società”. Il raffronto che il

pensiero intrattiene con le urgenze avanzate dalla realtà sociale e politica contemporanea non può ignorare la struttura dialettica che la riflessione filosofica rileva come natura delle proprie operazioni fondamentali: la teoria critica si sviluppa secondo la prescrizione dell'immanenza, prende cioè le mosse a partire dalle istanze che la realtà avanza così come immediatamente sono e di ciascuna esibisce la strutturale insufficienza a sé e la verità nella relazione con altro. Dal punto di vista hegeliano, vedremo come l'illuminismo moderno, cioè la piena realizzazione della tesi per cui la realtà è pienamente trasparente e risolvibile nelle categorie della razionalità umana, incorra nella propria smentita dialettica: nell'assolutizzazione della negatività con cui la critica della ragione dissolve ogni preesistente struttura "etica", l'illuminismo non sottopone sé stesso a quella medesima critica, e così ripropone indefessamente una positività che gli resiste e che resta perciò da ultimo irraggiungibile nella sua esteriorità. Da quello adorniano, mostreremo invece come la teoria critica pienamente sviluppata non possa non fare i conti con le questioni fondative del modo di pensiero illuministico – dunque la libertà, l'individualità e la totalità sociale – da un punto di vista innanzitutto logico, relativo alle fondamenta del pensiero che pensa quegli oggetti: per l'operazione critica, Adorno si serve della particolare efficacia con cui la dialettica negativa scardina dall'interno le concezioni esclusive e identitarie e le mostra piuttosto caratterizzate dall'eccedenza, dalla mancanza e dalla inconclusività.

In terzo e ultimo luogo, concluderemo il percorso concentrandoci sui nodi aporetici della proposta adorniana, affrontando direttamente la dirimente questione se la critica dialettica possa avere un esito positivo, se possa dunque fungere da strumento per la determinazione teorica dei nessi sociali, se possa dunque avere un ruolo per il rinnovamento dell'impresa illuministica medesima. La tesi che lo studio propone risponde positivamente a questa domanda: l'argomento sarà quello di valorizzare lo speculativo hegeliano quale luogo di una compiuta e piena circolazione di logica dialettica e critica sociale, di una concezione non identificante e non esclusiva della razionalità, dunque attenta alla dignità e alla libertà dell'altro da sé. A conclusione della tesi, avizzeremo la proposta di un ripensamento etico dell'impresa illuministica: comprendere l'identità con sé come uno sviluppo inclusivo dell'alterità impone una riconfigurazione non solo dell'aspetto conoscitivo, ma anche del piglio pratico mediante il quale ci rivolgiamo alla realtà. Da una posizione che dell'altro fa il mezzo per il fine proprio, per la propria realizzazione e autoaffermazione, la critica dialettica conduce alla comprensione della totale coincidenza dell'interesse proprio con l'altrui, del bene proprio come del bene dell'altro.

La speranza pienamente formata non è l'utopia di una realtà irrealizzabile, ma è la critica incessante ma costruttiva di tutto quanto faccia del diritto altrui merce per il proprio.

**PARTE I**

-

**LE DETERMINAZIONI DELLA RIFLESSIONE DIALETTICA**

## 1. La via “speculativa”: la dialettica in Hegel

Secondo Dieter Henrich, fare i conti con la struttura fondamentale della filosofia di Hegel significa prendere in considerazione le pagine della *Scienza della logica* relative alla *Dottrina dell'essenza* e, più precisamente, al concetto di *riflessione*. In un saggio cardinale per gli studi hegeliani, quale *Die Wissenschaft der Logik und der Logik der Reflexion* (1978)<sup>1</sup>, Henrich discute la tesi per la quale la sezione sopracitata costituirebbe la prima – e invero forse l'unica – effettiva riflessione *metodologica* sulla struttura argomentativa e sul *tèlos* filosofico che muovono la *Logica* stessa e il sistema in generale<sup>2</sup>.

Vale la pena spendersi un poco a comprendere cosa Henrich intenda per “metodo”. Pare infatti indicare l'esigenza, cui Hegel risponderebbe appunto solo in parte, di una sistematizzazione dei nuclei concettuali fondamentali che governano *immanentemente* lo sviluppo del logico che non si offra però *a priori* come un insieme di “regole del gioco” da disporre prima di incominciare, ma che si sviluppi invece *durante* quello sviluppo, come parte di esso e insieme come sua anima. Lo studioso tedesco riscontra quindi la peculiarità della *logica della riflessione* appunto nel suo essere esplicativa di sé stessa, nella sua capacità di *spiegare* i meccanismi cardinali dell'argomentazione hegeliana insieme e in generale, mantenendoli ad oggetto proprio in quanto trasversali – prima e dopo, infatti, la riflessione torna immersa nelle categorie fondamentali della tradizione ontologico-metafisica, il confronto con le quali innerva l'evolversi complessivo almeno dei primi due tomi dell'opera<sup>3</sup>. In queste pagine vengono coinvolte, dunque, esposte singolarmente e nella loro interconnessione, quelle *transcategorie* che a volte più, a volte meno esplicitamente, rappresentano il motore interno dell'intera proposta *dialettica* hegeliana: “immediatezza”, “mediazione”, “riflessione”, “posizione”, “presupposizione”, e altre ancora, che considereremo meglio in seguito. *La logica della riflessione*

---

<sup>1</sup> Da noi considerata nella traduzione italiana: *Scritti sulla logica hegeliana*, Stamen 2016.

<sup>2</sup> È una posizione, questa, a dire il vero ambigua, poiché si presta immediatamente alla facile obiezione per la quale il difetto di una vera e propria trattazione sul metodo hegeliano rappresenta non solo un rischio calcolato e ben ponderato dall'autore, ma proprio una delle sue tesi filosofiche fondamentali. È ben nota, infatti, l'avversione hegeliana per qualsiasi forma di metodologia, e quindi di riflessione sopra le categorie formali del pensiero che pretenda di prescindere dalla considerazione dell'oggetto del pensiero stesso – a questo proposito sembra doveroso richiamare almeno due luoghi dell'opera di Hegel: due *Introduzioni*, rispettivamente alla *Fenomenologia dello spirito* e alla stessa *Scienza della logica*. Henrich, tuttavia, nel saggio che stiamo prendendo in considerazione, esprime imperterritito il suo scetticismo nei confronti delle “capacità” hegeliane di eseguire una compiuta riflessione metodologica, anche redarguendo il filosofo tedesco, da un certo punto di vista, di essersi posto in scacco da solo. Secondo lo studioso, infatti, la scansione della dialettica, operata nei paragrafi 79-82 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1830, nei famigerati tre momenti – intellettuale, negativo-razionale e positivo-razionale –, sarebbe, poiché intimamente ma tacitamente intellettualistica, la causa del sostanziale travisamento che vede l'incedere del sistema come una forzatura formalistica della realtà entro le maglie di un'alternanza ripetitiva e identificante di determinazione-opposizione-conciliazione degli opposti. Invero, Hegel è esplicito a descrivere questa scansione della dialettica come una sistematizzazione intellettualistica, a chiari fini didascalici.

<sup>3</sup> «La logica della riflessione è l'unico grado dello sviluppo logico in cui quel rapporto [quello tra uguaglianza con sé e opposizione] è tematizzato direttamente e in astratto, senza riferimento ad ulteriori concetti dell'ontologia formale». Henrich, *Scritti sulla logica hegeliana* (2016), cit., p. 30.

hegeliana, in altre parole, verrebbe a costituire una vera e propria *metalogica* non aprioristica, bensì intrinseca allo sviluppo scientifico – rigorosamente deduttivo, autosufficiente – del pensiero, del logico appunto.

*Ma che cosa* appare esplicitato in modo dirimente in queste pagine hegeliane? È l'anima della *Logica*, e dunque il sostanziale ripensamento del rapporto fondamentale tra autoriferimento e opposizione, tra identità con sé e riferimento ad altro. In breve, tra *identità e differenza*. La *logica della riflessione*, dunque, rappresenta un punto di riferimento cardinale per chi voglia intendere la profondità della proposta filosofica hegeliana, perché in essa si consuma la rottura rispetto al tradizionale modo di intendere quel rapporto, protagonista di ogni fondazione ontologico-metafisica, tra originaria identità con sé dell'essere e sua differenziazione interna. Storicamente, infatti, la domanda sul principio e la natura della differenza aveva costituito una pesante ipoteca sulla tenuta dei diversi impianti filosofici: qualunque sia il significato specifico che si conferisca alla differenza, questa dev'essere necessariamente pensata insieme interna ed esterna all'originario. Se l'essere è pensato come assoluto, include ciò che solo sulla base di esso sta – il determinato appunto, il de-finito – e insieme lo esclude come propria frammentazione, finitizzazione e relativizzazione. Hegel mette a nudo questa costitutiva insufficienza a sé dell'essere, come non stia “con sé”, e come piuttosto abbandoni l'immediatezza della propria autoidentità e, mediante un'interna *processualità*, si riveli solo come l'unità che si preserva nella propria interna discrezione, nella differenza. Nel processo per cui autoriferimento e opposizione, identità e differenza, si mostrano come essenzialmente l'una nell'altra e non più reciprocamente esterne e indifferenti, l'Essere si conduce mediante l'Essenza al Concetto. La riflessione, in questo procedimento, copre ruolo preminente: anzi, l'andare “in-sé” dell'essere è propriamente la riflessione stessa, è un *autoporsi*, una produttività di sé finalmente sufficiente a sé stessa.

Ai nostri scopi, dunque, diviene necessario riprendere queste pagine in ottica innanzitutto ricostruttiva: la tematizzazione hegeliana delle cosiddette *essenzialità* della riflessione contribuisce a determinare lo *speculativo* come il nucleo della proposta dialettica di questo autore. Ci avvicineremo dapprima a queste pagine mediante una rapida discussione del passaggio, interno ancora alla *Dottrina dell'essere*, del *Divenire dell'essenza*; analizzeremo poi la caratterizzazione generale dell'equivalenza hegeliana tra essenza e riflessione, ripercorrendo la fondamentale limatura concettuale dello stesso concetto di essenza che l'autore svolge nelle primissime pagine del secondo tomo dell'opera; giungeremo, da ultimo, a una conclusiva ricognizione analitica delle determinazioni riflessive.

### 1.1. *Il passaggio dall'Essere all'Essenza: "dialettica del passare" e "dialettica del riferirsi"*

Il momento in cui l'Essere passa nell'Essenza ha impegnato gli interpreti ad uno sforzo ragionato profondo. Questo per almeno due ordini di ragioni: la prima è la strutturale complessità concettuale dell'argomentazione hegeliana, che in questo luogo più di altri può apparire particolarmente oscura e ambigua; la seconda è una difficoltà di ordine, per così dire, editoriale o esegetico. Vi sono, infatti, due versioni della *Dottrina dell'essere*: la prima, risalente al 1812, compieva l'opera con i due tomi successivi, *l'Essenza e il Concetto* – che possediamo nella sola versione originaria (1813 e 1816); la seconda, del 1832, pubblicata postuma un anno dopo la morte dell'autore, doveva essere il primo passo per un lavoro di revisione – ma forse, come accenneremo, addirittura di riscrittura – profonda dell'intera *Logica*. Ebbene, come nota Leo Lugarini<sup>4</sup>, la versione del '32 non riporta solo modifiche superficiali, magari stilistiche, bensì sostanziali espunzioni, aggiunte, o vere e proprie introduzioni categoriali. È tuttavia possibile estrarre, ferme restando le differenze, almeno due linee concettuali comuni alle due versioni, cioè quella di *smisurato* e quella di *indifferenza*. In seno a queste due nozioni si consuma l'oggetto del nostro interesse, che di seguito ci occuperemo di mettere in luce con la miglior precisione possibile: il cosiddetto "toglimento del passare", di ciò quindi che caratterizza ogni determinazione propria della *logica dell'essere*.

#### a) *Lo smisurato*

Analizziamo allora la prima figura, lo *smisurato* – *Maasslose*. Questa si raggiunge<sup>5</sup> solo in seguito all'emersione della *misura* dalla dialettica della *quantità*. Nella misura, infatti, quantità e qualità, le due categorie che hanno governato lo sviluppo precedente dell'*Esserci*, dismettono la loro immediata opposizione e pervengono ad unità: quanto dell'ente determina la sua dimensione quantitativa non è più separato dalla sua qualità, dal rispetto per il quale esso è immediatamente ciò che è e non altro. Questo passo è decisivo, ai fini della tematizzazione del *senza-misura*, perché, come nota ancora Lugarini (1998, pp. 218-222), l'essere è in questa dinamica da un lato ancora agganciato a una dimensione qualitativa che resiste a quella spinta propulsiva, che nella categoria della quantità<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Lugarini, nel suo *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere* (1998, pp. 218-238), compie, commentando queste pagine, una precisa analisi comparativa delle differenze tra le due edizioni, e avanza chiaramente la tesi per la quale, perché vi sia coerenza logico-argomentativa interna alla *Logica* e all'idea unitaria che possiamo farci dell'opera, sia necessario leggerla nell'unica versione completa consegnataci da Hegel, e quindi con la *Dottrina dell'essere* del 1812.

<sup>5</sup> Tra le due edizioni, assicura Lugarini, non vi sono sostanziali differenze per quanto riguarda il primo dei due concetti che mettiamo a tema; sull'*indifferenza* sarà da spendersi decisamente di più.

<sup>6</sup> Alla "voce" essenziale contenuta nella *quantità*, Giorgio Cesarale dedica note dense ma esaustive nel suo *La mediazione che sparisce* (2009, pp. 85-87). Testualmente, infatti, l'indifferenza della quantità rispetto alle determinatezze qualitative caratterizza, come vedremo, anche e proprio l'*essenza*, nel senso che inscena «quell'esigenza che spinge lo sviluppo concettuale ad abbandonare la dottrina dell'essere, e cioè l'esigenza di metter fine all'esistenza di categorie che tentano

si era fatta ben più forza, per la quale il determinato è costitutivamente *fuori di sé*, e tuttavia, dall'altro, eredita proprio quel passare in altro, quel negativo, non come qualcosa di *esterno* a sé, che non gli pertiene da ultimo, ma come ciò che propriamente lo rende quel che è, che gli sta *internamente*. Carattere peculiare della misura, dunque, è questa difficile convivenza – che poi è la cifra della sfera dell'essere in generale – tra stare con-sé qualitativo e trapassare in altro quantitativo: la identificazione dei due rispetti pare ancora qualcosa di *esterno* rispetto ad essi, e perciò di instabile, di insaturo. Da un lato, infatti, stare con sé è andare in altro, si concreta in questa fuoriuscita; dall'altro, il binomio stare con sé-andare in altro è ancora qualità del qualcosa. Il rischio, cioè, ed è proprio questo ciò su cui Hegel si concentra, è che il sentiero fondamentale segnato dalla quantità non sia seguito fino in fondo, e che si rimanga irretiti nella logica qualitativa dell'essere.

La misura in quanto è ancora come tale è appunto l'unità del qualitativo e del quantitativo, questa unità in quanto è; i suoi momenti sono come un esserci, una qualità ed i suoi quanti, che sono inseparabili soltanto in sé, ma non hanno ancora il significato della determinazione riflessa. Lo sviluppo della misura contiene il differenziamento di questi momenti, ma nello stesso tempo la relazione loro, per modo che quella identità, ch'essi sono in sé, diventa la loro relazione reciproca, vale a dire viene posta.<sup>7</sup>

Il richiamo ai rapporti chimici, a proposito di insaturazione dell'ente, consente all'autore di fare maggiore chiarezza su questa complessa determinazione della misura, e di iniziare a sconfessare suddetto rischio. Nella *misura reale*, infatti, avviene lo sviluppo di quel difficile rapporto, interno alla misura, che abbiamo tentato di illustrare, e precisamente si evolve nella dinamica della *linea nodale di rapporti di misura*. Il carattere qualitativo di ciascuna moltiplica le misure: esse, determinate, escludono ognuna per sé l'eguaglianza con le altre, delimitandosi a vicenda nei rispettivi caratteri peculiari; il lato quantitativo di esse, invece, le connette, le segna come la persistenza di ognuna nelle altre, mostra nella *continuità* il terreno del loro comporsi reciproco. Si configura, dunque, un insieme di rapporti per cui le misure sono costitutivamente relate le une alle altre, determinandosi e modificandosi a vicenda, e *insieme* mantengono un'*indipendenza* reciproca – il rispettivo *esser per sé*: questi assortimenti, talvolta più talvolta meno densi e specifici, sono vere e proprie *linee nodali di misure*, nelle quali i “nodi” rappresentano «punti di interruzione e arresto nella serie quantitativa [le linee]»<sup>8</sup>. Ogni rapporto tra misure è misura, e ogni misura è rapporto con altre; l'incremento

---

di legittimarsi come immediatezze “irriflessive”», specificamente perché «le determinazioni non si limitano più solo a rinviarsi reciprocamente, ma espongono *in sé stesse* la totalità del concetto. [...] non bisogna ricorrere più, a partire da questo luogo [quello, interno alla quantità, dell'opposizione tra continuità e discrezione della grandezza], all'aggiunta di ciascun polo di un'opposizione con il correlativo per rendere pensabile l'unità concettuale che fa da sfondo a entrambi».

<sup>7</sup> Hegel, *Scienza della logica* (2008), cit., p. 369.

<sup>8</sup> Lugarini (1998), cit., p. 224.

quantitativo dei rapporti in cui sono inserite determina una variazione più o meno densa nella qualità delle misure stesse. La dinamica perpetua per la quale ciascuna, nella presunta sufficienza a sé, inscena invece proprio l'esigenza del rapporto con le altre, continua, anche in questo ultimo atto dell'*Essere*, a vivificare il carattere della determinatezza ontologica come un passaggio ad altro che progredisce all'infinito. Proprio quando si fissa nella sua indipendenza dalle altre, la "cosa" è già presso l'altro da sé: il lato quantitativo inscena la qualità della misura, di ciascuna di esse, come un incremento di relazioni senza freni, che non perviene mai una definitiva stasi. La misura, dunque, serba in sé la propria assenza, proprio nell'attuarsi si perde: diremo, paradossalmente, che la misura è, propriamente, lo *smisurato*.

Sulla caratterizzazione di questo concetto si gioca la prima esplicita svolta della dottrina dell'essere. Secondo André Doz<sup>9</sup>, si può leggere lo smisurato, nel suo legame con la successiva categoria di *indifferenza*, come un altro volto di un'identica dinamica che caratterizzava già l'infinità qualitativa e quantitativa. Il carattere comune a queste due figure, e diremmo davvero decisivo ai fini dell'esposizione filosofica hegeliana, è la distinzione tra una forma *cattiva* di infinità e una *vera*, effettiva. L'infinità cattiva è rappresentata dal *progresso infinito*, da quella dinamica per cui la determinatezza, nel proprio costituirsi, va in altro come in ciò che esclude ma che insieme le è assolutamente necessario per delimitarsi, per dirsi "così" e non "altrimenti". Finché si resta in questa situazione, è chiaro che il finito è negato e insieme riprodotto: anche quell'altro in cui si va, infatti, è quel che è e non-altrimenti, e andrà a sua volta in altro per definirsi. Costitutivamente, l'alterità, verso cui ciascun qualcosa è teso, *rimane fuori* dalla cosa stessa e la condanna a essere sempre carente, sempre a *dover-essere* e mai a essere davvero un in-sé, qualcosa di *vero*: la serie di negazioni è aperta, e non c'è modo di chiuderla. Tuttavia, Hegel mostra che questo perpetuo "andare in altro" del finito apre le porte al *vero* infinito. L'alterità non esaurisce il concetto di infinità, perché "altro" è tale solo come la *negazione esterna*, immediata, di un qualcosa di determinato, ed è dunque determinato a sua volta: anche l'infinità che si dicesse il "*totalmente Altro*" dal finito sarebbe reinserita immediatamente nella logica determinativa-esclusiva, giacché sarebbe solo il non-finito, consisterebbe in quel finito il quale, tagliato fuori, la rende quel che è. L'essere-determinato, dunque, per Hegel, è per così dire *l'altro di sé stesso*, la sua natura è quella di essere costantemente quell'altro che non-è. A ben vedere, dunque, il carattere stesso del finito è quello di essere *contraddittorio*, cioè di consistere come il proprio togliimento, di essere quell'andare in altro *come* quell'originario restare in sé. La ricerca della verità dell'infinito – e del finito stesso –, dunque, conduce a riconoscerlo *non* nel semplice *essere-negato* del finito, quanto piuttosto nel *negarsi* del finito stesso, nel superamento di sé cui tende proprio

---

<sup>9</sup> Doz, *Théorie de la mesure* (1970), pp. 170-171.

per il fatto di dirsi tale<sup>10</sup>: il negativo, dunque, non come un qualcosa che provenga dall'*esterno*, un accadere che il determinato subisce, ma un suo *interno* divenire, che lo conduce – e qui il passo decisivo – ad abbandonare la sua *immediatezza*, la presunzione che vi sia un in-sé che non sia interessato dalla negazione. Il *vero* infinito, dunque, viene ad essere una *negazione della negazione*, un affermativo che si delinea, quindi, come il superamento intimo a ogni cosa che presuma di constare *senza* l'altro, e il guadagno di ognuna nella continuità con l'alterità. L'affermativo vero è il superamento – il negativo – del carattere immediato, semplicemente esclusivo, della prima negazione.

Ebbene lo smisurato rientra a pieno titolo in questa dinamica e perciò, come ogni passo della *Dottrina dell'essere*, inscena ancora il lato incompiuto, il «*deficit* di immanenza di cui ancora soffrono le determinazioni di pensiero»<sup>11</sup>. Il motivo è presto detto. La negazione delle misure, il loro carattere insaturo, è preteso saturarsi nella successione nodale, quantitativo-qualitativa, in cui esse sono inserite. In questo modo restano indifferenti qualità e quantità del rapporto di misura: da un lato unite, come dicevamo, dall'altro differenti. La misura, ognuna, è semplicemente il negativo del suo altro, cui pure quantitativamente è connessa, ma che qualitativamente resta alieno. Lo smisurato viene ad essere l'infinito negativo del susseguirsi di volto qualitativo e quantitativo della misura stessa, del suo essere sé e del suo andare in altro, del suo togliersi e ricomporsi: la determinatezza risulta così dispersa, sempre quel *dovere-essere* che richiamavamo.

Se si coglie fino in fondo questa processualità, tuttavia, si scorge che, in effetti, la misura – al modo del finito di cui sopra – non esce *mai realmente* da sé: nel suo andare in altre misure, essa non abbandona il proprio lato qualitativo, poiché esso coincide proprio con questo disporsi mediante altre, e combacia cioè proprio con quel lato quantitativo per il quale, di nuovo, solo nella connessione con le altre è quel che è. L'andare di qualità in quantità è ora un andare di quantità in quantità, o di qualità in qualità, *indifferentemente*. Com'è chiaro, non si abbandona niente delle determinazioni *seinslogisch* se non il comune carattere *immediato* in cui ancora sottostavano tutte le coppie categoriali che compongono, da ultima, la misura stessa – dalla qualità-quantità ancora indifferenti seppure unite, alla contrapposizione tra nodo e linea. Il dissolversi della misura, dunque, come scrive Lugarini, non rappresenta che il punto di massima realizzazione dell'intento che ha mosso Hegel

---

<sup>10</sup> Hegel sostiene che il finito, per il fatto stesso che si pone limitato, è oltre il proprio limite, oltre il proprio confine: finito significa solo autotrascendimento, tensione all'assolutizzazione. Questo, per lo Hegel dell'*annotazione* al §95 della *Enciclopedia* (2002, pp. 111-112), è proprio ciò che non comprendono coloro i quali insistono nel tenere fermo il finito *contro* all'infinito, pensando con ciò di aver abbandonato ogni metafisica. Costoro, piuttosto, inscenano la più radicale delle concezioni metafisiche, poiché, in qualche modo, tentano di far valere il relativo *sic et simpliciter* come assoluto, come non bisognoso di altro, quando l'esigenza dell'altro è proprio ciò che lo distingue dall'infinito. In questo collasso, per cui il finito si identifica con l'infinito, e il suo lato di finitezza esclusiva resta quindi solo l'opera di una riflessione esterna, intellettualistica, v'è tuttavia il vero del finito come dell'infinito, che da capo non è in quell'*altro* in cui il finito si consegna. La proposizione che dice questa verità, e che Hegel definisce come «la proposizione fondamentale della filosofia», è quella appunto per la quale il «finito è ideale», è costitutivamente nel trascendimento proprio. Ogni filosofia, nella misura in cui dice il finito, tenendolo fermo come tale, è *idealismo*.

<sup>11</sup> Cesarale (2009), cit., p. 89.

nell'impresa della *Dottrina dell'essere*: mostrare che l'Essere, e tutte le categorie che di esso dobbiamo pensare, sono intimamente *contraddittorie* appunto per via della loro pretesa immediatezza, per la presunzione, se così si può dire, costante in esse, di poter stare in-sé *senza* l'altro, di poter tener fuori il negativo dalla propria realtà.

b) *L'indifferenza*

Nel momento in cui la misura *si* nega, e trapassa nello smisurato come nell'identità fondamentale di sé e della propria negazione, ogni differenza *dell'essere* – qualitativa, quindi – è scomparsa: abbiamo la categoria conclusiva dell'intera prima *Dottrina*, l'*Indifferenza*. Su questo concetto, come è chiaro dalle parole dello stesso Hegel, si gioca il *Divenire dell'essenza*, ma proprio in questa sede si propone, in tutta la sua problematicità, la difficoltà “editoriale” cui accennavamo in apertura. Tra l'edizione del 1812 e quella del '32, infatti, esiste una differenza sostanziale riguardo *cosa sia* l'indifferenza.

Nell'edizione del '12, che consideriamo per prima, l'*Indifferenza* è colta nel suo significato, per così dire, più immediato: è la totale negazione delle differenze a cui perviene il percorso dell'essere, che lo ha visto *ritornare* nell'assoluta autoeguaglianza da cui si era incominciato. La misura inscena la propria infinità nel superamento del proprio, residuale ma presente, carattere contrappositivo: ciascuno dei suoi lati, come abbiamo accennato, non va in un altro che non-è, ma resta in sé, scorgendosi continuo con quell'altro. Il risultato è un'identificazione che cancella, o sembra cancellare – qui la *vexata quaestio* – la determinatezza stessa. Prima di concentrarci su questa come, per così dire, *la* questione per eccellenza di questi passi, conviene soffermarci ancora sul significato di questa identificazione di qualità e quantità nello smisurato.

Poiché, come si è visto, non esiste più differenza in-sé stante tra i lati della misura, risulta possibile analizzare uno dei due concetti da cui siamo partiti – la concezione della dialettica come di un *passare* – e darne nuova configurazione. A ben vedere, infatti, non v'è più un'alterità destinazione del passare della determinatezza di partenza, poiché, nel divenire appunto questo altro, le due coincidono e non si distinguono più: ciascun lato, nel mutare, è un «fondersi insieme con sé stesso»<sup>12</sup>. In questa identità di fondo, dunque, Hegel può finalmente affermare quanto realmente è il suo scopo, e cioè che il *passare*, inteso come un uscir da sé e divenire-altro, non ha più ragione d'essere, poiché si è tolta la condizione di questa dicitura – appunto la reciproca alterità delle determinazioni stesse come in-sé stanti, immediate. Nel togliersi delle due come alterità irriducibili, dunque, si toglie il loro passare, cioè *si* toglie *il passare stesso*. In questo elemento, Lugarini intravede una netta anticipazione

---

<sup>12</sup> Hegel (2008), cit., p. 415.

dell'Essenza, almeno per due questioni: la prima è questa nozione di *passare del passare*, e la conseguente profonda riconfigurazione che in essa subisce la negazione, che dismette il suo ruolo esterno di semplice contrappunto, di contrapposizione rispetto a una determinazione di partenza, e diviene piuttosto un motore *interno* alla determinazione stessa che la spinge nel suo compimento oltre il proprio limite, a fondersi con altro<sup>13</sup>; la seconda, connessa a stretto giro con la prima, è che questa stessa indifferenza, sebbene appaia assolutamente identica al “primo” essere – l'Essere del cominciamento –, ospita in realtà una radicale differenza da esso, la quale sola può condurre a una deduzione vera e propria dell'Essenza.

L'indifferenza a cui perviene la misura si può concepire in due modi, differenziati dallo stesso Hegel, e cioè come *in-sé essente* e come *negativa*. La prima, per così dire, obbedisce ancora pienamente alla logica dell'essere, poiché, essendo semplicemente *in-differenza*, non è altro che la negazione *semplice* della determinatezza, il suo *altro*, dunque ancora una volta determinata; la seconda, invece, quella che Hegel predilige e con la quale si conclude la *Dottrina dell'essere* del 1812, è un'indifferenza alla quale si conducono le determinazioni medesime nel loro *determinarsi*, e cioè si presenta come la *negatività* contenuta in esse, della quale queste sono, nel loro contegno negativo – qualitativamente inteso – un momento. Giorgio Cesarale<sup>14</sup> approfondisce questa differenza, sostenendo che, nell'indifferenza cosiddetta *negativa*, Hegel mette a tema proprio quel carattere di identità con sé che il *passare* delle determinazioni dell'essere raggiunge una volta, di nuovo, che siano oltrepassati i connotati contrappositivi che interessavano le determinatezze: il passare in ciò passa, come dicevamo, e non si configura più come la conduzione esterna dall'una cosa all'altra, bensì come una mediazione, una *negatività*, continua e indefessa, che risolve qualsiasi immediatezza *dall'interno* e la esibisce come *posta*, appunto identica con sé nel suo divenir altro. L'essere, al termine della sua esposizione, *coincide* con la negazione.

Da questa identificazione, tuttavia, si ingenerano i problemi che ricordavamo, dal momento che l'autore parla espressamente di una convergenza tra il risultato del processo dell'Essere e il suo cominciamento. Tratto peculiare di quel cominciamento, infatti, era di determinarsi proprio come

---

<sup>13</sup> Una nozione, quella di *interiorità* della negazione, che Hegel aveva a rigore già iniziato a presentare nella sezione dedicata alla *Qualità della logica dell'essere*, come ricorda Alessandro Bellan in *La logica e il suo altro* (2002, pp. 77-79, 132-140). Nel suo argomento, infatti, Hegel fa notare come dire immanente la negazione, invero ancora pensata nelle vesti dell'alterità *per-cui* ci si definisce, è assolutamente necessario a qualsiasi livello di significazione della determinazione. Anche nel più astratto e immediato modo di concepirla, infatti, la determinazione vuole necessariamente l'altro, appunto escludendolo, ma certo *presupponendolo*: in questa azione è l'altro come escluso, il quale dunque vien tenuto fuori, ma che in realtà, più propriamente e come approfondiremo in seguito, è “dentro” al qualcosa di partenza. In questo, secondo Bellan, è palese ed evidente l'eco della successiva *Dottrina*. D'altro canto, verrebbe difficile immaginarsi una totale exteriorità dell'alterità: come ci insegna Hegel, perderemmo noi stessi, l'alterità, e il senso stesso del proferimento; l'alterità ha significato solo *relativamente* a ciò di cui è alterità.

<sup>14</sup> Cesarale (2009), pp. 91-92.

quella prima forma di indifferenza, *in-sé essente*, dunque come l'*astrazione*<sup>15</sup> dalla determinatezza che Hegel cura di distinguere dalla indifferenza cui siamo pervenuti, che è piuttosto un *risultato* di mediazione. Viene davvero difficile comprendere come Hegel, alla data del '12, intendesse relazionarsi con il pericolo latente che poteva comportare l'identificazione dell'Essere assoluto con la neonata Essenza. Se Lugarini si limita a ricostruirne il carattere per certi versi aporetico, Cesarale avanza l'ipotesi che, in buona sostanza, Hegel avesse un intento ben definito, quello cioè di “preparare il terreno” all'impresa dell'essenza di dedurre appunto l'esistenza, la determinatezza, a partire dall'autoriferimento assoluto – la questione dirimente della metafisica moderna della deduzione del finito dall'infinito, di cui abbiamo discusso in cima a questo capitolo. Dal canto nostro, possiamo solamente insistere su due aspetti del problema che ci sono funzionali per lo svolgere del nostro argomento: il primo, quello che segna la distanza assoluta tra l'essere del cominciamento e l'essenza, cioè il carattere *mediato* della immediatezza propria della negatività, la quale dunque *risulta* dal processo di autodissoluzione delle determinatezze per come sono pensate nell'*Essere* e non assume perciò le sembianze di qualcosa di semplicemente opposto al determinato; il secondo insiste proprio su *che cosa* delle determinatezze viene tolto: il lato proprio di esse *quali enti*, cioè l'immediatezza loro, la quale, a ben vedere, *si toglie da sé*, o per meglio dire è il proprio togliersi, e in questo non fa altro che *fondersi con sé*.

Forse per dirimere la possibilità di questa controversia, l'edizione del '32 della *Dottrina dell'essere* apporta modifiche sostanziali alla tematizzazione della *indifferenza*, con un'attenzione nuova, ma non meno problematica, al *destino* della determinatezza. In questa seconda versione dell'opera viene inoltre inserito, totalmente nuovo, il concetto di *sostrato*, che viene identificato all'indifferenza quando colta come il risultato dalla negazione della determinatezza.

L'indifferenza poi, che può essere chiamata indifferenza assoluta, è quella che media sé con sé a semplice unità per mezzo della negazione di tutte le determinatezze dell'essere, della qualità e della quantità e di quella loro in sulle prime immediata unità, che è la misura. La determinatezza è solo ancora come stato, cioè come una esteriorità qualitativa che ha l'indifferenza per substrato [...].

E propriamente essa [l'indifferenza] è così il concreto, ciò che è insieme mediato con sé per via della negazione di tutte le determinazioni dell'essere. Come questa mediazione essa contiene la negazione e il rapporto, e ciò che si chiamava stato è un distinguere che le è immanente e che si riferisce a sé stesso. Appunto l'esteriorità e il suo dileguarsi è quella che fa dell'unità dell'essere una indifferenza ed è perciò dentro questa, che cessa con ciò di essere soltanto substrato e, in lei stessa, di essere soltanto astratta.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> “Astrazione” è un altro nome di quella negazione semplice, esterna alla determinatezza perché *mantenuta* tale da un'operazione esterna. Lo vedremo in seguito.

<sup>16</sup> Hegel (2008), cit., p. 418-419.

Quel che appare chiaro, da queste parole hegeliane, è immediatamente una doppia caratteristica, sulle prime problematica, del substrato-indifferenza. Questo, infatti, è da un lato il *risultare* della negazione delle determinatezze dell'essere, *determinato* come un ricettacolo sulla sola base della quale si possono pensare le differenze qualitative: il substrato appare tuttavia del tutto indifferente alle determinazioni, queste del tutto *estrinseche*; dall'altro, essendo il substrato la mediazione negativa con sé, è determinato altresì come lo sviluppo interno alle determinatezze, la loro interna autoproduzione nel movimento per il quale si svolgono in altro. È sin da subito evidente, dunque, come il substrato debba compiere in sé questa duplice funzione, di essere la condizione, realmente indipendente, di possibilità delle determinatezze, e *insieme* di costituire il principio della loro differenziazione, di essere, da questo punto di vista, l'*attività* del loro proprio disporsi. Si presenta, in altre parole, l'esigenza di comporre il lato immediato dell'Essere, per il quale esso è uno con sé e non si disperde nelle differenze, con la nuova coscienza, emersa lungo la logica dell'essere stessa, per la quale l'unità dell'essere è quella mediazione con sé che si verifica nell'autotoglimento delle determinazioni in cui, necessariamente, si sviluppa. La difficoltà è data, insomma, dal "residuo di essere" che ancora appare, per il quale il lato *passivo* del substrato – secondo cui esso ospita le determinatezze, con queste che gli rimangono *esterne* –, pare non potersi saldare con l'*attività* sua di autodifferenziazione, e quindi di formazione, delle determinatezze stesse<sup>17</sup>. L'ultimo capitolo della *Dottrina dell'essere* del '32 è dedicata a questo nuova dialettica, interna alla *indifferenza*, altrimenti nota come il *Divenire dell'essenza*.

L'indifferenza assoluta è l'ultima determinazione dell'essere prima che questo diventi essenza; cotesta determinazione non raggiunge però l'essenza. Essa si rivela appartenere ancora alla sfera dell'Essere, in quanto che, determinata ancora come equivalente ha in lei la differenza come estrinseca, quantitativa. Questo è il suo essere determinato, con che si trova in pari tempo nell'opposizione di esser determinata contro di esso soltanto come ciò che è in sé, non pensata come l'assoluto che è per sé.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Sull'obbiettivo polemico verso il quale Hegel indirizzi queste pagine, dibattono gli interpreti. Secondo Lugarini, più che a un autore in particolare, Hegel si rivolgerebbe a un modo, comune alla tradizione metafisica sua antecedente, di pensare il rapporto tra substrato e determinatezze, che si connota in quel che abbiamo appena indicato, e dunque nella radicale exteriorità delle due dimensioni, dell'infinito e del finito. Il nostro autore, lungo le prime pagine della *Misura*, richiama esplicitamente Spinoza, rimproverandogli di aver pensato il *modo* esattamente in questi termini, e dunque relativo alla sostanza quanto irrimediabilmente esterno ad essa. In questo modo, secondo Hegel, Spinoza avrebbe mancato di intendere sia il vero significato della sostanza sia quello del modo medesimo, che viene a rigore a disperdersi, insieme alla determinatezza in generale, nella sua propria insufficienza, nel suo divenire altro da sé. Altrimenti, si è pensato che Hegel si riferisse, più implicitamente, a Schelling, la concezione dell'identità con sé dell'Assoluto del quale, come la famigerata notte in cui si hanno solo vacche nere, taglia del tutto fuori di sé quella non-identità in esso assorbita.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 427.

Lugarini tratta di questa dinamica come della problematica impresa del *ritorno a sé* dell'Essere; Cesarale, dal canto suo, come della riformulazione del concetto di sostrato in un che di *attivo*. Entrambi insistono nel tematizzare queste ultime pagine del testo berlinese come una prima definizione della differenza specifica dell'essenza rispetto all'essere, che risiede principalmente – qui la continuità con l'edizione del '12 – nel suo carattere di immediatezza mediata, o per meglio dire di *negatività*. Secondo il primo dei due interpreti, tuttavia, questa seconda via di deduzione hegeliana dell'essenza oscura il nucleo fondamentale messo a tema nella prima edizione, e cioè quello che abbiamo chiamato il “passare del passare”. La nuova assimilazione dell'indifferenza al sostrato, infatti, verrebbe per Lugarini a complessificare forse eccessivamente l'argomento, poiché tenterebbe di anticipare quello che, nel 1812, Hegel rimandava allo sviluppo della successiva *Dottrina dell'essenza*, e dunque proprio la salvaguardia delle determinatezze. L'identità con sé dell'indifferenza in cui si risolvevano queste ultime, infatti, era nella prima edizione già sufficiente alla deduzione dell'essenza: una volta appurato decaduto insieme il contrapporsi di esse e il reciproco divenir altro, infatti, Hegel aveva identificato senza indugi questo movimento a quello, unitario in sé, dell'essere che è essenza; non si era con ciò curato del fatto che questo movimento appare proprio come un assoluto indistinto, che non a caso, come vedremo, già nelle prime pagine dell'*Essenza* dovrà determinarsi in qualche modo. Dobbiamo pur dire, tuttavia – sulla linea dell'interpretazione di Cesarale –, che nel testo berlinese Hegel sembra presentare, certo diversamente, il medesimo movimento. Anzi, sembra già caratterizzarlo propriamente nei termini decisivi e ricorsivi che troviamo nella logica dell'essenza, specie nel luogo dove definisce l'unificarsi dello in-sé del sostrato e del suo esser per-sé come il momento in cui il tratto caratteristico dell'essere, la *riflessione esterna*, si toglie, e rivela l'Essenza nell'*assoluta negatività*, nella totale indifferenza dell'indifferenza rispetto a qualunque cosa, sia essa sé stessa, l'esser altro, oppure ogni categoria dell'Essere in generale.

Lo sviluppo mediante il quale l'indifferenza si toglie, dunque, divenendo indifferente a sé e al suo esser altro – appunto quella intima scissione tra il suo in-sé e le determinatezze –, segue a pieno quanto ha accomunato ogni determinazione categoriale dell'Essere. Anche dell'indifferenza, dunque, si manifesta l'intima *contraddizione*, nella misura in cui la si pensa come la *totalità* delle determinazioni che si sono susseguite e rispettivamente tolte, e insieme come la *base* scevra di esse, quello in-sé che le lascia *fuori*, preda del loro stesso dissolversi. La determinazione in-sé dell'indifferenza – si noti: quella stessa indifferenza «in sé essente» della prima edizione – non è mai pienamente finché non *si* svolga nel *porre* delle determinatezze le quali, inscenando quel medesimo destino di passare le une nelle altre, la restituiscono a sé medesima. L'indifferenza è dunque certamente la *negazione* della differenza, della determinazione, ma, come sostenevamo per l'edizione del '12, è negazione di quella negazione che si fissa nell'esterna contrapposizione di immediatezze

per-sé assunte: è «la totalità negativa, le cui determinatezze si son tolte in loro stesse, e hanno con ciò tolta questa fondamentale unilateralità, il loro essere in sé»<sup>19</sup>. L'indifferenza, dunque, si compone con sé mediante proprio quello svolgimento che l'essere ha svolto nel suo percorso, il quale ha visto l'indifferenza stessa *risultare*, riempita, al termine, come *negatività assoluta*, come quel passare che è un passare di sé stesso, che ha tolto ogni astratto consistere ontologico. Il determinare è, dunque, guadagnato come *determinarsi*, come un movimento nuovo che si origina a partire dall'immediata concezione di partenza, e che nell'altro trova sé stesso: è con ciò il *riferirsi* dell'essere a sé stesso, è l'*Essenza*.

Pur guadagnata l'Essenza, è evidente come Hegel voglia diffondersi ancora brevemente sul destino della determinatezza dell'essere. L'autore, pertanto, spende parole eloquenti su come debba essere inteso questo autoriferimento essenziale, apparentemente un nientificarsi della determinatezza in generale. Le determinatezze si danno solo nel movimento di autodifferenziazione della negatività, vivono in questo respingersi che la caratterizza: in ciò non *sono* più, ma sono *poste*, e cioè sono solo come il riferimento di ciascuna alla propria altra, e alla negazione di sé come di quest'altra medesima. Il loro essere è tramontato, e ora si riconfigura come la *relatività* loro, il loro stare in un rapporto non più accidentale, indifferente rispetto all'in-sé sicuro e stabile, ma in un'inquietudine mai doma, che tuttavia è la loro vera essenza. Le ultime parole di Hegel, con le quali si chiude la *Dottrina dell'essere*, ci esimono dal dilungarci oltre, e ci conducono direttamente alla tematizzazione dell'Essenza, trattazione che svolgerà per esteso e compiutamente i temi qui introdotti.

Con ciò è sparito l'essere in generale, e l'essere o l'immediatezza delle diverse determinatezze non meno che l'essere in sé; e l'unità è essere, immediata totalità presupposta, cosicché è soltanto questo semplice riferimento a sé, mediato dal togliersi di questa presupposizione; e questo presupposto ed immediato essere non è esso stesso che un momento del respingersi di quella unità, che è originaria indipendenza e identità con sé come il resultante, infinito saldarsi con sé. Così l'essere è determinato ad essenza, l'essere, come essere con sé semplice per mezzo del togliere l'essere.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 428-429.

## 1.2. *L'essenza è riflessione*

In sede introduttiva notavamo che le prime pagine della *Dottrina dell'essenza*, per Henrich<sup>21</sup> come anche per Mc Taggart<sup>22</sup>, fungono quasi da *interludio* al seguito dell'opera. In esse, infatti, si insiste su una tappa dell'incedere logico che non continua – almeno non subito – l'immersione critica nelle categorie logico-ontologiche classiche, ma che si concentra, per così dire, sul procedere stesso, e funge così da breviario metodologico circa l'incedere dialettico-speculativo. Secondo i due interpreti, infatti, Hegel si occupa innanzitutto di definire con maggiore precisione *che cosa* sia l'essenza a cui l'essere è pervenuto e, soprattutto, *in che modo* succeda all'essere e ne sviluppi le istanze.

Il problema è presto detto e si aggancia, più che alla *Dottrina dell'essere* dell'edizione del '32, alla prima, del '12<sup>23</sup>. Da quelle pagine, infatti, era chiaro come l'Essenza fosse il negativo dell'Essere, qualcosa che l'essere da ultimo *non* è e in cui *va*. In che senso l'essenza *neghi* l'essere, tuttavia, è ancora tutto da chiarire: da un lato, infatti, sappiamo che l'essere ha visto sé stesso, internamente, con le proprie forme fondamentali, dissolversi in una *negatività assoluta*; questa, dall'altro, deve innanzitutto essere intesa al modo dello stesso Essere, e quindi come semplice *negazione* che esclude da sé ciò da cui comincia, e si definisce così come un'altra dimensione. La cautela argomentativa che Hegel dimostra sembra essere motivata dall'esigenza di caratterizzare in modo esaustivo ed esplicito la differenza non tanto e non solo tra due orizzonti categoriali, bensì proprio tra due *logiche*, due attitudini di pensiero. Se infatti l'essenza, e la *logica* che di essa riporta l'interno moto, si determinasse come un semplice *altro* dell'essere, non si avrebbe fatto un passo in più rispetto a ciò che credevamo di esserci lasciati alle spalle. L'essere, il finito, si staglierebbe ancora di contro a quell'assoluto che ora *stabiliamo* arbitrariamente, poiché negato solo estrinsecamente. L'essenza sarebbe solo *fuori* dell'essere, con questo, in tutte le sue interne differenze, che sarebbe proprio quella nullità cui la metafisica moderna lo ha condannato. Il finito sarebbe uno zero e insieme l'assoluto, nel medesimo momento. In queste pagine, dunque, Hegel si preoccupa di dire fino in fondo

---

<sup>21</sup> Henrich (2016), pp. 32-80.

<sup>22</sup> Mc Taggart, *A commentary on Hegel's Logic* (1910), pp. 98-99.

<sup>23</sup> Con Lugarini (1998, pp. 238-239), riteniamo che se ci si attestasse solo alla seconda edizione dell'*Essere*, si dovrebbe compiere un passaggio più indiretto per comprendere come Hegel presenti l'essenza all'inizio del volume ad essa dedicato. Lo scopo della riscrittura del '31, infatti, sarebbe stato quello di caratterizzare già l'incedere argomentativo mostrando come l'essere sia, più veramente, il Concetto *come* essere, con questo che spiegherebbe l'insistenza, assente nel '12, sul "destino" delle determinatezze come rivelative, in loro stesse, del movimento essenziale – e, in fondo, concettuale. Nel '12, d'altro canto, l'ultima parola era spettata alla definizione dell'essenza come l'autoriferimento dell'indifferenza, nel quale l'essere *ritorna* a quel principio immediato e indeterminato, ma forte di un percorso di mediazione che lo ha visto riemergere dalla dispersione delle forme finite. Quell'immediata indeterminatezza, pur nell'ambigua posizione verso il determinato che abbiamo accennato, giustifica sicuramente più esplicitamente l'inizio – che Lugarini chiama "vero inizio della *Logica*" – della *Dottrina dell'essenza*, che vede protagoniste le due categorie, appunto l'essere e l'essenza, ma senza le determinatezze qualitative, che invece al termine dell'*Essere* del '32 vengono tenute in primo piano.

quale sia la rottura vera e propria da lui compiuta con la tradizione, la piena esposizione della quale occuperà gli altri due volumi dell'opera.

### 1.2.1. *L'essenza come l'altro dell'essere. Essenziale, inessenziale e parvenza*

L'essere viene in conseguenza determinato come essenza, come un essere tale, che vi è negato ogni determinato e ogni finito. Così esso è l'unità priva di determinazione, l'unità semplice, dalla quale il determinato è stato levato via in maniera estrinseca. Il determinato era appunto un che di estrinseco per questa unità e dopo esserne stato levato via le rimane ancora di contro, perché è stato tolto non in sé, ma relativamente, solo in relazione a questa unità. [...] L'essenza è in questa guisa soltanto un prodotto, un che di fattizio.<sup>24</sup>

In queste parole, che non hanno bisogno di delucidazioni, Hegel chiarisce quale sia il punto di partenza di questa nuova sfera logica. Se l'essenza potesse ridursi *sic et simpliciter* a quel negativo-altro dell'essere, che raccoglie l'*esito* immediato del togliimento di ogni determinatezza e le condanna in blocco all'oblio, fallirebbe su tutta la linea: non sarebbe che la falsa, vuota, assenza di determinazione, che dipende dall'operazione di *astrazione* di una riflessione esterna, terza rispetto ai soggetti del discorso. Invero, l'essenza è qualcosa di diverso, e cioè quell'in-sé dell'essere, quel suo carattere di interna insufficienza, di *negatività*, ora divenuto *per-sé*, pienamente manifesto. In breve, l'essenza è il togliersi dell'essere. È però vero che, in prima battuta, c'è da assumere proprio il risultato per cui le determinatezze proprie dell'essere si sono negate e dunque tolte: quella negatività in cui esse si risolvono, perciò, *sembra* qualcosa di altro da esse, qualcosa di indeterminato in cui esse spariscono del tutto. Hegel chiarisce subito che questa indeterminatezza non è definitiva – pena l'astrattezza totale che denunciavamo –, ma si tratta piuttosto di un che di “non-ancora” determinato: resta da capire *come* possano ripresentarsi, come l'essenza possa determinarsi. Il divenire – che abbiamo anche chiamato “passare” – si è infatti tolto con l'essere: l'identificazione tra *altri*, infatti, ne toglieva la condizione, e cioè appunto che vi fosse un qualcosa che va verso qualcos'altro *uscendo* da sé. Sembrerebbe, dunque, impossibile una nuova determinazione, giacché appunto la negazione propria della sfera dell'essere – la *determinatio-negatio* che Hegel attribuisce a Spinoza – ha visto il proprio tramonto. Ma l'essenza, essendo «un respingersi da sé o un'indifferenza di fronte a sé, un negativo riferimento a sé»<sup>25</sup>, *deve* determinarsi, deve cioè porsi *di fronte a sé* come quell'essere-determinato che si era tolto. L'essenza ha dunque l'esigenza assoluta, *in quanto* quella totale

---

<sup>24</sup> Hegel (2008), cit., p. 434.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 435.

negatività, di negare anche sé medesima e di porsi come qualcosa di fronte a sé, verso il quale, naturalmente, sta immediatamente contrapposta: l'Essere.

Si rimane spiazzati di fronte a queste parole hegeliane, sembra di stare facendo un passo indietro piuttosto che uno in avanti. Infatti, quest'Essere, che viene *posto* necessariamente e internamente dall'Essenza, sembra proprio quell'*altro* che le serve per determinarsi come essenza: sembra che la negatività essenziale, che toglieva il passare, *passi* nel suo altro, decada, regredisca a quel che la generava; sembra ristabilita uguale la caratteristica delle determinazioni dell'essere. Al lettore frettoloso, sembra quasi di trovarsi in quella situazione paradossale di un assoluto che intanto è in quanto non è, poiché appena dato è determinato e quindi non è assoluto.

Hegel, tuttavia, si occupa subito di fugare questa perplessità, ragionando sulla natura stessa di quella *negatività* in cui si è definita l'essenza, e distinguendola subito dal divenire dell'essere. Il determinare sé stessa, infatti, non si configura come un passare in una determinazione che in fondo sta *al di fuori* dell'essenza, a un'alterità ad essa irriducibile che sta come il contrapposto "non-io"; l'alterità che essa determina, infatti, è *essa stessa*, è il porsi naturalmente iscritto nella nozione per cui essa è *negatività*. L'essenza diviene un altro che ha però smarrito tutte le caratteristiche che definivano "l'altro" nella sfera dell'essere, e che possono ridursi invero a una: l'immediatezza assoluta. Quell'alterità che essa pone, o più propriamente che essa è, è la *mediazione* di sé con sé stessa: non è alterità fissa per sé, determinatezza che è liberamente sé stessa a prescindere dalle altre, ma a sua volta si media con esse e pone l'unità – sul solo fondamento della quale si concepisce la determinazione – nel nuovo movimento dell'essenza. Hegel qui gioca d'anticipo, e definisce la determinatezza dell'essenza come *esser-posto*, tale cioè che sussiste solo nell'unità con quell'altra che, invero, non è un'altra: si chiarirà meglio in seguito. L'operazione di autodeterminazione dell'essenza è *interna* all'essenza stessa, che quindi non decade mai, e anzi guadagna sé stessa proprio nel porre in un'alterità che, negandosi, la restituisce a sé.

Il suo determinare riman quindi dentro questa unità, e non è un divenire né un passare, come pure anche le determinazioni stesse non sono un altro come altro, né relazioni ad altro; sono dei per sé stanti, ma insieme solo come tali, che sono congiunti nella loro unità. — In quanto l'essenza è primieramente negatività semplice, essa ha ora da porre nella sfera sua la determinatezza che contiene soltanto in sé, affin di darsi un esser determinato e poi il suo esser per sé. [...] Nell'essenza al contrario [dell'essere] la determinatezza non è; è soltanto posta dall'essenza stessa; non già libera, ma solo in relazione con la sua unità.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

Non dobbiamo però dimenticarci che siamo solo all'inizio della *Dottrina dell'essenza*, che queste parole hegeliane sono un balzo in avanti “per noi”, e che l'essenza per ora si è soltanto semplicemente posta: questo esser-posto appare dunque ancora in tutta la sua immediatezza. L'essenza ha riproposto quell'essere da cui proviene. Sulle prime, dunque, ci si trova di fronte proprio a quell'ambiguità che si è fugata solo *per noi*: «l'essenza è un esserci determinato cui ne sta di contro un altro»<sup>27</sup>, è solamente il negativo semplice dell'essere da cui risulta, e cioè è un essere a sua volta, solo “più vero” del primo<sup>28</sup>. L'uno dei due, tuttavia, deve mantenere la propria caratterizzazione di essenza, e quindi di verità del secondo, e sarà detto *essenziale*; il secondo sarà ciò che viene tolto, o meglio che *si toglie*, l'*inessenziale*. Hegel liquida in realtà abbastanza rapidamente questo primo livello di autodeterminazione dell'essenza, e sin da subito afferma che questo rapporto di essenziale e inessenziale è un rapporto che *sembra* tale: è un che di fittizio, come già accennavamo, che l'essenza e l'essere si fronteggino l'un l'altro. Quell'essere, infatti, contrapposto all'essenza, semplicemente *non c'è*: è inessenziale, in prima istanza, e poi sarà più propriamente appunto il proprio non-essere, *parvenza*. Per procedere con la nostra trattazione, come pare ormai chiaro, è necessario sostare su queste pagine.

Prendiamo innanzitutto in considerazione il primo connotato dell'essere-essenza, quello per cui è l'*essenziale* di fronte a un *inessenziale*. L'essenza, lo ribadiamo, si presenta in prima istanza come l'Essere tolto: è dunque come il “non-“, la *negazione* di quella sfera dalla quale risulta. Hegel insiste chiaramente sul fatto che, in questa forma, l'essenza eredita quel carattere proprio dell'essere – *seinslogisch* – che connota così anche quella negazione che essa rappresenta, cioè l'*immediatezza*. Così stando le cose, l'essere è negativo, certo, ma solo *esteriormente*, a suo modo: è cioè puramente un altro dall'essenza, e precisamente quell'altro *mediante il quale* l'essenza è determinata come tale. La forma della negazione che qui si realizza è ben distante da quella posizione della *negatività* che l'essenza spinge a realizzare, ed è ancora una *negazione intellettuale*: l'essere passa nell'essenza almeno tanto quanto l'essenza passa nell'essere, con i due poli della relazione che restano, *immediati*, l'un fuori l'altro, e con ciò mantengono fuori di loro la relazione stessa. Henrich<sup>29</sup> mette a tema il

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 437.

<sup>28</sup> Si può affermare, senza paura di esser smentiti, che l'argomentazione hegeliana di queste e delle prossime pagine dell'essenza abbia come unico scopo una progressiva e graduale riconfigurazione di quell'alterità che l'essenza pone, che si fa sempre più *riflessiva*. Vedremo come si ripropone strutturalmente sempre lo stesso schema: l'essenza pone, e si deve vedere come quel che pone la restituisce a lei stessa mediante il proprio superamento. Se Hegel avesse fatto immediatamente il salto alla riflessione, ad esempio secondo Henrich, avrebbe mancato di giustificare passo dopo passo la grande rivoluzione logico-filosofica che in queste pagine propone.

<sup>29</sup> Lo studioso tedesco si spende in un'ampia e approfondita digressione sul concetto di negazione che vediamo formarsi in queste prime pagine della *logica della riflessione*, e riassumerne i contenuti come abbiamo fatto rischia di essere riduttivo. Tuttavia, è premura dell'autore quella di evidenziare come la difficoltà di comprendere il concetto hegeliano di negazione si radichi proprio nel fatto che l'opera di composizione del primo volto di essa, e quindi della negazione intesa come determinazione qualitativa, e del secondo, la negatività intesa come natura intima di quella prima negazione stessa, non sia stata *esplicitamente* sistematizzata da Hegel. Henrich insiste sull'ardito rimprovero per cui queste pagine hegeliane sarebbero inutilmente concettose, che avrebbero potuto essere chiarite meglio. Fungerà da delucidazione, a proposito

*trait d'union* di queste pagine, e delle successive sulla *parvenza*, come la progressiva opera di *saldatura* di due concetti di negazione che *sembrano* contrapposti: quello appunto di negazione *intellettuale*, che tien salda la determinatezza e differenza tra le cose, e quello di *negatività*, che, come stiamo iniziando a vedere, vivifica quelle determinatezze, ne rappresenta il vero fondamento ed espressione. Ad ora, queste due forme di negazione stanno a loro volta ancora *esterne* reciprocamente, nel senso che l'essenza è la verità dell'essere come l'essenziale in cui il secondo è tolto, ma è altresì la semplice alterità di quello, contrapposta e perciò determinata.

V'è però, nelle parole di Hegel, il primo segno di disgelo, nella misura in cui si afferma che, a osservare bene quel che stiamo trattando, non abbiamo a che fare né con l'essere né con l'essenza. Del primo, infatti, avevamo guadagnato la verità come *negatività*, e cioè come sostanziale idealità, quale vera elevazione all'infinità come togliimento della propria immediatezza contrappositiva e contraddittoria; della seconda, appunto, avevamo riconosciuto il carattere di unità con sé della *mediazione*, che non è fossilizzabile in nessun momento suo proprio, nemmeno in quello della propria determinazione come mediazione. Nella contrapposizione tra *essenziale* e *inessenziale*, quindi, abbiamo nuovamente quello che capitava nelle pagine dell'*Essere*: il criterio della determinazione delle due polarità è *esterno* ad esse stesse, cade in un terzo. Ciò comporta che è perfettamente indifferente cosa si dica essenziale e cosa inessenziale, giacché entrambi i lati, *presi per sé*, hanno il carattere parimenti dell'uno e dell'altro, e cambiano solo a seconda del verso da cui li si considera: l'essenza ha di sé solo il nome, e sparisce nell'essere del quale è la verità. Il punto, su cui Hegel inizia – e continuerà per tutta questa prima sezione dell'*Essenza* – a insistere, è che l'essenza non rappresenta in questo frangente che la *prima* negazione, appunto quella esterna, determinata. Che l'essenza sia l'essere è senz'altro vero, ma lo è a patto che non si raccolga in un'immediatezza *altra* da esso, cui finisce per identificarsi. È essenza, cioè, a patto che non spenga la processualità – la mediazione – che si è rivelata essere. L'essere invece, che non sta più di fronte all'essenza, proprio in quanto è il proprio autosopprimersi diventa *parvenza*.

L'essenza invece è la negatività assoluta dell'essere; è l'essere stesso, ma non solo determinato quale un altro, sibbene l'essere che si è tolto tanto come immediato, quanto anche come immediata negazione, come negazione che è affetta da un esser altro. L'essere o esserci si è con ciò mantenuto non già come un altro da quello che è l'essenza, e quell'immediato che è ancora distinto dall'essenza non è già semplicemente un esserci inessenziale, ma è l'immediato in sé e per sé nullo; è solo una non-essenza, la *parvenza*.<sup>30</sup>

---

della negazione, la tematizzazione hegeliana del concetto di “negativo”, che non a caso sarà proprio inserita all'interno della sezione dedicata alle *Determinazioni della riflessione*. Henrich (2016), pp. 67-80.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 439.

Il secondo passo di quella che potremmo definire l'opera di liberazione dell'essenza dal residuo dell'essere, si realizza proprio nella sezione dedicata alla *parvenza*. La problematica che qui si offre è come si possa conciliare il residuo di immediatezza che l'essere, pur nel proprio essenziale autotoglimento, mantiene, con l'esigenza, propria dell'essenza come negatività, di essere sufficiente a sé, di non aver mai e in nessun senso qualcosa di *altro* al di fuori di sé<sup>31</sup>. Hegel, infatti, presenta sin da subito la parvenza come il carattere di *nullità* proprio dell'essere: l'essere è, come abbiamo visto, un nullificarsi e un rivelarsi essenza in questo movimento<sup>32</sup>. Altresì, questo essere-parvente sembra mantenere ancora una caratteristica propria dell'Essere della "sfera" precedente, e quindi «un lato immediato indipendente dall'essenza»<sup>33</sup> che ancora lo connota proprio come quell'*altro* dall'essenza che pareva esser stato definitivamente tolto. Henrich<sup>34</sup> lo chiama il *paradosso* della parvenza, che è il nientificarsi, e dunque «il negativo posto come negativo»<sup>35</sup>, ma *immediato*, bastevole a sé stesso, indipendente da altro; l'essere parvente, in altre parole, in qualche modo sta di fronte all'essenza sebbene sia solo il proprio farsi nulla, è un positivo significare che, in qualche modo, deve avere una corrispondenza in qualcosa che, però, è nulla. L'onere che muove Hegel in queste pagine è quello di levar via questo paradosso.

Il difficile procedimento comincia con una ripresa del difetto dell'*inessenzialità* che caratterizzava parimenti l'essere e l'essenza quando considerati come reciprocamente opposti. L'alterità dell'essere dall'essenza vacillava poiché il suo contenuto, appunto immediato e perciò contrappositivo, si rivelava più veramente destinato alla relazione con l'altro, e dunque al contraddirsi; la sua specificità era dunque quella di essere il *non-essere* proprio. Non gli resta che l'immediatezza che lo caratterizza, che ora però, non potendosi dire medesima rispetto a quella di partenza, deve riconoscersi svuotata di contenuto, e deve pensarsi come *riflessa*, cioè come il risultato dell'inclusione della negazione dentro di sé. L'autoriferimento della parvenza consiste nel suo proprio

---

<sup>31</sup> È proprio la tenuta della progressiva riformulazione della metafisica in logica in gioco, giacché solo se qualsiasi immediatezza è intimamente mediata non si incorre più nell'imbarazzo per cui il relativo, il finito determinato, sta fuori dall'assoluto. Questa la ragione profonda che porta un interprete come Henrich a dedicare pagine su pagine a mostrare come solo mediante una riconfigurazione profonda del concetto di immediatezza, e conseguentemente di mediazione, Hegel possa disporre le carte per il successivo e decisivo passaggio da sostanza a concetto, nel quale si gioca la realizzazione del suo progetto speculativo.

<sup>32</sup> Volendo, ci si potrebbe spendere a problematizzare sin da subito come Hegel caratterizzi la parvenza già in queste prime battute. L'essere, infatti, rivelatosi parvenza, e dunque essenziale esser-tolto, non è uno zero assoluto, non è cioè quel niente che tentava di essere da principio dell'intera *Logica*. Dovremmo dunque distinguere, in merito allo statuto della parvenza, tra una nullità assoluta, che incorre nella confutazione che Hegel già aveva riservato al *Nulla* della famosa "prima triade" della *Logica*, e un nulla, per così dire, *produttivo*, quale quello che si sta iniziando a configurare in questa sede. Questo secondo nulla, come vedremo in seguito, è infatti un processo rivelativo, che porta la determinatezza – l'Essere in generale, in questo caso – a schiudere, mediante l'attestazione della nullità di una determinata configurazione di sé, la propria vera natura. Riecheggiano le parole con cui Hegel distingue, nella *Introduzione* alla *Fenomenologia*, il valore determinato della negazione dialettica, la quale non porta la determinazione che incorre in contraddizione al nulla assoluto, ma a un che di positivo, «al nulla di ciò da cui risulta».

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Henrich (2016), pp. 40-46.

<sup>35</sup> *Ibid.*

superarsi, nell'approdare all'essenza: la parvenza significa che il positivo significa che resta all'Essere è solo quella negazione. La superficie ritorna dentro di sé, verso ciò di cui è superficie. Cerchiamo di sciogliere la matassa scandendo con più precisione i momenti qui condensati.

Innanzitutto, c'è da riconoscere un carattere, nella parvenza, che potremmo dire *conativo*. In questa, infatti, l'essere è autosuperamento, ma, per così dire, "a metà". È cioè *indipendente* se considerato come l'autoriferimento proprio dell'immediatezza assoluta, e insieme è il proprio nientificarsi, il proprio stare sulla base di altro: dice quindi l'assolutezza, certamente, ma *del risolversi* in sé dell'Essere medesimo – e quindi di sé medesima. È palese, dunque, che il concetto di parvenza condensa e riassume il carattere proprio dell'Essere in generale e di tutte le categorie in cui lo abbiamo conosciuto: nel proprio determinarsi, decade o, per meglio dire, è determinata come il proprio decadimento; insieme, tuttavia, mantiene fissa quella garanzia, quel "porto sicuro" costituito dall'identità con sé priva di mediazione, che resiste addirittura nel luogo in cui si determina come la propria negazione. Si sdoppia l'immediatezza, com'è chiaro: da un lato è un'immediatezza "oscura", quella che starebbe oltre al fatto che tutto della parvenza è negativo; dall'altro è immediatezza *come* questo negativo. Vien forse più facile comprendere perché Hegel sostenga che il punto, nell'idea di parvenza, è di capire come l'immediatezza si possa comporre con la mediazione, con la negazione: l'immediatezza è autonegazione, *contraddizione*: questo dice la parvenza. Nel momento in cui la si fissa, come immediatezza, di fronte all'essenza, si stringe un pugno vuoto: «in quanto si distingue dall'essenza, non si può mostrare della parvenza che essa si tolga e torni nell'essenza [...]; la parvenza è l'in sé nullo»<sup>36</sup>.

Cesarale<sup>37</sup> tuttavia insiste: non è sufficiente, per Hegel, aver mostrato il carattere *negativo* del contenuto della parvenza perché sia abbattuto il residuo di alterità che quell'immediatezza ancora mantiene, il fatto che essa costituisca un *quid* positivamente significante. Hegel, infatti, afferma che la parvenza agisce sulla base di una *presupposizione* – la propria immediatezza – che mostra poi condursi alla negazione, ma che pure c'è. Va tolta questa immediatezza, l'ultimo residuo di essere che ancora rende spuria la definizione d'Essenza; l'unica via, e qui il passo decisivo, è mostrare come la *parvenza* e ogni suo movimento non accadano *fuori* dall'essenza – come se l'essere andasse da sé all'essenza dal punto di vista del *passare* – ma che «le determinazioni che distinguono la parvenza dall'essenza, son determinazioni dell'essenza stessa»<sup>38</sup>; in breve, c'è da mostrare che la parvenza è l'essenza stessa semplicemente perché le due *non si distinguono per nulla*. A ben vedere, infatti, non v'è differenza alcuna tra quell'azione di autonegazione che la parvenza immediatamente è e ciò che abbiamo riconosciuto essere l'essenza, cioè la negatività assoluta: entrambi sono il ripiegarsi in sé

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>37</sup> Cesarale (2009), pp. 98-99.

<sup>38</sup> Hegel (2008), cit., p. 441.

dell'essere, il rivelarsi di esso intimamente condizionato da un processo di mediazione immanente; il rivelarsi nullo dell'immediatezza, senza residui possibili. L'immediatezza che l'essenza trova di fronte a sé quando guarda alla parvenza, dunque, *non può* essere qualcosa di originariamente altro da lei, poiché è proprio l'alterità nel suo *essere* ciò che la parvenza mette in discussione, essendo l'immediatezza del negativo. Dovrà pertanto essere quella stessa negatività *come* immediatezza, o, in altre parole, l'immediatezza *della* negatività stessa. Questo, dunque, ha dell'essere la parvenza nell'essenza, questo dunque ha dell'Essere l'Essenza: è immediato riferimento a sé, ha un *momento* in cui è *in-sé*, un frangente nel quale, in un certo senso, nega la negatività che è. In questa prima istanza dell'Essenza, questa è l'Essere, e cioè è quel contegno negativo che pone l'altro, il negativo stesso, mantenendolo *altro*. Non c'è differenza tra parvenza ed essenza, se non per il fatto che la prima ritrae la seconda, e dunque ritrae sé stessa, *dal punto di vista* dell'essere, come il momento in cui la negatività è ancora sopita: il concetto di parvenza ritrae le figure dell'essenza fin qui considerate. L'immediatezza che ora abbiamo raggiunto, afferma Hegel, è una *nuova* immediatezza, che riassume in sé entrambi i volti del concetto di immediatezza: il lato dell'assenza di negazione – quello che Henrich<sup>39</sup> chiama I' – e il lato dell'autoriferimento della negatività, della radicale mediazione interna a ogni immediatezza – I''.

Questi due momenti, la nullità, ma come sussistenza, e l'essere, ma come momento, ossia la negatività che è in sé e l'immediatezza riflessa, questi due momenti, che costituiscono i momenti della parvenza, sono pertanto i momenti dell'essenza stessa: non si ha una parvenza dell'essere nell'essenza, o una parvenza dell'essenza nell'essere; la parvenza nella essenza non è la parvenza di un altro, ma è la parvenza in sé, la parvenza dell'essenza stessa.<sup>40</sup>

Abbiamo guadagnato la piena determinazione della parvenza. Conosciamo ora infatti che, da una parte, l'essenza e la parvenza coincidono, nella misura in cui la prima costituisce la seconda, per così dire, da un punto di vista affermativo: l'essenza, cioè, è la parvenza della forma dell'essere, è il carattere parvente di quest'ultimo e dei suoi caratteri, è cioè il fatto che l'ontologia e la sostanzialità dell'immediato si sono rivelate nulle, hanno incontrato la loro negazione e hanno mostrato quest'ultima come la loro vera realtà. D'altro canto, l'essere non ha consistenza al di fuori dell'essenza, e quindi è piuttosto l'essenza posta *sotto forma* di essere, l'essenza *determinata*, diversa dalla propria unità con sé. Insieme, questa determinatezza, essendo posta, non consiste *per sé*, ma inscena il proprio togliimento: così, l'essenza si definisce, in un modo considerevolmente complesso, come «il per sé stante che è come quello che si media con sé per mezzo della negazione sua che è lui

---

<sup>39</sup> Henrich (2016), p. 73.

<sup>40</sup> Hegel (2008), cit., p. 442.

stesso»<sup>41</sup>. In altre parole: ciò che consiste nel *superarsi* quale determinato e differenziato e nel *ricomporsi* unità da questa discrezione interna; l'essenza è il *processo* negativo fin ora svoltosi. La negatività dell'essenza è ora immediatezza mediantesi, *in tanto* identità con sé, *in quanto* per ciò stesso repulsione di sé da sé e posizione di sé come un determinato altro, un negativo. Altrimenti detto: l'essenza, quale immediata negatività, è posizione di quell'Essere che è lei stessa nella forma di un'immediatezza negativa la quale, negandosi a sua volta, ristabilisce quell'unità con sé dell'essenza che torna negatività: in questo movimento, è immediatezza riflessa, è quel medesimo che era in sé, tuttavia *manifesta*. Non v'è altra figura più efficace di quella del circolo, per rappresentarsi questa dinamica: un circolo, però, continuo nella propria scrittura, imperitura ripetizione del tratto che lo disegna. L'essenza, com'è chiaro, non esce mai da sé stessa, e anche nella più radicale lontananza è non solo vicina a sé, ma è proprio uno solo con sé stessa: l'alterità è preservata – come vedremo meglio in seguito –, ma è spogliata dalla cesura, dal negativo inteso quale lacerazione e scissione.

Hegel si concentra, per concludere la sezione sulla parvenza, sul *negativo*, isolandone per un attimo il concetto da quelli di essenza o di essere. In questo movimento, il negativo ha visto sé stesso attraversare il travaglio per cui, da ultimo, si conduce a una più compiuta definizione propria. Il celebre *travaglio del negativo* fenomenologico<sup>42</sup>, nella *Logica*, tocca al negativo stesso. Questo, infatti, non si esaurisce più unicamente nel “non-“ che identifica un immediato determinato, che costituisce la condizione delle determinazioni dell'essere in generale; ha bensì il suo sussistere nella *negazione di sé stesso*, è inserito in una dinamica, la propria, che lo porta a «retrocedere in sé»<sup>43</sup>, e a condursi in relazione a sé come a qualcosa di *affermativo*, e dunque a fondersi con ciò che prima teneva “fuori” – l'altro – e che ora gli sta “dentro”. Anche quella specifica determinatezza che è il negativo, cioè, ha finito per negarsi, e con ciò stare davvero con sé: come vedremo meglio, la determinatezza è così infinità, proprio nel suo togliersi e nel suo comporsi affermativo con un'alterità che ha, seguendo il medesimo processo, smarrito ogni sembianza di quell'esteriorità inaccessibile. Il negativo è uno con sé come *processo* positivo, come vero *farsi* infinito del determinato. Il farsi altro è, in queste pagine dell'essenza, definitivamente saldato con l'immediatezza dell'identità con sé della cosa: nel disperdersi definitivo dell'immediatezza *priva* di negazione guadagniamo lo sgretolarsi di quel muro che si poneva tra le cose, che anzi loro stesse ponevano. Rimandiamo, però, ancora di poche pagine la discussione su identità e differenza, e riprendiamo il passaggio da parvenza a riflessione.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Espediente retorico con cui Hegel rappresentava il difficile percorso che la coscienza attraversava tra le contraddizioni in cui cadevano le sue forme astratte di sapere dell'assoluto.

<sup>43</sup> *Ibid.*

L'essenza è ora saldata con sé stessa dalla risoluzione di quella sembianza di *alterità* che ancora le si stagiava innanzi pur come parvenza. Quest'ultima è l'essenza determinata, ma come una determinatezza che è *momento* di un processo che è, interamente, l'essenza stessa<sup>44</sup>. La parvenza, dunque, è propriamente il *movimento* del nientificarsi di un'essenza paralizzata nei propri momenti, il nientificarsi *dei* momenti presi come assoluti, immediati: questo unico, pieno moto, è la *Riflessione*.

Nella sfera dell'essenza si trovano prima di contro l'essenza e l'inessenziale, poi l'essenza e la parvenza; l'inessenziale e la parvenza come residui dell'essere. Ma tutti e due, come pure la differenza dell'essenza da loro, non consistono se non in ciò che l'essenza sulle prime vien presa quale un immediato, non com'è in sé, cioè non come quell'immediatezza, che è l'immediatezza qual pura mediazione o qual assoluta negatività. Quella prima immediatezza è con ciò solo la determinatezza dell'immediatezza. Il togliere di questa determinatezza dell'essenza non consiste quindi in altro che nel mostrare che l'inessenziale è solo parvenza, e che l'essenza contiene anzi la parvenza in se stessa, come l'infinito movimento in sé che determina la sua immediatezza come la negatività, e la sua negatività come l'immediatezza, ed è così il proprio parere in se stessa. L'essenza in questo suo proprio movimento è la riflessione.<sup>45</sup>

### 1.2.2. *Riflessione. Ponente-presupponente, esterna e determinante*

Hegel presenta la *riflessione* come lo stesso della parvenza, quindi dell'essenza. In questa forma, però, la riflessione è contratta nella sua immediatezza, deve ancora svolgersi *dal punto di vista dell'essenza*, deve cioè svolgersi come processo. Si è infatti raggiunta una definizione completa dell'essenza: essa è la negatività assoluta intesa come il movimento negativo di ogni negativo, anche di sé medesima, anche del proprio fronteggiarsi a qualcosa di assolutamente altro da sé – o meglio che sembrava tale. L'*alterità*, che quei residui dell'essere mantenevano, si è rivelata la medesima cosa che l'essenza, nella misura in cui essi, nella loro presunta immediatezza e irriducibilità, inscenano piuttosto l'inconsistenza di una negazione – rivolta all'essenza – che si nega in sé stessa. L'altro non è perciò più connotato come l'essere-determinato, la negazione che semplicemente esclude il “resto”, raccogliendo la cosa per sé e rafforzando la scissione con le altre; non è più il *limite* delle cose. È bensì la «negazione colla negazione»<sup>46</sup>, l'interna e coerente destinazione che quell'*alterità* celava in sé stessa: la contraddizione, l'autoriferimento della negazione, che confuta l'immediatezza in

---

<sup>44</sup> In effetti, dunque, nel considerare in diverse forme l'*alterità* dell'essere dall'essenza come il residuo problematico che osteggiava l'assolutezza dell'essenza si è solo confusa l'essenza stessa. La si è confusa perché ancora si prendeva l'immediatezza sua, del suo risultare dal nientificarsi dell'essere e dei suoi rimasugli, ancora come esclusiva, come statica, quando invece è *negatività* dinamica e processuale, e solo in questa è immediatezza vera e propria.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 443.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 444.

generale e il contegno esclusivo che essa significa. L'essenza dell'alterità, nella misura in cui decade nel suo carattere immediato e si rivela *continuità* rispetto a ciò che escludeva, si caratterizza come *inclusività* e *relazione*: non, dunque, la dispersione della differenza, ma la sua più compiuta espressione<sup>47</sup>. Quello che l'essenza è, dunque, è il carattere di mediato di ogni immediato, il costitutivo superarsi di questo, il suo negarsi come negazione esclusiva e contrappositiva: l'immediato non consiste se non in questa nuova veste, quella appunto di autoriferimento *processuale* del negativo, di riflessione essenziale. In questo senso, l'essenza muove dal nulla che è quale immediatezza astratta, al nulla che è quale determinatezza parvente e inessenziale, e *in* questa doppia negazione è negatività: non, dunque, come una *terza negazione*, ma come il carattere assoluto del differenziare identico con sé.

Possiamo scandire questo movimento assoluto della riflessione in tre momenti, seguendo Hegel: un *porre* che si rivela propriamente *presupporre*; un procedere *estrinseco* rispetto al presupposto; un riproporre del presupposto composto con la negatività propria, un *determinare*.

a) *La riflessione che pone e presuppone*

Riprendiamo dall'identità cui siamo giunti tra parvenza ed essenza. L'immediatezza della propria autonegazione, infatti, si è vista *indistinguibile* dall'immediatezza della negatività dell'essenza stessa. Per Hegel, tuttavia, come sostiene Henrich<sup>48</sup>, questo è solo un lato della proverbiale medaglia. Infatti, potremmo dire che, mediante il togliimento proprio della parvenza, noi guadagniamo un concetto di essenza *dal punto di vista* della parvenza stessa, e dunque definibile come un'*immediatezza* negativa, riflessiva. Tuttavia, Hegel lo anticipava già nella sezione precedente, la *riflessione* è certo questa *mediazione* in cui si risolve l'immediatezza astratta – la parvenza –, ma è *in ciò la negatività assoluta*: questa, dunque, 1) quando si raccoglie quale *risultato* dell'autonegazione assoluta della parvenza, *torna* proprio quell'immediatezza puramente negativa che sembrava essersi lasciata alle spalle; nello stesso momento, 2) quale negatività che ha appunto come momento autogenerativo e insieme autosoppressivo la propria negazione, allo stesso modo si *respinge da sé*. «Consiste dunque nell'essere e non essere sé stessa, e ciò in una sola e medesima unità»<sup>49</sup>. La negatività, in altre parole, è negatività assoluta solo nella misura in cui nega sé medesima, e ingenera nuovamente quella immediatezza astratta che, negativa, si toglie. È come un tratto di penna

---

<sup>47</sup> Un'obiezione immediata potrebbe riguardare *che cosa* resti dell'alterità, della sua dimensione qualitativa. Con questa notazione, che riprende a piene mani le perplessità che ci lascia la conclusione della *logica dell'essere*, che evidentemente Hegel aveva fiutato plausibili nel '31, rimandiamo al seguito di questo e al capitolo 5 di questo elaborato. In queste sedi ci concentreremo a delineare in modo più esaustivo cosa resti dell'alterità nella logica dell'essenza hegeliana.

<sup>48</sup> Henrich (2016), p. 80-90.

<sup>49</sup> Hegel (2008), cit., p. 445.

che disegni il già richiamato circolo: al punto d'arrivo sarà al punto di partenza. Sono pagine davvero ardue, che si sforzano di fornire rigore logico-deduttivo a qualcosa che, una volta che si tenti di fissarlo con la mente, immediatamente viene perso.

Il riferimento del negativo a se stesso è dunque il suo ritorno in sé. È immediatezza come il togliere del negativo, ma immediatezza assolutamente solo come questo riferimento o come ritorno da uno, epperò immediatezza che toglie se stessa. — Questo è l'esser posto, l'immediatezza puramente come determinatezza o come riflettentesi.<sup>50</sup>

Negandosi necessariamente, essendo dunque coerentemente negatività, l'essenza sta con sé stessa, *si pone*: risulta insieme un *esser-posto*, che vale essenzialmente innanzitutto come quella immediatezza astratta stessa, come un *riflesso* in cui l'essenza proietta sé stessa innanzi a sé. L'essenza pone un "altro" da sé che coincide con lei stessa, con la propria identità semplice, e in ciò si riafferma in una processualità indiscreta. Non a caso, Hegel rintraccia in questo *esser-posto* quella *parvenza* che abbiamo appena visto dileguare e ritornare essenza, e che ora pare essere riproposta. Il senso in cui ricompare è presto detto, e si comprende immediatamente se si pensa a che cosa accade a questo *esser-posto* lasciato alla sua pretesa essenzialità: esso è un'immediatezza che consiste *solo* nel fuoriuscir da sé, e in questo porre solo si ritrova – è sé nell'assenza di sé. La *parvenza* è qui identica a questo volto immediato dell'essenza, con il quale appunto si riconosceva un tutt'uno dal canto proprio: nella misura in cui si raccoglie in sé, l'essenza ripropone la forma medesima della *parvenza*, è un'immediatezza negativa. L'essenza che pone e l'essenza posta sono, dunque, il medesimo: negativi, parventi. In queste primissime battute, la riflessione somiglia all'Essere ormai trapassato, giacché trema in sé stessa e fuoriesce da sé, e non a caso: è bene sempre ricordarsi che, in effetti, stiamo proprio ragionando sulle dinamiche fondative di quell'essere stesso, sui nessi che soggiacciono – o soggiacevano – ad esso stesso nel suo determinarsi e nel passare che lo caratterizzava; dobbiamo dunque tener presente che, nell'essenza, quel negativo autoriferito è invece un porre sé del negativo stesso, non si configura più come un accadere dal "di fuori".

In queste pagine Hegel continua a insistere sul fatto che l'"altro" che è l'esser-posto dell'essenza *non* è né potrà più essere inteso quale un "altro" al modo dell'essere, qualitativo. Il motivo è il medesimo che indicavamo in precedenza, che ora ha guadagnato ulteriore evidenza. Quest'alterità, ma si direbbe più l'alterità in generale, *deve* sempre incorrere nella propria negazione: l'altro pensato in sé stesso è insieme l'altro *di sé* stesso; la negazione, in sé considerata, pone ciò che esclude. L'alterità "essente" si mantiene solamente se si cristallizza in un'immediatezza risultato di

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

un'astrazione, ma che altrettanto immediatamente insieme si toglie come parvenza<sup>51</sup>. Il nome che Hegel dà a questa alterità, la cui essenza immediatamente negativa è stata ormai bene presentata, è, appunto, *esser-posto*: in questo concetto si risolve definitivamente l'alterità dell'essere. L'esser-posto è proprio questo: una immediata mediazione, qualcosa che sta *solo* negandosi.

Queste parole hegeliane però lasciano interdetti. Sorge infatti una questione apparentemente ingenua, ma che interroga gli interpreti da sempre: è davvero *altro* l'esser-posto? Può mantenersi altro qualcosa che, nel suo stesso darsi, è mediato in sé e assolutamente nullo? Sembra imprescindibile e irrinunciabile l'obbligo di mantenere, nel concetto di alterità, un lato indipendente che sia realmente tale, che, in breve, risulti da ultimo immune a quell'azione del porre dell'essenza<sup>52</sup>; un'alterità totale, immediata nel suo risultare dalla negatività dell'essenza. La questione impegna anche noi, e su di essa ciprofonderemo nel merito di seguito<sup>53</sup>. In questa sede, è emblematico rilevare come procede l'argomentazione hegeliana.

L'autore *in primis*, quasi in risposta ai nostri dubbi come fossero i propri, si rende conto che l'azione per cui l'essenza *pone sé* medesima riflettendosi in un *quid* di posto che non è altro che lei stessa, è un tornare tautologico dell'essenza nel proprio semplice riferimento a sé. Questo "altro", negativo in sé stesso, in effetti compare e nel medesimo momento scompare: non corrisponde a quell'esigenza di porre incardinata nell'autonegazione dell'essenza stessa, perché è piuttosto un non porre niente, un restare puramente identico con sé. L'essenza, così, è banale *tautologia*. Deve certo negarsi e porsi, ma, perché sia un porre effettivo e non quest'autoreferenziale ribadirsi, deve *negare anche questo stesso porre*. Dev'essere, cioè, «in pari tempo negazione del negativo come negativo. Essa è così un presupporre»<sup>54</sup>. L'altro che aveva posto – il primo "esser-posto", indistinto da sé – rifletteva l'immediatezza sua, che si mediava in sé; nel porre qualcosa di identico con sé, tuttavia, non usciva mai veramente da sé, perché quel posto era immediatamente anche tolto, risolto in una negatività continua con sé. Ma l'essenza è appunto l'*assoluta* negatività, che non risparmia niente, nemmeno quel porre medesimo. Pertanto, il ritorno in sé dell'essenza, che esce da sé e pone un'alterità la quale, togliendosi, la continua, non esaurisce del tutto il carattere assoluto dell'immediatezza essenziale: deve porsi in una "nuova" alterità, però scissa nell'oblio del proprio porre stesso: si ha dunque un *presupposto* dell'essenza stessa, un qualcosa che pare *esente* da qualsiasi negazione, una

---

<sup>51</sup> È un nesso, questo, sul quale Hegel pone attenzione specifica, in modi diversi e a più riprese lungo l'intera *Logica*. In questo capitolo vi faremo ancora riferimento in seguito, quando metteremo a tema la nozione di *Opposizione* come figura ultima della *Differenza*, seconda determinazione della riflessione. Ci spenderemo poi ulteriormente sul carattere parvente dell'alterità nei capitoli conclusivi di questo lavoro, il V e il VI.

<sup>52</sup> Questa indipendenza non può nemmeno essere ridotta a quella che si attribuiva, *prima facie*, alla parvenza, giacché quella, approfondita, era nientemeno che l'essenza medesima, immediata negatività.

<sup>53</sup> Si faccia riferimento alle pagine del capitolo V, con cui si conclude questo lavoro. In esse riprendiamo in modo organico queste pagine hegeliane, mettendo l'accento proprio sulla questione dell'alterità e della sua indipendenza.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 446.

immediatezza assoluta. Il ritorno dell'essenza a sé stessa pare *cominciare* davvero qui, nel luogo dove sembra essere assente ogni accenno di negatività, ogni sembianza di riflessione. Abbiamo un'alterità composta nella sua immediatezza, che lascia fuor di sé la negazione, la relazione con altro, la mediazione. L'essenza, in altre parole, è tale solo se ha la forza di riscattarsi *a partire* dalla presupposizione più immediata, ch'essa stessa pone necessariamente come condizione per riaffermare la propria identità con sé: iniziamo a vedere in che senso l'assoluto hegeliano *presupponga* il differenziato, e lo riproduca. La riflessione comprende il luogo della sua assenza, e da esso scaturisce per restare sé stessa.

E il togliere la sua eguaglianza con sé, quello per cui solo l'essenza è l'eguaglianza con sé. L'essenza presuppone se stessa, e il togliere questa presupposizione è l'essenza stessa; viceversa, questo togliere la sua presupposizione è la presupposizione stessa. — La riflessione dunque trova *prima di sé* [corsivo nostro] un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno.<sup>55</sup>

L'impresa della riflessione, insomma, è quella di ritrovare, in questo *dato*, sé stessa, e perciò adempiere a quell'assoluta negatività che la caratterizza. L'immanenza è la prospettiva che qui Hegel si impone *scientificamente*: il vero si conduce immanentemente e si giustifica a partire dalla propria assoluta negazione. Il filosofo tedesco utilizza la figura del *contraccolpo* per descrivere quanto stia accadendo: l'essenza subisce questo contraccolpo come una tappa *esatta* dal proprio percorso di fusione con sé – unico criterio per dire l'assolutezza, l'immediatezza vera e propria. Il contraccolpo è l'impulso che la porta a negarsi *del tutto* e a farsi un'immediatezza che allontana come mai fin ora. In questo luogo, c'è da dirlo, l'autore cammina sul ciglio della contraddizione, poiché si pone dirimente il problema della tenuta di un'idea una riflessione che, per porsi e affermarsi essenza assoluta, si nega al punto da scomparire. Per Henrich l'esito di questo svolgimento concettuale è sostanzialmente *aporetico*: da un lato non si darebbe mai la reale ed effettiva *decaduta* dell'essenza, ed Hegel riuscirebbe, seppur con un sottile filo, a tenere viva la presenza dell'essenza anche nell'immediatezza più assoluta; dall'altro invece si avrebbe qui proprio l'annullamento assoluto della riflessione, e la presupposizione dell'essenza direbbe proprio la dismissione di ogni presunta sua autosufficienza. Dal canto nostro, ci sembra si debbano leggere questi passi in una maniera duplice, come tra l'altro li presenta Hegel: da un lato, cogliendo il ragionamento logico, per così dire, per come si espone *per noi*, e dunque ponendo l'accento ove si dispone la *continuità* esplicita tra la negazione del porre dell'essenza nel presupposto, e il successivo movimento riflessivo che ricomincia e si ritrova *dal* presupposto-altro – movimento che ricomprenderà la riflessione che

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

presuppone, o forse meglio che *ha presupposto*, nell'ambito di un porre *rinnovato*, nel medio della nascente riflessione *esterna*; dall'altro lato, raccogliendo la sfida che la riflessione sembra porsi *per sé*, e dunque di ricondursi a sé dal luogo della sua più radicale assenza. Il testo sembra proprio suggerire una lettura che, cosciente *in anticipo* del movimento riflessivo come unitario anche e proprio nella decaduta della riflessione, coglie che il punto è proprio nel saggiare l'assoluto come ciò che riemerge dalla propria più nera dispersione – una dispersione, giova ripeterlo, autoindotta. La riflessione, sembra dire Hegel, deve annullarsi per riaffermarsi poi, a quel punto davvero assoluta, nel movimento per cui l'immediato stesso, indipendentemente da come si determini, si rivela un che di *posto* – si rivela, cioè, il medesimo dell'essenza stessa, autonegazione.

L'immediatezza, che essa come togliere si presuppone, è assolutamente solo come un esser posto, come un *implicitamente* [corsivo nostro] tolto il quale non è diverso dal ritorno in sé ed è anzi soltanto questo ritornare. Ma cotesto è in pari tempo determinato quale un negativo, come immediatamente contro uno, epperò contro un altro. Così la riflessione è determinata. In quanto secondo questa determinazione, ha una presupposizione e comincia dall'immediato come dal suo altro, è riflessione esterna.<sup>56</sup>

#### b) *La riflessione esterna*

La riflessione esterna, com'è chiaro dalle parole di Hegel, agisce *sulla base* dell'immediato che presuppone. In questo nesso, essa è determinata da questo immediato, e, presupponendolo, si relaziona a questo come a un che di *altro* da lei. Il lato per cui, anche nel presupposto, pone sé stessa quale assoluta è ancora celato, e va dunque esplicitato quale il riproporsi della riflessione a partire dalla più assoluta immediatezza. La riflessione vive in questa dinamica il proprio *raddoppiamento*. Da un lato, infatti, è quella riflessione in sé che, seguendo il proprio concetto – di essere, quindi, la *negatività assoluta* –, si è nega e si è presupposta innanzi a sé come un'immediatezza semplicemente negativa ed escludente, che riafferma davvero quel lato della parvenza che sembrava stare totalmente altro dall'essenza. Dall'altro, è la riflessione che *comincia* dalla propria assenza, raccogliendo questa alterità presupposta e conducendola a sé, per ora solamente dall'esterno, dunque senza mai toccarla davvero.

Hegel, in questa sede, ha *dedotto* quel lato della riflessione che abitualmente chiamiamo *soggettivo*<sup>57</sup>. Volgarmente, quando riflettiamo *su* qualcosa, intendendo per “riflessione” una serie di

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 447.

<sup>57</sup> Nella *Nota* che accompagna a questa sezione sulla *riflessione esterna*, Hegel ragiona approfonditamente sui motivi e sui riferimenti per cui questa forma di riflessione è quella della soggettività moderna. Comunemente infatti, allora come oggi, consideriamo la riflessione come una facoltà del giudizio, che confronta e mette in relazione dei *dati*. Kant ha contribuito, secondo Hegel, a veicolare questa visione del processo riflessivo, nella misura in cui lo ha descritto come la

operazioni del nostro pensiero di soggetti, per l'appunto, lo presupponiamo. L'azione di questa riflessione, per la quale – lo ricordiamo –, noi riconduciamo il *quid* presupposto alla condizione della sua determinatezza, e dunque al rapporto con l'altro suo negativo, ricalca qui il movimento del passare dell'Essere: il presupposto è l'autoriferimento *puro*, inconcusso da negazione, e quest'ultima, e dunque la determinazione sua, gli si sovrappone estrinsecamente, appunto per un'azione *nostra*, soggettiva. L'identità con sé, in questo modo, resta appunto in sé, fuori e non interessata dal processo mediativo della riflessione: il pensiero «trova» questo presupposto come qualcosa che non è toccato dall'idea, appunto *per noi* già valevole, di essere un che di posto. Così facendo, il non-io non può essere forzato a rientrare nel movimento dell'io pensante, giacché quest'ultimo, originando da quel presupposto come dalla propria condizione, non fa che riprodurlo: il pensiero pensa per definizione a qualcosa che *non* è lui stesso. In questo modo, la riflessione resta *formale*, un lavoro autoreferenziale, appunto soggettivo, che ultimamente non può disporre alcunché di assoluto, nella misura in cui presuppone quel determinato il quale, in fondo, pare *precederci*.

Hegel, tuttavia, – e questo è un punto di infinita importanza – ci suggerisce di guardare «più dappresso» questa forma della riflessione. Essa, in effetti, raddoppiata, agisce propriamente come quella riflessione essenziale, *oggettiva*, che la *Logica* mette a tema. Si tratta, dunque, di rivendicare questa radice oggettiva della riflessione soggettiva esattamente allo stesso modo di quanto è stato proposto per l'Essere: immanentemente. Se prendiamo dunque l'azione riflessiva soggettiva, vediamo che essa di fatto *pone* e *presuppone*: pone, nella misura in cui, per così dire, *pensa* l'immediato su cui agisce e lo determina “così e non altrimenti”, mediandolo pur solo esteriormente; presuppone, appunto, nella misura in cui prende quell'immediato *come immediato*, e dunque si esclude nella sua funzione positiva, e si formula perciò l'idea di avere a che fare con qualcosa di assolutamente e irriducibilmente altro da lei. Da un lato fornisce a quell'immediato l'intero panorama della sua determinazione; dall'altro esclude questa propria opera, la attribuisce tutta all'*essenza* della cosa che osserva, e si confina quale limitata, finita operazione soggettiva. La convinzione per cui la cosa, in fondo, è un in-sé a noi inaccessibile e il nostro riflettere rimane un che di estrinseco rispetto ad essa, è dunque una radicale *astrazione*: è il risultato al quale il pensiero arriva nel proprio negarsi quale oggettivo, quale essenziale. Quell'in-sé immediato, dal canto suo, è il pensiero – la riflessione in-sé, oggettiva – consegnato alla propria immediatezza *di fronte* al proprio raddoppiamento, alla propria estrinsecità rispetto a sé, in una attività riflessiva appunto solo formale. L'immediato-dato, infatti, media sé medesimo, poiché si costituisce solo per il contraccolpo di un altro, solo perché si

---

facoltà di *cercare* universali a partire da particolari dati, apparentemente irrelati. La riflessione kantiana agisce dunque *come* quella, esterna, hegeliana, e come quest'ultima, in effetti, non si limita a congiungere caratteri sotto generi, ma ad individuare essenze, verità interne delle cose. Insieme a Kant, tuttavia, Hegel accorpa la totalità del pensiero moderno, nella misura in cui ha concepito la riflessione appunto come un che di *formale*, che agisce, alla ricerca dell'universale, presupponendo proprio la negazione di esso, e dunque la differenza immediata tra le cose.

*astrae* sia dall'altro, anch'esso dato, sia dall'azione di determinazione che il soggetto compone sulla sua superficie. Dunque, l'esteriorità degli elementi è semplicemente nulla, poiché sta tutta in quel terzo che è la riflessione esterna, ed essi invece si identificano necessariamente, poiché *indistinguibili*. Come è evidente, abbiamo ottenuto quel medesimo risultato che interessava la riflessione ponente-presupponente, ma con un ulteriore guadagno: abbiamo risolto il problema dell'assoluta alterità, la riflessione è rigenerata ed è ricongiunta con sé quando sembrava davvero dispersa.

In altri termini, Hegel insiste su qualcosa che abbiamo già individuato sullo sfondo dell'argomento fin qui svolto: l'alterità, quando appare radicale, è perché viene *mantenuta* tale da una riflessione esterna che leva il proprio atto di porla come tale; questo è l'unico ostacolo – lo abbiamo attraversato nell'Essere – al disvelamento del carattere sempre mediato dell'alterità in generale. Riconosciuta questa natura ultimamente *presup-posta* dell'immediato di riferimento, e dunque la natura di *esser-posto* del *presupposto*, capita in fondo il medesimo che succedeva alla parvenza, che annullava la radicale alterità dell'immediatezza astratta quando non riusciva più a distinguerla dal processo riflessivo dell'essenza. L'immediatezza del dato è l'immediatezza della riflessione non più solo *per noi*, bensì è anche *per sé*, viene così ricongiunta alla riflessione esterna come oggettività della riflessione in assoluto. Ora, avendo riconosciuto che ciò che ha di fronte non è irriducibile – perché, in effetti, se lo fosse non potrebbe nemmeno essere semantizzato –, bensì è *posto* da lei come tale, la riflessione riconduce all'unità sé stessa e il proprio porsi, il proprio esteriorizzarsi. Il porre ora torna in sé, perché si rivela *in toto* quell'altro che presupponeva – il quale, in modo un po' oscuro, si “pone porre” –: sta finalmente in sé stesso, senza bisogno di uscire da sé. L'alterità è, dunque, finalmente e definitivamente nella *Logica*, concepita come il *processo* del proprio superamento: essa non è zero e non è assoluta, quando semplicemente concepita nell'una o nell'altra maniera necessariamente si ripropone, sconfessandosi; invero, essa si toglie da sé, e toglie appunto definitivamente la radicale sua *estraneità*. L'immanenza di questo processo è immanenza della determinazione posta-presupposta stessa, e quindi dell'essenza qual riflessione, genesi di qualsiasi determinazione: è la verità del determinare stesso, che dismette il volto granitico di negazioni reciprocamente esterne e ritorna – coerentemente col fatto che è *negatività* – ad essere processo. La riflessione, così, è *determinante*.

L'immediato è in questo modo [il presupporre come un porre] non solo in sé (il che vorrebbe dir per noi ossia nella riflessione esterna) quello stesso che è la riflessione, ma è posto che sia lo stesso. È determinato cioè dalla riflessione come il suo negativo, ma appunto la riflessione è quella che nega questo determinare. — Con ciò è tolta l'esteriorità della riflessione di fronte all'immediato. Il suo porre, che nega se stesso, è il fondersi di essa col suo negativo, coll'immediato, e questo fondersi è l'immediatezza essenziale stessa. Si ha dunque che la riflessione esterna non è riflessione esterna, ma è anche riflessione immanente

dell'immediatezza stessa; si ha cioè che quello che è mediante la riflessione che pone, è l'essenza che è in sé e per sé. Così la riflessione è riflessione determinante.<sup>58</sup>

c) *La riflessione determinante*

La riflessione determinante unisce il "lato" ponente e quello esterno della riflessione medesima, ricomponendo il raddoppiamento che essa aveva subito. La riflessione esterna è partita da quell'immediatezza *essente* che Hegel ha mostrato conseguire necessariamente dall'oblio in cui cade il porre della riflessione. Nella sua azione, tuttavia, oltre a lavorare esteriormente sull'in-sé cui si riferisce, ha dovuto riconoscere quella stessa immediatezza come un che di *posto* da lei stessa – qualcosa che lei *pone come presupposto*, e che non consiste in altro che in questo esser-posto. La natura riflessiva di quella immediatezza, dunque, si rivelava non solo *per noi*, appunto come il risultato di un tolto porre che in qualche modo mantiene la sua relazione con quel porre medesimo, ma si ristabilisce anche dal canto della riflessione esterna stessa, poiché l'immediatezza cui si riferisce resiste solo a patto che la riflessione neghi il fatto di *porla* come tale, come altra – la presupponga, cioè –: la riflessione esterna, dunque, non si può pertanto più definire *esterna*, ma deve identificarsi con la prima riflessione ponente. Torna in ciò l'oggettiva azione di determinazione infinita della riflessione, che agisce su di un presupposto da lei posto e lo riconduce circolarmente a sé medesima: il lato in-sé essente della determinatezza si *identifica*, finalmente, con la dimensione per cui è posta, e riconduce quella prima sua forma all'astrazione in cui si caratterizzava. La riflessione determinante apporta una miglioria alla precedente, *ponente*: di nuovo, mostra quel medesimo presupposto essere, da annullamento della riflessione, il ristabilimento di essa condotto mediante l'*immanente* superamento del carattere proprio del presupposto medesimo, cioè l'assenza di mediazione. Questa acquisizione dice evidentemente una cosa, che rappresenta il punto dirimente che definisce la riflessione *che determina*: perché sia unica riflessione oggettiva, l'essenza dispone un momento in cui si toglie e si determina e insieme si ripropone nel suo esser-posto, così da reinnescarsi e da tenersi identica con sé senza soluzione di continuità.

Per chiarire un luogo di davvero ardua comprensione, Hegel fornisce un esemplare rimando alla *logica dell'essere*. Si tratta infatti di capire questa determinazione essenziale nella sua profonda diversità da quella essente. La determinazione dell'essere, infatti, si costituiva negativamente, di una negazione che abbiamo più volte ricordato essere semplice, immediata. Nell'essenza, invece, la determinazione si ripropone, ma è pregnante del proprio carattere veritativo, e perciò viva di *negatività*: non più, dunque, una negazione che agiva *sulla base* di un'immediatezza presupposta esteriormente,

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 449.

ma un'immediatezza che, nell'istante stesso in cui si pone, deve negarsi e condursi in altro, deve togliersi e ritrovarsi salda in questa negatività; una immediatezza, in altre parole, che "fa parte" di questa negatività. L'essenza dell'essere determinato è dunque quella di *esser-posto*: di perire se preso come l'immediatezza negativa che *tiene fuori* da sé la negazione; di preservarsi se continuo in questa negazione medesima, se l'accetta come sé stesso e si dispone alla relazione. Questo carattere, la mediazione immanente all'essere-determinato, lo salda con l'essenza, lo eleva all'essenza propria. Il determinato assunto non-posto, immediato, è solo un presupposto posto dall'essenza-riflessione medesima, la quale *si mantiene* esterna – questa, in una frase, la *Seinslogik*. Che lo si prenda dal canto proprio o dal canto della riflessione esterna, come si è visto, il presupposto è destinato a rivelarsi ancora una volta parvenza, e pertanto a rinsaldarsi con l'essenza medesima come la conseguenza, identica con sé, della propria come della di essa negatività.

Il movimento determinativo della riflessione appare dunque, in queste pagine, come una *negazione* vivificata della riflessività essenziale – diciamo "vivificata" perché definitivamente scevra di quella problematica caratterizzazione astratta, che presume di poter tenere i distinti irrelati, senza mediazione. Abbiamo invece visto l'essenza mantenersi unitaria proprio nella più estrema scissione, proprio nell'unità che il precipitato di questa scissione stessa ha evidenziato con la soggettività della riflessione; ogni presupposto, con ciò, ogni determinatezza in sé stante, ha visto il crollo non di *tutta* sé stessa, ma di quel lato per cui si voleva in sé stante. Hegel è riuscito a verificare la tenuta della propria teoria dell'essenza come riflessione congiungendo il momento in cui essa si relaziona, soggettivamente, a un essere determinato, al processo per cui riconosce quell'essere determinato posto da lei, e perciò si vede unitaria con e attraverso questa scissione. L'esser-posto è dunque un momento dell'essenza e insieme la sua totalità; in ciò, nel lato in cui si relaziona ad altro, è niente di diverso dal ristabilirsi della negatività della riflessione dal suo precedente essersi-negata – la posizione-presupposizione della determinatezza. La determinazione è così pregna di quella stessa riflessività che le conferisce una nuova *indipendenza* viva della *dinamicità* negativa: è *determinazione della riflessione*, o, come altrimenti e forse più esaustivamente la chiama Hegel, è *essenzialità*.

Ma il porre è ora in unità con la riflessione esterna. In tale unità questa è assoluto presupporre, cioè il respingersi della riflessione da se stessa, o il porre la determinazione come lei stessa. L'esser posto è quindi, come tale, negazione; ma in quanto presupposto, è questa negazione come in sé riflessa. Così l'esser posto è determinazione riflessiva.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 452.

Il determinato-posto dall'essenza, dunque, è la più vera espressione di quella determinatezza dell'essere che non ci siamo mai veramente lasciati alle spalle. La sua riproposizione, pure in vesti differenti – quelli dell'essenza parvente, inessenziale –, aveva avuto come comune denominatore il fatto che l'immediatezza non risultava mai del tutto composta con la mediazione. O ci si ostinava a fossilizzarla *senza* mediazione, oppure si tendeva a farla del tutto sparire nel processo mediativo. In questa sede, invece, finalmente acquisisce solidità l'idea di un'immediatezza tale che è *consistente* solo *come* il percorso di mediazione che la rinsalda in sé dall'esperienza della propria insufficienza, della negazione di quella medesima sua presunta astratta assolutezza. Questo vale per qualsiasi in-sé: prima di tutto, come abbiamo appena finito di ricapitolare, anche per l'essenza medesima. In tanto è autoposizione, in quanto è autonegazione, e viceversa: autoriferimento e opposizione si vedono finalmente unificate, l'assoluto essenziale *deriva* il finito e si *ritrova* in esso, senza che vi sia soluzione di continuità. L'*essere* non si può più definire come la ragione della consistenza della determinatezza, ma questa funzione è ora assunta dall'eguaglianza con sé che si realizza e si conserva nel proprio immanente movimento di mediazione: suddetta *ratio essendi* è piuttosto un *processo*.

Il carattere della determinazione riflessiva è quindi quella di essere eguale a sé *nel* negativo, e dunque di *permanere* – questa volta sì, davvero, assolutamente –, non più di sparire come accadeva alla determinazione qualitativa, che semplicemente passava in altro e non si ritrovava più. La negazione non è più motivo di dispersione, di ottundimento della determinatezza, ma ne è propriamente la ragione essenziale: la determinatezza, lo ribadiamo, è un *processo*, differenziato internamente, che impone un momento di presupposizione inevitabile; non è mai, però, un dato, indipendente da altro ed esaurito in sé. Se prima era in balia del divenire, ora, invece, la determinatezza è salva, perché riconciliata con la propria essenza: la riflessività, il negativo.

Siccome l'essere che sostiene la qualità è quello che è diseguale rispetto alla negazione, così la qualità è diseguale in se stessa, ed è quindi un momento transitorio dilenguantesi nell'altro. Al contrario la determinazione riflessiva è l'essere posto come negazione, negazione che ha per suo fondamento l'esser negato, e pertanto non è in se stessa diseguale a sé, e quindi è determinatezza essenziale, non transitoria. L'eguaglianza con sé della riflessione, che ha il negativo solo come negativo, come tolto o come posto, è quello che gli dà il sussistere.<sup>60</sup>

In chiusura di questo capitolo sulla *Riflessione* in generale, Hegel ha raggiunto il traguardo: la riflessività è imperitura differenziazione di sé, autodeterminazione negativa che continua sé medesima nel momento in cui pare assente, in cui il motore sembra fermarsi. L'eguaglianza con sé

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

dell'essenza non lascia più fuori niente, non ha più *altri* al di fuori di sé: l'alterità è mantenuta, non è cancellata del tutto, ma si è visto come il suo carattere preminente – la negazione essente, immediata –, quando si compone insieme si decompone, e rivela la struttura stessa dell'alterità come un che di negativo, di posto. *L'altro diviene esser-posto*, un qualcosa che conserva la sua indipendenza nel movimento che ne segna la dipendenza. La riflessione include il momento della negazione escludente, ma lo inserisce nel tratto suo condizionale, e dunque nella negatività che compone l'esclusione con il suo lato includente, e con ciò riporta la determinatezza nella sua verità fondamentalmente inclusiva. Questo movimento unico è la riflessione, «un determinare che resta in sé»<sup>61</sup>, che non ha nulla *fuori*, non più il molteplice, finito, o qualsiasi altra cosa, e che perciò è assoluto. Si tratta ora di vederne le determinazioni fondamentali.

### 1.3. *Le determinazioni riflessive*

La determinazione riflessiva è l'esser-posto di una riflessione finalmente unitaria, in sé e per sé. Il ritorno in sé di questa dispone una nuova discrezione, però senza che ora questa significhi una – possibile o effettiva la si intenda – nuova caduta della riflessione stessa. Essa è dunque passaggio in altro come un necessario porre dell'altro interno a sé medesima; in questo porre, l'altro è bensì presupposto, e a sua volta ripropone il medesimo movimento, riflettendosi: al carattere di esser-posto di ogni determinazione si compone, contemporaneamente, un'indipendenza presupposta; nella relazionalità costitutiva derivante dalla riflessione in sé di questi stessi determinati come posti-presupposti, l'unione loro *risulta* come la riflessione medesima che si ristabilisce in sé<sup>62</sup>. La riflessione è dunque posizione della determinazione e risoluzione di qualsiasi carattere assolutamente attribuito alla determinazione medesima, dunque di qualsiasi presupposizione. Non esce mai da sé stessa. È un'unità viva nell'autodifferenziazione interna all'identità propria, la quale si media con sé e si ristabilisce, non più esclusiva, nel rapporto riflessivo-essenziale. La determinatezza riflessiva, per così dire, *inverte* il tema cardine di quella meramente essente, nella misura in cui dispone l'indipendenza come *interna* insufficienza a sé dell'essere-posto: il determinato si guadagna solo nel percorso di relazione all'alterità, un rapporto non più subito e ultimamente rifuggito, ma ricercato,

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 453.

<sup>62</sup> Utilizziamo il termine “presupposizione”, in questo paragrafo ma lungo l'intero corso successivo del nostro testo, nonostante il vero e proprio momento presupponente della riflessione sia stato superato all'interno del più complessivo movimento determinante della riflessione medesima, perché vogliamo sottolineare come il momento ponente-presupponente e risolutivo della presupposizione costituisca il modello di un movimento che non si conclude al caso della *riflessione* ma che, proprio in quanto essenza, governa la dinamica del reale in generale. La presupposizione dell'altro e di sé medesimi, perciò, è un momento costitutivo della dinamica dialettica in generale, e non a caso Hegel ne utilizza il termine a più riprese nell'opera, fino alle alture più elevate dell'*Idea assoluta*.

accettato e perseguito. Lo *speculativo* vive, all'apice di questo percorso, la propria prima effettiva epifania, come negazione interna al negativo che si limita a fissare e separare.

La determinazione riflessiva al contrario [della qualitativa, essente] ha ripreso in sé il suo essere altro. Essa è esser posto, negazione, che però ricurva in sé la sua relazione ad altro, ed è negazione che è eguale a sé stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo altro e solo perciò è essenzialità. È dunque esser posto, negazione; ma come riflessione in sé è in pari tempo l'esser tolto di questo esser posto, è infinito riferimento a sé.<sup>63</sup>

Ai fini della nostra esposizione, che si concentra sul discernimento della dinamica dialettica hegelianamente caratterizzata, ci soffermeremo principalmente sull'esposizione analitica di queste prime due determinazioni riflessive: appunto l'*Identità* e la *Differenza*. Già nel loro svolgimento, infatti, sarà possibile intravedere, richiamandolo per come lo abbiamo esposto lungo la ricostruzione del concetto di riflessione, il significato appunto speculativo cui Hegel conduce la dialettica come riflessione assoluta, la negatività come intimamente positiva. Richiameremo, ben più rapidamente di quanto sarebbe opportuno, la terza delle determinazioni riflessive, la celebre *Contraddizione*, ci limiteremo in questa sede a esplicitare che cosa significhi la sua risoluzione, rimandando al V capitolo di questo scritto una sua più completa collocazione critica<sup>64</sup>.

### 1.3.1. *Identità*

Abbiamo ribadito più e più volte come l'essenza sia immediatamente negatività, e dunque l'intimo togliimento di ogni immediatezza. Nel momento in cui è sé stessa, l'essenza si contiene in sé, in una autoeguaglianza assoluta, che ha risolto l'esser altro e la relatività – è dunque quella negatività medesima. In questa forma, l'essenza è semplice *identità* con sé. Hegel ricorda, come abbiamo accennato, quasi ossessivamente che, a questo livello, le determinazioni non sono nella forma in cui le trovavamo quali *essenti*: l'identità, nel caso specifico, era presente già come categoria dell'esserci, come il contegno del qualcosa in sé che *astrae* dal rapporto con il diverso e dunque lo riproduceva *fuori* da sé. L'identità essenziale, invece, è il contegno sì immediato, ma come negatività autoriferita, come autosuperamento vissuto proprio da quella prima identità essente, che ora è sufficiente a sé, come tautologico  $A=A$ , proprio *perché* ha incluso quanto prima escludeva, cioè il diverso. L'identità

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 454.

<sup>64</sup> Non ci spenderemo, quindi, ad analizzare la vastità di interpretazioni, di studi e di critiche rivolte a questo tema. Sarebbe oneroso oltre le nostre possibilità, e richiederebbe una digressione che ci condurrebbe inevitabilmente fuori tema. Ricordiamo però alcuni studi, almeno di autori italiani: Landucci (1978), *La contraddizione in Hegel*; Bellan (2002), *La logica e il «suo» altro*; Cortella (1995), *Dopo il sapere assoluto*.

essenziale, dunque, è un'identità *mediata*, non più qualitativa ma *negativa*, tale da esser un momento di un percorso riflessivo-determinante<sup>65</sup>, e insieme la totalità che si tiene insieme di quel movimento medesimo. Coerentemente alla sua natura riflessiva, l'autore deve imporre a questa identità di non essere mai esaurita, quieta e statica al modo dell'essere, ma di farsi – di *porsi* – *differente rispetto a sé*. Nel momento in cui si raccoglie in sé dal rapporto con l'altro, essa *presuppone* quest'ultimo come la condizione del proprio ritorno: in esso *c'è* lei stessa. L'identità, dunque, concepita veramente, è sempre il ritorno in sé da un'alterità che, strutturalmente, riproduce come sé stessa, giacché *sta* solo come quell'alterità-tolta. L'alterità dall'identità in sé considerata è l'alterità di sé stessa: è l'identità. Quest'ultima, dunque, quando intesa a fondo, trema in sé stessa, e si *differenzia* da sé: il guadagno dell'identità, lo vedevamo dal movimento della riflessione colto *per* la riflessione, è sottoposto dunque radicalmente al travaglio del negativo, ma *non* però come l'esperienza di una limitazione estrinseca, ma anzi come l'unica direzione per il proprio vero compimento. L'alterità, almeno tanto quanto si toglie, si ricompone per opera della stessa unità in cui si risolve. L'identità è differenza da sé, è la propria radicale non-identità.

Hegel dedica due *Note* a questa prima determinazione della riflessione. La seconda, come anticipavamo, si occupa di discutere l'immanenza del principio di differenza già all'interno del *principio di identità*, legge fondamentale del pensiero. La prima, invece, mette a tema la difficoltà per così dire *soggettiva* di intendere a fondo questa nuova concezione dell'identità. Questo impedimento si radica, in effetti, sul fatto che la nostra pratica riflessiva è abitualmente *esterna*, e si occupa dunque di comporre la differenza con l'identità *presupponendole* distinte, esterne reciprocamente. In questo modo, secondo Hegel, essendo le due come reciproche negazioni daccapo *esterne*, dunque unicamente come la *privazione* l'una dell'altra, si radicalizza una forzatura dell'intelletto che le rende inconciliate e inconciliabili. A questo proposito, c'è poco da fare: finché persiste questa astratta nozione dell'una come dell'altra, si continuerà a concepirle rispettivamente *alternative*, e dunque a proporre l'identità come assenza di differenza e viceversa la differenza come indeterminatezza assoluta. L'autore approfondisce queste considerazioni immediatamente di seguito, nel testo.

---

<sup>65</sup> Questo carattere dell'identità *riflessiva* la rende *totalità*, cioè la rende autosufficienza.

### 1.3.2. *Differenza*

#### a) *Differenza assoluta*

Hegel riprende la deduzione della differenza dall'identità essenziale, ponendo l'accento sul guadagno decisivo della identità di identità e non-identità. Per meglio esprimerci, dobbiamo ribadire che, essendo l'identità pura negatività, in tanto è sé in quanto *differisce* semplicemente, fuoriesce da sé. L'autore, val la pena insistere su questo nesso, si concentra sul carattere *identico* di identità e differenziazione, con questa che rappresenta la consistenza di quella. La differenza che scaturisce è raccolta dunque intanto come assoluta *identità con sé*: nella misura in cui la si prende così, *in quanto tale*, come lato per così dire negativo – al modo proprio della fotografia – dell'autoposizione della riflessione-identità, questa è totalmente *identica* con l'identità. La differenza in quanto tale, pertanto, *non è che* identità; non è, in altre parole, che l'astrazione assoluta dell'immediatezza dell'essenza, una volta *nominata* "identità", una volta " differenza".

Non ha quindi alcun senso, per Hegel, mettere a tema una differenza *assoluta* intendendo con ciò una differenza che possa consistere indipendentemente dal proprio determinarsi, dal proprio risolversi in identità distinte ed esclusive: con lo scopo di evitarne la "contaminazione", non faremmo che identificarla all'identità *sic et simpliciter*, perdendo qualunque cosa "differenza" significhi come (auto)negazione dell'identità. È solo mediante un'operazione di astrazione *esterna*, ancora una volta, che si può fissare e mantenere una differenza tra identità e differenza in-sé considerate: le due sono invece assolutamente identiche. Questa prima possibile definizione di differenza, e dunque, formalizzando, quel "non-" che si aggiunge all'identità, è tolta nello stesso momento in cui è posta. *La non-identità, per Hegel, è identità pura e semplice*. Come vediamo, v'è diretta sovrapposizione tra questa deduzione e quella che, nel porre della riflessione, denunciava la sostanziale inconsistenza della prima forma di esser-posto. Al pari di quella riflessione ponente, che non faceva altro che riporre sé stessa in modo tautologico, l'identità, per ora, differisce da sé solamente sé stessa: non differisce nulla, si riafferma semplicemente. C'è dunque da prendere più profondamente il secondo volto, quello della differenza, per capire *che cosa* questa davvero sia, a che condizioni *consista* davvero come tale.

La differenza assoluta, insomma, «è quel nulla che vien detto con il parlare identico»<sup>66</sup>. Come accennavamo, è quella differenza assoluta che non risiede in una riflessione estrinseca, ma che è l'autoriferimento puro e semplice dell'essenza dal lato per cui (si) *pone*. Come l'identità, anche la differenza ha un lato astratto e immediato, che è stato risolto, lungo il nostro percorso, nel movimento per cui la si è riconosciuta sostanzialmente riflessiva, mediata nel proprio andare in altro: la differenza

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 464.

per così dire qualitativa, immediatamente intesa, “dell’essere”, è con ciò stata riassorbita, quale *momento*, nel processo riflessivo essenziale; l’alterità semplice tra le cose si è svelata mediata, relativa. In loro stesse, dunque, *entrambe* le versioni della differenza, quella astratta e quella essenziale, propongono un rapporto con l’identità, entrambe si tolgono come differenza: nel passare dell’essere, da un lato, la semplice contrapposizione delle alterità passava a sua volta, e si risolveva nella loro indifferenza; l’acquisizione dell’essenza, dall’altro, è quella di rivelare l’intima natura di quel passare – che è in verità un ritorno della determinazione in sé –, nella *struttura* della differenza medesima, ultimamente unitaria come processo riflessivo. Ecco che l’identità e la differenza, assolute e medesime, sono l’una l’altro dell’altra, non però come *esterne*, ma come interne reciprocamente, reciprocamente ponentesi. La differenza assoluta, dunque, per divenire *reale* differenza deve sciogliere il nesso che l’identifica all’identità della riflessione stessa: l’ostinata pretesa di assolutezza di quest’ultima, il suo semplice continuarsi negativo *indeterminato*, deve smettere. Esattamente al pari della riflessione che pone, deve *seguire* nel proprio concetto, e dunque deve compiersi qual differenza che nega anche sé stessa, o per meglio dire la propria assolutezza. Solo togliendo la differenza quale pura e semplice negazione dell’identità, dismettendo la pretesa che il differire *puro* sia un volto vero della differenza, si scioglie il nesso circolare d’identità.

La differenza vera rappresenta dunque *solo* l’inconsistenza di un’identità e di una differenza assolutamente concepite: cioè, può restituirsi a sé solo come quell’alterità, identica con sé, *presupposta* dall’identità stessa – o dalla differenza, che dir si voglia –: una identità assolutamente immediata, puramente autosufficiente come identità con sé, in cui il differire è spento. Il nesso sembra quasi un gioco di parole, ma così non è. Hegel, in pagine complicatissime, cerca di evidenziare proprio quel nesso di inclusione-esclusione, che nell’essere qualitativo già anticipava, però applicato riflessivamente alla differenza: l’identità con sé della differenza, la differenza che è veramente sé stessa, le impone, volgarmente, di “smettere” di esserlo, di dismettere la propria univoca relazione a sé: deve darsi un momento in cui il *differire* si toglie, e torna identità; un’identità, però, giocoforza *diversa* dalla prima, perché caratterizzata dalla *negazione* di quel carattere processuale, differenziante-sé proprio dell’identità assoluta. Da capo, riflessivamente, la negatività toglie sé stessa come porre e si presuppone come un’*alterità* presupposta, semplicemente identica con sé nella sua immediatezza. «La differenza è l’intero e il suo proprio momento, così come l’identità»<sup>67</sup>: ecco dunque cosa mancava nell’essere, che differenza e identità sono l’uno il porsi dell’altro<sup>68</sup>. Hegel

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 465.

<sup>68</sup> Secondo il già richiamato Bellan (2002), la natura compositiva di identità e differimento, interna alla differenza, qualifica la differenza come innanzitutto *idea* del differire, che “termina” in un differenziato. Differire senza differenziato è non differire, così come un differenziato *presuppone* un atto di differimento. La collocazione della differenza successiva all’identità, sempre secondo Bellan, dice una *superiorità*, sul piano logico, della differenza rispetto all’identità, superiorità

fornisce dunque un concetto nuovo di differenza, che non è esclusione dell'identità, ma inclusione di essa; altrimenti, non v'è proprio differenza. Ora si tratta di svilupparlo, poiché, infatti, per ora è solo in-sé, implicito: nel farlo, incomincia dal momento che è il *presupposto* di quest'inclusione, cioè che si diano cose *diverse*, apparentemente indifferenti nelle loro semplici identità, che si toglieranno come tali e così via. Seguiamo ora con Hegel.

## b) *Diversità*

La *diversità* è l'esito della differenziazione da sé cui la differenza-identità assoluta conduce sé stessa: è l'indifferenza in seno alla differenza, il momento in cui il differire relazionale decade. La riflessione dell'essenza – riassumendo il già detto – pone qui il non-identico, che scaturisce in seno all'identità quale negatività essenziale, in un immediato che è *presupposto*, in un *altro*: preso per sé, il differenziare ha condotto direttamente a un qualcosa di assolutamente identico a sé, che non è che la riaffermazione in un che di *esclusivo* di quella identità originaria, come totale *irrelatività*. È differenza determinata, o, che è il medesimo, identità determinata – l'identità quale nel proprio *momento escludente*. Così facendo, tuttavia, è evidente che il principio della differenziazione di ciascuna identità, per cui viene posta in relazioni di *eguaglianza* o *disuguaglianza* con altre, è in una *comparazione* eseguita da una riflessione esterna: la differenza si pone estrinseca rispetto a sé, ciascuna posta-identità lascia fuori di sé il criterio della sua discrezione, lascia fuori la *negazione*. Ci troviamo nella situazione della riflessione estrinseca, che opponeva a sé stessa il proprio aspetto ponente: ragioniamo *sulla base* di diversi che ci troviamo davanti, ciascuno irriducibile agli altri, e siamo consapevoli che le relazioni loro che individuiamo sono *nostre* formulazioni, le quali in effetti non tangono ai diversi stessi.

Hegel, in questa sede, ha gioco facile: il diverso, se lascia fuori di sé il metro della propria diversità, e dunque della *propria* identità irriducibile alle altre, lascia fuori sé stesso. Dal canto suo, infatti, è il contegno negativo della differenza stessa, quell'identità astratta che, come tale, *presuppone* a sua volta l'alterità, e quindi la differenza; dall'altro lato, è determinato solo *mediante* quella riflessione esterna che nuovamente exteriorizza sé stessa presupponendo quello stesso diverso come tale, come irriducibile. La dimensione ponente-presupponente della riflessione si identifica, nuovamente perché strutturalmente, alla estrinsecità della riflessione stessa, e ripropone la differenza a partire dal suo annullamento, e dunque sulla base dell'identità radicata esclusivamente dei singoli diversi. Com'è evidente, Hegel scandisce qui il motore della riflessione come un *unicum* con la

---

tuttavia sostenibile solo a patto che si comprenda la differenza nel legame dialettico con l'identità, che Hegel si è speso a smarcare dai rapporti estrinseci delle leggi del pensiero.

differenza: i momenti dell'identità con sé dei diversi corrispondono ai luoghi dove le determinatezze essenziali, come esser-posti, astraggono dal processo che li pone – semplicemente, *sono*; la differenza è il negativo che, in un modo o nell'altro, rivendica il proprio immanente dominio sulla determinatezza stessa, e riconduce questa alla propria natura *posta*, e dunque all'essenza. I diversi, se vogliono esser diversi, e quindi indipendenti rispetto agli altri, devono *opporsi* a quegli altri stessi: devono differenziarsi da loro, perché in sé presi sarebbero solo un'unica oscura identità. La differenza, dunque, riemerge dalla sua assenza al modo in cui faceva la riflessione, e questo è il terzo momento del processo di differenziazione: l'*opposizione*.

### c) *Opposizione*

L'opposizione nasce dal collasso dell'esteriorità tra i diversi e dell'opera dalla riflessione esterna. Quando la differenza riemerge in seno alla negazione escludente, necessariamente si identificano la condizione della diversità dei poli e quell'azione che insieme li determinava e li presupponeva appunto indipendenti: rientrano tutti come momenti di un'unità negativa che li lega e li determina vicendevolmente; un'unità in sé *oppositiva*. È sintomatico che Hegel presenti l'opposizione come il luogo dell'unità – seppur solo in-sé, interna – di quanto appare separato: il determinato avviene nel luogo dell'unità (ristabilita) tra identità e differenza. La differenza si compie nell'opposizione, quando “accetta”<sup>69</sup> la sua relazione all'identità come il presupposto del proprio determinarsi essenziale. L'opposizione fa in fondo questo, consente la diversità sulla base di una *identità fondamentale dei distinti*, che essi stessi, sebbene il loro sia un atteggiamento negativo verso di essa, pongono e presuppongono necessariamente, pena la loro dissoluzione.

La *verità* della diversità è quella di essere, più propriamente, un nesso oppositivo di determinazioni; di esser loro, dunque, solo *nel nesso* stesso per il quale possono essere determinate. «Considerandoli più da vicino, i momenti dell'opposizione sono l'in sé riflesso esser posto o la determinazione in generale»<sup>70</sup>: i momenti, cioè, sono *oppositivi* in quanto sono riflessioni in-sé, identità con sé che, *per* esser tali, rimandano all'altro. Quest'ultimo, a) quando *semplice negazione*, diversità, resta semplicemente non-esser del primo – con la connessione tra i due che sta in un terzo –, ma, b) quando *negazione della negazione*, ritorna a essere quella identità di partenza, riconosciuta come la riflessione l'una nell'altra<sup>71</sup>. L'identità di ciascuna, in altre parole, (presup)pone l'altra come

---

<sup>69</sup> Val la pena puntualizzare che questo e altri termini di ambito “volontaristico” che abbiamo utilizzato lungo l'esposizione *non* intendono dipingere le operazioni logiche come un che di *agito* da un soggetto di volizioni. Sono meri espedienti retorici, nella speranza di rendere più espliciti nessi che, altrimenti, resterebbero di ardua comprensione.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 473.

<sup>71</sup> La sottile anticipazione della negazione della negazione sita in un polo unico dell'opposizione serve a Hegel a mostrare che ciascun determinato, come esser-posto, è insieme momento e totalità del rapporto oppositivo. In sé stesso, infatti, è

condizione della propria consistenza, ma, finché si radica in sé, fermandosi a riproporre la propria come un'identità negativa che esclude l'altro, finisce per espellere sé stessa dal luogo della propria realizzazione effettiva. In altre parole, il passo avanti dell'opposizione rispetto alla diversità consiste nel fatto che finalmente l'identità si pone in rapporto; resta tuttavia il problema fondamentale, e cioè come possano convivere l'indipendenza per-sé stante dei due poli e la loro radicale relazionalità.

Hegel lavora a questa problematica insistendo dapprima sull'esito della dialettica della diversità, per la quale i determinati si sono rivelati (reciprocamente) *posti*, cioè eguali con sé *in quanto* ineguali gli uni rispetto agli altri – *positivi* –, e insieme anche *relativi* gli uni agli altri, diseguali rispetto a sé – *negativi*. Nel determinato, rivelatosi esser-posto, si danno possibili le due prospettive: la prima, quella che osserva la cosa qual *positiva*, e dunque semplicemente eguale con sé; la seconda la considera qual *negativa*, e dunque diseguale con sé, relazionata ad altro. I due versanti, però, abbbiam visto essere alternativi solo *esteriormente* – solo cioè se li si presuppone come sufficienti a sé e se si tiene l'unità solo in un terzo –, ed essere invece più propriamente destinati a identificarsi, a *tornare* uniti. Nel positivo, infatti, è evidente la natura di esser esclusione – negazione – di un negativo che dice l'esser per-altro del determinato di riferimento, appunto la sua diseguaglianza con sé; nel negativo, allo stesso modo, è evidente che la relazione con altro, che *spiega* il determinato, è destinata, torcendosi verso di sé, a ristabilire il determinato, il positivo<sup>72</sup> – inteso come semplice altro o come “vera” positività, qui è indifferente. I due, positivo e negativo, dunque, sono i lati veramente *indipendenti* dell'opposizione, perché sono elementi *assoluti* di essa: in ognuno dei due sta l'altro, e ogni determinato possibile, proprio in quanto determinato, è positivo e negativo *insieme*. Positivo e negativo, dunque, sono due determinazioni che stanno *in sé stesse*, e non in un altro, appunto perché hanno l'altro perfettamente *in* loro stessi: ognuno si riferisce positivamente a sé solo se include l'altro dentro di sé, si scopre *continuo* con l'altro, e dunque nega quella prima forma di indipendenza che pretendeva di prescindere dalla relazione; ognuno si riferisce negativamente a sé se scorge l'inconsistenza dell'alterità semplice, da capo dell'indipendenza immediata, e vede la positività propria come relativa, *mediata*. La relazione che tiene separati positivo e negativo, dunque, non può che essere esterna e astratta, giacché, presi concretamente, collassano l'uno nell'altro. Secondo Hegel, contrariamente ad alcune *vulgate* del suo pensiero, è dunque necessario – fa parte, ricordiamolo, del

---

*già* quell'unità con il suo opposto che insieme anche esclude: nel punto in cui stiamo insistendo, però, la relazione è ancora astratta, e unità e differenza dei due poli restano ancora inconciliate. Il carattere di questa negazione della negazione, dunque, è quello di ricadere immediatamente nel modo estrinseco del negativo che Hegel in queste pagine mostra fallace, e dunque di andare paradossalmente a rinforzare la fede della determinatezza di essere qualcosa di consistente a scapito del rapporto con l'altro. L'identità è negazione del negativo che è il proprio andare in-altro, è doppio rafforzamento in sé.

<sup>72</sup> In altri termini, potremmo dire che la differenza, come il negativo, significa qualcosa se è differenza di qualcosa rispetto a qualcosa d'altro, e dunque di due polarità che stanno *certo modo* indipendenti dalla relazione. Sulla natura di questa indipendenza, e conseguentemente della dipendenza, Hegel si spende lungo le pagine che abbiamo considerato in questo capitolo.

percorso proprio dell'essenza – prendere esteriormente la determinazione, isolandola astrattamente e presupponendola, ma il destino di questa esteriorità è quello di togliersi e appunto di rivelarsi quel collasso nell'altra che stiamo ricostruendo. Il positivo, dunque, al pari del negativo, si rivela come spoglio di qualsiasi altra determinazione che non sia di essere *non-l'altro*, e pertanto è il negativo. Come cioè il negativo e il positivo sono opposti e uniti insieme, e la loro indipendenza si situa sotto il medesimo tempo e rispetto della loro reciproca dipendenza, si perviene alla *contraddizione*.

Come fa presente Bellan (2002, p. 159), è bene puntualizzare, prima di proseguire, che sarebbe una comprensione *a metà* di questi rapporti quella che si limitasse a dire la *correlazione* tra i distinti come il carattere della nozione di opposizione esplicita nella logica della riflessione. In questo modo, infatti, guarderemmo semplicemente da un'altra prospettiva quanto osservavamo nella *Dottrina dell'essere*, giacché, per dirla con le categorie appena considerate, osserveremmo le determinazioni una volta positivamente e una negativamente. Hegel, tuttavia, sta dicendo qualcosa di diverso, esponendo a fondo la natura del determinato quale esser-posto. Sta cioè mostrando la necessità di pensare il determinato, al modo del positivo e del negativo, come *vero* solo se pensato in una *relazione immanente* con l'altro da sé, e non semplicemente relato esteriormente e accidentalmente ad un altro *presente* fuori di lui. L'esser-posto è dunque davvero la *parvenza* della determinatezza, giacché ne conserva l'indipendenza, ma la rivela in un rapporto riflessivo di unità con l'altro; in questa rivelazione cui si assiste, insieme si saldano parvenza della determinatezza-essente e determinazione nel suo lato essenziale. Lungo tutta questa evoluzione argomentativa, dunque, Hegel ci ha condotti a rivoluzionare il concetto che abbiamo della determinatezza, che è passata, dall'essere l'identità ontologica che lascia fuori di sé la negazione, al rivelarsi invece, propriamente, una *contraddizione*.

§120. Il positivo è quel diverso che, dev'essere per sé, e insieme non essere indifferente, rispetto alla sua relazione *col suo altro*. Il negativo deve essere non meno indipendente, *essere per sé*, la relazione negativa a sé; ma, insieme, come semplicemente negativo, avere questa sua relazione a sé, il positivo, solo nell'altro. Entrambi sono con ciò la *contraddizione posta* [corsivo nostro]: entrambi sono *in sé* lo stesso.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (2002), cit., pp. 131-132.

### 1.3.3. *Lo speculativo quale risoluzione della contraddizione*

L'opposizione non tiene. Vuole l'impossibile, perché espone un rapporto nel quale i distinti opposti stanno indipendenti e insieme dipendenti. Gli opposti sono dunque contraddittori perché si escludono l'un l'altro *nel medesimo tempo e rispetto* in cui si contengono a vicenda; escludono la condizione per la quale stanno indipendenti, e cioè che ci sia l'altro che escludono e che dunque insieme includono dentro loro stessi quale escluso. Nel porsi indipendenti rinunciano alla indipendenza stessa; nel *riconoscersi* dipendere guadagnano in realtà un grado di indipendenza effettivo. Sono contraddittori perché finiscono per essere sé e l'altro insieme, appunto sotto il medesimo tempo e rispetto.

Come accennavamo, non ci occuperemo di sviscerare con precisione l'inezienza delle considerazioni che possono essere svolte su questo luogo celebre della filosofia di Hegel, giacché sarebbe impossibile, e decisamente eccessivo rispetto al nostro intento. Ci limiteremo, invece, a rilevare come la contraddizione, e il suo destinale *superamento*, costituiscano il punto apicale del concetto di differenza come *negatività* della *riflessione*. La differenza, infatti, come negatività, si è condotta a partire dalla propria assoluta identità con sé, ha posto i presupposti determinati che le sono necessari per constare come differenza – si è diversificata –, è giunta infine a rivelare che l'identità propria di qualsiasi determinazione – anche di sé stessa – è un' *opposizione* con quanto la determina, e nel porre questo rapporto è infine incorsa in *contraddizione*. Il positivo e il negativo hanno manifestato questo carattere: *debbono* essere pensati autosufficienti, *esclusivi* dell'altro da sé – pena l'indifferenza più vuota –, ma devono *insieme* invertirsi l'uno nell'altro; si contraddicono, ancora, poiché sono esattamente quell'altro che escludono. Il negativo, quando pensato qualitativamente, e dunque come «in generale, qualità o determinatezza immediata»<sup>74</sup>, è più veramente il negativo di sé, è il positivo che, a sua volta, si volge negativamente in sé ed *esige* l'altro, con cui si identifica.

Proprio dove pare esservi niente di più che lo *zero* dato da questo incessante sparire dei contrapposti gli uni negli altri, però, la contraddizione si *toglie*. Questa, infatti, non interessa il tutto della determinatezza, non si definisce in quel vuoto nulla in cui l'intera tradizione metafisica l'ha pensata. Piuttosto, è il destino di un certo modo di porsi del determinato, appunto quello ancora presente e caratteristico nella *opposizione*, quello cioè che tenta l'indipendenza dalla relazione *nonostante* la relazione, tenta di preservare un in-sé *senza* il negativo, pur riconoscendo – solo parzialmente, per così dire – la natura relazionale di ogni realtà. Quel che cade nella contraddizione, quel che davvero *si* contraddice, non è tutto quanto va preda della negatività essenziale, ma solo la

---

<sup>74</sup> Hegel, *Scienza della logica* (2008), cit., p. 482.

«posta indipendenza»<sup>75</sup> dei poli, quel contegno che si rafferma nella semplice negazione, nella *esclusione* dell'altro come costitutivo per sé. La contraddizione è dunque davvero il togliimento della determinatezza, il suo nulla, ma solo di quella determinatezza intesa al modo tradizionale, il vuoto dell'identità assoluta priva di negazione. Fintantoché la si fissa quasi stesse in-sé assolutamente, la determinatezza *finisce* con la contraddizione. Quando altresì si riflette sul concetto di essa, e la si capisce esser-posto, si riconosce il valore *generativo* che per essa riveste la relazione, l'opposizione e invero la contraddizione stessa: solo nell'unità che risulta dal negarsi di un rapporto di alterità esclusive, le determinatezze risolvono la contraddizione del loro isolamento e divengono davvero loro stesse.

Dice qualcosa, la contraddizione, e questo è lo *speculativo* che Hegel mette a tema come *negazione della negazione*, ciò costituisce tutto il portato rivoluzionario dell'opera della sua filosofia. Dice il *Fondamento* di ogni determinatezza, l'identità affermativa che essa guadagna nella differenziazione, nella relazione con l'alterità, come il movimento riflessivo per cui, indefessamente, quel primo negativo – l'identità assolutamente intesa, dunque la differenza altrettanto esteriormente presa – si nega, e si conduce qual *mediazione* assoluta, qual negatività una con sé. Lo speculativo non è, dunque, semplicemente una *terza nuova* determinatezza negativa, in cui la prima e la seconda passano, e che ultimamente patisce la contraddizione come la propria distruzione. È piuttosto l'unità con sé, affermativa, della negatività assoluta, che rivela la verità del negativo nel proprio processo immanente e concilia, con ciò, le determinazioni nelle loro opposizioni: concilia il conflitto, sopportando la contraddizione che ne deriva, e individua in essa un *fondamento* da ultimo non contraddittorio, assoluto<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 483.

<sup>76</sup> Della dinamica oppositiva, contraddittoria e risolutiva della contraddizione, specificheremo con più cura nel secondo dei tre paragrafi del nostro V capitolo le più dense implicazioni. In queste pagine, per così dire, si voleva solo fornirne un breviario complessivo.

## 2. La via “negativa”: la dialettica in Adorno

Sin dalla *Premessa* che inaugura la *Dialettica negativa*, Adorno dichiara il suo intento: violare la tradizione. Se storicamente, infatti, il pensiero dialettico era sempre stato ritenuto capace di aprire, concepire e addirittura affermare esaustivamente l'essenza delle cose, l'intento dell'opera del francofortese è mostrare come, al contrario, la dialettica evidenzia l'insufficienza costitutiva di ogni pensiero definitivo dell'assoluto. L'obiettivo polemico è proprio l'atteggiamento del pensiero moderno, volto all'annientamento di ogni resistenza rappresentata da ciò che al soggetto si contrappone, di ogni diversità specifica e qualità peculiare che la realtà possiede, e all'adeguamento del differenziato all'identità, espressione dell'esigenza autoaffermativa e autoconservativa del pensiero stesso. Il punto di partenza del pensiero identificante – *Identitätsdenken* – è il medesimo che il suo punto d'arrivo: la cosa è uno con il suo concetto.

Per Adorno, il campione di questa postura totalitaria del pensiero rispetto all'oggettività è senza dubbio Hegel. Il filosofo di Stoccarda, pur essendo colui che più ha compreso la contraddittorietà insita all'assolutizzazione della determinatezza rispetto alla relazione con ciò che la condiziona, avrebbe altresì reintrodotta una positività conclusiva al termine del processo critico. La dialettica, in Hegel, si conclude con il momento speculativo, con la celebre “unità degli opposti”: proprio quest'unità, per Adorno, è la quintessenza del pensiero d'identità, dal momento che, appunto, vincola sotto il giogo della soggettività assoluta anche l'indizio del residuo, quella differenza che, per l'identità, è momento costitutivo e indispensabile. Secondo Adorno, la colpa hegeliana è proprio quella di aver essenzializzato il processo dialettico, di averlo reso, da fondamentale indice dell'insufficienza a sé dell'istanza determinativa razionale, addirittura struttura della realtà tutta: così il suo apporto critico si spegne, e invece l'identificazione, dapprima confutata, viene non solo riproposta rinforzata, ma giustificata nel suo proposito.

Il tentativo dell'opera adorniana si sostanzia quindi in una denuncia. *Nel* concetto di identità, così come nel processo di identificazione, emerge immanente la presenza dell'Altro, di ciò di cui il concetto abbisogna affinché si realizzi l'identità propria e dell'oggettività che si propone. Questa attestazione, secondo il francofortese, è bastevole a disinnescare una volta e per tutte l'ambizione della metafisica classica, e a ricondurla alla sua radice ideologica, al suo essere da ultimo stratificazione del dominio: la contraddizione si verifica, infatti, in ogni tipo di restrizione identitaria, che mai sfugge all'attestazione della propria dipendenza da un'alterità che, giocoforza, permane e le resiste. La sfida, e secondo alcuni anche il paradosso, che caratterizza la proposta di Adorno, è quella di tentare di preservare la determinatezza, la differenza tra le cose, senza con ciò ricadere in quella medesima fallacia, nell'abuso che il concetto opera nei confronti della cosa. La *Dialettica negativa*

ha come fine la tutela della bellezza dell'estraneità, il tentativo di pensare un contatto con gli oggetti che non si riduca a un ingenuo realismo o misticismo, né tantomeno a una scepsi vuota e cieca, ma che veicoli una coscienza priva del lato coattivo dell'identità e aperta invece alla vita del differenziato nella sua unicità e individualità.

La genesi di questa coscienza ha nella dialettica il proprio protagonista principale: nell'immanenza e nell'oggettività che ne caratterizzano i procedimenti, essa si propone di demitizzare la forza dell'identità assumendola fin dall'inizio come valida, di ricondurla alla propria inevitabile contraddizione e di esibire, in forza di questa, l'evidenza e l'esigenza della sua destinazione non-identica. Le difficoltà sono però vive anche per la dialettica, poiché in essa surrettiziamente si ripropone il nesso d'identità proprio nell'istante in cui, a sua volta, riconduce l'apparire della non-identità all'interno di nessi logici necessitati e vincolanti: anche la critica dialettica ha almeno un lato parvente. «L'utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo ad essi»<sup>77</sup>; perché possa essere anche solo un poco meno utopia, la dialettica dovrà rivolgersi anche contro sé stessa.

Il ricordo dell'esperienza di Auschwitz costituisce, per Adorno, un punto di non ritorno. Dopo l'Olocausto, l'istanza metafisica non può più essere riproposta uguale a com'è storicamente stata: il suo principio, la sussunzione del molteplice all'unità, la riduzione della contingenza al principio, è la causa della catastrofe, perché è la giustificazione dell'annientamento che l'intero opera nei confronti della parte, è il lasciapassare che consente a quello di proclamarsi necessario e di additare l'altra come disordine, deviazione e disgregazione. L'ambizione della filosofia, e il suo residuo senso di fronte allo specialismo scientifico contemporaneo, dev'essere per Adorno proprio quello di celebrare il "crepuscolo degli idoli": «Auschwitz conferma il filosofema che la pura identità è la morte»<sup>78</sup>; l'urgenza è quella di dare finalmente voce al microscopico, al materico, al non-identico.

In un primo momento dell'opera, corrispondente alle prime due parti e all'introduzione, Adorno mette a tema la struttura logico-concettuale che governa la proposta di una dialettica esclusivamente negativa. Di questo ci occuperemo in questo nostro secondo capitolo. Tenteremo di analizzare la struttura riflessiva del comportamento dialettico del pensiero per come tematizzata da Adorno esattamente al pari di come abbiamo svolto con Hegel nel capitolo precedente: analizzeremo dunque le determinazioni proprie dell'incedere dialettico-negativo in modo successivo, perciò mostrando come al primo momento di identità succeda, immanentemente, la negazione e la già hegeliana contraddizione<sup>79</sup>; cureremo poi di mettere a tema la radicale distanza che interessa le

---

<sup>77</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 11.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>79</sup> Secondo Angelo Cicatello (2001, p. 21), come vedremo, il moto dialettico adorniano rispecchia pienamente, almeno per il lato negativo-confutativo, l'incedere hegeliano. Il processo che mostra la insita contraddittorietà in seno al processo di identificazione avviene nelle stesse modalità, secondo i due autori; la divergenza, come già espresso, sta nella

proposte hegeliana ed adorniana per quanto riguarda l'esito della dinamica dialettica, tentando di chiarire, per quanto possibile, come Adorno presenti un orizzonte della conciliazione privo di caratteri concettuali, ma altrettanto denso e ricco di possibili significati.

### 2.1. *Il marchio dell'identità*

Non è operazione di immediata risoluzione quella che intenda definire compiutamente la nozione adorniana di identità. Se sin dalle prime pagine di *Dialettica negativa* (1966) Adorno è esplicito nell'affermare come «Pensare significa identificare»<sup>80</sup>, non abbiamo un luogo specifico cui riferirci per una trattazione di questo concetto che sia schematica o didascalica. Eppure, com'è evidente e ben noto, questa nozione assume un ruolo di primo piano nella riflessione adorniana, e il primo passo della ricostruzione dei suoi processi dev'essere proprio il tentativo di definirne meglio le sfumature e il funzionamento. A questo scopo possono esserci utili le lezioni che l'autore svolse a Francoforte, a cavallo tra novembre e dicembre del 1962, raccolte in edizione italiana nel volume *Terminologia filosofica* (2007) e poi confluite tematicamente nella successiva *Dialettica negativa*. Da queste letture, possiamo evincere almeno tre diverse accezioni adorniane del concetto di identità<sup>81</sup>:

- 1) La prima ha a che vedere con la formulazione, propria della logica formale, del *principio di identità* –  $A=A$ . La problematica che Adorno ravvisa in questa modalità dell'identità è, per stessa sua ammissione, pienamente debitrice della critica hegeliana<sup>82</sup>. Come abbiamo pur rapidamente discusso nel capitolo I, infatti, Hegel discute dell'identità dialettica distinguendola nettamente non solo dall'identità astratta, che perlomeno ha un contenuto, ma soprattutto dall'identità logico-formale, dall' $A=A$ . Quest'ultima formulazione non esprime altro che una vana e vuota tautologia, e l'unica maniera per cui essa possa assolvere a sé stessa – cioè possa dire l'identità di una determinatezza (A) con sé stessa –, è fuoriuscire da sé ed escludere ciò che rispetto ad "A" è *diverso*;

---

significazione di questa contraddizione e nell'esito che essa dispone: in una parola, sulla possibilità che la dialettica fornisca positivamente un sapere veritativo sulla realtà.

<sup>80</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 7.

<sup>81</sup> Seguiamo, per questa scansione, l'esempio di Alessandro Bellan (2006, p. 56). Per il tramite della lettura della *Terminologia filosofica* adorniana, tuttavia, accorpriamo il concetto di identità come «l'elemento normativamente uguale di tutti gli esseri dotati di ragione» e quello di «unità di coscienza personale», poiché il filosofo li mette a tema come variazioni di un medesimo tema kantiano, quello della genesi della soggettività idealistica, costruttrice e determinatrice del mondo. La nota di *Dialettica negativa* a cui Bellan fa riferimento (n. 4, p. 129), si riferisce proprio alle lezioni "terminologiche" che stiamo prendendo in considerazione.

<sup>82</sup> «Hegel ha mostrato che ha senso parlare di un'identità solo dove è perlomeno accennato [...] un momento di non-identità». Adorno, *Terminologia filosofica* (2007), cit., p. 314. Per ulteriori approfondimenti sul tema, *op. cit.*, pp. 333-334.

- 2) La seconda è invece debitrice dell'analisi kantiana della *soggettività trascendentale*. Quest'identità si scandisce – nella ricostruzione adorniana di Kant<sup>83</sup> – nei due volti, per così dire, della medesima medaglia della soggettività: il primo è l'universale carattere razionale proprio dei soggetti singoli in quanto tali, ciò che li accomuna come portatori di ragione; il secondo è l'unitarietà fondamentale propria della coscienza singola, che a sua volta poggia sull'inerire a uno – *Io-penso* – dell'intero plesso categoriale-funzionale della coscienza “in generale”, e che consente l'unitarietà dell'esperienza e della conoscenza che il soggetto si formula a confronto con il mondo. L'unità della soggettività trascendentale, kantianamente, deve fare i conti con la strutturale propria insaturazione e, come la prima forma di identità che abbiamo considerato, deve necessariamente volgersi a ciò di cui rappresenta il principio unificante, cioè l'orizzonte del molteplice – sia esso la pluralità degli individui accomunati da ragione oppure la datità del mondo di cui si ha percezione;
- 3) La terza insiste, propriamente, sul *rapporto gnoseologico*, per cui il soggetto si relaziona alla molteplicità dell'oggettività e tenta di ricondurla a chiare e distinte determinazioni e differenziazioni operate dal suo proprio intelletto. Riprendendo ancora Kant, Adorno spiega come l'atto di conoscenza si configuri proprio come la riconduzione del molteplice, che avviene mediante una sintesi che il soggetto opera, a uno specifico insieme di predicati che ne dicano gli elementi essenziali e caratterizzanti e ne riducano la polivocità a un'univoca e stabile *denominazione* concettuale. Il processo di formazione del concetto è dunque una procedura di selezione, di astrazione di elementi della cosa arbitrariamente ritenuti primari e fondamentali e di relativa esclusione di altri considerati superflui e inessenziali, che altresì ha costitutivamente a che fare con la presenza di quel qualcosa che si pretende di ricondurre alle esigenze di stabilità e fissità della soggettività. L'identità è dunque un'*attività* della soggettività che conosce, perché si configura proprio come il processo di *adequatio* nel quale il dato viene raccolto nelle maglie della soggettività e viene con ciò, appunto, *definito* quale è.

Delle tre prospettive sulla nozione di identità che Adorno offre, è utile scorgere il comune denominatore, onde evitare di restringere l'analisi a uno specifico ambito filosofico. Ciò che

---

<sup>83</sup> Adorno (2007), pp. 257-280, 314-318. L'autore, nella già citata nota di *Dialettica negativa*, discute di come in Kant le due varianti di identità con sé della soggettività trascendentale, psicologica e logica, non siano tenute insieme. Eppure, per Adorno, è chiaro come l'unità trascendentale della soggettività individuale – *Io penso* – dipenda strutturalmente dalla relazione esclusiva con altre soggettività individuali, con la collettività di singolarità tutte accumulate dall'universalità della razionalità. La singolarità, dunque, è sempre anche sovraindividuale, e il sovraindividuale è, a sua volta, strettamente connesso la presenza delle singolarità differenziate.

accomuna i diversi volti è il carattere di *astrazione* proprio dell'identità concettuale e, con ciò, l'*esclusione* che essa opera rispetto a quanto, invece, necessariamente presuppone. Il pensiero di identità agisce con lo scopo di *determinare* ciò su cui insiste, di dire stabilmente, inequivocabilmente e *clare et distincte* la sua essenza; nel farlo, deve instaurare un legame di esclusione con ciò che il suo oggetto non è, di espulsione dell'alterità dai suoi confini, pena l'indistinzione più totale<sup>84</sup>. Di qui, l'astrazione in cui ciascun concetto determinato si raccoglie, dimentico degli altri che pur necessariamente sono implicati nella sua definizione, seppure appunto come esclusi: l'identità, che fissa e stabilisce la determinatezza, pretende proprio di essere autosufficiente; altrimenti, incorrerebbe in una confusione che il principio logico del "terzo escluso" – principio fondamentale ai fini identitari – vieta, cioè quella per cui significati distinti collassano l'uno nell'altro e incorrono con ciò in contraddizione. Dell'oggetto non resta che il simulacro che il pensiero ricava di esso, e l'identità concettuale è soddisfatta quando riesce finalmente a ricondurre, in modo agevole e rigorosamente incontraddittorio, a una determinata categoria, a un universale concettuale, il maggior numero di "esemplari" offerti dalla realtà con cui è in relazione.

La procedura di astrazione-esclusione che caratterizza l'identificazione contribuisce, per Adorno, a definirla come un'*attività* della soggettività conoscente che la cosa si trova a subire. In altre parole, non è determinazione essenziale della realtà, quella di essere identica, dunque stabile in sé e statica, negativa dell'alterità, bensì è qualcosa che la soggettività proietta sulla realtà che osserva. Il pensiero d'identità si rappresenta la cosa secondo sé, ne raccoglie determinate caratteristiche e non altre, la fissa dunque in una delle possibili sue configurazioni, e non tocca con ciò la verità dell'oggetto proprio perché ne sopprime la complessità, il carattere di apertura semantica e di irriducibilità costitutiva. Al contrario, quel che il concetto fissa e si rappresenta *non è altro che sé stesso*. Innanzi a sé non ha la cosa, ma solo il risultato dell'operazione di astrazione e riduzione con cui esso la ridetermina secondo le proprie volontà ed esigenze: l'identità concettuale è un assemblaggio di immagini, è una *rappresentazione* e, con ciò, è *soggettiva*<sup>85</sup>.

[...] mentre il pensiero identico dice ciò sotto cui [la cosa] cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. Il pensiero identico si allontana dall'identità del suo oggetto quanto più le viene addosso senza riguardo. [...] È *hybris* che ci sia identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> La pena per l'assenza di questa esclusione sarebbe quella dell'indistinzione più assoluta, l'assenza di un contenuto per il pensiero e, dunque, l'assenza di identità.

<sup>85</sup> Vale la pena di specificare che questo *carattere soggettivo* dell'identità non ha nulla a che vedere con una concezione che immagini l'operazione identificante come un'azione di cui la soggettività possa fare a meno. Per "soggettivo", infatti, si intende unicamente un qualcosa che si situa esterno rispetto all'oggetto su cui si esercita l'azione: la soggettività non può scegliere *se* identificare, poiché il pensiero umano è uno con l'identificazione.

<sup>86</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 135.

La realtà, dunque, non ha più dignità né valore in sé, o, per meglio dire, li mantiene solo in quanto risponde all'esigenza della soggettività, solo se rientra agevolmente nelle maglie del concetto. Il particolare ha diritto solo sulla base dell'*intero* di cui è parte: ad esso tende, poiché solo sulla base di esso può constare in qualche modo e determinatamente. Il resto, l'irrelativo, ciò che si sottrae all'ordinamento logico, è scoria, o, come vedremo, contraddizione. La civiltà occidentale tutta, secondo l'autore, decade in questo atteggiamento *totalizzante*. La postura identificante è, per l'appunto, una *postura* del pensiero, e non si applica esclusivamente a un oggetto o a un altro, ma a qualsiasi oggettività possibile. Il modo in cui si pensa e si opera la scienza positiva, la morale, il diritto, la politica, è caratterizzato da questo assunto di partenza: ciò cui si perviene nella relazione con il mondo dev'essere totalmente riconducibile ai criteri categoriali conoscitivi e, da ciò, pratici umani; il residuo, la differenza, ciò che si mostra come riluttante a suddetta identificazione, viene non solo tacciato della colpa filosoficamente più grave, la già citata contraddizione, ma ben più radicalmente eradicato.

Cortella (2006, p. 46), ci offre uno spaccato genealogico della caratterizzazione adorniana dell'identità e della sua spiccata tonalità cupa. Al di là del riferimento all'esperienza di *Dialettica dell'illuminismo*, che prenderemo in maggiore considerazione lungo il capitolo IV di questo elaborato, ma in continuità con essa, Adorno raccoglie come riferimento primario per la propria nozione di *Identitätsdenken* il filosofo tedesco Nietzsche. Quest'ultimo, infatti, si era scagliato contro la tradizione moderna con l'obbiettivo di rivelarne il nucleo – e il *vulnus* – fondamentale: appunto, l'idea di una riducibilità totale della realtà al concetto. Leggendo nei termini di un compito quasi prometeico il riconoscimento della ragione nel mondo, il moderno avrebbe più che altro *annesso* il mondo al pensiero, sopprimendone la differenza specifica, l'orizzonte qualitativo. Per Nietzsche, la ragione ha questa caratteristica: ha in odio il diverso, non tollera che qualcosa le si sottragga e, perciò, con l'obbiettivo di soddisfare questo bisogno, costringe, in un modo o nell'altro, il diverso a sé. Adorno si iscrive con pieno titolo a questa disamina nietzscheana, e ne individua più accuratamente il bersaglio critico. È l'*idealismo* il primo responsabile della canonizzazione di questo paradigma relazionale di pensiero e realtà, e ai suoi dogmi il pensiero critico deve rivolgersi.

Sebbene, infatti, la tradizione idealistica abbia compreso la tensione totalizzante del pensiero come una sua caratteristica fondamentale, immediatamente ha convertito questa lodevole attestazione nella sua più buia perversione. Per i filosofi che Adorno riconduce a questa tradizione di pensiero, individuata nel contesto culturale tedesco degli ultimi decenni del XVIII e i primi del XIX secolo, la resistenza dell'oggettività alle operazioni concettuali fu sempre un problema di difficile soluzione. Il comune denominatore delle proposte filosofiche di Kant come di Fichte, tuttavia, fu quello di concepire l'ardua convivenza del principio della soggettività e dell'oggettività cui costitutivamente

deve riferirsi senza mai dedurre la radicale messa in discussione del primo, ma anzi tendendo e auspicando sempre a una nuova e più completa assimilazione del secondo: per quanto riguarda Kant, come abbiamo parzialmente e rapidamente già visto, il tema è proprio quello di conciliare un mondo pienamente restituito dall'operazione delle categorie trascendentali e corrispondente con esse, con la questione dell'origine delle stesse sensazioni, del carattere proprio del termine di riferimento oggettivo, irriducibile e ineludibile, che rende il soggetto e il suo pensiero quali sono; in Fichte resta problematico il tema dell'oltrepassamento del problema costituito dall'indeducibilità del "Non-Io" dall'azione di posizione di sé dell'Io, in base alla quale la soggettività, da assoluto principio primo origine del mondo e del molteplice, si vede nuovamente condizionata da un secondo principio, da lei da ultimo indipendente. Di fronte all'ambiguità filosofica di questi due autori, nel tentativo di risolverne le aporie, Hegel aveva elaborato una soluzione che, finalmente, aveva spostato l'ago della bilancia da una parte sola, quella dell'identità.

Nella sua concezione della realtà come dialettica, infatti, il filosofo di Stoccarda aveva messo radicalmente in discussione il formalismo del principio della soggettività per come pensato dai predecessori. Aveva compreso, infatti, che la condizionatezza nel rapporto tra soggetto e oggetto non è unilaterale, ma interessa i due parimenti, perché riguarda l'unilateralità in cui essi si pongono: nel percorso che la vede dissolversi nella sua pretesa di verità, l'identità astratta deduce dialetticamente il differenziato, l'oggetto, l'altro – e si contraddice; altrettanto dialetticamente, tuttavia, lo reintroduce nelle maglie logico-concettuali ricomprendendolo come *postò*, con l'identità che infine si riafferma, all'esito del processo deduttivo, come l'unità del processo stesso. Il concetto, in Hegel, non lascia mai veramente la scena, ma di fronte all'evidenza della propria insufficienza abbandona solo un lato di sé, quello intellettualistico – negativo-esclusivo, astratto – per riaffermarsi successivamente come l'unità della riflessione oggettiva, che altro non è che l'*identità* della cosa pienamente divenuta sé stessa. Allo stesso modo, l'individuo, hegelianamente, è un precipitato del contesto oggettivo di suo riferimento – un precipitato necessario, invero, dedotto –, che, secondo la sua *natura* spirituale, è portato a essere riassorbito entro le logiche sociali, in un'unità con la totalità sociale che sola gli dona identità e verità. Hegel, dunque, ha ben ragione di sostenere che la filosofia può affermare il differenziato e il qualitativo, ciò che al soggetto immediatamente si contrappone, ma nel suo Spirito assoluto quella *non-identità* è neanche troppo surrettiziamente riassorbita nel movimento della soggettività, e la sua indipendenza è così alla fine dei conti tradita.

I concetti, come quello di «essere» all'inizio della *Logica* hegeliana, significano dapprima in senso enfatico il non concettuale; essi intendono, come diceva Lask, «oltre da sé». Fa parte del loro senso

non soddisfarsi della propria concettualità, sebbene poi, includendo il non concettuale come loro senso, tendenzialmente lo omologhino e restino quindi prigionieri di sé.<sup>87</sup>

Hegel consacra l'idealismo nel suo *speculativo*<sup>88</sup>, nell'unità ultima e definitiva nella quale la divergenza del non-concettuale è ricompresa e non rappresenta più, come per Kant e Fichte, un ospite indesiderato. La realtà si riduce al *sistema* dei teoremi che la soggettività vi proietta sopra, in cui tutto ha il suo posto e pure il differenziato, il riluttante, infine vi rientra e vi partecipa: più la teoria lo comprende, più facilmente l'oggetto risulta *disponibile* alle mire soggettive di dominio, che nient'altro sono che la torsione "pratica" di quell'esigenza determinativa che muove la conoscenza. Per Adorno, di nuovo nietzscheanamente, l'idealismo non è altro che il più grande sistema razionale di costrizione ed asservimento della realtà all'esigenza di autoaffermazione della soggettività, al bisogno che essa ha di affermarsi alle spese dell'altro e di sopperire alla propria miseria. L'idealismo, in altre parole, rappresenta la *furia* di una soggettività che, con l'intento di legittimare la propria bramosia di dominio, si costruisce un mondo in cui il particolare, il qualitativo, ciò che le resiste, è *in sé stesso* nullo, teso a divenire altro, a congiungersi con l'intero che lo ospita e che lo condiziona: il particolare perciò merita l'*integrazione* nella totalità, perché d'altronde è dove dimostra di voler ritornare. L'identità è il marchio che la soggettività imprime sul mondo, sotto il quale il mondo viene dimenticato.

Nell'idealismo – nel modo più palese in Fichte – vige inconsapevolmente l'ideologia che il non io, l'*autrui*, in fondo tutto quel che ricorda la natura, sia volgare, affinché l'unità del pensiero di autoconservazione possa divorarlo in pace. [...] Il sistema è il ventre divenuto spirito, la furia il marchio di ogni idealismo.<sup>89</sup>

## 2.2. *Dialettica negativa*

La questione che ispira e guida l'intera *Dialettica negativa* sorge spontanea: come si rompe l'incantesimo dell'identità? Finora, infatti, abbiamo presentato, coerentemente a come fa Adorno, l'identità e il processo di identificazione come un abuso che la soggettività opera nei confronti della realtà. Se però si raccoglie il presupposto del nostro autore, e cioè che il pensare agisca identificando "per natura", obbedendo a un'esigenza inevitabile, risulta almeno di difficile giustificazione la tesi che denuncia la *falsità* dell'identità concettuale, il suo carattere di *parvenza* che sovrascrive la realtà

---

<sup>87</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 13.

<sup>88</sup> Sulla lettura adorniana dello speculativo torneremo nel capitolo conclusivo di questo elaborato, il quinto.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 23.

effettiva e la occulta violentemente. Se infatti la *totalità* del pensiero è identificazione<sup>90</sup>, l'alternativa tra la coscienza del vero e del falso, e dunque la condanna dell'un lato – l'identità – al falso, semplicemente non si apre: non si dà infatti mai margine affinché si possa pensare un altro piano rispetto all'identificazione stessa, né tantomeno orizzonte per la distinzione di una verità e falsità rispetto alla conoscenza che formuliamo del mondo. La posizione che semplicemente asserisse la malignità della postura del pensiero concettuale non avrebbe maggiore legittimità dell'oggetto cui va contro, poiché si porrebbe ad esso semplicemente adiacente, come *un altro punto di vista*, soggettivo e particolare; lo conserverebbe dunque intatto innanzi a sé, riproducendone lo stilema escludente e totalizzante, perché non farebbe altro che prendere un'altra posizione, a sua volta negativa della complessità di quella avversaria, riduttiva di quest'ultima al lato per cui la denuncia come falsa. Il tema chiave con cui Adorno deve fare i conti, perciò, è quello della *giustificazione* del punto di vista critico, quello che dell'identità riscontra l'intima natura astratta e, con ciò, violenta<sup>91</sup>.

Ma l'apparenza d'identità è inerente anche al pensiero in base alla sua sola forma. Pensare significa identificare. Soddisfatto, l'ordine concettuale si mette davanti a ciò che il pensiero vuole comprendere. La sua apparenza e la sua verità s'incrociano. Quella non si può mettere da parte per decreto, magari con la rassicurazione che ci sarebbe un ente in sé al di là delle determinazioni di pensiero. È implicito nel pensiero di Kant, ed è Hegel ad averlo impiegato contro di lui, che l'in sé al di là del concetto è nullo in quanto completamente indeterminato. Per la coscienza dell'illusorietà della totalità concettuale non è aperta altra strada, che spezzare immanentemente l'apparenza d'identità totale: in base al suo criterio.<sup>92</sup>

Preso atto dell'inefficacia di una soluzione al modo kantiano, che semplicemente oppone all'orizzonte del concettuale un *quid* di non-concettuale che non si può conoscere in alcun modo se non, appunto – e contrariamente rispetto alle intenzioni che lo sostengono –, come un *pensato*, un che di *posto* dal pensiero cui dovrebbe essere irraggiungibile, Adorno annuncia come l'unica via

---

<sup>90</sup> Bellan (2006, p. 56) sembra prospettare come in Adorno agisca una divaricazione tra pensiero della cosa e sua identificazione. Questa lettura, che peraltro proveremo a proporre anche noi sia in conclusione di questo capitolo sia nel quinto, conserva essenzialmente un problema fondamentale. Seppur sia vero che non mancano, lungo *Dialettica negativa*, riferimenti espliciti a un modo di concepire un'identità spoglia del suo lato coattivo, e sebbene sia altrettanto vero che una divaricazione di quel tipo sembra essere presupposto necessario per cui possa darsi un qualsiasi percorso critico, è anche indubitabile come Adorno si riferisca a più riprese – una su tutte la cristallina equivalenza secca tra pensare e identificare [Adorno (2004), p. 7] – alla dimensione costrittiva dell'identità come alla sua qualità più propria. La dialettica, come tenteremo di evidenziare, può costituire un parziale punto di fuga da questa *impasse*, ma il veto espresso nei confronti di *ogni* pensare concettuale-identitario sembra resistere a prescindere da ogni sua complessificazione critica, e costituire perciò una grave ipoteca sulla proposta filosofica di Adorno in generale.

<sup>91</sup> Un tema di antica genesi, in Adorno. Nel capitolo IV cureremo di ripercorrere l'origine della particolare soluzione adorniana a partire dal problema insormontabile in cui era incorsa la *Dialettica dell'illuminismo*, che non era riuscita a legittimare – per esempio, secondo Habermas (1987) – il processo di *anamnesi* dell'illuminismo come fuoriuscita dalla coazione ideologica in cui è precipitato.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 7.

percorribile sia quella della celebre *confutazione immanente*: bisogna cioè partire dall'identità, raccoglierne la pretesa di verità, e vedere se è conforme all'universalità che sostiene di incarnare. In altre parole, c'è da vedere se la totalità che l'identità pretende di essere è davvero totale.

Questa soluzione non è, com'è ben noto, di invenzione adorniana. Secondo Cicatello (2001, pp. 21-25), piuttosto, fintantoché non si tratta di trarre le conclusioni del processo critico-negativo, Adorno mutua pienamente quest'ultimo da Hegel. Il processo per cui il francofortese mostra il superamento dell'astrattezza dell'identità come un processo *immanente* all'identità stessa, infatti, è di molto somigliante alla medesima operazione hegeliana di confutazione della determinazione intellettualistica che va sotto il nome di *negazione determinata*<sup>93</sup>. Non a caso, a più riprese Adorno mostra di apprezzare la modalità con cui Hegel tratta della dinamica propria dell'identità concettuale-intellettuale. Proprio nel momento in cui l'identità procede per la propria assolutizzazione, marchiando l'oggetto della propria esigenza di determinatezza e pretendendo ch'esso venga *totalmente* assorbito nelle proprie maglie, essa va incontro al contempo alla smentita di questa stessa pretesa. Per Hegel e per Adorno, qui indistintamente, l'assolutizzazione prevede la negazione di ciò mediante il quale la si può concepire: recidendo il legame con l'alterità, il concetto si svuota di senso, recide nient'altro che il legame con sé stesso; si toglie, volgarmente, il terreno sulla base del quale poggia. Quel che fa l'identificazione concettuale è quindi il *contrario* di quello che intendeva operare: invece di evidenziare la propria supremazia risolvendo ogni resistenza entro il proprio spazio, mostra l'esigenza che quest'orizzonte identitario sia *aperto* a ciò che non è, a ciò che rappresenta l'elemento fondamentale per cui l'identità può affermarsi come tale. In altri termini, l'identità logica ripropone ciò che intendeva togliere: la sua condizionatezza, il suo carattere di «momento come un altro nella logica dialettica»<sup>94</sup>.

Questa sua ricomprensione dialettica esibisce due ulteriori caratteristiche fondamentali dell'identità: la prima è che questa, assunta come si poneva, statica e totale, è intimamente *parvenza*, dice qualcosa che non sussiste se non nella propria sua rappresentazione; la seconda è che, propriamente, essa intenziona qualcosa di *ulteriore* rispetto a sé, e con ciò dimostra la sporgenza del differenziato rispetto all'identico stesso. In questo modo, l'identità è insieme sé stessa e altro, mentre si pone si toglie, mentre afferma la propria come l'essenza della totalità si relega a un puro "dover essere": in una parola, si *contraddice*.

---

<sup>93</sup> Rimandiamo ancora una volta al capitolo IV per una trattazione più precisa della ripresa adorniana della negazione determinata hegeliana; rimandiamo invece al prossimo capitolo, al terzo, per una tematizzazione della negazione determinata hegeliana stessa.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 14.

In verità tutti i concetti, anche quelli filosofici, mirano al non concettuale, perché sono a loro volta momenti della realtà che costringe a formarli – in primo luogo per scopi di dominio della natura. Ciò che la mediazione concettuale appare a sé stessa, dall'interno, il primato della sua sfera senza la quale non si saprebbe niente, non deve essere scambiato con il suo in sé. Quest'apparenza di essere in sé le viene fornita da quel movimento che la esime dalla realtà, alla quale è a sua volta aggogata. [...] Che il concetto sia concetto anche quando tratta di un ente, non vuol dire che esso non sia intrecciato in un intero non concettuale da cui esso si isola solo attraverso la sua reificazione [...].<sup>95</sup>

La dialettica, pertanto, non è in Adorno altro che questo: l'*autocontraddizione* in cui incorre l'identità concettuale. Nella misura in cui si pone, essa presuppone il non-concettuale, ciò che ultimamente sta al di fuori dell'orizzonte logico-razionale: il qualcosa, afferma Adorno, è *insolubile* nell'istanza razionale. Potremmo altrimenti dire che la dialettica rappresenta la forzata riapertura dell'identità concettuale, lo scontro con sé stessa che inevitabilmente le occorre. Il processo, in effetti, ha del violento anche nelle parole dell'autore: a più riprese, infatti, sostiene come la dialettica abbia la caratteristica di raccogliere le forze di chi vi incorre proprio nel momento in cui si esprimono con maggiore fulgidezza, e successivamente di ritorcerle contro come in un contrappasso. L'identità, dunque, si vede strappata a sé, all'ambizione di totalità che essa esprimeva, *proprio in virtù* di quell'ambizione stessa, che la portava ad atteggiarsi solo negativamente nei confronti dell'alterità. La contraddizione che essa esibisce è la sua verità, cioè è la dimostrazione, immanente e ineluttabile, della sua falsità.

Dal punto di vista del qualcosa, la dialettica dell'identità ne ravvisa l'*esigenza*, l'ineluttabile presenza. La contraddizione indica che la cosa *resiste* all'operazione di concettualizzazione e dunque non sta solamente in qualità di *esser-posto* dalla soggettività pensante, ma *precede* l'operazione soggettiva come la sua condizione. È questa la vertigine che, alla coscienza critica, suscita l'esperienza dialettica; è questa l'angoscia che il pensiero concettuale tenta di reprimere e di mettere a tacere: la resistenza della cosa, annunciata dalla dialettica, esibisce la radicale *condizionatezza* del pensiero, lo sgretolarsi del piedistallo su cui era salito lungo l'intera vicenda filosofica occidentale. È questa condizione che, nel corso dell'identificazione, la soggettività riafferma; paradossalmente, lo fa quanto più tenta di allontanarsene.

Sulla base di queste considerazioni, che di seguito approfondiremo, Adorno può indicare le due caratteristiche primarie della propria proposta dialettica.

---

<sup>95</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

- 1) Essa «*non è un punto di vista*»<sup>96</sup>. Non ha infatti origine nella prospettiva cosciente del critico, di chi già avverte o già sa dell'insufficienza a sé dell'identità, ma scaturisce *dall'identità e per l'identità* stessa. È quest'ultima, ribadiamo, che conduce il gioco, non c'è altro attore in scena: essa si astrae fino alla posizione per cui determina la realtà che le sta di fronte presumendosi assoluta, ne tenta l'assorbimento alle proprie limitate categorie, e insieme incappa in quella contraddizione data dal fatto di voler levare quanto necessariamente le serve per potersi chiamare con il proprio nome. «[La contraddizione] è *index* della non verità dell'identità, del non assorbimento del concettualizzato nel concetto»<sup>97</sup>;
  
- 2) Allo stesso tempo, tuttavia, sarebbe un errore dedurre che la contraddizione rappresenti la realtà della cosa: dalla negazione del principio di identità non consegue l'affermazione della natura della cosa come contraddittoria. Infatti, come abbiamo tentato di mettere in chiaro, a contraddirsi è solo l'identità, è solo il senso della operazione di *adequatio* tra concetto e suo destinatario – il «concettualizzato». È invero possibile dire che la cosa si contraddice, per Adorno, ma solo nella misura in cui si intenda detta “cosa” nel senso del prodotto del processo di identificazione, cioè, di nuovo, la cosa-concettualizzata, il concetto. La realtà vera e propria, invece, sta *oltre* questa intera dinamica, come vedremo anche oltre la dialettica stessa, ed è lo spiraglio che quest'ultima *indica*. Quel che interessa qui è ribadire che la dialettica è un qualcosa di diverso da un mero punto di vista, ed eppure insieme *non è l'essenza delle cose*, della realtà che è implicata nel processo di conoscenza.

La distanza con Hegel inizia qui ad emergere<sup>98</sup>. In prima istanza, per Adorno, come abbiamo appena visto, la dialettica non esprime la verità della cosa né tantomeno della totalità della realtà, ma è piuttosto l'attestazione della falsità della totalizzazione concettuale<sup>99</sup>. In secondo luogo, conseguentemente, la dialettica depone del tutto l'ambizione di costituire il nerbo dell'idealismo filosofico. Il suo incedere dimostra l'irriducibilità dell'aconcettuale nel concettuale mediante la contraddizione dell'identità, e con ciò il carattere di condizionatezza proprio della dimensione razionale del pensiero: così facendo, dunque, piuttosto che sostenere la supremazia idealistica del concetto sulla realtà, evidenzia il suo contrario, cioè la tesi *anti-idealistica* che denuncia il carattere insufficiente del concetto. La realtà aconcettuale e la sua priorità sulla pregnanza del razionale

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>98</sup> Lucio Cortella ne dà ampia trattazione in *Una dialettica nella finitezza* (2006, pp. 51-56).

<sup>99</sup> «La contraddizione non è ciò in cui l'idealismo assoluto di Hegel dovette inevitabilmente trasfigurarla: un essenziale eracleo». Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 7.

emergono qui compiutamente: *non* come realtà presupposte arbitrariamente, semplicemente adiacenti all'orizzonte concettuale, ma come dialetticamente richiamate *dall'interno* del concetto stesso, in virtù della sua propria *autocritica*. La dialettica è l'evidenza della contraddizione dell'idealismo, una contraddizione che, essendo proprietà di *ogni* concettuale, non può più pensarsi riappacificata all'interno di una ulteriore dimensione, nuovamente concettuale. La realtà, perciò, non si rivela come l'automovimento dell'Idea assoluta, come volle sostenere Hegel, ma emerge più propriamente come l'apertura costituita dalla resa di un concetto che deve sempre presupporre qualcosa al di fuori di sé. La contraddizione, così, smarrisce tutto il valore positivo che conservava in Hegel: essa non "cade giù" una volta che il concetto abbia dismesso la sua forma esclusiva e semplicemente negativa, ma rimane indissolubilmente legata a qualsiasi istanza concettuale-razionale; fintantoché ci si ostina a voler dire la parola ultima sulla totalità della realtà, per Adorno, della contraddizione non ci si riesce mai a liberare.

La dialettica come procedura significa: pensare in contraddizioni per e contro la contraddizione una volta percepita nella cosa. Come dialettica nella realtà essa è contraddizione contro di questa. Ma una dialettica del genere non è più compatibile con Hegel. Il suo movimento non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto; piuttosto ha in sospetto l'identico. La sua logica è disgregativa della figura armata e reificata dei concetti che il soggetto conoscente ha immediatamente di fronte.<sup>100</sup>

È sulla base di queste considerazioni e di questi parallelismi con Hegel che possiamo finalmente tentare di definire in che senso la dialettica di Adorno si configuri *solamente negativa*. Essa, come detto, non ha altra pretesa che questa: esibire la manchevolezza di una verità parziale, astratta e violenta verso ciò che non le si conforma; mai di affermarne un'*altra*. Se avesse quest'ambizione, secondo Adorno, non sarebbe diversa dall'identificazione di cui esibisce la demolizione. L'identificazione, cacciata fuori dalla porta, non deve essere lasciata rientrare dalla finestra: l'esigenza che spinge la soggettività a riprodurla deve essere mediata dalla consapevolezza *critica* che la dialettica risveglia. La dialettica espone la negatività che porta la negazione rappresentata dall'identità a negarsi, senza però che questa negatività sia assunta, hegelianamente, come una positività, senza che acceda ad alcun tipo di positività ulteriore: «Considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare»<sup>101</sup>. Il pensiero dialettico è dunque quel pensiero che, di fronte al *proprio* istinto di dominio del mondo e alla sua concretizzazione in sistemi concettuali ordinati, di fronte cioè al bisogno di consolidarsi in positive

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 143.

acquisizioni, si sottopone a una incessante *critica* negativa, cosciente di non poter mai affermare un risultato senza che anch'esso debba incorrere in confutazione. «Il positivo in lei [nella negazione] sarebbe solo la negazione determinata, la critica, non un risultato ribaltato che stringerebbe felicemente per le mani l'affermazione»<sup>102</sup>. Per Adorno, la dialettica negativa è una *logica della disgregazione*: non c'è spazio, *al suo interno*, per conciliazione alcuna.

Il francofortese mostra come ciascuno dei concetti protagonisti della metafisica classica, dall'infinità all'essere, passando per l'universalità stessa e i *concetti* di particolarità e materialità, cada sotto i colpi che il negativo infligge alla presunzione della razionalità assoluta. La loro conformazione riflette proprio quella tensione universalistica e identitaria della razionalità rispetto al mondo: come detto, i grandi paradigmi metafisici non sono altro che il tentativo più elevato di ridurre il debito che il pensiero strutturalmente contrae con la realtà; sono l'espedito più efficace di cui il concetto si sia servito per ridurre l'alterità a sé. La disgregazione dialettica ne riporta l'interna inadeguatezza: vediamo due esempi.

L'*infinità* metafisica esprime proprio l'ambizione contro cui Adorno vuole scagliarsi: formulandone il concetto, la soggettività ha lo scopo di determinare stabilmente ed esaustivamente il piano sulla base del quale la molteplicità dei finiti si può dare e si può determinare quale molteplicità. L'azione di determinazione dell'infinità prevede perlomeno che le siano attribuiti dati caratteri, che altri ne siano esclusi, che insomma essa sia *definita* entro un certo limite di attributi; in sostanza, prevede che dell'infinità sia fatto qualcosa di (de)finito. La torsione che il concetto svolge dell'infinità rientra peraltro a pieno titolo nella polemica adorniana contro la positività che deriverebbe dalla negazione della negazione: l'infinità sorgeva dalla considerazione del carattere autotrascendente del particolare, dalla sua negazione come elemento in sé stante e dall'esigenza della sua relazione con altro; nel determinarla, la si finitizza e nel finitizzarla la si cristallizza come qualcosa di semplicemente negativo, ostile alla condizione di sua determinazione, cioè alla particolarità. L'infinità "vera" – anche se di "verità", come abbiamo visto, si deve parlare con grande attenzione – sarebbe quella che, «debolmente intesa», «rifiuta di fissarsi in un *corpus* di teoremi enumerabili»<sup>103</sup>, e che invece si mantiene come la semplice negatività che porta tutti i concetti al di fuori di loro stessi.

Allo stesso modo possiamo dire della coppia concettuale universalità-particolarità. La prima si connota alla stregua dell'infinità: viene positivamente connotata, e perciò si identifica come la destinazione puramente negativa della particolarità, della quale dovrebbe rappresentare la verità. La seconda, la particolarità, ha metafisicamente senso solo se si mostra conforme all'intero cui è destinata e da cui è generata, solo cioè se viene compresa come l'annientamento della propria pretesa

---

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 15.

particolare in funzione dell'interesse dell'universale; all'atto pratico, il singolo individuo è veramente sé stesso se si concepisce e agisce funzionalmente rispetto all'interesse del corpo sociale in cui è inserito. Per Adorno, si disperde così la ricchezza di entrambi i concetti appunto perché, da capo, li si considera identitariamente: si ignora che un universale determinato positivamente non è diverso da un particolare al quale, però, si dà arbitrariamente il nome e il ruolo di universale, e insieme non ci si avvede del fatto che un particolare così concepito non ha alcuna consistenza specifica se non, appunto, quella di essere un surrogato funzionale dell'universale. L'universale si trasfigurerà in un monolite determinato, negativo di tutto ciò che non gli si conformi, di qualsiasi differenza e specificità; il particolare verrà totalizzato, universalizzato come un nulla e spogliato, perciò, della sua qualità propria, del suo valore residuale, non assimilabile a logiche formali d'identità.

Eppure, come nota ancora Cortella (2006, pp. 53-55), Adorno non abbandona del tutto il carattere *manifestativo-rivelativo* della dialettica hegeliana. Fermo restando quanto detto fin qui, e cioè l'esigenza di mantenere ben stabile il guadagno dell'insufficienza a sé della conoscenza concettuale come unica qualità propria della dinamica dialettica, e di preservarne quindi la prerogativa solo critico-negativa, è pur vero che essa costituisce un *sintomo*. Dialetticamente, infatti, il concetto si rivela inadeguato a sé, deve fare i conti con l'evidenza del proprio fallimento: deve prendere atto del fatto che ciò che gli si frapponeva, la realtà differenziata, non è mai del tutto assorbita, resta necessariamente *altro* rispetto al pensiero identificante. Oltre alla non-verità dell'identità, dunque, la dialettica evidenzia, per converso, la *priorità della non-identità*, il fatto che questa, comunque la si voglia denominare, strutturalmente preceda il tentativo dell'identificazione, e a questo terreno riconduce l'istanza concettuale: è in virtù dell'esigenza di aver a che fare con ciò che gli si oppone, il *quid* differenziale che è la realtà, che il concetto tenta di imporre il proprio ordine. È intorno a questa complessa nozione di *non-identico* che ruota l'intera proposta filosofica di Adorno.

La difficoltà sta proprio nel concepirla “non-concettualmente”. Il *non-identico*, infatti, è in prima istanza il rifiuto del concetto, è ciò che emerge in virtù dell'autonegazione concettuale. Proprio per questo, è chiaro che non possa essere *positivizzato* in alcun modo, non possa assumere i connotati di alcun concetto determinato: se così avvenisse verrebbe riaffermata l'istanza identificante. Non si possono trovare parole più esplicite a sottolineare questa difficoltà di quelle dello stesso Adorno: «La dialettica è la coscienza conseguente della non identità»<sup>104</sup>. Essa, infatti, da capo e per chi ne comprenda fino in fondo il significato, non fa altro che rimarcare la falsità dell'identificazione *in quanto tale*: perciò, si limita a sottolineare l'esigenza – e a costruire la consapevolezza di quest'esigenza – della non-identità come un che di *ulteriore* all'identità che l'identità stessa evoca e verso il quale si indirizza strutturalmente; non prevede altro, non di certo la reiscrizione del *differente*

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 7.

a uno specifico vincolo determinativo. La dialettica dispone solo la *memoria* della non autosufficienza della conoscenza concettuale, consente a ciò che in precedenza veniva semplicemente assorbito dalla prepotenza del concetto di farsi sentire e insieme dispone, per la soggettività, la possibilità di una via *più complessa* di approccio al reale.

Sulla base di quanto appena detto, i nomi che, nel trattare di esso, noi necessariamente gli conferiamo – “non-identico”, “differenza”, “Altro”, “residuo” stesso e quanto di simile – non solo non sono sufficienti a significare adeguatamente ciò che la dialettica evidenzia, ma rischiano altresì di mettere in pericolo il faticoso lavoro critico svolto. Denominare, infatti, non è per Adorno diverso da *identificare*: il nome è il corrispettivo linguistico del momento di identità, della circoscrizione della cosa per come semplicemente è. L’esigenza che noi abbiamo di nominare il non-identico è perciò la medesima che ci porta a determinarne e a caratterizzarne l’esigenza in una configurazione concettuale stabile: in verità, e questa è l’inaspettata difficoltà che ora dobbiamo affrontare, così fa anche la dialettica. Il *luogo* del dialettico, infatti, il momento in cui si stabilisce l’insufficienza totale dell’identità, è la *contraddizione*. Il non-identico, perciò, *sarebbe* la contraddizione, rappresentando esso la riemersione dello scandalo che il pensiero metafisico occidentale ha sempre cercato, maldestramente, di occultare. Adorno insiste, tuttavia, lungo le ricche pagine dell’*Introduzione a Dialettica negativa*, nel mettere in discussione anche questa identificazione tra non-identità e contraddizione.

Persino questa obbedisce alle regole del pensiero identificante, poiché relega la non-identità a ciò che è sempre stato bandito, considerato come un nulla. La non-identità come contraddizione è qualcosa di indesiderato, del quale bisogna disfarsi il prima possibile. Contraddittorio, infatti, è ciò che non obbedisce alla logica identificante, ciò che il concetto non riesce ad asservire, ma lo è perciò *dal punto di vista del concetto e secondo le sue regole*: attribuire alla non-identità il carattere di irriducibilità, di imperscrutabilità, di nonsenso logico e filosofico, significa essere ancora pienamente irretiti dalla tensione identificante del pensiero. «La contraddizione è il non identico sotto l’aspetto dell’identità»<sup>105</sup>: non appena la dialettica disvela il non-identico, immediatamente lo assimila alla contraddizione, e finisce così per ricondurlo a una nuova identità. La dialettica, pertanto, scioglie il nesso identificante almeno tanto quanto vi si asservisce, intende svolgere un ruolo per così dire *riparativo* del conoscere concettuale, e ne resta con ciò all’interno: la sua critica è funzionale a una nuova unità, auspicata e desiderata costitutivamente anche dal critico. Iniziamo, con ciò, a scorgere una concezione *problematica* della dialettica, messa a tema da Adorno: essa contribuisce alla liberazione del non-concettuale dalla rete identificante e insieme è funzionale a detta rete, macchiando essa ancora le proprie procedure delle caratteristiche del pensiero d’identità.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*

Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità: finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità. La dialettica rinfaccia questo alla coscienza come una contraddizione. Anche la contraddittorietà grazie all'essenza immanente della coscienza ha il carattere di una legalità ineludibile e fatale. L'identità e la contraddizione del pensiero sono saldate tra loro. La totalità della contraddizione non è altro che la non identità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge da cui è affetto anche il non identico.<sup>106</sup>

Il motivo del difetto dialettico è presto detto, e si trova precisamente nel fatto che essa nasce e si sviluppa *sulla base* del concetto e sulle categorie della logica dell'identità: «la dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità»<sup>107</sup>. In altri termini, più superficiali ma comunque efficaci, diremmo che anche la dialettica rimane una *logica*, e ha di proprio, perciò, il carattere fondamentale di quest'ultima, cioè l'identità; questa si accompagna alla negatività sua, e, in un certo senso, la torce *positivamente*. Nonostante, infatti, apra lo spazio di ciò che, a rigore, eccede quella dimensione logica, cioè il non-identico, il differenziato, contribuisce altresì a rinforzare quella rete, comprendendo in essa anche il *momento* del suo interno contrasto e della insufficienza rispetto a sé, che chiama appunto “contraddizione”. In questo modo, la denuncia della contraddittorietà del concetto diventa, da sintomo di inefficacia e inadeguatezza, nuova linfa per un pensiero che *rimane* concettuale e che mantiene, perciò, l'atteggiamento dominante verso il differenziato che inizialmente sembrava si fosse messo in crisi.

Angelo Ciatello (2001, pp.47-49), dopo una lunga disamina sulla relazione tra dialettica hegeliana e adorniana, afferma con precisione il difetto della dialettica nell'ambivalenza di cui abbiamo appena detto: essa è l'unico strumento di cui il pensare dispone per scardinare immanentemente – e, dunque, nell'unico modo legittimo – lo stato falso, eppure è macchiata sin dall'origine da quello stesso vincolo all'identificazione proprio di ciascuna operazione di pensiero. Secondo Ciatello, infatti, Adorno intende preservare quell'intento critico della dialettica, appunto solo *negativo*, dalla sua stessa formalizzazione, dalla riconduzione a momenti ordinati e scanditi che ne spegne il valore originario: è un obiettivo che l'autore persegue proprio contro il modello hegeliano, che aveva teorizzato la dialettica come il movimento in cui il pensiero prendeva coscienza delle proprie forme inadeguate e accedeva quindi a una superiore conoscenza concettuale, la quale corrispondeva, peraltro, al movimento del reale stesso. La contraddizione, per Adorno, deve tornare a essere relegata al lato *logico*, ad essere cioè puro elemento del pensare, e si deve dismettere qualsiasi

---

<sup>106</sup> *Ivi*, pp. 7-8.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 134.

ambizione che con essa si possa addomesticare in qualsivoglia modo il non-identico e ricondurlo nell'alveo della pratica logico-concettuale.

Sulla base di ciò, possiamo leggere la mozione adorniana contro alla torsione essenzialistica della dialettica non solo come il già detto tentativo di liberare la realtà dal concetto, ma anche, se così si può dire, di liberare il pensiero da sé stesso. Adorno mira, in *Dialettica negativa* ma lungo tutta la sua produzione filosofica, a risvegliare le capacità *autoriflessive* del pensiero, svincolandole dai binari formalistici della logica dialettica hegeliana. Nel capitolo precedente abbiamo ricostruito la struttura del processo della riflessione oggettiva della *Scienza della logica* di Hegel: essa rappresenta, né più né meno, la struttura *fluida* – e non schematicamente impostata – della dialettica stessa. Ciononostante, il filosofo di Stoccarda non aveva potuto fare a meno di raccogliere *in determinazioni* il suo sviluppo, consentendo così che, in fin dei conti, nessuna uscisse mai davvero da sé, ma sprofondasse in realtà in un'unità più fondamentale con le altre, la quale corrispondeva alla più vera natura di ciascuna di esse – il *Fondamento*, appunto. È solo illusoriamente, dunque, per Adorno, che l'identità esce da sé, sottopone i propri stilemi a una messa in discussione: essa, piuttosto, consente quel momento di non-identità che si vede impostole per poi, di nuovo, riannetterlo a sé; conclude il suo percorso senza aver fatto, in verità, alcun passo avanti rispetto al suo atteggiamento iniziale. La tensione è ancora una volta quella di totalizzare la realtà della cosa – in questo caso l'identità, il pensiero stesso – ai vincoli imposti dall'esigenza soggettiva di unità. La presunta autoriflessività della logica hegeliana è perciò solo *parvente*: è, più propriamente, regressione, falsa coscientizzazione. Adorno è cristallino nell'espone questo plesso problematico in *Minima moralia* (1951), precisamente lungo *Eredità*.

Il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi. Ma dovendo servirsi di questi mezzi, è continuamente in pericolo di cadere nella stessa coattività: l'astuzia della ragione potrebbe affermarsi anche contro la dialettica. [...] Attraverso il dominio assoluto della negazione, il movimento del pensiero e della storia è condotto – secondo lo schema del contrasto immanente – in senso univoco ed esclusivo, con spietata positività.<sup>108</sup>

La *vera* autoriflessione, per Adorno, dunque, resta dialettica, ma insieme è anche *non-dialettica*. Essa insiste su quella funzione della dialettica che è la *critica* di ogni positività, di ogni assolutizzazione. Il pensiero d'identità si rivela, come abbiamo visto, dialetticamente proteso oltre sé stesso, verso quel non-identico che rappresenta proprio la sua insufficienza; nel momento della contraddizione, un attimo prima ch'essa sia di nuovo reinserita nel percorso a tappe della

---

<sup>108</sup> Adorno, *Minima moralia* (2015), cit., pp. 177-178.

identificazione dialettica, il non-identico è un *fine*. L'identità si indirizza *verso* l'Altro, e per farlo deve preservarne l'alterità, deve avvicinarlo e relazionarsi senza immediatamente incatenarlo: in quell'istante, che vive in ogni momento identico, anche in quelli parventemente critici della riflessione dialettica, il pensiero è a contatto con l'ulteriorità della cosa in un modo non-identificante e, perciò, nemmeno contraddittorio. Questa forza, che lo porta a rompere la propria coazione *in toto*, è infusa, ancora una volta, nel pensiero *dal* pensiero, poiché risiede nell'atto stesso dell'identificazione: mediante quest'ultima, il pensiero d'identità verrebbe *non* dismesso, ma *trasformato qualitativamente*. Sulla base sola di questo presupposto si può tentare un contatto con l'oggetto che abbia a fine la *conciliazione*.

Comunque proprio essa [l'identificazione] si avvicina anche a quel che l'oggetto è in quanto non identico: mentre lo plasma, vuole lasciarsi plasmare da lui. Segretamente è la non identità il *telos* dell'identificazione, ciò che è da salvare in lei; è l'errore del pensiero tradizionale considerare l'identità come suo scopo. La forza che fa saltare l'apparenza di identità è anche quella del pensiero [...]. Criticandola l'identità non scompare; si trasforma qualitativamente. In essa vivono elementi di affinità dell'oggetto al suo pensiero.<sup>109</sup>

La condizione per questa trasformazione qualitativa è dunque di sostare nel momento solo negativo della dialettica e di raccogliarlo come fonte della ricchezza del pensiero in generale. Se è però vero che la dialettica stessa prende le mosse dal pensiero d'identità ed è sempre nella posizione di riproporne gli stilemi, e che il dialettico è, in quanto negativo, propriamente la critica di ogni identificazione, allora la dialettica dovrà rivolgersi, in definitiva, *anche contro sé medesima*. L'autoriflessione del pensiero è da ultimo, in Adorno, un'autoriflessione della dialettica, della riflessione stessa. Non sono rari i luoghi di *Dialettica negativa* dove l'autore mette a tema questa nozione di rivolgimento dialettico della dialettica, e in ognuno di essi questo movimento viene presentato come l'unica via possibile verso l'orizzonte della conciliazione. Adorno è ben consapevole del non potersi riferire a quest'ultimo capovolgimento come a un sapere, a una conoscenza, a un risultato fisso e statico: l'unica modalità mediante cui possiamo disegnarlo è quello di un'operazione di *consapevolezza*, di presa di coscienza del pensiero del proprio costitutivo *limite*. Non v'è altra via per comprendere il compito ultimo dialettico se non quella che di esso tiene viva la *memoria*, che guarda alla sua originaria propulsione. La dialettica, come ampiamente ribadito, nasce come rottura del dominio interna al dominio, e sulla base di questa consapevolezza deve mantenersi attiva perpetuamente, anche contro quel dominio costituito dall'apparente pacificazione che una prima

---

<sup>109</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 135.

comprensione di essa sembrava offrire. Il non-identico è lo spazio aperto dalla dialettica, ma *non* è il non-spazio della contraddizione, dell'assenza di senso, della pura opposizione alla logica totale: il non-identico è libero dal concetto almeno tanto quanto lo è dalla dialettica. L'autoriflessione della ragione dispone la consapevolezza dell'insufficienza di ogni suo strumento e di ogni suo modo di contattare il reale: la verità, in un'espressione, *non è dialettica*.

Invertire questa concettualità, rivolgerla verso il non identico, è il cardine della dialettica negativa. La visione del carattere costitutivo del non concettuale nel concetto potrebbe dissolvere la coazione identitaria che il concetto senza questa riflessione frenante porta con sé. Dall'apparenza dell'essere in sé del concetto come unità di senso si esce con la sua autoriflessione sul proprio senso.<sup>110</sup>

E ancora:

Di fronte alla possibilità concreta dell'utopia, la dialettica è l'ontologia dello stato falso. Uno stato di cose giusto ne sarebbe liberato, non sarebbe né sistema né contraddizione.<sup>111</sup>

Adorno discute di questo complesso argomento all'interno dell'ultima delle dodici *Meditazioni sulla metafisica* che concludono l'opera, la quale è intitolata proprio *L'autoriflessione della dialettica*. Come indicavamo, la dialettica dà la possibilità di liberare la voce della non-identità, dell'incondizionato, e insieme ristabilisce una nuova coazione, quella della forzatura del differenziato in caselle sempre segnate da coerenza, successività ed esclusività: quando propriamente sé stessa, la prima liberazione è liberazione anche dalla seconda coazione; la scala della dialettica va gettata una volta che si è arrivati in cima. Adorno pensa questa definitiva operazione dialettica come l'unica via possibile verso un generale ripensamento della *metafisica*, a un approccio al vero nuovo, spoglio dei vizi del pensiero d'identità. Con la critica del concetto, infatti, decade l'impostazione classica del pensiero metafisico, ma non il suo *intento* originario: la conciliazione degli antagonismi è un auspicio connaturato al pensiero umano, ed esso merita di essere preservato. L'autoriflessione del pensiero vuole essere il tentativo di sollevarsi dal proprio limite, e di pervenire finalmente a un assoluto che non venga immediatamente costretto nelle maglie del concetto e dell'identità: vuole perciò essere l'epurazione di quella conciliazione.

Già la proposta dialettica hegeliana, come abbiamo visto sin dal primo dei nostri capitoli, aveva demolito l'impianto dell'ontologia tradizionale, dal momento che aveva evidenziato la natura mediata di ogni immediatezza. Dopo Hegel non è più possibile pensare una verità che stia *totalmente*

---

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 12.

*altra* rispetto alla logica, alla capacità del pensiero di pervenirvi, almeno in qualche modo. Egli, tuttavia, ha reso del dialettico il nuovo Dio, poiché di esso ha fatto la legge, unica e universale, dell'identità, della differenza e della loro relazione reciproca: l'immediatezza ultima, per Hegel, è quella che corrisponde alla totalità delle mediazioni e al loro processo; non c'è nulla di particolare e di determinato che non si risolva nel processo dialettico, ma il processo stesso non è risolto in sé stesso, non è a sua volta *autocritico*. Con questo, la negatività è tornata quel vincolo assoluto che aveva sciolto, è tornata metafisica, ma "vecchio stile": la negatività, hegelianamente, torna pura positività. Per Adorno tuttavia, paradossalmente, l'esito hegeliano è un esito *coerente*. Se si pensa accessibile il vero, infatti, è necessario pensare che l'organo che ne dispone la conoscenza, il pensiero, sia anch'esso assoluto. Coerentemente, dunque, Hegel ha fatto conseguire alla critica del falso che la dialettica opera la sua elevazione a verità: ha assolutizzato il processo negativo che, nell'autotrascendimento del falso, incarna il vero. Non può esistere, per lui, un luogo cui la dialettica conduca *diverso* dalla dialettica stessa, perché esso costituirebbe un nuovo positivo, un nuovo immediato assolutamente sottratto al processo che lo pone come tale. Ha perciò aperto il cerchio magico dell'identità, ma l'ha anche richiuso, da ultimo come universale dialettico.

Essa [la dialettica] dissolve la pretesa di identità, mentre la onora con un esame. [...] Essa le imprime come un cerchio magico l'apparenza del sapere assoluto. È compito della sua autoriflessione cancellarla, giacché proprio in questo essa è quella negazione della negazione che non trapassa in posizione.<sup>112</sup>

Hegel incarna, secondo Adorno, il paradosso della metafisica, e lo esplicita del tutto proprio divinizzando la dialettica<sup>113</sup>. L'incondizionato è lo scopo del pensiero metafisico, ma viene necessariamente perseguito mediante un sapere che nasce e si sviluppa nell'alveo dell'identità, ed è con ciò condizionato. La dialettica, su cui poggia in prima istanza proprio l'onere della critica perpetua della condizionatezza e dell'indebita identificazione tra pensiero e totalità, viene da Hegel fatta coincidere proprio con ciò che si lasciava alle spalle: nel momento in cui è pensata come il sapere conforme all'assoluto, essa è di nuovo quel condizionato che tenta, dal basso dei suoi vincoli e delle sue astrazioni, di raggiungere l'incondizionato. Per il francofortese, come abbiamo visto, questo non è un difetto accidentale del dialettico, che pertenga alla specifica formulazione hegeliana: la dialettica non tollera che vi sia un positivo *oltre* alle sue capacità, ed è quindi costituivamente tesa alla propria assolutizzazione.

---

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 364.

<sup>113</sup> Pertanto, incarna altrettanto il paradosso della dialettica.

Quando si volesse, perciò, raccogliere l'esito della dialettica negativa tematizzando l'esigenza di un'Alterità non-identica sottratta alla mediazione totale e ci si paralizzasse di fronte all'incapacità di definirla, se non come incommensurabile, irriducibile *et similia*, si obbedirebbe in pieno ai dettami *dialettico-positivi*. In altre parole, se la metafisica oltre alla dialettica hegeliana *restasse* dialettica, essa si troverebbe nell'imbarazzo di pensare uno strumento che disvela quell'ulteriorità e, insieme, che la compromette, in virtù della sua natura identificante, relegandola a contraddizione, a residuo e a scarto. Il paradosso della dialettica, secondo Adorno, si verifica nella misura in cui si *fissa* nel suo procedere, quando, da ultimo, si astrae a sua volta da quella negatività che pur rappresenta. L'ultimo atto, quello della vera e propria *autoriflessione*, avviene quando la dialettica è, per così dire, "talmente negativa" da rivolgersi anche a sé stessa: essa dissolve così anche l'ultima coazione d'identità, quella che portava a fissare il processo e a ipostatizzare la mediazione, e dispone invece l'attitudine a *non definire*, a non, cioè, pretendere di fissare l'altro in stabili e statiche linee determinative.

La dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata a esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. [...] Essa afferra con i mezzi della logica il carattere coercitivo di essa, sperando che ceda. [...] È insito nella determinazione della dialettica negativa che essa non si acquieti in sé stessa, come fosse totale; questa è la sua figura di speranza.<sup>114</sup>

Finalmente, al termine del percorso dialettico-negativo, scorgiamo nel suo esito la sorprendente *autocritica dialettica della dialettica* medesima. In un'ultima mediazione, la dialettica si rivolge verso di sé e toglie il valore assoluto della mediazione medesima, del pensiero in quanto tale. Comprendere la mediazione come reciprocamente relata all'immediatezza significa, per Adorno, asservire l'immediatezza a un percorso di mediazione che le si impone dall'esterno. La mediazione, piuttosto, presuppone sempre una immediatezza: che questa venga poi ricondotta dialetticamente nell'alveo del processo speculativo di mediazione, e venga fatta un che di posto – e non semplicemente presupposto – dal pensiero, non rimuove quell'esigenza che il momento propriamente negativo evidenzia presupponendola. La mediazione, la negatività, si risolve da ultimo in sé stessa, e con ciò toglie il bisogno di fissarsi in un nuovo positivo, non diverso dal primo di cui è mediazione.

Adorno è cosciente del rischio che corre, e ben sa che *ciò che resta* dopo l'autodistruzione del pensiero d'identità e della sua dialettica assomiglia terribilmente a una nuova identità, ancor più buia della prima perché priva di alcun principio intellegibile di differenza, ma è anche esplicito nell'evidenziare quale sia la proposta sua ultima. Il pensiero, alla fine del percorso, *ricosce* come risultato il *memento* di un compito, l'esigenza di dover adempiere alla propria *apertura critica*:

---

<sup>114</sup> *Ibid.*

apertura oltre agli stilemi concettuali che lo hanno sempre guidato nell'approccio all'oggetto, liberazione dell'oggetto nella sua unicità; critica come l'*attitudine* che esso deve avere rispetto a quegli stilemi medesimi, e in generale verso *qualsiasi cosa* che si ponga e proponga come assoluto.

Tuttavia quella riuscita eliminazione di ogni antropomorfismo con cui il contesto di accecamento verrebbe eliminato finisce per coincidere verosimilmente con questo, l'assoluta identità. Rinnegare il mistero tramite identificazione, strappandogli sempre più lacerti, non lo risolve. Piuttosto il pensiero smentisce, come per gioco, il dominio della natura con il *memento* dell'impotenza del suo potere.<sup>115</sup>

### 2.3. *Micrologia*

In conclusione di questo secondo capitolo, vorremmo ora brevemente soffermarci ancora su quello che abbiamo denominato, seguendo Cortella (2006), l'apporto *manifestativo-rivelativo* della dialettica negativa, e su come questo ci dica qualcosa in più sulla nozione adorniana di *verità*. Come richiamavamo lungo 2.2., Adorno dissemina lungo l'intera opera riferimenti a una possibile via d'approccio al reale che sia liberata dalla coazione d'identità, e si può sostenere che *Dialettica negativa* sia un percorso di progressivo avvicinamento al tema, che infatti emerge fulgidamente lungo le ultime delle *meditazioni sulla metafisica*. L'autore, come detto, non è disposto ad abbandonare la verità alla pura e semplice autocritica negativa della parvenza – un abbandono simile presterebbe ben troppo facilmente il fianco alla paradossalità che ricostruivamo in precedenza –, ma si impone di pensare in qualche modo un esito, se non positivo, appunto rivelativo del processo di autocritica dell'identità e del suo decorso dialettico-positivo. Adorno riconosce l'esigenza metafisica, il bisogno di conciliazione che è proprio del pensiero umano, e l'intento è quello di segnare la via per un nuovo corso della riflessione sull'assoluto, che abbia bene solido alle spalle il percorso della dialettica negativa.

La strada è quella costituita dall'autoriflessione del dialettico che abbiamo analizzato, ed è dunque ancora a questo nesso che dobbiamo rivolgerci.

Angelo Ciatello (2001) si rivolge alla proposta dialettica adorniana determinandola quale *logica della parvenza*. In questo senso, infatti, secondo lui, Adorno non diverge poi molto da Kant: per entrambi gli autori, la dialettica è innanzitutto la confutazione delle malriposte ambizioni della ragione che intende, dal basso della condizionatezza sua e dei suoi strumenti, pervenire all'infinità del vero ed esprimerla determinatamente. L'esito di questo azzardo razionale, per Kant come per

---

<sup>115</sup> *Ivi*, pp. 364-365.

Adorno, è il fallimento determinato dalla contraddizione, la quale denuncia una volta e per tutte la *parvenza* in cui il pensiero metafisico si articola, e, almeno nel caso kantiano, l'esigenza di una retromarcia nelle più sicure acque della conoscenza intellettuale, legata all'empiria. La dialettica adorniana, però, non si limita a denunciare la *parvenza* propria del pensiero identificante, non si limita cioè a consegnare la logica alla falsità e all'errore che la caratterizzano. Il tentativo di Adorno, invece, è proprio quello di salvare lo *Schein* – che abbiamo tradotto fin qui come “parvenza”, ma che d'ora in avanti tradurremo invece con “apparenza”<sup>116</sup> –, di mostrare come in esso, mediante la denuncia operata dialetticamente, convivano le due anime, critica e manifestativa, del pensiero dialettico stesso. Come abbiamo illustrato, la condizione per cui si dia questa riabilitazione è che la dialettica sottoponga sé stessa a sé stessa, cioè *si dismetta come logica identificante*. Nella sua autodistruzione, essa trascina con sé non solo la coattività concettuale ma, conseguente, anche la parvenza strettamente intesa in cui questa si convertiva quando si rivelava come contraddizione: quest'ultima resisteva fintantoché rimaneva prioritario il bisogno identitario, finché cioè rimaneva viva una logica strettamente esclusiva di identità e non-identità, di vero e falso; logica che, lo ribadiamo, continuava a sopravvivere nella dinamica dialettica non-autoriflessiva. Di certo, ciò non significa una cancellazione *tout court* della logica, delle mediazioni che essa opera e il regresso a un immediato totalmente aconcettuale o irrazionale<sup>117</sup>; al contrario, significa la definitiva spinta per la problematizzazione dell'istanza logico-esclusiva del concetto, e l'apertura a una via più *complessa* di relazione all'oggetto, che ne preservi l'alterità come irriducibile, come cifra della sua ricchezza. La dialettica, infatti, nella sua autoriflessione, denunciando il suo proprio modello come ancora logico-identitario, si avvede di sostare nell'*apparenza*, nella maschera che, per esigenze di autoconservazione ed autoaffermazione, essa stessa impone all'essenza<sup>118</sup>.

È sorprendente come, nel momento di massima crisi del pensiero occidentale, dove ogni possibilità di comprensione e di determinazione sembra cadere, Adorno riabiliti i grandi termini metafisici in un'ottica, però, radicalmente mutata<sup>119</sup>. «Nell'attimo della sua caduta» la metafisica – e la dialettica che con essa si è fusa –, concede così un ultimo appiglio per dire qualcosa del vero.

<sup>116</sup> Riteniamo, infatti, con Cortella (2006, p. 154; 158), che la traduzione con “apparenza” condanni meno strettamente ciò che appare ad essere espressione di pura e semplice falsità, e che anzi si concili più facilmente con l'intenzione di Adorno di salvare la funzione *evocativa* dell'apparenza stessa e della sua dinamica di iscrizione al regno del falso.

<sup>117</sup> Adorno esplicita a più riprese la sua critica a qualsiasi concezione pensi l'alterità rispetto al concetto come immediata – o accessibile immediatamente. Questa si riduce a quello cui vuole scampare, perché l'immediatezza, quando priva di legame con la mediazione razionale, ha alle spalle la surrettizia azione identificante del concetto stesso. Al contrario, l'approccio all'immediatezza assoluta adorniano è *mediato* dall'autoriflessione della mediazione, dalla sua propria autocritica: la via è concettuale, è quell'apertura dell'aconcettuale mediante il concetto che, fin dall'inizio, l'autore si era posto come scopo. È il motivo, questo, per cui Bellan (2006) cura di differenziare la filosofia “della differenza” adorniana rispetto alle altre proposte novecentesche.

<sup>118</sup> F. Di Lorenzo Ajello (2001, pp. 95-107) si concentra proprio nella determinazione del rapporto tra *Wesen* – l'essenza – ed *Erscheinung* – l'apparenza – nel pensiero adorniano.

<sup>119</sup> È il tema dell'intera dissertazione di *Essenza e apparenza* e dei paragrafi seguenti (pp. 151-164).

L'apparenza in cui vengono ricollocate le istanze classiche della metafisica identitaria mostra, nella definitiva e ultima sua negazione, che l'essenza ha il volto di ciò che sempre, nella storia del pensiero, era stato ridotto allo zero, dimenticato e bistrattato: «l'essenza richiama alla non-identità nel concetto di ciò che non viene innanzitutto posto dal soggetto, ma al quale il soggetto segue»<sup>120</sup>. Quando anche la dialettica si fa da parte, dunque, si scorge *al di là* di essa ciò sulla base del quale, sin dall'inizio, il pensiero d'identità si conformava, quella *non-identità* che poi la dialettica stessa riconduceva in stringenti nessi alla contraddizione e ne tentava il superamento concettuale. Liberato, il non-identico si mostra come l'essenza del pensiero stesso, ma non come la legge sua fondamentale e universale, bensì come quel *minuto*, quel *particolare* cui costitutivamente si rivolge e *in cui* si rivolge. L'essenza appare dall'apparenza in cui si risolve il blocco identitario di concetto e dialettica, ne rappresenta l'insatura natura, la relazione costitutiva con l'Altro: l'autoriflessione della dialettica dispone l'apparire del senza-apparenza, «nell'apparenza si promette il senza apparenza»<sup>121</sup>.

Allo stesso modo, Adorno non vuole sostenere una semplice sostituzione di paradigma<sup>122</sup>: l'autoriflessione della dialettica non si rivolge in una metafisica dell'oggetto, in un materialismo realistico che a sua volta sarebbe decisamente ingenuo. Non è mai levata, per il francofortese, la consapevolezza che la mediazione tra soggetto e oggetto è bilaterale, e non solo unilaterale: la priorità dell'oggetto *non* significa il venir prima di quella determinatezza che si contrappone al pensiero come il suo oggetto; questa, da capo, è frutto di un'operazione soggettiva, *sta per* il soggetto. La priorità, invece, è quella dell'essenziale verità dell'oggettività disvelata dalla critica del nesso identitario, del costitutivo rivolgersi ad altro del concetto e del suo essere in ciò condizionato: l'*apparenza necessaria* in cui si riflette l'identità la rivolge, come in un contraccolpo, a contatto con ciò che essenzialmente è libero e concreto.

La metafisica, in definitiva, ha ancora spazio in filosofia nella misura in cui si avvede di ciò che ha sempre dimenticato, di quell'individuale che la critica restituisce nella sua più radicale irriducibilità. Adorno conclude *Dialettica negativa* con un'esortazione al pensiero che sa far fronte in modo concreto al proprio bisogno spingendosi davvero fino in fondo, anche contro sé stesso: la critica non è all'esigenza dell'unità, che infatti si tenta di preservare, ma al modo in cui la tradizione ha sempre voluto interpretarla, cioè assecondandola nel suo lato più tribale e autoritario. Nella negazione indefessa di ogni radicalizzazione, quel bisogno sopravvive e, proprio in virtù della sua esigenza determinativa, spinge il pensiero a contatto con ciò che gli è *eterogeneo*. Mediante la propria autoriflessione, il pensiero affronta la propria natura metafisica: da semplice *confine* (*Schranke*) in

---

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 363.

<sup>122</sup> «Il pensiero critico non desidera mettere l'oggetto sul trono vacante del soggetto, su cui l'oggetto non potrebbe essere che un idolo, bensì vuole eliminare la gerarchia». *Ivi*, p. 163.

cui l'identità si arroga il diritto assoluto, la dialettica riesce a convertirle fino a farle comprendere il suo proprio *limite* (*Grenze*); la differenza tra i due è che il secondo è coscienza di sé come limite e, dunque, può trascendersi. La metafisica, così, trasforma il proprio sguardo insieme con l'identità, e si fa *micrologia*, attenzione a un *individuale* che finalmente smette di considerare un mero esemplare e che invece comprende come condizione della propria realtà.

**PARTE II**  
-  
**DIALETTICA E CRITICA**

### 3. Autocritica della critica: Hegel e la dialettica dell'Illuminismo

Il primo capitolo di questo elaborato si è occupato di ripercorrere le pagine della *Scienza della logica* dedicate alle determinazioni della riflessione. Abbiamo evidenziato come queste siano momenti concettuali che scandiscono e individuano lo sviluppo dell'essenza intesa come *riflessione*: ogni cosa, secondo Hegel, trova la propria effettiva determinatezza solo se compresa come questa dinamica *negativa*; ogni cosa è, in sostanza, la composizione di una contraddizione che condanna l'unilateralità della *pretesa di verità*<sup>123</sup> con cui immediatamente si presenta, e il riconoscimento di sé in un'unità fondamentale relazionale in cui le differenze tolgono la loro reciproca estraneità e si includono vicendevolmente. Inserita nel più ampio percorso della *Logica*, e se si vuole anche dell'intero organismo sistematico<sup>124</sup>, dunque, la sezione della riflessione rappresenta un momento particolarmente rilevante proprio perché vi troviamo condensata, ed esposta *non* schematicamente, la struttura e il funzionamento della *dialettica* hegeliana<sup>125</sup>.

Il dialettico è più precisamente<sup>126</sup>, per Hegel, quel momento dell'atto logico che dispone «il sopprimersi *da sé* di siffatte determinazioni finite, e il loro passaggio nelle opposte»<sup>127</sup>. È il momento in cui la determinatezza inscena la propria auto-negazione, la forzata apertura con cui si rivolge all'alterità: ha cioè sé stessa nell'altro, e la sua determinatezza, proprio quando si poneva indipendente e per sé stante, si scopre insieme legame indissolubile, dipendenza dall'altra. La dialettica è, come tale, la *differenziazione* insita nell'identità con sé di ogni cosa. Quest'apertura, si badi bene, non le sovviene *estrinseca*, non è l'atto arbitrario di un intelletto finito che la costringe in relazioni che in realtà non la riguarderebbero: è la sua natura, o per meglio dire è la natura della «unilateralità e limitatezza» in cui si presentava, che «si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione»<sup>128</sup>.

È proprio l'*immanenza* di questo movimento logico-negativo a costituire, come afferma Lucio Cortella<sup>129</sup>, uno dei caratteri fondamentali che distinguono la dialettica hegeliana da quella kantiana<sup>130</sup>. Lo stesso Hegel, in uno dei rarissimi momenti in cui discute in senso metodologico del

---

<sup>123</sup> Vittorio Hösle utilizza questa espressione per spiegare ciò che caratterizza la determinatezza per come si dà immediatamente, *essente*. La *pretesa* di qualcosa di constare a prescindere dalla propria negazione, dall'alterità in generale e dal legame con essa. Richiameremo le tesi e l'opera di Hösle anche in seguito.

<sup>124</sup> Hösle (2012, p. 188, 192) e Cortella (1995, p. 314) sostengono unanimemente questa posizione, secondo la quale non vi sarebbe soluzione di continuità sul piano "metodologico" nell'intera opera hegeliana.

<sup>125</sup> È la tesi di D. Henrich (2016), che abbiamo già richiamato.

<sup>126</sup> Hegel dedica tre paragrafi dell'*Enciclopedia* a un'esposizione *schematica* della dialettica: sono quelli che vanno dal §79 al §82.

<sup>127</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (2002), cit., p. 96. Il corsivo è nostro.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Cortella (1995, pp. 289-315). Ulteriori testi dell'autore sul tema sono: *Paradigmi di teoria critica* (2015) e *Dialettica dell'eticità moderna* (2001).

<sup>130</sup> Un altro aspetto è quello del lato cosiddetto *speculativo*, o – in termini non hegeliani – *rivelativo* (della verità), che detiene la proposta dialettica di Hegel. Se per il nostro autore, infatti, il processo di confutazione del particolare, del punto

procedimento dialettico, mette l'accento proprio su questo aspetto: sono le pagine della celebre *confutazione dello spinozismo*<sup>131</sup>. In questi passi, che aprono la *Dottrina del concetto*, terza parte dell'opera, l'autore prende posizione rispetto a come debba avvenire una confutazione in filosofia, e identifica con ciò esplicitamente la dialettica come il *metodo* e insieme come la *manifestazione* dell'assoluto e della confutazione medesima, come forma e come contenuto. Afferma, nello specifico, che altro è indicare i difetti di una posizione avversa alla propria, altro è in effetti confutarla: il discrimine è proprio nella postura che colui che confuta assume nei confronti dell'oggetto della confutazione. Nel primo atteggiamento, quello che si limita a condannare la *falsità in toto* dell'avversario, si pone una verità semplicemente *oppositiva* rispetto alla falsità, e lo si fa avanzando il *proprio* punto di vista, sulla base di presupposti propri e assolutamente irrelativi rispetto a quelli altrui: il risultato è di denunciare difetti e fallacie altrui in modo inconciliabile e di reiterare unilateralità e ostilità. Con la seconda postura, quella più propriamente filosofica – e dunque l'unica a condurre a una verità *in sé e per sé* –, si assume a pieno l'oggetto della confutazione, ci si fa cioè carico della verità e dell'irrinunciabilità proposte dall'avversario, e lo si conduce – anche se sarebbe meglio dire che si lascia che l'oggetto *si conduca* – *immanentemente* al riconoscimento del proprio limite, alla dismissione delle proprie forme unilaterali e finite, fino al necessario elevarsi a un punto di vista ulteriore. Il guadagno che si ottiene, mantenendo questo secondo atteggiamento nei confronti del contenuto che si intende confutare, è duplice: in primo luogo, si ottiene una verità *non oppositiva* – e dunque non parziale, non contraddittoria –, e la si ottiene attraverso l'*autocritica del falso*, di ciò che si presuppone unilateralmente ed esclusivamente rispetto all'alterità; in secondo luogo, si raggiunge un procedimento pienamente *scientifico* di esposizione di suddetta verità, dal momento che l'arbitrio e l'esteriorità della riflessione soggettiva sono lasciati da parte e vien fatto invece “parlare” l'oggetto, in modo che esso, dal proprio *interno*, esponga ciò che di vero conserva lasciandosi invece alle spalle quanto lo conduceva in contraddizione – appunto la presupposizione di autosufficienza. L'*esposizione* hegeliana del vero è dunque un *unicum* con la (*auto*)critica perpetua di ogni fissazione<sup>132</sup>, di ogni astrazione esclusiva e unilaterale: il metodo così, *uno* con il contenuto, è cioè un *processo*, è quella *negatività* che abbiamo ricostruito nel precedente capitolo hegeliano<sup>133</sup>.

---

di vista finito, e l'emersione della contraddizione in esso celata, dispongono il superamento del finito stesso e l'approdo alla verità infinita, in Kant non è assolutamente riscontrabile una tale “estensione” metafisica. La dialettica trascendentale kantiana, al contrario, dal guadagno della contraddizione come carattere proprio dei punti di vista antinomici, aveva fatto conseguire una radicale scepse riguardo alla possibilità della ragione di dire qualcosa sulla natura delle cose, su ciò che caratterizza il mondo per com'è *in sé*. Ben più arduo da riassumere, invece, è il rapporto tra la dialettica di Hegel e quella antica: in questa sede non lo analizzeremo, ma rimandiamo ancora alla trattazione che ne fa Cortella (1995, pp. 289 ss.)

<sup>131</sup> Hegel, *Scienza della logica* (2008), pp. 655-656.

<sup>132</sup> È proprio Cortella (1995, pp. 315 e ss.) a descrivere questo movimento dell'incedere hegeliano in generale come l'unità di *esposizione* dell'assoluto e *critica* dell'astratto.

<sup>133</sup> Abbiamo visto, infatti, come “negatività” non sia che un sinonimo di “riflessione”. La riflessione determinante, in effetti, inscenava proprio questo carattere *essenziale* delle determinazioni: rivelandole *poste*, confutava la pretesa della

Questo terzo capitolo si rivolge all'equazione, che governa l'intera filosofia hegeliana, di *dialettica e critica*. Ne daremo un primo approfondimento generale, prendendo in considerazione le pagine hegeliane di introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* e alla *Scienza della logica*; dopodiché cureremo di individuarne solo un esempio, tuttavia particolarmente rilevante nell'ambito del nostro lavoro, dalla sezione del capitolo VI della *Fenomenologia* dedicata all'*Illuminismo* e alla sua lotta contro la *Fede*. Grazie a queste pagine sarà possibile segnare una alternativa fondamentale tra forme della critica, e sarà possibile considerare le conseguenze per la vita *etica* dello spirito che, hegelianamente, procedono da ciascuna di esse.

### 3.1. *Dialettica e critica: una prospettiva generale*

Le pagine di introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* e alla *Scienza della logica* sono tra le più celebri dell'intero *corpus* hegeliano. Entrambe esibiscono una vastità davvero scarsamente governabile di considerazioni filosofiche: ciò che interessa a noi si può dire sia condensato in due proposizioni, che affermano, pur con termini diversi, la capitale nozione di *determinatezza della negazione*. Ci occuperemo ora di ricostruirne le fattezze, anche relativamente al contorno testuale in cui si situano, nell'ambito dell'approfondimento che ci siamo proposti del "secondo momento" della dialettica e del suo valore per la pratica della critica.

Queste introduzioni costituiscono insieme altre due di quelle occasioni di riflessione metodologica che abbiamo detto scarseggiare nell'opera hegeliana e, nello stesso tempo, configurano la più grande ed esplicita presa di distanza dal valore dell'analisi metodologica in filosofia. La *Fenomenologia*, infatti, inizia mettendo a tema una radicale critica dalla «rappresentazione naturale secondo cui in filosofia, prima di andare alla cosa stessa, sarebbe necessaria un'intesa preliminare sul conoscere»<sup>134</sup>, da ogni indagine che voglia disporre il metodo a prescindere dal contenuto. L'introduzione alla *Logica*, non difformemente alle *Prefazioni* alle due edizioni dell'opera, insiste, dal canto suo, proprio sulla insostenibilità della separazione tra la forma del pensare e delle sue articolazioni e il contenuto del pensare stesso<sup>135</sup>. Entrambe le rappresentazioni hanno i medesimi insormontabili difetti: pretendono, infatti, a) di poter conoscere in modo vero qualcosa che vien posto *fuori* dal vero – se il metodo antecede la ricerca del vero, precede a rigore qualsiasi contatto con il vero stesso, con il risultato che si mette necessariamente in discussione qualsiasi presa di posizione

---

loro immediatezza e ne ricostruiva la realtà effettiva nell'ambito di una dinamica relazionale, secondo l'articolazione di identità, differenza (diversità-opposizione) e contraddizione.

<sup>134</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (2008), cit., p. 57.

<sup>135</sup> Hegel, *Scienza della logica* (2008), pp. 24-25.

definitiva sulla struttura del metodo stesso; b) che la conoscenza del vero guadagnata attraverso un medio determinato stabilito *a priori* possa prescindere dalle caratteristiche del medio medesimo e pervenire pienamente al risultato, assoluta e infinita. Incontrano nelle medesime difficoltà perché, com'è chiaro, si fondano sul medesimo presupposto, cioè sull'idea che il conoscere sia qualcosa di *separato* rispetto all'oggetto-vero cui si relaziona<sup>136</sup>. Hegel è inflessibile nel definire simili tesi come «inutili rappresentazioni e modi di dire», «scappatoie verbali» che non hanno alcuna fondamentale rilevanza filosofica e che anzi si tolgono nel momento stesso in cui si pongono. Sono per l'appunto prese di posizione che arbitrariamente perseverano a fissare gli elementi che le compongono nella loro esteriorità – la verità come altro dal conoscere, oppure l'oggetto separato dal soggetto – quando a loro volta intendono proprio sostenere come stanno le cose, e dunque che la loro certezza corrisponda alla verità che si precludono. Questa *impasse* poggia sulla dinamica propria di quella *riflessione esterna* che pone e ridispone le determinazioni in relazioni divisive, separandole e astraendole, senza mai indagare criticamente quel presupposto fondamentale che non si fa che reimplicare: appunto il dualismo soggetto-oggetto. Applicandosi al sapere, questo «intelletto riflettente» lo fissa nella sua forma *fenomenica*, e condanna perciò la conoscenza al perpetuo maldestro tentativo di chiudere la complessità della realtà in categorie finite.

Anche la conoscenza che non si arrovella in queste contraddizioni e si tuffa convintamente nella ricerca della verità, tuttavia, ha un momento, il primo e immediato, in cui si pone allo stesso modo, appunto come sapere *apparente* di una verità che si presenta agli occhi del soggetto come un oggetto *esterno*, fatto e finito. Il metro per discriminare la conoscenza falsa da quella veritiera non può essere *esterno* rispetto al *merito* di ognuna, al contenuto che ciascuna avanza, poiché così facendo si porrebbero semplicemente *adiacenti* verità e falsità, quali punti di vista reciprocamente indifferenti e insieme validi. L'azione che andrebbe a stabilire la misura della verità, essendo esterna alla verità, ricadrebbe proprio nella infelice e astratta separazione di cui abbiamo detto in precedenza; essa si configurerebbe in virtù di preconcetti e presupposti assolutamente particolari, e pertanto esclusivi degli altri possibili. Il criterio, invece, deve emergere dalla tensione *interna* a quella certezza, nella pretesa che ciascuna rappresentazione ha – anche quella che dice l'inaccessibilità del vero alla soggettività finita – di dire l'assoluto come ciò che sta senza bisogno d'altro. È la coscienza, espressasi in data certezza determinata sulla realtà delle cose, a recare *in sé* la misura della conformità del proprio punto di vista e della verità<sup>137</sup>: questa misura è una verifica che la coscienza *non potrà*

---

<sup>136</sup> «Quella paura dà infatti per per presupposte *rappresentazioni* del *conoscere* inteso come uno *strumento* o come un *medium*, e inoltre una *differenza tra noi stessi e questo conoscere*; soprattutto, però, presuppone che l'assoluto se ne stia *da un lato e il conoscere dall'altro*, per sé separato dall'assoluto, pur essendo qualcosa di reale; perciò, che il conoscere – il quale, in quanto esterno all'assoluto, è anche esterno alla verità – sia comunque veritiero [...]». Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (2008), cit., pp. 58-59.

<sup>137</sup> Ne discute ampiamente L. Cortella (2015, pp. 336-337).

*che effettuare* circa la reale estensione universale, assoluta, di quelle tesi che avanza; è un processo nel quale il soggetto *non* si accerta semplicemente della coerenza della propria formulazione del vero rispetto a un'oggettività *in sé* che le sia data già pronta, ma, per così dire, verifica prioritariamente la coerenza *interna* del proprio punto di vista in relazione alla sua *pretesa universalità*. Nell'imporsi come la verità, in altre parole, il soggetto si assume l'impegno di *giustificare* le proprie asserzioni: dovranno essere identiche all'universalità che l'assoluto detiene necessariamente, dovranno stare *in sé* senza mai vacillare. A ben vedere, questo procedimento di *realizzazione* del vero, oltre a non essere puramente formale, non è nemmeno puramente *teorico*: è invece *contemporaneamente* un'*esperienza pratica*, un qualcosa che si intesse strettamente con la dimensione vitale, addirittura quotidiana, della coscienza medesima, e che la segna perciò *totalmente*<sup>138</sup>.

Il percorso fenomenologico, ma senza distinzioni anche quello della *Logica*, è dunque un perpetuo smentirsi di quella pretesa di verità insita in ogni formulazione immediata del vero. Ciascuna delle certezze coscienziali, così come delle categorie logiche, che si succedono nelle due opere, svolgono indistintamente il medesimo percorso: la prima determinatezza vede smentito quel suo asserire che si pretende assoluto appunto perché parziale, determinato esclusivamente, astratto. Esso non adempie al carattere proprio del vero che sostiene, all'assolutezza, dal momento che lascia fuori di sé qualcosa che, invece, gli è necessario: la negazione mediante la quale si afferma in sé è insieme quella che *esclude* la sua propria condizione, quell'alterità da cui si differenzia, senza la quale sarebbe appunto pura indistinzione. Come abbiamo visto lungo il I capitolo, quella medesima negazione che pretende di fare a meno dell'alterità altrettanto la ripropone, la pone come tolta e così si *de-termina*: in questo modo, il determinato è la *contraddizione* di un'indipendenza dipendente, di un qualcosa che in tanto è sé (e non altro), in quanto è quell'altro che non è; la contraddizione è dunque *dedotta* dallo svolgimento della determinatezza, da quel confronto con sé stessa nel quale non sta immediatamente con sé e necessariamente si relaziona ad altro. Il percorso della riflessione mostrava che «ciò che decade nella contraddizione» non è la totalità del determinato, ma solo l'*unilateralità* sua presupposta, che si mostra falsa e si rivela in realtà la negazione di sé stessa: la determinatezza non solo si conserva, ma anzi diviene veramente stessa solo nella misura in cui rinuncia a quel suo primo affermarsi, e negandosi si ponga invece in unità con l'altro.

---

<sup>138</sup> Hegel non esita a definire il percorso che la coscienza si accinge a svolgere come la *via della disperazione*. Ciò che il singolo esperisce, infatti, è la continua e costante insufficienza delle successive formulazioni della verità che stabilisce, in una smentita nella quale non è coinvolto, per l'appunto, solo lo spettro teorico del suo rapporto con la realtà, ma è invece messa in crisi proprio quella distinzione, esterna e astratta, tra dimensione del pensiero e dimensione della vita. È dunque ogni convinzione, morale, politica, religiosa che sia, che vede la propria contraddizione e la deduzione della propria nullità. Il dramma che vive la coscienza lungo il percorso della *Fenomenologia* è un dramma che pervade ogni aspetto di ciò che essa è.

Hegel, nella *Introduzione alla Fenomenologia* che stiamo considerando, espone questo movimento della negatività concettuale individuandolo nell'ambito dell'*esperienza* che la coscienza fa della insufficienza delle proprie certezze sulla verità. Il processo che interessa le singole figure coscienziali non è un *annientamento* scettico, perché non indica come risultato della contraddittorietà della singola posizione il puro nulla. Anche questa purezza nichilistica scettica, secondo l'autore, è unilaterale<sup>139</sup>, perché non considera il fatto di *derivare* da qualcosa, di essere perciò *mediata* e di costituirsi nella nullità *di ciò che si rivelava inconsistente nella prima*.

[...] la presentazione della coscienza non veritiera nella sua non-verità non è un mero movimento *negativo*. Una simile concezione unilaterale è quella che di tale movimento ha più che altro la coscienza naturale [...]. Tale figura è cioè lo scetticismo, il quale nel risultato scorge sempre e soltanto il *puro nulla*, e fa astrazione dal fatto che questo nulla è precisamente il nulla *di ciò da cui risulta*.<sup>140</sup>

Il nulla che risulta, dunque, sarà il nulla di quel qualcosa che andava disperdendosi nella contraddizione, e pertanto sarà a sua volta un che di determinato, appunto come il negativo di quella prima posizione astratta. La negazione, dunque, che consegna una nuova determinatezza, un nuovo contenuto che rappresenta la *verità* del primo, è *negazione determinata*. A sua volta, questo contenuto nuovo, nullità del primo, incorrerà in contraddizione a causa della medesima dinamica astratta, e l'unità del processo, in cui si rivela la progressiva spoliatura della negazione dal suo lato escludente – e dunque del sapere dal suo lato finito, astratto e particolare –, eleverà il contenuto della negazione a sé come *negatività* – la seconda negazione. Il sapere, con ciò, riconoscerà il proprio contenuto nella propria forma, cioè nella consapevolezza dell'unità con sé del processo in cui ogni astrazione si rivela inadeguata e *presso altro*.

Lo scetticismo, che si conclude con l'astrazione del nulla, ossia del vuoto, non può procedere oltre da questa astrazione; ma è costretto ad attendere che gli si presenti qualcosa di nuovo, e che cosa mai gli si offra, per poi gettarlo in quel medesimo abisso vuoto. Se invece il risultato vien colto per come esso è in verità, quale *negazione determinata*, con ciò è allora stabilita una nuova forma, e nella negazione

---

<sup>139</sup> L'autore descrive la tesi scettica come l'espressione della radicale dialetticità insita in ogni determinazione intellettuale posta però ancora nella forma della coscienza naturale. Lo scetticismo, infatti, ben rileva quella negatività che porta la determinatezza oltre a sé stessa, ma altrettanto la astrae, la fissa e se la rappresenta nella proposizione: "Nulla è vero". Questa astrazione, secondo Hegel, conduce lo scetticismo a contraddirsi, proprio nella misura in cui non viene problematizzata a sua volta, e non viene rivelato ch'essa dipende costitutivamente dall'ammissione di un immediato che viene sottoposto a critica. Il positivo, in sostanza, non è mai definitivamente tolto, e la critica assolutamente perde semplicemente ogni possibilità di adempiere a sé, e dunque di levarlo. Dire che "Nulla è vero", in effetti, è dire una verità, un qualcosa di immediato e assoluto; è cioè, per un unico decisivo momento, sospendere quella radicale criticità che definisce la posizione scettica.

<sup>140</sup> *Ivi*, pp. 61-62.

si è realizzato il passaggio attraverso cui il processo risulta spontaneamente dalla serie completa delle figure.<sup>141</sup>

Nella *Logica*, Hegel presenta con parole leggermente diverse il medesimo contenuto concettuale. Questa diversa formulazione ci aiuta a comprendere con più precisione come vada intesa la determinatezza contenuta nella negazione, e a puntualizzare come quel risultato determinato del processo negativo non è *simpliciter* un'altra determinatezza, formalmente indistinta dalla prima ma contenutisticamente indifferente, ma rappresenta più propriamente quella destinazione in cui nella prima – ma, come nella prima, in ciascuna – si vede tolta la particolarità e unilateralità, e si scopre continuità negativa con l'altra. Il guadagno della determinatezza di partenza risiede proprio nel crollo del suo astratto ritengo: essa accede a una realizzazione di sé più elevata, *diviene sé stessa*. Questa consapevolezza della positività della negazione segna in generale il progresso scientifico, il quale a sua volta si eleva dalla coazione della conoscenza puramente formale e astratta all'assoluto compreso concretamente.

L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, [...] è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche il positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella *negazione del suo contenuto particolare* [corsivo nostro], vale a dire che una tale negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata.<sup>142</sup>

Come già annunciato, in coda a questo elaborato, precisamente nel capitolo V, ci soffermeremo a considerare con più precisione questo contenuto positivo del negativo. Sull'ambiguità della sua caratterizzazione, infatti, gli interpreti si sono contrapposti, alcuni nel ritenere il risultato positivo una nuova immediatezza in cui la differenza, l'alterità e la negazione scompaiono, altri nel rimarcare la sostanziale novità della positività dello speculativo, come positività “memore” della propria natura mediata. Nel seguito di questo capitolo, invece, come detto, ci continueremo a soffermare sull'analisi del lato negativo-confutativo del processo dialettico.

Lucio Cortella (1995, pp. 315-324) ha tracciato una densa similitudine tra la dialettica hegeliana di superamento del finito e la forma dell'*elenchòs* di aristotelica memoria<sup>143</sup>. Entrambi i procedimenti critico-argomentativi, infatti, non si situano esterni rispetto all'oggetto da confutarsi, ma *immanenti*; inoltre, non solo esibiscono come l'astratto si contraddica – non sono, con ciò,

---

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> Hegel, *Scienza della logica* (2008), cit., p. 36.

<sup>143</sup> La cui canonica esibizione è contenuta nel celebre Libro Γ della *Metafisica*.

«confutazioni ordinarie» –, ma mostrano come esso, contraddicendosi, *riveli* di appoggiarsi su «presupposti inaggrabili e intrascendibili» per la sua propria costituzione – con ciò che le rende «confutazioni trascendentali»<sup>144</sup>. Esattamente come il negatore del principio di non-contraddizione aristotelico, infatti, la determinatezza immediata hegeliana conta di poter “far da sé”, di essere assolutamente *stante* nell’esclusione di tutto ciò che non è. Nell’individuare la contraddizione e dunque nel criticarlo, tuttavia, non si può in alcun modo fare affidamento a un assoluto *presupposto*: non si può, cioè, semplicemente asserire che il finito si contraddice perché si isola dall’infinito<sup>145</sup>, così come – e Aristotele ben lo sapeva – non si potevano definire contraddittorie le affermazioni del “negatore” sulla base del principio di non-contraddizione stesso. Invece, la confutazione vera e propria deve evidenziare come sia proprio il negatore – in questo caso, la finitezza immediata – colui che sconfessa sé stesso, come sia lui che *non* è ciò che dichiara di essere: *nel* costituirsi assolutamente, negativamente rispetto a qualsiasi dimensione che lo ecceda, il finito si pone solo *in* quella esclusione; operandola, però, insieme fuoriesce da sé e va in quell’altro che esclude: pertanto non è immediato, ma mediato, cioè *concreto*<sup>146</sup>. Al pari, il “negatore del principio” deve dire qualcosa positivamente, quando afferma che il PDNC non vale, e non può in nessun caso ammettere che è indifferente che il principio valga o non valga, proprio perché la sua tesi è che non valga. Il finito hegeliano, così come il negatore aristotelico, *mostrano* un concreto che non è presupposto ma è comunque *originario*<sup>147</sup>: una concretezza che è l’unico fondamento sulla base del quale essi possono darsi, esercitando la loro negazione.

Puntualizzare in questo senso il valore *rivelativo* del momento negativo-razionale della dialettica consente di comprendere a fondo il carattere immanente della critica in Hegel. Sostenendo

<sup>144</sup> Cortella, *Dopo il sapere assoluto* (1995), cit., p. 315.

<sup>145</sup> Cortella (1995, pp. 316-317) si spende in una lunga disamina critica dell’obiezione severiniana al metodo dialettico di Hegel. Secondo Severino (1958-1981, pp. 47-61), la dialettica incorrerebbe in una *petitio principis*, nella misura in cui vorrebbe un assoluto fondato sulla contraddittorietà del finito, contraddittorietà però presente solo sulla base di un infinito presupposto. La viziosità del circolo, tuttavia, si avrebbe se fosse semplicemente la contraddizione del finito a fondare l’assoluto – oltretutto, questo significherebbe sia connotare solo negativamente la contraddizione stessa, sia finitizzare l’assoluto –, con la contraddizione stessa che resterebbe infondata, essendo il vero originario. Cortella (1995), a proposito, fa valere proprio la differenza tra metodologie “critiche” che abbiamo richiamato in corpo al nostro elaborato, e mette in chiaro come solo concependo la critica hegeliana del finito come una confutazione «ordinaria» è possibile sostenere quanto afferma Severino. La critica hegeliana, tuttavia, avviene «trascendentale», cioè viene operata *dal* finito stesso nei confronti di sé stesso, senza che nessun assoluto sia esplicitamente presupposto o senza che questo presupposto rilevi attivamente ai fini della critica. L’assoluto si *rivela* sin da sempre presupposto, è infatti tale nella pretesa di verità che il finito avanza: la dialettica è l’autocritica di questa presupposizione e, in questo senso, la *giustificazione* che l’assoluto svolge di sé attraverso la decostruzione delle erronee posizioni che lo proporgono.

<sup>146</sup> Hegel, nel sostenere che il finito è *ideale*, insiste proprio su questa sfumatura concettuale. Il finito, cioè, consiste solo se si trascende, e dunque, quasi ironicamente, solo se non è davvero quel che pretende di essere.

<sup>147</sup> «Il processo dialettico consiste dunque nel rivelare la necessaria presupposizione dello speculativo da parte dell’astratto, nell’evidenziare, cioè, come qualsiasi negazione di esso (qualsiasi posizione della finitezza) lo implichi. Ciò significa che la confutazione non consiste nel condurre il finito alla contraddizione sulla base dell’assunzione del suo isolamento e dunque della verità dell’unità originaria; al contrario la confutazione trascendentale consiste nel mostrare come la pretesa dell’intelletto di tenere ferma la determinazione nel suo isolamento sia incapace di realizzarsi.» *Ivi*, p. 318.

infatti che il finito non viene né ricondotto a contraddizione dal punto di vista di un intelletto riflettente, né tantomeno da quello di un assoluto presupposto, ma che *si* conduce a contraddizione in virtù della propria unilateralità, l'autore definisce la logica del finito come *autocritica*: come espone precisamente Cortella (2001, p. 131), è nella *performance* per la quale il finito si isola negativamente dall'alterità e dalla relazione con essa che avviene la contraddizione – una *contraddizione* perciò *performativa*. La contraddizione è certamente *index falsi* nella misura in cui costituisce il destino di quella presupposta astratta autonomia della finitezza, di quell'assoluto fasullo e presupposto, ma è insieme – e qui sta il vero *novum* hegeliano – *index veri*, è positiva e determinata, appunto perché esprime la falsità *di quella istanza* e la rivelazione non tanto di una nuova determinatezza che si sostituisca alla prima, ma della verità di ogni determinatezza nella mediazione che la determina. In questo modo, di nuovo, Hegel riesce a evitare fino in fondo qualsiasi obiezione di estrinsecità della critica: non c'è altro punto di vista al di fuori del finito stesso da cui scaturisca il procedimento confutativo, ed esso è dunque *giustificato* sulla base del fatto che è il criticato stesso che lo svolge.

L'intero sistema hegeliano – lo abbiamo già visto analizzando luoghi della *Logica* e lo vedremo di seguito per la *Fenomenologia* – è questo perpetuo e mai esaurito processo di riconduzione della determinazione alla propria condizione. Dal punto di vista di una sua comprensione rispetto al concetto di critica, dunque, è possibile affermare che la dialettica hegeliana si svolga imperniandosi su questo momento: la sua è una critica infinita, una perpetua confutazione di ogni astrazione si offra al pensiero della verità. Più propriamente, anzi, è *autocritica* incessante e onnicomprensiva di ogni presunto esaurimento della critica stessa, di ogni presunto “porto sicuro” nel quale si possa pensare di fare a meno del negativo e di aver guadagnato l'assoluto.

Essa svolge, in sintesi, tre funzioni: a) *descrive* la natura della determinazione immediata come lo svolgimento del processo *astratto-intellettuale* che sembra consolidarla in sé stessa – il “primo momento” stesso; b) *esibisce* pertanto insieme la *confutazione* di questa presunta autonomia, poiché la dimostra derivata e non originaria, la dimostra cioè posta; c) *rivela*, con ciò, lo “stato vero” della determinatezza stessa come quell'unità negativa che risulta dalla contraddizione dell'unilateralità in cui si barricava.

### 3.2. *Autocritica della critica. La lotta tra illuminismo e fede*

Una volta descritta nelle sue caratteristiche principali la dialettica hegeliana come processo critico-negativo, vogliamo ora fornirne un esempio. Val la pena di chiarire le ragioni della scelta, poiché, com'è evidente da quanto finora esposto, *ogni* luogo dell'opera di Hegel avrebbe potuto

essere selezionato. Invero, anche quanto discusso nel capitolo primo può essere pienamente assunto a titolo di esempio: la dinamica dell'essenza come riflessione, come abbiamo cercato di evidenziare, è null'altro che l'*autocritica* della *Seinslogik* e della sua forma peculiare – l'immediatezza; la restituzione di un intendimento nuovo di che cosa sia veramente la determinazione sconfessa proprio l'idea immediata che abitualmente se ne ha, cioè la presunzione ch'essa risieda, al fondo, inconcussa in sé stessa, e che mantenga il rapporto con altro in un'esteriorità che non arriva mai a toccare la sua intimità e unicità singolare. Tuttavia, la sezione del capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito* che va sotto il titolo di *Illuminismo* ci consente di fare un passo oltre l'astrattezza della logica, e di assistere al movimento negativo della dialettica situato in una figura spirituale particolarmente rilevante per il nostro lavoro: quella dell'*illuminismo*. Questo concetto, come vedremo, rappresenta la negatività del concetto come un'*attività* che lo spirito compie, mediante la quale afferma l'autocoscienza come principio della realtà tutta. Hegel, insistendo sulla dinamica che lo caratterizza, mostrerà tuttavia come questo rischiaramento della realtà per opera dell'intelligenza, la quale sottopone a una *critica* demolitrice qualsiasi sostanzialità della tradizione morale, etica, politica del Medioevo e della prima età moderna, non sia poi così *autotrasmontante*: vedremo quindi come l'illuminismo, nella sua lotta imperitura contro i dogmi della fede, finisca per assolutizzare proprio la propria attività critica, divenendo, con ciò, il contrario di sé stesso.

Il contesto sulla base del quale l'illuminismo si genera costituisce, com'è noto, una storia dello spirito colta dal punto di vista di quel processo di (auto)critica delle forme finite di sua manifestazione che abbiamo richiamato<sup>148</sup>.

Nella forma *antica* dell'eticità, individualità e comunità si identificavano *immediatamente*. La singolarità, cioè, non aveva posto, ed era strettamente appiattita alla dimensione della vita della collettività. L'unico diritto a valere era dunque quello dell'*oggettività*, della dimensione della legge civile e delle realtà istituzionale della *polis*, e l'individuo non aveva che da ribadire la priorità, asservendosi strettamente alle sue norme. Ai principi delle divinità celesti, però, facevano da contraltare, pur repressi e oppressi, quelli delle divinità ctonie, che avevano nel focolare domestico e nella figura del sentimento femminile la loro espressione prima. Queste espressioni non erano altro che l'emersione di un ospite indesiderato in seno alla bella eticità, cioè la soggettività, il diritto della singolarità all'espressione particolare di sé nel mondo. I principi sulla base dei quali si realizza la vita etica si riconoscono, nel decorso della storia antica che porta la grecità ad approdare alla Roma repubblicana e imperiale, come opposti e conflittuali: al diritto della realtà della comunità e dello stato si oppone, dunque, il principio della *personalità* e del *diritto soggettivo astratto*.

---

<sup>148</sup> Per una rapida ricognizione di questo sviluppo, si veda F. Chiareghin (2008). Per, invece, un commentario analitico e puntuale, J. Hyppolite (1972).

L'emersione del principio del *privato*, del *diritto* dell'individualità come singolarità, segna la rottura tra l'antico e il moderno. L'individuo, scoprendo l'apparente quiete felice dell'eticità antica costargli l'annullamento totale della sua particolarità, vede nella propria *azione* la capacità di frantumare il telaio sostanziale. Si accorge cioè come dipenda da lui la riproduzione e il mantenimento dell'equilibrio etico, e avverte perciò la propria come una condizione indebitamente sottomessa; scorge, cioè, l'esigenza di riaffermarsi non più secondo altro, ma *secondo sé, liberamente*. La sostanzialità si sposta dunque, cambia di segno, e dalla positività dell'eticità trovata passa nella negatività dell'individualità, che avanza ora il *diritto* del possesso del mondo, dell'esercizio del proprio potere su di esso. Così, per Hegel, emerge il soggetto moderno.

È una soggettività, però, intimamente *scissa*. Se infatti è *certa* di costituire, come autocoscienza, il principio entro il quale il mondo può e deve risolversi, ha invero innanzi a sé quel mondo medesimo; non solo: la sua intera *esistenza* si sviluppa nei rapporti che costituiscono quella realtà esterna, nella quale l'individualità si determina, in generale, come quella che è. Negare semplicemente la propria dimensione *effettuale*, quindi, astraendosi in una *purezza* totalmente vuota, significa per lei negare la condizione che la determina come verità e come esistenza: l'autocoscienza guadagna sé stessa solo togliendo la *resistenza* dell'oggetto, riconoscendosi finalmente in esso, non certo rinunciando paradossalmente al contatto con esso. Serrandosi, invece, nella sua ostinata autoidentità formale, essa perde il legame con sé stessa: si estrania da sé, escludendo un lato imprescindibile, quello, nuovamente, dell'esistenza sua determinata, del suo *essere*. La dimensione *pura* del suo sapersi essenza di un mondo che è opera sua deve perciò *conciliarsi* con l'effettività di quel mondo, nelle sue determinazioni e nei suoi rapporti finiti, deve togliere l'*estraneazione* che lei stessa genera. Il pensiero, in una parola, deve ritrovarsi nell'essere.

Su questo aspetto Hegel insiste molto, e non è difficile intuirne il motivo. L'estraneazione, infatti, non è una condizione che lo spirito riceve dal di fuori, sulla quale non abbia voce in capitolo: anzi, è un qualcosa che lui stesso produce *necessariamente*. La dinamica non deve suonarci nuova, e rappresenta *in toto* un'individuazione di quel processo riflessivo essenziale che abbiamo richiamato sin dalle prime battute del nostro lavoro. La negatività che costituisce la certezza della propria verità, del proprio diritto e della propria libertà, infatti, spinge la determinatezza ad uscire da sé, e a *porre* quanto – negato – la riafferma; tuttavia, quel processo negativo, presupponendosi autosufficiente, *insieme* presuppone l'alterità su cui si esercita – esso si interrompe in una negatività che si rivolge necessariamente anche a sé stessa; così il rapporto si fissa in un'esteriorità reciproca, e il diritto con ciò si *duplica*: «Essa [la realtà effettiva] ottiene la propria esistenza grazie al fatto che l'autocoscienza si esteriorizza e depone la *propria* essenza»<sup>149</sup>. Ecco che l'autocoscienza moderna *sa* di essere

---

<sup>149</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (2008), cit., p. 323.

l'essenza del mondo che le si para davanti e deve procedere alla risoluzione di questa estraneità per ricomporsi in sé, per ritrovare sé stessa nella propria dispersione e per guadagnare, infine, quella libertà effettiva che appare smarrita. Questa dinamica, in una parola, è ciò che Hegel chiama *Bildung* – *cultura*, e caratterizzerà, come vedremo, l'intero sviluppo di quella che Cortella (2001, 2002) chiama *Dialettica dell'eticità moderna*.

Il mondo di questo spirito si scompone in modo duplice: il primo è il mondo della realtà effettiva, ossia il mondo dell'estraniamento dello spirito stesso; l'altro, invece, è il mondo nel quale lo spirito, elevandosi al di sopra del primo, edifica se stesso nell'etere della coscienza pura. Quest'ultimo mondo, *opposto* a quell'estraniamento, appunto per questo non ne è libero, bensì piuttosto non è che l'altra forma di essa [...].<sup>150</sup>

La storia della modernità, infatti, secondo Hegel, è la storia di un *percorso di formazione* che l'autocoscienza spirituale attraversa tra forme inadeguate di superamento di questa estraneità, di questa dualità di mondi: la libertà del soggetto resta semplicemente adiacente alla sua esistenza, in una composizione solo formale, esterna e astratta. Chiereghin (2008, pp. 124-129) ricostruisce i primi confronti dell'autocoscienza con la realtà mondana come rapporti ancora intrisi di questa opposizione, e pertanto ancora caratterizzati dalla forma più immediata di negazione. La scelta del principio da perseguire si pone ancora *alternativa*: dapprima, *buono* è ciò che caratterizza ogni sacrificio virtuoso del particolare e del singolare sull'altare dell'universale, mentre il *cattivo* rappresenta la scelta di abbandonarsi alle frivolezze, a un sacrificio, *uguale* nella forma ma *contrario* nel contenuto, dell'oggettivo del mondo al principio della libertà e del diritto del sé. Immediatamente, però, i due elementi si convertono dialetticamente l'uno nell'altro: assolutizzandosi, escludendo cioè il principio contrapposto in realtà ugualmente dignitario, l'azione cattiva è quella che annichilisce il particolare in rapporto allo Stato, e viceversa invece è buona quella che realizza il diritto soggettivo di usufrutto del mondo. Così, la nobiltà della coscienza che adula e consolida il potentato di riferimento si converte nella viltà di chi agisce solo per un tornaconto personale, mentre il degrado dell'altra, che al contrario osteggiava e minava la solidità dell'*establishment*, emerge come il vero nobile struggersi per l'affermazione del pari e universale diritto di ogni soggettività in quanto soggettività. Il minimo comune denominatore in questi rapporti mondani, che l'autocoscienza riconosce vivendoli e agendoli, è appunto il fatto che è essi, siano buoni, cattivi, nobili o vili, sono tali soltanto *per lei*: dipende dalla prospettiva unilaterale da cui di volta in volta lei persegue l'essenza ciò che appunto si determina essenziale o meno nel mondo, e questa stessa parzialità li induce a

---

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 325.

convertirsi negli opposti. Nulla *del* mondo è, *in sé*, essenziale, e il piano della verità si sposta quindi in quella purezza che avevamo provvisoriamente – e apparentemente, a questo punto – abbandonato, tuffandoci nella mondanità. Hegel, nell'esibire la *particolarità* dei rapporti effettivi come la prigione della libertà e del diritto della soggettività, mostra come vada piuttosto riconosciuta la loro comune *idealità* e, con ciò, vada preso atto di come in ciascuno di quei rapporti si persegua un'universalità fittizia, che solo l'operazione di un *terzo* giustappone loro semplicemente. La loro essenzialità, dunque, risiede solo nell'astrazione che di essi compie il *pensiero* ancora estraniato della soggettività; in questo pensiero, che assiste invece alla loro inversione e contraffazione reciproca, deve ora situarsi il vero.

### 3.2.1. *Fede e intellesione pura*

L'età dei lumi sorge sulla base di questo principio: il *pensiero* si scopre fondamento delle determinazioni del mondo etico antico e primo-moderno e, nel *linguaggio della disgregazione*, ogni essenzialità data e presente si dissolve nell'attività pensante e giudicante della soggettività. Il contenuto cui il pensiero si imbatte ora è il *suo proprio* contenuto come tale, è cioè il *pensato*: la verità del mondo risiede nell'attività pensante. Immediatamente, tuttavia, questo pensiero di sé appare ancora al modo *rappresentativo*: mantiene, cioè, la *forma* dell'estraneità dell'oggetto rispetto all'attività del pensare stesso. Da un primo lato, che determineremo di seguito, «si limita ad *avere* questi pensieri, ma ancora non li *pensa*, ovvero non sa che si tratta di pensieri», mentre dall'altro e contrariamente, si limita a operare-pensiero, ma non *ha* questo pensiero innanzi a sé come l'oggettività<sup>151</sup>. Questa ambiguità costituisce, dunque, il problema principale verso cui l'autocoscienza deve relazionarsi anche nel regno della *pura* coscienza. L'illuminismo si vedrà essere il processo per il quale il pensiero toglie, non senza difficoltà e ciclici “passi indietro”, questa duale rappresentazione e finalmente risolve *idealisticamente* l'oggetto nella forma del pensiero soggettivo: così solamente la certezza dell'identità di mondo e pensiero può essere anche verità.

Infatti la coscienza è uscita dalla realtà effettiva per entrare nella coscienza pura; ma in generale si trova ancora nella sfera e nella determinatezza della realtà effettiva. La coscienza lacerata è *in sé* l'*uguaglianza a se stessa* della coscienza pura, ma lo è solo per noi, non per se stessa. È dunque solamente l'elevazione *immediata*, non ancora compiuta entro di sé, e ha ancora in sé il principio opposto, dal quale è condizionata, senza essere divenuta padrona di sé attraverso il movimento di mediazione.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 350. Le due alternative qui presentate si determineranno proprio come i contrapposti fede e intellesione pura.

<sup>152</sup> *Ivi*, pp. 350-351.

Il punto di partenza è la disequazione tra l'acquisizione del carattere di pensiero della realtà effettiva e la sua riproposizione come oggetto-pensato che rimane, *rappresentato*, innanzi ad esso. In altri termini, la realtà effettiva si sdoppia: da un lato è quella, *vana*, del mondo effettivo, risolta nel pensiero dell'autocoscienza; dall'altro è quella *pensata* dall'autocoscienza, del vero come pensiero ancora rappresentato come altro dal pensiero stesso, ma pur sempre elevato all'essenza. Il percorso dell'illuminismo<sup>153</sup> inizia con una nuova contrapposizione, che insiste sulla relazione dell'autocoscienza rispetto a questo secondo lato della realtà "vera e propria", quello che ha innanzi a sé il pensiero dell'assoluto. Da un lato, infatti, la coscienza *mantiene* innanzi a sé questo nuovo mondo-pensato, ne conserva la rappresentazione fissa e stabile: è così la *fede* che, di fronte al mondo dell'esperienza di cui *sa* la vanità, *crede* fermamente che la verità sia in un *altro* mondo *oltre* al primo<sup>154</sup>. Dall'altro lato della coscienza pura, invece, sta quel movimento che insiste sulla risoluzione della mondanità nella *differenza assoluta* del pensiero, che comprende quelle masse etiche alla stregua di «essenzialità *spirituali*, movimenti assolutamente inquieti, ovvero determinazioni che si levano immediatamente nel loro contrario»<sup>155</sup>, e che in questo movimento riconosce l'esser *per-sé* del concetto assoluto, della negatività di ogni determinatezza, dell'*intelligenza pura*. L'illuminismo, dunque, origina sulla base di una contrapposizione tra *fede* e *intellezione*.

Hegel è chiarissimo a porre già, *per noi*, l'*unità indissolubile* del lato della fede e di quello dell'intelligenza. Questi due momenti, infatti, dicono semplicemente due volti diversi del medesimo movimento, per cui l'essenza data, ontologicamente connotata del mondo, si risolve nel pensiero: la fede *intende* quell'universalità del pensiero *positivamente*, cioè mira al contenuto vero e proprio della rivelazione per cui il mondo è spirito; l'intellezione, invece, è il processo *critico-negativo* che esibisce quella verità, che la conduce a sé stessa a partire dal riconoscimento della *parvenza* del mondo per come si offre all'esperienza. *Per la coscienza* in cammino, tuttavia, compare per ora solo la rottura e l'opposizione di questi due lati del pensiero, poiché, in entrambi i casi – e questo è il punto fondamentale, come ribadiremo –, essa si *rappresenta* la verità di cui è certa, e rispettivamente fissa e astrae l'uno nella sua positività, l'altro nella sua negatività.

Ma questi due momenti, soggiacendo in generale alla determinatezza dell'*estraniazione*, si disgiungono l'un dall'altro come una coscienza duplice. L'uno è la *pura intelligenza*, intesa come il

<sup>153</sup> Una ricostruzione precisa e puntuale di questi passaggi hegeliani è offerta in Cortella (2002, pp. 191-217).

<sup>154</sup> Ci si può spendere a tematizzare quale sia il rapporto della fede nei confronti della realtà mondana, e contestualmente a comprendere di che "fede" Hegel stia qui parlando. È infatti chiaro che non si tratta di una generica tensione spirituale – *Andacht* – verso un orizzonte ultramondano, semplicemente negativa rispetto a quanto si presta all'esperienza immediata, ma si configura piuttosto come una costruzione, razionalmente consistente e determinata, di quel mondo ulteriore. Il riconoscimento della razionalità di questa posizione del pensiero caratterizzerà la fatica del concetto lungo tutta la sezione che stiamo analizzando.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 352.

*processo* spirituale che si compendia nell'*autocoscienza*, e che ha di fronte a sé la coscienza del positivo, la forma dell'oggettività o della rappresentazione, contro cui si dirige; il suo oggetto è però solamente il *puro Io*. – All'opposto, vi è la coscienza semplice dell'uguaglianza a sé positiva, ossia quieta, che ha per oggetto l'*essenza* interna, in quanto *essenza*.<sup>156</sup>

L'*intellezione* è un'*attività formale* dell'*autocoscienza*. Già dalle prime battute, è chiaro che questa attività non è semplicemente prerogativa di un singolo individuo, ma è cioè *proprietà razionale universale*, e definisce cioè ogni individualità in quanto razionale, ogni "sé" in quanto "Sé"<sup>157</sup>. Essa non ha contenuto, perché è la dissoluzione di ogni positività oggettiva, di ogni *dato*: è la relazione negativa per cui ogni realtà viene raccolta nel suo andare in-altro costitutivo e irrinunciabile, e con ciò è la pura *differenza* in cui ogni cosa si risolve. In altre parole, è la forma della *libertà* del soggetto moderno, che fa il paio con la *negatività assoluta* del Concetto. L'obiettivo che l'*intellezione* si propone non è solo la confutazione della presunta indipendenza di ogni singola entità data, ma appare piuttosto come il togliimento assoluto dell'opposizione che il positivo rappresenta<sup>158</sup>, e con ciò la riduzione di ogni contenuto alla forma della razionalità: «il Sé ha propriamente per oggetto soltanto se stesso, ovvero l'oggetto ha verità solamente nella misura in cui ha la forma del Sé»<sup>159</sup>. Il mondo che ancora ha di fronte, come dicevamo, ha la caratteristica della *vanità*, e va ricondotto alla verità, sua interna, di essere il *Sé* stesso: di questo l'*autocoscienza* è certa, e con lo scopo di dimostrarlo sottoporrà a una critica incessante qualsiasi positività le si pari innanzi.

Il contenuto sta invece dal punto di vista della *fede*. Questa, infatti, è certo il sollevamento negativo dal mondo, al pari dell'*intelligenza*, ma è altresì il reinserimento di questa negazione entro le maglie della forma coscienziale, e dunque ne è la rappresentazione statica in un *oggetto-altro*: è cioè *pensare* a sua volta, ma un pensare che non ha ancora uno spessore *concettuale* e che pone sé stesso come qualcosa d'altro. L'*essenza* è la realtà innalzata al pensiero, *pregna* di pensiero. L'oggetto di fede è dunque, *in primis*, quella realtà mondana, però *elevata* nella comprensione della sua verità spirituale. L'articolazione, l'organizzazione del mondo resta la medesima, mentre il radicale cambiamento lo si ha per quanto riguarda l'autocomprensione del rapporto che ogni cosa –

---

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>157</sup> Hegel si riferisce all'*intellezione* come al risultato compiuto del mondo della *Bildung*. Nella comprensione dell'uomo come essere intelligente, infatti, si sollevano non solo le differenze relative alla dimensione dello spirito oggettivo – quelle che derivano dalle relazioni etiche istituite, sociali e politiche –, ma anche quelle proprie dello spettro soggettivo – i caratteri dei singoli che procedono dalla loro naturalità. La critica incessante della ragione ha mostrato la transitorietà di queste come delle altre caratteristiche finite, ha mostrato l'inessenzialità loro: è opportuno, invece, considerare il mondo come il teatro della libertà della soggettività pensata *universalmente*, comune a tutti gli individui razionali.

<sup>158</sup> Avremmo potuto anche dire che è il tentativo di risoluzione della *forma* del positivo, ma avremmo ingenerato una inopportuna confusione rispetto alla sequenza dell'argomentazione hegeliana. A questo punto del percorso, infatti, Hegel sta presentando i due lati *immediatamente*, senza problematizzarne dialetticamente le rispettive posizioni. In seguito, ci concentreremo proprio sulla loro dialettica.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 354.

tra cui l'individualità particolare – intrattiene con sé stessa e con le altre: ora, lo sfondo è il comune appoggio a un fondamento universale, sulla base del quale sono preservate le diversità – la divinità. La natura della concezione di questo fondamento dispone inoltre un atteggiamento della coscienza credente contro cui l'intellezione si rivolgerà criticamente: essendo l'essenza un puro *aldilà* del mondo e del finito, che però si persegue *mediante* l'elevazione di quel medesimo finito, raggiungerla significherà non solo rinunciare *in toto* a quella finitezza, e dunque sacrificare *ogni* lato di sé che rientra nell'ordine del sensibile, ma costituirà anche un fine mai raggiungibile. I due mondi, infatti, aldilà e aldiqua, sono incommensurabilmente scissi e, *insieme*, intimamente legati: l'uno è semplicemente l'altro elevato nel pensiero, *compreso secondo verità*; la forma di questa comprensione, però, si dispone ancora come una negazione escludente della particolarità e della mondanità<sup>160</sup>.

Entrambi i lati, intellesione e fede, sono *puri*, essendo l'uno la totale *dispersione* di ogni identità stabile e statica, l'altra l'*esigenza* che detta identità vi sia come un fondamento *altro* rispetto al regno del finito. Il rapporto con il mondo che i due intrattengono è, dunque, identico: il mondo è *abbandonato*, è ricondotto alla sua manchevolezza costitutiva ed è con ciò posto dipendente da altro. Ora non resta che vedere come le due facce della medaglia della coscienza pura si rapportino tra loro.

### 3.2.2. *Dialettica dell'Illuminismo*

L'intelligenza critica ha sempre bisogno d'un oggetto su cui esercitarsi. Così, una volta dissolta ogni unilateralità etica che andava definendosi nel mondo moderno e premoderno, non può esaurirsi: deve cioè rivolgersi all'ultimo baluardo della positività, dell'oggettività sostanziale che si vuole indipendente dalla forma del Sé. Deve cioè guardare alla fede. L'*Illuminismo* è la diffusione di questo atteggiamento critico che, nel corso del XVIII secolo francese, inizia a espandersi e diffondersi progressivamente in tutta Europa.

Abbiamo visto come intellesione e fede costituiscano, “per noi”, i due volti del processo per cui il mondo si risolve nel Sé. Appaiono contrapposti nell'esito di questa risoluzione, poiché la fede lo descrive come l'essenza positiva che il pensare raggiunge nel quale ogni cosa guadagna la forma vera della propria sussistenza, mentre l'intellezione lo considera negativamente, e dunque come l'opera incessante di confutazione di ogni pretesa universalistica del particolare. Per l'Illuminismo, la fede è un coacervo di falsità, superstizioni e pregiudizi, e il suo contenuto ultraterreno è niente più che una proiezione che essa stessa genera e che insieme astrae e si rappresenta appunto al di fuori di sé. L'obiettivo illuministico è proprio quello di dissipare queste tenebre del dogma e della

---

<sup>160</sup> Del difetto intrinseco alla fede si dirà in seguito.

superstizione: esse, infatti, sono lo strumento mediante il quale un *clero* dispotico sottrae alla massa delle coscienze l'unico elemento di cui dispongono per sollevarsi da una condizione di sopruso e di subordinazione – cioè l'esercizio critico della ragione –, consolidando con ciò il suo *dominio* sul mondo. Lo sviluppo cui assistiamo non è altro che quella *realizzazione* della libertà che ci accompagna dall'inizio del nostro percorso: vedersi riemergere dall'autocritica della coscienza credente è la riaffermazione dell'universalità della ragione, il superamento anche dell'ultima unilaterale ed esclusiva positività<sup>161</sup> e l'affermazione del Sé come il principio nel quale la totalità si risolve.

L'Illuminismo è tuttavia duplice in rapporto a questo suo fine. Da un lato, essendo ben conscio che non è attaccando direttamente il clero che risolverà l'ottundimento della massa, accompagna, a una surrettizia e progressiva infiltrazione nelle maglie della rete della superstizione, una critica serrata alle forme distorte della fede. Dall'altro, mostrerà una difficoltà fondamentale: infatti, se il difetto della fede è l'astrazione del positivo, quello dell'Illuminismo è il contrario, e cioè l'assolutizzazione del proprio incedere critico, e perciò sottoporrà l'avversario a una critica totale ma soprattutto astratta. Una critica, per così dire, finalizzata solamente a sé stessa. Così agendo, comportandosi cioè solamente negativamente nei confronti della fede, esso non farà altro che negare sé medesimo e si identificherà assolutamente a quel dogmatismo che tenta di sconfiggere.

Sulle prime, dunque, sembra quasi che l'Illuminismo raggiunga immediatamente l'obiettivo. Esso, infatti, si diffonde in modo pacifico, contatta la coscienza ingenua come un contagio silenzioso che la porta a domandarsi qualcosa in più riguardo a quelle idee sull'aldilà che riceve, preconfezionate e indiscutibili, dal discorso del prete. Quest'esercizio della negatività, sebbene tenue e inconsapevole, è già sufficiente a far emergere quel lato *critico* obliato nel pensiero puro dell'essenza, quell'esercizio razionale che porta la coscienza a determinare attivamente l'assoluto e insieme ad astrarselo del tutto, dicendoselo irraggiungibile. La fede, in altri termini, è indotta a fornirsi ragioni per il proprio punto di vista, a complessificarlo e mediarlo, spogliandolo progressivamente della forma dogmatica. Il contagio funziona non per caso: agisce infatti *immanentemente*, dal punto di vista dell'ingenuità stessa e non come una violenza esterna ed estranea, che la screditi e la ridicolizzi; tratta l'altro, la coscienza con cui comunica, come un pari, come cioè l'intelligenza stessa posta innanzi a sé, sebbene in una veste ancora implicita e non conforme con sé stessa.

È tuttavia un successo che non basta all'intellezione. Essa, infatti, è strutturalmente *negativa*, e pertanto inscena necessariamente quel lato della sua attività che si connota in modo oppositivo, addirittura conflittuale, e che mira all'oggetto che critica con l'intenzione di dissolverlo, di ridurre

---

<sup>161</sup> Non curiamo più di ribadire come la struttura dialettica di questi movimenti fenomenologici – così come di tutti i movimenti hegeliani, a dire il vero – sia quella dinamica riflessiva di cui abbiamo trattato nel secondo capitolo.

allo zero la sua sussistenza. Deve manifestare il proprio dissenso nei confronti dello *status quo*: deve, cioè, *assumere sé stesso* come la verità che lascia fuori di sé, opponendovisi, la falsità e l'ignoranza della fede. Deve, con ciò, mantenere un *contenuto* innanzi a sé, contro il quale strutturalmente si scaglia. Non è difficile intuire come si tratti di un passo indietro, com'è subito esposto da Hegel. Nella condanna senza appelli del contenuto della fede come falsità e ignoranza, la ragione *contraddice* profondamente sé stessa: se infatti parte dal presupposto che la totalità si risolva nella dinamica critico-negativa del Sé, se afferma dunque la verità assoluta della realtà nella razionalità, deve riconoscere necessariamente ciò che le si oppone *non* come qualcosa di totalmente altro, da combattere ed estirpare, ma anzi come il *riflesso* suo proprio, come sé stessa posta in una forma ancora implicita, da ricondurre a sé – come tra l'altro faceva il “contagio”. Come sostiene Cortella (2002, p. 195-196), «l'altro della ragione, in quanto altro, è solo un non-essere, perché se invece fosse, sarebbe la ragione stessa». Le parole hegeliane non necessitano di ulteriori chiarimenti.

Comportandosi negativamente, dato che il suo concetto è ogni essenzialità, e nulla è al di fuori di lei, essa [l'intelligenza] può essere solamente il negativo di se stessa. In quanto intelligenza, diviene dunque il negativo della pura intelligenza: diviene non-verità e non-ragione; e, in quanto intenzione, diviene il negativo dell'intenzione pura: diviene menzogna e mancanza di limpidezza dello scopo. L'intenzione e l'intelligenza pura si involve in questa contraddizione perché si immischia nella polemica ritenendo di combattere qualcosa d'*altro*. – Ma questa è soltanto l'opinione che essa ha in mente, poiché la sua essenza, in quanto è negatività assoluta, sta proprio nell'avere in se stessa l'essere-altro. [...] Quello che, così, la pura intelligenza enuncia come il proprio altro, ciò che enuncia come errore o come menzogna, non può essere altro che essa stessa; l'intelligenza non può condannare se non ciò che essa è. Quanto non è razionale non ha alcuna *verità*; ossia, ciò che non è compreso concettualmente non è. Dunque, quando la ragione parla di un'*alterità*, di fatto parla soltanto di se stessa; e nel farlo non esce fuori di sé.<sup>162</sup>

L'esempio più palese dell'atteggiamento contraddittorio dell'Illuminismo è fornito dalle critiche che esso muove ai contenuti di fede. Le prese di posizione razionalistiche si connotano tutte allo stesso modo, cioè *contrappositive*: per la fede, le idee illuministe non sono che un contraltare, perlopiù abominevole, che le viene imposto dall'esterno, il quale non ha alcun diritto maggiore al suo di dirsi verità e buona intenzione, e che anzi si comporta nei suoi confronti in modo disonesto e scorretto; quello dell'Illuminismo, invece, è il tentativo di abbattere qualcosa che *mantiene* distinto da sé, come la negazione di quello stesso raziocinio, autocoscienza e libertà che dichiara universali.

---

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 363.

In generale<sup>163</sup>, l'Illuminismo avanza una critica fondamentale alla fede: essa sostituisce all'essenzialità dell'attività critico-negativa del pensiero una positività rappresentata, che astrae dal fatto di essere *posta* da quell'attività stessa. Tuttavia, come chiaramente espone Hegel, con ciò l'intelligenza non dice niente di nuovo alla fede: il credente, infatti, ben sa che l'essenza in cui confida è posta dalla sua attività di pensiero ed è rinvigorita dall'azione in cui sacrifica sé, i suoi beni e i suoi affetti sensibili, al suo servizio come a quello della comunità. Questo carattere prodotto dell'essenza cui la fede tende, tuttavia, non tange alla legittimità e all'esigenza di una *positiva concezione dell'essenza, indipendente* dall'attività che la pone. La fede è solamente la coscienza dell'unità essenziale tra il pensiero e l'oggetto del pensiero: questa coscienza si determina davvero in un'attività di mediazione, ch'ella significa nel sacrificio obbediente e servizievole alla comunità, ma avanza altrettanto l'esigenza del risultato positivo che quella mediazione possiede, appunto come il raggiungimento della verità del tutto<sup>164</sup>. È senz'altro vero, in altri termini, che nella coscienza credente il lato positivo soppianta il lato negativo del rapporto con il dato e con il finito – lato per cui detta mediazione si riconduce all'attività del Sé –, ma è altrettanto vero che ciò significa solo la difesa della *necessità* – pur ancora immediata, sentimentale, non-concettuale – che vi sia un'universalità determinata, che funga da origine del pensiero e da fondamento dell'attività spirituale. Si è, dunque, ben lungi da quella sciocca ignoranza, che l'Illuminismo indebitamente accolla alla fede, secondo la quale non si avvedrebbe del carattere *posto* dell'essenza in cui crede.

Criticandola in quei termini, l'intelligenza dimostra di non aver inteso quale sia il contenuto di fede, se non proprio – come invece appare al credente – di essere in malafede, volendone a tutti i costi scovarne una fallacia anche dove non c'è. Ma c'è di più, secondo Hegel: «L'illuminismo stesso, che ricorda alla fede l'opposto dei suoi momenti particolari, per quanto riguarda sé stesso è a propria

---

<sup>163</sup> Hegel espone in queste pagine con più precisione le tre diverse critiche, tutte pretestuose, che l'Illuminismo rivolge alla fede. Le presenta come l'esperienza che la fede fa delle accuse illuministe riguardo a) all'essenza assunta in sé e per sé, poi b) riguardo al sapere pretende di averne, poi ancora c) sull'attività comunitaria di relazione all'essenza medesima. Per esigenze di spazio non ci diffonderemo nel tematizzarle, ma Chierighin (2008), Hyppolite (1972) e la generale ricostruzione che ci accingiamo ad eseguire dovrebbero essere sufficienti a riassumerne il filo conduttore.

<sup>164</sup> L'Illuminismo, accecato da sé stesso, non scorge che una critica alla *forma* della fede è possibile, ma ha altra direzione rispetto a quella che si ostina ad intraprendere. La fede è la consapevolezza *immediata* dell'essenza: questa è il pensiero in cui trapassa ogni particolarità delle cose del mondo, è il carattere inessenziale della datità delle differenze, consegnate dal mondo e dalla finitezza come le une al di fuori delle altre. Fideisticamente, tuttavia, ponendo quest'essenza in un'alterità insondabile a tutto se non, appunto, alla fede, *si mantiene* la reciproca alterità degli elementi particolari e si replica la dualità che si tentava di rimuovere. Si pretende, cioè, che l'essenza sia quell'universale che raccoglie i particolari esibendone l'interno e originario congiungimento, ma anche che li restituisca nella loro particolarità immediata, esterni ed esclusivi gli uni degli altri. La conciliazione, perciò, in cui si ha *fede*, sarà giocoforza solo esterna – o, appunto, interna –, sarà spostata in un altro tempo e spazio, sarà totalmente irrealizzabile e resterà con ciò un'esigenza mai colmata: la semplice giustapposizione tra i due elementi, particolare e universale, ne *critica* la reciproca esteriorità, ma la pone come tolta solo in virtù di un *evento*, di un intervento miracoloso. Alla coscienza pura, invece, continuerà a contrapporsi la coscienza effettiva, e al pieno diritto della sua soggettività particolare troverà sempre contrapposta la verità come un'oggettività verso cui tendere ma che non può mai raggiungere. La coscienza credente è chiaramente ancora una coscienza *infelice*. Hegel è particolarmente chiaro riguardo quale sia il difetto della fede in *Fenomenologia dello spirito* (2008), alle pagine 364-365.

volta ben poco illuminato»<sup>165</sup>. Quando si tratta di criticare la fede nel merito dei suoi dogmi, infatti, l'Illuminismo non solo parla di quanto non capisce, ma non si rende nemmeno conto di comportarsi alla stessa identica maniera della fede, di *essere* intimamente una fede: agendo solo negativamente, smarrisce il contatto con la *razionalità* dell'atteggiamento di fede, e con ciò anche la critica cui pensa di sottoporlo. Vediamo in che senso questo accade.

La sciocchezza della fede, secondo l'intellezione pura, è quella di *idolatrare il finito*: scambiando l'essenza per pezzi di marmo o di legno, credendo fermamente nella verità contenuta in pezzi di carta millenari e probabilmente falsi, oppure convincendosi di poter assurgere alla vita libera dal godimento della carne rinunciando a questo o a quel singolo piacere, semplicemente trasporterebbe nel mondo nuovo quanto vedeva in quello vecchio<sup>166</sup>. Non è una simile banalità, come abbiamo visto, la posizione della fede: essa non si rappresenta il finito come assoluto, bensì ciò che di infinito intravede all'*interno* degli elementi del mondo<sup>167</sup>. È piuttosto l'Illuminismo che, dell'oggettività essenziale che la fede mette a tema, coglie solo il riferimento alla realtà presente, *empirica* e *data*. Questa confusione in cui l'intellezione ha invertito i contenuti di fede si radica, secondo Hegel, sul fatto che

Esso entra in scena con questo aspetto cattivo proprio perché, relazionandosi ad altro, si dà una *realtà negativa*, ossia si presenta come il contrario di se stesso; che la pura intelligenza e la pura intenzione si diano questo atteggiamento è però necessario, perché in ciò consiste la loro effettuazione.<sup>168</sup>

L'illuminismo, in altre parole, ha mancato di capire quale sia la vera tesi della fede perché, ostinatamente, in essa ha visto solo il proprio contrario, cioè è partito dal presupposto che la fede stesse avanzando ipotesi dogmatiche e irragionevoli semplicemente perché diverse dalle sue. Ha cioè mancato di coglierne il contenuto razionale perché ha assolutizzato sé stesso, il proprio essere *critico*, e ha voluto con ciò negare *tutta* la dignità della tesi positive di fede, non solo il difetto loro di proporre rappresentativamente l'essenza. In questo modo, per il raziocinio, l'essenza creduta si svuota fino a divenire un *vacuum* assoluto, e al suo posto resta solo l'insieme di contenuti finiti su cui esercita la propria critica demolitrice, daccapo quella realtà *empirica* e *data* alla quale veniva ricondotto il discorso di fede. L'idolatria del finito, dunque, non è certo per conto della fede – che casomai ha il

---

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 376.

<sup>166</sup> In una parola: l'accusa dell'intelletto è quella di *antropomorfismo*.

<sup>167</sup> Hegel è netto nel far presente che non è nell'idolatria degli oggetti naturali, né tantomeno nella convinzione della sufficienza di una sola rinuncia carnale, che risiede l'essenza della fede: certamente, invece, il punto è proprio l'opposto. La fede è la relazione pensante agli oggetti finiti che, in virtù di un infinito che pone oltre ad essi, li dispone in modo da elevarli oltre la loro finitezza. Così, la fede certamente tratta con oggetti naturali, manufatti, venera le scritture e sacrifica particolari bisogni e impulsi, ma lo fa non perché ritenga che quelle singole realtà siano essenziali, ma perché vede *in esse*, *al loro interno*, il rimando all'essenzialità ultraterrena.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 371.

difetto opposto nella misura in cui astrae l'infinito –, ma è altresì proprio il portato *positivo* dell'intellezione: «La verità positiva dell'illuminismo, la *singularità* in generale, esclusa da un'essenza assoluta: cioè la singularità della coscienza e d'ogni essere, intesa come *assoluto in sé e per sé*»<sup>169</sup>.

Consideriamo ancora più da vicino l'esito della critica intellettuale. Nel porsi solamente negativo nei confronti della fede, esso ha ottenuto un duplice fallimento: in primo luogo, ha solamente ribadito l'opposizione inconciliabile tra sé e quella stessa fede, che resta convinta della bontà dei suoi sentimenti perché crede, a piena ragione, che l'Illuminismo parli di cose che non capisce<sup>170</sup>; in secondo luogo, demolendo *sic et simpliciter*, in maniera decisamente problematica per altro, i contenuti di fede, esso ha dovuto farsi portatore di un *contenuto* proprio, che dichiarava di aver tolto in tutto e per tutto. L'Illuminismo, infatti, si poneva come la dissoluzione di ogni positività: finché esso ne aveva una di fronte, non doveva far altro che procedere a toglierla, invertendone il contenuto e demolendone la pretesa di validità; nella misura in cui, però, anche l'ultimo baluardo della superstizione e della fede è caduto – almeno secondo quest'intelletto astratto – esso resta semplicemente identico a sé, *negatività assoluta*. Siamo arrivati al punto nodale dell'argomentazione di Hegel, perché è proprio su questo nesso che l'Illuminismo si mostra parziale, «poco illuminato». La negatività assoluta è il Concetto, e come tale è nell'attività razional-negativa dell'intellezione, che rappresenta *una* delle dimensioni della coscienza pura: la negatività, però, se tale e assoluta veramente, è *negativa anche di sé stessa*. Nelle parole della *Logica*, che abbiamo indagato nel nostro primo capitolo, la negatività deve incontrare la propria negazione, deve cioè non solo porre, ma *presupporre* qualcosa da cui poi riemergere: deve cioè mostrarsi riflessiva, deve porsi come altro per poi ritrovarsi<sup>171</sup>. Nel linguaggio della *Fenomenologia*, invece, diremo che la critica deve divenire *autocritica*, deve cioè concepire il lato della positività come ad essa consustanziale, per poi risollevarsi a sé togliendone l'esteriorità. Solo questo è quanto Hegel indicava essere il percorso che l'illuminismo doveva svolgere *per sé* e non più solo *per noi*: doveva mostrarsi *dialettico*, doveva con ciò abbandonare l'astrattezza derivante dall'assolutizzazione del proprio punto di vista di fronte all'evidenza della propria contraddizione; doveva perciò riconoscersi intimamente e necessariamente positivo, denso di un contenuto apparentemente privo di ragione, mistico, dogmatico o folle, per poi ricongiungersi con sé una volta sollevato quel contenuto dalla *forma* del positivo, dall'estraneità e dall'immediatezza. La contraddizione in cui invece esso incorre, radicata nell'astrattezza in cui si presuppone, risiede nel fatto che esso riproduce indefessamente ciò che critica come un che di

---

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 372.

<sup>170</sup> Hegel spiega come la fede resti aggrappata all'ombra di quella sua essenza piena di contenuto che è stata deturpata dalla sovrascrittura illuministica. Quell'aldilà vuoto che l'Illuminismo continua contraddittoriamente a concedere è l'ultimo vuoto appiglio del credente, che vi si lega in virtù della consapevolezza dell'assurdità di un finito assoluto.

<sup>171</sup> Ricordiamo la proposizione fondamentale per ogni progresso scientifico, secondo cui il negativo è anche positivo.

*estraneo* e di altro da sé, in un oggetto che *deve* esserci perché possa ripetitivamente astrarvisi e dirsi con ciò libero dalla sua coazione. L'Illuminismo, per questo, si rivela più propriamente a propria volta come una *coscienza* che ha di fronte a sé non un'essenza ultraterrena infinita, ma una non meno paradossale essenza finita, empirica e sensibile. La forma astratta in cui pensa sé stesso nella sua negatività, *l'astrazione del lato negativo della critica*, in sostanza, lo condanna ad essere *acritico*, ad essere la *fede* nella *presenza*, nell'*essere* di una realtà data e insieme nella propria *libertà negativa* da questa realtà. L'illuminismo è dunque finalmente identico alla fede, non certamente riguardo ai contenuti che la prima fede presentava, ma riguardo alla forma: è una fede *positivistica* in un'*immediatezza* che si stagli innanzi al pensiero e insieme e contraddittoriamente è una fede – che resta solo tale, esigenza e certezza – riguardo alla sua libertà rispetto a quell'immediatezza. La paradossalità dell'*Illuminismo appagato* è proprio in questo: esso è appagato quando riproduce la condizione per cui nega qualsiasi possibilità di appagarsi.

Poiché l'illuminismo non riconosce che quanto condanna nella fede è immediatamente il pensiero suo proprio, esso stesso si trova nell'opposizione dei due momenti: mentre ne riconosce sempre e soltanto uno – cioè quello che è opposto alla fede –, ne mantiene l'altro separato, comportandosi così proprio come fa la fede. L'illuminismo pertanto non produce l'unità di quei due momenti come unità di entrambi, non produce il concetto; [...] Infatti, in sé la realizzazione dell'intelligenza pura consiste appunto in questo: essa – la cui essenza è il concetto – dapprima diviene come qualcosa d'assolutamente *altro* rispetto a sé, e si rinnega, dato che l'antitesi del concetto è l'antitesi assoluta; e poi, uscendo da questo altro giunge a se stessa, ossia al proprio concetto. – L'illuminismo, però, non è che questo movimento; è l'attività ancora priva di consapevolezza del concetto puro, che perviene a se stessa come oggetto, ma prende quest'oggetto per un *altro* [...].<sup>172</sup>

In definitiva, la *dialettica dell'Illuminismo* ha portato a conoscere una radicale alternativa in seno alla concezione moderna della libertà. Come sostiene Cortella (2002, pp. 203-204), la sua dinamica ha rivelato che l'Illuminismo si contraddice perché, in fondo, non è compiutamente tale. Questo per due ordini di motivi, come abbiamo visto: *in primis*, perché ripropone una nozione di sé ancora viziata fideisticamente, ancora dunque radicata in una positiva astratta certezza, secondo la quale alla libertà è sufficiente essere *negativa* di ogni condizionamento per dirsi effettiva; in secondo luogo, conseguente al primo, perché riproduce il mondo per come lo aveva trovato da principio del suo cammino, in una certezza sensibile che, pur mostrandosi *risultato* e non più immediatezza, conserva ancora il carattere di rappresentare la verità del sapere della coscienza al di fuori della

---

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 376-377.

coscienza stessa. Il percorso di saldatura dell'estraneazione da sé dello spirito nel mondo della cultura è, con l'Illuminismo, fallito.

Il fallimento, come abbiamo più volte ribadito, si deve all'astrazione con cui l'intellezione si pensa, che non le consente di riconoscere nel positivo, *nella forma del positivo*, un *momento* di lei stessa. Nel rifiuto assoluto di darsi un contenuto, nella paura folle dell'oggetto e del vincolo che esso rappresenta, la critica ha negato sé medesima, ed è con ciò divenuta *acritica*. La negatività astratta in cui l'intelligenza pensa di poter fare a meno di *dire qualcosa*, di istanziarsi in una pretesa di verità determinata, e anzi pretende di dire l'assenza totale di un'essenza oggettiva, si rivela proprio come quella ostinata presa di posizione che taglia fuori di sé la mediazione e si fissa in un'immediatezza presupposta, uguale a quella sulla quale si esercita, da cui tenta di prendere le distanze e che anzi, dunque, ripropone in forme diverse. L'illuminismo, nel confronto con sé stesso nel quale, prima o dopo, incorre ogni figura fenomenologica, si mostra come l'inverso di quel che pensava di essere, e diviene a sua volta la tenebra del dogmatismo della soggettività assoluta.

### 3.2.3. *Verità dell'Illuminismo*

L'Illuminismo, pur rivelandosi una fede, ha però *lacerato* il telaio determinato della prima manifestazione della credenza. La critica di *antropomorfismo*, sebbene non toccasse lo spessore e la legittimità della positività del pensiero fedele, certamente ha messo in crisi il *contenuto* con cui il credente riempiva quell'essenza, appunto la finitezza. È vero, infatti, come dicevamo, che la fede non concepisce infiniti gli oggetti naturali e gli altri elementi mondani, ma è altrettanto vero che, in qualche modo, essi sono proiettati nell'aldilà per come semplicemente *sono*, solo privi di quella limitatezza propria della finitezza. Ma la finitezza è loro essenziale, e l'operazione di fede – in questo l'intellezione ha pienamente ragione – è quella di negarla, di abbandonarla: la «coscienza desta» ha «tratto a sé ogni differenziazione ed espansione [del mondo aldilà], e ha rivendicato e restituito alla terra, come proprietà di questa, tutte le parti di tale regno»<sup>173</sup>. La fede, svuotata, può solo restare legata, in un *anelito nostalgico*, a quell'*aldilà* perduto, ormai vuoto e senza determinatezza.

L'identità tra le parti è perciò compiuta anche da parte della fede, perché la si comprende come la radicale *critica* razionale della pretesa di stare in-sé del finito e la posizione di esso in rapporto a un infinito che proietta necessariamente al di fuori di sé. L'*appagamento* del primo illuminismo, come abbiamo già visto, è la presunzione ignara che afferma l'assolutezza del negativo, *inconsapevole* del fatto che con ciò ripropone pari pari quella del positivo; l'*infelicità* del secondo volto dell'illuminismo è, invece, nella *consapevolezza* della *unità* del lato positivo e di quello

---

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 381.

negativo del pensiero – e quindi della sua unità con la fede; conosce che la dialettica del finito è anche la propria dialettica e sa perciò di *dover* relazionarsi a un'essenza necessaria che può però conoscere solo come la negazione astratta del proprio negativo. Perciò, la pone ancora e da capo come una positività vuota, un *puro oggetto*: l'infelicità dell'Illuminismo è la coscienza ch'esso guadagna del proprio costitutivo limite.

Nelle pagine che vanno sotto il titolo di *La verità dell'Illuminismo*, Hegel saggia la tenuta di entrambi i risultati dei due lati dell'illuminismo. Esso, infatti, a sua volta si divide in un due fazioni, che ereditano *in toto* i caratteri contrapposti che caratterizzavano l'opposizione tra fede e intellesione. L'un lato suo, quello della fede illuminata e infelice, riconosce l'esigenza di quel positivo, pur vuoto e senza i caratteri che aveva in precedenza, come di quell'*altro* dal pensiero di cui il movimento negativo ha bisogno, di quell'*essere* aldilà dell'autocoscienza che immediatamente la controparte, l'illuminismo appagato, determina con i contenuti della sensibilità e dell'*empiria*. L'altro lato suo, quest'ultimo appagamento, si ostina dire la priorità della negatività e della mediazione sue, e considera anche questa essenzialità "oltre" l'autocoscienza come una positività – si può denominarla *Essere, materia*, o come si desidera – che pienamente può essere ricondotta all'essere per-sé e che non si può né si deve determinare altrimenti che con i contenuti della sensibilità – con ciò, com'è ormai chiaro, non sposta di una virgola il problema, perché l'azione che l'intellezione intraprende anche su questa nuova positività non fa che presupporla, con ciò che ci riporta al punto di partenza.

Per Hegel, com'è ormai evidente, queste due ostinate posizioni sono semplicemente una nuova astrazione, che ripropone l'antitesi tra *forme* di fede e intellesione. Se l'una *riflettesse*, e cioè si comprendesse dialetticamente, vedrebbe che quella pura immediatezza che si rappresenta positivamente come un *aldilà* dell'autocoscienza, in grazia della quale condanna la potenzialità della ragione di dire il positivo assoluto, non è che una pura *astrazione* da quell'azione che la pone nella sua *totale alterità*<sup>174</sup> e che con ciò è un presupporla – riconoscerebbe il valore posto del presupposto. Se l'altra *riflettesse* a sua volta, noterebbe che quanto fa è, di nuovo, assolutizzare la negatività, con ciò rendendola tutt'altro che critica e mostrandola riproporre la totale alterità dell'incedere critico stesso rispetto a una realtà lasciata sé stante. In altre parole, «Mentre il positivo è *puramente* e in modo assoluto tramite la negazione, il *puramente* negativo invece, in quanto puro, entro di sé è uguale a se stesso, e proprio per questo è positivo»<sup>175</sup>: all'illuminismo manca questo passaggio *concreto*, manca il riconoscimento della fondamentale metafisica dell'*unità* del pensiero e dell'essere nella riflessione oggettiva<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Si noti: esattamente quanto avviene per la dinamica di risoluzione dell'esteriorità riflessiva nell'ambito della negatività determinante.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 384.

<sup>176</sup> La medesima dinamica esposta in cap. I.

Insomma: tutti e due i partiti dell'illuminismo non sono giunti al concetto della metafisica cartesiana, secondo cui, *in sé, essere e pensare* sono identici; non sono giunti al pensiero che l'*essere* – il *puro essere* – non è una *realtà effettiva concreta*, ma è la *pura astrazione*; né, per converso, che il puro pensare – l'uguaglianza a se stesso, ossia l'essenza – da una parte è il *negativo dell'autocoscienza*, e quindi è *essere*, dall'altra, in quanto semplicità immediata, di nuovo non è altro che *essere*; il *pensare è cosalità*, ovvero la *cosalità è pensare*.<sup>177</sup>

L'unità loro ha sede nell'universale che mettono a tema, che è allo stesso modo da entrambi considerato come quel positivo che astrae dalla mediazione in cui si determina. Ambedue i lati, fede e intellesione, illuminismo appagato e inappagato, fremono in loro stessi, e si conducono da sé oltre la loro astrazione nel percorso per cui si effettuano, conseguentemente rispetto all'universalità che pretendono di dire: la dialettica dell'illuminismo è completa quando *nella* negatività dell'intellezione si ritrova la costitutiva positività della cosa, e nella positività della realtà la sua natura intimamente negativa, nella quale si risolve e si fa pensiero; è compiuta, in altri termini, quando l'intelletto non si concepisce più come la forma entro cui il contenuto va costretto, ma *anzi come il contenuto stesso*. Un contenuto, tuttavia, *critico*, o per meglio dire *autocritico*, che è cioè la costante confutazione di ogni fissazione propria, e che in ciò si comprende, in unità con la forma, come *la dinamica riflessivo-razionale* – in una parola, *concettuale* – in cui si articola la realtà.

Per lo spirito illuminato – il *per sé* della coscienza in cammino –, quest'unità *posta* tra pensiero e realtà rappresenta la compiuta effettuazione dell'universalità dell'intelligenza, ma è compresa ancora solo *rappresentativamente*: la risoluzione della totalità nella dinamica dialettico-critica per cui l'in-sé è tale solo nel per-sé in cui si toglie il suo essere per-altro, si connota, ancora una volta, come l'oggetto del pensiero di una *coscienza*. L'intelligenza si riconosce finalmente nell'oggetto, perché si vede riemergere in qualunque positiva determinazione – anche nella propria –, ma mantiene questa dinamica per l'ennesima volta *esterna a sé*: da un lato, dunque, ha definitivamente risolto qualsiasi oggetto non *sappia come sé stessa*, qualsiasi esteriorità; dall'altro, riproduce necessariamente quell'oggettività, come il negativo di sé stessa, e ristabilisce così una nuova esteriorità. Il lato positivo e quello negativo del pensiero si pongono, ancora, *inconciliati*. La realtà, dunque, è l'intelligenza nella forma dell'*essere*, dell'oggetto rappresentato del pensiero che, in tanto è in sé in quanto è per altro, e insieme questo sé e altro sono per un terzo: è cioè *utilità*.

L'utile esprime proprio questa natura della pura intelligenza nel *dispiegarsi dei suoi momenti*; ossia esprime la pura intelligenza come *oggetto*. L'utile è alcunché di sussistente *in sé*, ossia un'entità cosale, mentre nel contempo questo essere-in-sé è soltanto momento puro; in tal modo l'utile è assolutamente

---

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 384-385.

*per un altro*, ma è per un altro solamente tanto quanto è in sé; questi momenti opposti sono ritornati nell'inseparabile unità dell'essere-per-sé. Se però l'utile esprime il concetto della pura intelligenza, esso è tuttavia la pura intelligenza non in quanto tale, bensì come *rappresentazione*, ovvero come *oggetto* di essa; l'utile è solamente lo scambio incessante di quei momenti, l'uno dei quali consiste certo nell'essere ritornato entro se stesso, ma soltanto come essere-*per-sé*: vale a dire, come un momento astratto che, mettendosi da un lato, viene a opporsi agli altri.<sup>178</sup>

L'utilità segna il carattere dialettico degli oggetti di realtà sui quali l'intellezione posa lo sguardo. Ne dice l'essenza, e pertanto non è semplicemente una forma che vi si applica dall'esterno: è, piuttosto, ancora una *metafisica*, poiché si relaziona a questo oggetto appunto come a un oggetto, come cioè al negativo del pensiero. Manca, cioè, ancora l'ultimo passaggio, che la dialettica dell'illuminismo aveva presagito: concepire la realtà in unità non semplicemente con il pensiero, ma più propriamente con il Concetto. In altre parole, il fatto che l'intellezione ancora si rappresenti la realtà al di fuori di sé come *utilità*, pur pensandola identica con sé, è ancora una *astrazione* soggettivistica.

Prima che lo spirito compia quest'ultimo passo, come sostiene Hegel, c'è da considerare fino in fondo l'esito di questa ennesima astrazione. Ciò che trionfa, al termine della seconda sezione della *Cultura*, è esattamente quel che risultava dalla prima: l'intero blocco fenomenologico che ha visto l'analisi della coscienza pura succedere a quella della coscienza reale termina con la risoluzione anche del regno delle essenze nel *Sé assoluto*. La soggettività ora sa che qualsiasi oggetto abbia di fronte si risolve nel sapere che l'autocoscienza ne formula: l'unica cosa che è, è il Sé. La totalità, cioè, ha l'unica verità – in sé – di essere una dinamica in cui ogni momento in cui ci si fissa si risolve nell'altro – per-altro –, in un movimento che è tale proprio come l'unità propria del sapere – per sé. Ogni essenza che la fede o l'intelligenza proponessero aveva il difetto irrimediabile di costituire la negazione del Sé, la negazione della critica, della differenza: l'utilità toglie il problema, perché reintroduce nell'essenza proprio quel movimento, quella intima e costitutiva dinamicità differenziante. Il fatto, però, che lo spirito si riproponga in forma coscienziale, non potendo fare a meno, nuovamente, di pensarsi negativamente rispetto a questa sua realtà, segna il passaggio che Hegel di seguito incomincia a tematizzare. La realtà ha la forma del Sé, ma ce l'ha *per* una soggettività che, in virtù di quella negazione, si pensa *assolutamente libera* da ogni costrizione oggettiva: la totalità le è *utile*, e ora essa può esercitare pienamente il suo diritto assoluto.

---

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 386.

### 3.3. *L'esito dell'astrazione della critica. La fredda morte della libertà assoluta*

L'esito cui approda la libertà illuministicamente concepita è la *Libertà assoluta*. La realtà si è rivelata, nella totalità delle sue determinazioni, *utile* alla soggettività: niente ha più alcun tipo di sostanzialità propria, e l'unica caratteristica del tutto è quella di risolversi nel *per-sé* che lo concepisce come tale. Il fatto, tuttavia, che questa acquisizione sia riproposta in forma rappresentativa dispone una nuova scissione tra lo spirito e il mondo, con la natura *ideale* del finito che rimane uno *scopo*, un che di *ineffettivo*. Se ci eravamo avvicinati a una composizione, seppure estrinseca, dei due elementi, la lacerazione si riapre in tutta la sua problematica effettività. Il movimento per cui le realtà date si risolvono nella forma del Sé si *paralizza* per opera di quella medesima attività del Sé: la soggettività afferma l'intima dialettica per cui ogni in-sé è più veramente per-altro, *vede* ogni cosa in questa forma, ma conosce questa come la verità in-sé che si offre alla *coscienza*, al per-sé che la osserva. Mentre l'in-sé vive una nuova *ontologizzazione*<sup>179</sup>, quindi, il per-sé è ancora concepito come *quel Sé nella forma dell'Io*, che osserva sé stesso come l'oggetto, lo sa identico con sé ma ancora lo ha di fronte. Abbiamo, in altre parole, un'ennesima *astrazione*: il Soggetto, che si è visto emergere, al termine del percorso di formazione della modernità, identico a quell'oggettività che estraniava da sé, riproduce nuovamente quell'estraniamento, mantenendo la verità che ha scoperto del mondo – la forma del Sé – al fuori del Sé stesso. Il Concetto, in altri termini, è concepito qui nuovamente *sdoppiato*: è l'unità solamente formale della negatività *propria del mondo* – il Sé – e di quella propria della *sua azione di comprensione* del mondo stesso – l'Io –: non è ancora autocoscienza assoluta, non capisce la negatività come la forma della totalità piena, non vede che, ovviamente, il suo guadagno comprende anche la confutazione di quest'ultima astrazione della soggettività assolutamente libera<sup>180</sup>.

Lo Spirito ha raggiunto, al termine del percorso di *autocomprensione* della modernità, la più alta certezza di sé stesso che abbia mai guadagnato. Il mondo, infatti, è ora la *volontà universale* della coscienza: è cioè la consapevolezza indivisa, propria di ogni singolarità in quanto tale, che la realtà rifletta la forma sua, la forma della razionalità. In *ogni* elemento del mondo *ogni* autocoscienza deve

---

<sup>179</sup> L'autore spiega a più riprese come questo regno dell'utilità sia un *puro* concetto, un'entità *metafisica*.

<sup>180</sup> La prima delle pagine dedicate alla *Libertà assoluta* è volta a scovare una sottile distinzione sottesa alla concezione dell'*utilità*. Hegel, infatti, non concepisce questo carattere della realtà come una determinazione arbitraria ed esterna che l'intelletto le appiccicherebbe, ma la pensa invece come il carattere *essenziale* della realtà, ciò che individua il finito nel percorso necessario in cui si rivela *per-altro*, servizio dell'altro. Sarebbe impreciso, in altre parole, pensare che Hegel intenda l'utilità semplicemente come l'idea che un intelletto astratto si fa della realtà fondata sul presupposto dell'assolutezza del diritto della soggettività e dell'oblio del radicale vincolo che la lega al mondo: questa restrizione pertiene al *sapere che il soggetto si formula dell'utile*, e non all'utile. Hegelianamente, infatti, utile non è quella forma di rapporto estrinseco in cui la soggettività identifica l'oggetto come qualcosa che ha la sola valenza di servirle, ma è nientemeno che il carattere ideale di *ogni* determinatezza, è cioè la confutazione di ogni astrazione. Concepire la priorità della mediazione dialettica significa, quindi, capire l'utilità che ogni cosa riveste per ogni altra come il modo *intellettuale* di comprensione della natura concettuale della totalità, e non come la sedimentazione di quell'astrazione in cui l'oggetto appare solo alla disponibilità del soggetto, e niente di più.

ritrovare sé stessa, e l'agire della totalità è l'agire di tutti e di ciascuno. Ogni resistenza è tolta, dalle istituzioni socio-politiche precostituite alle norme morali della tradizione, e tutto ciò che assume una forma positiva, immediata e oggettiva, è risolta nella soggettività e nella sua azione critica: quel che resta è la pura autocomprensione dello spirito, che ha sé stesso di fronte a sé. La coerenza di quelle potenze etiche, infatti, risiedeva sul fatto che la coscienza, prima, *non vi si riconosceva*, e perciò esse apparivano davvero quali poteri oggettivi ed esterni, cui essa doveva sottomettersi per non venirne schiacciata. Essendo ora avvenuto, mediante il percorso dell'Illuminismo, quel riconoscimento, essendosi cioè la coscienza compresa come la *matrice* della determinazione e della istituzione di ogni datità, essa le dissolve nell'unità negativa del suo pensiero e ne toglie la *sussistenza*: ogni singolo abbandona il ceto cui apparteneva, ogni singolarità è libera dalla condanna a cui una determinata conformazione naturale la destinava. L'individuo è, nell'universalità del suo essere razionale, *libero ed eguale* ad ogni altro. Persino l'utilità, che in qualche modo preservava l'ulteriorità del mondo rispetto alla coscienza illuminata, è ora tolta insieme ad ogni altra alterità: ciò che resta è solo l'autoidentità assoluta della negatività libera, «l'azione reciproca di quell'autocoscienza nelle forme dell'*universalità* e della coscienza *personale*»<sup>181</sup>.

Hegel cura subito di mostrare come, esattamente come avvenuto sin qui, questa negatività formale riproduca necessariamente l'alterità in cui si afferma. La negatività della volontà universale, infatti, ha la sua peculiarità proprio nel fatto di generarsi da quell'azione di *autocritica* della coscienza singola, che si sollevava dal mondo reale oppure dal mondo essenziale esibendo la contraddittorietà di ogni saper determinato che ne formulava. La singolarità è pertanto *posta* dalla riflessione della volontà universale, ma è altresì l'immediato superamento della propria particolarità e il ristabilimento destinale di quella universalità originaria: essa c'è, ma «non fa nulla di singolo, ma solamente leggi e azioni proprie dello stato»<sup>182</sup> – diremmo che è il proprio non-essere. L'azione di realizzazione spirituale, che si concreta nella critica di ogni positività in cui si determina, è anche l'effettuazione della singolarità, che è veramente e puramente sé stessa solo quando rinuncia a ogni legame con l'oggettività del suo mondo privatamente vissuto: l'un lato – il singolare – sta necessariamente nell'altro – l'universale.

Può essere, tuttavia, solo questa la realizzazione di sé della libertà assoluta, della negatività assoluta<sup>183</sup>: quella *tautologia* che caratterizza la posizione di un'alterità immediatamente negativa, parvente e inconsistente, quale è la coscienza singola. Pensare alla posizione effettiva di un qualcosa d'altro dalla negatività che la caratterizza, infatti, significherebbe ai suoi occhi fare un passo indietro

---

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 390.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> Lavoriamo, come finora fatto, in stretta adiacenza con la struttura logica della riflessione individuata nel primo capitolo.

rispetto all'acquisizione della propria assolutezza: dal punto di vista dell'assolutizzazione della sua libertà, pensare di darsi un «oggetto ed essere permanente» comporta restituirsì in masse etiche, poteri istituiti, in generale in determinatezze nuovamente esclusive e positive, nelle quali la radicale *possibilità* che la caratterizza troverebbe la propria tomba. Quella soggettività assolutamente libera, pertanto, non si lascia abbindolare: non cede alla tensione che la porta a *sostanziarsi* in un positivo determinato – sia esso un nuovo mondo, ma anche solo una singola azione, una decisione, una figura rappresentativa – ma perpetua la distruzione di ogni elemento e di ogni voce che difenda quest'esigenza. La sua unica opera, per cui difende il suo diritto assoluto all'autodeterminazione, è un'inflessa cancellazione di ogni possibile determinazione: si era eretta per scegliere liberamente cosa far di sé, senza più essere schiacciata da forze che la precedono, e finisce per cancellarsi nella follia distruttiva cui la condanna la sua autocomprensione astratta; essa è dogmaticamente libera, per forza negativa, e così lo è proprio di sé stessa. «La libertà universale non può dunque produrre alcuna opera né alcun atto che siano positivi; le rimane solamente il *fare negativo*: essa non è che la *furia del dileguare*»<sup>184</sup>.

Questa autodistruzione, come abbiamo detto, è figlia dell'astrazione sua. La negatività assoluta si è ipostatizzata: da risultato positivo dell'autocritica dei due mondi della cultura moderna, da esito riconciliante della lacerazione dell'eticità, ritorna non solo lacerazione, ma fredda distruzione. Anch'essa, però, non sfugge alle conseguenze della propria superbia: sempre nel medesimo schema dialettico, il negativo assoluto è negativo di sé stesso; la libertà assoluta non solo pone la singolarità come tolta, ma la *presuppone* proprio e, con ciò, si sdoppia. È l'universalità del diritto nel nome del quale si *rivoluziona* la realtà e insieme l'esercizio particolaristico di questo diritto, l'istante puntuale in cui esso si realizza in una singolarità che ne è portatrice e che si eleva arbitrariamente al di sopra delle altre.

È proprio qui che la contraddizione della libertà assoluta e astratta si svolge fino in fondo: essa, proprio come faceva l'illuminismo, non si riconosce in quella singolarità, cioè non la capisce come il singolare nel quale l'universale si realizza e si esprime; invece, ferma nella forma della coscienza, si comporta verso di essa solo negativamente, la *toglie*. La massa rivoluzionaria non vede, cioè, che l'esistenza di coscienze libere in grado di esporsi nelle rispettive differenze di vedute e di credenze è la più bella vittoria che la lotta in nome del Diritto di tutti e di ciascuno ha conseguito, e invece coglie quella differenza come una resistenza sediziosa, come il tentativo di minare le conquiste dell'umanità tutta: perciò, *uccide* le singole coscienze. Il baratro dell'esito dell'astrazione della critica è dunque proprio questo: la libertà che essa significa è solamente astratta, è quell'universalità che rappresenta la razionalità che accomuna tutti gli uomini, ma lo è solo formalmente – e dunque,

---

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 392.

laconicamente, non lo è; non appena essa si rivolge a quello che, in realtà, non è altro che la sua propria realizzazione, e cioè il singolo che, apparentemente o di fatto, *liberamente* le si oppone, procede a cancellarlo. In questa opposizione, costituendosi determinatamente ed esclusivamente rispetto all'alterità che disintegra, si pone perciò *faziosamente*: fa valere la sua presunta universalità solo con la forza bruta, agisce sospetta verso qualunque cosa *ella* necessariamente differenzi da sé; è, in una parola, un *terrore totalitario*.

In questa sua *opera* peculiare, la libertà assoluta diviene oggetto a se stessa, mentre l'autocoscienza sperimenta che cosa *sia* questa libertà. *In-sé*, tale libertà è proprio questa *autocoscienza astratta*, che cancella entro di sé ogni differenza e ogni sussistere della differenza. Proprio in quanto tale, la libertà è oggetto a se stessa; il *terrore* della morte è l'intuizione di questa essenza negativa della libertà. [...] Per l'autocoscienza, invece – che, come pura intelligenza, separa la sua essenza positiva e la sua essenza negativa, [...] – si dà qui l'assoluto *passaggio*, nella sua realtà effettiva, dall'una essenza all'altra. – La volontà generale, in quanto autocoscienza effettiva assolutamente *positiva*, si ribalta nell'essenza *negativa*, perché tale autocoscienza è questa realtà effettiva consapevole di sé, che è *ascesa* fino a farsi *puro* pensare, ossia *materia astratta*; e si mostra anche come *atto del levare il pensiero di se stessa*, ossia del levare l'autocoscienza.<sup>185</sup>

La libertà deve ripartire da questa presa di coscienza cui la sua contraddizione l'ha condotta. Essa, infatti, ha esibito come la *differenziazione* in sé e per sé sia il medesimo che la pura uguaglianza della negatività con sé stessa. In altre parole, la coscienza consapevole del significato assoluto della liberazione razionale dalle tenebre del mondo antico, deve *completare* questa liberazione di una nuova altura, cioè deve criticare l'astrattezza uguale e contraria, e cioè quella del soggettivismo critico stesso: deve, cioè, seguire nel proprio concetto, comprendere il proprio momento positivo come a sé necessario, e perciò discendere nuovamente nel mondo e darsi sussistenza in *nuove istituzioni, nuove forme e nuovi ordini*. Non è, però, si badi, un ritorno alle origini, a quell'eticità immediata che abbiamo visto decadere. È invece il risultato proprio di quel decadimento, di quella storia di autocritica delle forme finite e astratte che lo spirito ha effettuato lungo i secoli: la Rivoluzione francese è l'evento epocale della modernità, nonché quello che la conclude, perché apre alla piena e – questa volta sì – effettiva ricomposizione della soggettività e dell'oggettività nell'unità dialettica che le compone. La libertà è, in definitiva, pienamente *formata*, e la *cultura* ha finalmente perseguito il suo scopo, quando l'autocoscienza ha finalmente compreso che, nella negatività in cui certo si dà la sua libertà, rientra altrettanto veramente il lato delle condizioni che essa esige per realizzarsi senza rivolgersi immediatamente nell'opposto; rientra, cioè, la positività.

---

<sup>185</sup> *Ivi*, pp. 393-394.

Abbiamo visto come la libertà astrattamente concepita conduca al suo contrario, alla barbarie ideologica del *Terrore* giacobino. A questo esito ha condotto una concezione altrettanto astratta dell'intelligenza, che per amor di sé ha assolutizzato la propria dimensione negativa, non accorgendosi così di reintrodurre dalla finestra quello che aveva cacciato dalla porta: una nuova metafisica, nella quale la differenza e la determinatezza specifica degli elementi di realtà viene cancellata. Con l'idea di demolire il panorama di credenze, fedi e valori tradizionali, la critica illuministica non ha fatto altro che stabilirne di nuovi, inconsapevolmente e contraddittoriamente. Di nuovi ma di terribili, come la *morte* a cui conduce la furia rivoluzionaria. Ha posto, infatti, l'empiria a *vera* essenza della realtà, ne ha detto l'utilità per una singolarità che ha a scopo la propria universale affermazione, e ha infine condotto alla nullità più nera tutto ciò che sembri opporsi al suo assoluto Diritto. Al rischiaramento è subentrata una nuova tenebra, il terrore più freddo e paradossale della libertà assoluta. La critica, e questo ci sembra essere il messaggio più fecondo che Hegel ci consegna, deve essere a sua volta *autocritica*: deve sapere, cioè, a che condizioni essa resta critica e non degenera invece nell'accettazione e nella riproduzione dogmatica della barbarie; deve riconoscere, quindi, il proprio *lato positivo*.

#### 4. Dialettica negativa e prassi. Critica come attitudine

La dialettica negativa è strutturalmente prassi critica.

L'attestazione, che appare quasi lapalissiana alla lettura anche solo di una pagina di *Dialettica negativa*, serba in realtà più di un'inattesa insidia. Le perplessità emergono quando si considerano più attentamente i termini coinvolti nell'espressione che abbiamo utilizzato – “prassi” e “critica” – e li si rapporta con il contesto tematico della filosofia adorniana. Se sull'opportunità dell'associazione tra dialettica negativa e critica ci sono pochi dubbi – l'opera, come abbiamo visto nel capitolo II di questo elaborato, è infatti costellata di riferimenti alla dialettica come critica della postura identificante del pensiero –, discutere di “prassi” in Adorno deve accompagnarsi a una riflessione ben più approfondita e ponderata.

In *Sulla possibilità della filosofia*, infatti, il paragrafo con cui incomincia l'introduzione di *Dialettica negativa*, l'autore si rivolge al contesto storico-filosofico in cui l'opera e i suoi intenti si sviluppano. Un'accusa impietosa è rivolta verso il famoso proposito marxista della “messa in pratica di ciò che i filosofi hanno da sempre teorizzato”. Il marxismo, secondo il nostro autore, non solo non ha fornito una vera e propria giustificazione della rinuncia alla teoria, ma ha pagato questa rottura con il rovinoso fallimento del suo intento: da un lato, infatti, la trasformazione del mondo è fallita senza appelli, visto che contemporaneamente il dominio del Capitale ha se possibile ampliato e differenziato le sue linee di azione, facendosi più complesso, solido e capace di gestire i tumulti critici; dall'altro, il fallimento ha lasciato le scorie di un pessimismo radicale che, in preda alla disperazione, getta alle ortiche, oltre alla teoria, anche la prassi stessa, e si abbandona alla piatta ripetizione delle logiche dello scambio. Sia l'una che l'altra, prassi e teoria, restano avvinghiate a forme obsolete, totalmente inadeguate a interpretare la complessità smisurata del mondo contemporaneo. La prassi si illude di perseguire il proprio scopo trasformativo anche senza la guida di una *riflessione* – che giocoforza non è, almeno immediatamente, trasformativa – su natura e modalità proprie e degli scopi che si prefigge, e finisce così per agire indiscriminatamente “contro”, contribuendo, magari inconsapevolmente, alla riaffermazione e al rafforzamento della *logica* – negativo-esclusiva, identificante – in cui il contesto sociale si articola. La teoria dal canto suo regredisce, e dal guadagno di Kant e di Hegel, che si compiacevano di averla mondanizzata, ritorna a essere puro esercizio scolastico, tanto chiuso in sé stesso quanto pretenzioso di determinare, assolutamente e irrevocabilmente, il contenuto di una realtà troppo diversificata e plurale rispetto all'astrattezza e alla limitatezza dei concetti con cui tenta di addomesticarla. L'imperativo dogmatico alla prassi impedisce alla filosofia di rivolgersi criticamente verso di sé, di adeguarsi alla realtà prima

di pretendere che questa le si adegui, e di servire così concretamente a una vera trasformazione migliorativa del mondo.

La prassi rinviata a tempo indeterminato non è più l'istanza d'appello contro la speculazione paga di sé, bensì per lo più il pretesto con cui gli esecutivi strozzano in quanto vano il pensiero critico, che invece potrebbe servire alla prassi trasformatrice. Dopo che la filosofia non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla, è costretta a criticare senza riguardi anche sé stessa.<sup>186</sup>

La filosofia, dunque, deve farsi *autocritica* se vuole avere spessore pratico. Il processo della critica, però, necessariamente *antecede* la messa in pratica: se il difetto di questa è l'immediatezza con cui connota i fini che persegue e i mezzi con i quali li persegue, l'operazione della loro mediazione comporterà il *rinvio* del momento "trasformatore", e la sua sostituzione con una *prassi critica*. Quest'ultima, in fondo, non appare così diversa dalla prima; per Adorno, muta semplicemente l'oggetto sul quale il lavoro si concentra: dalla realtà che deve subire trasformazione, ai criteri mediante i quali, in sede pensante, questa trasformazione viene progettata, programmata e infine agita. In altre parole, Adorno sembra suggerire che, fintantoché non si trasforma criticamente la lente mediante cui si osserva il mondo, l'effettiva *successiva* pratica di trasformazione di esso non potrà che mancare l'obiettivo, asservirsi alle logiche che vuole dismettere e con ciò riprodurle. Questo è il programma di *Dialettica negativa*. In quest'opera, l'oggetto critico è sempre l'autocomprensione del pensiero rispetto al suo rapporto con l'oggettività: il contatto con la cosa avviene sempre *ex negativo*, attraverso la mediazione delle categorie logiche con loro stesse. Se ciò che è pratico e realmente trasformativo, per Adorno, è innanzitutto il continuo mettere in discussione le radicalizzazioni del pensiero d'identità, processo che porta il pensiero a riconoscersi nel suo limite e ad aprirsi così a un nuovo approccio verso l'oggettività, la prassi appare pertanto come un'*attitudine critica*, una disposizione verso questo percorso di riflessione disgregante, di autolimitazione della soggettività.

D'altro canto, è evidente che questa torsione del concetto di prassi conserva un rischio non indifferente: quello della totale *sterilizzazione* verso il risvolto, per così dire, *poietico* dell'attività pratica, per il quale essa si propone di "precipitare" in un risultato tangibile, che modifichi uno stato di cose già presente e lo trasformi in un altro. Se il dovere è sempre quello di premettere all'azione la critica di ogni identificazione, la prima sembra necessariamente rinviata all'infinito: non si darà mai il caso in cui essa non si presenti, in ogni sua dimensione, determinatamente connotata. Non ci sembra possibile, tuttavia, ovviare a questo rischio ignorando la preminenza adorniana della pratica critica

---

<sup>186</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 5.

rispetto alla pratica trasformativa: si tratterà di capire questo pericolo, intanto in questo ma in maggior misura lungo il prossimo capitolo, come un aspetto del volto aporetico di *Dialettica negativa*.

Nel capitolo II abbiamo analizzato la struttura logico-teoretica della dialettica negativa; sulla base di questo, ci rivolgiamo ora al suo risvolto per il pensiero pratico. Lungo questo capitolo, dunque, tenderemo di mettere in luce come la critica dialettica, in Adorno, costituisca il presupposto di qualsiasi relazione pratica con il mondo. Analizzeremo dapprima la genesi della postura dialettico-critica nel contesto della produzione adorniana antecedente a *Dialettica negativa*; in seguito, vedremo come la dialettica negativa costituisca un modello per il ripensamento della relazione teoretico-pratica tra soggetto e oggetto, e prenderemo perciò in considerazione la sezione di *Dialettica negativa* che non abbiamo considerato nel II capitolo – la terza, relativa appunto ai *Modelli*; da ultimo, tirando le fila, cureremo di esplicitare maggiormente cosa intendiamo per “*prassi come attitudine critica*”, e tenderemo di evidenziarne la relazione con l’ordinaria prassi trasformativa.

#### 4.1. *Il motivo di Dialettica negativa*

La riflessione di Adorno origina, com’è noto, ben prima rispetto agli anni della redazione di *Dialettica negativa*: la sua genesi avviene nel contesto dei celebri seminari dell’*Istituto per le ricerche sociali* di Francoforte degli anni ’30 del ’900 e dei loro esiti editoriali.

Alessandro Bellan (2006, pp. 37-49) evidenzia come siano da prendere in considerazione tre luoghi fondamentali per inquadrare i nuclei tematici delle riflessioni della Scuola di Francoforte, almeno in una sua prima fase: a) il celebre saggio dell’amico e maestro di Adorno, Max Horkheimer, che va sotto il titolo di *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), il quale costituisce l’apice della copiosa produzione di saggi che quest’autore ha redatto durante quegli anni; b) i cosiddetti *protocolli del ’39*, che costituiscono le trascrizioni delle sedute seminariali svoltesi tra il gennaio e l’aprile del medesimo anno presso l’*Istituto*; c) e l’opera, per così dire, *esito* di questa prima stagione della Scuola: *Dialettica dell’illuminismo* (1947), scritta in cooperazione da Horkheimer e Adorno. In ciascuno di questi testi, infatti, domina la presenza di alcuni temi, quali ad esempio il progressivo imbarbarimento della civiltà occidentale, il fondamento di questo processo nella dialettica di illuminismo e mito, la struttura dialettico-materialista dell’individuo, della relazione sociale e della teoria stessa, fino alla critica della conoscenza come critica dei presupposti della crisi della civiltà stessa. Come vedremo, il comun denominatore è una diversificata e complessa nozione di *dialettica*, e la relazione di essa con la rivoluzionaria definizione horkheimeriana di *teoria critica della società*.

Per a) Horkheimer (1937), la crisi della civiltà occidentale, di cui si aveva evidenza quotidiana nel primo dopoguerra specialmente a fronte della rapida ascesa del regime nazista in Germania, si intravede in prima istanza nelle caratteristiche delle scienze dell'epoca. L'autore riscontra, nell'atteggiamento della sociologia sua contemporanea ma in generale di qualsiasi posizione scientifico-positiva verso l'oggettività, una volontà di assoggettamento ai paradigmi soggettivi che ha il suo radicamento nelle grandi filosofie del Soggetto moderne, tanto care al modo di vita borghese. La soggettività si relaziona agli oggetti che le si oppongono per l'appunto *reificandoli*, raggruppandoli e fissandoli cioè in categorie bene distinte le une dalle altre, per dominî scientifici e disciplinari; così, li astrae dalle loro reciproche relazioni, frammentando il contenuto del sapere e specializzandone metodi e procedure, e squalifica qualsiasi approccio globale verso la conoscenza come verso la vita sociale, restituita a sua volta rigidamente parcellizzata e lacerata. Il sapere, secondo gli scienziati sociali dei primi anni del '900, deve relazionarsi al mondo con lo scopo di ricondurne la molteplicità "data" a costanti normative nette e distinguibili, al fine di renderlo *fruibile, utile* per il corpo sociale.

Horkheimer ritiene che questo modo *tradizionale* di fare teoria, radicato come detto nella metafisica della soggettività moderna, debba piuttosto rivolgersi *criticamente* verso di sé, e comprendersi in generale come il *prodotto* di un *lavoro sociale*. Il lavoro della teoria critica, dunque, non è quello di rinunciare al momento determinativo del pensiero e del sapere – questo, per l'autore del saggio, non solo è utile, ma è anche indispensabile nell'economia della conoscenza –, ma di lasciar da parte la radicalizzazione *ideologica* che questo subisce ad opera delle strette sistematizzazioni disciplinari scientifiche. Quando il pensiero stabilisce l'assolutezza e la necessità di un determinato – e dunque parziale – approccio alle cose, immediatamente dimentica che la *condizione* sua è quel contesto sociale poliedrico e differenziato che, nell'alveo della sua attività, lo *produce*; più in generale, dimentica che ciascuna particolarità è frutto di una relazione con l'alterità, relazione sulla base della quale unicamente riesce ad avere definizione. Un'attenzione a questo *background* condizionale *materiale*, perciò, sarà fondamentale per ricostruire la conoscenza e i suoi oggetti a partire dall'intima origine sociale che li accomuna, e avrà dunque a priorità la riconduzione degli elementi di pensiero alla *totalità relazionale* che li definisce come parte di una realtà complessa e dinamica.

Bellan (2006, p. 39), spaziando lungo l'intera produzione horkheimeriana degli anni '30, ci aiuta a determinare con precisione questa nozione di *totalità*, dato il rischio notevole che possa venir concepita in un senso metafisico-tradizionale. Horkheimer pensa a una totalità diversa dalla concezione enfatica e normativa che di essa avanza, ad esempio, Lukács; secondo il nostro autore, essa è quel plesso relazionale in cui i singoli elementi si determinano reciprocamente e

inesaustivamente nel contesto aperto della produzione materiale sociale, e con ciò fa da contraltare non solo alla postura positivista, che li concepisce come a sé stanti e indipendenti, ma anche appunto a quella visione compatta e uniformante della totalità che sopravviveva in autori quali l'ungherese.

La teoria critica della società ha invece per oggetto gli uomini come produttori della totalità delle loro forme storiche di vita. Le condizioni della realtà dalle quali prende avvio la scienza non le si presentano come dati di fatto che occorrerebbe solo constatare e calcolare in anticipo secondo le leggi della probabilità. Ciò che è dato di volta in volta non dipende solo dalla natura, ma anche dal potere che l'uomo ha acquisito su di essa. Gli oggetti e il genere della percezione, il modo di porre il problema e il senso della risposta che gli dà sono testimonianze dell'attività umana e del grado del suo potere.<sup>187</sup>

La dialettica costituisce lo strumento che garantisce questo approccio relazionale, *olistico*, all'oggetto di conoscenza, in quanto è protesa a rilevare la strutturale dipendenza reciproca degli elementi di realtà e la loro *genesì sociale*; con ciò, come detto, denuncia l'inadeguatezza dell'approccio idealistico di cui anche il positivismo si fa paradossalmente alfiere, e invece dispone il pensiero a un contatto con il *materiale*, con ciò che *di fatto* si offre alla conoscenza realmente critica. In *Teoria tradizionale e teoria critica*, Horkheimer ripropone i temi dei saggi scritti lungo gli anni precedenti – ad esempio, *Materialismo e metafisica* (1933) –, e individua come il procedimento “teorico critico”, dialetticamente volto a mostrare l'inadeguatezza intrinseca alla visione positivista – teorico-tradizionale –, ne costituisca l'*inveramento* nella prospettiva del *materialismo critico*. Quest'ultimo indica proprio il radicamento dell'oggetto e del progetto positivista nelle pratiche e nel lavoro sociale, l'origine inscindibilmente legata alla vita, *storicamente determinata*, della collettività: ciascun elemento del pensiero è perciò criticamente ricondotto all'insieme *aperto* di relazioni in base alle quali si determina; sono questa riconduzione *contestuale* e il suo esito che, nel lessico di Horkheimer, costituiscono l'approccio *dialettico-materialistico* al problema della conoscenza.

Dalle b) trascrizioni delle sedute seminariali del '39, in edizione italiana sotto il nome di *Protocolli di discussione* (1999), si evince con maggiore distinzione quale sia il modello di critica dialettica che ha in mente Horkheimer e si riesce inoltre anche a intravedere già abbastanza nettamente la divergenza che Adorno manifesta. Lungo specialmente il *protocollo* del 5 aprile, Horkheimer presenta la propria come un'idea di dialettica *aperta*, *anti-idealistica* e, appunto, *materialistica*. I tre attributi sono presentati come segno della distanza rispetto alla dialettica speculativa di Hegel, la quale, a detta di Horkheimer, ha sancito la definitiva riduzione idealistica della realtà al pensiero mediante l'assolutizzazione – e la *chiusura* conseguente – del processo

---

<sup>187</sup> Horkheimer, *Appendice a Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), in *Teoria critica* (1974), cit., p. 187.

dialettico nel suo momento positivo-razionale. La posizione che il primo dei due francofortesi avanza, come dicevamo, è che la dialettica serva a ricondurre i concetti e i loro oggetti al loro contesto relazionale “materiale” di riferimento, e che a ciò sia funzionale l’operazione di *fluidificazione* dei concetti stessi che essa conduce: per così dire, la dialettica sfalda i confini stretti in cui ciascun elemento vien racchiuso dalla conoscenza positivista, li coglie nel loro rapporto reciproco, e con ciò mira a istituire una conoscenza sensibile alla dinamica concreta dello sviluppo scientifico, storico e sociale: *interdisciplinare e complessa*. Il progetto di Horkheimer sembra dunque indirizzarsi a un *utilizzo* della dialettica quale strumento riformatore della conoscenza, e non come una radicale messa in questione delle pretese di verità della conoscenza umana in quanto tale.

Adorno critica la proposta horkheimeriana proprio in questo senso<sup>188</sup>. Di fronte al presupposto, corretto, che la teoria critica «non deve affatto porsi la domanda sul primo»<sup>189</sup>, Horkheimer ha in fondo pensato di risolvere il problema della conclusività idealistico-metafisica di Hegel semplicemente proponendo una dialettica che *riapra* la catena delle mediazioni. Secondo Adorno, la soluzione di Horkheimer è solo apparentemente anti-idealistica, perché la sua dialettica “aperta” non si distingue poi così tanto dal principio *ontologico* hegeliano: fare a meno semplicemente della chiusura sistematica non significa fare a meno della *capacità* propria del pensiero di addomesticare la realtà materiale alle proprie regole. In altre parole, concepire la realtà come totalità aperta delle relazioni pratico-materiali in cui si determina ciascuno dei suoi elementi, significa ancora una volta concepirla *conforme* rispetto al concetto e *compenetrabile* dal concetto, seppur certo in modo mai definitivo. Secondo Adorno la rottura con l’ontologia hegeliana dev’essere più profonda, e apportare un *mutamento di funzione* della potenza critica della dialettica hegeliana, che deve essere rivolta contro il *principio stesso* dell’ontologia<sup>190</sup>. Se si pensa di poter «determinare la verità come un pensiero», come ben sappiamo sostenga Adorno, «si è già nella filosofia dell’identità»<sup>191</sup>, ed è perciò necessario riconfigurare la dialettica come ciò che può spingerci anche oltre la fissazione della critica della conoscenza e che può indicarci la verità come «la determinazione della dissoluzione dell’apparenza»<sup>192</sup>. Con quasi trent’anni di anticipo rispetto a *Dialettica negativa*,

---

<sup>188</sup> La questione è ovviamente ben più complessa di come noi la stiamo qui necessariamente sintetizzando. Il testo di Bellan (2006) già richiamato costituisce un approfondimento esaustivo, dal quale noi abbiamo ricavato grande sostegno interpretativo.

<sup>189</sup> Adorno, Horkheimer, *I Seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione* (1999), cit., p. 118.

<sup>190</sup> «Tutta la differenza con Hegel è posta in uno stato ancora più profondo rispetto alla differenziazione tra totalità e non chiusura, ossia se tutto ciò che non rientra nell’ambito del pensiero appaia solo come pensiero, o se qualcosa che non vi rientra, ma che al contempo può essere compreso solo in rapporto al pensiero, viene ritenuta reale. [...] Dipende molto di più dal mutamento di funzione, utilizzare lo schema hegeliano per qualcos’altro, che non dalla differenza tra chiuso e non chiuso. Hegel non può essere semplicemente “circoscritto” criticamente, ma alla sua ontologia occorre opporre, in tutta serietà, un’altra, ossia quella ironica secondo cui non vi è più ontologia, per cui lo stesso concetto di fondamento ontologico dev’essere sospeso». *Ivi*, pp. 123-124.

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>192</sup> *Ibid.*

Adorno espone qui chiaramente la sua idea *solo negativa* di dialettica: essa dispone a un approccio al vero mediante l'autocritica delle *forme* proprie del pensiero razionale in generale; già per l'Adorno del '39, la dialettica è la presa di coscienza del pensiero razionale della sua necessaria apparenza.

Un tentativo di conciliazione delle prospettive dei due autori è, secondo Bellan (2006, p. 41), operato in c) *Dialettica dell'illuminismo* (1947), redatta "a quattro mani" da Horkheimer e Adorno. In quest'opera, i due autori fanno convergere l'insieme delle riflessioni cui si erano adoperati negli anni precedenti: il tema centrale è esposto sin dalla premessa alla prima edizione dell'opera, scritta nel 1944 a Los Angeles, nel pieno dell'esilio statunitense cui erano stati costretti a causa delle loro origini ebraiche. «Quanto ci eravamo proposti, infatti, era nientemeno che di comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie»<sup>193</sup>: l'evidenza che si apre allo sguardo critico di fronte al disastro nazista, infatti, è che esso costituisca, per così dire, la *katastrophé* di una tragedia la cui trama getta le fondamenta ben prima della nascita di Hitler.

L'illuminismo, il cui manifesto storico prometteva la liberazione dell'umano da ogni forma di dominio, dal giogo "magico" del mito e della fede, addirittura la realizzazione di una società giusta in cui si dessero le condizioni per la felicità di tutti gli uomini, culmina con i campi di sterminio, con la riduzione degli uomini stessi a numeri e cose per mano d'altri uomini, insomma con le manifestazioni più violente e radicali della forma del dominio che si siano mai verificate. La ragione di questa contraddizione, per gli autori, sta nella caratteristica peculiare dell'illuminismo di rivolgersi *dialetticamente* in sé stesso: tanto più espande la razionalità e i suoi principi nel mondo, tanto più ripropone dominio e violenza. La dialettica dell'illuminismo va dunque compresa a partire dalle sue *origini*: esso non è periodizzabile storicamente, ma rappresenta una tensione vecchia quanto la vicenda dell'uomo sulla Terra; sin dall'inizio della sua storia, l'uomo si è differenziato dalla natura e si è rivolto verso di essa nel tentativo di dominarla. Horkheimer, in un'altra sua opera pubblicata coeva a questa, *Eclisse della ragione* (1947), esprime in modo cristallino quest'idea:

Se volessimo parlare di una malattia della ragione, questa malattia dovrebbe essere intesa non come un male che ha colpito la ragione in un dato momento storico, ma come qualcosa di *inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà* [corsivo nostro], così come l'abbiamo conosciuta fin qui. La malattia della ragione sta nel fatto che essa è nata dal bisogno umano di dominare la natura [...]. Dal momento in cui la ragione divenne lo strumento del dominio esercitato dall'uomo sulla natura umana ed extra-umana – il che equivale a dire dal momento in cui nacque – essa fu frustrata dall'intenzione di scoprire

---

<sup>193</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo* (2010), cit., p. 4.

la verità. *Ciò è dovuto al fatto ch'essa ridusse la natura alla condizione di semplice oggetto e che non seppe distinguere la traccia di sé stessa in tale oggettivazione* [corsivo nostro].<sup>194</sup>

Il nesso tra ragione e dominio non è accidentale, ma *necessario*. Questo costituisce un elemento chiave e dirimente della riflessione della Scuola di Francoforte, così come lo rappresenta il secondo tema che emerge dal passo: questo dominio è un dominio *oggettivante*, che si propone di ridurre ciò su cui si applica, indipendentemente che si tratti di natura esterna o *interna* alla soggettività stessa, a differenze stabili e circoscritte, rigidamente determinate<sup>195</sup>; inoltre, è inconsapevole di essere dominio e di originarsi a partire da un *bisogno*. È questa la matrice della condanna che il dominio imperitabilmente pone a sé stesso, poiché l'esigenza che la muove "sporca" la lente con cui la ragione si relaziona all'oggettività, torcendola perciò in questa postura assoggettante-oggettivante, da ultimo restrittiva del differenziato alle categorie finite del pensiero umano e tesa al suo *sfruttamento*. Da capo, dunque, il soggetto non avrà a che fare con la cosa per come davvero è, ma avrà di fronte solamente sé medesimo in quel *precipitato* della propria azione categoriale che è l'*oggetto*: il soggetto ha obliato il percorso per cui ha *reificato* la realtà in oggetti e, con ciò, come Horkheimer cura di sottolineare, ha reificato anche quel particolare elemento della realtà che è sé stesso – tutto ciò che connota la vita psichica dell'individuo. La postura razionalizzante non risparmia nulla, e sebbene ritenga di agire per il vero radicalizza in realtà le astrazioni più ferme, *estraniando* da sé la realtà "veramente vera".

Ma torniamo alla *Dialettica dell'illuminismo*. Gli autori delineano l'emersione di questa razionalità *strumentale* nell'ambito del naturale distacco della soggettività dall'immediata unione con la natura: secondo loro, dunque, il processo di razionalizzazione è un *processo naturale*, ed è con ciò intriso del carattere della naturalità. I rapporti naturali, secondo Horkheimer e Adorno, sono caratterizzati da costrizione, necessità e violenza, e a ciò l'illuminismo – come il generale processo di razionalizzazione che abbiamo definito – non può che conformarsi: nelle leggi stringenti della logica rivive la cogenza delle dinamiche naturali; «oggi dominiamo la natura solo nella nostra opinione, e siamo sottoposti alle sue necessità»<sup>196</sup>. In ragione di questo, la ragione illuministica assume due toni fondamentali: essa è, come abbiamo visto, intimamente *strumentale*, *calcolante*, tesa cioè a stabilire quale sia il percorso più economico ed efficace per pervenire a un fine di cui non dice nulla – l'unico fine, infatti, è l'*autoaffermazione* propria mediante l'asservimento dell'alterità in quanto tale; insieme è, proprio per questi motivi, *totalitaria*: «ciò che non si piega al calcolo e

---

<sup>194</sup> Horkheimer, *Eclisse della ragione* (2000), cit., p. 151.

<sup>195</sup> Vediamo la stretta continuità, almeno di questo secondo aspetto, con la teorizzazione horkheimeriana di "teoria tradizionale" del '37.

<sup>196</sup> Adorno, Horkheimer (2010), cit. p. 12.

all'utilità è, agli occhi dell'illuminismo, sospetto»<sup>197</sup>. I rapporti razionali riflettono la coattività dei rapporti naturali, e ciò dipende dalla *struttura* stessa dalla ragione.

È in questo modo che Horkheimer e Adorno spiegano la natura *dialettica* dell'illuminismo. La ragione, nel tentativo di emanciparsi dalla natura e dai vincoli che essa impone agli individui, agisce ribadendo quel medesimo fare coattivo, violento e assoggettante: così facendo non si distingue affatto da essa, e piuttosto vi ricade del tutto. Il progredire del processo di razionalizzazione, da ciò, reprime sempre più il varco aperto dalla rottura della prima forma immediata di naturalità, e anzi contribuisce a riaffermare e a ribadire il dominio naturale. Per gli autori, come sostiene Lucio Cortella (2006, p. 10), il rapporto sociale recede al massimo grado di *reificazione* proprio all'insegna della razionalizzazione imperante, che riduce le cose e i loro rapporti ad oggetti e a funzioni. La ragione illuministica si identifica strutturalmente alle narrazioni mitologiche della metafisica e della religione che vuole demolire, e *sostituisce* nell'Olimpo altri dèi: l'utilità, la tecnica, le leggi della logica.

A partire da queste considerazioni, si aprono numerose questioni. Ciò che appare evidente, dalla pur breve ed elementare ricostruzione che abbiamo svolto, è che la ragione non ha spazio di movimento ulteriore rispetto alla postura coattiva con cui si relaziona a sé stessa e alle cose del mondo. Essa, proprio quando crede di liberarsi dalle coazioni del mito, ricade a essere mitologia, di diverse fattezze e colorazioni, ma pur sempre mitologia: come possono Horkheimer e Adorno rilevare la dialettica dell'illuminismo da un punto di vista razionale che sia sottratto al dominio? Come possono, in virtù di questo, stabilire che la dialettica dell'illuminismo segna la degenerazione del modo di vita occidentale? A nostro avviso deve retroagire, lungo l'interezza dell'opera, una sorta di *ideale normativo* alla luce del quale i nessi concettuali interni alla civiltà occidentale possono essere rilevati e posti in luce criticamente. Dietro alla presa di posizione contro la separazione tra uomo e natura, per cui l'uno si rivolge all'altra strumentalmente, sta cioè l'idea che debba essere perseguita – e che dunque possa darsi – una *conciliazione* tra i poli contrapposti: il tema, che Stefano Petrucciani (2004, p. XI) definisce con pieno diritto «al margine del paradosso», è quello di individuare le *modalità adeguate* di questa redenzione e la sua *giustificazione*; come abbiamo visto e come ribadiremo, il problema trascende *Dialettica dell'illuminismo* e diverrà centrale anche per *Dialettica negativa*.

Di fronte al bisogno di conciliazione che muove e conduce l'impulso critico, infatti, si staglia il rischio della teorizzazione positiva, *ontologica*, di un orizzonte conciliato che stia alla base della rottura e che, da ultimo, ne costituisca la possibile saldatura futura. È quanto di più distante sia da Adorno che da Horkheimer l'idea di una *contrapposizione* tra verità e falsità concepita nel segno di un'alternativa secca tra una condizione inconciliata – falsa – e una conciliata – vera, destinazione

---

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 14.

dell'analisi critica –: la critica dialettica, come ribadito in modi diversi lungo i precedenti capitoli, impone invece uno sguardo attento alla mediazione costitutiva degli elementi in gioco; in ragione di questo, un “punto di vista trascendente” che si *contrapponga* al modello occidentale di civiltà e ne condanni con ciò semplicemente e assolutamente la falsità, obbedirebbe in verità a quelle stesse logiche contro cui si rivolge e a cui presume, ingenuamente, di essere sottratto. Il dominio si riafferma proprio nel momento in cui la critica, che vuole distanziarsene del tutto, gli si contrappone. Il problema radicale – che analizzeremo in seguito – è costituito dal fatto che, come afferma l'aforisma conclusivo di *Minima moralia* (1951), sulla base dei presupposti dei francofortesi *qualunque* fuoriuscita dal dominio pensabile e razionalmente determinabile *presuppone* un punto di vista sottratto al dominio stesso; essendo tuttavia il pensare presentato *strettamente* come un identificare, non c'è orizzonte, per la coscienza della parvenza, che la parvenza stessa<sup>198</sup>: l'ideale normativo della redenzione appare al meglio relegato a mera utopia, ma dovremmo forse definirlo del tutto *impossibile*<sup>199</sup>.

Ciononostante, secondo Cortella (2006, p. 17), lo scioglimento dell'identità tra ragione e sua dimensione strumentale, la quale, come abbiamo visto, rappresenta la condizione necessaria per qualsiasi attestazione critica, è presente nell'opera di Horkheimer e Adorno – contrariamente a quanto sostenga Habermas (1985) –: il dominio può non essere la conseguenza necessaria delle operazioni razionali. La condizione di *accecamiento* in cui versa il pensiero occidentale può essere risolta, dunque, sulla base di questa dissociazione, ma a patto che si intraprenda un diverso approccio critico, non prettamente *esterno e oppositivo* rispetto al suo obiettivo. Il superamento dell'illuminismo dovrà essere interno all'illuminismo stesso: *illuministico*, cioè, razionale a sua volta. Si tratta, in buona sostanza, di far dell'illuminismo ciò che si proponeva di essere, di “illuminarlo”<sup>200</sup>. «Rinunciando al

---

<sup>198</sup> È questa la tesi di Cicatello (2001), secondo il quale una delle aporie fondamentali di *Dialettica negativa*, ma più in generale della filosofia adorniana, è quella di teorizzare una fuoriuscita dalla parvenza su cui pesi l'ipoteca che ogni suo strumento, strettamente corrotto dalla logica dell'identità, ricada nella parvenza medesima. Ritourneremo su questa posizione nel prossimo e conclusivo capitolo.

<sup>199</sup> Questa posizione riguarda la «seconda conseguenza», ravvisata da Cortella (2006, p. 14), che l'appianamento della ragione a dominio riversa nella possibilità della critica. L'assenza di un punto di vista sottratto alla ragione reificata, e dunque l'assolutezza dello stato reificato della ragione medesima, squalifica *ab initio* la condanna di questo come uno stato falso. Questa sarebbe, cioè, *falsa* a sua volta, poiché originerebbe da condizioni dichiarate false – e non si capisce bene in virtù di che cosa (p. 13); non potrebbe cioè sollevarsi sopra alcunché, e la sua affermazione varrebbe né più né meno di una qualsiasi altra. Da questi presupposti, pertanto la critica ne esce del tutto annichilita: per dirla con le parole di Jürgen Habermas (1985), l'assimilazione dell'illuminismo alla razionalità strumentale squalifica ogni *pretesa di validità* che si differenzi dalla pura *pretesa di potere*, e rende con ciò la critica del tutto impossibile.

<sup>200</sup> Anche questa tesi si contrappone alla critica habermasiana. Secondo quest'ultimo, infatti, la critica dell'illuminismo che Horkheimer e Adorno svolgono prospettava proprio un'*alternativa* rispetto al modo razionale di pensiero. Quest'alternativa è la *mimesis* della natura, un approccio prerazionale volto a una sorta di affiancamento dell'uomo alle dinamiche proprie della natura. Secondo gli autori, l'approccio mimetico, che troviamo adoperato dai primitivi, «coglie effettivamente l'oggetto (Ivi, p. 22), si sposa con l'ambiente in modo non assoggettante e *aderisce* alla vita di esso in modo dinamico. La storia dell'emancipazione illuministica può essere resa anche come una progressiva degenerazione dell'atteggiamento mimetico, che, un passo dopo l'altro, ha visto sostituire sempre di più l'adesione fedele all'oggettività naturale con un modo regolato, scandito e metodico di relazione ad essa. La *mimesis* naturale lascia progressivamente spazio alla tecnica. Habermas ha ragione quando sostiene che un limite della *mimesis*, *per come strutturata in quest'opera*,

pensiero», sostengono gli autori, «l'illuminismo ha rinunciato alla sua stessa realizzazione»<sup>201</sup>: esso ha sospeso, per un'unica ma decisiva volta, il processo per cui riconduceva ogni positività alle proprie categorie, e con ciò ha dimenticato di fare lo stesso con sé. L'illuminismo, come direbbe lo Hegel della *Fenomenologia* che abbiamo considerato nel precedente capitolo, «è ben poco illuminato», poiché ha lasciato fuori dal suo vaglio razionale quella specifica forma di positività che è la feticizzazione del formalismo logico stesso, della coerenza, dei nuovi miti con cui, senza rendersene conto, ha sostituito quelli vecchi. Solo se l'illuminismo facesse questo gesto *autoriflessivo* potrebbe liberarsi dai vincoli che impone a sé stesso, poiché *riconoscerebbe* al proprio interno quei medesimi giochi naturalistici che contava di aver rimosso. «Nell'umiltà con cui esso si riconosce dominio e si ritratta in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserve alla natura»<sup>202</sup>: così deve avvenire, secondo Horkheimer e Adorno, la decisiva *anamnesi della natura*, il processo per cui l'illuminismo, *riconoscendosi* natura, scopre fallito il suo progetto di dominio sull'alterità naturale e finalmente si adegua a sé stesso.

Nel capoverso precedente abbiamo scritto che la disequazione tra ragione e dominio è presente in Horkheimer e Adorno come un'affermazione. Ebbene, un nodo critico certamente irrisolto nell'opera rimane la questione della *giustificazione* della (auto)critica dell'illuminismo, della legittimazione di quell'affermazione. Essi hanno presentato l'anamnesi della natura come la via d'uscita della ragione che si è fatta dominio, ma non hanno specificato *perché* questa azione dovrebbe avvenire sulla base del piatto ripetersi delle logiche del dominio stesso<sup>203</sup>. Questo problema riflette, secondo Habermas (1985), una divergenza profonda che separa le visioni dei due autori: se diamo per assodata la tesi di Bellan da cui siamo partiti, dobbiamo con ciò dire che il tentativo di conciliazione tra i due modelli dialettici sembra non essere andato a buon fine.

Horkheimer, conscio della totale *impasse* in cui si andava incontro sostenendo l'identità tra ragione e dominio, si mostra senz'altro più propenso a prospettare un esito affermativo dell'autocritica dell'illuminismo, una sua *salvezza*. Con questa spinta, espressa con ancora più

---

è il suo carattere irrazionale o, per meglio dire, prerazionale, ma è altrettanto vero che la pretesa degli autori non è quella di esaudire con essa l'istanza critica della ragione.

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>203</sup> Potremmo spingerci a sostenere che questa problematica rinvigorisce l'obiezione habermasiana. È senz'altro vero ciò che dice Cortella (2006, p. 16) quando afferma che le critiche di Habermas «non trovano conferma nei riferimenti testuali», ma è anche vero che (p. 22), se la critica dell'illuminismo resta *ingiustificata*, essa può a buon diritto essere relegata a quell'orizzonte utopico costituito dalle fantasie di una ragione intrappolata dentro le logiche del dominio, e può dirsi invece integra la tesi, che costituisce l'ossatura concettuale fondamentale dell'opera, secondo la quale l'atteggiamento dispotico dell'uomo nei confronti della natura è una malattia *congenita* della ragione stessa. Se l'autoriflessione dell'illuminismo non è giustificata, allora non c'è motivo di dar credito a una semplice affermazione quale quella dei due autori, per la quale la ragione può non dominare il mondo e relazionarsi in modo davvero illuminato. Invero, se la ragione è congenitamente strumentale, non si dà neanche l'occasione per quell'utopia. Se manca la legittimazione del punto di vista critico, pertanto, la ragione *resta* strettamente legata al dominio e questa via critica va abbandonata.

convinzione nella già citata *Eclisse della ragione* (1947), egli prosegue nel suo intento di pensare una dialettica certo *aperta*, ma comunque in grado di contattare, mediante la rottura dei vincoli della logica classica, una nozione di verità relazionale, complessa e dinamica<sup>204</sup>. Adorno, invece, rimane convintamente legato alle tesi espresse già nel '39, e la sua soluzione alle problematiche di *Dialettica dell'illuminismo* insiste sull'idea che l'accesso alla verità sia possibile solo *mediante* la critica radicale delle forme della razionalità: la negatività incarnata dalla dialettica, secondo lui, è sufficiente a giustificare il punto di vista critico senza che si dia alcuna esigenza di presupporre una verità – presupposizione che, peraltro, non fa che squalificare la critica. Questa è la ragione di *Dialettica negativa*.

L'idea guida di quest'opera è quella di sviluppare l'intuizione elaborata già nella precedente *Dialettica dell'illuminismo*, per la quale l'autoriflessione dell'illuminismo può procedere solamente mediante una *autocritica* che esso svolge dal proprio interno, a partire cioè solamente da sé stesso. Il procedimento, secondo Adorno, dev'essere *immanente* rispetto all'oggetto criticato. Questa è l'unica condizione in base alla quale la critica può sfuggire all'obiezione dell'esteriorità del suo punto di vista: svilupparsi *attraverso* il suo oggetto, a partire dalle pretese di validità che esso avanza, e solo così acquisire legittimità.

I due autori avevano già rievocato, nell'opera del '47, il concetto hegeliano di *negazione determinata*<sup>205</sup>, e lo avevano associato al divieto veterotestamentario alla formulazione di immagini di Dio. Nel procedimento negativo-determinato, infatti, si associa alla già considerata immanenza anche l'inesauribilità dell'azione negativo-critica: essa rappresenta la smentita continua di ogni raffigurazione positiva che l'intelletto è spinto a farsi della verità; la condanna di esse *non* in virtù dell'inadeguatezza della loro certezza rispetto a una verità presupposta *ma* in forza della contraddizione interna alla loro costitutiva finitezza, che si pretende essere assoluta. *È cioè il finito stesso* che legittima la sua critica, la quale perciò assume piuttosto le sembianze di un'*autocritica*. La dialettica ha dunque questo dalla sua, secondo Adorno: riesce a far esibire all'immagine la propria insufficienza, riesce con ciò a sostare sulla pretesa della concettualità di esaurire in categorie finite il dato ed evidenza, con questo, l'intima contraddizione con la quale fuoriesce da sé stessa e si apre, con ciò, alla propria riflessione. *Dialettica negativa* è dunque il punto apicale del programma che

---

<sup>204</sup> Come afferma Cortella (2006, p. 24), però, Horkheimer non seppe affrontare il problema della giustificazione del punto di vista critico. La sua rimase una presa d'atto, del tutto condivisibile peraltro, dell'*esigenza* di pensare una verità che sia sottratta al dominio, sulla base della quale si possa denunciare il dominio come tale: la dialettica aperta è la prospettiva che riporta il pensiero a contatto con le sue condizioni materiali, ma è una prospettiva che presuppone l'accessibilità a queste condizioni medesime e la loro comprensibilità logica. Questa, in effetti, è già la critica che Adorno muoveva all'amico durante i seminari del '39.

<sup>205</sup> La proposta adorniana di recupero della negazione determinata conserva al proprio interno una radicale presa di distanza dall'*esito* positivo che la versione hegeliana di questo processo negativo conserva. Abbiamo accennato alla natura anti-idealistica della dialettica adorniana già nel secondo capitolo di questo elaborato, ma sviscereremo più approfonditamente il confronto con Hegel lungo il quinto.

Adorno esponeva nel '39: esibire il contatto con il vero come quel processo dialettico negativo mediante cui il pensiero, immanentemente, si riconosce incatenato all'apparenza e, con ciò, riesce a proiettarsi oltre essa<sup>206</sup>.

#### 4.2. I modelli di dialettica negativa come autocritica dell'illuminismo

Sin dall'inizio di questo capitolo abbiamo messo in luce le intenzioni che hanno mosso Adorno a scrivere *Dialettica negativa*. Nel paragrafo precedente abbiamo ricostruito la genesi tematica e concettuale di questo percorso filosofico, e abbiamo evidenziato come esso nasca dall'esigenza di pensare più profondamente ciò che può costituire il punto di fuga del pensiero occidentale dalla prigione cui esso stesso si è condannato. L'esperienza, condivisa con l'amico Horkheimer, di *Dialettica dell'illuminismo* si è conclusa innanzi alla *impasse* della giustificazione del punto di vista critico, e Adorno scrive *Dialettica negativa* con il tentativo di esporre la sua personale elaborazione e risoluzione del problema. L'autore comprende come la giustificazione dell'anamnesi che l'illuminismo dovrebbe operare della propria naturalità intrinseca debba radicarsi nelle strutture fondamentali di quel pensiero che, espandendo e complessificando la propria capacità razionale, si pone verso il mondo con il piglio del padrone: in altre parole, finché non si mostra come sia *sin dalle proprie leggi* che il pensiero illuministico si contraddice, quell'autoriflessione rimarrà pura fantasia letteraria. Adorno adotta perciò, questa volta, uno sguardo *totale*, che mira a indagare i presupposti profondi, insisti nelle forme logiche essenziali del pensiero umano e nel loro funzionamento, e a mostrare poi come segnino e determinino quelle specifiche derivazioni – o deviazioni – pratiche, politiche e sociali che rappresentano l'elefante nella stanza della civiltà occidentale.

Nel secondo capitolo di questo scritto abbiamo visto come quest'opera sia davvero rivoluzionaria nell'ambito della storia della gnoseologia, dell'epistemologia e della metafisica stessa; si tratta ora di vedere come questo rivolgersi della critica come dialettica negativa costituisca un *modello* interpretativo delle problematiche sociali dell'età dell'illuminismo contemporaneo. Il processo critico dialettico di *Dialettica negativa*, che esibisce l'intima contraddittorietà dell'identità

---

<sup>206</sup> È per questo che, secondo Cortella (2006, pp. 59-60), la dialettica rappresenta il *volto logico* di quella *mimesis* solo tratteggiata nell'opera del '47. Conformemente a quanto quest'ultima si proponesse, infatti, la dialettica non si contrappone all'oggetto che critica, ma ne assume pienamente il punto di vista e, semplicemente, lo conduce a saggiare la solidità della sua pretesa di verità. Così facendo, finalmente, è possibile sostenere che la coattività del pensiero identificante è falsa: è lei stessa che lo dice, nella misura in cui si mostra dipendere da ciò che, invece, dovrebbe totalmente risolversi in lei: l'oggettività medesima. Proprio della dialettica è, dunque, un atteggiamento mimetico *complementare* a quello artistico, ma ancora innervato dal concetto: a una *mimesis concettuale* si somma, nella produzione matura di Adorno – ad esempio nella celebre *Teoria estetica* (1970) –, una più felice *mimesis artistica*.

come svelamento della sua parvenza e il suo proprio riconoscimento ad apparenza del vero, è quel *medesimo processo* che costituisce l'autoriflessione dell'illuminismo e delle sue costanti ideologiche, analizzato sin dalle sue radici.

#### 4.2.1. *Il primo modello: metacritica della libertà moderna*

Il primo dei due modelli applicativi della dialettica negativa riguarda il concetto di *libertà* moderno. Per la tradizione, la proprietà prima e peculiare dell'individuo, in qualità di essere razionale, è quella di poter determinare da sé i propri fini, di essere perciò essenzialmente sottratto alle coazioni che derivano dai rapporti naturali e sociali: «non vi è niente di più prezioso tra gli uomini che quel carattere; la possibilità di essere altro da come si è»<sup>207</sup>. Questo definisce la *libertà* umana.

Il punto di riferimento che Adorno adotta per discutere di questo concetto è il pensiero di Kant: nella filosofia pratica di questo autore convivono le due anime che il francofortese pensa appartengano alla libertà quando concepita secondo verità. Kant, infatti, ha considerato il concetto di libertà innanzitutto da un punto di vista logico-teoretico, lungo le pagine della *Critica della ragion pura* che van sotto il nome di *Dialettica trascendentale*. Nella terza delle quattro grandi antinomie in cui si involgono i tre grandi concetti metafisici fondamentali – le *idee della ragione pura*: il mondo, l'anima e Dio –, l'autore discute del concetto di *causalità*, mediante il quale riconduciamo gli uni agli altri i fenomeni del mondo, e riflette se quest'ultimo debba essere compreso mediante una pura riconduzione a catene causali determinate – *deterministicamente*, quindi – oppure se debba essere pensata una causa prima libera che origini la catena. Entrambe le posizioni, come d'altronde in ciascuna delle quattro antinomie, *prese per sé* risultano contraddittorie, ma a conti fatti l'una risulta contraddire l'altra: vi sono due tesi opposte parimenti legittime. La catena deterministicamente intesa abbisogna, secondo Kant, di un'origine *incausata*, autosufficiente, *identica con sé* – come dirà Adorno – che la trascenda e che costituisca il punto di vista in forza del quale si può concepire determinatamente la sua necessità; la libera causa prima, altresì, è strutturalmente connessa con la catena di cause determinate che innesca, è libera perché è quella *causa* incausata, e perciò si vede necessariamente *vincolata* al legame con ciò che, pur negato, la costituisce. Il rapporto che si inizia a delineare è esattamente il medesimo di quello proprio dell'identità concettuale.

Se Kant deduce dalla contraddizione il radicale fallimento in cui decade l'ambizione della ragione di determinare mediante i suoi concetti finiti la dimensione dell'infinito, e ridetermina con ciò l'esigenza che l'idea di libertà rappresenta per il pensiero razionale ad un unico uso regolativo in

---

<sup>207</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 266.

ambito pratico, Adorno sostiene invece che l'antinomia cosmologica dice qualcosa in più sulla *natura* della libertà umana, ed insiste perciò su quella valenza *intelligibile* che Kant le attribuiva.

Kant insiste sulla necessità della contraddizione e al contempo tura la falla, facendo sparire quella necessità che proviene dalla natura della ragione, a maggior onore di essa, spiegandola semplicemente con un uso fallace ma correggibile dei concetti.<sup>208</sup>

La contraddizione antinomica, infatti, per Adorno come per Hegel, non rappresenta il “segnale di stop” dinnanzi al quale la conoscenza deve regredire entro le più sicure maglie dell'empiria; non è con ciò un errore metodologico, come invece la pensava Kant. Essa, piuttosto, dice qualcosa del *contenuto* che va contraddicendosi, e precisamente afferma che esso è concepito astrattamente, perciò è falso e destinato a trovarsi nella relazione con ciò che escludeva. Nel pensare la bivalenza della libertà, e cioè l'esigenza razionale di concepirla in qualche modo e insieme l'incapacità di determinarla senza contraddirsi, Kant ne aveva intuito il valore profondamente critico. Questo è quanto Adorno apprezza della sua caratteristica *intelligibilità*: il suo potenziale *eversivo*, il differimento ch'ella rappresenta e consente rispetto alla coattività del concetto<sup>209</sup> – «l'idealismo trascendentale kantiano contiene il divieto antiidealistico di porre un'identità assoluta»<sup>210</sup>. Se dialetticamente “ricalibrata”, pertanto, l'idea kantiana di libertà fornisce un ritratto fedele della natura della libertà in generale. Essa ha una duplice caratteristica: è insieme il *trascendimento* della pura datità oggettiva e delle sue leggi, siano essere umane o naturali, che avviene mediante l'astrazione per cui il pensiero riconosce l'alterità come da lui posta e nei suoi sistemi logici risolta, ed è anche la negazione sua propria, il trascendimento *proprio*, cioè la fuoriuscita da sé e la tensione verso ciò che la costituisce quale libertà da vincoli.

La libertà e il carattere intelligibile sono affini sia all'identità che alla non identità, senza lasciarsi registrare *clare et distincte* dall'una o dall'altra parte. I soggetti sono liberi secondo il modello kantiano nella misura in cui sono coscienti di sé, identici con sé; e in questa identità sono di nuovo anche non liberi nella misura in cui sottostanno alla sua coazione e la perpetuano. Essi sono non liberi in quanto natura diffusa, non identica, e tuttavia in quanto tale sono liberi, perché nelle pulsioni che li

---

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 220.

<sup>209</sup> Secondo Adorno, tuttavia, Kant non seppe fare a meno di concepire in modo nuovamente positivo questa libertà intelligibile ma non metafisica, perché la rese attributo essenziale del soggetto trascendentale, contribuendo a costruirne il mito. Kant, insomma, scorse lo stimolo non-identico interno al concetto di libertà, ma scelse di reprimerlo entro una nuova riduzione identitaria.

<sup>210</sup> *Ibid.*

sopraffanno – e cos'altro è la non-identità del soggetto con sé? – si liberano anche dal carattere coattivo dell'identità.<sup>211</sup>

Se la si pensa isolandola a uno qualsiasi di questi due momenti, la si manca del tutto: se teorizzare una libertà vincolata – il secondo trascendimento – è evidente implichi contraddizione, ebbene – e questa è la tesi forte di Adorno – parimenti lo è pensarla come quell'identità con sé assoluta e inconcussa che caratterizza il soggetto in rapporto con il mondo. La libertà cosiddetta *negativa* della coscienza moderna occidentale si capovolge in *coattività*: «l'identità del Sé e l'estraniamento del Sé si accompagnano sin dall'inizio»<sup>212</sup>. La dialettica negativa ha in vista qualsiasi positivizzazione, e invece insiste nel negativo, nell'atto del trascendere senza che a questo sia imposta una destinazione. La libertà moderna serba, perciò, *dentro* di sé qualcosa che la porta strutturalmente verso altro, che la porta a trascendere la fissità concettuale. Secondo Adorno, questa tensione negativa è il vero e proprio *elemento aggiuntivo* – *das Hinzutretende* – che va pensato in seno al concetto di libertà.

L'impulso, che è mentale e somatico insieme, oltrepassa la sfera della coscienza alla quale però anche appartiene. Con esso la libertà entra nell'esperienza; ciò anima il suo concetto quale quello di una condizione che non sarebbe né la natura cieca, né quella repressa. [...] L'aggiuntivo è il nome per ciò che quella astrazione [quella della ragione pura pratica che ha fatto della libertà l'identità con sé del soggetto]; senza di esso la volontà non potrebbe essere reale.<sup>213</sup>

Sull'«elemento aggiuntivo» ruota l'intera proposta dialettico-negativa di ripensamento della libertà. Essa, come detto, ha per scopo la critica della libertà formale moderna, che non è altro che il volto essenziale della soggettività assoluta, e la persegue mediante un'*immanente* (auto)confutazione del suo canone – la filosofia di Kant. La libertà si comporta come il concetto, perché, banalmente, è *pensata* concettualmente, dunque astrattamente: disvela qualcosa di sé stessa che non era contemplato nella prima sua formulazione, e si spinge perciò oltre la parvenza costituita dal suo radicamento negativo. L'*aggiuntivo* incarna questa interna riflessione del concetto della libertà, e rappresenta quella condizione che si palesa al concetto una volta che ha abbandonato la sua illusoria autonomia. Esso rappresenta, come giustamente ha affermato Habermas (2005), quel plesso di elementi *altri* rispetto alla dimensione cosciente dell'Io – possono essere, da capo, quelle due “nature”, esterna e interna all'individualità – che ne determinano l'identità, la capacità di azione e dunque anche la libertà. È infatti essenziale, per il soggetto libero, che vi sia lo spazio ove *esercitare* la libertà che ha

---

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 205.

connaturata: già Kant aveva compreso che la libertà è tale se è causalità, e che è dunque tale se risponde ai requisiti propri di una causa, cioè se espone un effetto altro da sé; ciò implicava la *contraddizione di una libertà vincolata ai requisiti e ai contesti per i quali è libertà*. Adorno raccoglie in pieno questa intuizione, ma, daccapo, non scorge alcun errore metodologico alla base della sua apparente paradossalità: la libertà è ciò che questa contraddizione indica, e cioè è la confutazione dell'unilateralità della sua indipendenza logico-coscienziale e la sua conseguente ricollocazione nella relazione con la naturalità, l'animalità e la complessità emotivo-sentimentale proprie della individualità.

L'*aggiuntivo* è dunque quella spinta interna alla libertà<sup>214</sup> che rivela la falsità di qualunque sua comprensione univoca – anche quella che la riduca al puro abbandono ai flussi dell'assenza di raziocinio –, e che invece esibisce l'esigenza di considerare la relazionalità e la condizionatezza come elementi suoi propri. Non si tratta, per Adorno, di rinunciare alla capacità determinativa della soggettività, né tantomeno di pensare un appiattimento assoluto di essa ai nessi oggettivi di sua determinazione: essa conserva un'*ulteriorità*, ma la conserva *a patto che* riconosca e privilegi quella relazione con l'altro sulla base della quale sola si può pensare l'*ulteriorità* medesima. Si tratta, dunque, piuttosto, di concepire la libertà a partire dalla commistione tra non-identità e identità, di pensarla nello spazio di possibilità offerto dall'insufficienza a sé propria di ogni polarità, di comprenderla, da ultimo, come nell'*insieme di condizioni che la rendono possibile*.

La libertà, dunque, in Adorno, è quello spazio aperto dall'intima contraddizione della determinatezza: con ciò non trova il suo luogo naturale nella soggettività umana, perché ne costituisce piuttosto la critica; a dirsi libera può ambire solo una soggettività che comprenda sé stessa come strutturalmente condizionata e *derivata*. Alla confutazione della libertà kantiana si accompagna, dunque, una confutazione della soggettività moderna in generale, dei dogmi suoi di autotrasparenza, autonomia e indipendenza: questi serbano in realtà una radice totalmente *opaca*, rappresentano l'astrazione volta a obliare questo rimando costitutivo e vincolante ad altro, tentano di ignorare il limite con cui la soggettività perpetuamente si scontra. La società di massa, d'altronde, poggia su quella presupposta assolutezza dell'autonomia individuale: ciascun singolo uomo è nelle facoltà di costituire, secondo sé, l'orizzonte normativo del proprio agire e, di conseguenza, anche dell'altrui; non c'è possibilità che uno qualsiasi dei rapporti e dei legami oggettivi in cui l'individuo è (strutturalmente) inserito possa inficiare questa supremazia. Per Adorno, come ormai abbiamo in chiaro, questa posizione è essenzialmente un'affermazione del dominio: essa deriva dalla positività

---

<sup>214</sup> Per Adorno, il concetto kantiano di *spontaneità* aveva nuovamente fotografato questo *surplus* interno al concetto di libertà, ma non ne aveva compreso fino in fondo – cioè dialetticamente – gli esiti. Aveva piuttosto reintrodotta il principio idealistico della soggettività relegando il non-razionale all'immorale e restringendo la moralità all'ambito della razionalità formale.

della concezione della libertà borghese e di tutti i concetti che da essa derivano – come quello di *persona*; essi sono espressione della volontà di dominio connaturata al pensiero identificante. Abbiamo anche visto quale sia l’approccio critico adorno: ha scavato nella più alta teorizzazione moderna del concetto di libertà e ne ha mostrato dall’interno l’intima contraddizione, l’autocritica della sua propria pretesa. Nel secondo modello si propone di fare lo stesso, e, a confronto con Hegel, tenta di mostrare a che nefaste conseguenze, sul piano della collettività, conduca la concezione dell’individualità borghese.

La persona, come assoluto, nega l’universalità che verrebbe desunta da essa e procura all’arbitrio il suo logoro titolo di legittimità. [...] Il suo principio, quello di una incrollabile unità che costituisce il suo Sé ripete ostinatamente il dominio all’interno del soggetto. [...] Ogni pulsione umana contraddice l’unità di colui che la sente [...]. Il soggetto è menzogna perché per l’incondizionatezza del proprio dominio rinnega le sue determinazioni oggettive.<sup>215</sup>

#### 4.2.2. *Il secondo modello: totalità vs individualità*

In *Dialettica negativa* Adorno prende in esame con particolare attenzione il concetto di *totalità*. Sin dalla lunga e complessa *Introduzione* all’opera, infatti, l’intero è oggetto di una critica serrata: a differenza dell’infinito, del quale Adorno propone una rilettura dialettico-negativa<sup>216</sup>, del primo è presentato in modo preponderante e pressoché univoco il lato deteriore. Secondo Cortella (2006, pp. 81-82), l’infinità “vera”, quella presentata dall’autore come la negatività che dispone la contraddizione di ogni assoluto e la sua relativizzazione, è contrapposta all’idea di totalità. La seconda, infatti, propone proprio quella chiusura, quella definitiva stasi sistematica, che risolve il processo di sua costituzione – la negazione delle particolarità che la compongono – in una positività ulteriore rispetto ad esse, e perciò semplicemente negativa nei loro riguardi. La totalità, secondo Adorno, conserva intrinsecamente una natura violenta, la quale viene esplicitata nella sua genesi e nel suo comportamento concettuale: nella negazione con cui essa si astrae dalle particolarità che la compongono e dalla loro riflessione, essa viene a rappresentare qualcosa di loro *esterno* e, più propriamente, *estraneo*; quello che doveva essere l’orizzonte comprensivo di tutte, in cui ciascuna ritrova sé stessa, diviene piuttosto un nuovo particolare, puramente *antagonista* rispetto ai singoli da cui deriva. Il sistema è così *repressivo* nei confronti di tutto ciò che vi si differenzia, il tutto è repressivo delle sue parti; la sua tensione, cioè, è quella di annientarne la resistenza, di affermare sé

---

<sup>215</sup> *Ivi*, pp. 247-248.

<sup>216</sup> Ne abbiamo discusso lungo il secondo capitolo di questo elaborato.

medesimo come unica ed effettiva universalità. Più che essere unità del molteplice, pertanto, diviene unità *sul* molteplice.

Nella totalità dell'universale si esprime il suo stesso fallimento. Ciò che non tollera alcun particolare si smaschera come despota particolare. La ragione universale che si afferma è già qui quella limitata. Essa non è semplicemente l'unità all'interno della molteplicità, ma, come posizione nei confronti della realtà, è impressa, unità su qualcosa. Ma quindi è, in base alla sola forma, antagonista. L'unità è scissione.<sup>217</sup>

L'*Excursus* su Hegel costituisce il secondo modello applicativo del processo dialettico-negativo, e si può dire che l'intero suo sviluppo espliciti i possibili risvolti di questo rapporto repressivo e antagonistico tra totalità e singoli. A più riprese Adorno ribadisce che *non* è la concezione brutta di una negatività intima dei particolari ciò che ispira la sua condanna dell'universale; anzi, egli di continuo sottolinea come, quando concepito acriticamente, in modo immediato, il particolare viene ad essere a sua volta quella pura positività che, dialetticamente, si disperde in contraddizione. Il problema che individua, piuttosto, è la *positivizzazione* di questa negatività, il fatto che, ad esempio in Hegel, essa sia stata pensata come la vera essenza degli individui, ciò che li restituisce a loro stessi compiuti e realizzati. Adorno, in altri termini, non sostiene che la dottrina dello *spirito del mondo* – *Weltgeist* – hegeliana abbia torto semplicemente perché pone a tema l'universale, ciò che c'è di vero nel corso della storia del mondo, ma perché pone quell'universale come *spirito*, come quella negatività che rappresenta *positivamente* l'imperitura condanna per gli individui alla dissoluzione e all'annientamento; la colpa di Hegel è che fa della negatività un'essenza e della particolarità una nullità. La particolarità, con ciò, non deve sopportare solo il danno del proprio destino negativo, quello per il quale storicamente e naturalmente vive in dato spazio e dato tempo ed è vincolata in relazioni condizionanti, ma deve anche subire la beffa per il quale tutto ciò è considerato buono e giusto.

Lo spirito universale c'è, ma non è tale, non è spirito, bensì è proprio quel negativo che Hegel fece rotolare su coloro che devono obbedirgli e la cui sconfitta viene duplicata dal verdetto che la loro differenza dall'oggettività è il non vero e il cattivo. Lo spirito universale diventa un'entità autonoma sia rispetto alle singole azioni dalle quali si sintetizzano l'intero movimento reale della società e anche i cosiddetti sviluppi spirituali, sia rispetto ai soggetti viventi di queste azioni.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> *Ivi*, pp. 283-284.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 271.

Eppure, come dicevamo, la tesi hegeliana della negatività come elemento del rapporto sociale e come anima della storia conserva certamente, secondo Adorno, un lato di verità. Se non viene immediatamente riconvertita nella positiva sua manifestazione spirituale, essa costituisce il varco per il quale uscire dall'ideologia. La riconversione ideologica, quella che dell'universale fa uno spirito e lo divinizza, è *quasi* inevitabile: se il pensare è identificare, allora il ribaltamento dialettico che mostra dei particolari la natura relazionale e condizionale viene tradotto *quasi* senza scampo in un nuovo affermativo. Nei "quasi" che utilizza, Adorno cela la controvertibilità dell'ideologia della totalità sociale moderna: se l'idealismo ha pensato i rapporti storici reali in rapporti *ideali*, il primo passo della critica deve essere quello di disconnettere l'esigenza dei rapporti sociali dalla loro conversione ideale, dalla impostura per la quale essi rappresentano, a prescindere da come si determinano, la verità della singolarità. Vediamo come si muove la critica adorniana.

Il rapporto sociale è, per il francofortese, effettivamente necessario, così come lo è il suo carattere negativo: l'antagonismo tra singolarità e totalità non è concepibile in modo contingente, perché è connaturato al radicamento identico in cui vengono concepite le due polarità; concepire positivamente l'esito della contraddizione della singolarità è qualcosa che non può essere semplicemente dimenticato o messo da parte. Se il concetto di *spirito universale* ha un senso, esso deve concludersi alla generazione continua di questo antagonismo, sempre diversamente connotato a seconda dei diversi contesti socio-culturali, ma altrettanto costante nei suoi termini strutturali: quelli che comportano il disfacimento dell'individuale ad opera dell'universale. Da questo concetto va però sottratta non solo la torsione essenzialistica o pacificatoria dello spirito hegeliano, ma anche l'idea stessa che questo macrosoggetto – "l'intero antagonista" – sia effettivamente il soggetto *reale* della storia, e non solo un che di *thesei* – di prodotto – dall'azione delle singolarità umane. Se pensata ontologicamente stante, infatti, come ad esempio quel *qualcosa* che opera la negazione delle individualità e ne espone la vicenda, si concepisce la totalità come da ultimo indipendente verso quegli elementi che, negandosi, la costituiscono. Come la libertà kantiana, la totalità dello spirito universale hegeliano tenta l'astrazione dalla relazione con le contingenze particolari, tenta l'assolutizzazione sua e l'elevazione al piano dell'incondizionato: così concepita, essa è intimamente contraddittoria, e il volto di questa contraddizione si mostra nella torsione repressiva e violenta mediante la quale l'intero si rivolge alle individualità di cui dovrebbe rappresentare il luogo di conciliazione, realizzazione e massima espressione. Se concepita dialetticamente, invece, la totalità appare semplicemente come la *necessità naturale* che espone la negatività dell'individualità e il suo radicamento in una complessità di rapporti e relazioni determinanti: essa viene più propriamente intesa come la storia *dei* soggetti singoli, come strettamente vincolata alla loro presenza e come espressione della loro esperienza relazionale materiale; la storia è la vicenda delle relazioni

interumane, non può essere pensata sensatamente a prescindere da queste. «Ma la storia viene dotata di quelle qualità perché per millenni la legge di movimento della società ha fatto astrazione dai singoli soggetti. Come essa li ha abbassati in realtà a meri esecutori, [...] così altrettanto realmente non ci sarebbe niente senza di loro e le loro spontaneità»<sup>219</sup>.

Hegel ha contribuito, come abbiamo visto, mediante la sua teorizzazione dello spirito universale, a mascherare ideologicamente – e dunque astrattamente, falsamente – ciò che davvero rappresenta la positivizzazione della totalità: essa è *l'esito dialettico dell'illuminismo*. Rappresentando la secolarizzazione della divinità, lo spirito universale si pone come quel principio unico e dominatore che si spoglia di ogni radicamento, di ogni legame; così facendo, esso assomiglia sempre più a quella naturalità da cui tentava di emanciparsi. Il progresso della civiltà diviene quel monolite che cancella ogni differenza, ogni possibile smentita che ne offra l'esperienza concreta del mondo, perché eredita ogni carattere proprio della divinità: esso è il *telos* di ognuno, e la funzione degli uomini è quella di servirlo come fosse un'entità estranea e irrelativa. Adorno reintroduce esplicitamente in queste pagine di *Dialettica negativa* le tesi che aveva esposto nel '47 con Horkheimer: il risultato della perversione mitologica dell'illuminismo è quello di riprodurre, inconsapevolmente, i nessi necessitanti della naturalità; quando doveva rappresentare l'attenzione alla differenza e alla polivocità, di contro alla tensione omologante del mito e della metafisica classiche, esso riproduce una nuova legge, quella della funzionalità e dell'aderenza alle logiche strumentali del rapporto sociale. In altri termini, la comprensione illuministica dei rapporti sociali e della loro esigenza comporta la teorizzazione di una nuova natura, *seconda*: lo Stato e i suoi apparati amministrativi burocratici, la Società e le sue dinamiche progressive di sviluppo, la Storia e la sua legge razionale di autoconservazione.

Hegel ha intravisto la dialettica dell'individualità, ha mostrato adeguatamente come la storia e la società non siano riducibili agli individui in relazione e che anzi li precedano, ma si è «schierato con l'universale», e ha preferito sospendere l'incedere negativo e obbedire all'esigenza di unità e uniformità del concetto filosofico, non sottoponendo quindi a critica anche l'intero che è andato a tematizzare. Così ha contribuito all'ideologizzazione della negazione dell'individuo, che ha vittimizzato asservendolo del tutto alla logica del dominio, e ha insieme celebrato il carnefice, che gode dell'epiteto di assoluto come spirito.

Tuttavia lo spirito come seconda natura è la negazione dello spirito, e lo è tanto più, quanto più la sua autocoscienza non si accorge della sua cattiva naturalità. Ciò si compie tramite Hegel. Il suo spirito universale è l'ideologia della storia naturale. Egli la chiama spirito universale grazie alla sua violenza.

---

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 272.

Il dominio diventa assoluto, viene proiettato anche sull'essere che qui sarebbe spirito. Ma la storia, l'esplicazione di qualcosa che essa sarebbe stata già da sempre, acquista la qualità dell'istorico. Hegel nel mezzo della storia si schiera con ciò che essa ha d'immutabile, con quel suo esser-sempre-uguale, con quell'*identità del processo la cui totalità sarebbe salva* [corsivo nostro].<sup>220</sup>

Per Adorno, vale la pena ribadirlo nuovamente, è la *positività* il problema, il carattere strutturalmente ideologico – in quanto astratto e assolutistico – dell'istanza determinativa del pensiero nei confronti della realtà. Con Cortella (2006, p. 87), riteniamo evidente che l'origine del carattere conflittuale della relazione sociale non sia da attribuirsi a ciò da cui quello stesso rapporto è indicato, cioè la dialettica: essa, piuttosto, manifesta l'antagonismo nella sua intima contraddittorietà, dal momento che lo esibisce come la tensione alla negazione altrui che ristabilisce proprio l'alterità; è la dialettica che svolge l'antagonismo, ma non è con ciò antagonistica. L'origine dell'antagonismo è, perciò, il *pensiero d'identità* il quale, nella dimensione pratico-sociale del suo esporsi, si offre come *principio di individuazione*, capacità di autodeterminazione e libertà dai vincoli della singolarità – intendendo per singolarità anche quella specifica singolarità che è la totalità positiva, e pertanto determinata e particolare<sup>221</sup>.

Allo stesso modo della positivizzazione dell'universalità del soggetto storico, pertanto, è intimamente ideologico anche il suo contrario, cioè la feticizzazione dell'individuo, la sua assolutizzazione. Questo rappresenta ciò che Adorno intende parlando di *velo individualistico*: quando alla totalità matrigna si risponde con la radicalizzazione del principio opposto dell'autonomia assoluta e irriducibile dell'individuo, unico e irripetibile nella sua specificità, *non* ci si differenzia dalla logica istituyente quella totalità, ma la si riproduce in pieno in modo antagonistico. Ciò che l'autore tenta di esporre in queste pagine, dunque, non è una propensione per l'individuale *tout court*, contraria a quella hegeliana per l'universale – anche l'individuale può essere totalitario, quanto pensato in modo identificante –, ma una presa di distanza critica rispetto alla *logica* profonda che domina e genera questa contrapposizione, senza apparentemente consentire vie di fuga.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1999, §182-183), Hegel aveva spiegato come l'individualità costituisca l'elemento della dinamica della società civile: all'individualismo, che

---

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 320.

<sup>221</sup> A onor del vero si dovrebbe dire che la dialettica è e non-è antagonismo. Come tematizzavamo nel precedente capitolo adorniano, infatti, la dialettica vive un rivolgimento – dialettico, non a caso – per cui abbandona un suo primo lato ancora identificante, per cui tendeva a positivizzare il proprio movimento e a identificare con ciò a sua volta il differente come non-ancora-identificato, e comprende invece riflessivamente sé stessa proprio come la negatività eversiva di ogni identificazione che rompe il concetto in quanto tale e lo spinge oltre a sé stesso. G. Pasqualotto (1974, p. 119) ha perciò meno torto di quanto lo stesso Cortella (2006, p. 93) denunci quando afferma che in Adorno sono all'opera due distinte nozioni di dialettica, l'una *funzionale* alla totalità e all'antagonismo, l'altra *disfunzionale* e critica: la prima è quella che conduce semplicemente una polarità all'altra, ribadendo e segnando opposizione e antagonismo in modo non diversamente identificante; la seconda, invece, mostra più propriamente la natura stessa dell'astrazione dalla relazione nella contraddizione.

spinge ognuno a soddisfare il proprio interesse nell'ambito della relazione con gli altri, corrisponde uguale l'universalità della legge della relazione medesima, che governa e istituisce da parte sua la società civile stessa; questa è la composizione non voluta degli interessi particolari i quali, giocoforza inseriti in un sistema di dipendenze reciproche, immediatamente antagonistico e negativo, pervengono a una più alta armonia proprio nella ricomprensione di questa dipendenza come il luogo di reciproca istituzione. Adorno, ancora una volta, concorda con Hegel per quanto riguarda l'origine individualistica dell'antagonismo, ma dissente sull'esito positivo del conflitto: per il francofortese, la totalità antagonistica degli interessi particolari non è *di per sé* sede di alcuna conciliazione, ma ripete la negazione reciproca degli individui in una più generale negazione dell'individualità in generale; «in quel contesto funzionale totale che ha bisogno della forma dell'individuazione gli individui sono relegati a meri organismi esecutivi dell'universale»<sup>222</sup>.

Ecco dunque come l'antagonismo, sulle prime considerato come cifra esclusiva dell'atteggiamento del tutto verso le parti, si delinea più profondamente e compiutamente come il risultato dell'atteggiamento identificante in ambito pratico *in generale*: antagonista può essere il rapporto tra individui, tra l'individuo stesso e l'istituzione, tra le istituzioni e gli individui, insomma in qualsiasi caso vi sia particolarità che, astrattamente e universalisticamente, tenta la propria autoaffermazione mediante la negazione dell'alterità. La socialità, perciò, *non preesiste* all'individualità almeno tanto quanto l'individualità non sussiste a priori rispetto alle sue relazioni, ma la specifica modalità di rapporto che va sotto il segno del conflitto e della violenza, e l'*istituzione* della totalità come elemento identico, negativo della differenza, si devono ambedue al pensiero d'identità e alla sua specifica modalità d'azione<sup>223</sup>. Dialetticamente svolti, i due concetti di individualità e di totalità, concepiti in sé stanti, incorrono in contraddizione e si mostrano piuttosto vicendevolmente condizionati; la dialettica consente, inoltre, di esibire la *coistituzione* dei due poli, sotto l'egida del concetto: è l'individualità antagonistica che dispone, mediante l'azione identificante del proprio pensare, una totalità a sé contrapposta, e dunque a sua volta antagonistica, così come viceversa accade con la totalità, che «costringe l'individuo a guardare solo a se stesso»<sup>224</sup> e perpetua, così, la coazione.

---

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>223</sup> «Per Adorno, dunque, *la totalità è essenzialmente conflitto*. A differenza di Hegel essa non è il risultato della dialettica, ma del principio opposto, cioè del principio di identità. Ne consegue che la *dialettica*, lungi dal costituirsi come logica della totalità, si costituisce come *logica critica della totalità*, la logica che mette in discussione il principio coattivo che sta alla base del costituirsi della totalità». Cortella (2006), cit., p. 88.

<sup>224</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 279.

Un vero primato del particolare si potrebbe ottenere solo trasformando l'universale. Installarlo come esistente incondizionatamente è un'ideologia complementare. Essa nasconde che il particolare è diventato la funzione dell'universale, che in base alla forma logica è sempre stato.<sup>225</sup>

La trasformazione che Adorno auspica non è, come abbiamo detto, quella della conversione del luogo della totalità nel particolare. Non è, cioè, un'universalizzazione del particolare, l'assolutizzazione della sua autentica differenza rispetto ad ogni altra cosa, della sua unicità: non è difficile intravedere come quell'autenticità celi dentro di sé l'identità. È nei *Minima moralia*, suggerisce Cortella (2006, pp. 89-92), che possiamo rintracciare la presa di posizione più netta di Adorno circa la modalità corretta di guardare al particolare. Nell'aforisma 99, *Pietra di paragone*, l'autore descrive a chiare lettere il *principium individuationis* come, a sua volta, espressione di identificazione e dominio: nella volontà di autoconservazione e autoaffermazione, origine dell'atteggiamento identificante, si radicano le medesime logiche che muovono alla conoscenza razionale e al dominio concettuale; l'autenticità è la maschera di cui si veste il dominio, e la *personalità* è l'impostura in cui si imbatte il flusso variegato e problematico di condizioni e vincoli, sulla base dei quali solo è pensabile l'individuo.

Anche in questo caso, tuttavia, è bene non fare l'errore di abbandonarsi alla tesi contraria all'autenticità, quella cioè che nega del tutto qualsiasi autonomia dell'individualità e la consegna, come oggetto tra oggetti, alla necessità brutta dei nessi materiali. Freud e la tradizione psicologica hanno, per Adorno, troppo facilmente identificato l'Io con le sue dinamiche meccaniche, e con ciò non hanno che giovato alle logiche del dominio sociale: un soggetto necessitato e reificato è un soggetto senza alcun impulso critico, senza alcuna tensione che lo spinga a trascendere la situazione in cui sta; è totalmente abbandonato alla pluralità di condizioni che lo consentono, ed è perciò totalmente a disposizione del processo di autopoiesi della totalità.

Fermo restando quanto esposto, è tuttavia proprio nell'*individuale* che Adorno intravede la possibilità per una diversa comprensione e relazione alla socialità e ai rapporti interumani. Nella dialettica che la postura totalizzante del pensiero esibisce dal proprio interno, che porta a dissoluzione sia la tesi hegeliana dello spirito universale sia il contrappunto dell'individualismo monadico, non sta alcun esito positivo, alcun dispositivo normativo utile a pensare il rapporto sociale in modo concreto. La dialettica negativa impone, per così dire, una *verità* negativa, che spinge la conoscenza ad arrestarsi di fronte all'evidenza della semplice apparenza dei propri nessi, e alla consapevolezza che ne consegue che essi lascino fuori *qualcosa*. Nell'attitudine all'autocomprensione del proprio limite la soggettività è davvero *individualità*, perché è davvero limite: riflettendo su di sé, essa si riconosce

---

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 280.

costitutivamente aperta, riconosce la propria come una consistenza parziale, e perciò è più attenta a quanto *non* è, piuttosto che a quanto è – o dovrebbe, secondo lei stessa, essere. Bellan (2006, pp. 109-117) descrive questa come l'idea di un *individuo non individualistico*, di un individuo cioè che comprende la propria e l'altrui verità come accessibile a condizione del sacrificio dell'esigenza di asservire le cose – cioè anche sé stessi – alle logiche stringenti di causa-effetto: la dicotomia individuale-sociale è obsoleta innanzi all'evidenza della reciproca esigenza dei due termini, ma soprattutto lo è di fronte alla necessità di pensare contraddittorio l'ordinamento concettuale che vorrebbe restringere, ordinare e categorizzare la realtà entro leggi stabilite. È l'*opacità* la cifra degli elementi di realtà a cospetto del pensiero, non la trasparenza: ad essa ci si deve arrendere e, autocriticamente, accettare l'idea che vi sia una verità che si sottragga alle logiche identificanti e che si mostri mediante altra veste; con ciò, si deve concepire la possibilità di un rapporto sociale diverso dall'antagonismo, che preservi il qualitativo e il non-identico a partire dalla coscienza di quella insufficienza. Ebbene Adorno non espone mai, se non indirettamente, come si conformi *di fatto* questa verità; è certo, però, che almeno un modo vi sia per fornirvi un'interpretazione fedele: ci sembra sia da connotare, almeno innanzitutto, come una *morale del pensiero*, un'*attitudine critica*.

Però soltanto nel suo *residuum*, nello storicamente condannato, c'è ancora ciò che non si sacrifica alla falsa identità. La sua funzione è quella del non funzionale; dello spirito, che non è unito con l'universale e perciò lo supplisce senza avere potere. *Solo in quanto esonerato dalla prassi universale l'individuo è capace di quel pensiero di cui una prassi trasformatrice avrebbe bisogno* [corsivo nostro].<sup>226</sup>

#### 4.3. Prassi trasformativa come trasformazione della prassi

Lungo il nostro percorso attraverso testi e temi adorniani, abbiamo ricostruito la trasformazione che ha subito la questione sotterranea e fondamentale che interessa il nostro autore sin dagli anni dei seminari di Francoforte: la torsione dialettica che dell'illuminismo fa un mito. Una prima problematica di *Dialettica dell'illuminismo* a trovare una soluzione in *Dialettica negativa* è sicuramente quella della *legittimazione* dell'azione critico-riflessiva che l'illuminismo dovrebbe operare su di sé: come abbiamo visto mediante l'analisi dei due modelli di dialettica negativa che Adorno fornisce, l'incedere critico *avviene* in seno alla istanza stessa dell'elemento oggetto della critica: è l'illuminismo che conduce i propri dogmi oltre alla loro presunta autosufficienza. L'anamnesi della natura del '47 ritorna come la presa di coscienza dell'esito coatto in cui incorre

---

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 308.

l'operazione del pensiero d'identità: la libertà del soggetto moderno si riscopre fin dalle fondamenta compromessa con la dimensione animale ed emotivo-sentimentale dell'umano, si accorge di essere semplicemente un'ideologia, un costrutto apparentemente stabile e autosufficiente con cui il soggetto stesso annienta la resistenza dell'oggettività; la totalità spirituale, la Storia e l'individuo medesimo scoprono di costituire tutte quante, a loro volta e indistintamente, la medesima stortura ideologica, quella che eleva una parte a tutto e costringe il differenziato nelle proprie maglie. L'illuminismo si scopre preda di sé stesso, diviene cosciente che la ragione del proprio fallimento, e dunque la violenza di fronte al differenziato che gli staglia irriducibilmente innanzi, è la propria postura nei confronti del mondo. Non c'è punto di vista esterno, né giudizio aprioristico sulla bontà o meno della tesi dell'avversario: la prospettiva è quella dello "stare a guardare" di hegeliana memoria.

Ma questo non è l'unico portato innovativo che Adorno presenta in *Dialettica negativa*: v'è infatti anche un'*indicazione* – non crediamo sia possibile chiamarla diversamente – sulla *verità* cui la critica dell'illuminismo dovrebbe avvicinare, su quale atteggiamento, diverso dalla modalità dispositivo-manipolativa di relazione al mondo, l'autoriflessione della ragione dovrebbe disporre. Questa è offerta proprio nel luogo dove il paradosso, sul margine del quale si muove il pensiero di Adorno, sembra pienamente manifesto, proprio dove quindi la possibilità della soluzione sembra svanire e lasciare spazio alla più nera rassegnazione.

Quando anche la dialettica riflette su sé medesima, infatti, è l'identificazione che, in assoluto, capisce la propria insufficienza. Anche l'ultimo suo appiglio, la teoria della totalità come spirito di Hegel, si è rivelato nuovamente un'identificazione, e persino l'idealismo assoluto lascia spazio a quel residuo che riduceva, meglio di qualunque altro sistema, ai concetti. È dunque il residuo che, ora, diventa protagonista, perché l'attenzione del pensiero passa non più sulla coerenza dei propri marchingegni concettuali e sulla gestione delle anomalie, ma su ciò che, come essenza dei concetti *oltre* loro stessi, non può più essere pensato come banale loro malfunzionamento. Ma questo residuo non può avere nome, non può avere determinazione, non può, da ultimo, essere *fine* di alcuna azione. Tutte queste caratteristiche, infatti, che ordinariamente sono ritenute elementari nell'ambito del pensiero umano nelle sue diverse relazioni rispetto al mondo, sono incorse nella più radicale delle confutazioni: quella che ne dice l'inefficacia, e anzi la violenza, in modo assoluto.

La soluzione adorniana a questo problema è di non facile definizione, e come vedremo nel prossimo capitolo conserva più di un'aporia, ma con ciò è non meno coerente con l'impianto concettuale generale presentato dall'autore. L'*esigenza* di determinare il non-identico non è meno identificante di quella logica che dovremmo esserci lasciati alle spalle: come abbiamo sostenuto nel secondo capitolo, la posizione di Adorno è quella che insiste sull'esito *negativo* dell'autocritica della conoscenza come l'unico vero esito che si possa ancora chiamare "positivo". Ciò che la dialettica

negativa impone al termine del proprio percorso è ciò che essa propriamente è: la ragione che, rivelandosi autocritica, è critica di tutte le condizioni a partire dalle quali essa si sottrae alla critica – nondimeno, la critica stessa. Solo in questo modo potrà aprire l’orizzonte del pensiero a ciò che gli sta innanzi, a ciò che Adorno prova a chiamare il “minuto”, il “particolare”, il “materiale” e che rientra in quell’insieme *micrologico* che abbiamo visto costituire l’ultimo possibile volto dell’esigenza metafisica; solo cioè concentrandosi sul proprio difetto, *perpetuandosi nell’autocritica*, la ragione può assistere alla verità come a ciò che riscopre una volta che si è liberata dai suoi dogmi e dai suoi propri vincoli. In buona sostanza, l’esito della dialettica negativa è la comprensione della inderogabilità della propria operazione a fronte dell’irrinunciabilità al pensiero razionale e alle sue proprie forme, e della conseguente falsità di ogni abbandono irrazionalistico – o addirittura anti-razionalistico – a immediatezze di sorta: la dialettica negativa *prescrive sé stessa*, prescrive la ragione oltre la ragione.

È su quello che possiamo definire un esito *morale* di *Dialettica negativa* che vogliamo ora soffermarci, confrontandoci con la tesi di Alessandro Bellan (2006, pp. 83-88). Quest’ultimo, infatti, nel saggio che stiamo considerando – *La prassi del limite* –, sostiene come Adorno galleggi a stento di fronte al rischio che la propria teoria del negativo si traduca – e si tradisca – in una *ipertrofia* del negativo. L’esito di *Dialettica negativa* che abbiamo appena presentato, secondo Bellan, è nefasto se inteso limitatamente e circoscritto all’ambito “teorico”: ciò che Adorno teorizza è l’inesauribilità del processo negativo, cioè l’inarrestabilità sua innanzi a ogni positività. Se questa fosse l’ultima sua parola, tuttavia, la critica si radicalizzerebbe sino a divenire totalmente autoreferenziale, incapace di fare davvero i conti con la positività che intende bersagliare e, da ultimo, *acritica*. La concretezza del rischio di una conversione della dialettica negativa «da universalismo negativo a universalismo *del* negativo»<sup>227</sup> impone ad Adorno, secondo Bellan, un *risvolto pratico* alla dialettica negativa<sup>228</sup>, che sia però diverso da quella prassi contro cui indirizza ripetutamente pressanti critiche.

Come ricostruivamo nelle prime battute di questo capitolo, infatti, il francofortese opera una profonda presa di distanza dall’idea di prassi *trasformativa* di marxiana e marxistica memoria. Secondo il nostro autore, non solo l’ambizione della trasformazione del mondo ha generato le condizioni per la ripetizione e il consolidamento dello stato delle cose, ma ha anche contribuito a sterilizzare qualsiasi posizione critica discorde con il dogma dell’attivismo. Per i suoi promotori, la prassi trasformativa deve mettere da parte la teoria e, finalmente e senza indugiare oltre, “darsi da fare”. Lungo l’*excursus* su Kant e sulla nozione di libertà che abbiamo analizzato, precisamente nel

---

<sup>227</sup> Bellan (2006), cit., p. 85.

<sup>228</sup> Un risvolto pratico che, com’è chiaro, è solo un altro volto di quel risvolto *affermativo* del processo critico-negativo che rilevavamo già in II: al procedimento confutativo deve preesistere e conseguire un guadagno affermativo, pena la totale squalifica del processo critico stesso.

luogo in cui si rivolge al *decisionismo*, Adorno esibisce tutta la propria perplessità in merito: in ambito filosofico-pratico, comune è la posizione che «cancella la ragione passando all'azione»<sup>229</sup>, ma questa idea, secondo il francofortese, consegna la coscienza e anche ogni sua capacità pratico-trasformativa alla coattività totale al dominio e alle sue logiche stringenti. Questo per un motivo in particolare: obbedendo alla rigida esclusione reciproca di elementi che si presentano distinti all'intelletto, e perpetuando così il bando dell'una parte a vantaggio dell'altra, la logica pratico-trasformativa, che disdegna la teoria e la sua apparente sterilità, non fa nulla di diverso rispetto a ciò che svolgeva la coscienza teorica, la quale rifiutava la prassi per evitare di insozzarsi con l'esperienza mondana; il risultato è che la prassi diventa una sorta di febbrile e automatica spinta, che riproduce esattamente identici i nessi naturali che doveva trasformare e semplicemente sostituisce a dati modelli normativi altri, non meno determinati, non meno esclusivi e con ciò non diversamente ideologici. La causa di questa coazione a ripetere, che riproduce il dominio proprio tentando di superarlo e che dunque denota la trasformazione operata come intimamente finta, parvente, sta nella modalità in cui la soggettività agente conforma, pensandola, l'*intenzione* che la muove: essa agisce *irriflessivamente*, agisce cioè immediatamente, senza porre a critica in generale le condizioni che la spingono a determinare in un modo e non in un altro le sue azioni<sup>230</sup>; non mette mai in discussione, insomma, lo statuto delle proprie intenzioni.

Se è vera questa imponente presa di distanza dal lato esclusivamente trasformativo dell'ambito pratico, Adorno presenta una connotazione della prassi che, pur nella profonda distanza, tenta di non fare del tutto a meno del suo momento "poietico". La clausola perché si possa avere una prassi effettiva, che introduca davvero un elemento di rottura nel mondo reificato e reificante, è infatti una *comprensione critica delle condizioni a partire dalle quali il mettersi in pratica non implica necessariamente la ripetizione delle logiche su cui si tenta di intervenire*. Pertanto, «la prassi vera, modello di quelle azioni che potrebbero soddisfare l'idea di libertà, ha certo bisogno della piena conoscenza teorica»<sup>231</sup>, ha cioè pienamente la necessità che la teoria abbia preventivamente diradato le ombre della coazione identitaria che guida la comprensione generale delle cose e, dunque, nel caso della prassi, che abbia capito l'impegno attivo umano come comprensivo del lato *corporeo*, emotivo, irrazionale e strutturalmente vincolato da rapporti oggettivi e materiali che condizionano ogni elemento del mondo. La prassi, cioè, compresa criticamente, si riconosce come già da sempre

---

<sup>229</sup> Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 205.

<sup>230</sup> L'obiezione di Adorno è sottile, e non consente una indebita trasposizione tra irriflessività dell'azione e determinatezza dell'azione. Sebbene infatti sia problematico pensare, restando adorniani, a una determinatezza positiva – ogni determinare è escludere, identificare –, dobbiamo sempre tenere a mente che la riflessione critica è, per il francofortese, indirizzata a dire – e a fare, in questo caso – qualcosa, a fare qualcosa, positivamente connotandolo: il problema, dunque, non è la determinatezza dell'azione, ma la specifica modalità di generazione di questa determinatezza: se essa sia il risultato di un processo di limatura critica dei fini o se si connoti invece immediatamente, freneticamente.

<sup>231</sup> *Ibid.*

condizionata, inclusiva del proprio elemento di non-libertà: per Adorno è pura fantasia quella di una capacità trasformativa che sappia prescindere dalle condizioni a partire dalle quali opera e sulle quali vuole operare; questa, piuttosto, è sempre determinata rispetto al contesto su cui agisce, i suoi contenuti dipendono da esso, si individuano in una data congiuntura socio-culturale, così come i suoi metodi e i suoi intenti, che sono a loro volta determinati ed esprimono uno stimolo, un bisogno, un sentimento. La prassi è, per Adorno, da comprendersi come il luogo in cui l'individuo esibisce la propria condizionatezza, ma la sua verità e la sua effettiva capacità trasformativa dipendono dal processo critico-riflessivo per cui questa limitatezza *viene riconosciuta*: solo sulla base di questo processo *teorico* il piglio pratico assumerà connotato veramente innovativo, perché eviterà di mettersi all'opera seguendo quella logica identitaria che nega e asservisce, e tenterà invece di curare la relazione con l'alterità come una relazione con la propria intima origine.

Ecco dunque che anche la prassi trasformativa rinnovata che ha in mente Adorno presuppone un diverso movimento, antecedente rispetto al momento che abbiamo chiamato *poietico*, che possiamo definire come il momento *critico-riflessivo*. Questo pensiamo connoti propriamente il "rinvio della prassi" che interpreti come Marzio Vacatello (1972) diagnosticano nella filosofia di Adorno. Il ripensamento della postura pratica umana, infatti, è subordinato a una comprensione degli elementi che la coinvolgono, di volta in volta frutto di un processo critico-negativo della prima modalità con cui il soggetto li pensa – quella identificante. Fintantoché non si opera questa riflessione, l'azione pratica deve sapersi irrimediabilmente compromessa, necessariamente reificata e reificante, ultimamente sottostante alle logiche quantitative che dominano il contesto sociale contemporaneo: pertanto, dovrà essere sempre *postposta*.

Secondo Alessandro Bellan (2006), sulla base delle medesime considerazioni critiche che abbiamo svolto, una soluzione che fa parzialmente un passo avanti rispetto ad Adorno, ma che ne raccoglie altresì gli elementi costitutivi, insiste *sulla dimensione linguistica della pratica*: in questa, si ritiene potersi ritrovare lo spirito della teoria critica. Solo nel linguaggio, infatti, e precisamente nella sua funzione *comunicativa*, l'apertura cui la dialettica forza l'identità si rende esplicita e si esercita praticamente, anche trasformativamente. Comunicando, infatti, le sfere chiuse e astratte delle soggettività per sé stanti si dischiudono necessariamente sulla base di un comune terreno: esse così presuppongono l'altro, ribadiscono questa presupposizione proprio nelle pretese<sup>232</sup> che accompagnano l'azione comunicativa – di giustizia, di verità, di veridicità, di comprensibilità –, con ciò esibiscono la loro costitutiva condizionatezza. Per Bellan, concepire la pratica critica come pratica linguistica consente la discesa dall'autoreferenzialità di una critica solo teorica e fonde la ricchezza della negatività dialettica con l'esigenza del suo riferimento ai contesti vitali, della pratica quotidiana

---

<sup>232</sup> Bellan fa esplicito riferimento alla proposta teoretica habermasiana di *Teoria dell'agire comunicativo* (1981).

delle individualità in relazione: la comunicazione, sin dal suo più semplice manifestarsi, esibisce la struttura radicalmente irriducibile al concetto di ciascun elemento di realtà, poiché dimostra alla soggettività che ciascuna parola che *usa*, ciascuna proposizione e ciascun costrutto mediante i quali essa veicola sé stessa e il suo dominio, è *mediata socialmente*, poggia su una dimensione intersoggettiva e intrasoggettiva complessa, e ne dipende strettamente<sup>233</sup>. Una comunicazione non ristretta ai binari razionalistici cui Habermas l'ha pensata, ma comprensiva del proprio lato *mimetico-artistico*, è per Bellan la figura ideale per pensare in che direzione debba andare la comprensione dell'eredità di *Dialettica negativa*: l'attenzione al differenziato che Adorno prescrive mediante l'autoriflessione finale della dialettica si traduce in una *prassi del limite* agita sullo sfondo dell'interscambio comunicativo collettivo, la quale consente di reagire alla tentazione di ridurre la realtà alle maglie di una specifica sua manifestazione – come anche Habermas, d'altronde, fa –, di riconoscere piuttosto il costitutivo limite delle possibilità della ragione umana e di accostarsi, in virtù di questo, mimeticamente all'alterità, *mettendosi con ciò in comunicazione* con essa.

La riflessione di Bellan, com'è chiaro, muove dall'esigenza di rinsaldare teoria e prassi, giacché, come a nostro avviso giustamente egli denota, in Adorno sembrano essere separate da un abisso. Il concreto momento trasformativo, dovendo prevedere sempre alle proprie spalle un percorso critico-riflessivo che si occupi di smentire ogni positiva presa di coscienza della soggettività, è infatti costitutivamente rinviato. L'autore, come già indicavamo, certamente prospetta alcune possibili reintroduzioni di questo lato produttivo dell'esperienza pratica, ma le stesse sono a loro volta indefessamente subordinate a un previo percorso dialettico-critico che ha sede *in foro interno*, dal punto di vista della coscienza conoscente. L'esito è un sotterraneo tratto *conativo* della teoresi adorniana, che concepisce l'esigenza del risvolto pratico che Bellan diagnostica, ma altrettanto si trova imbrigliata dai suoi stessi presupposti.

Un esempio lo possiamo rintracciare proprio nella considerazione che l'autore svolge della dimensione *linguistico-comunicativa*. Adorno, infatti, coglie nel linguaggio la compresenza dinamica dei due momenti, quello dell'identità e della differenza, della tutela del non-identico: linguisticamente, infatti, la cosa viene *nominata*, viene con ciò ristretta in una parola unica e univoca la quale, al modo del concetto, ne determina l'appartenenza generica e ne disperde con ciò la qualità specifica; insieme, tuttavia, ciascuna parola conserva in sé stessa una pluralità di possibili altri significati e rimandi semantici, che consentono di preservare l'apertura a un differenziato insieme costitutivo e mai univocamente esaurito. Pertanto, Adorno afferma come linguisticamente si riesca a

---

<sup>233</sup> Il fondamento di questa possibilità è la struttura stessa del linguaggio. Come teorizza Cortella (2006, pp. 161-170), il linguaggio conserva al proprio interno una dualità di momenti: al primo, che chiamiamo *identificante*, determinativo dell'elemento proprio, ne succede un secondo, *non-identico*, che mostra quel carattere strutturalmente aperto al rapporto con l'alterità di ogni elemento linguistico, il suo costitutivo essere insaturo.

esprimere di certo più felicemente quella *costellazione* di indomiti rimandi reciproci in forza della quale possiamo relazionarci alla cosa, ma sostiene anche come il linguaggio *possa essere altresì strumento di quell'identificazione* la quale, da un certo punto di vista, siamo portati a pensare sconfessi. «Ma pur nell'estrema fatica di esprimere linguisticamente questa storia coagulata nelle cose, le parole restano concetti»<sup>234</sup>: che lo si pensi retorico, comunicativo o protocollare, esso resta necessariamente teso alla precisione espressiva, alla determinatezza del suo contenuto; serba sempre entro di sé un momento costitutivo di identità, nel quale – come Adorno teme – rivive e ritorna quella tensione idealistica del pensiero occidentale. Non è in un linguaggio *sic et simpliciter* considerato, né tantomeno in un immediata messa in pratica comunicativa, dunque, che per Adorno si decide del buon esito di quella che lui chiama la «comunicazione del differenziato»: il linguaggio è e non è una risorsa spendibile nell'ambito di quella pratica non-identificante di relazione alle cose, costituisce sicuramente una modalità di conoscenza più complessa del concetto, ma, essendo altrettanto pregno di quella radice identificante che il pensiero gli trasmette, vuole a sua volta *un'operazione previa di critica delle forme sue*, che porti a prestare più attenzione alla tensione differenziale in esso celata che a quella identificante.

A nostro avviso, pertanto, in virtù di tutto quanto detto, se si vuole salvaguardare la riflessione adorniana sulla prassi senza immediatamente ricadere nella esplicita *impasse* poc'anzi illustrata<sup>235</sup>, c'è da soffermarsi su quello che ci sembra il vero e proprio – nonché l'unico – portato trasformativo di *Dialettica negativa*: quella che abbiamo chiamato *attitudine critica*. Ogni passo che abbiamo svolto nella rideterminazione adorniana del concetto di prassi, infatti, comprende l'esposizione dell'esigenza che qualsiasi iniziativa pratica umana abbia alle spalle una riflessione sulle proprie condizioni di efficacia. Per Adorno, la prassi è immediatamente teorica, perché inscena e realizza una postura teorica: pensando per identità, in sostanza, si agisce per identità. Secondo lui, dunque, non c'è alcuna reale soluzione di continuità tra momento pratico e momento teorico, e intervenire sul secondo in modo dialettico negativo implica necessariamente modificare il primo. La premura del francofortese circa l'inesauribilità della critica racchiude, a nostro avviso, l'intera ricchezza filosofico-morale dell'approccio dialettico negativo, perché sembra invitare non a un rinvio indiscriminato di qualsiasi prassi, ma a un *approccio critico* nei confronti dell'intento pratico. Non appare, dunque, una sospensione dell'agire a vantaggio di un'ipertrofia critica inesauribile, ma un

---

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>235</sup> Una conclusione, quella che denuncia la sterilità della prassi in Adorno, la quale, a dire il vero, resta non solo maggiormente giustificata, ma anche più rispettosa del dettato dell'autore. Comunque la si intenda, infatti, al modo di Bellan oppure al nostro, la proposta adorniana manca, per così dire, di un pezzo: questo tassello è quello che si occupa di determinare la relazione *istituente* del soggetto nei confronti dell'oggetto, quel rapporto che, in virtù dell'operazione critica, possa stabilire pratiche trasformative determinate, affermative e istituzionalizzate. Manca il proverbiale “lato positivo”, in breve, e nel prossimo capitolo tenteremo di capire il perché.

*memento* cui la dialettica, in virtù della propria natura, avanza *in vista* dell'agire. La condizione per cui la prassi sia realmente trasformativa e non ricada nell'alveo dell'identificazione non è pertanto da ricercare nelle qualità di nessuna pratica specifica, ma nell'*attitudine*, più o meno formata criticamente, mediante la quale l'individualità si pone in attività. La prassi realmente trasformativa è quella che *trasforma la prassi*: da quell'automatico mettersi in gioco a ciò che necessariamente consegue da un'analisi critica sulle forme e dinamiche delle intenzioni che ci muovono.

È dunque questo, secondo chi scrive, il portato *morale* di *Dialettica negativa*. L'apertura verso l'altro, la cura nei suoi riguardi, il rispetto dell'*estraneità* sua come di una *bella estraneità*, passa prioritariamente attraverso la critica di qualsiasi destinazione certa e positiva di sé, dell'alterità e delle reciproche relazioni, cui la coscienza pensi di pervenire. Una pratica non assoggettante, diversa dalla disposizione e dall'asservimento altrui, deve passare necessariamente attraverso un processo indefesso di autoriflessione del pensiero in sé stesso, di presa di coscienza delle proprie *lacune* e dei propri *limiti*: solo come *prassi critica* l'individuo può pensare di raggiungere davvero il contatto con l'Altro. La filosofia pratica di Adorno ha dunque questo come messaggio conclusivo: *praticare la critica*.

**PARTE III**

-

**POSITIVITÀ DELLA CRITICA**

## 5. Salvezza dell'illuminismo

Tra i già considerati *Protocolli di discussione* (1999), che raccolgono le lunghe e impegnate sessioni seminariali dei primi anni della Scuola di Francoforte, troviamo inserita anche la trascrizione di alcune battute risalenti al 1946, nelle quali Horkheimer e Adorno si interrogano su come proseguire la riflessione di *Dialettica dell'illuminismo*. L'opera pubblicata nel '47, era, nell'ottica degli autori, una descrizione argomentata del fenomeno dell'inversione dell'illuminismo in barbarie: segnava un percorso di suo ripensamento – la celebre *anamnesi della natura*, o *autoriflessione dell'illuminismo* – ma incorreva nelle problematiche giustificative e fondative che abbiamo analizzato lungo il precedente capitolo. Si trattava perciò di capire come individuare una possibile *salvezza dell'illuminismo*, una nuova modalità di relazione tra pensiero e assoluto che fosse priva del carattere coercitivo e assoggettante proprio del pensiero d'identità, e che si delineasse cioè come un *risultato positivo* del processo di dissoluzione critica delle forme dell'illuminismo.

Adorno e Horkheimer<sup>236</sup> mostrano la medesima coscienza dell'*esigenza* che al percorso critico-negativo consegua una posizione affermativa. Adorno, in particolar modo, la presenta come una questione di pura incoerenza del proponimento critico: se ci arrestassimo alla pura equazione tra pensiero e falsità, dovremmo allora dedurre che il pensiero che la mette criticamente a tema è falso, e pertanto non ha alcun significato. L'esempio che Adorno avanza è la tesi schopenhaueriana che afferma, di fronte alla costitutiva finitezza della ragione umana, l'assoluto nonsenso del tutto. Questa, secondo il francofortese, non è diversa dalle posizioni di stampo idealistico: anch'essa pretende di esaurire la totalità e la sua essenza nell'alveo esclusivo di categorie umane finite; anch'essa è, con ciò, una forma di *violenza* nei confronti della realtà. «La pretesa di totalità è sempre il Nulla, ma se il concetto può frenare la propria pretesa di totalità, allora essa è in grado di comprendere cosa è nulla»<sup>237</sup>: in altre parole, solo se il pensiero è *in qualche modo ulteriore* rispetto al suo atteggiamento identificante ha senso la teoria critica; solo cioè se è capace di dire in modo vero almeno la falsità, esso può assolvere in modo concreto alla propria volontà di denuncia.

Si tratta, perciò, di *semantizzare* la verità in forza della quale si definisce la falsità come tale, la positività cui la critica della razionalità fa giocoforza affidamento: è proprio qui che iniziano i problemi.

Lungo la conversazione, infatti, Adorno, dopo aver sottolineato l'esigenza del vero, ma soprattutto l'esigenza di pensare la capacità del pensiero di coglierlo, afferma con altrettanta fermezza

---

<sup>236</sup> Sulle prese di posizione di Horkheimer abbiamo già speso qualche parola, sempre nel capitolo precedente, in conclusione del primo paragrafo.

<sup>237</sup> Adorno, Horkheimer, *I Seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione* (1999), cit., p. 175.

che «la ragione è la sua propria malattia»<sup>238</sup>. Questa posizione lascia interdetto lo stesso Horkheimer, che non a caso fa notare al collega che non sembra esserci conciliazione tra quanto concesso prima e asserito poi; di più: se al pensiero è connaturata la malattia, parlare della moderna «dissoluzione dell'essere», di sua «funzionalizzazione», maturarne l'attestazione in generale, pare proprio impossibile. Alla sollecitazione dell'amico, Adorno fornisce una risposta evocativa, che abbiamo trovato riproposta identica nella successiva sua monografia, *Dialettica negativa* (1966): alla ragione malata va fatto prendere coscienza della sua malattia *mediante la malattia stessa – trosàs iasetai*, l'aforisma greco che equipara l'origine della ferita e l'origine della cura alla ferita stessa<sup>239</sup>. Solo mediante un approfondimento delle categorie logiche fondamentali del pensare, solo cioè mediante il rilievo della loro interna contraddizione e del riferimento loro costitutivo alla realtà storico-sociale, la ragione potrà aver sollievo dalla sua malattia: come abbiamo più volte indicato, sostare nell'identità, prenderla per vera, significa altrettanto assistere alla sua interna demolizione e al suo riferimento all'alterità come al *sensu* suo proprio. Questo è, dunque, l'obbiettivo con cui Adorno si appropria alla continuazione della *Dialettica dell'illuminismo*: salvare l'illuminismo, liberarlo dal vincolo a cui esso stesso si è condannato, mediante la critica della forma astratta e coatta della soggettività e delle sue categorie e la conseguente esibizione del loro *trascendimento di senso* verso una realtà costitutivamente *differente*. «Solo se noi possiamo mostrare che il senso delle categorie di coscienza rimanda necessariamente ad oltrepassare la coscienza, possiamo superare veramente l'idealismo [...]»<sup>240</sup>.

Appare così, dunque, il senso dell'operazione teorico-critica: non tanto una demolizione cieca e indiscriminata dell'istanza determinativa e veritativa del pensiero umano, ma una profonda sua *concretizzazione*. La *riflessione* in cui si svolge il processo di identificazione rivela il senso suo in un contatto *affermativo* con l'alterità, non più esclusivamente volto all'assoggettamento e al dominio. L'opera critica è pertanto un lavoro di autoriflessione e di coscientizzazione della soggettività illuministica, uno scontro violento con i propri limiti che la spinge a riconoscere nell'*altro* la sua condizione di possibilità e, in fondo, il suo fine ultimo. A questo tende *Dialettica negativa*, alla riflessione sulle *condizioni* per un contatto affermativo con l'alterità e, con ciò, alla costruzione di un rapporto con essa privo di qualsivoglia stortura dispotica.

La domanda che guida quest'ultimo capitolo pone l'attenzione sulla conciliabilità tra la stretta identificazione adorniana tra determinazione e identificazione stessa e l'ambizione riflessivo-critica di liberazione parimenti della differenza e dell'identità. Il primo paragrafo sarà volto a sondare questa

---

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 181. Corsivo nostro.

<sup>239</sup> In relazione a questo indirizzo adorniano, Bellan (2006), richiamando Jameson (1990), discute di principio *omeopatico* di cura alla malattia della ragione.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 183.

apparente aporia, a scioglierne le forme più inadeguate di denuncia e ad evidenziare, in fondo, come il proposito di Adorno di fondare una diversa conoscenza del positivo conduca inevitabilmente *oltre* al telaio fondamentale della sua filosofia. Il secondo farà un passo indietro – nelle nostre intenzioni, uno avanti –, e ritornerà a Hegel: la domanda sulla accessibilità del vero alla critica dialettica non è altro che la questione della positività della negazione; a questo ci rivolgeremo, cercando di comprendere se lo speculativo costituisca davvero la «quintessenza dell'identità» cui Adorno l'ha condannato e cercando di mostrare come l'*Idea assoluta* hegeliana conservi in sé stessa gli elementi per pensare quella «comunicazione del differenziato» che Adorno propone come compito etico dell'individuo e della collettività. Da ultimo, infine, torneremo sul nesso tra autoriflessione dell'illuminismo e sua salvezza, e tenteremo di individuare una prospettiva nell'ambito del concetto di *riflessione critica* già formulato.

### 5.1. *L'aporia di una negazione solo negativa*

Concludendo il capitolo II, abbiamo evidenziato come concepire solo come critica negativa dell'identificazione il procedimento dialettico-negativo possa costituire un limite interpretativo. Adorno, infatti, conformemente ai dialoghi del '46 che abbiamo appena ripercorso, propone un recupero del senso della metafisica. Essa è il trascendimento della finitezza, il sollevamento del pensiero dal *dato* e dal complesso di condizionamenti che si porta appresso, e lo sguardo *oltre* alla *forma* della coazione e del dominio in generale<sup>241</sup>. Ogni via positiva di relazione all'assoluto, all'incondizionato, è per Adorno un addomesticamento, una più o meno esplicita riconduzione di esso alle maglie dell'identità, delle categorie logico-intellettuali, e, dunque, una sua finitizzazione. Così opera il pensiero identificante: di una cosa qualsiasi esso «dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è»<sup>242</sup>; il pensiero identificante parla perciò di sé stesso, e nel farlo annienta la cosa e ogni sua voce.

La dialettica non sfugge a questa dinamica, perché a sua volta rientra pienamente nelle forme dell'identità. Certamente essa costituisce la critica alla prima forma di identità, quella che costringe il differenziato al concetto, ma altrettanto, denunciando quella insufficienza a sé del concetto come

---

<sup>241</sup> E. Tavani (1994, pp. 55-62) ha messo a tema l'aspirazione metafisica adorniana evidenziandone il radicamento all'interno del trascendimento del dato cui è necessitata immanentemente la conoscenza, ma non ha colto – o voluto approfondire – il nesso stringente che lega l'accessibilità a quel regno trascendente e la procedura critico-negativa del procedimento dialettico. Così facendo, come giustamente rileva Cortella (2006, p. 158), ha concepito il lato critico della filosofia di Adorno semplicemente *adiacente* al lato affermativo, con quest'ultimo che viene perciò abbandonato a forme di conoscenza non meglio definite, ma pericolosamente diverse dall'ambito razionale.

<sup>242</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 135.

*contraddizione* e superandola – hegelianamente – nell’unità degli opposti, riafferma nuovamente l’identità a discapito della differenza. Il non-identico emerge dialetticamente – su questo non c’è dubbio alcuno e da questa acquisizione è necessario partire –, ma è altresì necessario evitare quella nuova identificazione che del non-identico fa la contraddizione e che lo concepisce, dunque, ancora e semplicemente come un concetto *opposto* al concetto. La dialettica, presa fino in fondo e coerentemente, è anche dialettica di sé stessa, e perciò è quella negazione che interviene sulla prima – quella che portava l’identità a contraddizione – e la nega a sua volta come una nuova identità: la negazione della negazione adorniana vuole l’abbandono definitivo di ciò che la prima ancora conservava, cioè la positività, e la dialettica è, con ciò, *autoriflessione*.

La posizione di Adorno è che questa decisiva torsione in sé della mediazione, della negatività, certifichi l’eccedenza di *altro* rispetto al pensiero: a questo fine si svolge l’intera dinamica dialettica. Come afferma Cicatello (2018), la dialettica rappresenta con il suo *limite* la dualità problematica in cui Adorno pensa il pensiero e le sue capacità: è *dialetticamente*, infatti, che si perviene all’esigenza di pensare un’ulteriorità rispetto all’identità e insieme è identico anche il dialettico, perché stretto «alle massime categorie del pensiero d’identità». Il gesto di Adorno, dunque, è quello di indicare la necessità dell’abbandono del dialettico e dell’identico – una e medesima cosa – come prescritta dall’identico-dialettico stesso: così la malattia sana sé stessa, pur continuando a essere malattia. L’identico, cioè, mostra che il *sensu* suo, la sua concreta direzione, è quella di andare oltre, di intenzionare senza mai poterla raggiungere una regione necessariamente differente; ciascuna identità, ciascun concetto determinato, in quanto tale rivela il proprio come un tendere costitutivo e irriducibile ad altro. Con ciò diciamo in altro modo quanto esposto al termine del capitolo IV: la dialettica negativa *prescrive* sé stessa.

Segretamente è la non identità il *telos* dell’identificazione, ciò che è da salvare in lei; è l’errore del pensiero tradizionale considerare l’identità come suo scopo. La forza che fa saltare l’apparenza di identità è anche quella del pensiero [...]. La conoscenza del non identico è dialettica, anche perché lei stessa identifica, di più e diversamente dal pensiero identico. Essa intende dire che cos’è una certa cosa, mentre il pensiero identico dice ciò sotto cui cade.<sup>243</sup>

È solo e strettamente nell’ambito di questa correzione di senso del processo identificante, dunque, che possiamo leggere le parole adorniane che presentano la conoscenza dialettica come una nuova e qualitativamente diversa *modalità* dell’identità. In questo senso, cioè, dobbiamo comprendere il valore *veritativo* della dialettica negativa, il guadagno di questa come una nuova

---

<sup>243</sup> *Ibid.*

*disposizione* del pensiero rispetto al suo momento determinativo dell'altro: in altro modo non è possibile dire la verità, secondo Adorno, dal momento che ogni pretesa di esaustività e ogni conclusività del dire ricadrebbe nuovamente nell'ambito del dominio. In altri termini, quelli di Bellan (2006), la dialettica negativa pone il pensiero in posizione di *ascolto*: la verità si dà in quel contatto con la cosa aperto dalla «deontologizzazione del falso»<sup>244</sup> condotta dalla dialettica – ontologia del falso. La dialettica è, nel momento del suo abbandono – e non, hegelianamente, della sua permanenza –, conoscenza veritativa<sup>245</sup>.

Un contatto con la cosa, momento in cui in effetti il pensiero riesce ad accennarne l'identità concreta, avviene quando la si comprende in *costellazione*. Abbiamo già accennato a questo concetto adorniano nell'ambito del parallelismo con il *linguaggio*. Comprendere le cose in costellazione, secondo Adorno, infatti, significa propriamente comprenderle secondo la loro costitutiva irriducibilità, comprenderle cioè, potremmo dire, *estensivamente*: non dunque pensando di catturarle in uno o in più d'uno di concetti correlati, ma curando di preservare, in ciascun concetto si utilizzi – e che non si può non utilizzare –, un legame sempre aperto con gli altri, secondo un modello *incrementale* di ragionamento che abbia come centro gravitazionale la non-identità della cosa. «Raccogliendosi intorno alla cosa da conoscere, i concetti determinano potenzialmente il suo interno, raggiungono pensando ciò che il pensiero ha espulso necessariamente da sé»<sup>246</sup>. In questo modo, secondo Adorno, il conoscere evade la propria stessa struttura conclusiva, e invece si sviluppa in modo aperto, irrisolto, continuamente nella prospettiva di dover indagare qualcosa in più, di dover dire qualcosa in più. La *costellazione*, secondo l'autore, rappresenta e poggia pienamente su quella che Cortella (2006, p. 165-166) chiama la *costituzione linguistica della dialettica*: alla pari di come avviene nel linguaggio, l'approccio “per costellazione” non esaurisce le cose cui si relaziona all'identità con la parola, ma anzi procede *esponendo* la cosa, dipingendola secondo i diversi volti che essa mostra, preservando quella radice strutturalmente *eterogenea* che ciascun conoscere possiede. Essendo svolgimento linguistico, la costellazione si configura come quella *relazione mimetica* di pensiero e cosa nella quale l'oggetto, restando altro, insegna e informa il pensiero secondo sé ed inverte perciò la direzione del rapporto conoscitivo: non più un nominare, ma un *raccontare* la cosa, la sua storia e il suo specifico esser-tale. La costellazione, in poche parole, in

---

<sup>244</sup> Cicatello, *Dialettica al limite* (2018), cit., p. 68.

<sup>245</sup> La controversa tematica interessa gli interpreti. M. Nardi (1993), ad esempio, sostiene che non ci possa proprio essere potenziale veritativo in seno alla dialettica negativa, e che invece, se pensiamo fino in fondo l'autoriflessione del dialettico medesimo, dovremmo altrettanto comprendere l'esigenza di immaginare una fondazione *esterna* del processo critico, in un contatto da ultimo non-dialettico con il vero. È certamente vero quanto afferma Cortella (2006, p. 185), cioè che la posizione di Nardi ignora alcuni dei dettami che Adorno prescrive – ad esempio, di evitare ogni contatto non-razionale con il vero, oppure del pensare “per costellazioni” –, ma è anche vero che sembra l'unica a sostare effettivamente nelle posizioni di Adorno per come l'autore ce le ha consegnate. Se la dialettica è ontologia dello stato falso essa *non può in alcun modo* dire il vero: ci diffonderemo su questo in seguito.

<sup>246</sup> Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 147.

quanto conoscenza dialetticamente connotata, si attesta sempre a quel “*di più*” che la cosa è rispetto a qualsiasi possibile sua descrizione: non è dunque rinuncia alla descrizione, ma alla presunzione che nella descrizione si possa determinare esaustivamente e definitivamente la cosa; è, perciò, rinuncia alla *classificazione*<sup>247</sup>.

Il momento unificante sopravvive, *senza negazione della negazione*, ma anche senza affidarsi all’astrazione quale principio supremo, non perché si sale per gradi dai concetti al più universale dei concetti superiori, ma perché essi entrano in costellazione. Questa illumina lo specifico dell’oggetto che per la procedura classificante è indifferente o ingombrante. Il modello di ciò è il comportamento linguistico. Il linguaggio non offre solo un sistema di segni per funzioni conoscitive. Dove si presenta essenzialmente come linguaggio, dove diventa *esposizione*, non definisce i suoi concetti. Esso procura loro oggettività tramite il rapporto in cui li pone, centrandoli attorno a una cosa.<sup>248</sup>

La costellazione, com’è dunque chiaro, è forse il modo di conoscenza che più si avvicina alla *micrologia* in cui Adorno pensa la rivoluzione metafisica. Essa consente un contatto con la cosa che non si riduce al vuoto e indeterminato negativo del negativo in cui termina la dinamica dialettica, ma che si approssima ad essa ricca del lavoro di demitizzazione e deassolutizzazione dei concetti che la dialettica stessa opera. È in questo senso che il francofortese può definire *dialettica* la conoscenza per costellazioni: non, dunque, perché in essa la cosa si venga a definire come dialettica, poiché questa non costituisce l’essenza del tutto, bensì perché dialettica è la legge che apre il pensiero al suo senso, la legge del pensiero; tornando materia *logica*, la dialettica fornisce valore conoscitivo nella misura in cui deistituisce la pretesa di verità del pensiero logico-concettuale: dunque, è apertura al vero *in quanto* è denuncia del falso come tale – quindi anche di sé medesima.

In forza di questi argomenti non è quindi possibile cogliere nella teoria della conoscenza esposta in *Dialettica negativa* un’assenza totale di affermatività: il conoscere si estende positivamente oltre alla critica del falso. Sono dunque semplicistiche, come affermano Cortella (2006), Bellan (2006) e Cicatello (2001) senza difformità, quelle interpretazioni che fanno di Adorno uno scettico *tout court*, che si arresta innanzi al pensare come a una causa persa e non propone alcuna alternativa

---

<sup>247</sup> A questo proposito, Nardi (1993, p. 342) obietta che il pensare “per costellazioni” non sembra esaudire la richiesta di una differenza *qualitativa* di rapporto tra pensiero e cosa perché ancora del tutto iscritto nell’alveo del pensare concettuale. In effetti, la costellazione appare come quel rapporto solo incrementale, quantitativo, di differenziazione concettuale che abbiamo espresso, e perciò non sembra poter fungere *di per sé* da modalità non-identificante di conoscenza, ma è lo stesso Adorno, a nostro avviso, a non pretendere che una mera somma di concetti diversificati rompa l’incanto concettuale. Ciò che impone la diversificazione d’approccio all’oggetto, che dunque in qualche modo preserva l’alterità dell’oggetto rispetto alla conoscenza, è la *coscienza dialettica della sua irriducibilità*: è questa la vera ricchezza dell’approccio “per costellazioni”, il suo essere rappresentativo di una nuova coscienza critica. Dopodiché, rimane certamente vero che un’ipoteca più profonda grava sulla filosofia adorniana – come vedremo, quella dell’equivalenza di *ogni* pensare con l’identificare –, ma questa esula dalla bontà dell’approccio “per costellazioni” colto in sé e per sé.

<sup>248</sup> *Ibid.*

per la filosofia diversa dalla continua e perpetua confutazione delle mire assolutistiche del pensare. La dialettica negativa, invece, consiste proprio nella radicale messa in discussione della verità intesa al modo tradizionale, e dunque nella sua piena accessibilità al pensare concettuale: essa è a servizio della verità, ma sostiene l'esigenza di una profonda riconfigurazione della postura del pensiero rispetto all'oggettività.

Allo stesso modo, non si può sostenere che l'*aporia* della proposta adorniana risieda nell'assenza del *fondamento* dell'incedere dialettico o, per meglio dire, nella *presupposizione* di un fondamento del movimento riflessivo. Adorno, infatti, è inequivocabilmente deciso nell'indicare come la critica fallirebbe prima ancora di incominciare se dovesse pensare di muovere in forza di un principio arbitrariamente posto e pensato vero, rispetto al quale denunciare la non-verità. Esso, come abbiamo sostenuto a più riprese in precedenza, sarebbe un *punto di vista*, non sarebbe diverso da quella parzialità e finitezza che rimprovera all'altrui prospettiva. La dialettica acquista legittimità, invece, solamente «nell'attuazione» propria, solamente cioè quando, *pensando per identità*, si assiste all'esperienza della contraddizione della pretesa di partenza: la dialettica è questo, d'altronde, la rottura immanente dell'identità di fronte all'evidenza della (sua) contraddizione. Il fondamento di essa, pertanto, emerge *durante* lo svolgimento, la *condizione* del suo darsi appare dall'infermità di cui l'assoluto identico è affetto: è il non-identico ciò che fa scattare il dialettico, perché è il non-identico, come abbiamo visto, a costituire il senso e la direzione che l'identità possiede e in virtù della quale si propone come tale.

Secondo Cortella (2006, p. 174), pertanto, il punto non è *se* Adorno fornisca un fondamento oggettivo alla critica dell'identità, ma *che* fondamento individui, come lo *configuri*, se sia in fondo coerente con i presupposti mai davvero ridiscussi del suo pensiero e se non finisca per spingere, in effetti, oltre la sua stessa filosofia. Dal complesso di queste considerazioni tentiamo ora di individuare con più distinzione quello che sembra il vero e proprio nucleo aporetico della proposta di *Dialettica negativa*.

Facendo un passo indietro, e tornando alla giustificazione immanente della dialettica, è necessario soffermarsi, ancora secondo Cortella (2006, p. 175-176), sul *risultato* del processo di *negazione determinata* che Adorno tematizza. Abbiamo visto come la positività emerga e si presti alla conoscenza *se e solo se* la dialettica attua quell'ultimo decisivo passaggio per cui si rivolge contro di sé e *si* cancella insieme al vizio identificante in generale. Il contatto con la verità del non-identico è perciò così reso possibile, ma viene altresì posto come la connessione con qualcosa che, in fondo, non è né è mai stato interno alla dialettica, ma sempre *esterno* ad essa – ricordiamo che il non-identico è proprio questo, quel residuo che, in quanto tale, *deve* restare esterno al pensiero che si strugge per ricondurlo a sé. La verità, che comprendiamo come la deontologizzazione del falso ad opera del falso

stesso, è così proiettata *oltre* il dialettico e insieme è disvelata solamente *attraverso* il processo – appunto la deontologizzazione – che il dialettico svolge su sé stesso: ciò che si viene a dire, dunque, è che lo strumento, secondo la mediazione esclusiva del quale si dà ciò che si considera essere il vero, è *falso*. In altri termini, lo strumento, che necessariamente, per pensarsi restitutivo del vero, deve potere *veramente* quella restituzione e deve perciò svilupparsi secondo verità, è invece intriso di falsità: è ovvio come la dialettica, potendo consegnare solo *falsamente* il vero, consegua più propriamente il falso. Il problema, perciò, riguarda lo *statuto veritativo* del metodo mediante il quale Adorno rileva la falsità dell'identità e la verità della non-identità: egli pretende che la dialettica non sia meramente una forma della soggettività, la spiega come quella contraddizione oggettiva che non può che capitare all'identità, ne indica la fonte nell'indipendenza che la non-identità oppone all'identità, ne espone la negatività come l'unica via attraverso la quale il vero può rivelarsi, ma non fa che condannarla alla falsità. L'intero suo dire, tuttavia, anche e soprattutto quello che afferma l'esteriorità del differenziato dal binomio identità-dialettica, è ovviamente reso possibile a patto che il procedimento suo giustificativo – la dialettica stessa – sia un qualcosa di vero.

A sostegno di questa lettura concorre, peraltro, lo stesso Adorno. Come abbiamo visto capita spesso, infatti, lungo l'intera opera, che l'autore descriva il procedimento dialettico come «falso» (p. 134), «legato alle massime categorie della filosofia dell'identità», e ancora «ontologia dello stato falso» (p. 12). Secondo Cortella (2006, p. 184), potrebbe essere mossa da questa consapevolezza l'apertura adorniana rispetto a un qualche «dono del pensiero soggettivo che guardi oltre la compagine dialettica» (p. 164)<sup>249</sup>, a una capacità del pensiero di “balzare” il blocco identico di identità e dialettica e di arrivare a quell'immediatezza in forza della quale l'intero sviluppo dialettico accade, ma queste idee dell'autore appaiono più che altro come ipotesi non meglio specificate, comunque in controtendenza con l'insistenza ben più pressante a che la critica sia logica e razionalmente condotta.

Nell'ottica di una considerazione delle *ragioni* di questa impasse, sembra evidente di dover prendere in esame il presupposto, mai realmente messo in discussione da Adorno, dell'equivalenza secca di pensare e identificare. Il blocco che abbiamo appena descritto, infatti, per il quale l'accesso al vero è possibile solo dismettendo ciò che lo consente, avviene *perché* pensare è, in ogni caso e in qualsiasi senso, identificare: la dialettica, nonostante venga pensata come la breccia sul monolite dell'identità, dev'essere ricondotta all'identità stessa, o più propriamente all'azione deteriore e soppressiva che essa svolge nei confronti del differenziato; il motivo è sempre perché essa si svolge e si articola sulla base dell'identità, delle sue categorie e delle sue forme. Essendo logica essa determina e, determinando, identifica. L'unica via d'uscita, per la quale Adorno potrebbe realmente sostenere ciò che sostiene, sarebbe pensare un lato dell'identità – e del pensare in generale – che non

---

<sup>249</sup> Ecco che riacquista rilevanza la lettura di Nardi (1993) che abbiamo rievocato qualche pagina addietro.

rispetti quell'equazione: questo non è mai esplicitamente concesso dall'autore, ma, com'è ormai chiaro e come vedremo in seguito, costituisce il presupposto inevitabile – e il portato inestimabile – del pensiero dialettico.

Cerchiamo ora di individuare a quali “effetti collaterali” conduca il nesso costituito dalla presupposta e indiscussa identità tra pensare e identificare e la conseguente verità-falsità della dialettica e del suo risultato.

- 1) Da un primo punto di vista, la sostanziale *definitività* di questa identificazione tra identificazione stessa e pensiero sembra obbedire in pieno a quella logica metafisico-classica che Adorno è intenzionato a confutare. Questo non tanto perché si «inizi con il concetto», o perché in un primo momento il concetto proceda determinando la cosa secondo i propri strumenti – l'astrazione, infatti, è anche secondo Adorno condizione necessaria perché si dia un primo contenuto determinato al pensare –, quanto piuttosto perché, anche rilevata la contraddizione immanente all'astrazione rispetto alle condizioni da cui astrae, tale rilievo – che a rigore scioglie, *trascendendola*, l'astrazione – è immediatamente ricollocato nell'ambito dell'identificazione. Ogni espressione logica, *restando logica*, resta altrettanto identificazione: ciò, in effetti, è motivato solo se la *natura*, l'*essenza* ultima del pensiero è pensata nell'identificazione. A rigore, inoltre, non si capisce in forza di che cosa, se lo strumento per sciogliere la coazione dell'identità e rivelarne la falsità è falso, si possieda *in primis* una *coscienza* di questo sistema generale dell'identità e della sua falsità, si *possa* in secondo luogo pensare e operare una fuoriuscita dal nesso di identità e, in terzo, si riesca a *tematizzarla* determinatamente: comunque la si pensi, quell'eccedenza sarà sempre concetto e pertanto sempre dominio. Quel che si delinea è, in definitiva, una vera e propria metafisica del dominio e dell'identico, non evadibile né dalla lettera adorniana né con uno sforzo interpretativo – che abbiamo a nostra volta tentato di svolgere – che considera anche ciò che, pur non detto o non esplicitato, sembra dover conseguire dall'impostazione generale della dialettica negativa. Il pensiero, dunque, risulta identificato e ristretto alla malattia che gli occorre, la sua differenza specifica viene dimenticata e si esercita, nuovamente e proprio nel luogo della sua ipotetica soluzione, proprio quella coazione che attanagliava il mondo e la sua qualità;
- 2) In secondo luogo, vogliamo soffermarci ancora una volta sulla *condicio sine qua non* del risvolto affermativo della dialettica negativa: la negazione del negativo. Il dialettico, come abbiamo a più riprese ribadito, compie sé stesso nella misura in cui si toglie: l'ultimo atto

della dialettica è quello della dismissione propria e, dunque, anche del pensiero identificante. La domanda che vorremmo porci, però, che consideriamo di capitale importanza, è quella che anche Cicatello (2018, p. 73) si pone: «ma *qual è* la dialettica dalla quale Adorno auspica il congedo?». La risposta a questa domanda costituisce un'altra via di considerazione del primo nodo problematico che abbiamo affrontato, quello cioè della pretesa veritativa della dialettica negativa, e ne considera la struttura, l'elemento del suo funzionamento. Come abbiamo indicato, infatti, l'autore, teorizzando l'ultimo decisivo momento dialettico, quello *autodistruttivo*, sembra squalificare da sé quello strumento il quale, unico, apre al vero: il *motivo* per cui questo avviene, secondo chi scrive, dipende da quella che potremmo chiamare una *preconcezione intellettualistica* di quello che è il protagonista fondamentale di ogni procedimento dialettico: il *negativo*. A ben vedere, infatti, secondo Adorno, questo dev'essere pensato assolutamente privo di ogni positività: il pericolo, altrimenti, è quello che il negativo venga chiuso all'esperienza delle contrapposizioni dialettiche le quali, con piena ragione, egli diagnostica essere un altro volto del pensiero identificante; per questo motivo, egli pensa un negativo di “secondo grado”, *autoriferito*, che ripristini la *negatività* originaria che evidenzia l'*essere per-altro* del positivo di riferimento, anche di quello specifico positivo in cui si storce il primo negativo. In altri termini, Adorno sembra comprendere che il negativo *propriamente concepito* non può costituire una pura *opposizione* al positivo giacché, se così fosse, esso smarrirebbe la sua originaria caratteristica, appunto quella di evidenziare il carattere mediato del riferimento suo, e ritornerebbe ad essere positività. Nonostante questa presumibile coscienza, però, egli pensa una negazione del negativo che si conforma *esattamente uguale* alla prima, che ha sconfessato l'identità concettuale: prendendo il negativo da ultimo come il “non-“ di ogni positività, e dunque *assoluto e irrelativo*, egli ottiene il nefasto risultato di *riprodurre* una positività che, giocoforza, deve considerare *indipendente* dal movimento del negativo stesso, *in sé immediata* rispetto a quel movimento di mediazione, *inaccessibile* a un pensiero del tutto corrotto e condannato alla sua natura identificante. La dialettica negativa, dunque, che aveva lo scopo di sciogliere definitivamente la forma dell'identità, della parzialità e dell'opposizione, non fa che riprodurla in toto: la positività risultante, infatti, la non-identità, appare, al modo dialettico-negativo, solo “parventemente” libera di negatività, e dunque di dialettica; essa è invece propriamente il *contrapposto* dell'identità e del negativo, è piuttosto, quindi, quel medesimo irretimento in cui il differenziato viene ridotto alla modalità concettuale del pensiero. Essa è, in altre parole, *posta* dal movimento del negativo almeno tanto quanto quel movimento la presuppone. Ciò che in fondo la proposta adorniana ci consegna, in altre parole, sembra essere decisamente il contrario di un abbandono della

dialettica, dunque il ribadirsi di un modo d'intendere il dialettico intellettualisticamente concepito, in virtù del quale positività e negatività si configurano come indipendenti, reciprocamente opposte ma con ciò, come ci insegna in fondo Hegel, reciprocamente anche intimamente legate. Alla domanda di Cicatello, che fornisce la nostra stessa disamina, perciò, ci sembra di poter rispondere che non è, in realtà, dalla dialettica *in quanto tale* che Adorno *auspica* il congedo, ma dalla dialettica intellettualisticamente, formalmente concepita. Egli sembra tuttavia proprio identificare – e non a caso – la dialettica alla forma sua intellettual-oppositiva: se ogni possibile forma della positività è la sua stortura escludente, identificante e negativa-semplificata, giocoforza la negatività dovrà pensarsi astratta da qualsiasi sua capacità affermativa – che infatti, per il francofortese, emerge solamente come “contraccolpo” del negativo del negativo – la quale, necessariamente, si ripresenterà *dialetticamente* nella forma di un assoluto *altro positivo*, l'altro polo di un'opposizione. Proprio nel luogo in cui la dialettica dovrebbe togliersi mediante sé medesima, essa si riafferma e, in effetti, riconferma quella sua prima e astratta forma di considerazione, identificante ed esclusiva: forse intravedendo questo, come già accennato, Adorno postula l'esigenza di un pensiero dell'alterità posto in un non meglio identificato *aldilà* dell'identificazione e della dialettica, con le interpretazioni misticistiche e irrazionalistiche che trovano buon gioco. Come afferma Cortella (2006, p. 179), la non-identità appare propriamente come la proiezione – e perciò la *posizione* – della positività della critica dell'identità in un *totalmente Altro* che Adorno stesso, paradossalmente, tenta con forza di scongiurare<sup>250</sup>. Ancora una volta, anche se d'altro aspetto, vediamo il risultato di quel problematico primo presupposto della filosofia di questo autore: l'identità totale di pensiero e identificazione;

- 3) Prima di discutere l'implicita risorsa che possiamo individuare in *Dialettica negativa*, la quale, forse, può prospettarsi come una fuoriuscita del pensiero di Adorno da sé stesso, vogliamo sostare ancora sulla seconda nozione protagonista del nostro scritto, quella di *critica*. Un terzo punto di vista, infatti, sulle possibili conseguenze indesiderate di questa sostanziale *adialetticità* della dialettica<sup>251</sup>, riguarda strettamente il tema già parzialmente affrontato dell'*effettività* della critica. È soprattutto Bellan (2006, pp. 83-85) ad analizzare la

<sup>250</sup> Altro riferimento a questa complessa dinamica è offerto da Cicatello (2018, p. 74).

<sup>251</sup> Intendiamo con ciò affermare che la vera assolutizzazione del dialettico non è la sua elevazione all'essenza, ma la pretesa sua negazione; non la posizione di Hegel, perciò, ma quella di Adorno. Lo si vede, in altri termini, considerando il concetto di negativo: assumendolo in assoluto, senza positività, esso si converte in positività negando sé medesimo, e ripropone dunque al di fuori di sé la forma del positivo; così facendo, il *principio* dialettico, il negativo, è del tutto convertito – e tradito – in un'opposizione semplice di positivi, quello del presunto punto di vista critico e quello dell'altrettanto presunto differenziato. Come vedremo, la vera relativizzazione del dialettico è la sua concezione positiva.

specifica torsione *acritica* che l'«universalismo del negativo» rischia di sortire nell'ambito della filosofia di Adorno. Assolutizzando il processo della negazione, come visto, ciò che accade è che la forma della positività è sempre riaffermata, cioè è sempre riaffermata l'*opposizione* dei distinti: alla coscienza solo critico-negativa, l'oggetto resta sempre necessariamente innanzi, confermato in un'estraneità tutt'altro che bella e pacificata, ma pregna di antagonismo e opposizione. Quella di una modalità positiva di relazione all'alterità, infatti, si è rivelata una vera e propria illusione: ciò che l'ha consentita è piuttosto un'azione di astrazione da sé del negativo, non diversa da quella prima identificante, il cui risultato ha costituito proprio quel “più” prodotto di due “meno”, con il quale Adorno descrive il pensiero hegeliano. Quel “più”, come abbiamo visto, è tale e quale al primo elemento negato e dunque, come il primo, rispecchia la forma del positivo: è, cioè, un concetto a sua volta, ed è del tutto distante da qualsiasi effettivo non-identico. Traducendo questo nesso logico in ambito critico-confutativo, capiamo che anche ogni considerazione che rintracci in *Dialettica negativa* la definitiva e radicale critica di ogni totalitarismo è, a sua volta, smentita e bocciata. Nel nostro terzo capitolo abbiamo ripercorso l'argomentazione hegeliana contro una critica intesa solo come negativa: il negativo inteso assolutamente, infatti, (*presup*)pone un positivo innanzi a sé – che hegelianamente, come sappiamo, più propriamente pone – e, nel proprio assolutismo, è a sua volta da intendersi come un positivo, un'astrazione<sup>252</sup>. La critica, così, si trova ad avere a che fare con due polarità immediate – l'oggetto e sé stessa – e l'azione sua, quella mediazione che è il negativo, resta puramente *estrinseca*, non tocca mai per davvero l'oggetto che intende demolire nella sua pretesa di assolutezza e, dunque, non è mai realmente trasformativa, effettiva. Surrettiziamente ripropone quell'assolutezza, e nell'ipertrofia propria diventa a quel punto un esercizio pleonastico, inefficace, del tutto fine a sé stesso. Anzi: l'effetto che produce, l'unico ma anche il più nefasto possibile, è quello secondo il quale, paradossalmente, si cancella come critica: se significa qualcosa, infatti, criticare è evidenziare l'inconsistenza di una immediatezza presunta assoluta, la dimostrazione del suo come di un carattere *posto* da altro, della sua destinazione nella *relazione* con l'altro; la riproduzione dell'assolutezza, propria come dell'oggetto, essendo appunto il precipitato di un'azione di assolutizzazione del negativo, costituisce pertanto il segno dell'autodistruzione della critica, e la riaffermazione, quintessenziale, della logica totalitaria medesima. La critica si limita ad essere un'attività coscienziale, singolare, che si conforma dunque in un *circolo* che, come notavamo al termine del capitolo precedente, si esaurisce necessariamente al suo momento *teorico*: al pari della negatività dialettico-negativa, anche la riflessione critica in sé considerata

---

<sup>252</sup> Non avendo a cura la propria necessaria relazione con l'altro da sé, e dunque la determinatezza e la positività.

pone una relazione con la positività sua conseguente che avrà solo le sembianze di un'autentica liberazione del lato non-identico della prassi, ma che invece non sarà altro che la riproposizione di una modalità oppositiva e alternativa di pensiero delle cose.

Adorno fornisce una nota lettura del rapporto tra immediatezza e mediazione lungo la seconda parte dell'opera, quella riguardante il concetto e le categorie della dialettica negativa. Egli, coerentemente con l'impostazione del proprio pensiero, mette a tema questa relazione in modo univoco: se ogni mediazione presuppone un'immediatezza, non ogni immediatezza vuole mediazione; esiste, infatti, un'immediatezza che *preesiste* al nesso immediatezza-mediazione, quella della non-identità. Questo nesso rappresenta plasticamente quanto abbiamo cercato di evidenziare: in un'ottica dialettico-negativa, la positività dell'immediatezza, che consegue dalla mediazione della mediazione, dovrebbe, secondo l'autore, essere aliena da qualsiasi rapporto con la mediazione, con la negatività e dunque con la concettualità, essendo ciò che costitutivamente – e dunque irriducibilmente – ogni mediazione presuppone. In qualche modo, secondo il francofortese, è da pensarsi insieme una preesistenza dei poli alla relazione, dei contrapposti rispetto alla contrapposizione, ma anche una dissoluzione della forma contrappositiva – che porta a concepire i diversi come contrapposti, quindi come l'uno il negativo dell'altro – nella critica dialettica<sup>253</sup>. Come abbiamo tentato di evidenziare, tuttavia, questa concezione dell'esito positivo della mediazione della mediazione si fonda su una comprensione della negazione che resta ancorata al proprio lato intellettualistico; così, l'immediatezza, restando primariamente e semplicemente come la negazione, il “non-“ della mediazione, l'*astrazione* da essa, rimane come una vera e propria “sacca” di positività, della prima specie, cioè identificata. La critica, in ragione di questo, resta *esterna* rispetto ai poli e, con l'idea di tutelare la bella estraneità delle cose nella loro diversità non-oppositiva, ne preserva piuttosto un'identità astrattamente concepita e, dunque, l'antagonismo più bieco. La dialettica negativa, perciò, risulta «incapace di rispondere a quell'esigenza di emancipazione cui Adorno vorrebbe, invece, dar voce nel suo intento di evidenziare il tratto qualitativo, concreto, non semplicemente conflittuale del non-identico»<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> Adorno sembra consapevole, soprattutto nelle pagine dedicate alla concezione hegeliana dell'individuo, che l'esigenza dell'immediatezza per la mediazione non può essere risolta in una semplice priorità assoluta dell'immediatezza: il suo scopo, com'è chiaro, è quello di definire la coscienza di questa priorità come *risultato* del processo autoconfutativo del concetto, di preservare l'immediatezza, cioè l'eccedenza degli oggetti concettualizzati, *oltre* a ogni tipo di concettualizzazione – il particolare, dunque, è quell'oggetto che anche il concetto “particolarità” tradisce.

«Mentre non si può predicare niente del particolare senza determinatezza e quindi senza universalità, in questa non scompare il momento di un particolare, di un opaco al quale quella predicazione si riferisce e su cui essa poggia. Essa resta all'interno della costellazione, altrimenti la dialettica sfocerebbe nell'ipostasi della mediazione senza conservare i momenti d'immediatezza, come invece Hegel accortamente voleva». Adorno, *Dialettica negativa* (2004), cit., p. 294.

<sup>254</sup> Cicatello, *Dialettica al limite* (2018), cit., p. 74.

Cortella (2020, p. 53) riassume plasticamente quanto fin qui esposto quando sostiene che l'autoriflessione della dialettica può essere intesa in due modi: il primo è quello che abbiamo indicato nella seconda parte di questo paragrafo, cioè come quel «congedo definitivo» dal dialettico che implica necessariamente anche la sua radicale iscrizione al regno del falso, la totale sua inefficacia ai fini della conoscenza vera; il secondo, invece, rappresenta una lettura che, in quella dinamica, legge niente di più di una *relativizzazione* del dialettico e del concettuale in generale. Nelle potenzialità del *linguaggio* aperte dalla concezione adorniana di *costellazione*, secondo il professore, è possibile proseguire con la riflessione su una dialettica che insieme non venga assolutizzata e posta all'essenza della realtà ma che non venga nemmeno intesa come il vuoto circolo di un negativo universalizzato. È sua tesi, infatti, che quella relativizzazione del dialettico che Adorno prescrive, se tale, valga anche come una relativizzazione del bando dell'identità che, per la grande parte di *Dialettica negativa*, è protagonista: secondo Cortella, infatti, il francofortese aprirebbe, implicitamente, a un modo di pensare l'identità che, *in forza del procedimento dialettico*, si configura sanificato dalla sua stessa stortura coercitiva e violenta; da queste indicazioni bisogna ripartire. Sulla base di queste considerazioni, inoltre, secondo chi scrive, vanno intese le affermazioni di Cicalo (2018, p. 73): sostare nel pensiero di Adorno cogliendolo nel suo complesso significa, in fondo, dover fare un passo avanti rispetto alle sue direttive, dover cioè fare un passo avanti rispetto a una dialettica intesa solo negativamente. Il procedimento critico-confutativo che *Dialettica negativa* mette a tema, dunque, va rinsaldato, esplicitamente e organicamente, con il momento affermativo-manifestativo che soggiace al suo sviluppo e che ogni tanto in Adorno, in modo frammentario e poco chiaro, fa capolino. In altri termini, il processo che dialetticamente conduce dall'identità concettuale, attraverso la sua contraddizione, all'apparire della non-identità del differenziato, è da comprendere come la confutazione della modalità astratta, intellettuale di azione-comprensione dell'identità, e non dell'identità in generale<sup>255</sup>: la non-identità va compresa legata a doppio filo con l'identità, e su questa base va collocata una concezione di dialettica di nuovo respiro<sup>256</sup>.

Se è una riabilitazione del legame dialettico tra identità e differenza la frontiera entro cui ricollocare la riflessione teorico-critica in generale, noi vorremmo ora accodarci alle posizioni che

---

<sup>255</sup> È una delle tesi che espone Nebuloni (1978, p. 498), secondo il quale, in Adorno, si verifica una indebita sovrapposizione tra falsità del contenuto del pensare concettuale e sua forma. In altri termini, Adorno avrebbe sovrascritto come necessità critica l'abbandono del pensiero logico in generale all'esigenza di prendere le distanze, invece, solo dal suo cattivo uso.

<sup>256</sup> La tesi di Cortella (1995, 2006, 2018), a questo proposito, è quella già accennata della conversione della dialettica in *dialogica*, della ricomprensione, dunque, dell'istanza critico-confutativa e costruttivo-affermativa sua nell'ambito dei contesti argomentativi della *comunicazione intersoggettiva*. La dialettica, secondo Cortella come secondo Bellan (2002, 2006), assolve, nella sua fondamentale e principale istanza, alla critica al paradigma monologico soggettivistico moderno: al centro, infatti, pone la strutturale relazione con l'alterità come l'elemento più proprio di ciascuna identità, e pone dunque questo come lo sfondo di considerazione primario, sulla base del quale e riguardo al quale ciascuna riflessione, teoretica, etica, politica, va configurata.

espone Bellan nel suo testo più significativo, *La logica e il «suo» altro* (2002). In quest'opera, infatti, il focus è proprio quello della *positività della critica*, dell'esigenza di pensare una dialettica capace di affermare, in qualche modo, se non altro un'istanza normativa veritativa di relazione al mondo e all'alterità in generale, di concepire cioè un pensiero che non debba essere totalizzato alla sua pur costitutiva mancanza, ma che possa essere caricato della responsabilità del vero e insieme che possa intrattenere un legame con l'alterità senza doversi limitare a un'astensione totale dalla logica e dalle sue forme. A questo fine, secondo Bellan, è proficuo un ritorno al pensiero di Hegel<sup>257</sup>.

## 5.2. *Lo speculativo come eterologia*

A più riprese, lungo *Dialettica negativa*, Adorno discute della filosofia hegeliana come del più grande e meglio riuscito sistema di *soppressione* della non-identità, della dignità e della qualità del differenziato, che la tradizione filosofica occidentale abbia conosciuto. Secondo il filosofo di Francoforte, come abbiamo più volte ribadito, Hegel, attraverso la concezione *speculativa* della dialettica, avrebbe certo aperto alla considerazione della costitutiva non-identità di realtà e concetto, ma avrebbe insieme anche ricondotto, appunto nel terzo momento del movimento dell'Idea, *positivo-razionale*, quella differenza al dominio dell'identità: secondo Adorno, lo speculativo non è altro che identità raddoppiata, «quintessenza dell'identificazione». Potremmo dire che l'intera produzione adorniana, sin dai primi suoi scritti, costituisce proprio il tentativo di evidenziare questa come la colpa filosofica più grave di colui con il quale la modernità e la sua pretesa di *sistematizzazione* del reale arrivano a più alto compimento. Come rileva Cortella (1995, 2020), infatti, non è tanto l'idea che al termine dell'azione critico-confutativa emerga come risultato una positività che ad Adorno fa problema, giacché egli stesso in qualche modo la teorizza; il punto nodale, per il francofortese, è, potremmo dire, la *modalità* di questa positività, e dunque l'oppressiva concezione *sistematica* che Hegel espone e, con questa, l'elevazione del dialettico e del concettuale ad *essenza della realtà*. Entrambe queste caratteristiche del momento speculativo, infatti, imbrigliano le parti in un tutto coercitivo, in rapporto al quale i particolari non contano se non come *negativi*, cioè destinati a essere funzione dell'intero e ad andare a consolidare la stabilità dell'universale. Un'alterità ristretta ad essere un momento del logico è, secondo Adorno, quanto di più distante dal costituire qualcosa di veramente *altro*: è proprio nel luogo in cui le si vuole conferire identità – pensandola concettualmente o dialetticamente, in modo indifferente – che si contribuisce a relegare l'alterità alla forma della logica

---

<sup>257</sup> Questa, peraltro, è anche la tesi con cui Cortella conclude il saggio che abbiamo a più riprese citato, *Dialettica negativa e dialettica speculativa* (2020).

soggettiva, a sovrascriverla secondo i suoi dettami, a renderla un puro fantoccio, utile all'esigenza che spinge il pensiero umano nel suo rapporto con una realtà che desidera solamente assoggettare. Hegel «sta con l'universale», secondo Adorno, e con ciò canonizza definitivamente il sistema dell'identità e condanna del tutto ciascun elemento che tenti di sottrarvisi.

La domanda guida dell'intera opera di Bellan (2002) riguarda la verità della posizione adorniana: è realmente ciò che Adorno descrive lo speculativo hegeliano? Non è, invece, proprio nella natura *processuale* dell'*Idea assoluta*, conclusione della *Scienza della logica* e nervatura fondamentale del reale, che si offre un pensiero dell'alterità il quale non presuppone una problematica e forse impossibile rescissione con la logica e che invece rivela la natura immanente e veramente *affermativa* dell'alterità propria della logica dialettica medesima? A queste due questioni tenteremo ora di fornire una risposta, attraverso una ricognizione di due dei luoghi fondamentali della *Scienza della logica* di Hegel: uno è quello che abbiamo già per esteso ricostruito lungo il nostro primo capitolo, quello delle cosiddette *determinazioni della riflessione*; l'altro è la conclusione dell'opera, il ragionamento sul *metodo* condotto nell'*Idea assoluta*.

*In primis*, dunque, riprendiamo contatto con la prima sezione del secondo tomo dell'opera hegeliana, la *Dottrina dell'essenza*. In queste pagine, come abbiamo visto, Hegel mette a tema lo sviluppo riflessivo dell'identità con sé dell'essenza – ma potremmo dire dell'identità con sé di ogni determinatezza in generale –, e ciò che subito evidenzia nella trattazione è il fatto per cui, senza *differire* qualcosa da sé, senza la repulsione di qualcosa che non le è riducibile, l'identità resta un concetto assolutamente privo di consistenza. Più che nelle determinazioni della *differenza immediata* e della *diversità*, in quanto loro sviluppo veritativo, è nell'*opposizione* e nella successiva *contraddizione* che si esplicita a fondo questo nesso<sup>258</sup>. La relazione tra positivo e negativo, infatti, secondo Hegel espone la considerazione filosofica fondamentale della priorità della *mediazione* rispetto all'immediatezza – almeno quella intellettualisticamente concepita – e apre, nel suo volgersi in contraddizione, alla comprensione dell'unità speculativa degli opposti.

Ciascuno dei due poli considerati, infatti, è determinato in sé stesso in quanto *esclude* da sé l'altro e si presume da esso *indipendente*: il positivo è tale, è identico con sé, solo se *non* è il negativo, se è cioè il negativo come escluso; il negativo, a sua volta, è sé stesso se esclude il positivo, se cioè è quel qualcosa che sta con sé senza crollare immediatamente nell'altro. Entrambi, dunque, pongono l'altro da sé come negato, gli negano consistenza e dignità e lo subordinano semplicemente alla dipendenza dal rispettivo atto del porre. Altrettanto, però, e *contemporaneamente*, entrambi non hanno alcun senso se non vengono compresi in diretta connessione con l'altro, se non vengono cioè

---

<sup>258</sup> Lugarini (1998, p. 288), non a caso, si riferisce all'opposizione come al luogo cardinale, al vero punto chiave per comprendere la posizione filosofica di Hegel. Invitiamo a fare riferimento all'intero paragrafo del testo di Lugarini relativo all'opposizione e alla successiva contraddizione: la ricostruzione è ben più chiarificatrice della nostra.

pensati vicendevolmente *dipendenti*. Allo stesso modo in cui pongono la nullità dell'altro, anche ne presuppongono la presenza, lo pongono necessariamente come irriducibile al loro stesso porre, *indipendente* da loro. È questo il vero senso del rapporto di *contrapposizione*, il quale può essere letto nell'ambito della sottostante mediazione, posizione-presupposizione reciproca, di coloro i quali si presumevano essere indifferenti, semplicemente *diversi*. Nell'opposizione, cioè, si verifica plasticamente il rivolgimento *dialettico* interno alle determinazioni che abitualmente prendiamo immediate e autosufficienti: il positivo, dovendo negare il negativo per constare, è anche identico al negativo ed è con ciò da esso *condizionato*, da esso *posto*; insieme, viceversa, il negativo, non dovendo in alcun modo costituire il positivo, si radica ostinatamente in una positiva relazione a sé, ed è con ciò uno con il positivo. Entrambi gli opposti, nel momento in cui son presupposti reciprocamente esclusivi e indipendenti, sono altrettanto posti nella reciproca implicazione e viceversa; quando invece son pensati connessi tanto da identificarsi l'uno con l'altro e non distinguersi più, devono essere invece mantenuti distinti e rispettivamente indipendenti. Come spiega Cortella (2018, p. 90), dunque, la *vera* indipendenza – leggasi, anche, *alterità* – dei distinti non consiste nell'*astrazione* dalla relazione loro, ma si verifica invece proprio *all'interno della relazione stessa*, nella reciproca dipendenza in cui più propriamente vanno pensati.

La comprensione dei termini opposti nella loro riflessione reciproca, dunque, ci introduce alla specifica comprensione *speculativa* che Hegel offre della *dialettica*. Ciascuno dei due implica ed è implicato dall'altro: devono insieme *escludersi*, pena l'indeterminatezza più vuota, e tuttavia *includersi*, pena da capo la medesima indeterminatezza. *L'esclusione*, dunque, ed è questo il punto chiave su cui vogliamo soffermarci, è *il medesimo che l'inclusione*: questo guadagno hegeliano è di fondamentale importanza per il discorso che stiamo conducendo. La critica che, dall'interno, ha condotto, per cui ha progressivamente evidenziato la nullità di un'identità pensata come l'autosufficienza assoluta a discapito di ogni alterità, infatti, ha spinto Hegel a mostrare l'esigenza dell'alterità, anzi a *porre la necessità dell'irriducibilità* di quell'alterità stessa: persino il negativo, qui assunto *per sé stante* e assolutamente privo di positività, compie il medesimo capovolgimento, e oppone a sé una positività in grazia della quale è negativo. L'identità, dunque, astratta ed immediata, si conduce qui oltre sé medesima, si *autoconfuta* e dice di sé qualcosa d'altro: dice che essa è solamente sulla base dell'inclusione dell'altro. L'esclusione semplice dell'alterità non fa che reimplicarla, e non fa che riproporla come un qualcosa di estraneo e di apparentemente irrelativo: il processo di confutazione dialettica che Hegel qui ha condotto ha mostrato la *contraddizione* cui è condotta immanentemente *ogni* immediatezza, ogni astrazione dal processo di mediazione e di dipendenza dall'altro. Anche quell'immediatezza di cui è caratterizzata l'alterità presupposta

dall'identità, dunque, essendo non diversamente un'identità, *dipende* dal negarsi di ciò che non è, ed è con ciò mediata da esso<sup>259</sup>.

È in funzione di questo che possiamo dire, come abbiamo tra le righe ribadito già nel primo capitolo, che è il rapporto di reciproca *alterità* inteso sulla forma dell'estraneità, dell'immediata irrelatività e dell'assoluta indipendenza, che nel discorso dialettico di Hegel decade del tutto. Non c'è, in altre parole, un'*alterità* intesa come un qualcosa che resiste, nella sua irriducibile estraneità, all'identità intesa in assoluto, perché questa riprodurrebbe la forma oppositiva che la dialettica falsifica; c'è un'*alterità*, piuttosto, che resiste e si oppone, per così dire, alla *versione escludente* di quella prima identità come la sua negazione, la sua *non-identità*. La critica dell'identità, in altri termini, è la critica alla sua posizione *tramite esclusione*, a quella fede cioè che la pensa assolutamente irrelativa, come puramente il contrario della differenza, come il positivo senza il negativo o il negativo senza il positivo: Hegel mostra come, invece, ciascuna polarità, *proprio quando esclusivamente intesa, sia insieme l'inclusione dell'altra in sé stessa*, e viceversa la seconda, *proprio perché inclusa, debba rimanere anche esclusa e restare altra*. «Come questo intiero, ciascuno è mediato con sé dal suo altro e lo *contiene*. Ma è inoltre mediato con sé dal non essere del suo altro; così è unità per sé ed *esclude* da sé l'altro»<sup>260</sup>. Non si può dire, pertanto, che nella considerazione dialettica hegeliana l'*alterità* collassi e venga appiattita al movimento dell'identità, a meno che non si pretenda, arbitrariamente e *a priori*, che l'*alterità* debba constare solamente di sé stessa, come la negazione di qualsiasi identità e relatività al concetto, come cioè pura indipendenza e autonomia; a meno che dunque non si intenda un'identità *sic et simpliciter* come la sua dimensione escludente e negativo-semplice, astratta. Si deve invece sostenere come la modalità hegeliana della logica dialettica sia l'unica maniera per *liberare* il concetto di *alterità* dalla riconduzione nell'alveo dell'identità astrattamente intesa, della presupposizione di autonomia e di absolutezza e, dunque, da ogni forma di soggettiva identificazione.

La critica hegeliana dell'identità e parimenti della differenza, dunque, poiché evidenzia la contraddizione in seno al momento in cui si pongono tramite esclusione – o negazione semplice, intellettuale –, non dissolve l'intero dei poli, semmai ne mostra la più propria comprensione e manifestazione. Nella *contraddizione* in cui ciascuno dei termini contrapposti, colti nell'autonomia esclusiva loro, decade, infatti, insieme si rivela per un verso, come detto, la *falsità* di quel determinato modo di pensare che li chiude in loro stessi e li esclude a vicenda, ma per altro verso si mostra invece una *verità* ulteriore. La verità è proprio ciò che la critica espone dell'essenza dei contrapposti, della loro identità: il loro stare in questo rapporto di reciproca relazione. La *contraddizione*, dunque, in cui

---

<sup>259</sup> Il processo è proprio quello che interessa la *Riflessione* in generale.

<sup>260</sup> Hegel, *Scienza della logica* (2008), cit., p. 481. Corsivi nostri.

i membri dell'opposizione necessariamente incorrono, essendo insieme sé stessi e l'altro, indipendenti e dipendenti, rappresenta la vera e propria *identità* loro, è lo sviluppo in cui essi si mostrano dinamicamente stanti nel rapporto che li conduce vicendevolmente l'uno nell'altro, uno presso l'altro: l'identità dei contrapposti è questa dinamica di posizione reciproca della loro determinata differenza. Cortella (2006, p. 75; 2020, pp. 74-75) lo spiega approfonditamente: la risoluzione della contraddizione è costituita dal «cadere giù» sia della forma astratta di concezione di identità e differenza sia, conseguentemente, di una concezione della dialettica – di negativo – intesa al modo solo contrappositivo, in cui a ciascuna determinazione vien fatto sopraggiungere l'opposto come in una alternanza di reciproche negazioni. Lo *speculativo*, ciò che nello *zugrunde gehen* della contraddizione si mostra in modo chiaro, rappresenta il superamento di un'autonomia dei differenziati la quale, intesa in modo astratto, si rivolge contraddicendosi nel suo essere-posto, al suo essere mediata da quanto esclude. I lati dell'opposizione si compiono nella misura in cui è *in loro stessi* la relazione reciproca, essi *sono* questa loro relazione, *con questa solo* che li distingue davvero, che li porta a differenziarsi: essi, perciò, *restano differenti*, restano nella *dinamica* della loro opposizione come loro costitutiva, ma inscenano anche lo scioglimento del rapporto solo negativo ed esclusivo – dell'opposizione semplicemente intesa – e si rivelano anzi altrettanto reciprocamente inclusivi e positivi. «Da questo lato positivo, che la sussistenza indipendente, nell'opposizione, come riflessione esclusiva, fa di sé un esser posto e in pari tempo toglie via di essere un esser posto, l'opposizione non solo è andata giù, ma è rientrata nel suo fondamento»<sup>261</sup>.

All'esclusione è successo questo, insomma: fintantoché esclude, è posta, dipende da quell'altro che esclude e che dunque presuppone e lascia nella sua insondabilità; nella misura in cui si comprende, invece, inclusiva dell'altro, e comprende anche che questa dinamica sua negativa è anche la sua propria vera affermazione, il suo essere un che di posto, un che di semplicemente dipendente, se ne va a sua volta, e ciascun polo guadagna sé stesso. Lo *speculativo* è la verità che l'opposizione rivela nella sua natura contraddittoria, è «l'unità del positivo e del negativo» come l'indipendenza effettiva di entrambi: la correlazione loro, il terreno che *pone* la loro divergenza, è l'unità della loro essenza *riflessiva*. Il negativo, che ha svolto sé stesso mediante la sua negatività, è perciò necessariamente volto al positivo, ad affermare la verità relazionale della determinazione *attraverso* la negazione sua e la sua critica e, insieme, ad affermare la verità speculativa come il concreto insieme dello svolgimento di questo processo negativo e del suo risultare positivo.

Mediante questo sviluppo concettuale, Hegel intercetta due esigenze. La prima è quella della comprensione pienamente dialettica di negazione e posizione, e dunque della sopravvivenza dell'identità con sé della cosa alla sua costitutiva e necessaria negazione e confutazione, nell'identità

---

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 485.

dialettica con il negativo suo; la seconda è quella dell'affermazione di un'essenza che non consti di un monolite estraneo e semplicemente altro dal processo di confutazione del falso e del finito, ma che viva invece del riconoscimento del *motivo* in virtù del quale il falso decade e dunque del superamento di quella *specificata* condizione per cui il falso è tale. Fare i conti con la contraddizione dell'identità, secondo Hegel, non implica dover dismettere l'intera capacità affermativa del pensiero razionale ma nemmeno, inverò, l'intera capacità veritativa del determinare esclusivo: si tratta, invece, di percorrere ciò che la negazione della pretesa di assolutezza della determinazione indica, e dunque l'esigenza che la negazione sia compresa come negatività dell'esclusione in generale – del negativo semplice –, anche cioè di quell'esclusione rappresentata dalla nullificazione totale dell'identità e della concettualità.

Questo intende l'autore quando afferma che il negativo è un qualcosa di effettivo solo se compreso *come negativo*: solo cioè se è compreso come *affermativo*, come *in sé* stesso insieme indice di confutazione, di falsità e di opposizione, ma anche come *esposizione di verità*, come “narrazione” del processo per cui la cosa diviene *sé stessa mediante e oltre* il proprio fallace primario modo di porsi. Il *negativo del negativo*, dunque, hegelianamente, non rappresenta la cancellazione dell'indizio non-identico cui conduceva la confutazione interna cui incorre l'identità *astrattamente intesa*, ma inscena piuttosto la più alta manifestazione ed esposizione di quella stessa confutazione: il *secondo negativo* non è un secondo fattore “meno” che dà voce a un “più” totalmente identico a ciò su cui il primo negativo interveniva, ma la negazione di quello che di identificante c'è *anche* nella comprensione di un negativo astratto da ogni positività, nella concezione della ragione come del tutto incapace di dire la verità. L'identità assiste, cioè, a una propria *correzione dialettica*, se così la si vuol vedere; assiste cioè alla manifestazione della propria vera istanza come di un'istanza dinamica, inclusiva e non-conflittuale. Nel negativo del negativo hegeliano, ci spingiamo a dire, c'è la realizzazione del proponimento adorniano<sup>262</sup>: il superamento, cioè, di una concezione solamente oppositiva, conflittuale e antagonistica di pensiero e realtà, e anzi l'apertura a un rapporto non semplicemente negativo con quell'*altro* che necessariamente deve pensarsi proprio in modo logico.

---

<sup>262</sup> Cortella (2006, p. 76) avanza più o meno la medesima posizione quando spoglia lo speculativo hegeliano da ogni nozione nuovamente negativa del differenziato e dell'altro e ne rintraccia, al contrario, la radice profondamente compositiva di negazione e posizione, di identità e differenza. Se lo scopo di *Dialettica negativa* è “semplicemente” quello di aprire a ciò che necessariamente si sottrae all'identico mediante il rilevamento della presenza di quello nell'identico stesso, Hegel non solo svolge il medesimo percorso, ma evita anche la torsione adialettica, il rischio dogmatico che abbiamo rintracciato nel *modo giustificativo* che Adorno opera del valore affermativo del negativo. Cortella (2020, p. 44), dal canto suo, insiste sul fatto che la radice della divergenza tra Hegel e Adorno sia da ricercarsi altrove, e precisamente nell'affermazione hegeliana per cui lo speculativo, questa *identità dialettica* tra i distinti che abbiamo ricostruito, è l'*essenza* loro e della realtà tutta. La vera differenza tra Adorno e Hegel, dunque, sta nella pretesa ontologica che la dialettica riveste: per il primo essa è *index falsi*, per il secondo *index veri*, elevazione della negatività logica a essenza assoluta. La vera distanza risiede perciò nel posto che la *logica* ricopre in filosofia: il concetto non fuoriesce da *sé* innanzi alla confutazione di un suo aspetto, ma anzi hegelianamente resta in *sé* stesso e si compie; la realtà è con ciò *logica*, è totalmente manifestante il movimento del pensiero.

Una più chiara esposizione di quel che la negazione del negativo significa, e di quanto essa valga nell'ambito di una valorizzazione della differenza e dell'alterità nell'ambito del logico, è offerta dal secondo luogo che vogliamo considerare: l'*Idea assoluta*.

Hegel conclude l'opera discutendo del *metodo* che l'ha attraversata. All'inizio di questo scritto abbiamo preso le distanze da qualsiasi considerazione che della dialettica hegeliana tenti di ricostruire il funzionamento come da un punto di vista schematico ed esterno, intendendo dunque il metodo come *set* di regole da applicare a qualsiasi oggetto e qualsiasi situazione. Abbiamo sostenuto come sia quanto di più distante dalle intenzioni del filosofo di Stoccarda l'idea che la filosofia debba costituire una sorta di raccolta e raffinamento di attrezzi utili all'interpretazione di un mondo fatto e finito, presente di fronte all'osservatore. In queste pagine, infatti, Hegel intende per "metodo" qualcosa di radicalmente diverso e insieme di strutturalmente conforme a ciò che abitualmente richiediamo a una metodologia. Il *metodo*, infatti, è hegelianamente il *processo* che ha dominato l'intera opera: al termine di questa, risulta il vero protagonista di ogni suo momento ciò che ha spinto ciascuna determinata categoria a passare – le diverse modalità di questo passare sono descritte dallo stesso autore<sup>263</sup> – in altro e a ricevere con ciò, nella determinazione successiva, la propria verità: questa verità è il *negativo*, il medio e la relazione. In altre parole, potremmo dire che il metodo è il Concetto, la *dialettica* ch'esso rappresenta e in cui si rivela la verità di ciascuna determinata formulazione logico-ontologica nella sua *fluidità*: l'oggettività del medio che ognuna rivela di costituire, essendo negativa e presso altro, è anche la soggettività sua, l'autonomia e l'autoriferimento di ciò che non ha fuori di sé altro, il che gli conferisce la dignità dell'assoluto. Hegel, dunque, ripercorre i momenti del processo come gli oggetti *formali* in cui ogni contenuto si risolve: il *contenuto* dell'Idea assoluta è la sua *forma*, è sé stessa, dunque, è il processo nel suo generale e trasversale sviluppo.

L'autore, com'è ampiamente noto, scandisce in *tre* fondamentali momenti il «metodo speculativo»: il *cominciamento*, il *prosieguo*, la *fine*; altrimenti detti, sono i tre momenti della dialettica in cui si schematizza l'incedere speculativo, *intellettuale*, *dialettico* e *speculativo*. Il nostro focus dev'essere sul secondo e, quindi, sul terzo, perché è intorno a questi che Hegel espone con piena chiarezza la fondamentale nozione di negazione della negazione. La seconda negazione è tale perché succede a una prima che, come ben conosciamo ormai, rappresenta il farsi altro della determinazione con cui si comincia e che si pretende assoluta. Vi succede perché, comunque la si intenda, la prima negazione costituisce non un qualcosa di assoluto e di infinito, ma di *determinato*: essa è il «nulla di ciò da cui risulta», come Hegel spiega nella introduzione della *Fenomenologia*, ed essendo con ciò anch'essa qualcosa di *risultato* e di mediato, inscena a sua volta al suo interno una

---

<sup>263</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (2002), cit., p. 214 (§240).

negazione e sta solamente per il suo altro, cioè il primo da cui si è partiti. Ciò che rappresenta questa prima negazione non è dunque, semplicemente, la smentita delle rispettive pretese delle determinatezze in esame: dice invece che esse stanno insieme proprio nella misura in cui tentano una divaricazione. Il pensiero per il quale si propongono i diversi *altri*, secondo Hegel, presuppone una concezione dell'unità del loro riferimento: altrimenti non avrebbe alcun senso chiamarli "altri", se non fossero *mediati* a vicenda, l'uno per l'altro. La determinatezza della negazione per cui vanno l'uno nell'altro, perciò, dice *solo immediatamente* l'ovvia considerazione per la quale entrambi sono, appunto, determinati, ma dice *più profondamente* ciò che essi sono davvero, cioè una composizione reciproca, una relazione che, all'avanzare della considerazione, smette di essere qualcosa di accidentale ed *esterno* rispetto ai poli presupposti, ma si rivela sempre più essere il *soggetto* vero e proprio della dinamica, il fondamento delle determinazioni loro. È sin dal primo momento negativo, dunque, che Hegel, al termine dell'opera, può esplicitamente rintracciare l'emersione del carattere unitario dei contrapposti come la loro condizione di possibilità: ciò che impedisce di vederlo tale sin da subito, e che porta invece a leggere nella contrapposizione dei distinti solo l'alternanza conflittuale di negazioni reciproche di identità in sé stanti, è un «difetto del pensare, che non mette assieme i suoi pensieri»<sup>264</sup>, che non «tiene fermo il positivo nel suo negativo, il contenuto della presupposizione nel risultato»<sup>265</sup>, e si ferma perciò al livello dell'intelletto<sup>266</sup>.

Il terzo momento, lo *speculativo* vero e proprio, non è dunque altro che l'*inveramento* del primo dal suo interno, cioè la sua comprensione effettiva, l'esposizione di ciò che il negativo davvero dice: da capo, non l'alternanza oppositiva di determinazioni semplici, ma l'unità necessaria alla costituzione di entrambi soggiacente all'opposizione stessa. Nella concezione di una *negatività* come relazione del negativo a sé stesso c'è dunque proprio questo, l'*introspezione* del negativo che lo porta a farsi da parte come assoluto, a relativizzare la propria funzione critico-oppositiva e ad aprire perciò alla positività vera e propria: questa è la confutazione vera e propria dell'identità, quella che ne dice la verità oltre la falsità, la natura compositiva ed esclusiva. Com'altrettanto chiaro, dunque, è questa la sede dell'autentica comunicazione del sé con l'altro proprio, perché è anche la sede della *comunione* di entrambi, del riconoscimento reciproco che poggia *sulla base* di una terza parte, cioè di una mediazione oggettiva rappresentata dalla loro stessa struttura logica, del tutto indifferente alla loro ambizione di assolutezza e che anzi risignifica questa stessa assolutezza come una relazione che li *mantiene* distinti. La sede della loro costituzione come alterità relative, e dunque la sede della

---

<sup>264</sup> Hegel, *Scienza della logica* (2008), cit., p. 947.

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 946.

<sup>266</sup> Questo, peraltro, costituisce il difetto che Bellan (2002, p. 142-146) intravede nella *logica dell'essenza*, in cui l'unità speculativa appare in una tensione ancora non del tutto conciliata con l'indipendenza dei distinti, essendo questi «uniti ma anche diversi».

*relativizzazione* della loro alterità piatta e immediata, è questa negatività che li unisce e che li porta uno nell'altro, uno *per* l'altro.

Hegel è chiaro nel definire questo terzo e ultimo passo del dialettico come il ristabilirsi dell'identità e dell'universalità. Ma una visione che di questa identità facesse quella di partenza, non tanto immediata ma *intellettualistica* – che dunque vede la relazione, la priorità della mediazione, ma la esclude da sé –, costituirebbe semplicemente un'indebita proiezione: Hegel, infatti, è altrettanto chiaro nel sottolineare che questa nuova immediatezza, la quale consegue necessariamente dalla mediazione della mediazione, è la *verità* della mediazione – e non la sua falsità – come «il sopprimersi dell'unilateralità di *entrambi loro stessi* [gli opposti negativi, immediatezza e mediazione]», ciò che fa sì che «l'unità non diventi unilaterale»<sup>267</sup>. Lo speculativo è dunque questo: *l'unità costituita dalla negazione di ogni unilaterità*, anche quella della critica e del negativo, e dunque la comprensione della dualità relazionale come fondamento dell'assoluto vero e proprio. Questa costruzione, perciò, è quanto di più distante da un gigantesco giudizio analitico che ha la differenza sempre già assorbita e cancellata nell'identità dell'elemento di partenza, ma è anzi la generazione sempre viva della differenza proprio come la struttura propria della verità: l'Idea costituisce l'unità quieta e calma del tutto non perché abbia cancellato il falso e il particolare, ma perché genera in sé «l'opposizione più dura» e insieme anche ne vince, rigorosamente dal suo interno, il germe vero e proprio, il semplice carattere oppositivo, la semplice presupposizione che vi siano identità in sé stanti e prive di legami.

È dunque sulla base di queste considerazioni che comprendiamo il senso dell'affermazione intorno alla quale Bellan (2002) fa ruotare l'intera sua proposta interpretativa: lo speculativo hegeliano propone un'*eterologia*, una comprensione logica dell'alterità finalmente autentica. La tesi ch'egli esprime, infatti, si fonda sulle attestazioni che abbiamo richiamato, sulla lucida considerazione del fatto che la struttura dell'assoluto hegeliano è quella dell'*unità tra autodifferimento e riferimento a sé*. L'Idea assoluta è il processo di saldatura, dinamica e dunque concreta, di queste due dimensioni: rappresentando l'anima della totalità, non avendo cioè nulla che non le sia sottoposto o che le stia al di fuori – è infatti la confutazione della forma dell'opposizione semplice, come detto –, è per Hegel la massima espressione di ciò che significa essere un *Soggetto*.

Al pari della risignificazione che ha subito il concetto di identità, lo stesso avviene per la nozione hegeliana di soggettività: questo “soggetto”, infatti, non ha nulla a che vedere né con l'idea del *sub-iectum* metafisico, fondamento sostanziale di ogni realtà contingente, e nemmeno con l'unità trascendentale della conoscenza, in sé unitaria e formale, che ha fuori di sé l'oggetto e che tenta, a sua volta, di ricondurlo alle proprie forme mediante la negazione della sua indipendenza e libertà. Al contrario, il soggetto assoluto hegeliano «*vive del proprio decentramento*» (p. 185), riproduce

---

<sup>267</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (2002), cit., p. 214 (§241).

costitutivamente e necessariamente l'altro da sé, e solo sulla base di questo differimento, mediante il processo di confutazione dell'indipendenza dei distinti, conosce la propria verità. Lo speculativo rappresenta quell'unità condizionale che *sorregge e conduce* – e non che annienta – l'opposizione dei determinati, donandole insieme una nuova valenza. Esso non è che un *processo* di posizione del rapporto di alterità – prima negazione – e superamento dell'opposizione in cui i distinti necessariamente si collocano nell'emersione dell'unità ad essa sottesa – seconda negazione –: il soggetto è dunque quel *medio* che consente lo svolgimento delle determinatezze, l'effettuazione loro nella relazione di ciascuna con l'altra sua, e che dunque scongiura un'indifferenza tale che negherebbe l'alterità o, anzi, la ricondurrebbe a essere espressione celata di identità. Della soggettività ordinariamente concepita, quindi, l'assoluto dialettico eredita solamente quello che Hegel ritiene il carattere fondativo, «il sopportare in sé la contraddizione di sé stesso»<sup>268</sup>, la capacità di *divenire sé stesso presso altro*: una cosa è soggetto, cioè, quando *non* è quell'identità con sé astrattamente concepita e anzi la smentisce, comprendendosi e perseguendosi invece nella relazione con l'alterità, rispettandone l'indipendenza.

La logica hegeliana, pertanto, eleva la ragione a un livello di comprensione dell'altro epurato da qualsiasi connotato logicistico, razionalistico ed identitario. Proprio per questo, tuttavia, come abbiamo illustrato, *libera* l'altro anche da una seconda forma di coazione logica, sicuramente più celata, che lo relega ad essere quella immediata non-identità che sta semplicemente opposta a ogni capacità della ragione, se non totalmente altra rispetto a questa: l'alterità ha senso solo se compresa *in relazione* a ciò da cui è alterità, ma in questa relazione è posta altrettanto l'unità tra i distinti, che dunque risignificano il loro rapporto come un rapporto di *posizione reciproca*. L'alterità, insomma, non è hegelianamente comprensibile al modo di una trascendenza e tantomeno di una trascendentalità: è invece da comprendersi come un momento dell'unica vera forma di trascendentalità – che Hegel propriamente converte in universalità –, quella della *mediazione*, della negatività, della *riflessione speculativa*. La connotazione dell'assoluto come processualità e decentramento garantisce, lo ribadiamo, lo speculativo hegeliano da ogni forma di unilateralità: sulla base di esso solo, del movimento di dissoluzione parimenti dell'indifferenza e del dominio che esso rappresenta<sup>269</sup>, ci si può porre concretamente in *comunicazione* con l'altro, evitando di paralizzarlo anche in quella specifica identità che lo assoggetta come tale, cioè come negazione. Proprio concepire l'altro sullo sfondo di un sapere assoluto speculativo consente di concepirlo come *autenticamente*

---

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 607 (§359).

<sup>269</sup> Sono i nomi M. Theunissen (1978) attribuisce alle diverse modalità di rapporto tra altri che caratterizzano le tre parti dell'opera. Solo la terza *Dottrina*, quella del Concetto, assolve, per l'interprete tedesco, realmente il compito di fornire una fondazione logica di un rapporto sociale eticamente connotato, volto alla comprensione dell'esigenza dell'altro ai fini della determinazione del sé e non distorto nei termini di un rapporto di *dominio* del non-io – *Dottrina dell'essenza* – o di pura e semplice indifferenza tra i determinati – *Dottrina dell'essere*.

altro: non risolto nella dimensione dell'autosufficienza assoluta dell'Io, né proiettato in un'utopica e indefinita regione post-razionale, ma necessariamente voluto, ricercato e desiderato nella sua indipendenza, irriducibilità eppure piena trasparenza<sup>270</sup>.

È nei termini che Hegel propone, in definitiva, che riteniamo sia da approfondire quella proposta teorico-critica di una dialettica negativa che Adorno spinge allo stremo. Non intendiamo qui discutere specificamente della prospettiva *ontologica* o *sistemica* che lo speculativo hegeliano si propone, perché rappresenta un approfondimento ulteriore della caratterizzazione dello speculativo – anche se direttamente conseguente da quanto detto. Quel che ci interessava far notare è come, se compreso integrato del punto di vista hegeliano, appaia maggiormente sostenibile il proposito adorniano di un'apertura del non-identico mediante la critica immanente dell'identità, di una *comunicazione* con l'altro che abbandoni del tutto e senza possibili agguati l'istanza dominante e assoggettante del pensiero razionale. È una tesi, questa, che anche Cortella (2018, p. 93) sostiene, quando discute di come lo *zusammengehen* del differenziato, che Adorno propone, appare concepibile solamente sulla base di una concezione non meramente negativa, ma *oggettiva e (pro)positiva* del medio sulla base del quale la critica dell'opposizione semplice dei differenziati avviene, cioè la dialettica. In altri termini, solo nella misura in cui si pensa una dimensione veritativa oggettiva della logica dialettica, che *accomuna* i distinti, questi possono pensarsi *comunicabili* e insieme può essere pensata la *comunicazione* loro. Adorno, tuttavia, come abbiamo cercato di evidenziare, pensa questa possibilità e insieme però sembra anche disfarsi delle condizioni affinché possa essere concretamente perseguita e realizzata: secondo lui, essa avviene *nella* autocritica della dialettica, ma altrettanto avviene come la falsificazione *totale* del dialettico e dunque del razionale, che definitivamente sembra doversi abbandonare. Ciò che dunque sosteniamo è che la *salvaguardia* della prospettiva di Adorno passa attraverso la salvaguardia dell'*intenzione* adorniana rispetto al suo torcersi, involontariamente e surrettiziamente, in una nuova forma di dominio<sup>271</sup>: il contatto non dispotico con l'altro, una relazione empatica, amicale, financo amorosa, che leghi i distinti, avviene sulla base dell'unica condizione offerta dalla modalità speculativa di esercizio della ragione: una concezione che pensi i distinti nella loro *unità* e piena e reciproca, seppur mediata e travagliata, *trasparenza*.

---

<sup>270</sup> È una tesi che avanza anche Cortella (2018, p. 92).

<sup>271</sup> Cortella (2018, p. 94) non sembra spingersi fino a questo punto, e sembra piuttosto limitarsi a sostenere che l'esigenza che spinge Hegel a tematizzare il concetto speculativo sia la medesima che spinge Adorno a pensare il contatto *mimetico* con il differenziato. Secondo il professore, infatti, com'egli afferma in altri luoghi della sua produzione (1995, 2006, 2020), il motivo per cui l'impostazione speculativa hegeliana non è del tutto preferibile a quella dialettico-negativa è che questa individua e definitivamente abbandona ciò che rappresenta il *vero problema* del discorso hegeliano, cioè quella che abbiamo chiamato la sua *pretesa ontologica*. La totalità, per Hegel, è *pensiero*, speculativo certo, ma comunque pensiero: Adorno svolge, secondo Cortella, un passo avanti rispetto a questa tesi hegeliana, comprendendo che concepire la dialettica come essenza del reale impone, al contrario, concepirla come non-totale, non assoluta.

### 5.3. Prassi critica e salvezza dell'illuminismo

A conclusione del nostro lavoro vorremmo soffermarci sugli esiti che il discorso condotto sin qui sortisce per la questione da cui, in questo capitolo, siamo partiti: stabilire le condizioni a partire dalle quali possa proclamarsi *salvo* l'illuminismo.

Individuare lo sviluppo dialettico-critico dell'identità, della differenza e dell'opposizione loro, non ha, come ben abbiamo inteso dall'esperienza della Scuola di Francoforte, un valore solamente logico, *teorico* o filosofico, ma impone un ripensamento fondamentale dell'istanza con cui il soggetto si relaziona all'oggettività, al mondo e alla realtà in generale. Impone dunque anche un ripensamento di ciò che abbiamo visto connotarsi come *illuminismo*. Questo, infatti, non essendo meramente una espressione socio-culturale, storicamente determinata, è invece l'espressione di una *postura* universalmente connotata, di un corredo comportamentale non sottoposto allo scorrere del tempo: è infatti la radice di ognuna delle *ideologie* protagoniste del percorso storico dell'umanità, poiché incarna la convinzione, a prescindere da ogni concretizzazione specifica di esse, che l'oggetto-mondo sia *a disposizione* del soggetto che lo comprende, ch'esso calzi completamente e senza resistenze alle etichette che il secondo gli appone. Con Adorno, abbiamo spiegato come la radice dell'illuminismo sia da individuare nella *logica* di cui è composto, e dunque come la critica debba procedere dall'interno suo, a fronte dell'evidenza del fallimento continuo del suo proposito: l'*altro* da sé, che l'identità tenta strenuamente di ricondurre alle proprie categorie, è *precondizione* del proposito illuministico, *deve* esserci se vogliamo che in qualche modo ci sia utile. Con Hegel abbiamo invece aggiunto che la diagnosi dell'insufficienza a sé dell'illuminismo non implica la necessità del suo abbandono, ma, per l'appunto, l'operazione di sua *correzione*. L'autoriflessione dell'illuminismo, di adorniana ed horkheimeriana memoria, viene a configurarsi dunque come il *ripensamento* del suo intento e della sua natura: non una rinuncia all'identità e nemmeno all'usufrutto del mondo – come afferma Hegel, pensare è determinare, e determinare è escludere, recidere e sciogliere –, ma la *correzione critica* di queste istanze, la liberazione *parimenti del pensiero soggettivo* dal giogo in cui si vincola *e dell'alterità*, della dignità e indipendenza di ciò che il soggetto necessariamente differisce da sé.

Abbiamo analizzato la modalità dialettica di svolgimento di questa correzione: si deve procedere immanentemente, conducendosi laddove il nerbo del concetto si manifesta con più solidità, senza presupposti altri e divergenti rispetto al punto di vista criticato. Abbiamo visto anche il concreto suo svolgimento: l'identità si contraddice, esige l'altro e ne tenta una nuova riduzione opponendovisi, con ciò ricade però indefessamente nella contraddizione. Ciò che si contraddice, tuttavia, non è *tutto* del concetto, ma solo ciò che, inizialmente, gli si è attribuito come qualità sua essenziale, come

carattere naturale: è la modalità solo negativa, solo esclusiva, strumentale e assoggettante dell'altro, che si toglie con la contraddizione dell'identità. Questo è ciò che la critica dissolve rivelandone la radice e ponendola all'attenzione dell'illuminismo stesso. L'illuminazione dell'illuminismo, il processo per cui esso si conduce da sé *oltre* la sua postura deteriorata, è dunque anche il processo di liberazione dell'altro: liberarsi dall'illuminismo vuol dire dunque lo stesso che liberare l'alterità, poiché entrambi i processi significano solo il mostrare che la natura più propria della negazione è la negatività sua, il suo mediarsi con l'altro e il mettere in primo piano la relazione.

Ma a cosa *conduce* questo percorso? Come si può rispondere alla domanda habermasiana, che di fronte a *Dialettica dell'illuminismo* pare chiedersi: “e quindi?”? Proviamo ora a formulare, in conclusione, qualche indicazione di risposta, giocoforza insufficiente e inadeguata. Questa si compone del contributo dei due autori protagonisti del nostro scritto, e si formula nuovamente secondo la dicitura della *riflessione critica*.

Di questa nozione abbiamo detto in chiusura del precedente capitolo, per quanto riguarda la modalità di comprensione adorniana della critica. Per come l'abbiamo intesa, la critica adorniana – certo nella difficoltà derivante dall'ossatura della sua dialettica – avanza questa come sua prima e forse unica priorità: *non* sospendere la critica, la mediazione, perché essa sola lascia trasparire l'altro nella sua libertà. Hegel, secondo noi, integra a questo dettame qualcosa in più: anche secondo lui la critica deve restare sempre viva, addirittura viene elevata all'essenza dinamica del tutto, ma altrettanto deve essere compresa come l'apertura pienamente *accessibile* alla *verità positiva* delle cose criticate, una verità appunto relazionale, istituyente i poli relati nella loro indipendenza. La dimensione prescrittiva della dialettica, dunque, in Hegel assume una tonalità diversa da quella adorniana, perché non teme, anzi promuove, l'azione *trasformativa* delle cose criticate: un esempio, senza addentrarci in particolari questioni, è quello dell'illuminismo stesso, che per Adorno è da abbandonarsi<sup>272</sup>, mentre per Hegel è da trasformarsi esattamente come l'identità, il soggetto, il concetto. Per quest'ultimo, come unanimemente gli interpreti fin qui richiamati riconoscono, la dialettica è esattamente questo: esposizione della verità della cosa mediante il suo svolgimento critico. Così, l'illuminismo avrà questo di proprio, di *trasformare* la propria istanza, l'esigenza di addomesticare le cose e il mondo, comprendendone la condizione di realizzabilità, mediante la critica della forma sua prima e immediata, nel *rispetto dell'altro*. Non una rinuncia, non una sorta di *ablatio identitatis*<sup>273</sup> e l'apertura a una non meglio definita forma alternativa di sua manifestazione, ma una

---

<sup>272</sup> Pur con le cautele che dobbiamo ricordare, analizzate in 5.1.

<sup>273</sup> Trasformiamo, qui, l'espressione con cui Bellan (2002) conclude il suo volume. La tesi che egli avanza, in effetti, sembra smentire – o almeno problematizzare – quanto costruito in precedenza, perché a una massiccia apertura a una concezione della filosofia hegeliana appunto come un'eterologia effettiva, a una sistematizzazione filosofica dell'indipendenza e della libertà dell'altro, egli sembra far conseguire un ritorno a una concezione della logica di Hegel appunto come identificante l'altro, ultimamente ridotto al movimento del concetto – una posizione, peraltro, già criticata

concezione *dialettica* dell'identità e della ragione, che giocoforza apre all'altro, lo libera, ne ascolta e ne rispetta le istanze ma non teme, in forza e in ragione del percorso della critica, di apporre un punto, di determinare positivamente in qualche modo la realtà. L'illuminismo sopravvive, dunque, se e solo se esso *corregge* l'istanza di determinazione che esso originariamente è, concependola effettiva solo se pregna del processo di *mediazione* sua, se pregna pertanto della sua *critica*.

Questa concezione di un illuminismo critico conduce, inoltre, necessariamente a una nozione di *illuminismo etico*. La riflessione critica, che abbiamo riproposto, alla luce del pensiero di Hegel, rappresentando la trasformazione della forma dell'illuminismo – che a partire da sé stesso si colloca nel rapporto con l'altro –, mostra altrettanto una necessaria trasformazione di quanto abitualmente *operiamo* nel rapporto “pratico” tra noi e l'altro in generale. L'elevazione della mediazione a priorità, infatti, dona un senso del tutto nuovo all'azione di autoaffermazione che segna il rapporto tra sé e il mondo in generale, non esclusivamente dal punto di vista teorico. L'altro, invero, non può più essere pensato *solo* come mezzo: se l'identità propria è tale *solamente* nel rapporto con l'altro, il fine dell'azione individuale sarà quello di, sulla base di detto *riconoscimento* reciproco, tutelare la realtà *di entrambi*, i rispettivi interessi e volontà, con la realizzazione di ciascuno che coincide, sempre mediatamente, con quella dell'altro. È evidente come la generalità dei termini che stiamo utilizzando, che non tentiamo volutamente di individuare, consenta di concepire il discorso che stiamo svolgendo come *trasversale* alle più diverse questioni che interessano il nostro tempo, ai più diversi gradi di specificità. Se pensiamo al rapporto tra individui, ad esempio, l'autocoscienza pienamente *formata*, riconoscendo chiaramente che la realizzazione propria *si compone* della realizzazione altrui, che la propria natura di Io sta in quel movimento che risolve la contrapposizione con l'altro e la eleva all'unità spirituale, persegue il proprio bene *in modo indiviso* dal bene altrui<sup>274</sup>. Se pensiamo al rapporto tra uomo e ambiente, invece, vediamo che una prospettiva ecologica<sup>275</sup> consapevole non prescrive un'ingenua, impossibile astensione dal rapporto anche strumentale con la natura, ma insiste sulle modalità di questo rapporto e le configura, alla luce del riconoscimento della naturalità insita negli esseri umani, volte alla tutela ambientale *identicamente* alla tutela degli interessi della collettività umana.

Non vogliamo dilungarci oltre questi esempi, perché non riteniamo possibile esaurire in questa sede la questione del rapporto tra critica dialettica dell'illuminismo e suo rivolgimento etico; ciò che

---

ad Adorno. La risposta che ci sembra di poter fornire alla domanda di Bellan è da egli stesso premessa: la domanda stessa scaturisce dall'esigenza di un'alterità immediata, in cui la logica sia assente, e dunque è viziata dal presupposto, contro il quale l'intero testo dello stesso Bellan si scaglia, che l'identità sia *simpliciter* identificazione e l'alterità sia altrettanto semplicemente irriducibile. Alla logica della riflessione speculativa di Hegel non si può chiedere la restituzione di un'alterità siffatta, ma ci si deve accontentare, piuttosto, di un'alterità posta.

<sup>274</sup> Prendiamo a riferimento, con queste parole, la conclusione del capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana.

<sup>275</sup> Un'apertura al volto *ecologico* della dialettica è offerta in Cortella (2018, p. 96).

ci interessava evidenziare è che l'operazione riflessivo critica, che accomuna Hegel e Adorno pur nelle loro diversità, non ha di proprio l'essere relegabile a una dimensione sola del pensiero filosofico, oppure a una sfera solo *teorica* di considerazione. Essa, al contrario, intende ridefinire il nostro *modo* di pensare il rapporto con noi stessi, con il mondo e con la realtà in generale, *e dunque* di far confluire queste nuove acquisizioni in un modo consapevole e formato di comportarsi nel rapporto con l'altro.

Al termine di questo percorso dobbiamo condurci oltre a ciò che Adorno rintraccia essere il *limite* del pensiero e della ragione. Il limite, come già più volte espresso, non costituisce l'ostacolo interposto *necessariamente* tra la logica e il vero, tra il pensiero e l'oggettività; non è cioè rappresentato da una condanna della ragione alla sua finitezza e insufficienza. Questo blocco, piuttosto, come dimostra Hegel, è la maglia di cui il pensiero si veste proprio nella misura in cui si pensa, nelle proprie prese di posizione, autosufficiente, autonomo, *a priori* rispetto all'altro da sé: se la ragione fallisce quando si presume assoluta, allora eccede il proprio limite e violenta la realtà anche quando pone l'assolutezza del proprio stesso limite. Una prospettiva veramente critica, al contrario, è quella che conduce ogni cosa a sé stessa, che sopporta il «travaglio del negativo» in cui incorre ogni immediata e parziale considerazione e conoscenza ci formuliamo, che dunque si conduce a sé stessa proprio riconoscendo la capacità, dignitosissima e altissima, del pensiero di cogliere la verità, della critica stessa di accedere al positivo. L'identità, la differenza, l'alterità vengono accomunate da questo comune risultato: il limite loro è riconosciuto solo dal punto di vista del suo oltrepasamento. Confinandosi – *Schranke* – in loro stesse, le cose si barricano in un astratto vicendevole osteggiarsi, in un ritegno ottuso e orgoglioso che non rappresenta che un fallimento, l'origine della loro sofferenza; limitandosi – *Grenze* –, invece, comprendono il proprio come un comporsi reciproco, il lavoro vicendevole, il *servizio* reciproco, mediante il quale ciascuno abbandona la sua prima immediata volontà e si adopera per l'altro, come l'unico vero egoismo, l'unica vera felicità: la logica dialettica della disgregazione rivela questo, la *composizione* profonda del tutto nell'amore di ogni cosa per l'altra. Questo, dunque, costituisce il portato fondamentale dell'autoriflessione dell'illuminismo: la comprensione di ogni cosa come in effetti e veramente sé stessa solo nella relazione, *istituente e costituente*, con l'altro.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere primarie:

ADORNO, T.W.:

- 1972: *Critica della cultura e società*, in *Prismi*, Einaudi, Torino;
- 2004: *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino;
- 2006: *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino;
- 2007: *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino;
- 2014: *Tre studi su Hegel*, a cura di G. Zanotti, Il Mulino, Bologna;
- 2015: *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino;

ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, Max:

- 1999: *I Seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, a cura di F. Riccio, Franco Angeli, Milano;
- 2010: *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino;

HEGEL, G.W.F.:

- 1970: *Théorie de la mesure*, Traduction et Commentaire par A. Doz, PUF, Paris;
- 1981: *Differenza tra i sistemi filosofici di Fichte e Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, pp. 3-111;
- 1981: *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1981, pp. 121-261;
- 1993: *Lezioni di filosofia del diritto. Secondo il manoscritto di Wannemann*, a cura di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli;
- 1997: *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari;
- 2002: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma - Bari;
- 2008: *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino;
- 2008: *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari;

- 2017: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg 1817*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia;
- 2018: *Lezioni sulla logica (1831)*, a cura di G. Frilli, ETS, Pisa;

## **Opere secondarie:**

### **A. Altre opere o di altri autori:**

AA.VV.:

- 1998: *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, a cura di E. Colombo, Unicopoli, Milano;

Adorno, T.W.:

- 2005: *Società*, in AA. VV., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino 2005, pp. 316-328;

Adorno, T.W. & Horkheimer, Max:

- 2005: *La personalità totalitaria*, in AA. VV., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino, pp. 248-260;

HABERMAS, Jürgen:

- 1997: *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari;

HORKHEIMER, Max:

- 1972: *La nostalgia del totalmente Altro*, intr. di H. Gumnior, Queriniana, Brescia;
- 1974: *Teoria critica*, voll. I-II, a cura di A. Schmidt (trad. it. G. Backhaus), Einaudi, Torino;
- 2000: *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. it. di E. Spagnol Vaccari, Einaudi, Torino;

- 2005: *La teoria critica ieri e oggi*, in AA. VV., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino, pp. 370-386;
- 2011: *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi*, a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano;

Marcuse, Herbert:

- 2005, *Progresso e felicità*, in AA. VV., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino, pp. 298-316;

TRENDELENBURG, F.A.:

- 1990: *Il metodo dialettico*, a cura di M. Moselli, Il Mulino, Napoli.

## **B. Letteratura critica:**

AA.VV.:

- 2009: *Le "Meditazioni sulla metafisica" nella Dialettica negativa di Adorno. Introduzione, commento, analisi critica*, in L. Cortella (a cura di), *Teoria critica e metafisica*, Mimesis, Milano, pp. 105-182;

ALESSIO, Manuela:

- 2005: *Azione ed eticità in Hegel*, Guerini e Associati, Napoli;

BELLAN, Alessandro:

- 2002: *La logica e il "suo" altro*, Il Poligrafo, Padova;
- 2006: *Trasformazioni della dialettica*, Il Poligrafo, Padova;
- 2009: *Trasfigurazione e trasformazione. Horkheimer e la metafisica*, in L. Cortella (a cura di), *Teoria critica e metafisica*, Mimesis, Milano, pp. 49-78;

BIARD, Jean (et al.):

- 1987: *Introduction a la lecture de la Science de la logique de Hegel*, 3 voll., Aubier, Parigi;

Cesa, Claudio (a cura di):

- 2004: *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari;

CESARALE, Giorgio:

- 2009: *La mediazione che sparisce*, Carocci, Roma;
- 2018: *Riflessione, mediazione, critica nella Logica di Hegel*, in L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica*, Mimesis, Milano, pp. 13-25;

CHIEREGHIN, Franco:

- 1981: *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in *Verifiche*, 1-3, X, 1981, pp. 257-270;
- 1992: *La genesi della logica hegeliana*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, pp. 27-63;
- 1996: *Storia della filosofia e sistema: il significato storico-speculativo della trasformazione della metafisica in logica secondo Hegel*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele. Atti del convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994)*, Edizioni AV, Cagliari, pp. 25-48;
- 2008: *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma;
- 2011: *Le dinamiche di auto-organizzazione del pensiero di Hegel: un esempio dalla Scienza della Logica dell'Enciclopedia*, in L. Cortella, F. Mora, I. Testa (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimemis, Milano, pp. 175-188;
- 2011: *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma;

CICATELLO, Angelo:

- 2001: *Dialettica negativa e logica della parvenza*, Il melangolo, Genova;
- 2018: *Dialettica al limite*, in L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica*, Mimesis, Milano, pp. 61-77;

CORTELLA, Lucio:

- 1995: *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Napoli;
- 2001: *Dialettica dell'eticità moderna*, in M. Calloni, A. Ferrara, S. Petrucciani (a cura di), *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Carocci, Roma, pp. 127-146;
- 2002: *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova;
- 2006: *Una dialettica nella finitezza*, Meltemi, Roma;
- 2009: *Teoria critica e metafisica*, in Id. (a cura di), *Teoria critica e metafisica*, Mimesis, Milano, pp. 9-20;
- 2015: *Paradigmi di teoria critica*, in *Politica & società*, 3/2015, Il Mulino, Bologna, pp. 333-353;
- 2018: *La libertà dell'altro. Tra Hegel e Adorno*, in Id. (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica*, Mimesis, Milano, pp. 77-99;
- 2020: *Dialettica negativa e dialettica speculativa*, in *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, V. LIX, 2, 2020, Inschibboleth, Roma, pp. 39-55;
- 2020: *La filosofia contemporanea*, Laterza, Bari;

DI LORENZO AJELLO, Francesca:

- 2001: *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma;

FLEISCHMANN, Eugene:

- 1975: *La Logica di Hegel*, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino;

Fulda, H-F:

- 1993: *La logica speculativa come la "vera metafisica". Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Carocci, Roma, pp. 53-68;

HENRICH, Dieter:

- 1993: *Spirito assoluto e logica del finito*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Carocci, Roma, pp. 137-150;
- 2016: *Scritti sulla logica hegeliana*, trad. it. di I. Castiglia e G. Stefanelli, Stamen, Roma;

HÖSLE, Vittorio:

- 2012: *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La Scuola di Pitagora, Napoli;

HOULGATE, Stephen:

- 2005: *The Opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity (History of Philosophy Series)*, Purdue University Press, West Lafayette;

HYPPOLITE, Jean:

- 1972: *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze;

Jaeschke, Walter:

- 1993: *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Carocci, Roma, pp. 27-52;

ILLETTERATI, Luca:

- 1996: *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento;

LANDUCCI, Sergio:

- 1978: *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze;

LUGARINI, Leo:

- 1998: *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica di Hegel*, Guerini e Associati, Milano;
- 2008: *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XXXIII;

MC TAGGART, J. & E:

- 1910: *A Commentary on Hegel's Logic*, Oxford University Press, Cambridge;

NARDI, Massimo:

- 1982: *Dialettica negativa e non identità in Th. W. Adorno*, in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, vol. 73, n. 3, Vita e Pensiero, Milano;
- 1993: *Pensare nella verità. L'itinerario della ragione dialettica in Th. W. Adorno*, Edizioni Studium, Roma;

NUZZO, Angelica:

- 1993: *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Carocci, Roma;
- 2004: *La logica*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 39-82;

PASQUALOTTO, Giangiorgio:

- 1974: *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte (Marcuse, Adorno, Horkheimer)*, Verona, Bertani;

PETRUCCIANI, Stefano:

- 2004: *Un pensiero al margine del paradosso*, intr. in *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino;

PINKARD, Terry:

- 2013: *La Fenomenologia di Hegel. Socialità della ragione*, a cura di A. Sartori e I. Testa, Mimesis, Milano;

Rametta, Gaetano:

- 2015: *Non-essere e negazione nella logica di Hegel*, in *Divus Thomas*, Vol. 118, No. 2 (2015), Studio Domenicano, Bologna, pp. 43-73;

TAVANI, Elena:

- 1994: *L'apparenza da salvare*, Guerini e Associati, Milano;

Testa, Italo:

- 2013: *Corpus. Reificazione e anamnesi della natura nella Dialettica dell'Illuminismo*, in A. Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano, pp. 143-168;

Theunissen, Michael:

- 1993: *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico di realtà*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Carocci, Roma, pp. 109-136;

VACATELLO, Marzio:

- 1972: *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze;

Vitiello, Vincenzo:

- 1982: *Sull'essenza nella Logica hegeliana*, in L. Lugarini (a cura di), *Hegel. Fra logica ed etica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 165-178;