



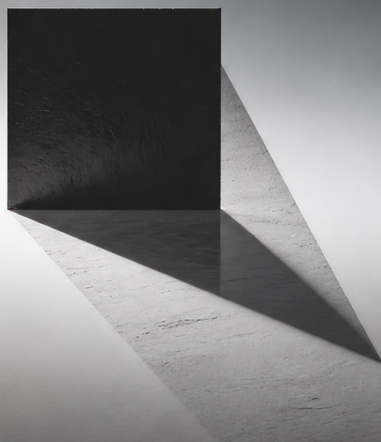
PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

ANGELO CICALTELLO

VERITÀ E ILLUSIONE

SAGGIO SU TH. W. ADORNO

Filosofie



Angelo Cikatello

VERITÀ E ILLUSIONE

SAGGIO SU TH. W. ADORNO



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS



Filosofie, 20

Angelo Cicatello

Verità e illusione. Saggio su Th. W. Adorno

Direttore: Andrea Le Moli

Comitato scientifico internazionale: Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang † (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

ISBN (a stampa): 978-88-5509-864-9

ISBN (online): 978-88-5509-865-6

© Copyright 2026

New Digital Frontiers srl

Piazza Marina, 29

90133 Palermo

www.unipapress.com

Indice

Sigle e abbreviazioni	9
Prefazione alla seconda edizione	11
Prefazione alla prima edizione	27
Capitolo I. Contro la logica dell'essenza	41
La contraddizione del pensare secondo concetti	41
La formulazione hegeliana del principio di identità come espressione della contraddittorietà del concetto	43
Adorno contro la tematizzazione hegeliana della negazione	48
Contraddizione e non contraddizione	53
Contraddizione logica e opposizione reale	61
Adorno contro la logica dell'essenza	69
Capitolo II. Dialettica negativa e logica della parvenza	77
La dialettica kantiana come Logik des Scheins	77
La parvenza necessaria tra critica e illusione	80
Adorno e la dialettica kantiana della parvenza	93
Il concetto di totalità in Kant e in Adorno	95
L'esito "scientista" della critica kantiana alla parvenza	110

Capitolo III. Contro la logica kantiana della non contraddizione	117
Il legame inscindibile tra critica e parvenza	117
La parvenza contraddittoria dell'antinomia kantiana come logica del terzo incluso	120
Opposizione dialettica o contraddizione?	123
La critica di Adorno all'invarianza concettuale	132
La filosofia critica di Adorno come prosecuzione della parvenza	144
 Capitolo IV. L'aporia della dialettica negativa	 149
Tra dialettica soggettiva e dialettica oggettiva	149
L'aporia della dialettica tra opposizione extra-logica e parvenza	153
Dialettica del pensare e società antagonistica	157
Realtà e parvenza nell'ideologia	166
La critica dialettica tra realtà e parvenza	178
La dialettica negativa come logica di una identità trasformata	182
 Bibliografia	 187

Ai miei fratelli, Rosi e Gero

Sigle e abbreviazioni

Le opere di Adorno, Kant ed Hegel vengono citate con le sigle e le abbreviazioni che seguono. Il numero di pagina dell'edizione tedesca verrà seguito immediatamente da quello della traduzione italiana utilizzata.

- GS = Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, in zwanzig Bände, hrsg. von Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970 sgg.
- NaS = Th.W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1993 sgg.
- DA = Th.W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966.
- Prismen* = Th.W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, X (1), tr. it. *Prismi. Saggi critici sulla cultura*, a cura di AA.VV., Einaudi, Torino 1972.
- Metakritik* = Th.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS V; tr. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, di A. Burger Cori, SugarCo, Milano 1964.
- DS = Th.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, GS 5; tr. it. *Tre studi su Hegel*, a cura di F. Serra, il Mulino, Bologna 1971.
- ND = Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6; tr. it. *Dialettica negativa*. Nuova edizione, di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004. Verranno di volta in volta segnalati eventuali riferimenti alla precedente traduzione di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1982.
- Positivismustreit* = Th.W. Adorno, *Einleitung* in AA.VV., *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied – Berlin 1969, VIII; tr. it. *Introduzione a: Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1972.
- Stichworte* = Th.W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, GS 10; tr. it. *Parole Chiave. Modelli critici*, a cura di M. Agrati, Sugar, Milano 1974.

Abbreviazioni e sigle

- AKK = Th.W. Adorno, *Kants "Kritik der reinen Vernunft"* [Vorlesungen], hrsg. von Rolf Tiedemann, NaS, IV.4, Frankfurt a. M. 1995.
- MBP = Th.W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme* [Vorlesungen] NaS, IV.14; tr. it. *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006.
- Werke = G.W.F. Hegel, *Werke*, in zwanzig Bände, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., 1970 sgg.
- WL = G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke 5-7*; tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, 2 Voll., Laterza, Roma-Bari 1924.
- VGP = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten, Berlin 1832-1845, Werke 14 (Griechische Philosophie); tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999.
- AA = Immanuel Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften [Bd. XXIII: hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd. XXIV –: hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen] Reimer, Berlin [De Gruyter, Berlin-New York] 1900 –. Akademie-Ausgabe.
- NG = I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, AA 2; tr. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 2000.
- KrV = I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citata nelle pagine della prima e seconda edizione originale (A e B); tr. it. *Critica della ragion pura*, di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- KU = I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, AA 5; tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Largitilo, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Anth = I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 7; tr. it. *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, Laterza, Bari 1969.
- Logik = I. Kant, *Logik*, AA 9; tr. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1990.

Prefazione alla seconda edizione

Di chi è la colpa? A cosa vanno addebitati i vaneggiamenti che sviano la ragione umana, alimentando una smania di conoscenza e di potere che va ben al di là delle sue possibilità effettive? A rendere arduo lo svolgersi del processo che si celebra nelle aule del tribunale della ragione è il carattere sfuggente del colpevole il quale, come il sofista del dialogo platonico, rivela un talento straordinario nell'arte del mimetizzarsi, assumendo molteplici aspetti e complicando così la vita al giudice e alla giuria che, dal canto loro, coltivano la pretesa di definirne una volta per tutte il profilo, per inchiodarlo ai capi di imputazione. Come scrive Kant, «verità» è un «nome seducente [*ein reizender Name*]»¹; espressione che denuncia nell'uso non accorto di questo nome (come già era accaduto per il nome orgoglioso di «ontologia») il motivo di una pericolosa complicità con i vaneggiamenti illusori di ogni sapere dogmatico. Se compito di una critica della ragione è quello di delimitare il territorio della verità nell'oceano della parvenza dove banchi di nebbia e ghiacci in scioglimento simulano nuovi territori, pretendere di possedere il vero prima di essersi avventurati in quell'oceano equivale a non avere ancora assolto a questo compito. Determinare il territorio legittimo della conoscenza implica, in ogni caso, il dover passare dagli inganni, dalle sofisticherie e dai conflitti che si generano in seno al sapere apparente. Giacché questi erramenti della ragione umana non si riducono a meri pensieri arbitrari, ma si radicano nella natura stessa del pensare razionale in quanto funzione puramente

¹ KrV, A 235/B 294; tr. it. p. 451. Mi discosto dalla traduzione di Esposito nel rendere «*reizender*» con «seducente» anziché con «attraente».

spontanea della nostra facoltà conoscitiva². A ciò si devono le difficoltà cui ogni indagine critica va incontro nell'intento di definire in modo nitido un quadro normativo che assicuri al conoscere un cammino di progresso immune dalle illusioni che ne minacciano il percorso.

Di più, una ragione che tende per sua stessa natura ad autoingannarsi, testimonia comunque dell'esercizio di una facoltà non neutrale³, ossia capace di alimentare desideri, fomentare ambizioni che, per quanto inducano in errore, rivelano però una tensione vitale che attraversa l'ente pensante spingendolo a non acquietarsi in quel che rimane circoscritto al suo potere conoscitivo e al suo arbitrio. La ragione ha insomma da apprendere anche dai propri abbagli. E non è qui in gioco semplicemente il vecchio quanto usurato adagio pedagogico sull'imparare a non ripetere gli errori del passato. Quel che importa è piuttosto scorgere ciò che negli errori va salvato. Una ragione perfettamente immune dalla parvenza che genera illusioni dogmatiche è in fondo una ragione che si è scetticamente rassegnata ad un destino contrario alla sua natura di capacità spontanea che non tollera censure esterne all'esercizio della sua stessa attività. Kant parla al riguardo, senza remore, di «eutanasia della ragion pura»⁴; quella stessa morte programmata che risponde alla massima autodistruttiva di smettere di respirare quando l'aria non è del tutto salubre. Da salvare nelle ambizioni dogmatiche è la speranza indomita di una ragione animata dalla passione metafisica per la cosa. Da custodire, pur nell'oceano minaccioso delle illusioni speculative, è il richiamo che proviene dall'istanza inderogabile dell'incondizionato; la cui voce non può essere zittita dal bigottismo di una censura che, su basi pregiudiziali, inibisce ogni slancio della ragione oltre i limiti rassicuranti dell'isola dell'esperienza.

² Così Pissis: «La limitazione della ragione si compie in realtà solo nella *Dialettica trascendentale*» (J. Pissis, *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012, p. 182).

³ «La ragione ha una vita, e ciò implica che non sia uno spettatore neutrale, esterno e indifferente ai suoi oggetti; anzi la ragione è inseparabile dai suoi interessi e da quello che più le importa» (A. Ferrarin, *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di una filosofia cosmica*, ETS, Pisa 2022, p. 37).

⁴ KrV, A 407/B 434; tr. it. p. 631.

La riflessione di Adorno si rivolge anzitutto a quegli aspetti, anche controversi e talvolta aporetici, del pensiero kantiano che impediscono ogni riduzione del progetto critico ad un programma positivista. Più esplicitamente, Adorno scorge il significato profondo della dialettica trascendentale e, in generale, della filosofia kantiana, nella capacità di dar voce, anche se più o meno consapevolmente, ad un'«esperienza metafisica»⁵, intendendo con ciò la situazione dolorosa ma al contempo salvifica in cui il pensiero, posto di fronte al fallimento della pretesa di abbracciare l'intero dello scibile, sperimenta la non identità con sé, per sporgere il capo al di là della sua rigida armatura concettuale⁶. Così, la parvenza in cui prendono forma i conflitti trascendentali assume, di là dalla specifica funzione critico-negativa, una portata rivelativa, almeno nel senso di far emergere il tratto costitutivo, concreto, non identico dell'oggetto che, secondo Adorno, prende forma nell'immane impresa del pensiero di mediare il non mediabile. Il senso di questa impresa risiede in una configurazione peculiare del rapporto tra mediato e immediato che al fondo di ogni esperienza pensante lascia trasparire il motivo eminentemente critico di una tensione dinamica irrisolta. L'oggetto non è da intendersi ingenuamente come un immediato di contro al pensiero, al quale spetterebbe solo il compito di registrarne la datità positiva, ma non è neppure risolto nei processi di mediazione del pensiero che dell'oggetto cancellerebbero ogni elemento di resistenza. L'oggetto esprime la non conciliazione dell'immediato con il mediato; ma essa si

⁵ ND, GS 6: 385; tr. it. p. 352.

⁶ Per un approfondimento della nozione di esperienza metafisica quale punto chiave del confronto tra Adorno e Kant cfr. i rilievi di F. Baghai, *The Kantian Origin of Adorno's Concept of Metaphysical Experience*, in «European Journal of Philosophy», XXXIII, 2025, 1, pp. 92-111. Il saggio ha il merito di mostrare con estrema chiarezza il filo conduttore della lettura adorniana di Kant, identificandone il tratto distintivo nel rilievo di una aporia di fondo tra una filosofia dell'identità rispondente alle istanze trascendentali del pensiero categoriale e una concezione dell'oggetto che si rivela in ultima analisi non identica e non conforme a tali istanze. L'interpretazione di Adorno punterebbe, così, essenzialmente sulla valorizzazione di questa «incoerenza» strutturale del sistema kantiano di contro ai tentativi, operati dalla filosofia successiva, di ricomporne le fratture nella forma di un idealismo coerente (cfr. in part. pp. 102-103).

mostra unicamente in seno all'opera di mediazione del pensare, come suo costitutivo tratto di disequilibrio. In altre parole, l'oggetto si dà, *appare*, solo nei termini di una esperienza tensiva che produce interruzioni in seno al pensare identico. A definire il carattere problematico di questa esperienza valgono le parole che Adorno utilizza in riferimento alla nozione di intelligibile che dell'oggetto indica proprio la condizione del suo essere pensato, mediato: «Il concetto della regione intelligibile sarebbe quello di qualcosa che non c'è e però non solo non c'è»⁷. O, si legge sempre nelle pagine della *Dialettica negativa* dedicate a *Le meditazioni sulla metafisica*, «il concetto dell'intelligibile non sta né per un reale, né per un immaginario. Piuttosto è aporetico»⁸. Ciò significa che l'oggetto, in quanto meramente pensato, non è reale, ma non è neppure semplicemente un che di affatto illusorio. Come logica della parvenza, la dialettica è chiamata da Adorno, oltre il dettato esplicito di Kant, a servire la causa dell'oggetto che, in quanto prende forma nello spazio della tensione tra reale ed immaginario, può tralucere solo nello sguardo che si rivolge alle cose, e ai concetti mediante cui le cose vengono pensate, dal punto di vista di una possibile trasformazione che insieme coinvolge pensiero e cosa. L'oggetto si configura tale solo nello spazio di una relazione tra reale ed immaginario la cui peculiarità può essere compresa solo con gli strumenti sofisticati di una logica dialettica che opera da agente disgregante di ogni opposizione secca. Non si tratta infatti di identificare nell'oggetto un reale cristallizzato come ciò che c'è, quale opposto di un immaginario cristallizzato come ciò che non c'è. Il *non essere* dell'immaginario concorre all'emergere dell'oggetto, del suo tratto concreto di non identità, nella misura in cui l'oggetto non si riduce ad una mera datità contrapposta al concetto, ma provoca l'impulso, espresso dal concetto, a superare ciò che è dato: «il concetto non è reale, come piacerebbe alla prova ontologica, ma non potrebbe essere pensato se non ci fosse nella cosa qualcosa che spinge verso di esso»⁹.

⁷ ND, GS 6: 385; tr. it. p. 352.

⁸ ND, GS 6: 384; tr. it., p. 351.

⁹ ND, GS 6: 396; tr. it. p. 362.

Per usare la formula icastica della *Dialettica negativa*, «l'ente è più dell'ente [*Was ist, ist mehr, als es ist*]¹⁰, il che significa che quel che Adorno propriamente intende come "oggetto" non si dà nella forma statica di una realtà ridotta a semplice presenza. Una realtà così concepita sarebbe solo una ulteriore e più forte riproposizione della legge dell'identico, messa peraltro al servizio della giustificazione ideologica dello stato di fatto come un che di immutabile. Nella sua nudità il fatto altro non è che il riflesso di una identità cieca, ap problematica, costituendo l'esito dell'affermazione violenta del massimamente astratto: «L'oggetto è più della mera fattività; che questa non si lasci mettere da parte vieta al contempo di accontentarsi del suo concetto astratto e del suo decotto: i dati di senso protocollari. L'idea di un oggetto concreto spetta alla critica della categorizzazione esteriore-soggettiva e del suo correlato, la finzione di un fattuale senza determinazioni»¹¹. La celebrazione del fatto è il risvolto speculare di quell'atteggiamento di pensiero che inchioda l'oggettivo in forme concettuali delle cose private di ogni riferimento al mutevole, all'accidentale, all'imprevisto e così elevate a *ratio* imm modificabile dell'esistente. Questo stravolgimento, secondo Adorno, connota in modo essenziale la tradizione ontologica. Positivismo e ontologia sono per lui i due volti speculari di una medesima ideologia tesa ad occultare le istanze più profonde dell'oggettivo nella difesa ad oltranza di un presente imposto come imm modificabile. Il fatto è, dunque, quanto di più lontano dalla concretezza dell'oggetto il quale si dà, *appare*, solo in quella considerazione che guarda a ciò che è dato alla luce di una sua possibile trasformazione; dove reale ed immaginario non possono più venire intesi come termini di una semplice opposizione. Il pensare che non rimane fatalmente vincolato alla legge che lo vuole identico a se stesso, irrigidito nell'invarianza delle proprie forme, è quel medesimo che non si rassegna

¹⁰ ND, GS 6: 164; trad. it. p. 146.

¹¹ ND, GS 6: 189; tr. it. p. 169. «L'inquietante lucentezza dei fatti assorbiti senza prestare attenzione alle condizioni che li fanno apparire così come sono – la percezione dei fatti che arriva direttamente al flusso sanguigno – è l'apice di *Schein* (R. Terada, *Looking Away. Phenomenality and Dissatisfaction, Kant to Adorno*, Harvard University Press, Cambridge/London 2009, p. 155).

alla norma che gli proviene dal simulacro di una mera realtà fattuale: «[...] ciò che non si lascia prescrivere la propria legge dai fatti li trascende, pur restando a più stretto contatto con gli oggetti e rompendo con la trascendenza sacrosanta. Là dove il pensiero ha oltrepassato ciò a cui resistendo si lega, c'è la sua libertà»¹².

Il pensiero che pensa contro se stesso è il pensiero che pensa oltre il dato: l'intelligibile non c'è, eppure non solo non c'è. La formula adorniana individua, così, nella sua paradossalità il tratto di una duplice eccedenza che concerne in proprio il rapporto tra pensiero ed oggetto. L'intelligibile non c'è, perché dell'oggetto rappresenta l'immagine conforme alle categorie del pensare; quelle stesse che impongono il sacrificio della molteplicità dell'esistente e delle qualità individuali. D'altra parte «non solo non c'è». Il che significa che il manifestarsi dell'ente porta inevitabilmente con sé un ordine di relazioni, che nessun dato reificato nella sua nudità fattuale e nella sua individualità opaca è in grado di esprimere e che richiede, per questo, la voce universale del concetto: «Le forme del pensiero vogliono andare oltre ciò che è semplicemente presente, "dato"»¹³. L'«eppure non solo» che scardina alla radice l'alternativa tra essere e non essere, tra reale ed immaginario, individua nell'intelligibile la singolarissima configurazione di un «quasi ente» che al contempo è «più dell'ente». L'oggetto, si legge ancora nella *Dialettica negativa*, «si apre solo al *surplus* soggettivo nel pensiero»¹⁴, dunque ad un gesto che dell'oggetto sopravanza l'esser dato.

In sintesi, l'oggetto segna, da un lato, una eccedenza rispetto a tutto ciò che può essere categorizzato e classificato nelle forme del pensare; il che gli vale la qualifica dialettica di «non-identico». Dall'altro, questo stesso tratto di non identità provoca il pensare ad eccedere il dato, ovvero ad andare oltre quella dimensione meramente fattuale che delle forme concettuali sancirebbe l'immagine reificata *par excellence*. La dialettica del non identico dice in un medesimo movimento che il pensare non è

¹² ND, GS 6: 29; tr. it. p. 18.

¹³ ND, GS 6: 30; tr. it. p. 20.

¹⁴ ND, GS 6: 205; tr. it. 185.

uguale a se stesso e che ciò che esiste non costituisce la realtà ultima cui esso debba arrestarsi.

Che in questa duplice eccedenza, che configura la complessa struttura in cui si intrecciano concetto, cosa, reale, immaginario, ente, non ente, risieda il potenziale rivelativo della parvenza dialettica rappresenta la scommessa più ambiziosa dell'Adorno lettore di Kant.

Contro gli esiti normativi della dialettica trascendentale, contro quella che Adorno stigmatizza come la «*hybris* di tracciare il proprio confine»¹⁵, che impone alla facoltà conoscitiva di pacificarsi sulla via sicura della scienza, la dialettica negativa dichiara non conclusa la lotta che dall'interno lacera la ragione umana. Così, scrive Adorno in polemica con ogni lettura positivista della critica kantiana:

«Il sarcasmo del capitolo sull'anfibolia contro la presunzione di voler conoscere l'interno delle cose, l'autoappagata rassegnazione virile con la quale la filosofia si insedia nel *mundus sensibilis* come un esteriore, non sono solo la rottura illuminista con quella metafisica che scambia il concetto con la sua realtà, ma anche quella oscurantista con quelle che non capitano di fronte alla facciata»¹⁶.

Il pensiero non va preservato dalla sua instabilità. I conflitti dialettici, ponendo il pensiero contro se stesso, svolgono infatti la funzione insostituibile di sgretolare le cristallizzazioni che ne segnano il percorso identificante, aprendolo a ciò che non gli è identico: «Dialettica significa oggettivamente spezzare la coazione di identità per mezzo dell'energia accumulata in essa, coagulata nelle sue oggettivazioni»¹⁷. Significativamente Adorno, nelle lezioni sulla *Critica della ragion pura*, valorizza l'immagine del campo di battaglia con la quale Kant nelle pagine iniziali della prima *Critica* descrive l'insieme delle contraddizioni, oscurità e controversie in cui si imbatte la ragione quando procede senza la guida della critica: «Infatti proprio questa determinazione, che cioè l'ambito che chiama metafisica non è un ambito statico, vale a dire un agglomerato o un sistema di proposizioni condotte a termine,

¹⁵ ND, GS 6: 383; tr. it. p. 351.

¹⁶ ND, GS 6: 80; tr. it. p. 68.

¹⁷ ND, GS 6: 159; tr. it. p. 142.

bensì un campo di forze nel quale si confrontano faticosamente moventi di diverso genere, questa determinazione è già invero la definizione positiva della dialettica che Kant ha appena negato nella successione di queste prime frasi della *Critica della ragion pura*. È stata dunque in certo qual modo la sua metafora, la metafora del campo di battaglia, ad avere spinto questo pensiero persino ben oltre quanto esso stesso propriamente rivendica di essere»¹⁸. Occorre allora, secondo Adorno, andare oltre quel che Kant aveva suggerito, ma non era disposto ad affermare esplicitamente; ossia che la dialettica, al di là della sua funzione di disciplina correttiva degli abusi, dà conto di una esperienza di non identità che del pensare indica la via verso una concretezza non assimilabile alle forme concettuali: «La dialettica è la coscienza conseguente della non identità [...]. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato»¹⁹.

L'idea che la dialettica trascendentale costituisca il terreno in cui la ragione urta contro le proprie pretese, sperimentando nel suo incedere logico una resistenza che la concerne in proprio, fa emergere, per dirla ancora con le parole di Adorno interprete di Kant, il motivo di un «interno rimando della ragione al suo non identico»²⁰; un profondo tratto dissonante che l'autore della *Dialettica negativa* intende valorizzare, spingendosi ben oltre gli esiti sistematici della critica kantiana. La parvenza

¹⁸ AKK, NaS, IV.4: 82. Sulla lettura adorniana della metafora kantiana del campo di battaglia cfr. M. Failla, *Due lezioni di Adorno sulla Critica della ragion pura*, «Idee», 58, 2005, pp. 73-81, p. 74, secondo la quale la valorizzazione di una visione aporetica della ragione colloca Adorno in una posizione di avanguardia rispetto a tanti altri interpreti novecenteschi di Kant. Significativo che, sebbene seguendo intenzioni esegetiche lontane da quelle di Adorno, gli ultimi anni abbiano registrato un'attenzione crescente verso la *Dialettica trascendentale* e, in particolare, verso quegli aspetti che ne mostrano un significato e una destinazione positivi, non riducibili all'etichetta di *pars destruens* della *Critica della ragion pura*. Cfr. ad es. A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press 2015, ora tradotto anche in italiano, *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di una filosofia cosmica*, ETS, Pisa 2022, in part. pp. 53-64; M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

¹⁹ ND, GS 6: 17; tr. it. p. 7.

²⁰ ND, GS 6: 234; tr. it. p. 210.

dialettica genera illusioni inevitabili e però altrettanto inevitabilmente configura il luogo, l'unico, in cui il pensiero viene posto al cospetto dei suoi limiti nella forma traumatica di un conflitto con sé. Nessun'isola della verità è abbastanza sicura da rendere superflua questa esperienza. Quando non venga esplorato in lungo e in largo, l'oceano tenebroso delle conoscenze illusorie, per dirla con la *Dialettica negativa*, «minaccia [...] di sommergere l'isola»²¹, e di cancellare così quello stesso confine tra verità e illusione che la critica è chiamata a tracciare.

Più esplicitamente, nel carattere non arbitrario dei pensieri speculativi, nella irresistibilità di una illusione che, come Kant riconosce, non scompare anche quando viene svelata, nella inevitabilità dei conflitti antinomici, Adorno vede palesarsi le ragioni insopprimibili del non identico che spingono il pensiero identificante, suo malgrado, a misurarsi con la tenuta del suo stesso apparato normativo, sino a rimetterne in discussione la cogenza: «Che la contraddizione sia ineludibile per la ragione è indice che essa [la contraddizione] è sottratta alla ragione e alla "logica"»²². Il che significa che la dialettica trascendentale non può secondo Adorno esitare il risultato di ricondurre l'esercizio del pensiero ad un ordine compatibile con l'impianto normativo definito in sede di *Analitica trascendentale*. La contraddizione dialettica, proprio in virtù della sua inevitabilità, reclama piuttosto una eccedenza che, per dir così, non fa quadrare i conti del progetto critico:

«Che il procedere, e quindi l'antinomia, siano inalienabili alla stessa ragione, che però in quanto critica nell'analitica trascendentale deve reprimere divagazioni di questo genere, attesta con involontaria autocritica la contraddizione del criticismo rispetto alla sua ragione quale organo di verità enfatica. 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 falso, ma correggibile dei concetti»²³.

²¹ ND, GS 6: 377; tr. it. p. 345.

²² ND, GS 6: 238; tr. it. p. 215.

²³ ND, GS 6: 244; tr. it. p. 220.

Se per Kant «la ragione, nei suoi tentativi di stabilire qualcosa a priori sugli oggetti, e di estendere la conoscenza oltre i confini di un'esperienza possibile, è totalmente dialettica, e le sue illusorie asserzioni non si addicono ad un canone, come quello contenuto nell'analitica»²⁴, nella prospettiva di Adorno è invece proprio quel canone ad essere messo in discussione sul terreno di una dialettica intesa come sforzo immane del pensiero di andare contro se stesso e contro la propria legge di identificazione.

Si potrebbe dire, allora, che Adorno porta alle estreme conseguenze, offrendone una formulazione inedita, la situazione messa in scena nelle aule del tribunale kantiano, dove la ragione si trova ad assolvere ad un tempo il ruolo del giudice e quello dell'imputato. Senonché, se l'idea del tribunale della ragione, ossia di una funzione autonoma che giudica se stessa e i propri limiti configura agli occhi di Adorno la fisionomia totalizzante di una libertà interamente assorbita nella legalità²⁵, nella prospettiva della dialettica negativa è la stessa idea di una legalità del pensiero ad essere severamente messa in discussione nella forma di una critica immanente che si rivolge contro ogni ancoraggio del procedere secondo concetti ad un sistema di norme logiche invarianti. Così, la dialettica negativa non fa emergere solo gli esiti fallimentari che seguono ad una applicazione illegittima delle forme del pensiero, ma, più radicalmente, segna il rivolgersi del pensiero contro le proprie forme, contro le leggi che ne regolano il percorso.

Il campo di battaglia della ragione diviene, allora, lo spazio, l'unico, in cui il pensiero si rivolge a ciò che non gli è identico, meglio, *si fa simile* a ciò che non gli è identico, dando corso ad una tensione mimetico-espressiva che fora la sua naturale vocazione comprensiva e totalizzante. In tal modo, la figura kantiana della ragione autonoma che giudica i propri limiti si radicalizza in quella adorniana di un pensiero che infrange il suo *nomos*, spingendosi oltre quella che Adorno chiama la sua rigida armatura concettuale, il suo apparato categoriale. Se, «pensare significa identificare», ciò non toglie che «segretamente è la non identità

²⁴ KrV, A 131-132/B 170-171; tr. it. pp. 293-295.

²⁵ AKK, NaS, IV.4: 87-88.

il *telos* dell'identificazione»²⁶. Nella contraddizione inevitabile che emerge tra la natura e il fine del pensare risiede il motivo della sua condizione tragica e insieme il segreto della sua potenza rivelativa.

Come Kant, Adorno scommette dunque sul potere catartico dei conflitti che, generandosi in seno alle pretese totalizzanti del pensare secondo concetti, ne smascherano il volto ingannevole. Diversamente da Kant Adorno legge, però, nello spazio parvente dei conflitti dialettici la possibilità di un'apertura del pensiero in direzione di quel che in ogni processo identificante viene sacrificato.

Detto diversamente, la tesi kantiana della inevitabilità della parvenza dialettica si fa testimone, al di là delle sue stesse intenzioni, della insopprimibile vocazione del pensare ad andare al fondo delle sue contraddizioni interne. Questo movimento ostinato, nel produrre una crepa nei meccanismi identificanti, segna la via verso l'oggetto²⁷; una via ogni volta costellata di errori, abusi concettuali, sovrapposizioni indebite del formale e dell'astratto sulla caducità e imprevedibilità del concreto, e che però nel contempo apre per il pensare una chance di trasformazione, in cui si rimette in discussione «l'egemonia del concetto sovraordinato»:

«I più piccoli tratti mondani sarebbero rilevanti per l'assoluto, infatti lo sguardo micrologico spezza la scorza di ciò che è irrimediabilmente individuato in base al concetto superiore sussumente e fa saltare la sua identità, l'inganno che esso sia soltanto un esemplare. Questo pensiero è solidale con la metafisica nell'attimo della sua caduta»²⁸.

²⁶ ND, GS 6: 152; tr. it. p. 135.

²⁷ È sul modo in cui viene interpretata la tesi della inevitabilità della parvenza dialettica che il confronto di Adorno con Kant genera, a mio avviso, i risultati teoreticamente più rilevanti, anche ai fini della comprensione del messaggio di fondo della *Dialettica negativa*; un confronto che va ben oltre la critica adorniana della soggettività trascendentale, della concettualità egemonica e delle istanze metafisiche ad essa connesse, posta in rilievo ancora di recente da J.M. Bernstein, *Concept and Object. Adorno's Critique of Kant*, in P.E. Gordon - E. Hammer - M. Pensky (eds.), *A Companion to Adorno*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2020).

²⁸ ND, GS 6: 400; tr. it. p. 365.

L'insufficienza del concetto diviene, allora, una risorsa inaspettata, si fa traccia di quanto è stato sacrificato, di un contenuto che traluce, balugina, nell'esperienza di autodisgregazione cui il procedere per concetti conduce in preda alla smania identificante: «Si fa urgente per il concetto ciò a cui esso non arriva, ciò che non è già un esemplare del concetto»²⁹. La dialettica negativa scorge, così, la figura del non identico in un luogo di confine in cui parvenza e verità si intrecciano. All'estremo della disperazione che tutto vede inglobarsi sotto il principio di identificazione si apre, in forza della sua stessa logica interna, la speranza di spezzare la coazione di identità: «Per la coscienza della illusorietà della totalità concettuale non è aperta altra strada, che spezzare immanentemente l'apparenza d'identità totale: in base al suo criterio»³⁰.

Per questo, insiste Adorno, la parvenza «non si può mettere da parte per decreto»³¹. La sua inevitabilità dice di un legame indissolubile con la spinta del pensiero verso ciò che non gli è conforme e per questo interroga il filosofo in merito a ciò che in essa va salvato.

Per Adorno si tratta, in ultima analisi, di condurre all'estreme conseguenze, sino ai suoi esiti paradossali, un intreccio dialettico che l'esame critico kantiano aveva cercato di addomesticare attraverso il potente mezzo di un'analitica in cui vengono tenute separate logica della verità e logica della parvenza, uso regolativo e uso costitutivo delle idee, applicazione legittima e abuso della concettualità discorsiva. Quanto lo spirito normativo abbia la meglio in Kant sulla vocazione speculativa della ragione umana, e quanto invece il potere eversivo e insieme irresistibile della parvenza dialettica costringa a rivedere le rigide distinzioni della *Critica* è questione tutt'altro che pacifica. Ciò si mostra con particolare evidenza in quei passi in cui l'illusione trascendentale, lungi dal lasciarsi ghetizzare nello spazio illegale di pensieri vani e inconcludenti, rivela nel suo fondo una forza propulsiva essenziale alla stessa conoscenza che la critica sancisce come legittima. È questo il caso in cui il riferimento

²⁹ ND, GS 6: 20; tr. it. p. 10.

³⁰ ND, GS 6: 17; tr. it. p. 7.

³¹ ND, GS 6: 17; tr. it. p. 7.

al carattere inevitabile della parvenza dialettica sembra assumere un significato funzionale da pensarsi in accordo, e non in opposizione, all'uso regolativo delle idee. Così, Kant, da un lato rimarca che «le idee trascendentali non sono mai di uso costitutivo, in modo tale che così verrebbero dati i concetti di certi oggetti [...]». Al contrario queste idee hanno un uso regolativo vantaggioso e assolutamente necessario, vale a dire quello di dirigere l'intelletto a un certo scopo, in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole concorrono verso un unico punto»³². Per altro verso, sottolinea che

«questo fa nascere in noi l'illusione [*Täuschung*] che queste linee direttive si dipartano da un oggetto che si trovi esso stesso al di fuori del campo della conoscenza empirica [...] e tuttavia questa illusione [*Illusion*] (alla quale peraltro si può impedire che ci inganni), è a sua volta assolutamente necessaria, se oltre agli oggetti che abbiamo dinanzi agli occhi noi vogliamo vedere al tempo stesso quelli che sono lontani alle nostre spalle»³³.

In altri termini, il ruolo guida della ragione nel condurre l'intelletto verso la massima unità possibile della conoscenza empirica rivela, al di là della distinzione tra uso regolativo e uso costitutivo, una necessaria compromissione con l'illusione in forza della quale ci si rappresenta le linee direttive che orientano la conoscenza empirica secondo l'unità pensata nelle idee come linee provenienti da un oggetto che è al di là dell'esperienza.

Adorno intende dialogare fino all'estremo con questo tratto problematico della dialettica trascendentale.

Il difetto, la tentazione, l'illusione e persino l'errore fanno parte di una forma interessata di intelligenza che, proprio nella sua imperfezione, mostra un tratto rivelativo. Nel suo fermento dialettico la ragione esprime uno straordinario connubio tra lucida capacità di analisi e potere immaginativo e produttivo; qualcosa che, a ben vedere, potrebbe attirare l'invidia di enti dotati di una intelligenza perfetta, esente da errori.

³² KrV, A 644/B 672; tr. it. p. 927.

³³ KrV, A 644-5/B 672-3; tr. it. p. 929.

L'attualità della dialettica negativa, al di là delle questioni difficilmente risolvibili che solleva e che concernono il tentativo quasi disperato di ritagliare in seno al potere illusorio del pensare concettuale il significato più recondito di un profondo ed irresistibile anelito verso il vero va ricercata nella capacità di offrire una visione su quel che accade nel pensare umano. Quel che Adorno identifica come il compito della filosofia di esprimere l'inesprimibile scopre nelle vicende dialettiche del pensare un tesoro che risulta inaccessibile a qualunque forma di intelligenza che si sottragga al potere tanto sviante quanto rivelante della parvenza; un potere che, quando non è al servizio della mistificazione dello stato falso, è volto ad alimentare uno sguardo sul reale considerato dal punto di vista di una sua possibile trasformazione.

È questa una lezione di cui Adorno può farsi maestro, specie in un tempo che si mostra pronto a venerare modelli algoritmici di intelligenza fondati esclusivamente su una capacità sempre più potente di elaborazione dati nella quale è possibile scorgere i tratti di una mente capace persino di apprendere, riducendo al minimo gli errori, ma che si mantiene pur sempre nello spazio di operazioni che, per quanto complesse, riproducono unicamente combinazioni di modelli preesistenti, che per questo non possono esitare effettive trasformazioni.

In definitiva, ciò che a distanza di più di vent'anni mi ha spinto a riproporre un testo che riflette sull'intreccio dialettico di verità e illusione in Adorno è la convinzione che il progetto della *Dialettica negativa*, nei limiti in cui riesce a darne conto questo libro, possa mantenere viva l'attenzione critica in un'epoca in cui la logica dell'identico viene assumendo per molti versi forme anche più pervasive della ideologia totalitaria e massificante che i maestri di Francoforte avevano davanti agli occhi. Oggi prende sempre più piede una comunicazione in apparenza estesa all'intero globo e che ostenta possibilità inedite di accesso a realtà, a prospettive, a modi di pensare molto lontani e altrimenti irraggiungibili; quasi questo possa garantire uno sguardo molteplice e differenziato sul mondo. Nei fatti però lo sguardo offerto da questo tutto iperconnesso si rivela irregimentato e gestito da logiche di profilazione che predeterminano i nostri contatti e per molti versi anche i nostri incontri sulla base

delle informazioni che noi stessi, più o meno volutamente, forniamo col solo movimento delle dita su una tastiera o un *touch screen*. Quanto lontano sia tutto questo da quello che Adorno, disegnando i tratti dialettici di un pensare trasformativo, chiama «comunicazione del differenziato»³⁴, non credo sia necessario ribadirlo. Il ricco e variegato mondo del quale ci sentiamo spettatori e fruitori privilegiati si rivela in realtà piccolo, angusto, ripetitivo e sempre uguale a se stesso. Esso lusinga un processo di identificazione che, nel tempo, rischia di immunizzarsi completamente dal potere autocritico della contraddizione. La logica algoritmica che sta alla base della costruzione dei profili preconfeziona, infatti, l'altro che incontriamo recintando lo spazio delle nostre scelte sulla base di informazioni e indagini di mercato intorno a quel che meglio può rispondere ad aspettative generiche e comunemente accettate; una nuova, digitale forma del perpetrarsi dell'identico che disinnesci a monte qualunque resistenza. Che il web cui accediamo con il marchio di un preciso identikit, con un account, ci propini immagini, video, testi sulla base di quel che abbiamo già visto e cercato, ci offra articoli e prodotti che somigliano a quello che abbiamo messo in precedenza nel carrello, conferma drammaticamente il principio della ripetizione dell'uguale; un'immensa zona confortevole in cui ogni realtà, anche la più lontana, esotica, finisce inevitabilmente col somigliarci perché processata in modo tale da non deludere le nostre aspettative identificanti.

La scommessa di Adorno sul potere trasformativo del pensiero che trae la propria forza critica dal difetto, dall'interruzione, dall'illusione e dal potere rivelativo del conflitto dialettico ci ricorda invece di un mondo altro, non semplificabile in profili e modelli ripetitivi, e che è concepibile proprio e solo nella mossa problematica di un pensare che si rivolge contro se stesso:

«La critica immanente termina dove la legge del contesto immanente coincide infine con l'abbaglio che si dovrebbe sfondare. Ma quest'attimo, il vero salto qualitativo, compare solo nell'esecuzione della dialettica immanente che ha la tendenza a trascendersi, un po' come in Platone il tra-

³⁴ *Stichworte*, GS 10: 743; tr. it. p. 214

passo dalla dialettica alle idee in sé essenti; se la dialettica si richiudesse totalmente, sarebbe già quella totalità che rimonta al principio identico»³⁵.

Certo, l'oceano della parvenza rischia ad ogni momento di inghiottire l'isola. Ma questo pericolo incombente costituisce anche il sacrosanto ammonimento critico contro quella pretesa positivistica sul vero che censura ogni slancio verso le profondità più recondite, scandalose, spiazzanti e per questo però straordinariamente ricche del pensiero. A tali profondità parla un mondo «non identico», che si sottrae a quelle strategie di abbreviazione e semplificazione che ci impoveriscono e ci illudono che la realtà migliore sia quella in cui alla fine i conti tornano.

Nel consegnare questa nuova versione al lettore vorrei ringraziare il dott. Marco Mulone per essersi occupato della digitalizzazione del testo cartaceo originale e del lavoro di editing. Inoltre, i suoi suggerimenti puntuali mi hanno aiutato a cadenzare in un equilibrio accettabile le ingenuità della mia prosa giovanile con la prudenza di una prosa più adulta.

³⁵ ND, GS 6: 183-184; tr. it. p.164.

Prefazione alla prima edizione

Il presente lavoro risponde all'intento di rileggere la dialettica negativa di Adorno secondo una direzione per così dire kantiana, che ponga l'accento non solo e non tanto sull'influenza che la filosofia di Kant ha esercitato su un pensiero che, come quello di Adorno, sembra privilegiare una concezione della dialettica come espressione della non identità del pensare con il proprio oggetto (questa tematica infatti è stata sufficientemente trattata e non costituirebbe particolare novità ai fini dell'analisi del rapporto Adorno-Kant); piuttosto l'attenzione viene posta su un aspetto particolare del rapporto tra la filosofia del Francofortese e quella kantiana: l'idea cioè che in entrambi gli autori la dialettica venga riguardata come logica della parvenza.

Quest'idea non trova conforto solamente nella possibilità di avvicinare, in via argomentativa, l'accusa adorniana contro il carattere illusorio del pensiero totalizzante alla critica kantiana nei confronti della pretesa illusoria del pensiero – esposta nella *Dialettica trascendentale* – di determinare la totalità delle condizioni della conoscenza. Tale tesi pone più concretamente le sue fondamenta sulle parole dello stesso Adorno, il quale, in alcuni punti della *Dialettica negativa*, accusa la pretesa hegeliana di innalzare la contraddizione dialettica a essenza del reale, dichiarando abusivo il tentativo di superare il punto di vista kantiano secondo il quale invece la dialettica si pone sul piano della parvenza.

La concezione della dialettica come luogo della parvenza costituisce il punto a partire dal quale riconsiderare il rapporto tra Kant e Adorno come primario per la comprensione della dialettica del Francofortese nella

sua costituzione originaria. Mentre infatti il confronto con Hegel fornisce le coordinate teoriche per la definizione della processualità che anima la dialettica negativa, quello con Kant offre la base per comprendere essenzialmente *che cosa* Adorno intenda per dialettica.

La dialettica negativa presenta un pensiero inquieto, che non trova sosta in alcuna determinazione definitiva. Per questo motivo il lettore che si intestardisse nella volontà di individuare in essa una solida presa di posizione, si ritroverebbe costantemente deluso nelle sue aspettative, perché si imbatterebbe nell'inafferrabilità di un pensiero che sembra quasi compiacersi nell'alternare posizioni inconciliabili, tra le quali esso istituisce un perverso gioco di relazioni volte a smentirsi le une con le altre. Ciò è testimoniato dalla problematicità irriducibile delle questioni esposte nella *Dialettica negativa*, che si presentano come *figure* aporetiche di un pensare dialettico che sembra aver preso troppo alla lettera la tesi hegeliana secondo cui l'espressione dello speculativo in forma di giudizio può attuarsi solamente mediante l'enunciazione di proposizioni che si contraddicono.

Il carattere aporetico della dialettica negativa trova una sua espressione paradigmatica nell'oscillazione teorica tra il pensiero di Kant e quello di Hegel, che suggerisce la presenza, in Adorno, di un conflitto radicale tra l'elemento *critico* e quello *speculativo*. La modalità di questo conflitto, se da un lato non lascia spazio alla possibilità di collocare in maniera decisa la riflessione di Adorno nell'orizzonte di Kant o di Hegel, dall'altro non consente neppure di intravedere l'eventualità di una convivenza serena dei due orizzonti teorici nella filosofia del Francofortese.

Infatti, l'aporeticità della dialettica negativa non riguarda semplicemente questo suo movimento altalenante tra la posizione hegeliana e quella kantiana, ma si manifesta in maniera netta anche nella relazione che Adorno intrattiene con ciascuno degli autori in questione.

Quanto al rapporto Adorno-Hegel, esso si mostra immediatamente aporetico già nella sua impostazione generale. Il filosofo di Francoforte, infatti, se da un lato condivide con Hegel la critica antintellettualistica del punto di vista "unilaterale", dall'altro nega la concezione di una dialettica intesa come *punto di vista* a partire dal quale si renda possibile *togliere* ogni posizione unilaterale. Adorno, cioè, segue sistema-

ticamente un percorso dialettico che riconosce come dispiegarsi della natura autenticamente critica del pensare, ma rifiuta, d'altra parte, la possibilità che la dialettica stessa possa costituirsi a sistema. La questione acquista maggiore specificità se si prende in considerazione uno dei problemi fondamentali della *Dialettica negativa*: quello di spiegare in che modo una processualità dialettica, che sostanzialmente ripete la procedura hegeliana della negazione determinata, ne rifiuti tuttavia con decisione ogni tematizzazione nell'idea di sistema.

È indubbio che Adorno accolga il procedere dialettico della filosofia hegeliana, in quanto avanza l'esigenza di una logica più fluida che renda giustizia della ricchezza di un pensare che sia in grado di esperire la *differenza* , e di non acquietarsi in una rigida struttura intellettualistica. Ne deriva che la differenza tra la dialettica di Adorno e quella di Hegel non può essere rintracciata semplicisticamente nel fatto che la prima privilegierebbe, all'interno del processo che caratterizza il pensare concettuale, il momento della non identità, mentre la seconda farebbe confluire nell'identità ogni residuo del non identico. Una simile connotazione del rapporto Adorno-Hegel non rende infatti giustizia della complessità dialettica che sta alla base della riflessione dei due autori. E del resto in *Drei Studien zu Hegel* si riconosce che la filosofia hegeliana, nella sua pregnanza, è ben lontana da qualsiasi concezione armonicistica, e che piuttosto essa si configura come processo nel quale ogni dichiarazione di identità tradisce sempre la presenza del non identico. Adorno anzi prosegue sulla strada tracciata da Hegel nella consapevolezza del legame inscindibile, all'interno del pensiero concettuale, tra identità e non identico, rintracciando nell'articolazione dialettica di tale rapporto il processo autentico della filosofia.

Sotto quest'aspetto la filosofia di Adorno è interamente riducibile alla processualità hegeliana. Nel pensiero del Francofortese, infatti, viene rifiutata qualsiasi concezione ingenua del non identico in quanto intellettualisticamente separato dalla forma dell'identità, mentre viene perseguita instancabilmente la contraddizione in cui il rapporto tra identità e non identico si presenta all'interno dei processi concettuali. La contraddizione si manifesta come convivenza nel pensare concettuale di due

tendenze opposte: quella che spinge il pensare ad uscire fuori di sé verso la determinazione del non identico, e quella che lo porta a racchiudere il non identico nell'identità del concetto.

La consapevolezza che l'espressione dell'identità riporti alla luce il non identico che in essa è presente come condizione necessaria della sua predicabilità, e che il non identico acquisti forza espressiva nella stessa affermazione dell'identità, accomuna dunque la riflessione di Adorno a quella hegeliana.

D'altra parte, Adorno marca la propria distanza da Hegel, rivolgendo inesorabilmente la negazione determinata contro quella stessa dialettica che l'aveva generata. La dialettica negativa vuole essere negativa fino in fondo, fino a negare se stessa, fino a rigettarsi cioè come orizzonte onnicomprensivo del processo di negazione che costituisce il pensare; in Hegel invece il processo dialettico avrebbe finito col tradire se stesso nel costituirsi sintassi di una logica che focalizza illegittimamente nella frattura del pensare con se stesso il punto in cui il pensiero guadagnerebbe la propria assoluta identità.

In realtà, l'accusa che Adorno muove alla dialettica conciliante di Hegel di assolutizzarsi in una contraddizione che finirebbe col rendere il non identico al concetto, non viene orientata semplicemente contro la personale posizione teorica del filosofo di Stoccarda, ma testimonia la condizione oggettiva della contraddizione dialettica, che rivela un aspetto fondamentale del carattere coercitivo del pensiero identificante. Vale a dire: la contraddizione è già da sempre immersa in quel pensare che, secondo Adorno, «significa identificare»¹; esso, infatti, si contraddice nella propria pretesa di esprimere il non identico secondo la forma dell'identità. La contraddizione, dunque, se da un lato pone criticamente l'ineliminabilità del non identico da ogni determinazione d'identità, dall'altro è costretta a misurare il non identico secondo la legge d'identità. In questo senso, la contraddizione tradisce il suo volto identificante nel costituirsi marchio dell'identità sul non identico. Il non identico, infatti, contraddice il pensiero identificante proprio e solo perché viene misurato se-

¹ ND, GS 6: 17; tr. it. p. 7.

condo la legge d'identità, per cui ciò che non si piega all'identificazione viene bollato come contraddittorio. In tal modo, nella contraddizione dialettica il ruolo critico che essa dovrebbe svolgere nei confronti delle pretese identificanti del pensare risulta continuamente minacciato dalla possibilità che il pensiero identificante trovi nella contraddizione stessa la forma in cui assimilare il non identico al principio d'identità.

Il volto duplice della dialettica, che da una parte è critica come contraddizione che mostra nell'identità l'insopprimibilità del non identico, ma dall'altra è espressione di una logica costrittiva che afferma violentemente l'identità sotto forma di marchio contraddittorio con cui il non identico viene ogni volta identificato, configura, intera, la problematicità della dialettica adorniana. Essa si esprime come condizione di una dialettica che costituisce, come in Kant, la forma attraverso cui il pensiero si rivolge contro se stesso e contro le proprie pretese totalizzanti.

La dialettica mostra la pretesa del pensare di misurare il non identico secondo la forma dell'identità. Essa cioè non dà alcuna determinazione del non identico se non nella forma in cui esso *appare* al pensiero identificante. In questo senso la dialettica non può essere intesa, come accade in Hegel, come logica della verità effettuale; di una verità, cioè, che si fonda sul fatto che la contraddizione del pensare sia anche l'essenza del reale. Attribuire uno statuto essenzialistico alla dialettica vorrebbe dire proiettare positivamente sul reale la contraddizione dialettica, la quale invece va lasciata alla sua funzione di denuncia del fatto che il reale viene solo abusivamente configurato secondo quel principio d'identificazione che costituisce la legge ineliminabile del pensare. Hegel avrebbe svilito invece ogni istanza autenticamente critica, per fondare l'identità dialettica tra pensiero e realtà su quella contraddizione che invece deve rimanere ad ogni momento prova dell'illegittimità dell'identità. È ciò che Adorno sottolinea quando ribadisce che Hegel ha colmato la frattura del pensare, stipulando «un accordo della conoscenza, risultante senza fratture in grazia della sua frattura»².

² DS, 323; tr. it. pp.129-130.

L'idea che la dialettica non possa costituire come in Hegel un «essenziale eracliteo»³, ma soprattutto la convinzione che essa esprima la forma in cui il non identico *appare* al pensiero identificante, il quale bolla come contraddittorio ciò che non si piega alla sua struttura consequenziale, è la ragione profonda che avvicina la dialettica di Adorno alla kantiana *Logik des Scheins*. La dialettica cioè rimane la forma contraddittoria in cui il non identico *appare* al pensiero che ambirebbe misurarlo secondo la forma dell'identità; svelando nel contempo, in quanto contraddizione in cui il pensiero identificante inevitabilmente si imbatte, il carattere illusorio di quell'ambizione. In tal senso essa tiene in un nodo indissolubile la pretesa identificante del pensare e la denuncia dell'illegittimità di tale pretesa, configurandosi come autocritica del pensiero identificante; alimenta perciò una critica del concetto, la quale però può dispiegarsi solo nell'affermazione dell'identità concettuale.

La dialettica è contraddizione che rileva l'abuso del pensiero identificante nei confronti della realtà, in quanto contraddizione che però si sprigiona solo a partire da tale abuso; oppone il non identico all'identità concettuale nella forma in cui questo appare ad un pensiero costitutivamente volto a misurarlo secondo la legge d'identità, nel contesto dunque di un rapporto tra identità e non identico già immerso nella parvenza del pensiero identificante.

Proprio per questo Adorno rintraccia nell'ambito della dialettica una convivenza problematica tra critica e parvenza, senza che la prima possa liberarsi una volta per tutte della seconda, considerando l'attività del pensare come *quaestio iuris* mai risolta.

Contro la prospettiva hegeliana in cui si consumerebbe il tentativo illegittimo di superare la configurazione kantiana della dialettica come logica della parvenza, nell'idea di una dialettica che rifletta una logica della verità effettuale, la dialettica si presenta dunque in Adorno come denuncia dell'abuso concettuale che si esprime nella contraddizione in cui il pensare identificante incorre continuamente, nella sua pretesa di determinare la totalità del reale. Così, allo statuto essenzialistico della

³ ND, GS 6: 17; tr. it. p. 7.

dialettica hegeliana viene opposto – per usare le parole di Adorno – il «verdetto» kantiano dell'insuperabilità della parvenza⁴.

Adorno, dunque, sembra percorrere la strada tracciata da Hegel ma nel verso opposto, ritornando a Kant. E in effetti non sono pochi gli elementi che avvicinano il pensiero del Francofortese alla riflessione di Kant. Anzitutto l'idea che la dialettica trova il proprio spazio di autenticità nel ruolo critico che riveste, in quanto contraddizione che, generandosi in seno alle pretese di totalità del concetto, esibisce il loro esito conflittuale e inconciliabile e con ciò la loro illegittimità. La dialettica, infatti, risponde in Adorno a quella critica spietata che il pensiero rivolge a se stesso per non aver mantenuto «la promessa di coincidere con la realtà»⁵. Adorno condivide ancora con Kant la convinzione che l'irretirsi del pensare nell'illusione identificante sia un processo naturale e inevitabile. La tendenza identificante, che conduce il concetto ad abusare del reale, è inscindibile dalla stessa attività del pensare. E proprio perciò il Francofortese attacca la pretesa hegeliana di superare il verdetto kantiano circa lo statuto di parvenza della dialettica. Egli inoltre sembra subire la suggestione kantiana di un'idea di totalità che, rifiutata in quanto concetto costitutivo, viene tuttavia accolta, seppur in forma problematica nella sua funzione regolativa. La totalità, che Kant intende come idea guida di un percorso mai compiuto, che si distende per questo *in indenfinitum*, suggerisce invece, ad una riflessione come quella adorniana, che rifiuta alla regola il potere di delimitare l'ambito del pensiero in forma definitiva, il rimandarsi reciproco tra tensione al compimento e condanna all'incompibilità; il che si traduce in quella commistione particolarissima di *speranza* e *disperazione* che è l'«utopia [...] di aprire l'aconcettuale con concetti senza omologarlo ad essi»⁶. Lo stesso Adorno, del resto, nelle sue lezioni sulla *Critica della ragion pura*, denota l'idea di compimento, espressa nel concetto kantiano di totalità, con il termine «utopia».

⁴ Cfr. ND, GS 6: 386; tr. it. p. 353.

⁵ ND, GS 6:15; tr. it. p. 5.

⁶ ND, GS 6: 21; tr. it. p. 11.

Tuttavia, sebbene collochi la dialettica nell'orizzonte kantiano della parvenza di contro ad ogni pretesa di compimento, Adorno, mosso dal "coraggio" hegeliano di condurre fino in fondo l'incedere contraddittorio del pensiero, denuncia gli esiti inevitabilmente dogmatici della critica kantiana. La denuncia delle pretese di assolutezza del pensare concettuale non assume infatti in Adorno i termini definitivi della logica kantiana, che finirebbe con il separare rigidamente l'ambito della parvenza da quello della verità. Kant, per quanto abbia riconosciuto la parvenza dell'identificazione come inevitabile, e per questo concepito un orizzonte critico in cui il pensiero è costantemente costretto a rivolgersi contro se stesso e contro le sue pur irrinunciabili pretese identificanti, d'altra parte avrebbe sommariamente eluso il carattere di inevitabilità della parvenza, nell'illusione di potere mettere quest'ultima in quarantena; di potere cioè stabilire una volta per tutte i confini che separano il territorio della conoscenza legittima dall'«oceano» della parvenza⁷. Quest'operazione sarebbe avvenuta al prezzo di una contrazione del pensiero critico negli angusti limiti di un modello scienziata di conoscenza, che obbedisce ad una logica di «segnali di stop»⁸ che intimano al pensare di indietreggiare di fronte alla contraddizione. Kant non avrebbe avuto il coraggio di condurre fino in fondo la contraddizione del pensare, orientando il ruolo critico delle antinomie verso la definizione di un ambito sicuro di conoscenza dove la contraddizione non possa aver luogo. Nel divieto assoluto della contraddizione Kant avrebbe mutilato la conoscenza, privandola della tensione contraddittoria dell'identità al non identico, illusoria certo, ma salutare in quanto presenta al pensiero una prospettiva di apertura contro la chiusura nei limiti di uno sterile formalismo.

Così, per Adorno, il Kant critico avrebbe tradito se stesso: egli, infatti, pur attaccando le pretese di totalità e di identificazione del concetto, avrebbe poi dato una legittimazione definitiva al concetto stesso, rita-

⁷ Cfr., KrV, A 235-6/B 294-5; tr. it. p. 451.

⁸ ND, GS 6: 380; tr. it. p. 348.

gliando per esso un ambito del corretto uso, dove l'esercizio dell'identità non venga mai turbato dall'"anomalia" della contraddizione.

Se Hegel avrebbe commesso l'errore di svilire la questione di legittimità del pensare concettuale in un'effettualità in cui il pensare ritrova la questione di legittimità come già tolta, Kant avrebbe risolto la *quaestio iuris* nella legittimazione di un pensiero scienziista il cui criterio generale, per quanto negativo, di verità, è quello della non contraddizione; criterio che nella sua assolutezza formale finisce per svilire di nuovo, da una prospettiva speculare a quella hegeliana, l'inesorabilità dell'istanza critica.

La questione di legittimità del pensare si configura in Adorno come questione che non riesce ad emanciparsi mai del tutto dalla parvenza del pensare identificante, sicché non è possibile separare intellettualmente una logica della verità da una logica della parvenza. In tale contesto Adorno mostra di enfatizzare contro Kant la tesi kantiana sull'inevitabilità della parvenza trascendentale (quella parvenza che non viene dissolta anche quando smascherata), al punto da rintracciare il compito critico della dialettica nella stessa prosecuzione della parvenza, che egli configura come il disegno utopico di «aprire l'aconcettuale con concetti senza omologarlo ad essi»⁹. La tensione che si esprime in tale disegno irrealizzabile manifesta la condizione di un pensare che è costretto a promettere ciò che non riesce mai a mantenere. Ma in questa tensione illusoria si esercita, insieme al perseguire cieco dell'abuso, l'impatto fallimentare del pensare concettuale, barlume critico che getta luce sull'impotenza del pensiero speculativo, così che ogni idea di avvenuto compimento venga di volta in volta esorcizzata.

Così, Adorno parla di «salvataggio della parvenza (*Rettung des Scheins*)»¹⁰, nella misura in cui nella parvenza si esprime sì la tendenza del pensare ad assimilare il non identico nell'identità del concetto, ma

⁹ ND, GS 6: 21; tr. it. p. 11.

¹⁰ ND, GS 6: 386. Mi discosto dalla traduzione di Lauro che in questo caso rende con «salvazione dell'apparenza» (p. 353), peraltro in controtendenza rispetto alla sua scelta sistematica di tradurre «*Schein*» con «parvenza».

nel contempo ritrova vigore un pensare che proprio in tale pretesa riconferma *criticamente* la sua incompiutezza.

Secondo questa prospettiva, il Francofortese riafferma nella *Dialettica negativa* l'istanza critica kantiana, ma lo fa sullo sfondo di quella prosecuzione hegeliana della contraddizione del pensare concettuale cui Kant invece aveva posto il veto. Adorno si scaglia contro l'irrigidimento normativo del pensare che inficia la pur apprezzabile critica kantiana delle pretese abusive del concetto risolvendosi nel rispetto ossequioso del principio di non contraddizione, che nella prospettiva di Adorno altro non è che il principio di identità rovesciato.

La dialettica, come condizione di un pensare che «non deve più accontentarsi della sua legalità»¹¹, spinge Adorno oltre quella norma che invece a Kant sembrava invalicabile: la non contraddizione. Proprio per questo Adorno recupera all'interno della parvenza kantiana la processualità della dialettica hegeliana, nella quale la contraddizione non rappresenta una frontiera ultima di fronte a cui il pensare debba indietreggiare, e definisce l'orientamento critico come prosecuzione della contraddizione in nome di un pensiero che non resti ancorato al piano formale della logica intellettuale, e si proietti, in quanto critico di se stesso, oltre se stesso.

Così Adorno, nel contesto di un'enfatizzazione della dialettica kantiana intesa come logica della parvenza, e dunque di una dialettica racchiusa nell'orizzonte soggettivo del pensare identificante, accetta tuttavia in qualche modo l'idea di un pensiero che, proprio in quanto dialettico, è capace, a partire da sé, di uscire dal proprio orizzonte formalistico. In altri termini, il filosofo di Francoforte sembra presentare una convivenza a dir poco problematica tra una dialettica intesa come logica della parvenza e una dialettica che invece determina una sorta di processo effettuale in cui il pensiero valica i limiti della soggettività.

Questa è l'aporia che tiene le fila della *Dialettica negativa*. Un'aporia che, meglio che in ogni altro luogo teorico, si rende visibile nell'oscillazione tra Kant ed Hegel, e nella pretesa di Adorno di affermare col medesimo tono assertivo:

¹¹ ND, GS 6: 144; tr. it. p. 128.

- «la contraddizione non è un essenziale eracliteo»¹²;
- «il concetto e la realtà hanno la stessa essenza contraddittoria»¹³.

Lo stesso autore, che oppone ad Hegel la concezione di una dialettica che rimane intrappolata nell'orizzonte soggettivo della parvenza, oppone a Kant l'idea di una dialettica che si radica nel reale come conflittualità della società antagonistica. In base a quest'ultima formulazione sembra che Adorno individui un referente reale della dialettica speculativa nella natura conflittuale della realtà sociale. Proprio per questo, sulla falsa riga di Hegel, egli non considera la contraddizione come semplice anomalia logica da evitare, e vede anzi in essa l'elemento che compenetra la società. In questo senso va letta l'accusa che il Francofortese rivolge a Kant il quale, arrestandosi di fronte alla contraddizione, avrebbe mutilato la conoscenza, assoggettandola a criteri di linearità e invarianza concettuale che non tollerano il dissonante e privandola così del possibile legame che essa istituisce con la mutevolezza e variabilità dell'esperienza vivente.

A questo punto l'aporia della dialettica negativa si mostra in tutta la sua fisionomia sconcertante. La dialettica, da un lato rimane esercizio critico che si attua nell'ambito della parvenza di identificazione che attanaglia il concetto (dunque, lungi dal poter aver attribuito uno statuto reale, rimane confinata nell'orizzonte soggettivo della parvenza); dall'altro essa travalica i limiti del pensiero formale in quanto compenetra la struttura della società antagonistica.

Ma è davvero qui che si ferma la riflessione adorniana? Vale a dire: in un esito aporetico spiegabile in maniera sommaria come il documento di accompagnamento di un autore che si autocertifica come antisistemico? È possibile cioè ridurre questa struttura aporetica ad un atteggiamento ingenuamente polemico contro tutto e contro tutti, che nel rifiuto di qualsiasi posizione definitiva mostra un'oscillazione irrisolta tra tesi inconciabili?

¹² ND, GS 6: 17; tr. it. p. 7.

¹³ ND, GS 6: 58; tr. it. p. 45.

Per abbozzare una risposta a queste domande forse è opportuno chiedersi in che senso la società antagonistica, come è descritta da Adorno, sia reale. Questa domanda non è certo ingiustificata nel contesto di una posizione teorica che afferma come la società sia irrimediabilmente immersa nell'inganno dell'ideologia.

Nell'aporia della dialettica negativa si può intravedere forse, più che un'incongruenza, il punto in cui si incontrano critica dello speculativo e critica sociologica, che, come è noto, risultano, in Adorno, strettamente connesse.

È vero che Adorno riconosce nella realtà sociale lacerata dall'antagonismo la medesima conflittualità dialettica che egli descrive in sede speculativa. Ma questo riconoscimento è ben lontano dall'attribuire alla dialettica lo statuto veritativo di essenza del reale nel senso in cui ciò avviene in Hegel. Questo perché la realtà con cui Adorno si confronta nel prendere in esame la società è una realtà che nel contempo è parvenza. Più specificamente, è una realtà già fagocitata da quella logica identificante che, abbiamo visto, costituisce l'orizzonte di illusorietà in cui il pensiero, vittima delle proprie pretese totalizzanti, cade nella contraddizione. Nella società descritta da Adorno, infatti, si attuano quei medesimi meccanismi di identificazione o, in termini sociologici, di integrazione, che caratterizzano il concetto. Nella società si esprime quella stessa pretesa di totalità, volta a sopprimere ogni differenza, che connota il pensiero immerso nella parvenza d'identificazione. E proprio per questo la società presenta la medesima conflittualità del pensare concettuale, perché immersa nella stessa parvenza d'identificazione in seno alla quale si sprigionano le contraddizioni del pensare. È vero, dunque, che il pensiero dialettico si estende alla realtà, ma in quanto tale realtà riproduce la parvenza del pensiero identificante. In questa prospettiva, gli antagonismi della società non costituiscono un referente reale della dialettica del pensiero, se non nella misura in cui questo ha già risucchiato la realtà nei suoi meccanismi di coercitiva identità. I conflitti e le contraddizioni che lacerano la società non sono dunque la riprova di una dialettica che si determina, come in Hegel, logica della *verità effettuale*, ma ancora una volta rappresentano il segno dell'abuso del

pensiero identificante, in cui si consuma la pretesa di determinare la totalità del reale. La realtà sociale riproduce la parvenza in cui si genera l'ambizione del pensiero di estinguere il debito contratto con il non identico in una logica che lo ricomprenda come momento del sistema. È essa stessa la disastrosa quanto illegittima *realizzazione* di quest'ambizione. Essa è realtà in quanto realizzazione della parvenza. Questo è il senso di una realtà che Adorno descrive come società ideologica. Quella realtà cioè che non è più vista hegelianamente come manifestazione dell'essenza, ma come l'imporsi dell'inessenziale come essenziale. In essa, infatti, non solo si realizza la coercizione identificante del concetto, ma, ancora di più, si dà la veste di necessità agli effetti disastrosi di questa coercizione, in modo tale da renderli immuni alla critica. Grazie all'immunità, prodotta dall'apparato concettuale dell'ideologia, la coercizione identificante si protrae nella società; e proprio in questo consiste la vera e terribile realizzazione dell'apparenza identificante del concetto. Il pensiero cioè realizza la sua pretesa illusoria, in quanto legittima la sua realizzazione come essenziale. Esso è pericolosamente effettuale nella legittimazione della sua effettualità. Questo è il punto contro cui un'autentica critica dovrebbe rivolgersi. Per Adorno portare avanti fino in fondo la contraddizione del pensare vuol dire sì estendere la dialettica alla realtà, ma per denunciarne il carattere parvente, illusorio, ingannevole e mistificante. Si tratta di quella critica che nel suo paradossale risolto dialettico riesce a mostrare, all'interno di un'inevitabile parvenza identificante, l'altro volto dell'identificazione, quello per cui l'identificazione stessa, per quanto coercitiva e volta all'integrazione, tende pur sempre a ciò che ogni volta la smentisce: il non identico.

La dialettica negativa, dunque, prende le mosse dall'effettualità hegeliana, sottoponendola però alla *quaestio iuris* della sua legittimità.

In definitiva, il nucleo teorico di questo lavoro – del quale si è fornito un abbozzo, di necessità, schematico – consiste nel rintracciare, all'interno dell'intreccio aporetico che percorre la dialettica adorniana, una particolarissima posizione critica che cerca di tenersi in bilico tra Kant ed Hegel, nella concezione di una dialettica che mostri, contro Kant, la

configurazione di un processo effettuale che conduce il pensare al reale, ma denunci, contro Hegel, il fatto che tale realtà si riconferma come parvenza oggettivata.

In questa prospettiva, che non pretende certo di dare una risposta definitiva alle questioni aporetiche del pensiero adorniano, i nodi problematici che presenta la dialettica negativa non possono essere semplicisticamente imputati all'atteggiamento dichiaratamente antisistemico del filosofo di Francoforte. Né tanto meno tratteggiano la figura di un autore perennemente indeciso, che, rifuggendo da qualsiasi presa di posizione, finisce preda di aporie molto più vicine al non senso che all'espressione autentica di un pensiero dialettico. Ciò che Adorno manifesta nel suo oscillare tra dialettica della parvenza e dialettica del reale è una tesi critica che, perché dialettica, tenta di preservare l'idea della differenza di pensiero e realtà proprio nel contesto di una realtà che si presenta come *realizzazione* del pensare. La realtà per l'Adorno antidealista è paradossalmente la realizzazione del concetto, in quanto proprio in tale realizzazione la tesi antidealistica ritrova nuovo vigore, affidando la propria efficacia al fatto che la realtà si smentisce sempre da sola in quanto si sgretola nelle contraddizioni che il pensare secondo concetti le lascia in eredità, pur non essendo mai morto.

Capitolo I

Contro la logica dell'essenza

La contraddizione del pensare secondo concetti

Il debito che la dialettica negativa contrae nei confronti della lezione hegeliana rimane chiaro e sempre presente, pur nel quadro di una differenziazione netta negli esiti raggiunti dalle due posizioni.

Hegel, secondo Adorno, avrebbe compreso la forma contraddittoria in cui si manifesta il pensare concettuale, lacerato com'è tra la tendenza a uscir fuori di sé verso il non identico e quella opposta a risucchiare il non identico all'interno della propria forma. Lo stesso Adorno riferendosi al pensiero concettuale scrive:

«Esso è caratterizzato tanto dal riferirsi al non concettuale – in fondo secondo la gnoseologia tradizionale ogni definizione di concetti ha bisogno di momenti non concettuali, deittici – quanto inversamente dal fatto di allontanarsi dall'ontico come unità astratta degli *onta* sussunti sotto di sé»¹.

L'idea che il pensiero si esprima in una forma essenzialmente contraddittoria dichiara la presenza indiscutibile della dialettica hegeliana nel pensiero di Adorno. Hegel infatti vede nella contraddizione e nel ritmo di incessante negazione che essa presenta, il movimento che dall'“in sé” conduce al “per sé”; un movimento in cui il pensiero guadagna l'identità con sé tramite la differenza da sé, differenza che si configura nel pensare come sua contraddizione immanente. I gradi di superiore consapevolezza che raggiunge il pensiero li deve proprio a quell'incessante

¹ ND, GS 6: 24; tr. it. p. 14.

negazione dell'immediatezza di ciò che gli si presenta come altro, ma nel contempo la negazione di tale immediatezza ripropone quest'alterità in seno al pensare stesso come contraddizione immanente dello speculativo. Il pensiero infatti raggiunge la coscienza di sé a condizione che si presenti a se stesso come altro da sé. La mediazione, il *toglimento* (*Aufhebung*) dell'immediato, che segna tutto il percorso della *Scienza della Logica*, avviene solo al prezzo di un processo speculare che vede come unica possibilità dell'autoconsapevolezza la contemplazione del sé come altro².

Sulla scia di Hegel Adorno individua la contraddittorietà del pensare nel fatto che il concetto mira a ridurre alla propria forma ciò che, proprio perché non identico rispetto al pensare, garantisce a quest'ultimo la condizione essenziale della sua attività. In tale contesto l'attività del pensare, proprio in quanto negata dal pensiero identificante, si ripresenta al pensiero come sua contraddizione immanente, come struttura cioè dello stesso pensare speculativo. A questo proposito Adorno sottolinea l'ineliminabilità del «qualcosa» come «sostrato» che non può mai soccombere alla completa assimilazione alle forme del pensare:

«Non c'è essere senza ente. Il qualcosa, come sostrato mentalmente necessario del concetto, anche di quello di essere, è l'astrazione suprema dal materiale non identico al pensiero, che non è tuttavia eliminabile per mezzo di alcun ulteriore processo mentale; senza il qualcosa la logica formale è impensabile. Non la si può depurare dal suo rudimento metalogico»³.

² L. Cortella giustamente sottolinea come la conquista del per sé, all'interno della concezione hegeliana, conviva con il costante riproporsi dell'alterità come condizione dell'esprimersi dell'attività stessa del pensare: «Il togliimento formale dell'in sé è dunque un togliimento apparente e contraddittorio. Da un lato, infatti, attraverso la riflessione sul suo rapporto con l'oggetto, la coscienza riduce a se stessa ogni in sé ma, dall'altro, deve contemporaneamente ammettere la resistenza di quell'in sé al processo di riduzione. Ridotto alla coscienza l'oggetto ha infatti perso la sua oggettività, non è più pensato cioè nella sua alterità e dunque è contraddittorio rispetto al proprio concetto: da ciò la necessità di riproporlo come indipendente. La *contraddittorietà dell'esperienza della coscienza* consiste dunque nel fatto che l'impossibilità di uscire da sé convive con l'incessante riproporsi dell'alterità» (L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Napoli 1995, p. 228).

³ ND, GS 6: 139; 123.

Certo è che il riferimento al metalogico presenta, anche nelle intenzioni di Adorno, indubbie connotazioni antihegeliane, ma è altrettanto vero che il processo contraddittorio che anima il pensiero, in cui sono compresenti la tendenza alla non identità e quella identificante, è interamente desunto da Hegel⁴.

Pur nella cornice di una posizione antidealistica, rimane infatti sostanzialmente immutato nell'autore di Francoforte il procedere contraddittorio che regola le operazioni del pensiero e il rapporto tra identità e non identico che anima le determinazioni concettuali. Adorno sembra così seguire il percorso hegeliano, in cui la differenza tra pensiero e realtà viene assunta all'interno dell'orizzonte speculativo come contraddizione propria del pensare, come sua contraddizione immanente, seppur nell'intenzione di rovesciare l'assoluto hegeliano in una concezione antidealistica che vede nella contraddizione del pensare il segno tangibile di un abuso del pensiero nei confronti di ciò che gli si presenta come diverso.

La formulazione hegeliana del principio di identità come espressione della contraddittorietà del concetto

L'analisi del principio di identità, che Hegel presenta nella *Scienza della logica*, aiuta senz'altro a chiarire la contraddittorietà propria del pensare e rende più perspicua la vicinanza di Adorno ad Hegel nella trattazione dei processi contraddittori che ineriscono al concetto.

⁴ A. Thyen mette in evidenza come, seppure in Adorno il momento della non identità, al contrario che in Hegel, si presenti come non risolvibile nell'identità del concetto; tuttavia, tale non identico è indissolubilmente legato al principio hegeliano della contraddizione dialettica: «Abbiamo visto che Adorno ricava il non identico dalla forma discorsiva dell'esperienza, da un momento della dialettica hegeliana, quello negativo. Questo momento, diversamente che in Hegel – sotto questo aspetto Adorno rimane più vicino a Kant – non è risolvibile nell'identità. L'indissolubile qualcosa nella conoscenza obbliga al cosale, al contenutistico, al materiale. Tuttavia, il non identico – qui di nuovo con Hegel – rimane legato al principio dinamico di contraddizione della dialettica» (A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nicht-identischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, p. 213).

Hegel mostra come la stessa formulazione del principio d'identità riveli l'aspettativa del non identico, vale a dire l'attesa che al soggetto della proposizione in questione si aggiunga qualcosa di diverso:

«la pianta è, si prepara a dire qualcosa, a recare innanzi una determinazione ulteriore. Ma in quanto ritorna daccapo soltanto lo stesso, è accaduto anzi il contrario, cioè non è venuto fuori nulla. Cotesto parlare identico contraddice dunque se stesso. L'identità invece di essere in lei la verità, e la verità assoluta, è quindi anzi il contrario; invece di essere l'immota semplicità, è il sorpassar se stessa per andare alla sua risoluzione. Vi è dunque nella forma della proposizione, in cui è espressa l'identità, più che non la semplice, astratta identità; vi è questo puro movimento della riflessione, movimento in cui l'altro si affaccia soltanto come parvenza, come immediato dileguarsi. A è un cominciare, cui sta dinnanzi un diverso, al quale si deve riuscire; ma esso non arriva al diverso; A è $\neg A$; la diversità è soltanto un dileguarsi; il movimento rientra in se stesso. La forma della proposizione può riguardarsi come l'occulta necessità di aggiungere all'identità astratta anche il di più di quel movimento»⁵.

Il conato verso la non identità, che si scorge nella proposizione $A=A$, toglie dunque l'apparenza che il principio d'identità sia mera tautologia⁶, mostrando la natura *sintetica* di tale principio. Il principio d'identità, infatti, è tale perché tradisce l'occulta presenza di una diversità che lo contraddice e che proprio in tale contraddizione lo fa essere quello che è:

⁵ WL, *Werke* 4: 44; tr. it. p. 462.

⁶ Sul carattere non tautologico della formulazione hegeliana del principio d'identità si esprime chiaramente L. Lugarini: «Di " $A=A$ " Hegel invece denuncia la "vuota tautologia" e indica la radice della sua vuotezza nel presupposto che l'identità "non sia la diversità" e che esse siano semplicemente "diverse" l'una dall'altra. Poi fa osservare come questa comunissima opinione, tuttavia, comporti che l'identità sia "diversa dalla diversità" e lo sia "in lei stessa, nella sua natura"; quindi addita nell'"unità dell'identità con la diversità" l'effettivo contenuto di " $A=A$ ". Nel fondo di questa equazione viene pertanto scoperto, di là dal suo corrente significato tautologico, un nesso che stringe insieme concetti ordinariamente separati: l'identità, diremo, è in lei stessa l'altro da sé e lo contiene nel proprio concetto» (L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la "Scienza della logica"*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 269-270).

«L'apparenza – scrive Hegel – mostra che nell'espressione dell'identità si presenta anche immediatamente la diversità; o più precisamente, secondo quanto si è detto, essa mostra che questa identità è il nulla, che essa è la negatività, l'assoluta differenza da sé stessa»⁷.

L'apertura al non identico rappresenta in tal modo l'espressione autentica del principio d'identità che, lungi dall'essere mero principio formale, rivela la sua natura sintetica nell'essere esso stesso forma auto-contraddicentesi⁸. Dunque, nella prospettiva hegeliana il principio d'identità trova il proprio orizzonte di senso nella non identità, così che la contraddizione tra identico e non identico costituisce la condizione di qualsiasi determinazione concettuale, nonché il contenuto stesso della logica. Proprio per questo, nella visione hegeliana, la logica trova in se stessa il proprio contenuto, che le è offerto dalla sua contraddizione immanente.

Che la contraddittorietà del concetto si configuri come il contenuto stesso della logica, traduce il senso di una logica dialettica che, come

⁷ WL, *Werke* 4: 44-45; tr. it. p. 462.

⁸ La forma autocontraddittoria del principio d'identità viene evidenziata da K. Düsing nel contesto di un'analisi della logica speculativa hegeliana condotta in rapporto ai principi della logica tradizionale: «Nel principio di identità sono poste necessariamente differenza e opposizione, perché in $A=A$ viene pensato non solo esplicitamente uguaglianza o identità, ma anche un contenuto determinato differente da essa [...] Nel principio d'identità dunque non è pensata solo l'identità in sé riflessa e neanche semplicemente l'in sé riflessa determinatezza, che rappresenta l'opposto di quel concetto in sé riflesso; così per Hegel in $A=A$ è contenuta la contraddizione; identità in sé riflessa e semplice determinatezza come suo opposto sono in egual misura costitutivi di senso del principio d'identità. Il principio d'identità diviene un principio di contraddizione. Per Hegel la contraddizione non si deve evitare, ma si deve necessariamente pensare» (K. Düsing, *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, in «Giornale di Metafisica», VI, 1984, 3, pp. 315-358, pp. 329-330). Ancora su questo argomento R. Wieland: «Questa nuova identità, che consegue dall'abbandono della semplice identità $A=A$, contiene la differenza con se stessa come un essenziale, cioè come contraddizione, e così solo essa è identità essenziale. Hegel determina l'essenza come unità della contraddizione» (R. Wieland, *Schein, Kritik und Utopie. Zu Goethe und Hegel*, Edition text + Kritik, München 1992, p. 71).

quella hegeliana, oppone al carattere formale della logica tradizionale la necessità di un contenuto che si determina come tale nel porsi speculare del pensiero di fronte a sé. In altri termini: la logica hegeliana ritrova nel suo incedere contraddittorio il proprio contenuto secondo la forma di un'opposizione speculare del pensare rispetto a sé; lo speculativo, come contenuto della logica, esprime la valenza *sintetica* di un'identità logica la cui forma autentica di espressione è la non identità. Il pensiero ha il proprio contenuto in se stesso in quanto altro da sé.

In questa prospettiva, l'hegeliana *logica della contraddizione* si fonda sulla necessità di colmare il divario kantiano tra logica formale, che obbedisce al principio di non contraddizione (principio di tutti i giudizi analitici), e contenuto della conoscenza, richiesto in aggiunta alle forme logiche, per la produzione dei giudizi sintetici.

Il contenuto della logica risiede infatti, per Hegel, nella logica stessa; più precisamente nella prosecuzione estrema della contraddizione tra identità e non identità che caratterizza l'impiego delle forme logiche. La contraddizione, dunque, non rappresenta più, come in Kant, l'esibizione di un non senso, ma al contrario ciò che dà senso e vita al pensiero. Adorno rimane ancorato a questa prospettiva nella misura in cui riguarda la contraddizione, non come uno scandalo logico, ma come un processo fisiologico del pensare secondo concetti. Per lui il pensiero guadagna il proprio senso nella tensione contraddittoria tra la tendenza identificante del concetto e la necessità del non identico come condizione essenziale affinché il concetto stesso non sia tautologico.

Dunque, l'impostazione dialettica del filosofo di Francoforte non è lontana dall'esposizione hegeliana del principio di identità, intesa come predicato della non identità; lo stesso Adorno sottolinea come Hegel abbia messo in rilievo nella trattazione del divenire l'intimo legame tra identità e non identità:

«Dove Hegel nella *Scienza della logica* tratta la sintesi della prima triade, il divenire, egli, dopo avere considerato uguali essere e nulla come del tutto vuoti e indeterminati, bada solo a quella differenza, che è annunciata dall'assoluta diversità del senso letterale dei due concetti. Egli acuisce la sua precedente dottrina che l'identità possa essere predicata

sensatamente, dunque in modo non tautologico, solo del non identico: solo in quanto reciprocamente identificati, grazie alla loro sintesi, i momenti diverrebbero non identici. Da qui l'affermazione della loro identità acquista quell'inquietudine che Hegel chiama divenire: essa fremme internamente»⁹.

Adorno condivide quindi la tesi hegeliana secondo cui l'identità si esprime sempre in forma contraddittoria, perché necessita del non identico, in quanto condizione ineludibile della sua predicabilità. La struttura dialettica del principio d'identità mostra in modo chiaro e incontrovertibile la natura contraddittoria del pensare concettuale, quella stessa contraddittorietà insita nel motto programmatico della filosofia di Adorno: «aprire l'aconcettuale con concetti senza omologarlo ad essi»¹⁰.

Tuttavia, l'apprezzamento adorniano della concezione hegeliana dell'identità va contestualizzato nell'ambito di una posizione in cui l'identità, per quanto salvata dal suo esito tautologico, in Hegel rimarrebbe pur sempre espressione di un pensiero costrittivo, che minaccia ad ogni momento di svilire il non identico nell'abuso di una logica che tende a far scomparire nell'esaltazione del concetto ogni traccia della non identità, la quale, per Adorno, costituisce invece quell'interruzione dello speculativo che, sola, può ricondurre la struttura autoriflessiva del pensare alla sua matrice critica.

Adorno non manca di sottolineare i tratti repressivi insiti nel pensiero identificante, mostrando come l'implicazione necessaria del non identico nella predicazione dell'identità si configuri quale contraddizione in cui si manifesta una resistenza alla forza pervasiva della logica dell'identità; identità che, però, rimane in ogni caso espressione di una logica costrittiva. E proprio Hegel, nella prospettiva adorniana, nonostante la formulazione contraddittoria del principio d'identità, avrebbe finito con l'affermare il carattere prevaricante dell'identità stessa, nel quadro di una dialettica sistematica nella quale l'identità, lungi dall'essere messa in discussione, troverebbe invece il motivo della sua riabilitazione:

⁹ ND, GS 6: 159-160; tr. it. p. 142.

¹⁰ ND, GS 6: 21; tr. it. p. 11.

«Il principio d'identità assoluta è in sé contraddittorio. Esso perpetua la non identità in quanto repressa e offesa. La traccia di ciò è entrata nello sforzo hegeliano di assorbire la non identità nella filosofia dell'identità, infine di determinare l'identità tramite la non identità. Tuttavia egli stravolge questo rapporto di cose, poiché afferma l'identico, ammette il non identico come un negativo comunque necessario, e ignora la negatività dell'universale»¹¹.

L'universale di cui Hegel non avrebbe, nella prospettiva di Adorno, riconosciuto la negatività, è quello espresso dalla tematizzazione hegeliana della negazione, che inquadra il ritmo negativo tra identità e non identico, secondo cui si muovono le particolari determinazioni del pensiero, nell'affermazione positiva del sistema, nel quale si confermerebbe il carattere coercitivo dell'identità.

Adorno contro la tematizzazione hegeliana della negazione

Dunque, sebbene nella visione di Adorno rimanga apprezzabile il coraggio hegeliano di portare fino in fondo la contraddizione e di spingerla oltre il divieto kantiano di perseguirla ai fini della conoscenza, il filosofo di Francoforte prende le distanze dalla tematizzazione della contraddizione in una dialettica sistematica che, soffocando entro di sé ogni differenza, segnerebbe il punto di ricaduta della filosofia nel magma identificante. Il carattere conciliante della dialettica hegeliana risiederebbe proprio nella non identità condotta all'estremo, fino ad essere però tematizzata in una forma sempre identica, quella del sistema.

¹¹ ND, GS 6: 312; tr. it. p. 284. Rendo «*an sich*» con «in sé», anziché con «internamente», optando in questo caso per la soluzione di Donolo (p. 285). «La dialettica negativa va in cerca dell'individuale e del non identico, e non dell'universale e dell'identico. Essa fa uso del modo della "negazione", che il Marx dei *Manoscritti parigini* aveva già riconosciuto come elemento critico della fenomenologia. Tuttavia la dialettica negativa pone l'antica fase di passaggio della speculazione all'intero, perché per essa la posizione secondo cui in Hegel la doppia negazione veniva neutralizzata vale come *petitio principii* della filosofia dell'identità» (H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, De Gruyter, Berlin-New York 1977, p. 117).

In tal senso, sebbene i due autori siano accomunati dall'idea di condurre fino in fondo la contraddizione che caratterizza il pensare, e dunque dal perseguire sino all'estremo il ritmo di negazione scandito da tale contraddizione, essi divergono decisamente negli esiti cui la prosecuzione della contraddizione dialettica conduce. La dialettica adorniana segue infatti il percorso hegeliano, segnato dalla contraddizione che caratterizza essenzialmente il pensare concettuale, ritrovando però in tale percorso non l'assolutezza del concetto, bensì la sua sempre riproponentesi limitatezza. Il percorso seguito dal concetto scandirebbe, cioè, non le tappe che secondo Hegel conducono all'assoluto, ma i fallimenti che costringono la filosofia a criticarsi spietatamente nei suoi vani tentativi di affermarsi come sapere compiuto¹². Paradossalmente si può dire che Adorno fondi la critica della dialettica sistematica di Hegel proprio sulla riproposizione del pensiero hegeliano e del processo di negazione dialettica che lo caratterizza. Adorno rimane infatti legato a quel processo di determinazione attuato dal pensiero che in Hegel si presenta essenzialmente come negazione determinata: «Il nerbo della dialettica, come metodo, è la negazione determinata»¹³. Adorno radicalizza il concetto di negazione determinata contro colui che, pur avendolo compreso come il movimento proprio del concetto, lo avrebbe tuttavia ridotto ad un sistema della negazione che configura la negazione stessa come espressione del positivo. Hegel avrebbe cioè integrato nell'idea di sistema quel movimento negativo della contraddizione dialettica che invece può esprimersi solo come sempre riproponentesi negazione, assimilando la particolarità della negazione determinata all'universalità del sistema della negazione. In questo senso Adorno, seguendo Hegel, ne prende le distanze. Per il Francofortese la hegeliana determinazione positiva dello speculativo costituisce, contro le intenzioni dello stesso Hegel, il riflesso speculare della sua limitatezza. Che l'identità concettuale debba necessariamente avere come proprio contenuto il non identico fa del pensiero un

¹² «Dopo che la filosofia non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla, è costretta criticare senza riguardi anche se stessa» (ND, GS 6: 15; tr. it. p. 5).

¹³ DS, GS 5: 318; tr. it. p. 122.

movimento autocontraddicentesi, un movimento cioè che, proprio nella tensione verso la riduzione del non identico all'identità del concetto, ripropone il non identico come suo contenuto essenziale e come elemento resistente rispetto alla tendenza identificante.

Ora, se da un lato la contraddizione caratterizza il pensiero di Adorno e di Hegel come dialettico, e cioè come pensiero in cui la determinazione concettuale si presenta come una sempre riproponentesi negazione; dall'altro, il riproporsi inarrestabile della negazione nei processi speculativi perviene in Hegel ad una tematizzazione della negazione tale da far sì che essa possa costituire il linguaggio proprio di una logica sistematica che concili la contraddizione del pensare nell'affermazione positiva dell'idea assoluta. Hegel cioè, secondo Adorno, avrebbe confuso il riproporsi inesauribile della negazione con la possibilità che questa possa essere innalzata a esposizione tematica di una filosofia dell'intero:

«Nel concetto di negazione determinata Hegel ha indicato un elemento che distingue l'illuminismo dalla corruzione positivistica a cui egli lo assegna. Ma in quanto finì per elevare ad assoluto il risultato conosciuto di tutto il processo della negazione – la totalità sistematica e storica – contravvenne al divieto e cadde a sua volta nella mitologia»¹⁴.

Ciò avrebbe condotto Hegel a integrare il ritmo incessante della negazione nell'affermazione positiva del sistema. Ricusando l'abuso di tale operazione, Adorno mantiene il processo di negazione come inconciliato, nega qualsiasi possibilità di tematizzare la negazione in un sistema che inghiotta al suo interno la non identità come *momento* riducibile al pensare concettuale, e dunque riaffermi sul non identico (pur espresso nella negazione dialettica) il potere del soggetto:

«benché la dialettica mostri l'impossibilità della riduzione del mondo a un polo soggettivo fisso e segua metodicamente la replicantesi negazione e produzione dei momenti soggettivi e oggettivi, la filosofia di Hegel, in quanto filosofia dello spirito, ha tenuto fermo l'idealismo»¹⁵.

¹⁴ DA, GS 3: 41; tr. it. p. 32.

¹⁵ DS, GS 5: 259; tr. it. p. 39.

Nella configurazione sistematica del processo di negazione Hegel avrebbe finito, dunque, con l'abbandonare l'istanza critica espressa dalla dialettica, in forza della quale la contraddizione insita nel concetto d'identità doveva mostrare l'irriducibilità del non identico all'identità del concetto. Pacificando il negativo nel sistema, Hegel anzi avrebbe affermato il suo idealismo proprio sulla base di quella dialettica che invece deve configurarsi come espressione della mancata conciliazione tra realtà e pensiero. Per contro, nella prospettiva di Adorno, la replicantesi negazione che caratterizza il movimento del pensiero, e il riproporsi continuo del non identico come condizione ineliminabile della stessa formulazione dell'identità, esprimono la sempre mancata conciliazione tra pensiero e realtà; mancata conciliazione della quale è spia, nell'ambito del pensiero speculativo, la contraddizione.

Certo, che la resistenza del non identico all'attività identificante del concetto sottolinei criticamente la non avvenuta conciliazione tra realtà e pensiero non deve indurre ad eguagliare il non identico con il reale inteso ingenuamente come semplice opposto del pensare¹⁶, quasi si potesse individuare una corrispondenza proporzionale tra identità e non identico da un lato e pensiero e realtà dall'altro. Il non identico non corrisponde al reale in senso denotativo; piuttosto esso esprime che il reale non è identico al pensare. Più precisamente, se da un lato il non identico non corrisponde al reale, d'altro lato tuttavia vi si riferisce in maniera indiretta – potremmo dire mediata – in un modo per cui il reale si configura come ciò di fronte a cui il pensiero costitutivamente non può mai porsi, nella misura in cui il pensiero, vittima del proprio orgoglio autocontemplativo, nella pretesa di determinarsi come reale, riesce a produrre del reale solo il fantasma, che però d'altra parte, nella forma del non identico, acquista consistenza

¹⁶ Contro l'identificazione del non identico con il reale che si oppone al concetto prende posizione F. Jameson, che riguarda il non identico nei termini di "alterità" e "novità" rispetto a quella logica dell'identità che si determina propriamente come pensiero della ripetizione e della ricorrenza, in una prospettiva per cui la dialettica negativa esprime propriamente il rivoltarsi del pensiero contro se stesso, e non un ingenuo dualismo tra pensiero e realtà (Cfr. F. Jameson, *Tardo Marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*; tr. it. a cura di P. Russo, Manifestolibri, Roma 1994, p. 25).

critica proprio in forza della sua evanescenza. Il non identico così non è il reale ma quel reale che il pensiero non può mai porre come tale. Alla luce di quanto detto, la tesi antidealistica di Adorno non si fonda sulla riproposizione del dualismo ingenuo tra pensiero e realtà, ma sull'opera insistente di una critica che intende recuperare all'interno del processo fagocitante del concetto la sua autentica tensione verso una realtà che, per quanto già contaminata dai processi concettuali, offre nella forma del non identico il punto in cui il pensiero registra la crisi della propria autosufficienza.

Dunque, in Hegel e in Adorno troviamo la medesima processualità dialettica. Ma, se nel primo la contraddizione diviene principio di affermazione positiva di una unità sistematica che contiene al suo interno la contraddizione tra pensiero e realtà e tutti i momenti negativi che caratterizzano il loro rapporto, in Adorno, al contrario, la negazione determinata e il protrarsi di essa non sfociano in alcuna formula sistematica, rimanendo espressione di un pensiero lacerato, che trova di volta in volta nel suo percorso solo la conferma dell'impossibilità di una riduzione del mondo alla forma del concetto.

La contraddizione tra pensiero e realtà, dunque, rimane in Adorno il segno di una inconciliabile differenza e non offre alcuna scappatoia alla pretesa idealistica di assimilare tale differenza al pensare stesso come orizzonte unico che raccolga al suo interno ogni differenza, nonché i termini che la costituiscono. In questo senso, Adorno sottolinea nelle lezioni sulla *Critica della ragion pura* come il carattere autentico della filosofia non possa risiedere nella conciliazione delle contraddizioni in cui essa si imbatte, bensì nel lasciarle apparire, nell'esibirle senza la pretesa abusiva di venirne a capo tramite un'astratta conciliazione: «[...] la profondità di una filosofia non consiste in ciò: quanto più questa filosofia può conciliare le contraddizioni, ma quanto più profondamente essa possa lasciare apparire le contraddizioni che stanno nella cosa stessa»¹⁷.

¹⁷ AKK, NaS, IV.4:128. F. Carmagnola, riferendosi alla dialettica di Adorno, sottolinea: «La dialettica si mantiene, ma la sua massima prestazione non è la risoluzione, bensì l'aporia» (F. Carmagnola, *Conoscenza degli estremi. Sulla nozione di apparenza in Hegel, Nietzsche e Adorno*, Unicopli, Milano 1986, p. 121).

Contraddizione e non contraddizione

A questo punto il problema che si profila è quello di spiegare come procedimenti dialettici tanto strettamente imparentati possano generare esiti così profondamente divergenti; e ciò tanto più in quanto la profondità della distanza dei due autori si rende evidente proprio a partire da quel punto di massima vicinanza che è la procedura dialettica della negazione determinata.

Si è già osservato come il procedimento della dialettica adorniana ricalchi in gran parte quello esposto da Hegel, che non a caso si fonda sulla prosecuzione del negativo espressa nella contraddizione tra identità e non identità. Lo stesso Adorno sottolinea la distanza hegeliana da qualsiasi impostazione armonicistica che cancelli la presenza del negativo; presenza che rimane indiscussa anche nel quadro di una filosofia orientata alla positività del sistema. Il Francofortese riferendosi alla filosofia hegeliana scrive infatti:

«Essa è incompatibile con qualsivoglia inclinazione armonicistica, anche se lo Hegel più tardo possa aver coltivato soggettivamente simili tendenze. La constatazione dello *sconnesso* come il principio della continuità vengono colti entrambi in egual misura dal suo pensiero critico; la connessione non è affatto in forma di passaggio continuo, bensì di cambiamento, e il processo non consiste nell'avvicinamento dei momenti ma proprio si compie sulla rottura»¹⁸.

Pur allontanandosi dagli esiti concilianti del sistema hegeliano, Adorno riconosce dunque al filosofo di Stoccarda il merito di avere messo in evidenza il processo dialettico nelle sue differenze e fratture. La vicinanza della dialettica negativa alla processualità della dialettica hegeliana si esprime nell'ammissione che l'attività del pensiero consista essenzialmente nel contraddirsi, e che il compito autentico della filosofia sia quello di perseguire fino in fondo la contraddizione.

Al fine di meglio penetrare la concezione adorniana della contraddizione in tutta la sua complessità problematica – che, come si è detto, rimane fortemente debitrice nei confronti della posizione hegeliana –

¹⁸ DS, GS 5: 254; tr. it. p. 33.

diviene a questo punto necessaria un'indagine analiticamente più accurata della trattazione hegeliana della contraddizione in sede strettamente logica. Ciò varrà meglio a definire il rapporto che lega la hegeliana *logica della contraddizione* e il principio aristotelico di non contraddizione.

È indubbio che il pensiero hegeliano, togliendo alla contraddizione il marchio dello scandalo logico e vedendo anzi in essa la sintassi del processo in cui prendono forma tutte le determinazioni del concetto, ha scosso pesantemente la struttura della logica tradizionale, e, in un certo senso, ha prodotto una problematizzazione del principio di non contraddizione, considerato da sempre norma indiscutibile nell'ambito di qualsiasi formulazione proposizionale.

Nel sottolineare la portata rivoluzionaria della logica hegeliana sono esplicite le osservazioni di C. Braun che, in riferimento alla dialettica di Hegel e di Adorno, che esprime l'intento di condurre la contraddizione del pensare fino in fondo, e che trova proprio nella contraddizione l'espressione più autentica del concetto, parla di «superamento (*Überwindung*)» del principio di non contraddizione:

«Alla concezione dialettica tanto di Hegel quanto di Adorno è comune il carattere della contraddizione [*Widerspruch*], vale a dire il superamento del principio logico-formale di non contraddizione. Il principio di non contraddizione è per Aristotele “il più sicuro di tutti i principi” ed è ancora per Kant “un generale, seppur negativo criterio di verità”¹⁹.

Il superamento della logica della non contraddizione risponderebbe tanto in Hegel quanto in Adorno all'esigenza di perseguire il rapporto contraddittorio tra identico e non identico che caratterizza la natura del pensiero concettuale.

Tuttavia, è opportuno chiarire in che termini si possa parlare di superamento per definire il rapporto tra la logica dialettica di Hegel (predecessore di Adorno) e la logica della non contraddizione; e ciò al fine di evitare fraintendimenti della dialettica hegeliana e soprattutto del rapporto che questa intrattiene con la logica aristotelica.

¹⁹ C. Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, De Gruyter, Berlin-New York 1983, p. 54.

Cominciamo subito col dire che non si può, in maniera aporetica, impostare la logica hegeliana della contraddizione in termini di frattura rispetto alla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. In realtà ciò contro cui Hegel si rivolge, con la sua logica della contraddizione, è la struttura rigida in cui si presenta la logica intellettualistica kantiana, dove si consuma quell'assolutizzazione formalistica del principio di non contraddizione, che finisce con l'allontanare dal pensare la ricchezza e il dinamismo del reale.

Certo è vero che, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel caratterizza la logica aristotelica come la logica che, seguendo la legge d'identità secondo cui nulla deve contraddirsi, rimane logica del pensiero finito: «Alla base delle forme aristoteliche c'è l'identità intellettiva, secondo cui nulla deve contraddirsi. Questa logica è per sua natura non speculativa, è logica del Finito»²⁰. In questo passo Hegel sembra vedere in Aristotele la radice di quel formalismo intellettualistico che egli critica in Kant, il quale si sarebbe fermato alle rigide determinazioni dell'intelletto, rifuggendo in tal modo la contraddizione come il nemico giurato del pensiero. E in questa direzione sembrerebbe andare anche ciò che il filosofo di Stoccarda dice poco dopo:

«Aristotele è quindi l'inventore della logica intellettiva [*verstandige*], consueta; le sue forme concernono soltanto il rapporto tra le determinazioni finite. In tali forme non è perciò possibile cogliere il Vero»²¹.

“Vero”, che invece Hegel, come è noto, attribuisce alla logica speculativa, la quale riesce a mettere in movimento le rigide determinazioni dell'intelletto, traendole fuori dal loro isolamento e orientando lo sguardo sul «tutto vivo e organico, in cui ogni parte valga come parte e solo il Tutto in quanto tale abbia verità»²².

Tuttavia, la critica hegeliana all'Aristotele «inventore della logica intellettiva» non riguarda e non si rivolge assolutamente alla logica aristo-

²⁰ VGP, *Werke* 14: 413; tr. it. p. 295.

²¹ VGP, *Werke* 14: 414; tr. it. p. 297.

²² VGP, *Werke* 14: 414; tr. it. p. 297.

telica nella sua pregnanza. La quale infatti – per ammissione dello stesso Hegel – non procede «sulla base delle forme sillogistico-intellettive»:

«Bisogna però rilevare che la Logica di Aristotele non si fonda affatto su queste forme, non è radicata in quel rapporto intellettuale, – in breve: non è sulla base delle forme sillogistico-intellettive che Aristotele procede. Se avesse proceduto secondo esse, non sarebbe stato quel filosofo speculativo che conosciamo: se si fosse attenuto alle forme di questa logica consueta, egli non sarebbe stato in grado di formulare, affermare, far valere nessuna delle sue proposizioni, nessuna delle sue Idee speculative. Anzi, non si deve credere che nell'*Organon* Aristotele abbia pensato, proceduto, dimostrato secondo questa sua logica, secondo queste forme; se così avesse fatto, non avrebbe potuto fare nemmeno un passo, perché non sarebbe pervenuto a nessuna proposizione speculativa»²³.

Questo passo, che sembrerebbe contraddire i passi citati in precedenza, in realtà rivela come la logica della contraddizione hegeliana non si ponga nei termini di un superamento della logica della non contraddizione aristotelica, se non al modo hegeliano di una comprensione di questa nella logica speculativa, nella quale la contraddizione si configura come il processo attraverso cui le forme logiche guadagnano il proprio contenuto, nella misura in cui il pensiero, in quanto si oppone a se stesso (nella contraddizione), fa di se stesso il proprio contenuto²⁴.

La logica aristotelica del finito viene cioè integrata nella logica hegeliana del pensiero infinito; essa così non viene superata (nel senso di “violata”) da una logica del pensiero infinito, nel quadro di una rottura tra logica della non contraddizione e logica della contraddizione²⁵; piuttosto

²³ VGP, *Werke* 14: 414; tr. it. p. 297.

²⁴ «[...] il Pensiero come sistema, – scrive Hegel – come Forma assoluta che domina questo contenuto, ha in se stesso il proprio Contenuto, La Differenza, ed è filosofia speculativa, è Contenuto che a un tempo è Soggetto e Oggetto» (VGP, *Werke* 14: 414; tr. it. p. 297).

²⁵ Sul rapporto tra contraddizione dialettica e principio di non contraddizione si esprime in maniera efficace F. Chiereghin il quale, sottolineando l'assoluta inopportunità di una lettura della dialettica hegeliana in termini di violazione cieca del principio logico di non contraddizione, e denunciando d'altra parte la debolezza di quelle tesi che attribuiscono ad Hegel un uso improprio del termine contraddizione, parla a

essa, negata nella possibilità di ogni sua assolutizzazione formale in senso kantiano, viene invece riabilitata come *momento* della logica speculativa. Le determinazioni finite della logica aristotelica costituiscono il *materiale* messo in movimento dalla logica speculativa. Più esplicitamente, Hegel non propone un modello alternativo di logica contraddittoria alla logica formale del principio di non contraddizione. Ciò, infatti, riporterebbe la logica hegeliana al piano formale e dunque negherebbe la stessa possibilità di una logica speculativa che abbia se stessa come proprio contenuto. Hegel piuttosto si fa interprete di quell'istanza speculativa che rappresenta l'orizzonte autentico in cui si muovono le forme del pensare e che, secondo lui, è a fondamento della stessa logica aristotelica.

La tesi hegeliana, secondo la quale alla base della logica aristotelica della non contraddizione vi è un processo speculativo, che dunque smentisce l'apparente carattere intellettualistico della logica dello Stagirita, può trovare peraltro conforto nella stessa esposizione aristotelica del principio di non contraddizione nel libro IV della *Metafisica*; a proposito del principio di non contraddizione si legge che, essendo impossibile fornirne una dimostrazione diretta (che richiederebbe un principio più alto, e costituirebbe dunque un attacco alla stessa nozione di principio)

proposito della dialettica hegeliana di «assunzione incontraddittoria della contraddizione» (F. Chiereghin, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in «Verifiche», X, 1981, 1-3, pp. 257-270, p. 262). Più precisamente, l'autore ammette che per Hegel la contraddizione è realmente intesa come appartenenza e non appartenenza di una stessa cosa, ad un tempo, allo stesso soggetto sotto il medesimo rispetto, e dunque consapevolmente dichiarata come principio della determinazione del reale. Ma ciò non costituisce una violazione del principio di non contraddizione nei termini per cui si è autorizzati a sostenere che «l'uomo è un trireme». Piuttosto la contraddizione segnerebbe in Hegel il punto originario in cui la legge della non contraddizione, liberata dall'astrattezza dell'intelletto, ritrova il suo punto focale, che si esprime nel momento esatto di passaggio tra un opposto e l'altro; momento grazie al quale soltanto ciascun termine dell'opposizione guadagna la propria determinatezza (Cfr. pp. 262-263). Sulla complessità della lettura hegeliana del principio di non contraddizione aristotelico cfr. i rilievi di E. Berti, *Ist Hegels Kritik am Satz vom Widerspruch gegen Aristoteles gerichtet?*, «Philosophisches Jahrbuch», 88, 1981, pp. 371-377.

«si può dimostrare l'impossibilità in parola, per via di confutazione»²⁶, vale a dire: mediante il fatto che l'avversario che voglia sostenere la non validità di tale principio si contraddice nella misura in cui, per negare il principio di non contraddizione, dovendo esprimersi in modo sensato, e dunque attribuire un significato univoco a ciò che dice, finisce per usare quello stesso principio che intende negare. Traspare da ciò la pregnanza speculativa, in senso hegeliano, della trattazione aristotelica del principio di non contraddizione, nella misura in cui la sua esibizione come principio passa per la contraddizione in cui cade chi vuole negarlo.

Dall'analisi dei passi hegeliani e dall'andamento della stessa trattazione aristotelica risulta dunque evidente che la logica speculativa di Hegel non costituisce, in opposizione alla logica della non contraddizione, una *logica della contraddizione*, se non nei termini di una ricomprensione della non contraddizione, che caratterizza i rapporti tra le determinazioni dell'intelletto, come *differenza* fondamentale in cui le forme logiche si determinano e rimangono dunque espressione della contraddizione del pensare.

Se Hegel, tuttavia, riconosce e sviluppa la portata speculativa della logica aristotelica, d'altra parte però non concede alcuna attenuante speculativa alla logica di Kant, nella quale il principio di non contraddizione verrebbe usato per designare un pensiero formalistico che non solo rifiuta la contraddizione, ma, cosa ancor più grave, si fonda su quella separazione netta tra forma e contenuto che attira l'accusa hegeliana (questa volta senza remore) di intellettualismo.

In tale contesto la volontà, di Hegel come di Adorno, di perseguire la contraddizione del pensare oltre il principio di non contraddizione è rivolta contro la logica kantiana, dove l'inaccettabilità della contraddizione segna il sacrificio della ricchezza del pensiero sull'altare della rigida logica formale. Per questo, più che di superamento²⁷ del principio di non con-

²⁶ Aristotele, *Metaphysica* (d'ora in avanti *Metaph.*), a cura di W. Jaeger, Oxford 1973 (1957¹), IV, 4, 1006 [a 11-12]; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 1992, p. 186.

²⁷ Del resto, lo stesso C. Braun, che pure parla di superamento (*Überwindung*) del principio di non contraddizione, non lascia spazio nel corso della sua trattazione a interpretazioni che leggano nella logica hegeliana e nel pensiero di Adorno la volontà di contestare la validità del principio di non contraddizione in sede strettamente logica: «Come Hegel,

tradizione in generale, si dovrebbe parlare di superamento della contraddizione in quanto questa venga riguardata solo sul piano formale. È la riduzione del principio di non contraddizione a pura normatività formale che nega, molto più che la contraddizione logica, il dinamismo del reale.

E del resto l'intenzione kantiana di togliere al principio di non contraddizione qualsiasi elemento che possa inficiare il suo carattere formale si rivela nella critica che il pensatore di Königsberg rivolge all'enunciazione aristotelica del principio di non contraddizione, che pure Kant stesso sostiene di seguire come principio generale, seppur negativo, di verità:

«Di questo principio – scrive Kant – celebre, per quanto sprovvisto di ogni contenuto e semplicemente formale – esiste però una formulazione che contiene una sintesi, la quale vi è stata immischiata inavvertitamente e senza alcuna necessità. Tale formulazione dice: è impossibile che qualcosa sia e non sia allo stesso tempo. A parte il fatto che qui la certezza apodittica (con la parola impossibile) risulta essere un'aggiunta superflua, mentre dovrebbe darsi ad intendere di per sé in base alla proposizione stessa, c'è da dire poi che questa proposizione viene affetta dalla condizione del tempo. È come se essa dicesse: una cosa= A , che è qualcosa= B , non può essere allo stesso tempo *non-B*, ma può essere benissimo entrambe le cose (tanto B , quanto *non-B*) successivamente. Per esempio, un uomo che è giovane, non può essere allo stesso tempo vecchio, ma può benissimo essere in un certo tempo giovane e in un altro tempo non-giovane, cioè vecchio. Sennonché, il principio di contraddizione, quale principio semplicemente logico, non deve affatto limitare i suoi enunciati ai rapporti di tempo, e perciò la suddetta formulazione è del tutto contraria all'intenzione del principio stesso»²⁸.

Nella critica che Kant rivolge alla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione affiora dunque la volontà di delimitare con precisione il piano formale del pensiero. Secondo la prospettiva kan-

Adorno non vuole in maniera semplicistica contestare la "validità della logica formale" o combattere "il principio di non contraddizione". Piuttosto il principio di non contraddizione non dovrebbe essere assolutizzato» (C. Braun, *op. cit.*, p. 55). Il principio di non contraddizione cioè non sarebbe messo in discussione nella sua validità formale, ma nella sua assolutizzazione in quanto termine ultimo del pensare concettuale.

²⁸ KrV, A 152-3/B 191-2; tr. it. pp. 319-321.

tiana, infatti, dalla formulazione del principio di non contraddizione dovrebbe rimanere escluso qualsiasi riferimento al tempo, in quanto il tempo, essendo la forma in cui si presentano i dati dell'intuizione sensibile, inficerebbe lo statuto analitico-formale di tale principio.

Non è questa la sede per discutere sulla validità della critica che Kant rivolge alla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione²⁹. Tuttavia, in tale critica si rende chiara l'intenzione kantiana di affermare lo statuto formale delle leggi del pensiero, che si conferma nella trattazione del principio di non contraddizione come «principio supremo di tutti i giudizi analitici»³⁰.

La logica hegeliana attua un superamento dello statuto della non-contraddizione, in quanto questa viene posta – come in Kant – quale limite che separa il piano formale del pensare da ciò che invece deve costituire il contenuto del pensiero. Il superamento non risponde dunque ad una violazione della legge logica di non-contraddizione, ma all'inserimento della logica nella complessità del reale. Sotto quest'aspetto la dialettica di Adorno ricalca in pieno la dialettica hegeliana, valorizzando di quest'ultima la capacità di rimettere in movimento la rigidità analitica che caratterizza la logica kantiana dell'intelletto. A questo proposito Adorno scrive:

«Hegel ha fatto valere in tutto il suo diritto il criticismo di Kant, criticando lo stesso dualismo kantiano di forma e contenuto e immettendo nel processo dinamico le rigide determinazioni kantiane della differenza – e conseguentemente alla sua interpretazione, anche quelle di Fichte – senza d'altronde sacrificare l'irriducibilità dei momenti ad una piatta identità. Per il suo idealismo la ragione diventa critica in un senso critico anche rispetto a Kant, come ragione *negativa* che mette

²⁹ Per una trattazione dettagliata del problema si rimanda a A. Marchesi, *Il principio di non-contraddizione in Aristotele e in Kant e la funzione del «tempo»*, «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 52, 4/1960, pp. 413-430, in part. 428-430; A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Olms Verlag, Hildesheim 1964 (Reprografischer Nachdruck der 3. vermehrten Auflage, Leipzig 1870), pp. 30-35; M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori riuniti, Roma 1963, vol. II, pp. 72-73; A. Apertone, *Il nesso tra identità, tempo ed esperienza possibile. Una breve meditazione kantiana*, «laNottoladiMinerva. Journal of Philosophy and Culture», XXIII, 2025, pp. 21-36, in part. pp. 22-26.

³⁰ Cfr. KrV, A 150/B 189; tr. it. p. 317.

in movimento la statica dei momenti tenuti egualmente fermi. I poli che Kant contrappone l'uno all'altro, forma e contenuto, natura e spirito, teoria e pratica, libertà e necessità, *cosa in sé* e fenomeno, vengono tutti quanti compenetrati dalla riflessione, dimodoché nessuna di queste determinazioni sussiste come un ultimo»³¹.

Sulla falsa riga di Hegel, Adorno avanza l'esigenza di una logica più fluida, che si rivolga contro l'arrestarsi kantiano di fronte alla contraddizione originata da quella esigenza del pensiero a uscire fuori di sé verso il non identico; contraddizione che invece Hegel avrebbe riguardato come orizzonte autentico del pensare concettuale.

Tuttavia, la dialettica adorniana, per quanto rimanga strettamente legata al superamento hegeliano dello statuto formale della contraddizione, non accetta d'altra parte l'esito finale di tale superamento, che attribuirebbe alla dialettica lo statuto di essenza del reale. In questo suo esito positivo la dialettica di Hegel perderebbe, secondo Adorno, quella salutare irrequietezza che Hegel stesso aveva posto nel concetto di divenire; irrequietezza in cui si esprimerebbe la forza critica della dialettica e la natura di un pensiero inconciliato la cui contraddittorietà rimane il segno di un'opposizione non completamente riducibile alle forme del pensare. Adorno, cioè, proprio insistendo sulla contraddittorietà del pensare concettuale, tiene fermo il momento critico-negativo, sottolineando come la configurazione della contraddizione come contraddizione non solo formale non debba sfociare necessariamente nella considerazione della dialettica del pensare come essenza del reale.

Contraddizione logica e opposizione reale

L'assimilazione della realtà alla contraddizione del pensare si fonda, nella prospettiva hegeliana, sull'abbattimento di quella frontiera, che Kant invece aveva costantemente ribadito, tra opposizione logica (la contraddizione propriamente detta) e opposizione reale.

Com'è noto Kant, già dal periodo precritico, distingue l'opposizione logica da quella reale per il fatto che la prima, la contraddizione in

³¹ DS, GS 5: 257; tr. it. p. 37.

senso stretto (*Widerspruch*), non può, per così dire, prodursi se non al prezzo di compromettere irrimediabilmente il senso stesso delle proposizioni in conflitto. La seconda, l'opposizione reale, ha il suo referente nel mondo fisico, esemplificandosi in una opposizione tra fenomeni, dove ovviamente la coesistenza di opposti in un medesimo soggetto non ne contraddice la veridicità:

«Due cose, di cui l'una annulla ciò che è posto dall'altra, sono opposte. Tale opposizione è duplice: o *logica* per contraddizione, o *reale*, cioè senza contraddizione. La prima opposizione, quella logica, è la sola di cui si sia tenuto conto finora. Consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è *nulla* (*nihil negativum irrepraesentabile*), come è detto nel principio di contraddizione. Un corpo in moto è *qualcosa*, un corpo, che non è in moto, è anche *qualcosa* (*cogitabile*); ma un corpo che sia in moto, e contemporaneamente non sia in moto, non è nulla. La seconda opposizione, reale, è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa* (*cogitabile*). Una forza che imprime un moto ad un corpo in una direzione, ed una forza uguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un sol corpo. Conseguenza ne è la quiete, la quale è *qualcosa* (*repraesentabile*)»³².

La contraddizione o opposizione logica è ciò che rende nullo³³ il giudizio che ne è affetto; così che il non contraddirsi risulta condizione

³² NG, AA 2: 171; tr. it. p. 255.

³³ Il contraddittorio logico è «il concetto che annulla se stesso». Nella *Critica della ragion pura* si legge: «L'oggetto di un concetto che contraddice se stesso è niente, poiché il concetto è niente, è l'impossibile, come ad esempio una figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*)» (KrV, A 291/B 348; tr. it. p. 523). Sul tema del contraddittorio come *nihil negativum* si veda *Remarques sur le nihil privativum dans son sens kantien*, in «Philosophie», 14, 1987, ripreso in *Écrits logiques et politiques*, éditions Galilée, Paris 1990; A. Organte, *Il concetto kantiano di "nihil negativum": un'apparente sopravvivenza razionalistica nella "Critica della ragion pura"*, «Verifiche», 2017, 2, pp. 25-48. C. Romano, *Osservazioni sulla «tavola del nulla» di Kant*, «Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità», 1, 2017, 2, pp. 89-98. Per un approfondimento del dibattito più recente sull'argomento cfr. M. Simionato, *Sitting at the Kantian Table of Nothingness*, «JoLMA», 5, 2024, 2, pp. 439-458.

universale, anche se solo formale, della possibilità del giudizio³⁴. Essa è caratterizzata dall'impossibilità stessa del suo darsi, in quanto, se si desse, si renderebbe impossibile la stessa formulazione di un giudizio che fosse dotato di senso.

Al contrario, l'opposizione reale si dà e implica dunque la possibilità della convivenza di due fenomeni opposti nella realtà empirica:

³⁴ «Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa possa riferirsi all'oggetto, la condizione universale – sebbene solo negativa – di tutti i nostri giudizi in generale è che però essi non contraddicano se stessi, perché in caso contrario questi giudizi in se stessi (anche a prescindere dall'oggetto) non sarebbero nulla [...] Ora, la proposizione secondo cui a nessuna cosa spetta un predicato che la contraddica, si chiama principio di contraddizione, ed è un criterio universale – sebbene semplicemente negativo – di verità. Ma, appunto per questo, esso appartiene soltanto alla logica, poiché vale per le conoscenze intese semplicemente come conoscenze in generale, a prescindere dal loro contenuto, e afferma che la contraddizione le annulla e le elimina completamente» (KrV, A 189-190/ B 150-151; tr. it. p. 317). L'esito della contraddizione è dunque l'annullamento del giudizio; quel *nihil negativum* che Kant distingue dal «nulla relativo» con cui invece contrassegna l'opposizione reale mediante la formula $A - B = 0$: «L'opposizione reale, infatti, ha luogo ovunque $A - B = 0$, e cioè ovunque una realtà congiunta con un'altra in un soggetto annulli l'effetto dell'altra, come viene mostrato di continuo da tutti gli ostacoli e da tutte le reazioni della natura, i quali nondimeno, basandosi su delle forze, devono essere denominati *realitates phaenomena*» (KrV, A 273/B 329; tr. it. pp. 409-501). Lo «zero» dell'opposizione reale testimonia l'annullamento degli effetti che un fenomeno potrebbe produrre in un oggetto, se in quest'ultimo non si desse la compresenza di un fenomeno ad esso opposto. Il «nulla assoluto», esito della contraddizione logica, invece, esprime come l'oggetto in cui affiora il conflitto non abbia potuto mai darsi. Nel *Tentativo di introdurre il concetto di grandezze negative nella filosofia*, Kant, distinguendo la repugnanza logica da quella reale, scriveva: «Se poniamo che qualcuno abbia un credito $A=100$ talleri nei riguardi di un altro, ciò sarà causa per lui di un introito pari a quella cifra. Se ora la stessa persona ha anche un debito $B=100$ talleri, ciò sarà causa di una uscita altrettanto grande. Ambedue i debiti insieme sono causa di zero, cioè di non ricevere né dare danaro alcuno. Si capisce facilmente che questo zero è un nulla relativo, riferito cioè soltanto ad una certa conseguenza che non è: come nel caso presente non è un certo capitale, e nel caso summenzionato non è un certo moto. Nell'annullamento per contraddizione invece c'è il nulla assoluto. Perciò il *nihil negativum* non si può esprimere mediante lo zero= 0 , poiché questo non contiene una contraddizione. È concepibile che un certo moto non sia, ma che esso sia e non sia allo stesso tempo è inconcepibile» (NG, AA 2: 784; tr. it. p. 256).

«Tuttavia, nell'intuizione sensibile in cui viene data una realtà (per esempio il movimento) si trovano le condizioni (direzioni opposte) dalle quali si era fatta astrazione nel concetto del movimento in generale; e queste condizioni rendono possibile un'opposizione che certamente non è logica, in quanto producono da ciò che è meramente positivo un nulla=0»³⁵.

Nel contesto di una distinzione netta tra opposizione reale e contraddizione logica Kant insiste sulla natura esclusivamente formale della contraddizione (*Widerspruch*), affermando come nella realtà si possano al contrario dare opposizioni tra fenomeni che non registrano alcuna contraddizione in quanto presi come puri concetti. Proprio per questo motivo il principio di non contraddizione costituisce solo un principio negativo di verità: esso cioè assicura semplicemente la necessità del non darsi di un fenomeno che contraddice il proprio concetto, ma non fornisce in alcun modo la necessità che un fenomeno che invece non contraddice il proprio concetto si dia anche nella realtà.

A chiarire ulteriormente l'irriducibilità dell'opposizione reale a quella logica, Kant sottolinea come la non opponibilità logica tra concetti non sia sufficiente ad affermare l'accordo reale degli oggetti cui i concetti si riferiscono. Tale rilievo è presente nel contesto della critica kantiana al principio degli indiscernibili di Leibniz: «Così non si potrebbe dire che tutte le realtà sono in accordo tra di loro per il fatto che entro i loro concetti non si è incontrata nessuna opposizione»³⁶.

In Hegel, al contrario, la contraddizione supera i limiti del pensiero formale e diviene il senso stesso dell'opposizione reale, in quanto costituisce la radice essenziale di ogni opposizione. In tal senso la riflessione hegeliana inverte la concezione kantiana, che invece si fonda sulla attribuzione della contraddizione al piano soggettivo, denunciando la tendenza formalistica a ridurre la contraddizione stessa ad un'anomalia logica:

«La contraddizione viene ordinariamente allontanata, in primo luogo, dalle cose, da ciò che è e dal vero in generale; si afferma che non v'è nulla di contraddittorio. Essa vien poi anzi rigettata sulla riflessione soggettiva,

³⁵ KrV, A 282/B 338; tr. it. p. 511.

³⁶ KrV, A 282/B 338; tr. it. pp. 511-513.

che sola la porrebbe col suo riferire e comparare. Ma propriamente non si troverebbe nemmeno in questa riflessione, perché il contraddittorio, si dice, non si può né rappresentare né pensare. La contraddizione vale in generale, sia nella realtà, sia nella riflessione pensante, come un'accidentalità, quasi un'anomalia e un transitorio parossismo morboso»³⁷.

Contro la mortificazione del contraddittorio e la sua riduzione ad anomalia formale, Hegel scrive:

«E la contraddizione non è poi da prender semplicemente come un'anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esteriore moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci»³⁸.

Appare dunque chiaro come la concezione hegeliana della dialettica segni il superamento della contraddizione limitata al solo piano formale, in nome di una contraddizione che costituisce il senso di ogni accadimento reale³⁹.

³⁷ WL, *Werke* 6: 75; tr. it. p. 491.

³⁸ WL, *Werke* 6: 76; tr. it. p. 491.

³⁹ C. Braun parla di una eliminazione, all'interno della logica hegeliana, della differenza tra contraddizione logica e opposizione reale: «La contraddizione è per Hegel "la fonte di ogni movimento e vita" così che egli non intende la contraddizione, come Aristotele e Kant, solamente come logico-contraddittoria, ma anche come real-contraria. Con ciò il limite tra contraddizioni da una parte e opposizioni, antagonismi etc. dall'altra, viene cancellato», (C. Braun, *op. cit.*, pp. 54-55). La tesi di una cancellazione, nell'ambito della logica hegeliana, del limite tra contraddizione e opposizione non può comunque alimentare l'idea secondo cui Hegel, mancando di rigore logico, avrebbe sommariamente contrassegnato con il termine «contraddizione» l'opposizione kantiana. Già alla fine degli anni settanta S. Landucci aveva sottolineato l'illegittimità di una lettura della logica hegeliana volta ad imputare alla tesi dello sprofondamento dell'opposizione nella contraddizione essenziale, e della conseguente deducibilità della contraddizione dall'opposizione, un difetto di ambiguità e confusione terminologica tra i termini «contraddizione» e «opposizione»:

Il superamento del limite tra opposizione reale e contraddizione avverrebbe in Hegel nella misura in cui l'opposizione risulta essere in generale un "esser posto" all'interno di quel processo negativo che caratterizza l'essenza. Più precisamente, l'opposizione si determina come il risultato del movimento proprio dell'essenza, la cui attività si caratterizza infatti come l'escludere sé da se stessa, *ponendosi* di fronte a sé come il negativo che la contraddice. In tale contesto l'opposizione è il risultato del movimento autocontraddicentesi che caratterizza l'essenza; così che l'opposizione torna tramite la contraddizione all'essenza come al suo "fondamento":

«Anzitutto dunque l'opposizione indipendente, per via della sua contraddizione, torna al fondamento. Quella è il primo, l'immediato, da cui si comincia, e l'opposizione tolta o il tolto esser posto è esso stesso un esser posto. Così l'essenza come fondamento è un esser posto, un divenuto. Ma viceversa si è posto soltanto questo, che l'opposizione o l'esser posto è un tolto, è soltanto come esser posto. Come fondamento dunque l'essenza è riflessione esclusiva in modo che essa fa di se stessa un esser posto, che l'opposizione,

«Laddove Kant aveva formulato un concetto nuovo dell'opposizione, fondandolo attraverso un confronto per contrasto con la contraddizione logica, Hegel conclude ritrovando questa in quella, dopo che, strada facendo, ne ha scoperto la forma, ulteriormente nuova, della relazione immanente. In ogni caso, comunque si valuti questa deduzione hegeliana della contraddizione dall'opposizione, quel che sicuramente è insostenibile è che la "contraddizione" sia il nome con il quale Hegel designerebbe, sia pure per equivoco, una sorta di opposizione di tipo kantiano, ovvero che la formula "unità degli opposti" possa denotare un tal tipo di opposizione; giacché, così intendendo, si annullerebbe l'alternativa che certamente esiste fra le due rispettive dottrine dell'opposizione. Ma proprio questa interpretazione è probabilmente la più diffusa, statisticamente, e da sempre, si può dire: essa si ha ogni volta che si sostenga che la "contraddizione" e l'"unità degli opposti" hegeliane indicherebbero tutti i casi di antagonismo, lotta, conflitto, contrasto, etc., tra forze o tendenze contrapposte, che si diano nel mondo naturale o nel mondo storico-sociale, senza ulteriori precisazioni» (S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1978, p. 73). La contraddizione, così come viene intesa da Hegel, non trova un referente semantico nell'opposizione reale kantiana, piuttosto toglie a quest'ultima il suo carattere estrinseco, reinserendola in un processo che caratterizza il movimento di autonegazione immanente ad ogni determinatezza, che guadagna se stessa nell'essere anche il proprio altro, vale a dire: nel suo contraddirsi. Sulla distanza tra Kant ed Hegel nel modo in cui viene intesa l'opposizione cfr. M. Bordinon, *Hegel's Criticism of Kant's Notion of Opposition*, in «Hegel-Jahrbuch», 2016, pp. 428-434.

dalla quale dianzi si cominciava e che era l'immediato, è soltanto posta, determinata indipendenza dell'essenza, e ch'essa è soltanto ciò che in se stesso si toglie, mentre l'essenza è quel ch'è riflesso in sé nella sua determinatezza»⁴⁰.

Subito dopo Hegel determina più chiaramente l'opposizione come *posizione* dell'essenza:

«Come fondamento l'essenza esclude sé da se stessa, si pone; il suo esser posto, – che è l'escluso, – è soltanto come esser posto, come identità del negativo con se stesso. Questo indipendente è il negativo, posto come negativo; tale che contraddice a se stesso e che rimane quindi immediatamente nell'essenza come nel suo fondamento»⁴¹.

Da quanto si è detto risulta chiaro come l'opposizione non sia altro che la posizione di un "positivo" e di un "negativo" all'interno del movimento autocontraddittorio che caratterizza l'essenza. Da un lato l'essenza si pone come il negativo che la contraddice, dall'altro si pone come positivo in quanto l'essenza è questo suo negarsi. In tal senso cade il rapporto di opposizione tra positivo e negativo in quanto essi sono solo determinazioni *poste* da quella più fondamentale negazione riferentesi a sé che è l'essenza. Così l'opposizione confluisce in quel movimento di autonegazione dell'essenza che è la contraddizione. A proposito del rapporto tra positivo e negativo Hegel sottolinea:

«Non è però un confronto esterno, quello che bisogna stabilire tra coteste determinazioni, come nemmeno fra altre categorie, ma esse devono essere considerate in loro stesse, vale a dire, bisogna considerare che cos'è la loro propria riflessione. Ora in questa si è mostrato che ciascuno è essenzialmente il suo parere (*das Scheinen*) nell'altro ed addirittura il suo proprio porsi come altro»⁴².

Il porsi di qualcosa come altro è proprio la contraddizione. Contraddizione che dunque si configura come il *toglimento* dell'opposizione tra

⁴⁰ WL, *Werke* 6: 69; tr. it. p. 485.

⁴¹ WL, *Werke* 6: 69; tr. it. p. 485.

⁴² WL, *Werke* 6: 70; tr. it. 486.

positivo e negativo nella misura in cui propriamente essa costituisce il trapasso del positivo nel negativo e viceversa:

«Basta una breve esperienza – scrive Hegel – nel pensare riflessivo per avvedersi che quando qualcosa è stato determinato come positivo, in quanto poi si va innanzi movendo da questa base, immediatamente esso ci si è mutato tra le mani in negativo, e così viceversa in positivo quel che era stato determinato negativamente, e che il pensare riflessivo in queste determinazioni si confonde e si contraddice»⁴³.

In tal modo il contraddittorio rappresenta in Hegel il risolversi stesso di ogni opposizione, in quanto tale opposizione perde nella contraddizione il carattere dell'estrinsecità e diviene il movimento proprio della realtà in quanto ritorna all'essenza come a ciò che l'ha posta in essere. Tale posizione risulta essere non altro che l'autoposizione dell'essenza come riferimento negativo a sé in quanto altro da sé. E questo riferimento è, come abbiamo visto, la contraddizione:

«Ogni determinazione, ogni concreto, ogni concetto è essenzialmente un'unità di momenti distinti e distinguibili, che diventano contraddittori mediante la differenza determinata, essenziale. Questo contraddittorio si risolve certamente in nulla, torna nella sua unità negativa. La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa unità negativa; è un che di contraddittorio in se stesso ma è anche insieme la contraddizione risolta; è il fondamento, che contiene e regge le sue determinazioni»⁴⁴.

La contraddizione cioè è il risolversi stesso della contraddizione poiché non si configura come contrapposizione di due opposti indipendenti. Essa è infatti la presenza di un opposto nell'altro come principio e condizione *essenziale* della sua determinazione. Più radicalmente, anzi, l'indipendenza che caratterizza i termini dell'opposizione ancora estrinseca si fonda proprio sul fatto che ciascun termine dell'opposizione contiene al suo interno anche l'altro⁴⁵.

⁴³ WL, *Werke* 6: 70; tr. pp. 486-487.

⁴⁴ WL, *Werke* 6: 79; tr. it. p. 494.

⁴⁵ «La riflessione in sé, mediante la quale i lati dell'opposizione diventano delle indipendenti relazioni a sé, è anzitutto la loro indipendenza come momenti distinti. Essi son

Dunque, in Hegel il superamento del piano formale della contraddizione si determina come riconoscimento di una struttura contraddittoria che fonda *essenzialmente* la stessa possibilità che vi siano realtà in opposizione, anzi la contraddizione che si esplica nel movimento di autonegazione che caratterizza l'essenza, è e coincide con l'apparire (*Erscheinen*) dell'essenza come *fondamento* del reale. Reale che dunque si configura come essenzialmente contraddittorio:

«L'abituale *Horror* – scrive Hegel – che dinanzi alla contraddizione prova il pensiero rappresentativo, non speculativo, cotesto orrore, simile a quello della natura per il *vacuum*, rigetta questa conseguenza; perché quel pensiero si ferma alla considerazione unilaterale della risoluzione della contraddizione nel nulla, e non conosce il lato positivo della contraddizione, secondo cui essa è attività assoluta e diventa assoluto fondamento e ragion d'essere»⁴⁶.

Adorno contro la logica dell'essenza

Se in Hegel il superamento del piano formale della contraddizione sfocia nella determinazione di un orizzonte essenzialistico della dialettica intesa come logica della verità effettuale, ciò non avviene in Adorno. In lui l'assunzione piena della contraddittorietà del pensare contro la ristrettezza formale del principio di non contraddizione, pur essendo fondata sull'idea che il pensiero debba oltrepassare l'orizzonte della contraddizione formale,

quindi soltanto in sé questa indipendenza, poiché sono ancora opposti, e che siano così in sé, è ciò che costituisce il loro esser posti. Ma la loro riflessione esclusiva toglie via questo esser posto, li fa essere indipendenti per sé, li fa esser tali, che sono indipendenti non soltanto in sé, ma mediante il loro negativo riferimento al loro altro. In questa guisa anche la loro indipendenza è posta. Ma inoltre, con questo loro porre, i lati dell'opposizione si riducono a un esser posto. Essi si distruggono, in quanto si determinano come l'identico con sé, ma in ciò anzi si determinano come il negativo, come un identico con sé che è relazione ad altro. Se non che, a considerarla più da vicino, questa riflessione esclusiva non è soltanto questa determinazione formale. Essa è un'indipendenza in sé, ed è il togliere di questo esser posto, e solo per via di questo togliere è unità per sé ed effettivamente indipendente» (WL, VI: 67; tr. it. pp. 483-484).

⁴⁶ WL, *Werke* 6: 78; tr. it. p. 494.

tuttavia si accompagna alla consapevolezza che tale oltrepassamento non possa mai compiersi legittimamente fino in fondo. In tale contesto la concezione dialettica di Adorno porta la contraddizione fuori dall'orizzonte della logica formale, ma nell'intenzione (contraria a quella hegeliana) di ribadire la non identità tra pensiero e realtà⁴⁷. In Adorno, cioè, il superamento del piano formale della contraddizione non si apre in alcun modo ad una prospettiva che faccia della contraddizione il punto di incontro tra realtà e pensiero; la dialettica di Adorno infatti riguarda la contraddizione come non conciliazione tra il pensiero e ciò che non gli è identico.

La contraddizione è per Adorno denuncia del fallimento del pensare speculativo e ostensione del non identico nel suo non lasciarsi identificare. La contraddizione rappresenta infatti l'espressione dei tentativi fallimentari del pensiero volti a inglobare il non identico nelle proprie forme. Essa si configura come il contraddirsi del pensiero nel tentativo abusivo di esprimere tramite la legge di identità ciò che invece gli si presenta come non identico; è cioè misura dell'impenetrabilità del non identico, in quanto contraddizione connaturata ad un pensiero che non accetta ciò che non si piega agli schemi identificanti e che bolla dunque il dissimile come contraddittorio. Nel significato adorniano, la contraddizione conserva la sua autenticità e la sua forza critica nella misura in cui rimane, all'interno del pensiero stesso, la traccia della non identità inconciliata con le forme del pensare. A tal proposito, sottolinea Adorno riferendosi alla dialettica:

«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

⁴⁷ «Di fatto, nonostante ogni apprezzamento dell'impegno hegeliano ad estendere il filosofare critico "al di là della sfera formale" nella quale, d'accordo con Hegel, vede cristallizzato il sistema kantiano, Adorno ravvisa senza tentennamenti il "contenuto d'esperienza" della filosofia hegeliana proprio nel punto di partenza che condivide con Kant, ovvero in quella "esperienza di un irriducibile alla coscienza" in cui risiede "il nodo" del criticismo kantiano» (E. Tavani, *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 29).

conoscente ha immediatamente di fronte. Che questa figura sia identica al soggetto è la non verità»⁴⁸.

Adorno insiste sull'aspetto disgregante della dialettica, atta ad esprimere la sempre mancata coincidenza tra realtà e pensiero. Hegel invece avrebbe riguardato la contraddizione dialettica come essenza del reale, orientando il superamento del piano formale della contraddizione verso l'affermazione di una processualità contraddittoria che accomuna pensiero e realtà, facendo della contraddizione del pensare un «essenziale eracleo»⁴⁹.

Ora, ritenere la contraddizione l'essenza della realtà vuol dire per il Francofortese applicare abusivamente la forma contraddittoria che caratterizza il pensare concettuale alla realtà, al solo scopo di asservirla alle categorie del pensare. In tal modo la contraddizione che prima, nel momento specificamente critico, mostra la non identità tra pensiero e realtà, ora costituirebbe l'ambito in cui pensiero e realtà (in quanto esprimenti la medesima contraddizione) sono identici. L'identità viene in tal modo subdolamente legittimata dal fatto che nel pensare si esprimerebbe la stessa contraddizione che costituisce l'essenza del reale. La contraddizione, elevata a sistema, comprenderebbe nel proprio orizzonte la realtà e il pensiero che la pensa, così che la differenza, messa in luce nella contraddizione stessa, costituisca dialetticamente l'identità dei termini differenti. In questo contesto la dialettica hegeliana sarebbe ricaduta nella pretesa panlogistica di ridurre il non identico all'identità del concetto, sconfessando il suo compito critico, che dovrebbe al contrario consistere nella negazione di qualsivoglia affermazione sistematica della totalità concettuale. L'attribuzione alla dialettica dello statuto di essenza produrrebbe dunque la dissoluzione del negativo nel fatto che quest'ultimo diventerebbe linguaggio appropriato per la determinazione positiva del reale.

Dunque, la critica di Adorno al carattere conciliante della dialettica hegeliana pone le sue basi in una diversa lettura della dialettica stessa. La costituzione di una totalità sistematica che renda la differenza dal reale assolutamente intelligibile al pensiero si fonda sulla concezione che la

⁴⁸ ND, GS 6:148; tr. it. p. 131.

⁴⁹ ND, GS 6: 17; tr. it. p. 7.

contraddizione, atta a esprimere tale differenza, riguardi in prima istanza l'essenza stessa del reale. Proprio su ciò Adorno appunta gli artigli della sua critica contro Hegel, giudicando immotivata l'attribuzione della dialettica al piano veritativo dell'essenza. Come scrive Adorno:

«La contraddizione non è ciò in cui l'idealismo assoluto di Hegel dovette inevitabilmente trasfigurarla: un essenziale eracliteo. Essa è *index* della non verità dell'identità, del non assorbimento del concettualizzato nel concetto. Ma la parvenza di 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 parvenza e la sua verità si incrociano. Quella non si può mettere da parte per decreto, magari con la rassicurazione che ci sarebbe un ente in sé al di là della totalità 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 la parvenza di identità totale: in base al suo criterio. Poiché però quella totalità si costruisce secondo la logica, il cui nucleo è formato dal principio del terzo escluso, tutto ciò che non gli si adatta, tutto il qualitativamente diverso, assume la segnatura della contraddizione»⁵⁰.

La contraddizione, dunque, per Adorno non costituisce l'essenza del reale ma il prodotto dell'inevitabile parvenza radicata nel pensiero identificante il quale, nella tendenza a sottoporre il reale alle sue leggi, finisce col marchiare come contraddittorio ciò che piuttosto sembra sfuggirgli.

⁵⁰ ND, GS 6:17; tr. it. p. 7. Rendo le occorrenze del termine "*Schein*" con "parvenza" e non con "apparenza" come invece fa Lauro che, limitatamente a questo ed altri pochi passi, segue Donolo, forse optando per una soluzione che si accordi con l'occorrenza di poco successiva del verbo "*erscheinen*", il cui passo di riferimento cito poco sotto. Ritengo però che l'uso del verbo "*erscheinen*", almeno in questo caso, faccia riferimento al prodursi di una parvenza, giacché descrive la situazione illusoria in cui il divergente rispetto al pensiero, in quanto costretto nelle maglie dell'identico, non può che assumere le sembianze di un che di contraddittorio, a testimonianza del fatto che la contraddizione costituisce il marchio che la legge di identità imprime al non identico, il modo in cui il non identico *appare*.

In tal senso la contraddizione è la forma in cui si presenta il non identico riguardato però – e questo è il punto cruciale della dialettica di Adorno – a partire dal principio d'identità: «La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica adegua l'eterogeneo al pensiero unico»⁵¹.

La contraddizione si presenta dunque come il marchio che il pensiero identificante imprime su ciò che gli si presenta come non identico: lungi dal poter essere riguardata come essenza del reale, essa si caratterizza invece come segno dell'inadeguatezza delle leggi di identità, che ineriscono al pensiero concettuale, ad esprimere la resistenza del non identico che, in quanto, e solo in quanto, misurato secondo le leggi di identità, *appare* per l'appunto contraddittorio. In tale prospettiva, rimane per Adorno inaccettabile la trasfigurazione della contraddizione, attuata dall'idealismo hegeliano, dal piano della parvenza a quello della verità; trasfigurazione nella quale la contraddizione, da prodotto e insieme luogo di smascheramento di una pretesa illusoria, diviene essenza del reale, perdendo il suo carattere critico e assumendo il ruolo di garante dell'identità.

Sostenere che la contraddizione costituisce l'essenza del reale significherebbe conferire alla realtà stessa una fisionomia che *appare* contraddittoria solo ad un pensiero che riguarda come contraddittorio ciò che non si piega al principio di identificazione:

«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 verità 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»⁵².

⁵¹ ND, GS 6:17; tr. it. p. 7.

⁵² ND, GS 6: 17-18; tr. it. pp. 7-8.

In altri termini, nella contraddizione è presente il carattere coercitivo dell'identità, nella misura in cui la contraddizione stessa costituisce il marchio impresso dal pensiero al non identico in quanto questo viene misurato secondo il principio d'identità, che dunque nella contraddizione stessa paradossalmente si ripropone. E l'orizzonte essenzialistico in cui Hegel colloca la dialettica non farebbe altro, per l'autore di Francoforte, che affermare nella contraddizione il carattere prevaricante dell'identità. E infatti la differenza tra pensiero e realtà, messa in luce dalla stessa contraddizione dialettica, viene riproposta, nella configurazione essenzialistica della dialettica, come categoria identificante che comprende al suo interno pensiero e realtà.

Per questo motivo, nella prospettiva di Adorno, la dialettica deve rimanere ancorata alla funzione critica, secondo cui la contraddizione mostra il modo in cui il non identico semplicemente *appare* al pensiero identificante, e dunque si sviluppa nello spazio parvente di un sapere illusorio. La coscienza che la contraddizione si esprima sul piano della parvenza, di una parvenza prodotta dal pensiero identificante, vieta dunque ogni tipo di assimilazione della realtà alla forma della contraddizione, se si intende per assimilazione il fatto che tale contraddizione possa essere il punto paradossale di conciliazione tra realtà e pensiero o, più semplicemente, che la contraddizione risponda ad una logica della verità⁵³. In questo senso la dialettica, proprio nel suo incedere contraddittorio, non deve, obietta Adorno, mascherare la realtà attribuendole una diversità che sarebbe solo momento dell'identità concettuale; essa deve piuttosto smascherare la falsità di una realtà meramente concettuale.

In definitiva, la dialettica conserva il suo peculiare carattere di denuncia critica nella misura in cui svela l'illusione che sta a fondamento di qualsivoglia pensiero rivolto alla determinazione della totalità del reale; perde invece la sua forza demistificante quando rimane intrappolata nel suo stesso procedimento formale, nel quale la contraddizione non viene

⁵³ «Che nel pensare identità e non identità siano insieme, porta esso [il pensare] in una contraddizione con se stesso che non si deve neutralizzare positivamente in un'idea del vero, perché il pensiero non dà quest'idea positivamente» (A. Thyen, *op. cit.*, pp. 286-287).

riguardata come risultato di una pretesa illusoria e abusiva, e dunque punto di partenza della coscienza critica, ma come strumento di dominio tramite cui il diverso viene assimilato subdolamente al principio d'identità. La contraddizione dialettica ha un senso in quanto mostra che gli oggetti non si risolvono nel loro concetto, non già in quanto si riappropria di ciò che era sfuggito al pensiero identificante riassimilandoglielo sotto falso nome. La contraddizione deve mostrare l'irriducibilità del non identico al principio di identità, esprimendo la mancata coincidenza tra pensiero e realtà e la parvenza radicata in qualunque tentativo di conciliazione.

Capitolo II

Dialettica negativa e logica della parvenza

La dialettica kantiana come *Logik des Scheins*

Il rifiuto di Adorno nei confronti della dialettica hegelianamente intesa come «essenziale eracliteo», pur nella cornice di un pensiero che eredita da Hegel l'idea di perseguire fino in fondo la contraddizione contro la rigidità della logica intellettualistica, colloca la dialettica nell'ambito della parvenza.

Più precisamente, il rifiuto di una dialettica intesa come essenza del reale pone le basi sull'idea che la contraddizione mostra il non identico come esso però *appare* al pensiero che voglia misurarlo sulla legge d'identità. La contraddizione esprime, dunque, l'inadeguatezza della legge identificante, che caratterizza il pensare concettuale, ad esprimere il non identico, il quale *appare* contraddittorio in ragione di questa inadeguatezza. Proprio per questo è illegittimo per Adorno il tentativo hegeliano di superare il verdetto kantiano secondo cui la dialettica è espressione di una logica della parvenza (*Schein*) in una configurazione essenzialistica, in cui la dialettica stessa assumerebbe i tratti di una logica della verità.

In tal senso, nonostante sia innegabile la presenza del pensiero hegeliano nella riflessione di Adorno, sembra essere, almeno per certi aspetti, più rilevante l'influenza che sul Francofortese esercita la dialettica trascendentale di Kant, in cui la contraddizione, che si esprime nell'antinomia, si presenta come prodotto di un'illusione, di una logica della parvenza (*Logik des Scheins*) che accompagna le pretese di totalità della ragione. In altri termini, si potrebbe dire che Adorno ripete la processualità dialettica hegeliana, ma in un modo per cui tale processualità si snoda nell'orizzonte kantiano

dello *Schein*, senza alcuna pretesa di uscire da questo orizzonte per compiersi nell'affermazione di uno statuto essenzialistico della contraddizione. L'esigenza che anima la dialettica di Adorno rimane infatti quella kantiana di affermare con instancabile forza l'anima critica del pensare concettuale; anima critica che, come abbiamo visto, sarebbe stata soffocata dall'assunzione hegeliana della dialettica a logica della verità effettuale. Hegel, infatti, pur conservando il merito di avere esteso l'orizzonte del pensiero critico oltre la frontiera del pensiero formale kantiano, avrebbe tuttavia poi soffocato la stessa forza critica del pensare nell'idea di una dialettica che concilia, in quanto forma assoluta, la contraddizione tra pensiero e realtà:

«La ragione diventa impotente ad afferrare il reale non per la sua propria impotenza, ma perché il reale non è ragione. Il processo fra Kant e Hegel, nel quale l'imbattibile procedimento dimostrativo di quest'ultimo aveva l'ultima parola, non è finito; forse perché ciò che lo fa apparire concludente, il prepotente rigore della stretta logica, è proprio ciò che manca di verità rispetto alla capacità kantiana di stare nella frattura. Se Hegel, proprio in forza della sua critica a Kant, ha esteso in modo grandioso il filosofare critico al di là della sfera formale, tuttavia ha anche eluso abilmente il supremo momento critico; la critica alla totalità, dell'infinito dato come conclusione. Con sovrana sicurezza di sé egli ha poi eliminato il blocco che veniva alla coscienza da quell'irriducibile la cui esperienza costituiva il nodo interno della filosofia trascendentale di Kant; arrivando così a dare per stipulato un accordo della conoscenza, risultante senza fratture in grazia della sua frattura, accordo che ha qualcosa dell'illusorietà del mito. La differenza di condizionato e assoluto egli l'ha eliminata pensandola; ha attribuito al condizionato le sembianze dell'incondizionato»¹.

L'ultimo passo del brano appena citato esprime pienamente il senso della critica che Adorno rivolge alla dialettica conciliante di Hegel, e la direzione che il Francofortese imprime alla dialettica come a ciò che deve ribadire all'interno del pensiero l'inconciliabilità della frattura tra identità e non identico.

¹ DS, GS 5: 323-324; tr. it. pp. 129-130.

Adorno parla della filosofia hegeliana come di una filosofia che concilia la frattura fondamentale della conoscenza (consistente nel divario tra pensiero e realtà), «in grazia della sua frattura»². Vale a dire: la dialettica, che mostra in prima istanza il divario tra pensiero e realtà, diverrebbe ciò che colma questo divario, nel contesto di una concezione che presenta la contraddizione del pensare come essenza del reale. Al contrario, Adorno intende la contraddizione dialettica come la testimonianza del carattere illusorio insito in ogni tentativo di colmare tale divario. L'autore di Francoforte vede infatti nella dialettica l'affermazione e la riproposizione di una critica che il pensare rivolge a se stesso e alle proprie tendenze identificanti; dunque, la intende come un processo che si consuma nell'ambito di quelle illusioni, falsità e inganni che spingono il pensare all'"idolatria" di sé, verso quella descrizione panlogistica del mondo che, focalizzata nel mirino critico del Francofortese, assume le sembianze paradigmatiche dell'idealismo hegeliano.

Proprio per questo la dialettica di Adorno rimane una logica della parvenza, accompagnandosi, come sua contraddizione immanente, all'illusorietà del pensare concettuale, nella sua tendenza a svilire il non-identico nell'identità del concetto. Il tema dello *Schein* diventa in questo senso il punto in cui Adorno si allontana maggiormente dalla riflessione hegeliana e nel contempo il punto nel quale si lega più profondamente al criticismo kantiano:

«Kant ha chiamato la dialettica trascendentale una logica della parvenza: la dottrina delle contraddizioni, in cui si impiglia inevitabil-

² Sotto quest'aspetto Hegel, apprezzabile per il suo tentativo di radicalizzare la kantiana filosofia della frattura in un pensiero che si esprimesse fondamentalmente come contraddizione tra identità e non identità, avrebbe poi vanificato tale tentativo, sopprimendo nella sua corsa verso un idealismo compiuto il fondamento stesso di tale contraddittorietà e cioè la frattura kantiana: «Egli ha mirato, come Fichte, a sopravanzare Kant in idealismo, mediante la risoluzione del momento dato, della realtà del momento non coscientemente proprio, in una posizione del soggetto infinito. Di fronte all'abissalità della spaccatura del sistema kantiano, Hegel ha esaltato la maggior consequenzialità dei suoi successori e l'ha ancora accentuata. Non gli venne in mente che le fratture kantiane indicano proprio quel momento della *non-identità* che appartiene irrecusabilmente alla sua propria concezione della filosofia dell'identità» (DS, GS 5: 259; tr. it. p. 40).

mente ogni trattamento del trascendente come qualcosa di positivamente conoscibile. Il suo verdetto non è superato dal tentativo hegeliano di recuperare la logica della parvenza come logica della verità»³.

La parvenza necessaria tra critica e illusione

Kant, com'è noto, definisce la dialettica «logica della parvenza» (*Logik des Scheins*)⁴, mettendo in rilievo come in essa abbia origine il giudizio erroneo in cui viene scambiato per determinazione oggettiva ciò che invece corrisponde ad un bisogno soggettivo della ragione.

La dialettica mostra, cioè, l'esito conflittuale in cui sfocia inevitabilmente la pretesa da parte della ragione di determinare conoscitivamente gli oggetti a partire dai propri principi; pretesa che si radica in un'illusione di fondo: quella di ritenere oggettivo il riferimento, pur implicito nelle forme conoscitive, alla totalità del reale.

Ora, è importante porre l'attenzione sul fatto che Kant ritenga la parvenza trascendentale una parvenza inevitabile (*unvermeidlich*), una parvenza di cui non ci si può liberare neanche quando essa viene smascherata. L'inevitabilità della parvenza trascendentale infatti configura la contraddizione dialettica, che da tale parvenza si genera, come contraddizione che

³ ND, GS 6: 385-386; tr. it. p. 353. Rendo «*Schein*» con «parvenza» e non con «apparenza», come fa invece in questo caso Lauro. Nella versione di Donolo non veniva riportato il termine «*zwangsläufig*», che nel contesto del brano citato riveste invece un'importanza cruciale perché si lega alla tesi kantiana, cui Adorno manifestamente fa riferimento, della ineludibilità della parvenza dialettica in quanto parvenza radicata nella natura della ragione umana: «Esiste perciò una naturale e inevitabile dialettica che è inscindibilmente connessa all'umana ragione, di modo che – anche dopo aver smascherato il suo miraggio – non cesserà tuttavia di sedurla e di trarla continuamente in errori momentanei che richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati» (KrV, A 298/B 354-355; tr. it. p. 533). Lauro rende il termine «*zwangsläufig*» con «meccanicamente». Traduco diversamente con «inevitabilmente», in quanto risulta a mio avviso concettualmente più conforme all'uso sistematico da parte di Kant di termini come «*unvermeidlich*», atti a qualificare il carattere necessario ed inevitabile dell'illusione trascendentale.

⁴ KrV, A 293/B 349; tr. it. p. 527.

accompagna necessariamente il pensare secondo concetti. Nella tesi dell'inevitabilità della parvenza e nella resistenza che essa oppone al giudizio critico che pure la dichiara mera parvenza, Kant configura l'idea di un pensiero che rimane pur sempre costretto a fare i conti con l'illusione che esso deve smascherare, in quanto si ritrova sempre immerso nella parvenza, nella misura in cui questa gli è connaturata, e non sarebbe possibile negarla compiutamente senza negare il pensare *tout court*.

La coesistenza tra critica e parvenza nella dialettica trascendentale, dialettica che ritrova il suo ruolo critico proprio come contraddizione che si sprigiona a partire dalla parvenza, rappresenta un punto di riferimento importante per la comprensione della dialettica negativa di Adorno; quella dialettica cioè che da una parte è contraddizione che si sprigiona a partire dalla pretesa abusiva quanto illusoria del pensiero identificante, e dunque contraddizione immersa nella parvenza; e dall'altra si rivolta contro la parvenza da cui si genera in quanto contraddizione che denuncia la non idoneità della legge identificante del pensare concettuale ad esprimere il non identico.

In tal modo Adorno, nel dichiarare non legittimamente superabile il verdetto kantiano che liquida la dialettica come *Logik des Scheins*⁵, ripropone quella coesistenza tra pensiero critico e parvenza che è presente nella *Dialettica trascendentale*, dove le contraddizioni in cui si irretisce la ragione nelle sue pretese totalizzanti sono nel contempo denuncia dell'illegittimità di tali pretese, sicché la critica trova la sua forza proprio in ciò contro cui la critica stessa si rivolge: la parvenza.

Nella *Dialettica trascendentale* Kant distingue la *parvenza logica* dalla *parvenza trascendentale*, attribuendo solo a quest'ultima il carattere della necessità e dell'inevitabilità:

«La parvenza logica, consistente nella semplice imitazione della forma della ragione (l'illusione dei sofismi), sorge unicamente da una mancanza di attenzione alla regola logica. Non appena si rivolga l'attenzione in maniera più precisa al caso che si sta esaminando, quella parvenza scompare completamente. Di contro, la parvenza trascendentale non

⁵ Cfr. ND, GS 6: 385-386; tr. it. p. 353.

scompare allo stesso modo, anche nel caso la si sia già scoperta e se ne sia dimostrata chiaramente la nullità per mezzo della critica trascendentale (ad esempio l'illusione che si trova nella proposizione: il mondo deve avere un cominciamento temporale)»⁶.

Nel caso dei sofismi logici, svelato l'errore, scompare anche l'illusione che lo provoca. Le cose stanno in tutt'altro modo nel caso della parvenza trascendentale la quale, al pari della parvenza empirica, non si dissolve anche quando viene smascherata:

«Un'illusione [*Illusion*], questa, assolutamente inevitabile [*die gar nicht zu vermeiden ist*]: come non possiamo evitare che il mare ci appaia più alto al largo che a riva, poiché al largo lo vediamo con raggi luminosi più alti rispetto a come lo vediamo a riva; o come, ancor più, neppure un astronomo potrà impedire il fatto che la luna gli appaia (*scheine*) più grande al suo sorgere, sebbene egli non si lasci ingannare (*nicht betrogen wird*) da questa illusione»⁷.

L'accostamento tra parvenza trascendentale e parvenza empirica lascia così emergere da un lato l'inevitabilità del loro effetto illusorio e dall'altro la non meno importante distinzione tra illusione ed inganno. Più esplicitamente, il carattere inevitabile della parvenza non implica la necessità di errare, ma solo una tendenza, illusoria appunto, che la critica ha il compito di rendere, per quanto possibile, innocua; sebbene il rischio di cadere nell'inganno non sia mai estirpabile alla radice. La distinzione tra illusione (*Illusion*) ed inganno (*Betrug*) circoscrive lo spazio nel quale può e deve esercitarsi l'indagine critica che, nello smascherare il carattere parvente di determinate rappresentazioni, non può tuttavia evitare che tali rappresentazioni mantengano il loro aspetto illusorio, sebbene possa impedire, almeno in certa misura, che venga assecondato il giudizio che conferisce a questo aspetto illusorio il credito di una fattispecie reale. In altri termini, l'inganno (*Betrug*) comporta una forma di assenso che occulta il fatto che sia in gioco un'illusione. Ora, se cadere nell'inganno implica il farsi gabbare dall'aspetto illusorio con cui si presentano a noi

⁶ KrV, A 296-297/B 353; tr. it. p. 531.

⁷ KRV, A 297/B 353-354; tr. it. pp. 531-533.

determinate rappresentazioni, svelare l'inganno non comporta l'estirpazione dell'illusione. Come ben mostra l'esempio kantiano, quelle rappresentazioni continuano infatti a presentarsi allo stesso modo: il carattere dirimente di un giudizio conoscitivo in cui si esprime la consapevolezza che il mare non sia effettivamente più alto a largo che a riva, per quanto tragga fuori il soggetto conoscente dall'inganno prodotto dalla percezione sensibile, non può cambiare il fatto che nella percezione il mare continui ad apparire più alto in lontananza. In questo senso, l'illusione rimane anche quando viene smascherata⁸.

Allo stesso modo⁹ la parvenza trascendentale, a differenza dei sofismi logici in cui svelare l'inganno comporta anche l'eliminazione della condizione di illusorietà¹⁰, non si dissolve, anche quando ne venga svelato il carattere ingannevole:

«La dialettica si accontenterà dunque di scoprire la parvenza dei giudizi trascendenti e contemporaneamente di far sì che essa non inganni (*nicht betriege*); che però essa (al pari della parvenza logica) addirittura scompaia, e che cessi d'essere una parvenza, questo la dialettica trascendentale non potrà mai ottenerlo. Infatti, noi abbiamo a che fare con una naturale e inevitabile illusione, che si fonda essa stessa su principi soggettivi, scambiandoli per oggettivi, mentre la dialettica logica nella risoluzione delle conclusioni sofistiche ha a che fare soltanto con un errore (*Fehler*) nel seguire i principi, oppure solo con una

⁸ Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* si legge: «Illusione ([*Illusion*] [*Illusio*]) è quell'effetto ingannevole che rimane anche qualora si sappia che il presunto oggetto non è reale (*Anth*, AA 7: 149; tr. it. p. 138).

⁹ Sull'inevitabilità della parvenza trascendentale e sull'accostamento di questa alla parvenza sensibile cfr. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 5-6.

¹⁰ La parvenza logica sembra in ciò seguire le stesse dinamiche di quella forma di esperienza ingannevole che per Kant caratterizza l'efficacia dei giochi di prestigio: «Inganno dei sensi (si ha invece quando, non appena si sa com'è fatto davvero l'oggetto, anche la parvenza cessa. Di questo genere sono i giochi di prestigio di qualsiasi tipo» (*Anth*, AA 7: 150; tr. it. pp. 138-139). In questo caso, infatti, svelare il trucco significa modificare la percezione stessa dell'oggetto in quanto l'osservatore può finalmente porre la giusta attenzione su quegli aspetti che il prestigiatore aveva astutamente occultato mediante particolari giochi di luce, tattiche distraenti e strategie di vario genere.

parvenza artificiosa nella loro imitazione. Esiste perciò una naturale e inevitabile [*unvermeidlich*] dialettica della ragion pura: non una dialettica in cui un pasticcione, per carenza di conoscenze, si involuppi da se stesso, o che un qualunque sofista abbia artificiosamente escogitato per ingannare le persone ragionevoli; bensì una dialettica che è inscindibilmente connessa all'umana ragione, di modo che – anche dopo aver smascherato il suo miraggio – non cesserà tuttavia di sedurla e di trarla continuamente in errori momentanei che richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati»¹¹.

Dunque, l'inevitabilità della parvenza trascendentale risiede nel fatto che tale parvenza è connaturata alla ragione, e si accompagna necessariamente all'attività del soggetto conoscente. Così Kant, nell'intenzione di rintracciare l'origine della parvenza trascendentale e la causa della sua inevitabilità, scrive:

«La causa di ciò è che nella nostra ragione (considerata soggettivamente come una facoltà della conoscenza umana) hanno sede regole fondamentali e massime del suo uso, le quali hanno tutto l'aspetto (*Ansehen*) di principi oggettivi, e per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore dell'intelletto, venga considerata come una necessità oggettiva della determinazione delle cose in se stesse»¹².

L'equivoco tra necessità soggettiva e necessità oggettiva sta alla base, come è noto, dell'uso costitutivo delle idee della ragione, ossia di quell'uso, giudicato da Kant illegittimo, che comporta una estensione della nostra facoltà conoscitiva ad oggetti che trascendono l'esperienza e per la cui presunta conoscenza entrerebbero in gioco le categorie, il cui terreno di applicazione la critica limita invece agli oggetti empirici e a quelle relazioni e connessioni che strutturano l'esperienza sensibile. L'abuso in senso costitutivo delle idee trova così il suo fatale alleato in un fraintendimento della struttura discorsiva dell'intelletto umano le cui categorie, atte a riconoscere il profilo oggettivo degli oggetti empirici, finiscono

¹¹ KrV, A 297-298/B 354-355; tr. it. p. 533.

¹² KrV, A 297/B 353; tr. it. p. 531.

con l'essere riferite ad oggetti, prescindendo dalla condizione sensibile a partire dalla quale, solamente, qualcosa come un oggetto può essere dato alla facoltà conoscitiva.

Come è noto, Kant definisce le categorie «concetti di un oggetto in generale [*Begriffe von einem Gegenstande überhaupt*]»¹³. È importante chiarire in che senso Kant intenda questa formula: le categorie si riferiscono ad un oggetto in generale nel senso per cui esse costituiscono la *possibilità* dell'oggetto. Tale possibilità va contestualizzata nell'ambito della filosofia trascendentale. Vale a dire: le categorie costituiscono la possibilità dell'oggetto nella misura in cui rendono possibile l'unificazione del molteplice sensibile nel concetto di un oggetto. In questo senso Kant sostiene che ai fini di una conoscenza oggettiva sia necessario l'intervento delle categorie; perché senza di esse verrebbe meno lo stesso concetto di un oggetto e dunque la possibilità di una conoscenza oggettiva, che, per l'appunto, riferisce le rappresentazioni ad un oggetto. Per questo motivo l'attività categoriale dell'intelletto non consiste semplicemente nel chiarificare la rappresentazione di un oggetto, ma più radicalmente – è questo il nucleo della filosofia trascendentale – rende possibile la stessa rappresentazione di un oggetto, ossia rende possibile conoscere qualcosa *come* oggetto: «Per ogni esperienza, e per la sua possibilità, c'è bisogno dell'intelletto, e la prima cosa che esso compie in questa direzione non è rendere chiara la rappresentazione degli oggetti, bensì rendere possibile la rappresentazione di un oggetto in generale»¹⁴.

Le categorie, per loro stessa definizione, implicano, dunque, il riferimento dell'intelletto ad un oggetto in generale; riferimento che rende possibile la conoscenza oggettiva, nel senso per cui rende possibile l'unificazione dei dati dell'intuizione nel concetto di un oggetto. Il riferimento delle categorie ad un oggetto in generale espone però al rischio di poterle riferire secondo la forma di una conoscenza determinata ad

¹³ «Esse – scrive Kant riferendosi alle categorie – sono concetti di un oggetto in generale, per mezzo dei quali si considera l'intuizione di quell'oggetto in quanto determinata rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare» (KrV, B 128; tr. it. p. 237).

¹⁴ KrV, A 199/B 244-245; tr. it. p. 391.

un oggetto che trascende l'esperienza sensibile, e in tale rischio risiede la possibilità dell'errore. Ora se l'errore è evitabile non lo è invece la possibilità di commetterlo. La possibilità di cadere nell'errore trascendentale (possibilità costituita da quella parvenza che minaccia continuamente il corretto uso dell'intelletto) è fondata in realtà sullo stesso presupposto che, d'altra parte, costituisce il principio della conoscenza oggettiva nell'ambito legittimo dei fenomeni: vale a dire il riferimento delle categorie ad un oggetto in generale; infatti è proprio tale riferimento, come abbiamo visto, a rendere oggettiva la conoscenza.

Per questo motivo la parvenza trascendentale è inevitabile, perché eliminare il suo presupposto vorrebbe dire eliminare anche la possibilità della conoscenza legittima. Infatti, il rapporto conoscitivo implica necessariamente quel riferimento ad un oggetto in generale, che però, quando venga usato come principio determinante autonomo, a prescindere dall'esperienza sensibile, concorre all'abuso metafisico. Così Kant, riferendosi all'abuso delle categorie, sottolinea:

«[...] la causa di ciò sta [...] nel fatto che l'appercezione, e con essa il pensiero, precede ogni possibile ordine determinato delle rappresentazioni. Dunque, noi pensiamo qualcosa in generale e lo determiniamo da un lato sensibilmente; nondimeno, noi distinguiamo l'oggetto universale e rappresentato *in abstracto* da questo modo di intuirlo; allora ci resta soltanto un modo di determinarlo semplicemente tramite il pensiero, modo che è una semplice forma logica senza contenuto, ma a noi pare (*scheint*) essere un modo in cui l'oggetto esista in sé (noumeno), a prescindere dall'intuizione, la quale è limitata ai nostri sensi»¹⁵.

Le categorie, quali concetti di un oggetto in generale, proprio in quanto esibiscono un valore conoscitivo in riferimento all'esperienza, detengono di per sé solo un valore formale. D'altra parte, il riferimento ad un oggetto *überhaupt*, che svolge una funzione essenziale per la conoscenza empirica, proprio nel suo carattere di generalità, trascende ogni esperienza determinata

¹⁵ KrV, A 289/B 345-346; tr. it. p. 521.

e in ciò proietta costitutivamente le categorie in un mondo che non è necessariamente quello empirico. In tal modo:

«l'intelletto corre il pericolo – mediante vuoti sofismi– di fare un uso materiale dei principi semplicemente formali dell'intelletto puro, e di giudicare indiscriminatamente anche su quegli oggetti che non ci sono dati, e che forse non ci potranno mai essere dati in alcun modo. E dunque, dal momento che la logica trascendentale, in senso proprio, può essere soltanto un canone per giudicare l'uso empirico, non la si adopera correttamente quando la si fa valere come l'*organon* di un uso generale e illimitato, azzardandosi con il solo intelletto puro, a giudicare, ad asserire e a decidere alcunché, in senso sintetico, sugli oggetti in generale. In tal caso, dunque, l'uso dell'intelletto puro risulterebbe un uso dialettico. Perciò la seconda parte della logica trascendentale dev'essere una critica di questa parvenza dialettica»¹⁶.

La necessità, implicita nelle categorie, che infatti di per sé hanno solo un valore formale, di riferirsi ad un oggetto in generale, si presta, così, ad essere scambiata per necessità oggettiva; una necessità cioè che implichi la possibilità da parte del pensiero di determinare oggetti senza passare per l'esperienza.

Contro tale equivoco Kant sottolinea come il riferimento ad un oggetto in generale, che costituisce la struttura delle categorie, se da una parte è indipendente dall'esperienza sensibile perché non è — come vorrebbe ogni empirismo — frutto di semplice astrazione¹⁷, d'altra parte non si può costituire da solo principio autonomo per la formulazione di giudizi sintetici che abbiano valore conoscitivo.

In tale contesto Kant osserva come, sebbene le categorie esprimano una configurazione a priori dei rapporti tra percezioni che, in quanto a priori, non è ricavabile per astrazione dall'esperienza, tuttavia all'attività

¹⁶ KrV, A 63/B 88; tr. it. pp. 183-185.

¹⁷ I concetti dell'intelletto infatti, come abbiamo visto, non derivano dall'esperienza, anzi, in quanto concetti di oggetti in generale, costituiscono il principio di unificazione del molteplice sensibile nel concetto di un oggetto, e costituiscono dunque la possibilità di una conoscenza oggettiva.

dell'intelletto non è indifferente l'essere o non essere in relazione a tali percezioni o, per meglio dire, alla forma dell'esperienza in generale:

«Dunque, è solo per il fatto che questi concetti esprimono a priori le relazioni delle percezioni in ogni esperienza che si conosce la loro realtà oggettiva, ossia la loro verità trascendentale: e questo certamente in modo indipendente dall'esperienza, ma non indipendentemente da ogni relazione con la forma di un'esperienza in generale e con l'unità sintetica, nella quale soltanto gli oggetti possono essere conosciuti empiricamente»¹⁸.

La sintesi delle categorie è a priori rispetto all'esperienza sensibile, ma ciò non vuol dire che tale sintesi non abbisogni dell'esperienza per attuarsi.

Rispetto all'esperienza sensibile quel che è indipendente è l'attività delle categorie, ma non la loro validità oggettiva. Quando non vengono riferite all'esperienza, esse detengono un valore unicamente nell'ambito della logica formale, ma non costituiscono condizione sufficiente per la produzione di giudizi sintetici. Dunque, le categorie sono concetti di un oggetto e ciò indipendentemente dall'esperienza sensibile; d'altra parte però l'*esibizione* di tale "oggetto", e dunque di un senso delle categorie che non rimanga tautologico, avviene solo tramite l'esperienza sensibile, e precisamente tramite l'unità del molteplice sensibile nel concetto di un oggetto in generale¹⁹. In tale contesto, la conoscenza oggettiva si attua

¹⁸ KrV, A 221-222/B 268-269; tr. it. p. 419.

¹⁹ Lo *status* delle categorie kantiane, che sotto un certo riguardo, in quanto concetti a priori, sono indipendenti dall'esperienza, e, sotto un altro aspetto, non possono prescindere da quest'ultima, viene registrato da Adorno come contraddittorio nel contesto dell'analisi dei giudizi sintetici a priori, che egli conduce in occasione delle sue lezioni sulla *Critica della ragion pura*: «I giudizi sintetici a priori devono valere indipendentemente da ogni esperienza (*unabhängig von aller Erfahrung*). Ma ciò è contraddetto dal fatto che in questi giudizi sintetici a priori rientrano sempre tutti possibili elementi che derivano dall'esperienza [*aus der Erfahrung stammen*] e dei quali senza esperienza non so nulla» (AKK, NaS IV.4: 48). Risulta quanto meno strano che un autore come Adorno, che in Kant ha salutato il pensatore che ha saputo mettere in evidenza le aporie del pensare, e contemporaneamente ha criticato invece il tentativo di piegarle ad un modello di linearità concettuale che fugga la contraddizione, mostri un atteggiamento scandalizzato di fronte alla problematicità dei giudizi sintetici a

per Kant nel quadro di un'attività, quella categoriale, che, perché a priori, non deriva dall'esperienza. D'altra parte, in quanto deve esprimere un contenuto di conoscenza, rimane legata all'esperienza sensibile.

La dinamica di dipendenza/indipendenza dall'empirico che connota il profilo trascendentale delle rappresentazioni a priori si rende evidente, del resto, sin dalle battute introduttive della prima *Critica* «[...] sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non per questo essa deriva tutta quanta dall'esperienza»²⁰.

Kant distingue tra l'espressione «*mit der Erfahrung anfangen*» e l'espressione «*aus der Erfahrung entspringen*»²¹, sottolineando come la validità universale dei giudizi sintetici a priori non possa derivare dall'esperienza, sebbene il contenuto della conoscenza sia sempre fornito dall'esperienza. Il che implica un'accezione dell'a priori che non fa riferimento ad un *prima* rispetto al contatto empirico con gli oggetti, ma ad una struttura formale (sensibile e intellettuale) che in ogni rapporto con essi è necessariamente implicata²², sebbene fuori da tale rapporto non possa vantare alcuna consistenza di tipo oggettivo-conoscitivo.

In definitiva, le categorie sono ad un tempo indipendenti e dipendenti dall'esperienza; ciò che Kant rende esplicito nella differenza tra

priori, che contengono invece un momento di particolare ricchezza e complessità del pensiero kantiano. L'atteggiamento ermeneuticamente poco elastico che Adorno riserva alla questione dei giudizi sintetici a priori, che appare senz'altro semplicistico, se non addirittura inopportuno nella sua struttura argomentativa, può risultare comprensibile solo ad uno sguardo prospettico più largo, e decisamente generoso, che si distenda sulla critica che Adorno rivolge al pensiero kantiano in generale: Kant avrebbe sacrificato sull'altare di esigenze formali di scientificità la ricchezza dell'esperienza.

²⁰ KrV, B 1; tr. it. p. 69.

²¹ Adorno ravvisa una certa ambiguità nella distinzione kantiana tra queste due espressioni, mettendo in evidenza come non si possa facilmente distinguere l'idea che la conoscenza *cominci* con l'esperienza, dall'idea che la conoscenza *derivi* dall'esperienza: «Ma, vorrei dire, questa forte contrapposizione di entrambi i momenti, ha un po' del dogmatico; ciò vuol dire: se qualcosa comincia [*anfängt*] con una cosa, poi ha a che fare anche con l'origine» (AKK, NaS IV.4: 48-49).

²² Su questo punto cfr. i rilievi di A. Ferrarin, *Come è possibile comprendere i giudizi sintetici a posteriori*, in L. Amoroso, C. La Rocca, A. Ferrarin (a cura di), *Critica della ragione e fenomenologia dell'esperienza*, ETS, Pisa, 2011, pp. 395-414, p. 399.

significato e uso delle categorie. Per il loro uso (*Gebrauch*) le categorie sono dipendenti dall'esperienza, in quanto abbisognano del molteplice sensibile e, più precisamente, del molteplice dell'intuizione, per realizzare, determinare, quell'unità dell'oggetto di cui sono concetto. D'altra parte, le categorie hanno un significato (*Bedeutung*) trascendentale, in quanto riferiscono il molteplice sensibile al pensiero di un oggetto in generale che, come tale, non si riduce ad una mera generalizzazione dall'esperienza sensibile, giacché nessuna esperienza sarebbe in grado di garantire la pretesa di universalità espressa dalla nozione categoriale di oggetto in generale. Dunque, in quanto concetti di un oggetto in generale, le categorie sono indipendenti dall'esperienza; in quanto concetti di un oggetto determinato, esse dipendono dall'esperienza, nella misura in cui il riferimento ad un oggetto in generale rimarrebbe indeterminato se tale oggetto non si configurasse come unità oggettiva del molteplice sensibile. Per questo, Kant può dire delle categorie che hanno un uso empirico e un significato trascendentale.

In questa prospettiva, l'attività delle categorie è a priori rispetto *all'*esperienza sensibile, ma si svolge *nell'*esperienza sensibile. Vale a dire: l'indipendenza delle categorie, nel loro significato trascendentale, è concepibile solo nel contesto di una dipendenza di esse dal loro uso, che non può essere se non empirico. Ciò implica che, se da un lato l'uso empirico delle categorie si giova, ai fini della conoscenza, del riferimento puro ad una forma di oggettività in generale che nessuna esperienza è in grado di garantire, d'altro canto, lo stesso riferimento ad un oggetto in generale, che delle categorie esprime il significato trascendentale, non può prescindere dall'uso empirico, fuori dal quale riveste un valore semplicemente formale.

La questione, a questo punto, non è più se si dia un uso trascendentale delle categorie, ma riguarda il fatto che per Kant è impossibile determinare il significato trascendentale delle categorie, prescindendo dal loro uso; il che equivarrebbe a fondare la sintesi conoscitiva su una struttura di pure forme logiche, a partire dalle quali – come è noto – si possono produrre solo giudizi analitici, non sintetici.

Aggiungendo un altro elemento alla coppia uso-significato, si può dire dunque che le categorie, nell'accezione kantiana, hanno un *signifi-*

cato trascendentale, un *uso* empirico e un *valore* formale; ora, quando si pretende di emancipare il significato dei concetti dell'intelletto dal loro uso, non si fa che negare la necessità che alla forma dei concetti venga aggiunto un contenuto ai fini del giudizio sintetico, attribuendo un valore sintetico alla pura forma logica. Questo modo di procedere, secondo Kant, non solo non è legittimo, ma finisce per impoverire lo stesso significato delle categorie, in quanto il loro statuto *a priori* viene privato del riferimento necessario all'esperienza.

Un'analisi della dinamica complessa che attraversa la coppia uso-significato contribuisce in modo decisivo a far emergere le radici dell'illusione trascendentale, le quali vanno rintracciate nello spazio di quella che potrebbe essere indicata come una complicità fatale tra abuso in senso costitutivo delle idee della ragione, il cui impiego legittimo è solo di tipo regolativo e orientativo, e abuso in senso trascendentale del concetto intellettuale di oggetto in generale, il cui impiego legittimo risiede unicamente nella esibizione di una regola per la sintesi del molteplice sensibile. A condurre la facoltà conoscitiva oltre i limiti che la critica è chiamata a tracciare è dunque un'ambiguità intrinseca alla stessa struttura del pensare per concetti, in quanto esso è ad un tempo indipendente e dipendente dall'esperienza. La parvenza, cioè, è inevitabile, perché connaturata ad una funzione spontanea del conoscere che riferisce i concetti puri ad un oggetto indipendentemente dall'esperienza; indipendenza che connota, dunque, in modo essenziale il profilo di una conoscenza *a priori* e con ciò la possibilità stessa di una conoscenza oggettiva, ma alla quale può legarsi nel contempo un uso erroneo della ragione. Questo si manifesta là dove il riferimento all'oggetto non si configura più come riferimento dei dati dell'intuizione al concetto di un oggetto, ma come riferimento delle categorie ad un oggetto che non è dato nell'esperienza. Ogni errore di questo tipo è evitabile per Kant, ma nel contesto di una predisposizione all'errore che invece è connaturata alla struttura del pensare.

In questo senso, lo statuto *a priori* delle categorie e il fatto che esse siano concetti di un oggetto in generale, può condurre l'intelletto a emettere presunti giudizi sintetici su oggetti che non vengono dati nell'esperienza, esponendo la facoltà conoscitiva all'illusione di poter determinare l'oggetto a partire dalle sole forme logiche.

Dunque, l'illusione è inevitabile, perché radicata nella struttura stessa del soggetto conoscente, il quale applica quel concetto di un oggetto in generale che, in quanto principio di unificabilità dell'esperienza sensibile, rimane nell'ambito della conoscenza legittima; ma, in quanto tensione naturale della ragione a determinare gli oggetti secondo la propria forma, espone continuamente al rischio dell'abuso metafisico.

La dialettica trascendentale si rivolge contro i possibili inganni prodotti da questa illusione naturale, che Kant determina come parvenza dialettica, quella parvenza cioè che si svela tale nella contraddizione in cui si irretisce la pretesa, da parte del pensiero, di determinare l'oggetto solo a partire dalle forme logiche. In tal senso per Kant la dialettica è espressione di una contraddizione che si muove sul piano della parvenza (*Schein*); perché contraddizione generata dall'illusione che inganna il pensare nel suo tentativo di assimilare tutto alla propria attività identificante.

Kant presenta la dialettica come affermazione della pretesa abusiva del pensare, in quanto contraddizione che si genera nella parvenza da cui la ragione è sospinta oltre il proprio uso legittimo; d'altra parte, la dialettica, in quanto esito contraddittorio di tesi fondate sull'abuso metafisico e sull'inganno prodotto dalla parvenza trascendentale, si configura come critica della parvenza stessa²³. Per questo motivo la ragione, nell'ambito del criticismo kantiano, è insieme soggetto e oggetto della critica. È oggetto della critica nella misura in cui la parvenza che genera l'abuso metafisico è radicata, come abbiamo visto, nella ragione stessa; nel contempo tuttavia la contraddizione, che si genera nei giudizi erronei prodotti da tale parvenza, è l'arma che la ragione rivolge contro l'abuso delle proposizioni metafisiche, per dimostrarne l'infondatezza.

Emblema dell'abuso concettuale insisto nella pretesa metafisica di determinare la totalità della conoscenza è la contraddizione antinomica, una contraddizione solo apparente, in quanto si costituisce su un fondamento falso, vale a dire sulla concepibilità del mondo come totalità

²³ A questo riguardo F. Schneider sottolinea: «La contraddizione della ragione determina con ciò non più solo la metafisica, ma anche la critica delle metafisica» (F. Schneider, *Kants transzendente Dialektik oder die Unvernunft in der Vernunft*, Morphe-Verlag, Tübingen 1999, p. 55).

dei fenomeni. Il mondo non è concepibile come totalità, in quanto non è percorribile nella serie indefinita delle condizioni e dunque risulta un procedimento apparente l'imbrigliarsi nelle contraddizioni tra finitezza e infinità, libertà e meccanismo, contingenza e necessità, che invece lo caratterizzerebbero in quanto cosa in sé.

Nella dialettica kantiana si presenta dunque la convivenza problematica tra una ragione critica e una ragione sottoposta a critica; una problematicità che trova il proprio senso nel fatto che la parvenza connaturata alla ragione, che induce in errore, è la medesima parvenza in cui l'errore viene denunciato nel suo esito contraddittorio come prodotto di mera parvenza, la quale a sua volta, proprio perché radicata nelle stesse strutture del pensare, continua ad indurre in errore.

Adorno e la dialettica kantiana della parvenza

La necessità della parvenza trascendentale come espressione della tendenza unificante della ragione e il rapporto di problematica reciprocità che si istaura tra critica e parvenza nell'ambito della dialettica kantiana forniscono le coordinate fondamentali per la comprensione della dialettica negativa di Adorno.

La dialettica infatti esprime in Adorno, come in Kant, l'autocritica della ragione; essa si configura come forma in cui il pensiero si rivolge contro se stesso e contro le proprie pretese totalizzanti. Essa è il segno inequivocabile di un pensiero continuamente ingannato da se stesso e, più precisamente, dall'illusione di potere ricondurre la complessità del reale alla struttura identificante del concetto. Dunque, lungi dal potere assumere una determinazione positiva, come accadrebbe nella trasfigurazione hegeliana della contraddizione sul piano dell'essenza, la dialettica rimane immersa nella parvenza del pensiero identificante, e mantiene inconciliato il rapporto tra identico e non identico.

La parvenza in cui la dialettica si genera e contro cui la dialettica stessa si scaglia, è quella del pensare concettuale, immerso nell'illusione di potere dominare il non identico con la forza del concetto.

Adorno rimane fedele a Kant nel ritenere tale parvenza necessaria, in quanto radicata nelle stesse strutture del pensiero identificante:

«Ciò che gli esseri finiti dicono della trascendenza è la sua parvenza, tuttavia, come Kant bene vedeva, una necessaria. Perciò il salvataggio della parvenza, oggetto dell'estetica, ha la sua incomparabile rilevanza metafisica»²⁴.

In Kant lo smascheramento della parvenza convive con il perdurare della parvenza stessa «la quale, pure se non si viene ingannati (*hintergangen*) da essa, continua comunque ad illudere (*immer täuscht*), anche se non ci raggiira (*betrügt*), e quindi può essere resa innocua (*unschädlich*), ma non potrà mai essere estirpata (*vertilgt*)»²⁵.

La parvenza trascendentale, dunque, è necessaria e inevitabile, nella misura in cui è radicata nel pensiero che costitutivamente è volto a identificare tutto sotto i propri concetti.

L'ineliminabilità della parvenza trascendentale, strettamente connessa in Kant alla necessità del riferimento all'incondizionato espressa dalla ragione, dimostra come essa si accompagni necessariamente alla stessa conoscenza legittima, perché radicata come quest'ultima nell'attività del

²⁴ ND, GS 6: 386; tr. it. p. 353. Traduzione modificata. E. Tavani sottolinea il legame tra la dialettica adorniana e il carattere necessario della parvenza kantiana: «Da questa messa da parte della strumentazione classica dell'andamento dialettico di matrice hegeliana Adorno distilla la sua dialettica negativa, proponendola come una sorta di logica dell'apparenza necessaria» (E. Tavani, *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 21). Nella *Dialettica negativa* Adorno, in merito alle idee trascendentali di Kant, ribadisce la necessità, implicita nella stessa struttura consequenziale della ragione, che le idee metafisiche vengano poste nonostante l'esito antinomico che ne consegue: «Certo in Kant le idee metafisiche erano sottratte ai giudizi di esistenza propri di un'esperienza da riempire con il materiale, però, nonostante le antinomie, esse sarebbero riposte nella consequenzialità della ragion pura» (ND, GS 6: 365; tr. it. p. 335). Rendo «*Existenzial-Urteilen*» con «giudizi di esistenza», anziché con «giudizi esistenziali». Inoltre, seguo in questo caso Donolo (p. 336) e non Lauro nel rendere «*entrückt*» con «sottratte» anziché con «distanti» e «*Konsequenz*» con «consequenzialità» anziché con «deduzione»; termine che, come è noto, in Kant riveste nella sua valenza specificamente giuridica un'importanza decisiva, mentre nel contesto del passo citato risulterebbe semanticamente fuorviante. Qui, infatti, «*Konsequenz*» fa riferimento alla coerenza logica e non ad una questione di legittimità.

²⁵ KrV, A 422/B 450; tr. it. p. 649.

pensiero, volto per sua stessa natura a unificare il molteplice, ed esposto per questo costantemente al pericolo di cedere all'illusione di poter racchiudere l'intera serie delle condizioni a partire dalle quali si svolge questa opera di unificazione nell'idea di un incondizionato che comprenda tale molteplicità come totalità.

In questo senso, Adorno incontra la tesi kantiana dell'inevitabilità della parvenza, nella misura in cui tale parvenza è quella stessa che il Francofortese ritrova nelle pretese illusorie del pensiero identificante, la cui attività, come si è visto, consiste essenzialmente nel contraddirsi, in quanto pensiero che vuole assimilare il non identico alla legge d'identità. E ancor di più Adorno si avvicina a Kant nel ritenere che proprio in tali pretese identificanti del pensare si esprima, nel contempo, quella contraddizione che rivela la non riducibilità del non identico all'identità del concetto e dunque il carattere abusivo delle pretese di totalità con-naturate al pensare.

La pretesa totalizzante del pensare concettuale si presenta dunque, secondo Adorno, in un aspetto duplice: da una parte essa è illusione con-naturata alla ragione identificante; dall'altra è invece momento scatenante quella contraddizione dialettica che ricorda al pensare l'illegittimità di ogni pretesa compiuta totalità. In ciò Adorno ripropone la problematica convivenza tra parvenza e critica presente nella dialettica kantiana.

La concentrazione ambigua dell'elemento illusorio e di quello critico nella tensione totalizzante del concetto trova la sua conferma nell'altrettanto ambigua trattazione adorniana del concetto di totalità che, se da una parte, in quanto espressione di un sapere compiuto, viene respinta, dall'altra, in quanto tensione inconciliata, costituisce il deterrente critico di ogni pretesa di compiutezza. A questo proposito, Kant avrebbe, non a caso, messo in gioco un concetto di totalità che per molti aspetti si ripresenta nella filosofia del Francofortese.

Il concetto di totalità in Kant e in Adorno

Com'è noto, Kant pone alla base delle idee trascendentali il concetto di totalità: «Il concetto trascendentale della ragione si riferisce sempre

all'assoluta totalità nella sintesi delle condizioni, e non finisce mai, se non nell'assolutamente incondizionato – vale a dire nell'incondizionato sotto ogni riguardo»²⁶.

Riferire le idee trascendentali al darsi di oggetti che trascendono ogni possibile esperienza presuppone che la nostra conoscenza possa determinare la totalità delle condizioni sotto cui l'intelletto unifica via via i fenomeni nel processo conoscitivo. Contro questo abuso Kant attribuisce alla totalità il ruolo di concetto regolativo della nostra conoscenza, mentre rifiuta come prodotto della parvenza ogni eventuale riferimento alla totalità in quanto concetto costitutivo. In altri termini, la totalità non è riferibile ad un oggetto, piuttosto essa rappresenta la regola di una sempre maggiore possibile unificazione dei singoli fenomeni, che via via si presentano nell'ambito dell'esperienza, nel concetto di un oggetto. Essa dà voce all'idea di una unità sistematica della conoscenza cui sottostà l'attività unificatrice dell'intelletto, il quale però rimane e deve rimanere ancorato agli oggetti che si presentano nell'esperienza:

«L'unità della ragione è l'unità del sistema, e questa unità sistematica non serve alla ragione oggettivamente, come principio per poter estendere tale unità agli oggetti, ma soggettivamente, come massima per poterla estendere ad ogni possibile conoscenza empirica degli oggetti. Tuttavia, la connessione sistematica che la ragione può fornire all'uso empirico dell'intelletto non soltanto favorisce l'estensione di un tale uso, ma ne garantisce al tempo stesso l'esattezza; e il principio di una tale unità sistematica è sì oggettivo, ma in modo indeterminato (*principium vagum*), non come principio costitutivo per determinare qualcosa rispetto al suo oggetto diretto, ma come semplice principio regolativo e come massima per promuovere all'infinito (indeterminatamente) e rafforzare l'uso empirico della ragione, mediante l'apertura di nuove vie che l'intelletto non conosce, ma che non sono per questo minimamente in contrasto con le leggi dell'uso empirico»²⁷.

Il fatto che il concetto di totalità possa essere solo un concetto regolativo e non costitutivo rispetto alla conoscenza fa sì che la tota-

²⁶ KrV, A 326/B 382; tr. it. pp. 567-569.

²⁷ KrV, A 680/B 708; tr. it. p. 973.

lità kantiana si configuri come espressione di un processo conoscitivo mai compiuto:

«L'assoluta totalità della serie di queste condizioni, nella derivazione dei loro termini, è un'idea, che certo non si può mai realizzare totalmente nell'uso empirico della ragione, ma che serve tuttavia come regola, in base alla quale noi, rispetto a tale derivazione, e cioè nella spiegazione di fenomeni dati (nel regresso o nell'avanzamento), dobbiamo procedere come se la serie fosse in sé infinita, vale a dire *in indefinitum*»²⁸.

E proprio in tal senso Kant parla di una traduzione della totalità in uno schema o, per meglio dire, in un analogo dello schema, in cui tale totalità si configura come il *maximum* di unità possibile nell'ambito dell'esperienza sensibile:

«Ma sebbene non si possa trovare nell'intuizione alcuno schema per l'unità sistematica completa di tutti i concetti dell'intelletto, tuttavia può e deve essere dato un *analogon* di tale schema, il quale costituisce l'idea di un *maximum* della divisione e insieme dell'unificazione della conoscenza dell'intelletto in un principio. Qui infatti il massimo e l'assolutamente completo possono essere pensati in maniera determinata, per il fatto che sono state tralasciate tutte le condizioni restrittive che offrono una molteplicità indeterminata. Dunque, l'idea della ragione è l'*analogon* di uno schema della sensibilità, con la differenza però che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non è allo stesso modo una conoscenza dell'oggetto stesso (come accade invece nell'applicazione delle categorie ai loro schemi sensibili), ma soltanto una regola o principio dell'unità sistematica di ogni uso dell'intelletto»²⁹.

Il concetto di totalità non può essere concetto di un oggetto determinato, poiché non si riferisce ad alcun oggetto che possa essere dato nell'intuizione sensibile. La totalità è piuttosto un'idea che trova espressione legittima solo come regola che guida l'intelletto nel processo di unificazione dei fenomeni. Se, quando si pretenda di riferirla ad un oggetto, la totalità è espressione di quella parvenza in cui si consuma l'ambizione illegittima

²⁸ KrV, A 685/ B 713; tr. it. p. 979.

²⁹ KrV, A 665/B 693; tr. it. p. 955.

di racchiudere in un concetto l'intera esperienza possibile, in quanto regola-guida, essa configura invece legittimamente l'unità dell'esperienza come solo possibile, nella misura in cui si presenta come incompiuta, o, per meglio dire, come un'idea di compimento mai realizzata ma che accompagna costantemente l'intelletto nella sua attività unificante.

In tal modo, la totalità rimane saldamente ancorata al particolare in cui è immersa l'attività unificatrice dell'intelletto. La traduzione in chiave regolativa del concetto di totalità nell'analogo dello schema che il pensatore di Königsberg presenta come il *maximum* di unificazione possibile dei fenomeni, disegna dunque i tratti di una totalità la cui unica espressione legittima si dà nei termini di una regola della sintesi dei fenomeni, funzione di un'unità che è sia unità *progressiva* dei fenomeni che di volta in volta vengono unificati dall'attività intellettuale, sia unità regressiva rispetto alle condizioni, a partire dalle quali tale unificazione avviene.

In altre parole, la totalità come regola del processo di unificazione non si configura, se non al prezzo della caduta nell'inganno metafisico, come riferimento ad una totalità reale che contenga in quanto principio universale tutti i particolari momenti di questo processo. Al contrario, solo nelle singole tappe del processo (che il concetto di totalità permette) la totalità guadagna una effettiva legittimità. Quest'aspetto è espresso in ciò che Kant sottolinea riguardo al processo di unificazione che l'intelletto svolge nell'ambito dei fenomeni. Egli scrive:

«La ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma unicamente all'intelletto, e mediante quest'ultimo al suo proprio uso empirico; essa dunque non crea concetti (di oggetti), bensì li ordina soltanto, e fornisce ai concetti quell'unità che essi possono avere nella loro massima estensione possibile, cioè in riferimento alla totalità della serie: una totalità, questa, che non è presa in considerazione dall'intelletto, il quale guarda soltanto alla connessione mediante cui ovunque si costituiscono serie di condizioni secondo concetti»³⁰.

Il fatto che l'intelletto *non prende in considerazione la totalità* configura quest'ultima come espressione di quel processo di unificazione che

³⁰ KrV, A 643/B 671; tr. it. p. 927.

non può darsi nella sua interezza, ma che si snoda di volta in volta lungo il percorso in cui la facoltà conoscitiva unifica i fenomeni. La totalità in senso regolativo, di cui parla Kant, non è altro che il *di più* che l'intelletto deve chiedere rispetto al grado di unificazione raggiunto. Per questo essa è tradotta nella forma regolativa del *maximum*. Ma per questo essa è totalità che non assorbe la particolarità dei gradi di unità raggiunti nella rappresentazione di un'unità *data* come completa e definitiva. Essa si estende per quanto si estende l'attività dell'intelletto, senza che l'attività dell'intelletto stesso possa essere *oggettivamente* scavalcata nel concetto di una totalità già compiuta. Tale totalità è espressa dunque nella particolarità dei gradi di unificazione di volta in volta raggiunti dall'intelletto, e riguarda l'uso particolare dell'intelletto:

«l'unità sistematica (come semplice idea) è solo un'unità proiettata che non va considerata in sé come già data, bensì soltanto come un problema; questa, però, serve a trovare un principio per l'uso molteplice e particolare dell'intelletto, quindi a guidarlo anche verso quei casi che non sono dati, rendendolo coerente»³¹.

Nella prospettiva kantiana, dunque, la totalità, cui dà voce l'idea di una unità sistematica della conoscenza della natura, trova un senso nel rimanere immersa nell'uso particolare dell'intelletto, senza che la particolarità possa essere assorbita nell'universalità di un'unità assoluta, quale sarebbe invece il concetto di una totalità compiuta *data*³².

In questa prospettiva, Kant attribuisce al concetto di totalità, inteso come concetto regolativo, un uso ipotetico della ragione che va distinto dall'uso apodittico:

³¹ KrV, A 647/ B 675; tr. it. pp. 931-933.

³² E. Schneider chiarisce la differenza tra il concetto regolativo di totalità (che rimane legato all'uso particolare dell'intelletto) e l'idea di una totalità compiuta, richiamando per altro l'attenzione sulla differenza, espressa da Kant, tra intelletto e ragione: «L'intelletto non è la ragione: questa concepisce l'idea dell'incondizionato, mentre quello concepisce il concetto di un movimento dal condizionato alla condizione. La ragione concepisce l'intero, l'intelletto completa il particolare di volta in volta dato, esso percorre a piedi il sentiero che la ragione ha già sorvolato, e sotto la guida di essa comincia a incespicare» (E. Schneider, *op. cit.*, p. 43).

«Se la ragione è una facoltà di dedurre il particolare dall'universale, o l'universale è in sé già certo e dato, e in tal caso si richiede soltanto la facoltà di giudizio per la sussunzione, e così il particolare viene determinato necessariamente – e questo è quello che chiamo l'uso apodittico della ragione –; oppure l'universale viene assunto solo problematicamente, ed è una semplice idea: in questo caso, il particolare è certo, mentre l'universalità della regola per tale conseguenza resta ancora un problema. Allora parecchi casi particolari, che nell'insieme sono certi, vengono messi alla prova per vedere se derivino dalla regola, e qualora risulti che tutti i casi particolari che si possono addurre derivino da essa, si conclude all'universalità della regola, e poi si estende quest'ultima a tutti i casi, anche se non sono dati in sé. E questo è quello che chiamo l'uso ipotetico della ragione. L'uso ipotetico della ragione, fondato su idee intese come concetti problematici, non è propriamente costitutivo, cioè non è di una natura tale che, quando si giudichi col massimo rigore, ne segua la verità della regola universale assunta come ipotesi: come si fa infatti a conoscere tutte le possibili conseguenze, che, discendendo da uno stesso principio assunto, ne dimostrino l'universalità? Tale uso è invece soltanto regolativo, per portare così – per quanto è possibile – unità nelle conoscenze particolari e approssimare in tal modo la regola dell'universalità»³³.

L'uso regolativo della totalità corrisponde dunque ad un uso ipotetico della ragione, dove solo il particolare è dato, e invece non è dato l'universale da cui dedurre il particolare, prima che il particolare si dia. La totalità pensata nelle idee della ragione non può essere assunta a concetto costitutivo, proprio perché essa non si dà, se non come regola di un percorso che si snoda nell'uso particolare dell'intelletto.

Il concetto kantiano di totalità assolve così ad un compito che riguarda simultaneamente due frontiere o i due diversi lati di una stessa frontiera. Per un verso, essa si costituisce espressione di un sapere incompiuto che, proprio perché incompiuto, rimane indefinitamente proiettato verso un'idea di completezza sistematica mai realizzata: l'incompiutezza coincide, da questo punto di vista, con la stessa compibilità, e cioè con il compimento inteso sempre come solo possibile; il concetto di totalità si

³³ KrV, A 646-647/B 674-675; tr. it. p. 931.

configura allora come espressione di una potenza che nasce proprio dalla piena consapevolezza di un'impotenza al compimento, di un limite necessario ed inevitabile. Per altro verso, la totalità si esprime come regola dell'uso particolare dell'intelletto, confermando anche su questo piano l'operatività funzionale del concetto di totalità.

Da questo punto di vista, non siamo molto lontani da ciò che caratterizza fundamentalmente il pensiero di Adorno: l'instancabile tensione verso un compimento che non si dà mai e il *Diktat* dell'inconciliabilità di universale e particolare, che determina la dialettica come dialettica «micrologica»³⁴.

La totalità concettuale viene, cioè, rifiutata da Adorno nella sua compiutezza, pur rimanendo fondamentale lo slancio del pensare verso di essa; slancio nel quale il pensare, come abbiamo visto, mostra la sua natura contraddittoria. La totalità presenta così in Adorno lo stesso carattere *problematico* della totalità kantiana, la quale infatti, rifiutata come concetto costitutivo, e dunque come riferimento ad una totalità reale già data, viene invece considerata necessaria come concetto regolativo, in quanto spinta incessante che conduce l'intelletto lungo il percorso conoscitivo³⁵.

³⁴ Che la totalità si caratterizzi in Adorno come tensione irrisolta del pensare verso un compimento cui il pensare stesso non arriva mai, è messo in rilievo da T. Perlini il quale sottolinea, nella configurazione adorniana della totalità, l'irriducibilità delle parti all'intero che in esse si articola: «La totalità, in Adorno, però non si irrigidisce mai: essa non coincide con una totalità reale già data, ma è impulso ad una totalità conciliata di là da venire, nella quale le parti non siano subordinate all'insieme che attraverso di esse si articola» (T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1971, pp. 43-44).

³⁵ In tal senso E. Tavani ritiene che si possa riconoscere nella filosofia di Adorno una concezione della totalità e dell'assoluto più kantiana che hegeliana: «Adorno apprezza a tal punto la "sospensione" kantiana da arrivare a dichiarare il proprio discorso in tema di assoluto "più kantiano che hegeliano". Mentre in Hegel infatti l'elemento discontinuo, che pure dà inquietudine al divenire, per così dire non viene trattenuto fin dentro la nozione di assoluto, ovvero "la totalità di tutte le determinazioni negative, di tutte le determinazioni della non-identità di soggetto e oggetto, si scioglie, nell'assoluto in un'unica grande identità", in Kant la dottrina delle idee offre la possibilità di un *pensiero della non-identità* per l'ammissione di "un certo valore oggettivo, benché soltanto indeterminato", connesso al principio di "finalità". E per Adorno sarebbe esattamente l'ambito indeterminato lasciato aperto dalla regola della

In quanto aspirazione che non giunge mai al proprio compimento, la totalità in Adorno rimane apertura del pensare verso un orizzonte indefinito che nel pensare si manifesta come salutare inquietezza. Obiettivo della critica non è allora la totalità, che rimane istanza inestinguibile del pensare, ma qualunque concezione *totalitaria* della totalità che ne cancelli ogni traccia di non identità³⁶. In questa prospettiva, la totalità come non compiuta avvicinerebbe la riflessione di Adorno alla concezione kantiana, che riguarda la totalità come illusoria, in quanto espressione di un concetto determinato, ma che riassume la stessa totalità nell'ambito del pensare legittimo, nella misura in cui essa venga riguardata come regola che spinge il pensare verso la massima estensione possibile della propria attività.

La problematicità della totalità regolativa in Kant fornirebbe dunque, almeno da un punto di vista metodologico, le coordinate teoriche per la comprensione di un concetto altrettanto problematico della totalità, così come essa traspare in quella tensione verso la conciliazione di ciò che viene dichiarato inconciliabile, che Adorno stesso manifesta nell'«utopia di aprire l'aconcettuale con concetti senza omologarlo ad essi»³⁷. In quest'espressione viene presentato pur sempre un disegno di conciliazione tra il concetto e l'aconcettuale; conciliazione che però viene dichiarata nel contempo irrealizzabile, e assume perciò i tratti dell'utopia.

Che vi sia in Adorno un concetto di totalità riferibile in qualche modo alla totalità regolativa di Kant viene suggerito anche da R. Nebuloni il quale, a proposito della tensione totalizzante espressa nel disegno utopico di esprimere con concetti l'aconcettuale, scrive: «La tensione

finalità, lo spazio possibile per un'esperienza ulteriore, cioè per la comprensione della stessa esperienza determinata» (E. Tavani, *op. cit.*, p. 57).

³⁶ Cfr. G. Oswald, M. Dimópulos, *Theorien des Nichtidentischen im Anschluss an Hegel und Adorno*, «DZPhil», 2024, 1, pp. 36–55, p. 41. Il saggio di Oswald e Dimópulos apre alla possibilità di un dialogo rinnovato tra Adorno ed Hegel alla luce di una lettura moderata del concetto di totalità che, sottratta alle pretese di onnicomprensività comunemente attribuite alla dottrina hegeliana, si rivela in ultima analisi compatibile con i concetti adorniani di micrologia, costellazione e, più in generale, con le istanze profonde di un pensiero della non identità (cfr. in part. pp. 51–53).

³⁷ ND, GS 6: 21; tr. it. p. 11.

totalizzante resta però solo quale tensione guida, “regolatrice” il pensiero umano quasi al pari delle famose “idee” kantiane»³⁸.

Occorrerà naturalmente assumere con grande cautela l'accostamento della totalità regolativa di Kant con la tensione irrisolta, che Adorno manifesta nel concetto di utopia³⁹. Adesso è opportuno sottolineare come la spinta ad un tale accostamento provenga dallo stesso Adorno, il quale nelle sue lezioni sulla *Critica della ragion pura*, riferendosi alla tensione descritta da Kant verso il compimento della ragione (che in Kant costituisce il concetto problematico di totalità) usa proprio il termine «utopia». Riferendosi a Kant, egli sottolinea infatti come il pensare «da una parte tende all'utopia, dunque al compimento della ragione; ma dall'altra diventa critico contro il concetto di ragione, per limitare se stesso nella sua validità e si vieta autenticamente l'assoluto»⁴⁰.

Nel concetto adorniano di utopia effettivamente si presenta quella tensione irrisolta del pensare concettuale verso l'*aconcettuale*, la cui assimilazione al concetto viene posta in una prospettiva utopica che la descrive appunto come conciliazione mai raggiunta. Ora, è importante evidenziare come questo disegno utopico non si configuri in Adorno in senso proprio come un fine cui mira il pensare. Più che altro l'utopia, espressa dalla tensione del pensiero di conciliare l'inconciliato, si manifesta tutta nel processo negativo del pensare, il quale nega a se stesso qualsiasi pretesa di conciliazione. Non c'è una connotazione positiva di tale conciliazione, la quale infatti si esprime come evento sempre di là da venire, tralucendo nei fallimenti in cui il pensiero di volta in volta incorre in preda alla sua pretesa identificante. L'utopia della conciliazione si traduce dunque in Adorno nel movimento negativo del pensare il quale, quanto più tenta di conciliare, tanto più fa presente a se stesso l'impossibilità della conciliazione. Tale conciliazione, dunque, non si dà; si dà

³⁸ R. Nebuloni, *Dialettica e storia in Th. W. Adorno*, Vita e pensiero, Milano 1978, p. 114.

³⁹ Cfr. *infra*, pp. 106-110.

⁴⁰ AKK, NaS, IV.4:114-115.

solo la sua espressione negativa, che è appunto la sempre riproponentesi negazione di una realtà conciliata al concetto⁴¹.

Proprio per questo la totalità non trova alcuna espressione definitiva, mentre rimane, in quanto prospettiva irrealizzata di conciliazione, il risvolto necessario di un pensiero immerso nei particolari fallimenti che esso di volta in volta registra nella sua instancabile tendenza a conciliare a sé il reale. L'idea di conciliazione di ciò che rimane comunque inconciliato, espressa dall'utopia di Adorno, si presenta come negazione della totalità in quanto data, come forza critica che si sprigiona in ogni tentativo che il pensiero fa di determinare la totalità del reale: «Per contro la forza dell'intero, agente in ogni singola determinazione, non è solo la negazione di essa, bensì anche il negativo, il non vero. La filosofia del soggetto assoluto, totale, è particolare»⁴².

La totalità si configura, quindi, dialetticamente come particolare di volta in volta negato e si afferma criticamente come sempre riproponentesi negazione della conciliazione tra il particolare e l'universalità di ogni totalità identificante:

«Se l'intero è il bando, il negativo, allora anche la negazione delle particolarità, che ha la sua somma in quell'intero, resta negativa. Il positivo in lei sarebbe solo la negazione determinata, la critica, non un risultato ribaltato che stringerebbe felicemente nelle mani l'affermazione»⁴³.

Dunque, in Adorno da un lato la totalità viene negata come data, in una prospettiva secondo la quale il particolare non può venire mai assorbito del tutto dalla tensione totalizzante del concetto. Dall'altro, è la spinta propulsiva che non permette al pensiero di acquietarsi su un risultato particolare, come se questo potesse essere il risultato definitivo

⁴¹ A questo proposito nota T. Perlini: «L'utopia, che non deve venire mai manifestata con troppa evidenza, vale solo se convertita in esercizio critico volto a spezzare le cristallizzazioni del reale bloccato nell'assetto oggettivato del proprio apparire» (T. Perlini, *Introduzione a: Th. W. Adorno, Parole chiave. Modelli critici*; tr. it. a cura di M. Agrati, SugarCo, Milano 1974, p. 31).

⁴² ND, GS 6: 145; tr. it. p. 129.

⁴³ ND, GS 6:161; tr. it. p. 143.

di un pensare nuovamente chiuso nel concetto di una totalità data. La negazione di qualunque risultato positivo, cui possa giungere la tensione totalizzante del concetto, nega qualsiasi configurazione affermativa dell'utopia adorniana. Per questo motivo essa non assume, almeno nelle intenzioni dell'autore, alcuna configurazione teleologica, intesa come se l'utopia fosse un fine determinato cui il pensiero tende⁴⁴. E proprio per questo E. Tavani, come abbiamo visto⁴⁵, in riferimento alla tensione irrisolta che pervade il pensiero di Adorno, parla non di finalità ma di regola della finalità, per indicare la proiezione del pensare oltre se stesso verso l'aconcettuale; proiezione che non si cristallizza in un disegno ben definito, che descriva positivamente il fine da raggiungere, piuttosto essa si esprime nella norma di una finalità che si accompagna alla sempre riproponentesi insoddisfazione di un pensiero che ritrova nella sua tensione a compiersi il percorso che segna sempre e solo la sua incompiutezza.

La negazione della finalità, e il rovesciamento di tale finalità in una "regola della finalità" che invece si esprime come spinta che proietta il pensare fuori di sé, per quanto questo gli è possibile, avvicinarebbero dunque la tensione utopica di Adorno alla totalità regolativa di Kant, in cui la finalità viene negata come principio oggettivo, e viene invece affermata come principio soggettivo, come regola, per la massima estensione possibile della conoscenza. Infatti il fine oggettivo della conoscenza non risiede nella determinazione della totalità. Piuttosto, la tensione verso la totalità è la regola che deve seguire l'intelletto per il raggiungimento di un fine diverso da quello di una totalità compiuta⁴⁶, alla quale infatti,

⁴⁴ A. Thyen, riferendosi al concetto adorniano di utopia, scrive: «Il pensiero di una possibile conciliazione [...] non si orienta verso rappresentazioni escatologiche, anche se la filosofia di Adorno non è libera da ciò» (A. Thyen, *op. cit.*, pp. 281-282).

⁴⁵ Cfr. *supra*, p. , n. 37.

⁴⁶ S. Körner considera l'uso regolativo dell'idee trascendentali come l'indicazione di una meta irraggiungibile, finalizzata però a perseguire mete raggiungibili, che dunque rimangono confinate al piano dell'esperienza fenomenica: «Le idee della ragione hanno un altro uso sistematico, o meglio sistematizzante, se le consideriamo come non applicabili nell'esperienza, ma piuttosto come indicative di mete di fatto irraggiungibili, alle quali però possiamo avvicinarci; in altre parole, se le usiamo come modelli ideali, un po' come nella matematica applicata vengono visti i limiti ai quali, per vari

come nota Kant, l'intelletto non pone mente; tale finalità è quella della maggiore unificazione possibile dell'esperienza:

«Dunque, ogni conoscenza umana comincia con intuizioni, da qui muove ai concetti e si conclude con le idee. Sebbene rispetto a tutti e tre questi elementi essa abbia delle sorgenti conoscitive a priori che a prima vista sembrerebbero disdegnare i confini di ogni esperienza, tuttavia una critica completa ci convince che ogni ragione nell'uso speculativo non può mai oltrepassare il campo dell'esperienza possibile e che l'autentica destinazione di questa suprema facoltà di conoscenza è solo quella di servirsi di tutti i metodi e dei principi razionali per indagare la natura fin nella sua più intima costituzione secondo tutti i possibili principi dell'unità – tra cui l'unità degli scopi è la principale –, senza però mai trasgredire i confini della natura, al di fuori dei quali per noi non vi è nient'altro che spazio vuoto⁴⁷.

La parentela tra l'utopia adorniana e la totalità regolativa kantiana, pur risultando per certi versi ammissibile, in quanto in ambedue gli autori si configura come apertura di un percorso *in indefinitum* che rimane ancorato alla particolarità dei suoi singoli momenti, tuttavia presenta anche delle differenze profonde in merito all'esito critico che emerge da questa conciliazione sempre negata.

Ora, rendere manifeste queste differenze significa tornare a quella prospettiva della parvenza da cui l'esame del concetto di totalità aveva preso le mosse e che, in Adorno come in Kant, è volta alla definizione di una dialettica capace di sopportare il rivolgersi critico del pensiero contro se stesso.

Nella distinzione kantiana tra concetto costitutivo e concetto regolativo di totalità si conferma l'affermazione di quella necessità della parvenza trascendentale, che si era già mostrata nella dialettica dei rap-

scopi, è sufficiente avvicinarsi entro questo o quel dato margine» (S. Körner, *Kant*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1967; tr. it. a cura di G.V. Varon, Laterza, Bari 1987, p. 140). Perseguire l'idea come modello di conoscenza non vuol dire infatti perseguire l'idea come oggetto, ma tendere, seguendo la regola di unificazione pensata nell'idea, verso oggetti accessibili.

⁴⁷ KrV, A 702/B 730; tr. it. p. 1001.

porti tra concetti puri ed esperienza. La parvenza è inevitabile perché è espressione, seppure abusiva, di quello che invece sul piano legittimo si configura come la spinta che guida il procedere stesso dell'intelletto nell'ambito dei fenomeni. Se l'intelletto è costitutivamente volto ad unificare i fenomeni sotto condizioni, l'esigenza dell'incondizionato, che si esprime come esigenza della totalità delle condizioni, non è altro che l'attribuzione erronea di un concetto determinato all'attività dell'intelletto nella sua interezza. Per questo motivo la parvenza trascendentale è inevitabile, perché espressione di quella tendenza unificante che, solo in quanto viene spinta oltre i limiti dell'esperienza, produce l'abuso delle proposizioni metafisiche, ma che, se rimane nell'ambito legittimo dei fenomeni, corrisponde invece all'uso coerente dell'intelletto, la cui attività è per l'appunto quella di conferire unità ai fenomeni. Per questo la totalità è espressione, seppur nell'idea abusiva di compiutezza, di quell'unità che l'intelletto segue indefinitamente quanto legittimamente sul piano dei fenomeni. Quello di totalità è un concetto che si accompagna necessariamente all'attività unificatrice della conoscenza; per questo motivo la parvenza in cui essa ha origine come concetto di una totalità data, è parvenza inevitabile:

«Ma la ragione non può pensare tale unità sistematica, se non dando al tempo stesso un oggetto alla sua idea, e tale oggetto, da parte sua, non può essere dato in alcuna esperienza, giacché l'esperienza non fornisce mai un esempio di unità sistematica completa. Questo ente di ragione (*ens rationis ratiocinatae*), certo, è una semplice idea, e quindi non viene assunto assolutamente e in se stesso come alcunché di reale, ma viene assunto solo problematicamente come fondamento (giacché noi non possiamo raggiungerlo mediante alcun concetto dell'intelletto), al fine di considerare ogni connessione fra le cose del mondo sensibile come se tali cose avessero in questo ente di ragione il loro fondamento: questo, però, unicamente allo scopo di fondare su di esso l'unità sistematica, che è indispensabile alla ragione, e che in ogni modo può promuovere la conoscenza empirica dell'intelletto e mai esserle di ostacolo»⁴⁸.

⁴⁸ KrV, A 681/B 709; tr. it. pp. 973-975.

Kant si riferisce al concetto di totalità e al principio di una unità sistematica della natura che ad essa si lega come a ciò che, per quanto generato in una logica della parvenza, costituisce nel contempo, in quanto regola del procedere dell'intelletto, l'idea di una conoscenza aperta e mai conclusa nell'idea illusoria di compimento.

La tesi critica di una totalità che si realizza solo come negazione della totalità in quanto data, rende in qualche modo legittimo il riferimento del concetto kantiano di totalità regolativa all'idea di incompiutezza che si esprime nell'utopia adorniana. Tuttavia, se la totalità regolativa kantiana è accostabile all'utopia adorniana, in quanto tensione incompiuta ed espressione di una frattura inconciliabile tra universale e particolare, le analogie si fermano qui, nella misura in cui il ruolo regolativo espresso dalla totalità kantiana tradisce, per Adorno, la pretesa dogmatica di poter spezzare quella parvenza che pure Kant stesso aveva dichiarato necessaria ed inevitabile, e di ritagliare per la conoscenza un terreno sicuro, al riparo vaneggiamenti ingannevoli.

Più esplicitamente: il criticismo kantiano viene accolto da Adorno nella misura in cui in esso la dialettica viene concepita come conflitto inevitabile della ragione con se stessa, che scaturisce dal fatto che la ragione, rimanendo preda dell'inganno di una parvenza che le è connaturata, si volge a determinare la totalità del reale. La dialettica svolge il suo ruolo critico in quanto contraddizione che si sprigiona a partire da questa pretesa ingannevole, nella misura in cui i giudizi prodotti da tale pretesa si irretiscono in conflitti irrisolvibili. In questo senso, Adorno valorizza il pensiero di Kant come filosofia della frattura, nella quale è esibito il concetto di una dialettica che si oppone alla natura identificante del pensare concettuale. Tuttavia, secondo Adorno, in Kant la conflittualità generata dalla parvenza viene assunta come segno di una critica che, tradendo la sua stessa destinazione, si pone a stabilire un ambito sicuro, dai confini ben marcati, protetto da una logica di divieti, che finirebbe col rinnegare la naturale contraddittorietà del pensare in nome di un modello di conoscenza scienziata, dal quale la contraddizione viene esclusa in quanto semplice espressione di un non senso. La forza critico-negativa del pensare verrebbe cioè rivolta all'affermazione di un

ambito della conoscenza legittima, cui viene rigidamente contrapposto quello dei giudizi illegittimi, prodotti dalla parvenza.

Così Kant, che avrebbe avuto il merito di esibire la struttura auto-critica del pensare in una dialettica che saldamente lo ancora ad una salutare incompiutezza, ad un percorso in cui il particolare non viene interamente risolto nell'universale, si sarebbe poi lasciato sedurre dall'urgenza di fondare la necessità e l'universalità del giudizio sintetico a priori sino a rinnegare il carattere inevitabile della parvenza; e ciò nella pretesa di emettere una sentenza definitiva, che stabilisca una volta per tutte un ambito di legittimità univocamente distinto da quello in cui si consuma l'abuso metafisico, dando al processo indefinito del pensare una possibilità di definizione che è strettamente imparentata con quell'idea di totalità compiuta, contro cui la critica aveva pur rivolto i suoi strali. In Kant, dunque, la necessità e inevitabilità della parvenza, e le antinomie che ne conseguono, verrebbero poste a garanzia di un pensiero che deve accontentarsi di un ambito di applicazione limitato e ben definito, negandosi in tal modo *a priori* l'apertura verso quella non identità che invece ne costituisce il senso più autentico:

«L'ammissione di Kant che la ragione s'impiglia necessariamente in quelle antinomie che egli poi risolve mediante la ragione era antipositivista. Eppure egli non disdegna la consolazione positivista che ci si possa acclimatare nella stretta regione che la critica della facoltà razionale concede alla ragione, contenti della terra ferma sotto i piedi»⁴⁹.

Così, Kant non avrebbe portato sino in fondo la tesi, pur da lui sostenuta, della necessità della contraddizione in quanto risultato della parvenza inevitabile in cui si irretiscono le pretese della ragione:

«Kant insiste sulla necessità della contraddizione e al contempo tura la falla, aggirando quella necessità, che proviene dalla natura della ragione, a maggior onore di essa, spiegandola semplicemente con un uso falso, ma correggibile dei concetti»⁵⁰.

⁴⁹ ND, GS 6: 375; tr. it. p. 343-344.

⁵⁰ ND, GS 6: 244; tr. it. p. 220. Seguo Donolo, traducendo «*eskamotieren*» con «aggirare» (p. 221) anziché con «far sparire», come invece fa Lauro. Ritengo infatti che

La necessità della parvenza verrebbe dunque rinnegata in quanto Kant lascia spazio alla possibilità di un'interruzione della parvenza quando orienta la tensione unificante, che si esprime nelle idee della ragione, verso un terreno sicuro e determinato da quella stessa ragione in cui si consumava l'inganno metafisico. Ebbene, Adorno attacca proprio la pretesa kantiana di ritagliare al pensiero questo terreno sicuro, vedendo in ciò l'atto di *hybris* in cui si dissolve ogni tensione del concetto verso il non identico.

L'esito "scienista" della critica kantiana alla parvenza

L'esito della dialettica trascendentale, la quale delimita l'attività della conoscenza a un ambito determinato, nella prospettiva di Adorno sancisce l'affermarsi di un sapere rinunciatorio che l'autore di Francoforte non esita ad attribuire ad una forma di conoscenza mutilata.

L'autocritica della ragione sarebbe scaduta in una sorta di autocastrazione della ragione stessa in vista di una delimitazione scienista del pensiero filosofico:

«La teoria kantiana della ragione in tanto è dispotica, in quanto è interessata esclusivamente all'ambito delle proposizioni scientifiche. La restrizione dell'interrogazione kantiana all'esperienza organizzata delle scienze naturali, l'orientarsi sulla validità e il soggettivismo gnoseologico sono talmente intrecciati che l'uno non potrebbe stare senza l'altro. Finché il riesame soggettivo deve costituire la prova di validità, le conoscenze non sanzionate scientificamente, ovvero non necessarie e non universali, hanno minor valore; perciò erano destinati a naufragare tutti gli sforzi di emancipare la gnoseologia kantiana dalla regione delle scienze naturali. All'interno dell'impianto identificante non si può recuperare, integrandolo, ciò che esso elimina essenzialmente; semmai bisogna cambiare l'impianto a partire dalla conoscenza della sua imperfezione»⁵¹.

«aggirare» renda meglio il senso della critica che Adorno rivolge a Kant in merito ad una necessità, quella della parvenza dialettica, che non sarebbe stata riconosciuta tale fino in fondo.

⁵¹ ND, GS 6: 380; tr. it. p. 348.

Così, la critica kantiana procederebbe di pari passo con l'affermazione di un modello angusto di conoscenza scientifica cui dovrebbe sottostare l'intera conoscenza: «Per Kant, che penalizza la divagazione in mondi intelligibili, la scienza newtoniana dal lato soggettivo è equivalente alla conoscenza, da quello oggettivo alla verità»⁵².

Nella prospettiva di Adorno, la pur apprezzabile valorizzazione del ruolo critico della dialettica, come si presenta in Kant, confluirebbe tuttavia in un irrigidimento del pensiero ristretto entro i limiti angusti di un atteggiamento scienziata, in forza del quale gli resterebbe preclusa quell'apertura all'alterità che, in quanto pensiero della frattura, si era ritagliato.

Per di più, nella degenerazione scienziata della critica Adorno denuncia come Kant abbia tradito il suo stesso proposito di una fondazione dell'esperienza. Riferendosi al pensiero kantiano infatti scrive:

«Ma il fatto che esso non sia all'altezza dell'esperienza vivente, che è conoscenza, è indice della sua falsità, dell'impossibilità di fornire ciò che si propone ovvero la fondazione dell'esperienza. Infatti una tale fondazione in qualcosa di rigido e invariante è in contrasto con ciò che l'esperienza sa di sé, la quale anzi, quanto più è aperta e più si attua, tanto più trasforma anche le proprie forme. Questa incapacità è incapacità di esperienza. Non si possono aggiungere a Kant teoremi gnoseologici da lui non svolti, perché la loro esclusione è centrale per la sua gnoseologia; la pretesa sistematica della dottrina della ragion pura lo segnala in modo abbastanza chiaro. Il sistema kantiano è uno dei segnali di stop»⁵³.

⁵² ND, GS 6: 379; tr. it. 347.

⁵³ ND, GS 6: 380; tr. it. p. 348. La critica di Adorno al concetto kantiano di esperienza, dal quale sarebbe stata tagliata fuori l'esperienza vivente, assume toni decisamente aspri: «Per questo è così scarno ciò che in Kant passa per conoscenza, in confronto con l'esperienza dei vivi, alla quale i sistemi idealisti, seppure in forma capovolta, volevano dare diritto» (ND, GS 6: 381; tr. it. p. 349). A tal proposito nota A. Thyen: «L'espressione "esperienza da fondare" mostra un'ambiguità istruttiva che contrassegna felicemente la differenza tra la filosofia trascendentale di Kant e la filosofia materiale di Adorno. Riguardo al suo concetto Kant ha fondato l'esperienza, ma non ha dato ad essa alcun fondamento in quanto esperienza vivente; l'esperienza non è materialmente fondata» (Anke Thyen, *op. cit.*, p. 284). È indubbio che la critica che la *Dialettica negativa* rivolge al modello di una esperienza ritagliata sulle aspettative della conoscenza scientifica aiuta

Dunque, in Kant la dialettica, presentata come critica della parvenza, finisce poi per ricondurre il pensiero ad un campo limitato e definito entro confini netti. Così, quel che doveva essere l'esperienza del limite diverrebbe concetto di un'esperienza limitata, che vincola l'esperienza stessa e la sua imprevedibilità all'invarianza di una filosofia scienista che stabilisce a priori ciò che dovrà conoscere dopo.

I «segnali di stop» posti da Kant all'esperienza conoscitiva sarebbero fondati sull'illusione di potere rompere con la forza della critica l'incantesimo della parvenza; e soprattutto di poter rompere l'illusione dialettica al prezzo però di una mortificazione del pensare, il quale finisce col rimanere schiacciato in una concezione scienista, che ne limita inevitabilmente la portata. In Kant, cioè, l'apprezzabile critica del pensiero che si rivolge all'assoluto sfocerebbe pericolosamente in un pensiero fatto di divieti e di regole rigide, che rischiano di svilire ciò che di buono c'è nel pur illegittimo immergersi del pensare in propositi metafisici: vale a dire, quella irrequietezza che spinge il pensare oltre se stesso, a non accontentarsi di se stesso, al fine di non cadere vittima della propria natura identificante.

In Adorno la parvenza che si manifesta nella tensione verso il non identico non viene mai spezzata in nome di un pensiero che si accontenti di un ambito di conoscenza definito, ma viene semmai esasperata, perché proprio nella tensione illusoria verso il non identico è implicito, per l'autore di Francoforte, il principio della disillusione critica. Più precisamente, l'esasperazione della parvenza, che si esprime nella tensione instancabile verso un risultato irraggiungibile, impedisce al pensiero di acquietarsi nell'illusione di una conoscenza compiuta, proiettandolo ver-

a far comprendere l'idea adorniana di una esperienza capace di produrre trasformazioni in seno alla struttura del pensare secondo concetti. È altrettanto vero, però, che questa critica non dà conto della complessità del sistema kantiano. In particolare, sembra rimanere fuori dal giudizio severo di Adorno il *focus*, che diverrà esplicito nella *Critica della facoltà di giudizio*, sulla forma del vivente e sul principio di finalità quali luoghi decisivi di riscrittura della struttura del pensare razionale e del suo ruolo nella definizione di uno spazio di esperienza che accoglie, come irrinunciabile, l'elemento contingente. Su questo punto specifico, tra i tanti contributi che si sono prodotti negli ultimi anni, cfr. C. Malabou, *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, tr. it. di A. Frank Jardilino, riv. da S. Tedesco, Meltemi, Milano, 2020.

so una conquista che, per quanto solo apparente, lo garantisce da ogni pretesa di assolutezza. In ciò si esprime il principio della disillusione: «Nella parvenza si promette il senza parvenza [*Im Schein verspricht sich das Scheinlose*]»⁵⁴. Una promessa, questa, sicuramente mai mantenuta ma che, proprio nella sua illusorietà, fornisce al pensiero la traccia di un percorso autentico, perché mai compatibile nell'ingannevole conquista di un risultato definitivo, quale che sia: Adorno rifiuta al pensiero qualsiasi prospettiva di compimento, sia esso l'assoluto hegeliano sia esso la scissione, espressa da Kant, tra piano fenomenico e piano noumenico. La tensione infinita verso ciò che è irraggiungibile, in cui si esprime secondo Adorno la contraddizione autentica, proprio perché allontana ogni pretesa di compimento, impedisce che il privilegiare la non identità generi, come invece accadrebbe in Kant, «l'automutilazione (*Selbstverstümmelung*) della ragione, che essa stessa si è inflitta come rito di iniziazione alla sua scientificità»⁵⁵, e impedisce altresì l'ipostatizzazione del non identico, che negherebbe alla metafisica ciò che la rende veramente attuale, la sua negatività⁵⁶. In Adorno il riferimento al non identico ha valore solo nella misura in cui nega lo strapotere dell'identità concettuale; coltivare la parvenza che si manifesta nella tensione verso il non identico vuol dire non tanto disperdersi in vaneggiamenti e in speranze di carattere illusorio, ma, ben al di là di questo, opporsi all'idea di un sapere pienamente realizzato nel concetto⁵⁷. Il vero della parvenza è unicamente nella forza critico-negativa che in essa si esprime.

⁵⁴ ND, GS 6: 397; tr. it. p. 363. Traduco «*Schein*» e «*Scheinlose*» rispettivamente con «parvenza» e «senza parvenza», anziché con «apparenza» e «senza apparenza», come invece fa Lauro, il quale segue in questo caso Donolo (p. 366).

⁵⁵ ND, GS 6: 381; tr. it. p. 349.

⁵⁶ Il rifiuto adorniano della metafisica risponde all'esigenza critica di opporsi alla cristallizzazione del non identico, all'assolutizzazione della differenza, di fronte alla quale il soggetto finisce con l'assumere un atteggiamento di rinuncia. Della metafisica Adorno scrive: «Altrettanto poco è pensabile secondo il modello di un assolutamente diverso, che si prenderebbe terribilmente gioco del pensiero» (ND, GS 6: 399; tr. it. p. 365).

⁵⁷ «Con il non identico non si intende alcun ambito svincolato e diviso dall'identico, dal concetto, ma il limite dell'identità» (J. Stahl, *Kritische Philosophie und Theorie*

In Adorno il salvataggio *dal* sapere apparente, proprio perché la parvenza è radicata (come in Kant) nella struttura del pensare, può attuarsi paradossalmente (e ciò contro Kant) tramite il «salvataggio *della* parvenza»⁵⁸, nella quale la tensione incessante verso il non identico inibisce il prodursi dell'illusione di un sapere compiuto⁵⁹. La rottura della parvenza coesiste così, dialetticamente, con il protrarsi di essa allo stesso modo in cui la denuncia della contraddittorietà del pensare trova espressione solo nel perseguire esasperatamente la contraddizione.

Per questo motivo Kant rimane apprezzabile nella misura in cui ha messo in rilievo i tratti di un pensiero critico che convive con la parvenza che esso stesso vuole smascherare, ma risulta criticabile per non aver condotto fino in fondo quella reciprocità problematica tra critica e parvenza da lui stesso individuata in una dialettica che, da un lato si genera a partire dalle pretese abusive alimentate nel contesto dell'illusione trascendentale, dall'altro diventa critica di tali pretese, denunciandone l'illusorietà. Kant avrebbe finito con lo spezzare l'intimo legame tra critica e parvenza, da lui stesso messo in gioco mediante la tesi dell'inevitabilità della parvenza, nella pretesa di poter confinare la tensione irrisolta del pensare in un ambito definito, in un terreno sicuro, in cui la pur sostenuta inevitabilità della parvenza risulta alla fine aggirata. Con ciò la parvenza viene, per così dire, messa in quarantena, a vantaggio di un pensiero che faccia dei propri limiti e del divieto di oltrepassarli il segno di una presunta conquistata scientificità, in cui il pensare critico avrebbe l'ultima parola sulla parvenza che esso deve smascherare. Così, si perderebbe di vista in una logica irta di divieti e «segnali di stop» l'idea fondamentale secondo cui la critica si alimenta proprio a partire da quella tensione verso il superamento del limite, in cui la contraddizione dialettica si genera. Pretendere di dare l'ultima parola alla critica, ma all'interno di una logica che sancisca definitiva-

der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1991, p. 180).

⁵⁸ ND, GS 6: 386; tr. it. p. 353.

⁵⁹ «La filosofia [...] si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione» (ND, GS 6: 15; tr. it. p. 5).

mente il divieto di oltrepassare i limiti della ragione, vuol dire paradossalmente rendere la critica dogmatica. Un verdetto definitivo non tiene infatti conto fino in fondo della problematicità di una critica che è attuata da quella medesima ragione che è e continua ad essere soggetta ad illusione e autoinganno.

Capitolo III

Contro la logica kantiana della non contraddizione

Il legame inscindibile tra critica e parvenza

Quanto fin qui è stato detto mostra come Adorno condivida la concezione kantiana della dialettica come *Logik des Scheins*, apprezzando del filosofo di Königsberg il fatto che la contraddizione del pensare esprima l'insopprimibilità del momento della non identità, nel senso per cui la dialettica costituisce il rivolgersi della ragione contro se stessa mediante quella contraddizione che in essa si genera come espressione del carattere illusorio delle sue pretese totalizzanti. È stato d'altra parte evidenziato come il Francofortese non accetti di Kant il fatto che tale contraddizione costituisca una linea precisa di demarcazione tra una logica della verità, che aborrisce la stessa contraddizione, escludendola da quell'ambito di conoscenza sicura che appartiene alla scienza; e una logica della parvenza in cui invece si consuma la vanità di una pretesa che finisce per intrappolarsi in conflitti insanabili, che ne rilevano l'inconsistenza.

La necessità e l'inevitabilità della parvenza, identificate e ribadite dallo stesso Kant, costituirebbero per Adorno la ragione dell'impossibilità che l'attività critica del pensiero si emancipi del tutto dalla tensione identificante del concetto. La pretesa kantiana di ritagliare uno spazio di perfetta indipendenza, entro il quale la critica possa emettere un verdetto definitivo che separi l'ambito della parvenza da quello della verità, rischia cioè di distogliere l'attenzione critica da quello che dovrebbe invece essere il suo costante obiettivo: la struttura identificante del pensare e la sua presunta immutabilità e inattaccabilità.

Secondo Adorno, infatti, la dialettica deve in prima istanza rivolgersi contro la struttura identificante del pensiero, contro la sua presunta immutabilità, tenendo però ferma la coscienza dell'impossibilità di una completa emancipazione dai processi di identificazione in cui si trova già immersa. La mancanza di tale autoriflessione consegnerebbe infatti la dialettica a una dimensione in cui si perpetra l'inganno:

«In un certo senso la logica dialettica è più positivista del positivismo che la disprezza. Infatti come pensiero essa rispetta il pensabile, l'oggetto, anche là dove esso non asseconda le regole del pensiero. Il pensiero non deve più accontentarsi della sua legalità; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via; se fosse possibile una definizione di dialettica, si dovrebbe proporre questa. L'armatura del pensiero non gli deve restare addosso; esso arriva a intravedere anche la totalità della sua pretesa logica come un abbaglio. L'apparentemente intollerabile, che la soggettività presupponga il fattuale, ma l'oggettività il soggetto, è intollerabile solo per tale abbaglio, per l'ipostasi del rapporto di fondamento e conseguenza, del principio soggettivo, al quale l'esperienza dell'oggetto non si piega. La dialettica, quale modo filosofico di procedere, è il tentativo di districare con il più antico *medium* dell'*Aufklärung*, l'astuzia, il nodo di questa paradossalità»¹.

Questo passo spiega perfettamente la struttura della dialettica adorniana: *In primo luogo*, essa è contraddizione che si origina, come in Kant, da quel procedimento apparente del pensiero volto a inglobare tutto nelle sue forme identificanti; essa dunque non può, come Hegel riteneva, essere riguardata come l'essenza del reale, perché determina, piuttosto, il modo in cui il pensiero identificante marchia ciò che non si piega alle sue forme.

In secondo luogo, la dialettica è la forza critica che si sprigiona a partire da tale contraddizione: essa testimonia infatti il fallimento in cui si imbatte il pensare nelle sue pretese totalizzanti.

In terzo luogo, essa si rivolge a quella invarianza delle forme del pensare che invece non verrebbe messa in dubbio da Kant, il quale avrebbe rivolto la critica non tanto a tali forme ma alla loro eventuale illegitti-

¹ ND, GS 6: 144-145; tr. it. p. 128.

ma applicazione, ancorando la dialettica all'ossequio delle leggi formali del pensare, così da riguardare il principio di non contraddizione come l'ultima frontiera al cospetto della quale bisogna indietreggiare. In tal modo la filosofia kantiana avrebbe sancito la rinuncia a perseguire la non identità, ponendosi a garanzia di quella legge di identità che, nell'assolutizzazione del principio formale di non contraddizione, viene solamente riproposta e rafforzata.

In definitiva, nel mettere in questione ogni pretesa di invarianza delle forme logiche, Adorno marca la vera distanza da Kant, del quale pur condivide la comprensione della dialettica come *Logik des Scheins*. Se in Kant infatti la dialettica svolge una funzione catartica² in quanto lascia emergere naturalmente le contraddizioni che si sprigionano in seno alla pretesa di determinare oggetti a partire da semplici concetti per poi sancire proprio nel carattere contraddittorio di tali pretese la loro insostenibilità, in Adorno l'opera catartica della dialettica si spinge oltre, fino a toccare nel profondo le stesse leggi del pensiero nel contesto di un programma che, questa volta di contro al divieto kantiano, ritrova proprio nella prosecuzione delle contraddizioni del pensiero e nell'opera di disgregazione che queste svolgono in seno alla sua armatura concettuale il luogo di un'autentica apertura al pensato.

La critica dell'invarianza delle forme del pensare si può attuare paradossalmente solo nella coscienza di un legame, che non può totalmente essere spezzato, tra la parvenza e la critica ad essa rivolta; dunque, non si può presentare la critica come giudice imparziale tra verità e parvenza. La

² Sul ruolo catartico della critica kantiana ha insistito C. Basile: «affinché la parvenza si manifesti è necessario attuare tutte le condizioni che rendono possibile la sua manifestazione, portando alla coscienza della ragione la contraddizione in cui essa viene a cadere, cercando, pertanto, non solo di rendere la ragione consapevole, ma anche di estirpare la contraddizione sin dalla radice: a questo scopo occorre nutrire il seme di tale contraddizione per farlo crescere e poterlo, così, estirpare (C. Basile, *Illusione e inganno: parvenza trascendentale e critica come Katharsis in Kant*, in «Con-Textos Kantianos», 7 (2018), pp. 410-426, p. 420). Adorno ritaglia la sua distanza da Kant nell'estendere l'opera catartica della critica alle stesse forme del pensare, di cui viene messa in questione ogni pretesa di invarianza ad opera di una dialettica che opera dall'interno come agente disgregante e trasformativo.

critica che, da questo punto di vista, Adorno rivolge a Kant risulterà più chiara attraverso l'analisi della struttura antinomica che caratterizza i conflitti esposti nella *Dialettica trascendentale*.

La parvenza contraddittoria dell'antinomia kantiana come logica del terzo incluso

Nella prospettiva kantiana, la parvenza che sta alla base della contraddizione dialettica trova espressione emblematica nella formulazione delle proposizioni antinomiche, contrapposte in una contraddizione che contraddice il suo stesso concetto.

Più esplicitamente: le antinomie non risulterebbero autenticamente contraddittorie. Il principio di non contraddizione, infatti, richiede che tra due enunciati posti in opposizione uno sia vero e l'altro falso, senza che si possa dare una proposizione intermedia (secondo il principio del terzo escluso) che comprometta il meccanismo di esclusione secondo il quale la verità di una delle due proposizioni prova nel contempo la falsità dell'altra:

«Se uno dicesse che qualsiasi corpo ha un buon odore oppure non ha un buon odore, si darebbe un terzo caso, vale a dire che esso non emani alcun odore, e così potrebbero essere false entrambe le proposizioni opposte. Se dico che il corpo o profuma o non profuma (*vel suavolens vel non suavolens*), entrambi i giudizi si oppongono l'un l'altro in modo contraddittorio, e solo il primo è falso, mentre il suo opposto contraddittorio, cioè che alcuni corpi non hanno un buon odore – comprende in sé anche i corpi che non odorano affatto. Nella contrapposizione precedente (*per disparata*) la condizione accidentale del concetto di corpo (l'odore) è rimasta nel giudizio contrastante, e dunque non è stata negata attraverso di esso: il secondo giudizio non risulta l'opposto contraddittorio del primo»³.

Subito dopo Kant ripete lo stesso discorso in riferimento alle antinomie matematiche:

«Quindi, se dico che il mondo, riguardo allo spazio, o è infinito o non è infinito (*non est infinitus*), qualora la prima proposizione sia falsa, la sua

³ KrV, A 503/B 531; tr. it. p. 749.

contraddittoria – il mondo non è infinito – dovrà essere vera. In tal modo negherei solo un mondo infinito, senza porne un altro, cioè quello finito. Ma se si dicesse che il mondo o è infinito o è finito (non infinito), entrambe le proposizioni potrebbero essere false. In tal caso, infatti, io considero il mondo come determinato in se stesso secondo la sua grandezza, dal momento che nell'opposizione non soltanto nego l'infinità del mondo – e con essa forse la sua intera esistenza separata –, ma aggiungo una determinazione al mondo, considerato come una cosa reale in se stessa, il che può essere altrettanto falso che la tesi opposta, nel caso che il mondo non potesse essere dato affatto come una cosa in sé, quindi neppure secondo la sua grandezza, né come finito, né come infinito. Mi si permetta di chiamare dialettica questa modalità di opposizione, e di chiamare invece opposizione analitica quella della contraddizione. Dunque, di due giudizi opposti reciprocamente in modo dialettico, entrambi possono essere falsi per il fatto che uno non solo contraddice l'altro, ma dice qualcosa di più di quanto si richieda per la contraddizione»⁴.

Il conflitto antinomico oppone dunque due proposizioni, ma comprende anche la possibilità di una terza, in grado di vanificare la possibilità della stessa opposizione, intesa come opposizione contraddittoria⁵. Ad esempio: tra la proposizione «il mondo ha un suo inizio nel tempo e, rispetto allo spazio, è chiuso entro limiti» e la contraria che afferma «il mondo non ha né inizio né limiti nello spazio, ma è infinito così rispetto al tempo come rispetto allo spazio», si dà la possibilità di una terza proposizione, vale a dire: “non è concepibile il concetto di mondo come totalità dei fenomeni in esso presenti”. Questa proposizione rende vano il conflitto tra le prime due e mostra l'impossibilità che tra le tesi

⁴ KrV, A 503-504/B 531-532; tr. it. pp. 749-751.

⁵ Ciò, si badi, non vale solo per le antinomie matematiche in cui tesi e antitesi si rivelano entrambe false in ragione del venir meno del loro presupposto, ossia che si *dia* il mondo come possibile oggetto di conoscenza. Ma vale anche per le antinomie dinamiche, in quanto l'opposizione di tesi e antitesi si rivela anch'essa solo apparente perché fondata, in questo caso, su un errore di surrezione che pone sullo stesso piano la considerazione degli oggetti come cose in sé e la considerazione degli oggetti come fenomeni. In entrambi i casi, insomma, la dialettica trascendentale fa emergere il motivo di una falsa contraddizione, che la critica è chiamata a svelare come frutto di inganno.

in contrasto la verità di una determini la falsità dell'altra o viceversa. Il conflitto antinomico non sarebbe dunque un'autentica contraddizione, in quanto viola il principio del terzo escluso⁶. Questa contraddizione apparente viene da Kant distinta, col nome di opposizione dialettica, dall'opposizione logica (che sarebbe la contraddizione in senso stretto). L'opposizione dialettica non è, come invece è l'opposizione logica, un'autentica contraddizione⁷.

⁶ Naturalmente il riferimento è al principio di non contraddizione così come è stato espresso da Aristotele, il quale ha mostrato il profondo legame tra esso e il principio del terzo escluso (al quale è stato dato un nome per la prima volta nella *Metafisica* di Baumgarten (cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Hidesheim 1963, [Reprografischer Nachdruck der Ausgabe, Halle 1779] p. 4). «Ora tra i due opposti della *contraddizione* – dice Aristotele – non c'è un termine intermedio; infatti la contraddizione consiste in una opposizione in cui l'uno o l'altro dei due membri deve necessariamente essere presente in una qualsivoglia cosa, senza che ci sia alcun terzo intermedio» (Aristotele, *Metaph.*, X, 7, 1057a 33-34; tr. it. p. 429. Cfr. anche *ibi*, IV 7, 1011 b 23-24; tr. it. p. 206). A proposito del carattere non autenticamente contraddittorio delle antinomie scrive P. Faggiotto: «Il carattere dialettico, illusorio delle antinomie risulta dal fatto che in esse le tesi e le antitesi non sono proposizioni tra loro veramente contraddittorie» (P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Editrice Massimo, Milano 1989, p. 103). E ancora a tal riguardo D. Köveker osserva: «Decisivo è tuttavia, che le affermazioni cosmologiche della ragione solo come proposizioni non-contraddittorie prendono parte al trascendentale "dissidio di parvenze"» (D. Köveker, *Grenzverhältnisse. Kant und das "Regulative Prinzip" in Wissenschaft und Philosophie*, Dunker & Humblot, Berlin 1996, p. 61).

⁷ L'assenza di una contraddizione autentica accomuna per P. Reuter l'opposizione dialettica all'opposizione reale: «L'opposizione dialettica, che Kant introduce nella "dialettica trascendentale" nel contesto della problematica dell'antinomia, è somigliante all'opposizione reale in ciò, che entrambe sono prive di contraddizione (logica)» (P. Reuter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, pp. 144-145). Entrambi i tipi di opposizione infatti mostrano tra le proposizioni che si contrappongono il medesimo valore assertivo, nel senso per cui la verità di una non configura l'altra come falsa: nel caso dell'opposizione reale esse si riferiscono a un'opposizione che si manifesta nel mondo fenomenico (Kant fa l'esempio di due forze opposte che si esercitano su un medesimo oggetto), nel caso dell'opposizione dialettica esse vengono rispettivamente provate a partire dalla sola ragione, pur essendo impossibile che entrambe possano essere attribuite allo stesso oggetto.

L'opposizione logica, di pertinenza della logica formale, appartiene ai giudizi analitici, rientrando anzi nella loro definizione. Kant a proposito di essi dice:

«Prima ancora di giungere all'esperienza, infatti, tutte le condizioni per il mio giudizio io le posseggo già nel concetto, dal quale mi è possibile estrarre il predicato semplicemente in base al principio di contraddizione, divenendo al tempo stesso cosciente di quella necessità del giudizio che l'esperienza non potrebbe mai insegnarmi»⁸.

L'opposizione logica esprime la contraddizione in senso stretto, vale a dire quella contraddizione che non si può dare in alcun modo, pena la caduta nel non senso.

Opposizione dialettica o contraddizione?

Da quanto detto risulta chiara la distinzione kantiana tra opposizione dialettica e opposizione logica (la contraddizione *stricto sensu*); l'opposizione dialettica è solo una contraddizione apparente perché viola il principio del terzo escluso: essa non è una contraddizione autentica, in quanto comprende tra i due enunciati in opposizione la possibilità di un terzo, che inibisce la deducibilità della falsità della tesi dalla verità dell'antitesi e viceversa. Dunque, la differenza dei due generi di opposizione risulta chiaramente visibile ad un'analisi condotta in sede di logica formale.

⁸ KrV, A 7/B 12; tr. it. pp. 83-85. Il non contraddirsi è condizione necessaria ma non sufficiente per il darsi della realtà. Non sufficiente, in quanto soddisfa solamente le condizioni formali della verità. Il principio di non contraddizione è principio di determinazione solo in senso negativo, in quanto non si può dedurre da esso l'esistenza, ma solo l'eventuale impossibilità dell'esistenza di alcunché. Più precisamente: il principio di non contraddizione determina l'impossibilità del darsi di qualcosa che contraddica il suo concetto, ma con questo non assicura il darsi di ciò che è in accordo col suo concetto: «Nella verità logica di una conoscenza rientra appunto: in primo luogo: che essa sia logicamente possibile, cioè che *non si contraddica*. Questo contrassegno della verità logica *intrinseca* è però soltanto *negativo*; infatti, una conoscenza che si contraddice è senz'altro falsa; ma se non si contraddice non è sempre vera» (*Logik*, AA 9: 51; tr. it. p. 45). Il principio di non contraddizione, dunque, non può essere riguardato come principio per i giudizi sintetici, ma solo come principio per i giudizi analitici.

Ma, se si considera il rapporto tra opposizione logica e opposizione dialettica a partire dalla prospettiva kantiana – a partire cioè dalla tesi critica, esposta nella *Dialettica trascendentale*, secondo cui l'opposizione dialettica svolge la funzione di deterrente nei confronti delle pretese metafisiche avanzate dalla ragione – è davvero possibile distinguere in maniera aporomatica l'opposizione dialettica da quella logica? O, meglio: è legittimo esaurire la trattazione di tale rapporto in sede di logica formale?

Nella prima *Critica* si rende evidente il fatto che l'opposizione dialettica ha un'origine diversa da quella logica. Mentre quest'ultima infatti manifesta una violazione delle leggi del pensiero formale, la prima ha la sua genesi nella parvenza trascendentale. La ragione cioè, sedotta da una illusione che le è connaturata, si abbandona ad affermazioni che hanno come oggetto la totalità dei fenomeni. L'opposizione dialettica si genera proprio da quest'errore. Ora, la diversa origine dei due generi di opposizione non permette di esaurire i termini del loro rapporto semplicemente in sede di logica formale. Ma soprattutto: il fatto che l'opposizione dialettica prenda le mosse da un'illusione che presenta alla ragione il miraggio della totalità dei fenomeni (il mondo), rende di certo più problematica la distinzione dei due generi di opposizione. Se infatti, da un punto di vista strettamente inerente alle leggi della logica formale, l'opposizione dialettica si distingue dalla contraddizione *stricto sensu* per il fatto di violare il principio del terzo escluso, d'altra parte questo terzo (consistente, nella fattispecie, nella proposizione: "non si dà il concetto di mondo come totalità dei fenomeni in esso presenti") non è contemplato dalla ragione ingannata dall'illusione. Anzi, la ragione che si aggroviglia nelle antinomie parte dal presupposto che il mondo si dia come concetto di totalità dei fenomeni in esso presenti, e quindi muove esattamente da quella premessa che mette fuori gioco la possibilità di un terzo⁹. Riformulando l'esempio citato da Kant, l'antinomia dovrebbe

⁹ Nel caso di due enunciati in opposizione logica è indifferente l'esistenza o la non esistenza dell'oggetto cui essi si riferiscono, poiché il darsi dell'oggetto viene già inserito in una delle due proposizioni in opposizione. Nell'esempio prima citato, infatti, il darsi di un corpo come avente odore è già contemplato e, precisamente, negato nell'antitesi, la quale infatti non solo nega che il corpo abbia un odore piacevole, ma anche che il

assumere questa forma: “posto che questo corpo ha un odore, esso ha o un odore piacevole, o un odore spiacevole”.

In tale contesto, la violazione del principio del terzo escluso, nel caso dei conflitti dialettici, non è un problema formale; semmai essa mostra il fatto che la ragione, nell'abuso metafisico, si illude di avere rispettato il principio del terzo escluso, e dunque nel contesto dell'illusione trascendentale le antinomie risultano contraddittorie *stricto sensu*. Più esplicitamente, la parvenza trascendentale consiste proprio in ciò: nel far apparire come autentica contraddizione l'opposizione dialettica. E perciò liquidare in maniera aporetica l'opposizione dialettica come non autenticamente contraddittoria vuol dire escludere sommariamente dalla questione, inerente al rapporto tra opposizione logica e opposizione dialettica, la vera natura di quest'ultima, che si genera proprio in quell'inganno che offusca il motivo per cui la stessa opposizione dialettica non è autenticamente contraddittoria.

Nel contesto di una ragione preda dell'illusione trascendentale, l'opposizione dialettica è, insomma, un'autentica contraddizione. Questo spiega in che senso la dialettica trascendentale, come *Logik des Scheins*, svolge il ruolo critico di deterrente contro le pretese metafisiche della ragione. La contraddizione, che si genera dalle antinomie, dimostra l'impossibilità del darsi di un oggetto (nel caso specifico il mondo come totalità dei fenomeni in esso presenti), che implichi necessariamente proposizioni che si riferiscono ad esso, contraddicendosi. La dimostrata impossibilità dell'oggetto mette in gioco la possibilità di quell'enuncia-

corpo sia odoroso; e dunque esclude già nella sua formulazione la possibilità del terzo “il corpo non ha odore” che comprometterebbe la contraddittorietà dei due enunciati in conflitto. In questo senso M. Wolff sottolinea: «L'opposizione logica è il rapporto tra una determinazione e la mancanza della stessa determinazione nel medesimo oggetto» (M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Anton Hain Verlag, Königstein 1981, p. 57). L'opposizione dialettica invece è necessariamente legata al darsi dell'oggetto cui tesi e antitesi si riferiscono, e perciò sarebbe autenticamente contraddittoria solo nel caso in cui l'oggetto si desse. Ma l'antinomia si costituisce proprio su quel sapere apparente che impone il concetto di mondo come già *dato* in quanto totalità della serie delle condizioni, e dunque si presenta in prima istanza come autentica contraddizione.

to intermedio (il mondo non si dà come totalità dei fenomeni in esso presenti), che rivela il carattere apparente della contraddizione dialettica. In questo modo la dialettica trascendentale rappresenta, come si vedrà meglio in seguito, una prova indiretta dell'idealità trascendentale dei fenomeni, presentata nell'analitica trascendentale.

La natura delle antinomie si rivela, dunque, non autenticamente contraddittoria quando si mostra l'impossibilità di concepire il mondo come totalità dei fenomeni. È questa infatti la proposizione intermedia che vanifica il contraddirsi della tesi e dell'antitesi nell'antinomia. Ma a tale proposizione intermedia, questo il punto, si arriva paradossalmente solo perché, per effetto di una logica apparente, la non considerazione di questa proposizione ha presentato l'antinomia come contraddizione autentica; contraddizione che mostra a sua volta la falsità dell'oggetto cui le due proposizioni opposte si riferiscono. Dire che l'antinomia presenta una contraddizione apparente non vuol dire dunque, come taluni hanno sostenuto¹⁰, che l'antinomia esibisce una contraddizione che in realtà non è mai stata tale, così che si possa ritenere totalmente fittizia la questione stessa delle antinomie. Bisogna infatti ricordare che alla coscienza del non darsi di un'autentica contraddizione nell'antino-

¹⁰ A questo proposito Strawson finisce col mettere in dubbio la validità, nonché l'esistenza stessa delle questioni cosmologiche: «Consideriamo ora la legittimità stessa delle questioni cosmologiche: pongono realmente il problema che sosteneva Kant? Come osserva Kant, se le cose esistessero nello spazio e nel tempo "in sé", la *prima* e immediata conseguenza sarebbe che tutti i membri dei tre insiemi di proposizioni disgiuntive che hanno in comune la forma "O la serie degli x è finita o è infinita" sarebbero delle proposizioni vere; la *seconda* conseguenza sarebbe la possibilità di affermare, sulla base di un'argomentazione valida, la verità di ognuno dei membri, reciprocamente incompatibili, di queste proposizioni disgiuntive. È evidente come Kant non riesca di fatto a presentare delle argomentazioni indipendentemente valide della soluzione del problema che possano stabilire la seconda di queste conseguenze; perciò il suo problema, nella forma più acuta, non esiste. Ciò non vuol dire che le teorie che Kant avanza come soluzione di questo presunto problema siano teorie false, ma semplicemente che esse sono false come soluzione di questo problema» (P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966; tr. it. a cura di M. Palumbo, *Saggio sulla Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1985 p. 187).

mia si perviene solo in quanto l'antinomia si presenta in prima istanza come contraddizione autentica.

Se ciò non fosse, non sarebbe possibile mostrare l'inconsistenza dell'oggetto cui essa si riferisce e le antinomie perderebbero la funzione regolativa che Kant attribuisce loro:

«Ma da questa antinomia si può trarre, viceversa, anche un vero e proprio vantaggio, non dogmatico, certo, bensì critico e dottrinale, consistente nel dimostrare indirettamente, per questo tramite, l'idealità trascendentale dei fenomeni, se mai a qualcuno non bastasse la dimostrazione diretta contenuta nell'Estetica trascendentale. La dimostrazione consisterebbe in questo dilemma. Se il mondo è una totalità in sé esistente, sarà o finito o infinito. Sennonché, il primo caso è falso tanto quanto il secondo (in base alle dimostrazioni, riportate in precedenza, dell'antitesi da una parte e della tesi dall'altra). Dunque, è anche falso che il mondo (l'insieme di tutti i fenomeni) sia una totalità esistente in se stessa. Da ciò segue che i fenomeni in generale al di fuori delle nostre rappresentazioni non sono nulla, ed è ciò che intendevamo appunto con l'idealità trascendentale dei fenomeni. Questa osservazione è importante. Di qui si vede che le dimostrazioni fornite in precedenza sulla quadruplici antinomia non erano ingannevoli, ma fondate, e questo in virtù del presupposto che i fenomeni, o un mondo sensibile che li comprenda tutti quanti in sé, fossero cose in se stesse. Il conflitto delle proposizioni che ne conseguono rivela però che nel presupposto si trova una falsità, e in tal modo ci porta alla scoperta della vera natura delle cose, in quanto oggetti dei sensi»¹¹.

¹¹ KrV, A 506-507/B 534-535; tr. it. pp. 753-754. È esplicito in questo senso un passo della *Critica del Giudizio* dove le antinomie sono presentate come quelle che costringono la ragione «[...] ad abbandonare il presupposto, d'altra parte ben naturale, che gli oggetti dei sensi siano cose in sé, a farli anzi valere semplicemente come fenomeni, e a supporre in loro un sostrato intelligibile (qualche cosa di soprasensibile, il cui concetto è soltanto un'idea e non permette una vera conoscenza). Senza una tale antinomia, la ragione non potrebbe mai decidersi ad accettare un principio, che restringe in tal modo il campo della sua speculazione, e consentire al sacrificio completo di tante e così brillanti speranze» (KU, AA 5: 344; tr. it. pp. 367-369). Sotto quest'aspetto M. Ewert sottolinea come in Kant, se da una parte la dialettica rappresenta il risultato della critica, dall'altra è essa stessa il punto a partire dal quale la critica si genera. I limiti della conoscenza vengono stabiliti infatti solo quando vengono oltrepassati: «Non già nella conoscenza si rende noto il suo limite ma solo nella trasgressione di

È lo stesso dissidio dell'antinomia che porta alla falsificazione del fondamento dell'opposizione e dunque alla non autenticità della sua contraddittorietà, ma solo in quanto in principio tale dissidio si è presentato come autentica contraddizione¹².

Il fatto che il conflitto antinomico non sia un'autentica contraddizione non vuol dire che esso costituisce un problema tolto ancor prima di essere stato posto¹³; il conflitto va inquadrato piuttosto nel più vasto disegno della *Dialettica trascendentale*, dove il carattere apparente della contraddizione antinomica porta con sé tutta la forza critica della contraddizione autentica, e dove l'inganno prodotto dalla parvenza coltiva dialetticamente il germe della propria distruzione.

La consapevolezza critica dell'inconcepibilità del mondo come totalità dei fenomeni risulta dal dissidio delle proposizioni che tentano di determinare questa totalità. E dunque la consapevolezza della non autentica contraddittorietà dell'antinomia si fonda sul fatto che tale antinomia si era presentata in prima istanza come autentica contraddizione.

In tal senso si parla di *Logik des Scheins*, vale a dire di una logica all'interno del sapere apparente, in cui è in germe la stessa disillusione, la quale si deve al presentarsi di un conflitto insanabile, che riporta il pensiero all'interno di confini dove tale contraddizione non si ripresenti.

L'antinomia mostra l'impossibilità che si dia il mondo come totalità dei fenomeni; in tal caso, infatti, ci si dovrebbe riferire ad esso come ad

questo limite [...]. La necessità di avere sempre oltrepassato il limite conduce a ciò: la dialettica della parvenza, evocata dalla produzione del noumeno, non è solo il risultato della critica, ma anche la sua condizione, perciò il "metodo scettico" di Kant può essere descritto come teoria delle contraddizioni emergenti [*Theorie auftauchender Widersprüche*]» (M. Ewert, *Die problematische Kritik der Ideologie. Spekulativer Schein und seine politische Auflösung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.-New York, 1982, pp. 57-58).

¹² Così la parvenza, che è sorgente dell'inganno in cui cade la ragione nel tentativo di determinare gli oggetti a partire da semplici concetti, è anche la sede in cui il principio di non contraddizione delimita l'ambito di legittimità della conoscenza.

¹³ Tra l'altro non bisogna dimenticare che il conflitto cosmologico si genera nel contesto di una parvenza naturale ed inevitabile, dunque, fittizio o no, viene posto da Kant come dato di fatto con cui la ragione critica deve per forza fare i conti.

una serie contemporaneamente finita e infinita delle condizioni; per cui il concetto di mondo si autocontraddice.

Più precisamente: nella ragione si manifesta quella pretesa dell'incondizionato, che è interamente deducibile da un meccanismo inferenziale che deduce da un condizionato dato la necessità che si dia una condizione cui esso debba essere riferito. Il problema fondamentale della ragione dialettica è che essa riguarda il rapporto tra condizione e condizionato come rapporto tra puri concetti. Infatti, se tale rapporto viene riguardato come regola per l'unificazione di fenomeni che si presentano nell'esperienza, non ne viene altro che un risultato utile per la stessa conoscenza, in quanto questa perviene a una sempre maggiore unità dei fenomeni¹⁴. Se, al contrario, esso viene riguardato come connessione di puri concetti, si deve obbedire all'esigenza di tematizzare tale rapporto puramente concettuale in una formula definitiva che contenga al suo interno l'intera serie di condizioni cui i due concetti si riferiscono¹⁵.

Il condizionato dato in ogni singolo fenomeno richiede solamente il riferimento ad un altro fenomeno che di esso sia condizione, e via continuando; al contrario, il condizionato dato come puro concetto richiede che per ogni condizionato venga data una condizione e dunque che si dia in ultimo una condizione che non sia a sua volta condizionata

¹⁴ L'utilità dell'incondizionato, quando questo venga inteso in senso regolativo, si inquadra nella concezione delle idee trascendentali intese come "modello" per l'uso dell'intelletto: «L'idea contiene il modello dell'uso dell'intelletto; così, per es., l'idea del tutto del mondo, la quale dev'essere necessaria, non come principio costitutivo per l'uso empirico dell'intelletto, ma solo come principio regolativo in vista della conoscenza totale del nostro uso empirico dell'intelletto. Essa è dunque da considerarsi come un concetto fondamentale necessario per completare oggettivamente le operazioni intellettuali di subordinazione o per considerarle illimitate» (*Logik*, AA 9: 92; tr. it. p. 84).

¹⁵ «[...] la ragione richiede per un condizionato, dal lato delle condizioni (alle quali l'intelletto sottopone tutti i fenomeni dell'unità sistematica), la totalità assoluta, e così fa della categoria l'idea trascendentale, per dare una compiutezza assoluta alla sintesi empirica tramite la prosecuzione di questa sintesi fino all'incondizionato (che non si incontra mai nell'esperienza, ma soltanto nell'idea). La ragione richiede ciò secondo il seguente principio: se è dato il condizionato, è data anche l'intera somma delle condizioni, quindi è dato pure l'assolutamente incondizionato, tramite il quale soltanto il condizionato era possibile» (KrV, A 409/B 436; tr. it. p. 633).

e che regga l'intera serie delle condizioni¹⁶. Ma tale incondizionato trova espressione in due proposizioni tra loro inconciliabili:

– o esso è un elemento della serie che regge tutte le altre condizioni e che non è a sua volta condizionato da alcunché (è questo il caso in cui la serie delle condizioni deve essere finita);

– o esso coincide con l'intera serie (che dunque in tal caso si presenta alla ragione come infinita):

«Ora, questo incondizionato può essere pensato in due modi: o come consistente semplicemente nell'intera serie, così che tutti i membri di essa, senza eccezione, sarebbero condizionati e solo l'intero della serie risulterebbe assolutamente incondizionato, e in tal caso il *regressus* si chiama infinito; oppure l'assolutamente incondizionato è solo una parte della serie, così che i membri rimanenti della serie non sarebbero subordinati a nessun'altra condizione»¹⁷.

¹⁶ Per Kant il riferimento dell'incondizionato, in quanto concetto di un oggetto determinato, è il risultato di un passaggio indebito, compiuto dalla ragione logico-inferenziale, dal piano dei giudizi analitici (unico ambito che le compete) a quello dei giudizi sintetici, che invece non le compete in quanto essa non implica alcun referente empirico (Cfr. KrV, A 307-308/B 364-365; tr. it. pp. 545-547). O meglio, il passaggio dalla semplice massima logica che prescrive di risalire dal condizionato alla condizione al principio sintetico che riferisce la serie delle condizioni all'incondizionato viene, nel caso dell'abuso metafisico, male interpretato perché non viene riguardato nel contesto di un uso solo regolativo delle idee, volto a guidare l'intelletto nella conoscenza degli oggetti empirici, ma viene irrigidito in un uso costitutivo con il quale si pretende di riferire il concetto dell'incondizionato al darsi effettivo di oggetti che trascendono l'esperienza. In questo senso, scrive Kant, «[I]e proposizioni fondamentali che sorgono da questo principio supremo della ragion pura saranno però, rispetto a tutti i fenomeni, trascendenti, vale a dire che di questo principio non si potrà mai fare un uso empirico adeguato» (KrV, A 308/ B 365; tr. it. p. 545). Il riferimento all'incondizionato è dunque strettamente legato al tentativo di determinare, a partire dalle sole forme logiche, i contenuti del pensare stesso. In tale tentativo Adorno, in accordo con Kant, fa consistere l'intera metafisica tradizionale; secondo Adorno la metafisica «è il tentativo di stabilire, partendo dal puro pensiero, l'assoluto o le strutture costitutive dell'essere e della conoscenza [...]». E così in fondo è già posto il problema fondamentale della metafisica [...] che cioè il pensiero, che nella sua limitatezza deve anche limitarsi a conoscere solo il condizionato, si erge a organo o addirittura a principio dell'incondizionato» (MBP, NaS, IV.14:18; tr. it. p. 11).

¹⁷ KrV, A 417/B 445; tr. it. p. 643.

Tutte le antinomie sono riconducibili a questo schema, secondo il quale il concetto di incondizionato dà luogo a un'opposizione inconciliabile (in quanto in ambedue le parti razionalmente sostenibile¹⁸) tra l'affermazione che la serie delle condizioni sia finita e l'affermazione contraria che essa sia infinita.

Tale opposizione, generata dalla parvenza trascendentale, è paradossalmente lo stesso deterrente che sottrae il pensiero all'inganno prodotto da quella parvenza, in quanto mostra l'impossibilità dell'oggetto cui il pensiero si riferisce (il mondo come totalità data dei fenomeni in esso compresi). Nel contempo, l'opposizione dialettica lascia operare al suo interno la forza discriminante del principio di non contraddizione come punto di divisione tra la logica della parvenza e logica della verità. Non è superfluo ribadire che alla coscienza della falsità delle idee cosmologiche si perviene perché queste generano contraddizione; dunque è lo stesso principio di non contraddizione che risolve¹⁹ il conflitto cosmologico, svelando la contraddizione come non autentica. La contraddizione logica diventa, così, nella dialettica trascendentale il punto della netta separazione tra il piano della conoscenza legittima e quello della conoscenza abusiva. Punto a partire dal quale Kant può ritenere concluso (almeno in ambito conoscitivo) il compito della critica. E dunque, nonostante il pensiero, per sua stessa natura, sia soggetto a una logica della parvenza che lo distoglie dalla legittimità del suo impiego, esso, proprio in quanto immerso in questa parvenza, ritrova nel principio di non contraddizione il punto in cui la parvenza viene arginata. Cosicché, se sul piano fattuale la parvenza continua ad ingannare il pensiero (anche quando venga svelata), sul piano *critico*

¹⁸ «niente sembra più chiaro del fatto che di due parti – di cui una asserisce che il mondo ha un cominciamento, l'altra invece che il mondo non ha un cominciamento, ma esiste dall'eternità – una soltanto debba avere ragione. Ma stando così le cose, poiché la chiarezza è uguale da entrambi i lati, sarà impossibile accertare da quale lato stia la ragione, e il conflitto continuerà come prima, nonostante il tribunale della ragione abbia ingiunto alle parti di pacificarsi» (KrV, A 501/B 529; tr. it. p. 747).

¹⁹ La risoluzione del conflitto equivale naturalmente al togliersi del conflitto stesso e non certo allo stabilire la verità di una delle due proposizioni in opposizione.

essa risulta definitivamente tolta in quanto autocontraddittoria. Così la contraddizione rimane l'ultima frontiera del pensare.

La critica di Adorno all'invarianza concettuale

L'orizzonte critico della dialettica trascendentale si configura dunque come un complesso intreccio tra logica formale e logica trascendentale, dove il principio di non contraddizione opera all'interno della logica della parvenza come criterio fondamentale per delimitare la logica della verità e per stabilire una volta per tutte l'ambito della conoscenza legittima.

Proprio su questo Adorno appunta gli artigli della sua critica: la determinazione definitiva, presente nel pensiero kantiano, di un piano di conoscenza (quello dei fenomeni) dove l'enunciazione di giudizi sintetici non darebbe luogo a contraddizione (come invece accade nel caso delle antinomie), testimonia, secondo il Francofortese, come la pur forte presenza dell'elemento critico rimanga tuttavia asservita alla volontà di perseguire senza remore le leggi di identificazione del pensiero; dove il *telos* della filosofia resta pur sempre quello di identificare pensiero e cosa. A ciò Adorno oppone l'idea di una filosofia trasformata il cui compito sarebbe «di prendere coscienza del simile, mentre lo determina come il suo dissimile»²⁰.

Kant avrebbe innalzato la contraddizione che si presenta nelle antinomie a principio che sul piano critico spezza definitivamente la parvenza insita nei giudizi metafisici²¹, ponendo quella rigida distinzione tra *Schein* ed *Erscheinung*²² che segna l'indietreggiare di fronte alla contrad-

²⁰ ND, GS 6: 153; tr. it. p. 136.

²¹ E proprio in questo modo, per Adorno, Kant avrebbe finito col tradire quel verdetto sull'inevitabilità della parvenza che egli stesso aveva pronunciato, nella pretesa di far rientrare del tutto l'*escrescenza* metafisica naturalmente connessa al pensare, mediante una logica restrittiva che pone la legge della non contraddittorietà come spartiacque tra verità e parvenza: «Avendo mostrato la necessità delle antinomie, anche Kant ha rifiutato la scusa del falso problema, ma si è rapidamente piegato alla logica della non contraddizione» (ND, GS 6: 238; tr. it. p. 114).

²² Al contrario, Heidegger legge il rapporto tra *Schein* ed *Erscheinung* nei termini di una reciproca inclusione, iscritta nel rimando di rivelazione e nascondimento, che sarebbe proprio dell'*Erscheinung*. Più esplicitamente *Schein* ed *Erscheinung* parteci-

dizione, così che il rivolgersi all'esperienza – unico ambito che rimane al pensiero, dopo che le antinomie hanno dimostrato l'impossibilità, ai fini della conoscenza, di fare a meno di essa – non si presenti come un autentico guardare del concetto a ciò che non gli è identico, ma come il rivolgersi a un ambito di conoscenza nel quale il pensiero possa attuare, senza incorrere nello *scandalo* della contraddizione, i suoi meccanismi identificanti. Adorno evidenzia i termini di una logica dialettica che, pur nei limiti della struttura identificante del pensiero amministrato, riconosce alla parvenza una qualche forma di potere manifestativo, rispetto al quale la rigida demarcazione kantiana tra il piano dello *Schein* e il piano dell'*Erscheinung* risulterebbe espressione di un'opera di autocastrazione del pensiero. Detto diversamente, lo *Schein* testimonia sì

pano entrambi di quella automanifestazione dell'ente che rappresenta il significato originario di *Erscheinung* (cioè il significato espresso dal concetto di *Phänomen*). Quest'ultimo viene definito da Heidegger come «ciò che si manifesta in se stesso [*das Sich an-ihn-selbst-zeichende*]». Mentre l'*Erscheinung* come *Erscheinung* “di qualcosa” è «l'annunciarsi di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta [*das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt*]». Nel concetto kantiano di *Erscheinung* Heidegger vede la compresenza di entrambi i significati: «Kant usa il termine apparenza [*Erscheinung*] in questo accoppiamento di significati. Fenomeni [*Erscheinungen*] sono per lui, da un lato, gli “oggetti [*Gegenstände*] dell'intuizione empirica”, ciò che in essa si manifesta [*das, was sich in dieser zeigt*]. Questo automanifestarsi [*Sichzeichende*], Fenomeno [*Phänomen*] in senso originario, è nel contempo “apparenza” [*Erscheinung*] come annunciante emanazione di qualcosa che nell'apparenza si nasconde» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe* in hundertzwei Bänden, hrsg. von F.W. v. Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg., Bd. 2. p. 41; tr. it. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 50). L'apparenza in questo ultimo senso presuppone per Heidegger un fenomeno costitutivo (quello definito in senso originario) che sia «susceptibile di tramutarsi privatamente in parvenza [*Schein*], l'apparenza [*Erscheinung*] può diventare una semplice parvenza [*Schein*]» (*Ibidem*). Heidegger determina la parvenza (*Schein*) come quella particolare forma di automanifestazione secondo la quale «l'ente si manifesta come ciò che esso in se stesso non è». E tale parvenza (*Schein*) costituisce il presupposto per quell'annunciarsi di ciò che non si manifesta tramite ciò che si manifesta che è l'apparenza (*Erscheinung*). Apparenza che essenzialmente si determina dunque come nascondimento in quanto manifestazione di qualcosa in ciò che in realtà lo nasconde; manifestazione come non manifestarsi.

della condizione di illusorietà che si lega inevitabilmente alla tensione identificante del pensare secondo concetti ma, proprio in ciò, rivela, pur in forma manchevole ed inadeguata, l'apertura del pensare verso ciò che ad opera del pensare stesso è stato occultato. La peculiarità della dialettica negativa consiste proprio in questa coesistenza, che assume per certi versi i tratti del paradosso, tra logica della parvenza e logica rivelativa, là dove è proprio la tensione illusoria del pensiero a condurre a quella corrosione dei meccanismi identificanti che consente l'apertura di uno squarcio nella rigida armatura del concetto. Lo strapotere dell'identità lavora contro se stesso. Ed è in questa coesistenza di disgregazione e rivelazione che il pensiero, pensando contro di sé, dunque assumendo in pieno la contraddizione che si lega al suo procedere illusorio, si apre alla non identità del pensato²³.

²³ È merito di L. Cortella l'aver dato il giusto rilievo al tratto rivelativo dello *Schein* nella *Dialettica negativa*: «Lo *Schein* dialettico, lungi dall'alzare una barriera nei confronti dell'oggetto, ci apre proprio a esso. Nel sistema dell'identità la contraddizione non è solo la critica del falso ma il rinvio a una verità che sta al di là di essa e che in essa traspare come in filigrana. È questo il senso adorniano della necessità dell'apparenza: non quella hegeliana della manifestazione piena del vero, non quella kantiana della sua completa negazione, ma lo sviluppo della tesi che il vero può mostrarsi solo nella forma dell'apparenza» (L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, p. 152). L'insistenza di Cortella sul tratto rivelativo dello *Schein* mi ha spinto negli anni a ripensare la tesi di questo libro in una direzione che, pur tenendo fermo l'orizzonte critico in cui si muove la dialettica di Adorno in quanto *Logik des Scheins*, individua tuttavia in seno alle contraddizioni che si scatenano nei processi di identificazione l'agente che trasforma dall'interno il pensare, aprendolo a nuove configurazioni concettuali in grado di riscrivere e di porre sotto una diversa luce il rapporto tra pensiero e pensato. Ricepisco in questi termini la tesi di Cortella sul potere rivelativo dello *Schein*, ossia nei termini *critici* di un processo che costringe incessantemente il pensare a trasformarsi per rendersi, per quanto è possibile, conforme, somigliante, a quegli aspetti, legati all'imprevedibile, all'irripetibile, all'irriducibilmente individuale che nei processi di identificazione e classificazione messi in atto in ogni operare con concetti non può che essere sacrificato; un'impresa immane in quanto segna l'uscita del pensare dalla sua stessa pelle, e che per questo suggerisce di assumere in chiave problematica, e direi anche profondamente sofferta, il riferimento adorniano ad uno spazio rivelativo di redenzione, che segni l'emancipazione della dialettica dalla parvenza in cui essa è irri-

La fuga kantiana di fronte alla contraddizione, rimproverata da Adorno (questa volta in accordo con la posizione hegeliana), mostrerebbe, allora, come la contraddizione dialettica, che Kant ha pur giustamente riferito ad una logica della parvenza e dunque valorizzato nel suo potenziale critico, mette in questione solo la pretesa di estendere il principio di identificazione del pensiero a oggetti che non vengano dati nell'esperienza; ma non è rivolta contro lo stesso principio di identificazione, al quale anzi viene ritagliato un ambito di legittimità in seno all'esperienza. Il principio di non contraddizione sarebbe in tal caso il garante del principio di identità, o meglio, il principio di identità rovesciato.

La forza critica della dialettica non si può accompagnare, come invece accadrebbe in Kant, all'ossequioso rispetto delle leggi identificanti del pensiero; essa non solo deve rivolgersi contro il tentativo di svilire il non identico nell'identità concettuale, ma deve anche, più radicalmente, interstardirsi contro la stessa struttura identificante del pensiero.

Nella opposizione dialettica non si deve affermare il primato del principio di non contraddizione; tale primato implicherebbe l'inattaccabilità della struttura identificante del pensiero e il rifiuto di tutto ciò che ad essa non si pieghi. La contraddizione logica – questo è il punto cruciale della dialettica adorniana – non può costituire il punto di partenza per il rifiuto di ciò che si oppone alle forme di identificazione del pensiero. Tale rifiuto infatti è il risultato apparente di un pensiero che si rivolge al non identico, ma nella presupposizione che questo debba piegarsi alla

mediabilmente immersa. Dunque, lo *Schein* può sì assumere, come sostiene Cortella, una funzione rivelativa, ma solo in quanto costituisce il terreno in cui si consuma la disgregazione della sua armatura concettuale; disgregazione a partire dalla quale il pensiero si apre al non identico in virtù di una sua interna tensione trasformativa. Per questo, forse, più che di rivelazione, sarebbe meglio parlare di una trasformazione che si scatena in seno agli stessi meccanismi identificanti del pensare, grazie alla quale, solamente, assume consistenza il riferimento rivelativo a qualcosa che, in quanto non identico, trascende la presa del concetto. Sulle diverse declinazioni del potere trasformativo-emancipatorio della dialettica cfr. A. Bellan, *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006. A tal riguardo mi permetto di rinviare anche a A. Cicatello, *Dialettica e trasformazione in Th. W. Adorno*, «Syzetesis», VII (2020), pp. 331-352.

sua struttura identificante e dunque al principio logico di non contraddizione. La contraddizione logica al contrario è la riproduzione, nell'ambito formale del pensiero, di un'opposizione (*Gegensatz*) più radicale tra il pensiero e l'eterogeneo, opposizione che lo stesso Adorno determina come «extra-logica»:

«L'antitesi [*Gegensatz*] del pensiero al suo eterogeneo si riproduce nel pensiero stesso come sua contraddizione immanente. La critica reciproca dell'universale e del particolare, gli atti identificanti che giudicano se il pensiero renda giustizia al sussunto e se anche il particolare riempia il suo concetto, sono il *medium* del pensiero della non identità del particolare e del concetto. E non soltanto quello del pensiero»²⁴.

La dialettica negativa deve rivoltarsi contro se stessa, e, più esattamente, contro quella logica della non contraddittorietà che pure in essa è strumento di denuncia della mancata coincidenza del pensiero con il proprio contenuto ma che, in quanto innalzata a principio inattaccabile e a frontiera ultima del pensare, costituirebbe il punto a partire dal quale giudicare il rapporto tra il concetto e ciò che non gli è identico esclusivamente secondo una logica dell'identità.

Proprio tale logica dell'identità e la presunta inattaccabilità delle forme conoscitive del soggetto devono, nella prospettiva di Adorno, diventare i bersagli della dialettica negativa; mentre il risultato della dialettica kantiana finirebbe col garantire la struttura conoscitiva del soggetto e dei suoi meccanismi identificanti, limitando la critica unicamente alla loro applicabilità e al loro uso²⁵. La distinzione kantiana tra significato (*Be-*

²⁴ ND, GS 6: 149; tr. it. p. 132.

²⁵ Il significato (*Bedeutung*) trascendentale delle categorie comporta un uso (*Gebrauch*) empirico di queste ma non certo un uso trascendentale: «Può essere consigliabile, pertanto, esprimersi nel modo seguente: senza le condizioni formali della sensibilità le categorie pure hanno un significato [*Bedeutung*] semplicemente trascendentale, ma non hanno alcun uso [*Gebrauch*] trascendentale, poiché questo è in se stesso impossibile, in quanto alle categorie mancano tutte le condizioni di un uso qualsiasi (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione di un qualche preteso oggetto sotto questi concetti. Poiché esse (considerate semplicemente come categorie pure) non dovrebbero essere di uso empirico, ma non possono essere di uso trascendentale, se si separano da ogni sensibilità non avranno alcun uso, vale a dire che non potranno

deutung) e uso (*Gebrauch*) delle categorie toglierebbe infatti dal raggio d'azione della critica le forme del pensare, le quali rimangono intoccabili e non vengono mai messe in discussione. Oggetto della critica kantiana infatti non sono le forme del pensare in quanto tali, ma l'uso trascendentale che se ne fa nella formulazione delle proposizioni metafisiche. L'allarme della critica kantiana scatta infatti quando queste non vengono più rivolte al loro uso legittimo (quello empirico), e sono invece proiettate oltre i limiti dell'esperienza sensibile.

In tal senso Adorno scrive:

«È sempre fondamentale in Kant che la ragione non viene criticata in quanto pura ragione logica – se essa è valida in sé – perché la validità della logica viene ovunque presupposta per la ragione, e la ragione è di per se stessa identica con il pensiero logico – ma il senso della ragione kantiana è che la ragione deve riflettere sul proprio rapporto con diversi tipi di oggetti»²⁶.

La validità delle forme del pensare in se stesse non viene discussa da Kant, essa è presupposta. L'attività critica, dunque, non investe direttamente le forme del pensare, piuttosto concerne la riflessione che la ragione deve attuare sul rapporto che essa istituisce con i suoi oggetti.

Se tali oggetti trascendono il piano dell'esperienza, il giudizio che li riguarda è fallace ed abusivo, e denuncia un uso illegittimo delle forme conoscitive. Se al contrario l'oggetto è dato nell'esperienza sensibile, allora il giudizio rientra pienamente nei criteri di veridicità che riguardano

essere applicate ad alcun presunto oggetto: saranno piuttosto semplicemente la forma pura dell'uso dell'intelletto rispetto agli oggetti in generale e rispetto al pensiero, senza che mediante esse sole sia possibile pensare o determinare un qualche oggetto (KrV, A 248/B 305; tr. it. p. 467). In tal modo, Kant distingue il piano dell'*Erscheinung* da quello dello *Schein* nell'impiego legittimo o illegittimo delle categorie cui è prescritto solo un uso empirico e rispetto alle quali non si dà un uso trascendentale. A tal proposito, osserva H. Röttges: «Alla fine il motivo nascosto della critica che Kant rivolge alla metafisica deve essere reso visibile, già nell'Analitica trascendentale, nella dialettica tra significato [*Bedeutung*] e uso [*Gebrauch*]» (H. Röttges, *Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik*, Anton Hain Verlag, Königstein 1981, p. 15).

²⁶ AKK, NaS, IV.4: 28-29.

la conoscenza legittima. Così, viene presupposto che le forme del pensare siano di per sé valide e dunque inattaccabili da parte della critica; critica che infatti si rivolge alle categorie in quanto queste si riferiscono ad oggetti che trascendono l'esperienza, ma non riguarda la struttura categoriale del pensare.

Adorno, invece, come abbiamo visto, rivolge la critica alle forme stesse del pensare, mettendone in discussione quella validità in generale, che Kant avrebbe garantito nella *Critica della ragion pura*.

Riferendosi alla soggettività kantiana scrive: «Ma le forme di essa non sono, come secondo la dottrina kantiana, una cosa ultima per la conoscenza; questa è in grado di spezzarle progredendo nella sua esperienza»²⁷. Le forme del pensare non sono cioè il dato ultimo e intoccabile della conoscenza; anche esse devono essere investite da un pensiero che sia autenticamente critico. Adorno avanza dunque l'istanza di una critica più radicale, rivolta alle strutture stesse del pensiero, evidenziando che, quando la forza critica della dialettica si appoggi dogmaticamente ad una presunta inattaccabilità delle strutture del pensare, la critica risulta compromessa fin dalla radice, in quanto quella presunta inattaccabilità altro non è che un nuovo riproporsi della parvenza identificante: «Però è ancora trasparente il motivo della parvenza trascendentale, non solo kantiana: del perché il pensiero in *intentio obliqua* sfoci sempre di nuovo, senza via d'uscita, nel proprio primato, nell'ipostasi del soggetto»²⁸.

Dunque, bisogna evitare che la forza critica del pensiero si esaurisca nell'assolutizzazione delle sue forme identificanti, in un primato della soggettività che si esprimerebbe nella supposta immutabilità della sua struttura concettuale, cui non sarebbe prescritto alcun sacrificio di fronte al non concettuale. La dialettica negativa invece si rivolge direttamente contro quel «soggetto» che

«nella prestazione categoriale [...] si dissipa e impoverisce; per poter determinare, articolare quel che gli sta di fronte, cosicché diventi

²⁷ ND, GS 6: 188; tr. it. p. 169.

²⁸ ND, GS 6: 182; tr. it. p. 163. Anche in questo caso rendo «*Schein*» con «parvenza» anziché con «apparenza».

l'oggetto kantiano, esso deve, a vantaggio della validità oggettiva di quelle determinazioni, assottigliarsi sino a raggiungere la mera universalità, amputare da sé non di meno che dall'oggetto della conoscenza, affinché questo venga ridotto secondo il programma del suo concetto. Il soggetto oggettivamente si restringe alla dimensione puntuale della ragione astratta, infine alla non contraddittorietà logica, che a sua volta non ha senso indipendentemente dall'oggetto determinato»²⁹.

La contraddizione logica, per Adorno, ha senso perché poggia, riproducendolo, su una opposizione dialettica non assimilabile alle stesse forme del pensiero: «Per il pensiero filosofico il dualismo è preesistente e inevitabile, come diventa falso nel procedere del pensiero. La mediazione è solo l'espressione più universale, anch'essa imperfetta, di ciò»³⁰.

Il dualismo di cui parla Adorno è un concetto senza dubbio problematico in quanto non trova mai un'espressione definitiva dei termini stessi che dovrebbero costituirlo. Nella dialettica negativa si assiste al paradosso per cui da una parte la contraddizione (*Widerspruch*) che accompagna il pensiero è la riproduzione di un'opposizione (*Gegensatz*) tra il pensiero e l'eterogeneo che non può essere risolta nel pensiero stesso, pena la ricaduta nell'idealismo; d'altra parte tale dualismo non può essere definito nei termini di una secca opposizione tra il pensiero e il non identico, pena la cristallizzazione di quest'ultimo in una dimensione totalmente separata dal pensiero, che darebbe luogo a quelle degenerazioni metafisiche, cui rimane esposta ogni lettura ingenuamente realistica, ancorata all'idea di un in sé quale totalmente altro rispetto alle forme di mediazione del pensiero. Adorno apprezza a questo riguardo la concezione kantiana del noumeno come concetto limite della conoscenza, che mostri all'interno di essa l'insopprimibilità della non identità, ma si tiene assolutamente lontano da quelle posizioni volte a interpretare il noumeno come un'entità a sé stante che, in opposizione al pensiero, costituisca termine di un dualismo dogmatico e non critico.

²⁹ ND, GS 6: 142-143; tr. it. p. 126.

³⁰ ND, GS 6: 143; tr. it. p. 127.

L'equivocità del dualismo adorniano appare chiaramente nella trattazione del rapporto tra mediazione ed immediato:

«Nei meccanismi soggettivi di mediazione si prolungano quelli dell'oggettività, in cui ogni soggetto, perfino quello trascendentale, è inserito. L'ordine presoggettivo, che a sua volta costituisce essenzialmente la soggettività costitutiva per la teoria della conoscenza, fa in modo che i dati, secondo la sua pretesa, vengano percepiti così e non altrimenti [...]. Ma l'universalità della mediazione non dà alcun titolo per appiattire tutto a essa tra cielo e terra, come se la mediazione dell'immediato e la mediazione del concetto fossero la stessa cosa. Per il concetto la mediazione è essenziale, esso stesso è, in base alla sua qualità, immediatamente la mediazione; la mediazione dell'immediatezza invece è una determinazione riflessiva, sensata solo in relazione al suo contrapposto, all'immediato. Giacché non c'è niente che non sia stato mediato, una siffatta mediazione, come sottolineato da Hegel, si dirige necessariamente sempre verso un mediato, senza cui anch'essa non ci sarebbe a sua volta. Invece che il mediato non ci sia senza mediazione ha unicamente carattere privativo ed epistemologico: è espressione dell'impossibilità di determinare il qualcosa senza la mediazione, poco più della tautologia che il pensiero di qualcosa sarebbe appunto pensiero. Viceversa non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa. Nell'immediatezza non si trova il suo esser mediato allo stesso modo che nella mediazione un immediato che verrebbe mediato. Hegel ha trascurato questa differenza. La mediazione dell'immediato riguarda il suo *modus*: la sua conoscenza e i limiti di questa conoscenza. L'immediatezza non è una modalità, una mera determinazione del come per una coscienza, bensì è oggettiva: il suo concetto indica ciò che non può essere tolto di mezzo dal proprio concetto. "Mediazione" non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile; ma l'immediatezza stessa rappresenta un momento che non ha così bisogno di conoscenza, di mediazione come questa dell'immediato [...]. L'equivoco del concetto di mediazione, per cui i poli conoscitivi tra loro contrapposti vengono considerati uguali a spese della loro differenza qualitativa, da cui dipende veramente tutto, risale all'astrazione. Ma la parola astratto è ancora troppo astratta, anch'essa equivoca»³¹.

³¹ ND, GS 6: 173-175; tr. it. pp. 155-156.

La non reversibilità del rapporto tra mediazione ed immediato dimostrerebbe come le differenze che si presentano nel pensiero non siano ridicibili, e dunque assimilabili, alle forme del concetto, ma siano indice della necessità che il pensiero si riferisca a qualcosa che gli è eterogeneo.

D'altra parte Adorno si oppone alla determinazione di questo eterogeneo come un immediato scisso dal pensiero. Il contrasto irrisolto tra mediazione ed immediato non determina l'eterogeneo come l'immediato stesso. Esso si riferisce piuttosto, criticamente, all'inadeguatezza dell'attività di mediazione del pensare e all'impossibilità che nel suo atto possa risolversi il rapporto conoscitivo. Non c'è in Adorno alcun riferimento positivo e determinante all'aconcettuale come all'immediato; quest'ultimo infatti rimane pur sempre il risultato di un'astrazione:

«Ma l'immediatezza non è da fissare, come piacerebbe a una gnoseologia tarata sul definito. In essa l'immediatamente dato e le forme, anch'esse assolutamente date, vengono ritagliati ciascuno a misura dell'altro in modo complementare. Certo l'immediatezza impone all'idolatria deduttiva di fermarsi, ma è anche a sua volta un'astrazione dall'oggetto, è la materia prima di quel processo soggettivo di produzione che la gnoseologia ha copiato. Il dato nella sua figura meschina e cieca non è oggettività, ma solo il valore limite di ciò che il soggetto nel suo ciclo magico non domina del tutto, dopo aver sequestrato l'oggetto concreto»³².

A riprova di ciò vale la critica del Francofortese a qualunque teoria della conoscenza che valorizzi l'idea di un conoscere immediato. In tal senso egli distingue verità e non verità nella filosofia kantiana: «Essa è vera quando distrugge l'illusione del sapere immediato dell'assoluto; non vera quando descrive questo assoluto con un modello che corrisponderebbe a una coscienza immediata, fosse pure solo l'*intellekts archetypus*»³³.

La critica del sapere immediato viene espressa chiaramente da Adorno nella *Metacritica della gnoseologia*, dove si sottolinea l'inscindibilità di mediazione ed immediato: «non vi è immediatezza, né alcunché di fattuale in cui il pensiero filosofico spera di sfuggire alla mediazione attra-

³² ND, GS 6: 187-188; tr. it. p. 168.

³³ ND, GS 6: 144; tr. it. p. 127.

verso se stesso, che vengano comunicati alla riflessione pensante in altro modo che tramite il pensiero»³⁴.

In quanto espressione di questo dualismo problematico, la funzione della dialettica è quella di mostrare la frattura del pensare come non riconducibile al pensare stesso, seppure tale frattura rimane rintracciabile solo nel pensare:

«Dialettica significa oggettivamente spezzare la coazione d'identità per mezzo dell'energia accumulata in essa, coagulata nelle sue oggettivazioni. Ciò si è parzialmente affermato in Hegel contro di lui, che comunque non può ammettere il non vero della coazione identitaria. Mentre il concetto si percepisce come non identico con sé e mosso internamente, esso, non più solo se stesso, porta, nella terminologia hegeliana, al suo Altro, senza fagocitarlo. Esso si determina per mezzo dell'esterno, perché propriamente non si esaurisce in se stesso. Come se stesso non è affatto solo se stesso»³⁵.

Rompere la coazione d'identità vuol dire per Adorno criticare la vera radice dell'incantesimo cui è soggetta la filosofia, vale a dire l'inattaccabilità del concetto, il suo rimaner fuori dalla critica, l'accettazione della sua natura identificante che da Kant verrebbe solo diversamente orientata, e però lasciata intatta nella sua struttura. Adorno avanza la pretesa che la contraddizione in cui si imbriglia il pensiero nel tentativo di determinare il non identico venga riguardata non come principio del divieto di riferirsi al non identico, ma come indizio di una non identità che il pensiero non può non considerare³⁶, ma deve piuttosto rivolgere contro se stesso e contro la struttura del concetto:

«Lo stesso concetto di concetto è diventato problematico. Come la sua controparte irrazionalistica, l'intuizione, ha in quanto tale tratti arcaici, che incrociano quelli razionali; relitti di un pensiero statico e di un ideale statico di conoscenza in mezzo a una coscienza dinamizzata. La pretesa immanente

³⁴ *Metakritik*, GS 5: 16; tr. it. p. 15.

³⁵ ND, GS 6: 159; tr. it. p. 142.

³⁶ Adorno parla così della necessità, per la conoscenza dialettica, di «rintracciare l'ineguatezza di pensiero e cosa; percepirla nella cosa» (ND, GS 6: 156; tr. it. p. 138).

del concetto è la sua invarianza che crea ordine di fronte al mutare di ciò che viene assunto. Questo mutare viene rinnegato dalla forma del concetto, “falsa” anche in questo. Nella dialettica il pensiero solleva la protesta contro gli arcaismi della sua concettualità. Il concetto in sé ipostatizza, ancor prima di ogni contenuto, la sua forma rispetto ai contenuti»³⁷.

La dialettica si deve rivolgere contro la presunta invarianza del concetto, delle leggi che regolano il modo in cui qualcosa viene pensato, per garantire una critica che non ricada negli incantesimi che vuole smascherare o, per meglio dire, che abbia sempre presente il suo continuo ricadere nell’incantesimo del concetto.

Nella critica dell’invarianza concettuale il pensiero esperisce quella non identità che in esso si presenta come contraddizione. È ciò che Adorno determina come il compito stesso della filosofia: «l’utopia di aprire l’aconcettuale con concetti senza omologarlo ad essi»³⁸.

Il disegno utopico di Adorno si riferisce alla volontà di esprimere con concetti il non identico, ma in modo tale che esso non venga esaurito in un’espressione meramente concettuale. È questo il paradosso che la dialettica negativa esibisce come manifestazione di un pensare autentico che coniuga all’esigenza, insita nel pensare, di esprimere la non identità che in esso si presenta nella veste della contraddizione, l’impossibilità che tale non identità trovi piena espressione nel concetto. Adorno, in bilico tra Kant e Hegel, presenta una dialettica che da una parte dichiara l’impossibilità che il pensiero esprima fino in fondo la frattura che in esso si manifesta, dall’altra dichiara la necessità di perseguire questo disegno apparente, rispetto al quale una rinuncia costituirebbe solo il trionfo più sfrontato della logica identificante.

«Oltre l’identità e la contraddizione l’utopia sarebbe una coesistenza del diverso (*ein Miteinander des Verschiedenen*)»³⁹. L’utopia adorniana rappresenta, cioè, il disegno di emancipazione dalla struttura identificante, nella quale e per la quale il non identico si presenta nella forma della

³⁷ ND, GS 6: 156; tr. it. p. 139.

³⁸ ND, GS 6: 21; tr. it. p. 11.

³⁹ ND, GS 6: 153; tr. it. p. 136. Traduzione leggermente modificata

contraddizione. È l'espressione più alta di un pensiero che, sopportando interamente l'inevitabilità della contraddizione, riesce a scorgere, nella sua naturale aderenza all'identità, la traccia del non identico; si tratta di quella forma radicale di autoriflessione del pensiero che

«[...] è in grado di penetrare (*durchschau*) il principio di identità, ma non si può pensare senza identificazione, ogni determinazione è identificazione. Comunque proprio essa 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 (*das an ihr zu Rettende*)»⁴⁰.

La filosofia critica di Adorno come prosecuzione della parvenza

Il rinvenimento della non identità nei processi di identificazione del pensiero non assume in Adorno il carattere sistematico di una logica della verità contrapposta ad una logica della parvenza; né lo potrebbe, pena un nuovo smarrimento del non identico. Rintracciando nelle stesse strutture identificanti del pensiero la radice dell'inganno che porta alle pretese totalizzanti della ragione, Adorno fa emergere nella *Dialettica negativa* i termini problematici di una critica che rimane pur sempre immersa nei meccanismi concettuali di identificazione e che è soggetta, come egli stesso ammette, allo stesso incantesimo che vuole dissolvere e dunque riproduce in quanto critica dell'identità la forma dell'identificazione. Proprio per questo non si può assegnare alla critica un ambito indipendente da ciò contro cui essa si volge. È ciò che invece accadrebbe in Kant, il quale avrebbe collocato la critica in una zona franca, sita tra la logica della verità e la logica della parvenza, che nella *Critica della ragion pura* trova la sua posizione strategica (tra Analitica e Dialettica trascendentale) nel capitolo *Sul fondamento della distinzione di tutti gli*

⁴⁰ ND, GS 6: 152; tr. it. p. 135. Seguo Donolo (p. 133), nel rendere «*durchschau*» con «penetrare», anziché con «scorgere», come invece fa Lauro.

oggetti in generale in phaenomena e noumena e nella relativa appendice Sull'anfibolia dei concetti della riflessione.

Kant esprime in questo capitolo la necessità di assicurare in maniera definitiva l'isola della verità rispetto all'oceano della parvenza:

«E così, non solo abbiamo percorso il territorio dell'intelletto puro, ispezionandone accuratamente ogni parte, ma lo abbiamo anche misurato, e ad ogni cosa che si trovi in esso abbiamo assegnato il suo posto. Ma questo territorio è un'isola, che è stata racchiusa dalla natura stessa entro confini immutabili. È il territorio della verità (un nome seducente questo), circondato da un oceano vasto e tempestoso, il vero e proprio sito della parvenza, lì dove i molti banchi di nebbia e i ghiacci che vanno disciogliendosi simulano nuovi territori, e ingannando senza posa con vuote illusioni il navigante errabondo che va in cerca di scoperte, lo coinvolgono in avventure dalle quali egli non potrà mai liberarsi, ma che non potrà mai neppure portare a compimento»⁴¹.

In questo passo si manifesta chiaramente l'esigenza kantiana di determinare in maniera definitiva i confini della verità, lasciandone fuori, nel vasto oceano dell'indeterminato, l'incerto ambito della parvenza. L'esigenza di sicurezza che alimenta il pensiero critico di Kant tenderebbe a delimitare, dunque, una volta per tutte l'ambito legittimo della conoscenza, stabilendo le condizioni alle quali deve sottostare sempre e comunque un uso verace della facoltà conoscitiva. La rigida delimitazione del pensiero critico kantiano è finalizzata ad evitare che l'intelletto incorra in ogni momento nei rimproveri rivolti al suo tentativo di uscire dai limiti che gli sono prescritti:

«[...] se l'intelletto non può distinguere se certe questioni risiedano entro il suo orizzonte oppure no, non sarà mai sicuro delle sue pretese e del suo possesso, e dovrà fare i conti solo con frequenti e umilianti ammonizioni, giacché esso travalica di continuo i confini del suo ambito (come è inevitabile) e si smarrisce in vaneggiamenti e abbagli»⁴².

⁴¹ KrV, A 235-236/B 294-295; tr. it. p. 451. Rendo «*reizender Name*» con «nome seducente», anziché con «nome attraente», come nella traduzione qui utilizzata. Inoltre rendo «*indem ... täuscht*» con «ingannando», anziché con «illudendo».

⁴² KrV, A 238/B 297; tr. it. p. 455. Rendo «*Blendwerke*» con «abbagli» anziché con «illusioni».

Il piano critico definirebbe dunque in Kant una linea precisa di demarcazione tra verità e parvenza, per quanto sul piano fattuale rimanga il rischio di cadere nell'inganno.

Trascurando le incertezze e le diverse intenzionalità che si accompagnano in Kant alla pretesa di determinare rigidamente e una volta per tutte i confini della conoscenza legittima – e che peraltro sono evidenti anche nei passi ora citati –, Adorno sottopone a critica la pretesa che la *critica* stessa possa risolversi in una netta distinzione tra piano della parvenza e piano della verità. In Adorno proprio il piano critico è già immerso nell'oceano della parvenza, sicché risulta pretenzioso fissare in modo definitivo dei confini che tengano la conoscenza del vero al riparo da rappresentazioni ingannevoli ed illusorie. Anzi, proprio questa pretesa viene a costituire l'illusione *par excellence*:

«L'isola della conoscenza che Kant si vanta di avere misurato, finisce a sua volta, per un'autocompiaciuta limitatezza, in quella non verità che egli proietta sulla conoscenza dell'illimitato. È impossibile riconoscere alla conoscenza del finito una verità, che a sua volta è dedotta da quell'assoluto – kantianamente: dalla ragione – a cui la conoscenza non perviene. L'oceano della metafora kantiana minaccia a ogni istante di sommergere l'isola»⁴³.

Adorno cioè sottolinea come la ragione critica non si possa emancipare mai completamente dal suo essere anche ragione identificante e dunque ragione immersa in quella parvenza che presenta al pensare la prospettiva dell'assoluto. L'irrigidimento del pensiero critico su posizioni definitive che tracciano un limite netto tra verità e parvenza è causa del cadere del pensiero critico in quella non verità contro cui esso si era in prima istanza sollevato. Una critica dell'assoluto che assuma i caratteri di una posizione definitiva contiene infatti la stessa dose di non verità e prepotente autorità di ogni pretesa di assolutezza: «L'autorità del concetto kantiano di verità è diventata terroristica con il divieto di pensare l'assoluto»⁴⁴.

⁴³ ND, GS 6: 377; tr. it. p. 345.

⁴⁴ ND, GS 6: 381; tr. it. p. 349.

La critica di Kant, nell'assumere posizioni definitive, si presenta anch'essa come filosofia dell'assoluto: «Pensata fino in fondo, anche quella *Critica* che contesta la conoscenza oggettivamente valida dell'assoluto giudica proprio perciò su un assoluto»⁴⁵. Così Adorno, riferendosi al pensiero kantiano, sottolinea: «La sua dottrina antidealista del limite assoluto e quella idealista del sapere assoluto non sono affatto così reciprocamente avverse come ritenevano»⁴⁶.

Proprio per questo Adorno si allontana dalla rigida delimitazione kantiana tra verità e parvenza, orientandosi verso una critica che sia capace di registrare la propria incapacità ad essere critica fino in fondo. L'abbandono del carattere definitivo della critica kantiana si esprime nella tendenza adorniana ad uscire dall'«isola», nella coscienza che l'autentico pensiero critico possa esercitarsi solo in quei rimproveri che Kant vorrebbe evitare al pensiero ma che, nella prospettiva adorniana, rappresentano invece la dimensione fallimentare del pensare concettuale, nella quale si rivela l'irriducibilità del non identico al concetto. Tali fallimenti sono l'unico modo che rimane al pensiero di esperire la propria non identità e dunque l'unico sostegno per la critica.

Questo è il punto centrale della dialettica negativa, che Adorno assume come elemento a partire dal quale la dimensione critica del pensare accetta di non poter raggiungere alcuna espressione definitiva, in quanto rimane strettamente legata alla parvenza che essa stessa vuole smascherare. La forza critico-negativa del pensiero si accompagna infatti ad ogni procedura identificante; essa affiora solo come fallimento di ogni tentativo di conciliare il non identico e per questo rimane indissolubilmente legata alla parvenza identificante: «La non verità di ogni identità raggiunta è la controfigura della verità»⁴⁷.

La dialettica di Adorno è dialettica rivolta al particolare, essa è frammentazione del concetto nella critica delle singole verità che esso via via produce: «La critica a ogni particolare che si pone come assoluto è quella

⁴⁵ ND, GS 6: 375; tr. it. 343.

⁴⁶ ND, GS 6: 379; tr. it. p. 347.

⁴⁷ ND, GS 6: 153; tr. it. p. 136.

all'ombra di assolutezza che cade su lei stessa, poiché anch'essa, contro la sua tendenza, deve restare nel *medium* del concetto»⁴⁸. La dialettica non è, e non rappresenta, la linea di confine tra verità e parvenza e dunque non assurge a principio generale di verità; piuttosto è critica immersa nelle particolari determinazioni del pensiero affinché in esse non si cancelli la *memoria del non identico*.

⁴⁸ ND, GS 6: 397-398; tr. it. p. 363.

Capitolo IV

L'aporia della dialettica negativa

Tra dialettica soggettiva e dialettica oggettiva

Il percorso fin qui seguito, nell'intenzione di delineare i tratti che caratterizzano la dialettica negativa, lascia scorgere alcune incongruenze nel pensiero di Adorno. Più precisamente, la lettura della *Dialettica negativa* lascia dietro di sé una percezione netta di incompiutezza che in alcuni casi potrebbe, anche a ragione, essere interpretata come affezione di un pensiero che si rivela addirittura inconcludente. Naturalmente, trattandosi di un autore come Adorno, sarebbe illegittimo voler soddisfare a tutti i costi un'esigenza di riduzione positiva del suo pensiero; nonostante ciò, si fa strada il sospetto di un pensiero che non riesce ad essere sino in fondo negativo, se non al prezzo di un'incoerenza che non trova alcuna giustificazione speculativa nemmeno in una struttura complessa, qual è quella della dialettica negativa.

In particolare, nell'interpretazione adorniana della dialettica sembra affiorare un'aporia che pone il pensiero del Francofortese sotto una luce problematica, gettando sulla dialettica negativa l'ombra di una contraddizione inconciliabile. La collocazione della riflessione di Adorno all'interno dell'orizzonte critico kantiano ha messo in luce il carattere negativo della dialettica del Francofortese e ha aperto la strada alla comprensione del suo statuto di parvenza. In questa prospettiva è stato precisato il senso della critica che Adorno rivolge alla dialettica hegelianamente intesa come un «essenziale eracliteo». Il punto centrale di tale critica risiede nel fatto che la dialettica non può costituire la connotazione positiva di una realtà la cui essenza sia la contraddizione. Essa piuttosto deve rappresen-

tare la negazione di tutte quelle pretese illusorie che caratterizzano ogni pensiero rivolto alla determinazione della totalità del reale. La caratterizzazione della dialettica come forma della parvenza che raccoglie in sé le illusioni del pensiero sposta il suo asse di collocazione in modo tale che, da struttura della realtà oggettiva, essa diviene forma in cui rimane intrappolato il pensiero, quando pretenda di determinare la realtà nella sua totalità. Questa è la condizione a cui deve sottostare una dialettica di cui si voglia conservare l'autentico spirito critico. Ed è questo il senso che Kant ha attribuito alla dialettica. Essa è cioè, da un lato, contraddizione in cui cade il pensiero nella sua illusione totalizzante, dall'altro, punto di rottura a partire dal quale si innesca la riflessione critica, che dipinge come vana la pretesa di dare un concetto determinato alla totalità. È in questa direzione che va letto il ritorno a Kant. La dialettica di Adorno, infatti, non configurandosi come essenza del reale, e rimanendo unicamente espressione della pretesa del pensiero di determinare la realtà a partire dalle proprie forme, sembra ripiegare nell'ambito del soggetto, rifiutando l'orizzonte oggettivistico in cui l'interpretazione essenzialistica di Hegel l'aveva situata.

Abbiamo però visto che anche l'interpretazione della dialettica come modalità secondo la quale il soggetto concepisce la pretesa abusiva di determinare la realtà a partire dalle proprie forme, non soddisfa appieno l'esigenza critica di Adorno; infatti, per l'autore di Francoforte l'interpretazione soggettivistica della contraddizione dialettica, nella quale si risolverebbe la critica kantiana, rischia di esitare la limitazione dell'orizzonte di pensabilità alla non contraddizione, dando luogo ad un'altrettanto coattiva obbedienza della forza critica del pensiero ad un principio che, nella prospettiva di Adorno, è solo il principio d'identità rovesciato e dunque una nuova conferma dell'identità concettuale.

Contro l'assolutizzazione del principio formale di non contraddizione in quanto ultimo orizzonte del pensare Adorno fa entrare in gioco un'opposizione più radicale della stessa contraddizione logica; infatti la contraddizione logica fornisce, nella sua visione, la traccia di un'opposizione extra-logica che il pensiero autentico deve perseguire anche contro la legge del principio formale di non contraddizione. In caso contrario,

la forza critica del pensare ricadrebbe nell'inganno dei suoi stessi meccanismi identificanti; questi infatti, sebbene smascherati (come abbiamo visto nell'analisi dell'antinomia kantiana) dalla contraddizione generata dalla pretesa illusoria del pensiero di identificare sotto concetti la totalità del reale, si insinuano paradossalmente di nuovo nella coscienza critica sotto le sembianze dell'assolutizzazione formalistica del principio di non contraddizione. Proprio perciò Adorno avverte la necessità di proiettare il pensare oltre questo principio, in nome di una contraddizione da perseguire fino in fondo; una contraddizione che, pur non essendo conciliabile, come in Hegel, nell'idea di un orizzonte che comprenda insieme pensiero e realtà, tuttavia deve, contro Kant, rappresentare la forma di un pensare che rompa gli argini della contraddizione formale e delle leggi stesse del pensiero. Si profila in tal modo in Adorno l'idea di un'opposizione extra-logica, da lui stesso ammessa e ribadita, che oltrepassi i limiti del pensare; ma soprattutto l'idea di un pensare che, perseguendo la contraddizione che gli è propria, si proietti oltre i limiti della soggettività, riproducendo in qualche modo un'opposizione reale che muove il pensare a non accontentarsi della propria legalità.

Ma tale riferimento della dialettica di Adorno ad un'opposizione extra-logica, nei termini hegeliani di una contraddizione che rompe gli argini della soggettività formale, non rischia forse di spostare nuovamente la dialettica e la contraddizione dal piano della parvenza a quello della realtà? Infatti, nonostante l'accortezza del Francofortese nel non attribuire a tale opposizione alcuna determinazione positiva, rimane tuttavia il rischio che l'accusa di essenzialismo, con cui Adorno investe la dialettica hegeliana, gli si ritorca contro, a causa dell'ammissione di un'opposizione che in qualche modo stia a fondamento della contraddittorietà del pensare, seppure tale opposizione non sia suscettibile di diventare oggetto di una determinazione positiva.

Ci si ritrova dunque dinnanzi al paradosso per cui il riferimento del pensiero adorniano ad un'opposizione extra-logica, lungi dal dar voce alle fratture evidenziate dalla critica kantiana, finisce col fornire argomenti allo Hegel conciliatore di realtà e pensiero. Il riferimento della dialettica ad un'opposizione extra-logica si accompagna infatti, in Adorno, a quella pro-

secuzione ad oltranza della contraddizione del pensare che caratterizza la dialettica hegeliana. Non a caso, il richiamo ad una opposizione non riducibile nello spazio del pensare è inserito nella critica che Adorno lancia alla fuga kantiana di fronte alla contraddizione; critica che egli condivide con Hegel. Il riferimento adorno ad un'opposizione extra-logica risponde dunque alla volontà di superare l'orizzonte formale della contraddizione, nel segno di una dialettica intesa come traccia di una contraddizione più radicale, non riducibile al piano della logica formale. Proprio in questo senso la dialettica adorno sembra convergere con il pensiero hegeliano, in cui la dialettica supera i limiti della logica formale.

Si fa strada così il sospetto di un'incongruenza tale da inficiare la struttura stessa della dialettica negativa: da una parte essa sembra ostendere le connotazioni del soggettivismo, dall'altra sembra invece manifestare l'incombenza di un'opposizione reale. Da una parte cioè Adorno si appoggia a Kant in quanto ritiene non risolvibile specularmente la contraddizione che il pensiero genera nella sua pretesa all'incondizionato. Per questo critica la pretesa hegeliana di rintracciare nella contraddizione un processo che dia determinazione positiva all'essenza del reale; d'altra parte, però, in quanto critico dell'assolutizzazione del principio formale di non contraddizione, Adorno sembra spinto dalla volontà di rintracciare un'opposizione di cui la contraddizione del pensare sarebbe espressione, quasi prova effettuale della presenza di un'opposizione oggettiva¹.

¹ C. Braun parla di un'insanabile aporia della dialettica negativa; aporia rispetto alla quale come unica alternativa si presenterebbe l'idea ancor meno felice di uno sfociare della dialettica adorno nell'aperto misticismo: «Nelle sue conseguenze la dialettica negativa finisce o aporetica o trascende verso l'aperto misticismo» (C. Braun, *op. cit.*, p. 60). Si tratterebbe di una sorta di misticismo del non identico, la cui espressione verrebbe affidata a ciò che nella sua stessa forma manifesta l'impossibilità di esprimerlo: la contraddizione. Sempre a questo proposito Carmagnola parla di una infelicità della dialettica, consistente «[...] nel non saper rinunciare, da un lato, all'istanza realistica secondo la quale il concetto sarebbe più che una semplice unità di rappresentazione – e dall'altro nella coscienza che il concetto stesso non può costituirsi come la totalità del reale. Nella propria autoanalisi, la dialettica giunge insomma a coscienza della sua impotenza» (F. Carmagnola, *op. cit.*, p. 123).

L'aporia della dialettica tra opposizione extra-logica e parvenza

L'aporia appena rilevata nel pensiero di Adorno si configura dunque come incongruenza tra una dialettica confinata nell'ambito del soggetto e delle sue pretese rivolte alla totalità e una dialettica intesa in senso oggettivistico come rispondente ad un'opposizione reale, che invece sembra riproiettare la dialettica del Francofortese verso l'orizzonte sostanzialistico hegeliano. In quest'ultimo senso l'ammissione di una opposizione extra-logica, che si esprime in una contraddizione dialettica, tale da oltrepassare i limiti della contraddizione formale, sembra essere in dissonanza con l'attacco che invece Adorno, in nome del kantiano verdetto sulla insuperabilità della parvenza, conduce contro l'orizzonte essenzialistico-oggettivistico della dialettica di Hegel; perché genera l'idea che in Adorno la dialettica, hegelianamente intesa come essenza del reale, venga sostituita con una dialettica altrettanto reale, seppur inconciliata. Così intesa, la contraddizione del pensare oltrepasserebbe l'orizzonte soggettivistico della parvenza kantiana, per riacquistare parte di quel credito che Hegel le aveva concesso.

L'oltrepassamento dell'orizzonte soggettivistico kantiano della dialettica si esplica, in Adorno, in una sorta di corrispondenza tra le contraddizioni del pensare e le contraddizioni che caratterizzano la vita sociale. Così Adorno scrive:

«Il concetto e la realtà hanno la stessa essenza contraddittoria. Ciò che lacera antagonisticamente la società, il principio del dominio, è lo stesso che, spiritualizzato, matura la differenza tra il concetto e ciò che gli è assoggettato»².

Le dinamiche antagonistiche della società fornirebbero alla contraddizione del pensare un referente reale. Per questo la dialettica abbandona il suo statuto formale e diviene via privilegiata per la comprensione delle contraddizioni che caratterizzano la società. E proprio in tale direzione si colloca il tentativo adorniano di proseguire oltre il principio formale di non contraddizione, in quanto principio che avanza un'esigenza trop-

² ND, GS 6: 58; tr. it. 45. Traduzione modificata.

po rigida di chiarezza analitica³, che è incompatibile con le dinamiche contraddittorie che lacerano la società⁴. La dialettica, dunque, in quanto esibizione e prosecuzione della contraddizione, trova il suo riferimento nella realtà sociale. Per questo motivo Adorno sostiene che «[...] non è possibile erigere l'uno accanto all'altro due tipi di verità, quello dialettico per la società e uno che gli è indifferente»⁵. L'andare oltre la frontiera segnata dal principio formale di non contraddizione risponde al concepimento di una dialettica che sia non solo dialettica del pensare ma anche contraddizione inerente alla realtà sociale, la quale non a caso si determina come società antagonista.

Nella corrispondenza tra dialettica speculativa e società antagonista risiederebbe propriamente l'elemento che contraddice la tesi adorniana secondo cui viene attribuito alla dialettica lo statuto di parvenza, e sottrae la dialettica al piano soggettivo del pensiero identificante, per riproiettarla verso una concezione in qualche modo realistica. Quanto si è venuto fin qui dicendo non autorizza tuttavia a trascurare la fermezza con cui Adorno ha combattuto la pretesa di Hegel di aggirare l'inap-

³ Il rifiuto del primato del principio formale di non contraddizione si inserisce nel più vasto quadro di una critica rivolta a quella chiarezza espositiva che viene mostrata dal positivismo come elemento fondamentale e irrinunciabile di un pensiero filosofico che non si immerge nella vanità di proposizioni metafisiche. Adorno rileva in questa tendenza a mantenere a tutti i costi la norma della chiarezza la forza opprimente di un pensiero che non è rispettoso della dinamicità del proprio oggetto, conferendo a quest'ultimo una staticità che non gli appartiene, sfociando dunque nella costruzione di un discorso chiaro quanto inautentico. Contro il paradigma della chiarezza Adorno sottolinea: «è valida solo sino a che presuppone che questo "oggetto" sia esso stesso disposto in modo da lasciarsi fissare dal soggetto, come una figura geometrica nel campo visivo» (DS, GS 5: 333; 145). E poco dopo aggiunge: «Si può pretendere chiarezza solo in quanto si è stabilito che le cose sono scerve da ogni dinamica che le sottrarrebbe allo sguardo che tien fermo in modo univoco il fenomeno» (DS, GS 5: 334; 145).

⁴ A tal riguardo R. Nebuloni si riferisce al pensiero di Adorno come ad un pensiero che valorizza e mette in movimento il lato propriamente *espressivo* della logica. La logica è atta a svelare il suo fondamento extra-logico, che l'interpretazione di Nebuloni colloca nella vita umana: «L'ultimo compito della filosofia è quello di condurre la logica a parlare: cioè svelare il fondamento extra-logico, la connessione con la vita umana nella sua globalità» (R. Nebuloni, *op. cit.*, pp. 60-61).

⁵ ND, GS 6: 145; tr. it. pp. 128-129.

pellabilità del verdetto kantiano, accreditando la dialettica come logica del reale. Una realtà che in Hegel non si presenta come residuo che resiste all'attività identificante del pensare concettuale (resistenza messa in luce dalla contraddizione dialettica nel suo autentico ruolo critico), ma si configura come logica della verità effettuale, ossia come movimento concettuale in cui l'essenza appare (*erscheint*) in quanto fondamento del reale, e in cui la stessa opposizione tra pensiero e realtà viene interamente ricompresa come momento del processo determinativo. Nella critica adorniana dell'*effettualità* hegeliana si ripropone con forza l'idea che la dialettica rimane non estendibile positivamente al reale; essa – come sottolinea Adorno – non è «un essenziale eracliteo»⁶, ma la forma in cui il non identico *appare* al soggetto identificante.

Ma, di nuovo, in questa prospettiva la dialettica di Adorno non rimane interamente confinata nell'ambito del soggetto? O, per meglio dire, il carattere residuale del non identico, che Adorno oppone al carattere totale della *Wirklichkeit* hegeliana, non finisce per assumere una connotazione puramente soggettiva?

La filosofia di Adorno si collocherebbe, allora, tra soggettivismo kantiano e oggettivismo hegeliano, in una sorta di indecisione concettuale, che per certi aspetti rivelerebbe un pensiero pregiudizialmente critico; quasi che nella dialettica negativa si esprimesse un gioco altalenante tra Kant ed Hegel, in cui Adorno utilizza all'occorrenza l'uno o l'altro per alimentare il negativismo di una filosofia che deve rivolgersi contro tutto e contro tutti⁷ secondo un principio assunto dogmaticamente.

⁶ ND, GS 6: p. 17; tr. it. p. 7.

⁷ In tal senso E. Zolla definisce, senza tuttavia alcun intento di biasimo, la filosofia di Adorno come una filosofia parassitaria che non assume mai alcuna posizione precisa, configurandosi piuttosto come critica rivolta a qualsiasi impostazione sistematica che in qualche modo sortisca una scelta teorica: «Adorno non prospetta un punto di vista di contro ad un altro, ma critica il porsi d'un punto di vista in genere. La sua forza sta nel non concedersi mai un punto di vista, nello sfruttare bensì quello dell'avversario, nell'adottare il sistema che ne promana dimostrandone o l'interna contraddittorietà o l'inconciliabilità con la concretezza, per apodissi esclusa delle maglie d'ogni apparato concettuale. Questo metodo della negatività assoluta si potrebbe chiamare parassitismo filosofico, né il termine ha di necessità un tono deprecatorio, essendo noto che il mondo vegetale è parassita della terra, come l'animale del vegetale, come l'uomo degli altri parassiti (d'altra parte la macchina,

Così, Adorno critica Kant, contrapponendo alla sua logica intellettualistica il coraggio hegeliano di portare fino in fondo la contraddizione del pensare concettuale e la configurazione di una dialettica che oltrepassa i limiti della contraddizione formale. D'altra parte, critica Hegel per il motivo stesso per cui contro Kant lo aveva apprezzato, ribadendo come il pensare non può da se stesso oltrepassare il piano formale, se non nell'affermazione di una pretesa abusiva, che finirebbe con l'identificare pensiero e realtà nella concezione essenzialistica di una dialettica che è insieme contraddizione del pensiero e contraddizione del reale. Contro una tale concezione Adorno rimette poi in gioco Kant, dichiarando come illegittima l'operazione hegeliana, che colloca la dialettica, kantianamente intesa come *Logik des Scheins*, sul piano della logica della verità. E così, procedendo con questo ritmo altalenante, riafferma ancora come il compito critico della dialettica, intesa kantianamente come smascheramento della parvenza del pensare, non possa mai ritenersi esaurito (come avviene invece in Kant) nella definizione di un terreno sicuro della verità ben delimitato rispetto all'oceano della parvenza; poiché in questo caso il criterio discriminante tra i due piani è nuovamente il principio formale di non contraddizione, che garantisce, in quanto principio di identità rovesciato, un terreno sicuro in cui il pensiero possa imporre, senza incorrere in contraddizione, la propria logica identificante. Contro la frontiera della contraddizione formale Adorno riafferma una sorta di cor-

parassita dell'uomo, sta vendicando piante e bestie)» (E. Zolla, *Adorno tra metacritica e metafisica*, in «Elsinore», I, 1964, 3, pp. 43-57, p. 43). Il parassitismo filosofico del pensiero adorniano si manifesta come consapevolezza critica di una inadeguatezza di fondo del pensare ad esprimere il proprio oggetto, al punto che ogni espressione del pensare è oggetto della critica dialettica. Resta però che gli esiti di questo parassitismo rischiano di tradursi in un movimento altalenante che vanifica in una sorta di dogmatismo della critica ogni riferimento ad una dimensione concreta del pensare. Si cercherà nel seguito di mostrare come l'antinomia tra dialettica soggettiva e dialettica oggettiva obbedisca in realtà ad un preciso orientamento della dialettica negativa teso a valorizzare il ruolo decisivo che la critica della condizione parvente del pensiero svolge in riferimento alla demistificazione della società antagonistica. Anche sotto questo aspetto Adorno si conferma come figura eminente della Teoria critica della società, in quanto individua nella critica che si rivolge contro il potere identificante del pensare secondo concetti la chiave per smascherare le dinamiche conflittuali che lacerano la società soggetta al dominio.

rispondenza tra contraddizione del pensare e contraddizione reale, che si configura nei conflitti della società antagonista, proponendo in tal modo una concezione oggettivistica della dialettica.

Si pone, allora, una questione fondamentale: il ritmo oscillante appena descritto si risolve semplicemente nella configurazione di un pensiero che, volendo essere negativo a tutti i costi, rifiuta di volta in volta qualsiasi presa di posizione e si rifugia in un perverso gioco di relazioni, in cui di ogni posizione viene strumentalizzato quel che può tornare utile per criticarne un'altra? Ossia: la filosofia di Adorno si può ridurre ad un'assunzione dogmatica del negativo che rifiuta in via di principio qualsiasi esito affermativo? O forse è possibile intravedere nella dialettica negativa il motivo di una coesistenza non aporetica tra la connotazione oggettivistica hegeliana e quella soggettivistica kantiana?

Dialettica del pensare e società antagonista

Una lettura che non si fermi ad uno sguardo meramente analitico sulla dialettica negativa rileva la possibilità di una dialettica impostata in modo da essere nel contempo forma della parvenza e dialettica reale: una dialettica che riesca, pur se con molte difficoltà, a tenersi in bilico tra Kant ed Hegel, sfuggendo sia alla suggestione essenzialistica hegeliana, sia all'esito intellettualistico kantiano. Il ritmo cangiante della dialettica di Adorno sembra infatti, da un lato, esprimere un pensiero in cui si registra l'ampliamento dell'orizzonte critico kantiano nella configurazione hegeliana di un pensiero effettuale che oltrepassi i limiti del pensiero formale. D'altra parte, Adorno considera l'effettualità del pensare concettuale una riproposizione della parvenza del pensare come reale, secondo un'idea di realtà che è nel contempo parvenza: il che vuol dire che la dialettica negativa riguarda l'effettualità hegeliana con lo sguardo critico di Kant. Tale oscillazione si consolida nel significato che Adorno attribuisce a quella società antagonista che, se da un lato rappresenta l'estensione reale della dialettica del pensiero, in quanto ne esprime la medesima conflittualità, dall'altro è riconferma della parvenza del pensare identificante, in quanto società immersa nella parvenza dell'ideologia. La società ideologica è infatti la riproposizione nel reale di quei meccanismi

coattivi che costituiscono il pensare immerso nella parvenza identificante. In essa cioè si esprime quella logica dell'identificazione totale, che prima è stata individuata come tentazione fondamentale dello speculativo.

In altri termini, la possibilità di una corrispondenza tra dialettica del pensare e contraddizione della società antagonistica si fonda, secondo Adorno, sul fatto che tale realtà è già investita dai meccanismi identificanti del pensare concettuale, così che in essa si ripresenta quella medesima conflittualità che caratterizza il pensare immerso nella parvenza identificante. In questo senso, la questione in Adorno non può porsi nei termini secondo cui la dialettica del pensare, vista la sua estendibilità alla conflittualità della realtà sociale, risponde alla logica hegeliana di una verità effettuale, perché esprimente una contraddizione che è l'essenza stessa del reale. Il nocciolo della questione risiede altrove e si può esprimere in una precisa domanda: perché la società è antagonistica? Qual è cioè la ragione di quella sua conflittualità che il pensare, lacerato dalla contraddizione dialettica, sembra così adatto a penetrare nella sua più intima essenza?

Nella parte iniziale di questo lavoro la contraddizione dialettica di Adorno è stata vista come il rivolgersi del pensiero contro se stesso nella misura in cui esso, nel tentativo di esprimere il non identico secondo la forma dell'identità, inevitabilmente si contraddice. Proprio per questo la radice della contraddizione dialettica è stata rintracciata nelle pretese illusorie del pensiero identificante; pretese che collocano la dialettica nell'ambito della parvenza. Si è anche visto come la contraddizione dialettica, che si genera nell'ambito della pretesa del pensare di penetrare il non identico mediante le forme identificanti, rivesta un ruolo critico nella misura in cui denuncia la vanità e la *hybris* insite nella tendenza identificante del pensiero; essa infatti, in quanto contraddizione, manifesta la resistenza del non identico alla coazione dell'identità.

Più propriamente, la contraddizione esprime due tendenze opposte, e per questo è dialettica: essa è nel contempo affermazione e negazione del pensiero identificante. Infatti, da una parte la contraddizione non è altro che il marchio che il pensare imprime a ciò che non si piega alla forma dell'identità; dunque, in certa misura rimane il modo subdolo attraverso cui il pensare recupera il non identico nell'orizzonte dell'identificazione, in quanto, tacciandolo come contraddittorio, lo commisura alla legge

d'identità. D'altra parte, la contraddizione costituisce il punto di rottura dello stesso processo identificante, perché all'interno del pensare votato all'identità presenta un momento di interruzione del suo percorso lineare, tale che rimette in gioco il non identico come presupposto essenziale dell'attività svolta dal pensiero identificante, sicché quest'ultimo si ritrova condannato a riaffermare ciò che esso stesso nega. Questo secondo aspetto della contraddizione mette in rilievo il fatto per cui la dialettica è resistenza del non identico alla coazione d'identità.

Ora, gli antagonismi sociali sono espressione di quella stessa coazione d'identità che caratterizza le pretese illusorie del pensiero, rivolto a inglobare nella propria forma la totalità del reale. Più esplicitamente, gli antagonismi e i conflitti che caratterizzano la società manifestano quel complesso ordito di assimilazione e resistenza al principio di dominio che, nella società descritta da Adorno come società integrata, esprime la medesima tendenza connaturata al pensare a piegare il non identico al principio d'identificazione. In tal senso si legge già nella *Dialettica dell'illuminismo*: «Il dominio si oppone al singolo come l'universale, come la ragione nella realtà»⁸. Nella vita sociale il dominio esplica meccanismi di integrazione che tendono a sopprimere qualsiasi differenza, qualsiasi elemento in cui possa scorgersi un barlume di originalità e di novità rispetto al sistema. Gli antagonismi si producono proprio nell'ambito della logica del dominio. L'antagonismo è infatti la forma che la società assume nel tentativo contraddittorio di svilire, seguendo la logica dell'identità, ogni elemento dissonante; e che perciò viene connotata da Adorno come società integrata. In questa prospettiva i cosiddetti antagonismi reali non possono costituire un referente reale per quella contraddizione dialettica che caratterizza il pensiero immerso nella parvenza identificante, se non nella misura in cui tali antagonismi si sviluppano a partire dalla stessa parvenza identificante espressa dal principio di dominio. Essi cioè si mostrano in una società già fagocitata dal pensiero concettuale, perché obbediente alla medesima legge di identificazione, e per questo, e solo per questo, corrispondono alle dinamiche contraddittorie del concetto.

⁸ DA, GS 3: 38; tr. it. p. 29.

La società antagonistica esprime quella stessa coazione d'identità da cui è naturalmente affetto il pensare concettuale; coazione che trova un'espressione esemplare nella legge di scambio, dove tutto è intercambiabile con tutto, nella misura in cui il valore di qualcosa risiede nella possibilità di essere scambiato con qualcos'altro. Per questo motivo la legge di scambio – la cui analisi Adorno riprende dalla trattazione marxiana della società capitalistica – rappresenta la traduzione reale del principio di identità, il quale infatti viene affermato nella società attraverso quella logica integrante, insita nella regola di intercambiabilità, che sopprime le differenze nella possibilità che queste vengano dissolte nello scambio. La realtà sociale sviluppa, dunque, i suoi antagonismi a partire dal fatto che è investita dalle stesse pretese totalizzanti che caratterizzano il pensiero immerso nella parvenza d'identificazione. Parvenza che determina la società come società ideologica. Gli antagonismi che si generano nella società sono, cioè, prodotti di quella medesima pretesa di identificazione totale che produce il conflitto nell'ambito del pensare. In Adorno, insomma, la dialettica sembra avere la stessa struttura della realtà, ma in un senso opposto a quello hegeliano: il pensiero dialettico riproduce la realtà nella misura in cui riproduce il suo stato parvente. La corrispondenza tra pensiero e realtà può risolversi nella seguente formula: la parvenza del pensare riproduce una realtà fatta di parvenza.

In una battuta, che il pensiero riproduca la realtà vuol dire che la parvenza riproduce la parvenza. Sicché la corrispondenza tra le contraddizioni del pensare e le contraddizioni della realtà sociale si fonda sul fatto che nella società si impone, nella forma di dominio reale, la medesima logica coattiva espressa dal pensiero identificante. La distanza tra Adorno e Hegel risiede, dunque, nella differenza che concerne il rapporto tra realtà, essenza, apparenza, parvenza. In Hegel l'apparire della realtà viene riguardato come modalità propria del manifestarsi dell'essenza. In Hegel cioè la parvenza (*Schein*), che nel momento specificamente critico rappresenta il non vero dell'essenza, viene successivamente assimilata all'essenza come momento necessario del suo apparire (*Erscheinen*). In Adorno, invece, l'apparire (*erscheinen*) non esprime il manifestarsi dell'essenza ma l'imporsi ideologico della parvenza *come* essenza:

«Dove una categoria si modifica – per mezzo della dialettica negativa quelle di identità e totalità – cambia la costellazione di tutte e quindi a sua volta ciascuna di esse. I concetti di essenza (*Wesen*) e apparenza (*Erscheinung*) sono paradigmatici per questo. Essi provengono dalla tradizione filosofica, vengono mantenuti, ma la loro tendenza direzionale viene mutata. L'essenza non è più ipostatizzabile come un puro essere in sé spirituale. Piuttosto essa trapassa in ciò che restando nascosto dietro la facciata dell'immediato, i presunti fatti, li fa diventare ciò che sono; è la legge della fatalità a cui la storia finora obbedisce; tanto più irresistibile, quanto più si nasconde dietro i fatti, per lasciarsi comodamente smentire. Questa essenza è anzitutto inessenza (*Unwesen*), quell'organizzazione del mondo che abbassa gli uomini a strumento del *sese* conservare, che minaccia e amputa la loro vita, mentre la riproduce e finge di esser-così per soddisfare il loro bisogno. Come quella hegeliana, anche questa essenza deve apparire (*erscheinen*): mascherata nella propria contraddizione»⁹.

Questo passo chiarisce in modo evidente come, per Adorno, la corrispondenza tra dialettica del pensare e dialettica del reale, lungi dal denotare un semplice scivolamento meccanico del reale nel concettuale, si fonda su una contaminazione del reale con i processi concettuali, i quali finiscono con il riproporre nella realtà la contraddizione che li caratterizza, in un contesto in cui la parvenza del pensare si *impone* come essenza del reale, ossia si spaccia per l'apparire (*erscheinen*) veritiero, per il manifestarsi delle cose. Il pensiero così ritrova conferma di sé in una realtà che esso stesso ha già contaminato con i suoi processi di identificazione concettuale. Essi si esprimono nella logica identificante insita nei rapporti di dominio, nella dissoluzione di ogni differenza attuata dalla legge di scambio, e nella configurazione di una realtà che si connota come società integrata.

In questa prospettiva il pensiero identificante si *realizza* in una società che si configura come realtà immersa nella parvenza dell'ideologia. Il concetto di ideologia spiega dunque la coesistenza, in Adorno, di una

⁹ ND, GS 6: 169; tr. it. p. 151. Seguo qui Donolo (p. 149), nel rendere «*Unwesen*» con «inessenza» e non con «malaessenza», come invece fa Lauro.

dialettica intesa come logica della parvenza e una dialettica che invece è anche antagonismo reale. L'ideologia, infatti, configura una realtà che nel contempo è parvenza; una parvenza cioè che si impone come reale.

Non è un caso che Adorno, in riferimento all'intimo legame che accomuna critica sociologica e pensiero speculativo, citi come esempio il nesso che c'è tra la trattazione teoretica del rapporto tra essenza e parvenza e il concetto di ideologia: «La possibilità, ad esempio, di distinguere fra parvenza (*Schein*) e essenza (*Wesen*) è un problema che tocca direttamente l'altro, se si possa parlare di ideologia, e quindi penetra in uno dei temi centrali della sociologia, in tutte le sue ramificazioni»¹⁰.

La realtà, che fa da referente alla contraddittorietà del pensare, e che dunque fornirebbe alla dialettica uno statuto reale, è nel contempo parvenza. Più chiaramente è quella realtà sociale avvolta nella parvenza dell'ideologia. Dunque, la dialettica del pensare corrisponde a quella del reale nella misura in cui anche il reale è avvolto in quella parvenza dell'identificazione sociale che Adorno presenta come società integrata. La società si esprime come dialetticamente antagonista, e dunque corrispondente alla dialettica del pensare, nella misura in cui anche nel vivere sociale si presenta quel carattere coercitivo della totalità identificante che caratterizza le pretese illusorie del pensare nella sua tensione di ridurre il non identico all'identità del concetto; sicché anche nella società si ritrova la contraddizione, come risvolto di quella pretesa, radicata nel pensiero, di esprimere il non identico attraverso le forme dell'identità.

Così, la stessa legge d'identità che – abbiamo visto – sospinge il pensare verso la ripetizione tautologica quanto illusoria di se stesso, è il principio che avvolge la realtà sociale nelle maglie del concetto, così che nella società si ripresenta quella medesima parvenza del concetto da cui essa rimane radicalmente, sin dall'inizio, contaminata. È quanto avviene nell'ideologia: essa rappresenta la pretesa che il concetto si dispieghi nel reale come sua giustificazione e nel contempo configura

¹⁰ *Positivismusstreit*, 281; tr. it. p. 10. Mi discosto dal traduttore nel rendere «*Schein*» con «parvenza» anziché con «apparenza».

un reale che, nella sua logica di integrazione, ripropone i meccanismi identificanti del concetto.

Il nodo della questione risiede dunque nel concetto di ideologia, nel quale si individua il senso di una dialettica del pensare che è anche dialettica del reale; ma di un reale nel quale trova conferma la parvenza del pensare. La corrispondenza tra dialettica del pensare e dialettica del reale è fondata su una corrispondenza forzata tra realtà e pensiero; forzata, perché esprime la tendenza illegittima del pensare a determinare la totalità del reale. La realtà descritta da Adorno si rivela così una realtà contaminata dal processo di identificazione del pensare concettuale e in tal senso è una realtà che manifesta la medesima parvenza d'identificazione in cui è avvolto il pensare concettuale.

È questa la differenza più radicale di Adorno rispetto ad Hegel. In Hegel cioè la realtà si determina compiutamente come il movimento del pensare concettuale, in quanto manifestazione dell'essenza nel suo movimento di autonegazione. In Adorno, invece, la realtà non trova una sua esplicazione positiva nel processo dialettico del concetto che riporta l'essere all'essenza; il concetto infatti, nella sua assolutezza, non esprime l'essenza del reale, bensì l'essenza di una realtà contaminata dalla legge identificante del pensare secondo concetti. Così, riferendosi ad Hegel, Adorno scrive: «Con quanta più insistenza il suo concetto si sforza di arrivare alla realtà (*Wirklichkeit*), tanto più ciecamente questa, lo *hic et nunc*, che sarebbe da schiudere come nocciole d'oro alla festa dei bambini, viene contaminata da lui con il concetto che sussume il particolare»¹¹.

In questo senso, la conciliazione hegeliana della frattura kantiana tra concetto e realtà si rivelerebbe, nella prospettiva di Adorno, un atto di sopraffazione del pensare concettuale sulla realtà. Adorno parla infatti di tale conciliazione nei termini di una *petitio principii*, in cui il pensiero, nella sua pretesa di penetrare il reale, non fa altro che riproporre se stesso come realtà, rivolgendosi ad un reale già contaminato dall'identità concettuale:

«Poiché, contro il *chorismos* kantiano, la filosofia non deve acclimatarsi nell'universale come una dottrina di forme, ma deve penetrare il conte-

¹¹ ND, GS 6: 323; tr. it. p. 295.

nuto stesso, la filosofia, in una *petitio principii* grandiosamente funesta, etichetta la realtà in modo da sottometterla alla sua identità repressiva»¹².

Il processo di contaminazione di cui parla Adorno trova la sua concrezione storica nell'ideologia, la quale manifesta la parvenza identificante del pensare concettuale nella forma del dominio.

Ora è questa la realtà di cui parla Adorno, una realtà da sempre, e inevitabilmente, immersa nella parvenza dell'ideologia. D'altro canto però l'ideologia, proprio nella misura in cui presenta una realtà contaminata dai meccanismi identificanti del pensare concettuale, conferisce paradossalmente lo statuto di realtà alla parvenza del pensiero identificante. L'ideologia *realizza* nel mondo storico-sociale l'illusione speculativa di ogni identità compiuta. Lo statuto reale della dialettica risiede allora, per Adorno, proprio nella forza con cui si impone la parvenza del pensiero identificante, che finisce col produrre effetti reali su una società falsa, ma nel contempo ideologicamente posta come vera.

A tal proposito risulta illuminante un passo di Hannah Arendt in relazione al concetto di storia così come è inteso nella filosofia moderna:

«Ma la mentalità moderna, secondo cui il significato è contenuto nell'insieme del processo (dal quale l'evento singolo trae intelligibilità), viene minata alla base da un'altra considerazione: noi possiamo non solo dimostrare tutto ciò (nel senso di dedurlo in modo coerente), ma addirittura possiamo fondarci su un'ipotesi qualunque per agire, ottenendo una serie di risultati reali che non si limitano a essere coerenti, bensì *funzionano*. Il significato strettamente letterale di tutto questo è che tutto è possibile, non solo nel campo delle idee, ma altresì nella realtà stessa»¹³.

L'aporia tra dialettica della parvenza e dialettica della realtà si dissolve così nell'idea che la parvenza diviene effettivamente reale, ma solo nella misura in cui tale realtà assume i tratti illusori della parvenza. La realtà, che Adorno configura come società ideologica, esprime infatti quella stessa logica costrittiva che costituisce la parvenza del

¹² ND, GS 6: 323; tr. it. p. 295.

¹³ H. Arendt, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York 1961; tr. it. a cura di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 125-126.

pensiero identificante, e che nella realtà storica si presenta come società assoggettata al dominio.

Alla luce di quanto detto, si può affermare dunque che la coesistenza tra soggettivismo kantiano e oggettivismo hegeliano nella dialettica negativa esprime, più che un'aporia, una diversa configurazione critica del pensiero di Adorno.

È vero che la dialettica di Adorno da un lato rimane confinata nell'orizzonte soggettivistico della parvenza kantiana e dall'altro si avventura fino ad esprimere una realtà oggettiva che è quella della società antagonistica. Ma le due cose non sono incongruenti. Esse piuttosto esprimono l'incongruenza in cui si imbatte il pensiero identificante nell'assimilare il reale alla propria forma.

Si può dire che Adorno mantenga la processualità della dialettica hegeliana nell'ambito della parvenza kantiana: egli infatti da un lato concepisce il superamento dell'orizzonte formale della contraddizione, rilevando in essa la logica di una conflittualità reale, dall'altro riconosce, però, in tale conflittualità la riproposizione della parvenza in cui è immerso il pensiero identificante. Adorno attribuisce alla dialettica lo statuto di parvenza nella misura in cui la dialettica stessa mostra la falsità insita in una realtà interamente determinata nel concetto. D'altra parte però l'attività del pensare concettuale, proprio nelle pretese abusive che ne definiscono lo statuto di parvenza, registra l'imposizione dell'identità concettuale come reale in ciò che, come abbiamo visto, si determina come società ideologica. Nella società ideologica si ripresenta, dunque, il carattere coercitivo dell'identità che si esprime nella tendenza del pensare ad assorbire la realtà alla forma del concetto.

Si può, allora, affermare che la critica che Adorno rivolge allo statuto essenzialistico della dialettica hegeliana non si fonda sulla negazione dell'effettualità. Adorno infatti ammette che la contraddizione del pensare concettuale non riguarda solo il pensiero formale, ma costituisce la struttura di quella realtà che si determina come società antagonistica. Egli nega, invece, che lo statuto reale della dialettica possa essere compreso sotto il segno di un processo effettuale che conduca alla sintesi compiuta di pensiero e realtà, sottraendosi alla questione *critica* circa la *legittimità* della

propria effettualità. Ora, come si è visto, la cogenza del momento critico proviene per Adorno dal fatto che il pensiero si impone prepotentemente come processo reale. È in questo senso che il Francofortese recupera la nozione kantiana di dialettica come critica della *parvenza necessaria*; nel voler cioè tenere sempre presente come, nella configurazione reale dell'identità concettuale sotto le sembianze della società antagonistica, l'antagonismo rappresenti sì un referente reale della contraddizione dello speculativo, ma irrompa d'altra parte nella pretesa del pensiero identificante come critica della parvenza che lo connota, *dannandolo* a realizzarsi in una realtà che è di nuovo parvenza, e che tale si svela nella contraddizione che essa genera come società lacerata dal conflitto antagonistico. In ciò la dialettica, come critica della parvenza identificante, coincide con la critica della parvenza in cui è immersa la società ideologica. La dialettica è in ambedue le forme critica del potere prevaricante del pensare concettuale.

Hegel, non penetrando criticamente l'effettualità del pensiero concettuale, avrebbe finito con l'appiattire su un'effettualità senza questione la stessa questione della legittimità dell'effettuale, svilendo così la dialettica da denuncia critica dell'imporsi della parvenza come essenza, a processo in cui l'essenza si manifesta. Tale processualità verrebbe avallata da quella lettura, per Adorno ideologica, della storia come storia dello spirito, dove il pensare concettuale, imponendosi come essenza del procedere storico, inquadra quest'ultimo in un disegno che promuove come legittimo e necessario ciò che invece nella storia si presenta come coattiva identità. In ciò Hegel avrebbe legittimato come espressione dell'essenza del reale l'imporsi della parvenza del pensiero identificante sulla realtà.

Realtà e parvenza nell'ideologia

Nella filosofia della storia di Hegel Adorno vede l'affermarsi di una procedura ideologizzante che tende a presentare come necessario ciò che invece è caduco e persino evitabile; che tende, in altre parole, ad imporre l'inessenziale come essenziale.

La caducità e la finitezza degli eventi storici vengono cioè dissolte in una concezione della storia come processo obbediente ad una necessità

ineluttabile, esemplificata da un disegno provvidenziale che comprenderebbe gli avvenimenti alla luce dell'incontrastabilità di un progetto divino. Così Adorno, citando Hegel:

«Hegel fa dire alla filosofia “che nessuna forza ha il sopravvento su quella del bene, cioè di Dio, in modo da impedirle di farsi valere: Dio prevale e la storia universale non rappresenta altro che il piano della provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia è cogliere questo piano della storia universale, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo ciò che è conforme all'idea”»¹⁴.

Dio ottiene ragione dei fatti storici, nel senso che i fatti storici pervengono alla loro giustificazione in una ragione divinizzata, in cui la critica al particolare storico e all'accaduto si dissolve nella venerazione acritica di ciò che accade, in quanto ricompreso nella storia dello spirito:

«Nel concetto dello spirito universale il principio dell'onnipotenza divina è stato secolarizzato come quello che pone l'unità, il piano universale come l'inesorabilità dell'accadere. Lo spirito universale viene venerato come la divinità; la divinità viene spogliata della personalità e di tutti i suoi attributi di provvidenzialità e grazia»¹⁵.

Adorno si scaglia così contro la filosofia della storia di Hegel in quanto in essa gli accadimenti storici verrebbero giustificati da una razionalità che li esenta da ogni critica, così da essere inseriti in un disegno unitario al quale è attribuita la possibilità stessa che le cose accadano. Nella storia accadrebbe dunque solo ciò che viene riconosciuto e ricompreso nell'unità di un sistema razionale. Si tratta di quel processo di riduzione alla ragione che Adorno e Horkheimer avevano descritto nella *Dialettica dell'illuminismo*: «L'illuminismo riconosce a priori, come essere ed accadere, solo ciò che si lascia ridurre a unità, il suo ideale è il sistema, da cui si deduce tutto e ogni cosa»¹⁶.

¹⁴ ND, GS 6: 318; tr. it. p. 290.

¹⁵ ND, GS 6: 300; tr. it. 272.

¹⁶ DA, GS 3: 23; tr. it. p. 15.

La collocazione degli avvenimenti storici in un'unità sistematico-razionale finirebbe con l'appiattare la processualità della storia nell'idea di un processo che obbedisce a leggi immutabili; un processo che recupera nell'orizzonte storico la struttura immutabile dei rapporti di natura. In questa prospettiva, la storia, intesa come manifestazione dello spirito, viene ricondotta da Adorno all'idea di una storia naturale, dove il dominio dello spirito si configura come affermazione di una seconda natura, come riproposizione dunque di quella natura da cui, nel processo storico, lo spirito avrebbe dovuto emanciparsi. La natura identificante del pensare concettuale si trasmuterebbe così in una storia naturale, in cui l'elemento di immutabilità diventa criterio selettivo per la caratterizzazione storica degli avvenimenti:

«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. 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'astorico. Hegel nel mezzo della storia si schiera con ciò che ha d'immutabile, con quel suo esser-sempre-uguale, con quell'identità del processo la cui totalità sarebbe salva. Pertanto l'accusa di aver mitologizzato la storia non è metaforica [...] Con un automatismo contro cui la filosofia dello spirito non può nulla, Hegel cita la forza e la natura come modelli della storia. Ma essi si affermano nella filosofia perché lo spirito che pone l'identità è identico al bando della natura cieca a causa del fatto che lo ha rinnegato. Guardando nell'abisso, Hegel ha colto il dramma politico della storia universale, ma in infame complicità con esso vi ha esaltato la prima»¹⁷.

Il «dramma» di cui si parla in questo passo è il medesimo già descritto nella *Dialettica dell'illuminismo* come processo in cui il pensiero, nella totale affermazione di sé e nella sua emancipazione dalla necessità naturale, finisce paradossalmente col riproporre la natura come prezzo della sua emancipazione: «Il pensiero, nel cui meccanismo coattivo la

¹⁷ ND, GS 6: 350-351; tr. it. p. 320-321.

natura si riflette e si perpetua, riflette, proprio in virtù della sua coerenza irresistibile, anche se stesso come natura immemore di sé, come meccanismo coattivo»¹⁸. Nel carattere coattivo della consequenzialità logica il pensiero riproduce l'elemento coercitivo della necessità naturale, che si impone, come già nella *Dialettica dell'illuminismo*, in quella autocelebrazione della soggettività che, se connota specificamente l'epoca dei lumi, rappresenta però più radicalmente la dinamica del pensare stesso in ogni sua determinazione storica:

«L'illuminismo è più che illuminismo; natura che si fa udire nella sua estraniamento. Nella coscienza che lo spirito ha di sé come natura in sé scissa, è la natura che invoca se stessa, come nella preistoria, ma non più direttamente col suo nome presunto»¹⁹.

La storia, come storia dello spirito, si configura dunque come storia naturale nella misura in cui in essa gli avvenimenti appaiono sotto una luce necessaria e inevitabile. Ogni singolo accadimento si risolve in un disegno universale che fornisce la giustificazione razionale del fatto che esso è accaduto. In questo disegno non trova più posto il pensiero critico, cui infatti non rimane che lo spazio per una constatazione passiva dell'ineluttabile.

In tale contesto Adorno denuncia la natura ideologica della storia intesa come manifestazione dello spirito, vedendo in essa non l'essenza del procedere storico, ma la giustificazione concettuale dello stato presente – buono o cattivo che sia – in quanto essenziale al procedere storico. La necessità che consegue alla storia, in quanto manifestazione dello spirito, renderebbe infatti inattaccabile dalla critica gli avvenimenti, in quanto questi accadono perché devono accadere. La storia verrebbe, dunque, descritta ideologicamente secondo un modello volto a giustificare ciò che accade, attraverso il quale la necessità naturale si presenta nei processi storici come legge di un falso dinamismo, in cui la natura viene ideologicamente occultata nell'idea di un progresso inarrestabile rispetto allo stato di necessità naturale, per essere subdolamente riaffermata come

¹⁸ DA, GS 3: 56; tr. it. p. 46.

¹⁹ DA, GS 3: 57; tr. it. p. 47.

necessità concettuale. Nella lettura ideologica della storia la necessità naturale si impone proprio sulla base dell'ostentazione di un'antitesi tra storia e natura volta a nascondere la loro identità.

L'ideologia si insinua nel gioco perverso di verità e falsità in cui si presenta l'antitesi secolarizzata tra storia e natura:

«L'antitesi tradizionale di natura e storia è vera e falsa; è vera, nella misura in cui esprime ciò che ha subito il momento naturale; è falsa, in quanto anch'essa ripete apologeticamente il nascondimento della cattiva naturalità della storia fatto da questa tramite la ricostruzione concettuale di essa»²⁰.

In altri termini, la storia, ideologicamente configurata come storia dello spirito, afferma il suo carattere di naturale necessità nella misura in cui riesce a nascondere; il carattere cogente della storia costruita secondo concetti si riproduce nella misura in cui riesce ideologicamente ad offuscare quell'elemento di necessità naturale che tuttavia ha, ma nella veste irriconoscibile del concetto. E la storia, in quanto unità sistematica e universale degli accadimenti particolari, è effettivamente la posizione ideologica della sua antitesi rispetto alla natura, perché proprio attraverso questo mascheramento si impone come naturale e necessaria. Più precisamente: la storia, come storia dello spirito, mostra ideologicamente ciò che accade come necessario, presentandosi tuttavia come progresso rispetto alla necessità della natura. Il momento imm modificabile e naturale che costituisce la visione concettuale della storia viene, dunque, riaffermato attraverso il suo mascheramento. E in ciò consiste propriamente il gioco di verità e falsità che caratterizza l'ideologia.

Nell'ideologia il pensiero identificante si realizza come effettuale, in quanto configura il reale secondo la legge d'identità, per poi ritrovare in esso la conferma di non essere solo formale. Nello stesso tempo, presentando come necessario ciò che accade sotto la coazione d'identità, sancisce come ineluttabili anche gli effetti di tale coazione, che configurano realmente la logica del dominio, preservandoli dalla critica cui invece li sottoporrebbe la forza demistificatoria di una dialettica che Adorno de-

²⁰ ND, GS 6: 351; tr. it. 322.

termina come «ontologia della condizione falsa»²¹. Nel mascheramento ideologico della realtà la parvenza, espressa dalla coazione d'identità, si determina come reale in due sensi: essa non solo si realizza nel dominio ma anche, in un senso ancor più radicale, si esprime come configurazione necessaria di tale dominio, il quale dunque trova il motivo del suo perpetrarsi contro ogni critica nell'essere inquadrato, tramite l'inganno dell'ideologia, nel progetto esecutivo di un disegno storico necessario, che rende la sua logica *oggettivamente* reale²². La coazione d'identità, espressa nel pensare concettuale, si realizza dunque nella realtà storica in quanto realtà obbediente ad un disegno concettuale sulla base del quale il dominio, che risponde alla stessa logica coattiva dell'identità del concetto, viene presentato come essenziale ed inattaccabile. È per questo

²¹ ND, GS 6: 22; tr. it. p. 12. La formula «ontologia della condizione falsa» individua il profilo critico della dialettica proprio nella sua capacità di fare emergere il potenziale conflittuale presente nello stato di dominio. Come dire, la dialettica negativa è critica dell'esistente in quanto di esso lascia emergere dall'interno le lacerazioni che ne rivelano la condizione di dominio. In tal modo, in seno alla dialettica negativa si stringono in un unico nodo il motivo ontologico descrittivo e il motivo demistificatorio, anti-ideologico. L'espressione «ontologia della condizione falsa» denota, così, in tutta la sua problematicità il senso di una dialettica che Adorno concepisce come logica della critica immanente. Per una trattazione specifica della concezione adorniana della dialettica in quanto ontologia dello stato falso cfr. M. Farina, *Ontologia naturale e storia. La genesi della dialettica negativa di Adorno*, Orthotes, Napoli 2019. Sul tema e in particolare sul rapporto tra teoria critica e ontologia sociale, cfr. anche I. Testa, *La teoria critica ha bisogno di un'ontologia sociale (e viceversa)?*, «Politica & Società», 2016, 1, pp. 47-72.

²² Hannah Arendt, in riferimento ai sistemi totalitari, sottolinea: «I sistemi totalitari tendono a dimostrare che l'azione può prendere a fondamento qualunque ipotesi: in un'azione condotta con logica coerenza l'ipotesi particolare diventerà vera, diverrà una realtà in atto e di fatto. Sia pure folle quanto si voglia il postulato sotteso a tale azione coerente: i fatti da questo originati saranno sempre, alla fine, "obiettivamente" veri. Quella che in origine era una semplice ipotesi, suffragabile o no dalla realtà dei fatti, durante l'azione coerente si trasformerà sempre in un fatto, inattaccabile da obiezioni. In altre parole, l'assioma dal quale parte la deduzione non deve di necessità essere (come sostenevano logica e metafisica tradizionali) una verità di per sé evidente; non deve minimamente tener conto dei fatti dati dal mondo oggettivo nel momento in cui l'azione ha inizio; se sarà logico, il processo dell'azione creerà un mondo nel quale il postulato di partenza diventa assiomatico e per sé evidente» (H. Arendt, *op. cit.*, p. 126).

che nella storia intesa come storia dello spirito l'identità del pensare si impone come essenza del reale.

La critica che Adorno rivolge all'hegeliano spirito del mondo si inquadra, dunque, nella messa allo scoperto di quella che egli ritiene una lettura ideologica della storia: Hegel avrebbe perso di vista, nell'effettualità storica del pensare, la dimensione critica che rivela nel mondo storico-sociale la struttura coercitiva dell'identità concettuale, come se il concetto ritrovasse nell'abuso che commette, nell'imporsi come legge necessaria della realtà, la legittimazione del proprio abuso. La realtà e gli antagonismi che in essa si presentano non sarebbero più semplice segno della pretesa abusiva del pensiero identificante, ma lo spazio entro cui il pensare, illegittimamente, *deduce* la propria legittimità. Alla fisionomia ideologicamente rassicurante di questa concezione Adorno oppone l'incertezza di una dialettica che mantiene la continuità di pensiero e realtà, seppure facendola navigare perigosamente nell'oceano della parvenza. Così, la contraddizione, che si manifesta nella realtà sociale, non è riprova di una dialettica che si afferma come logica della verità (verità che si esprimerebbe nell'effettualità storica del pensare concettuale), ma ostensione di un conflitto che attanaglia una realtà già da sempre risucchiata nella parvenza del pensiero identificante.

Neppure Marx sarebbe sfuggito alla malia delle "sirene" che cantano il potere del pensiero identificante: la sua dialettica materialistica, per quanto assesti un colpo salutare al primato idealistico dello spirito, in realtà finirebbe anch'essa per leggere la storia secondo un disegno necessario, inscritto nella dinamica dei rapporti di produzione. Così, una volta di più, quella che doveva essere una demistificazione dello stato falso verrebbe consegnata alla logica di un percorso necessario, che condurrebbe al rovesciamento dello stato di dominio mediante le prassi²³ rivoluzionaria. In questo senso anche in Marx, contro le sue stesse intenzioni, il ruolo critico della dialettica sarebbe stato svilito nella legittimazione di

²³ Sulla complessità semantica del lessico legato alla dimensione pratico-trasformativa della filosofia di Marx cfr. i rilievi circostanziati di L. Fonnesu, *Su teoria e prassi. Abbozzo di una genealogia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2019, 3, pp. 557-571.

un percorso storico inquadrato secondo una logica sistematica, che conferisce a ciò che accade l'aura inevitabile di un disegno necessario. In altri termini, la marxiana prassi rivoluzionaria sarebbe concepita pur sempre entro il contesto di una storia articolata secondo rapporti di necessità, anche se si tratterebbe di una necessità che dovrebbe condurre alla rivoluzione, inevitabile certo, ma, proprio per questo, inglobata nella griglia della necessità. Neppure il fatto di essere iscritto in una costellazione concettuale in cui la comprensione della storia è interamente risolta nella prassi rivoluzionaria, e con ciò rivolta al cambiamento, impedisce, dunque, al pensiero marxiano di cadere nella tentazione di leggere la storia in termini di necessità. Marx sostituirebbe cioè alla necessità dell'hegeliana storia dello spirito una necessità materiale che si esprime nella dinamica dei rapporti di produzione:

«Non solo Hegel, ma anche Marx ed Engels, che non sono mai stati così idealisti come in rapporto alla totalità, avrebbero respinto il dubbio sulla inevitabilità di essa, che pure assale l'intento di trasformare il mondo, come un attacco mortale al loro sistema piuttosto che a quello dominante. Marx, diffidente verso ogni antropologia, si guarda bene dal trasferire l'antagonismo nell'essenza dell'uomo o nei primordi, descritti invece secondo il *topos* dell'età dell'oro, ma insiste tanto più tenacemente sulla necessità storica»²⁴.

E poco dopo Adorno più radicalmente sottolinea: «Si trattava di divinizzare la storia, anche negli hegeliani ateisti Marx ed Engels»²⁵.

La fiducia marxiana nella prassi rivoluzionaria deriva per Adorno dall'impostazione della critica all'ideologia sulla dicotomia struttura-sovrastuttura. Marx avrebbe, cioè, articolato la sua critica anti-ideologica, apprezzabile nell'intenzione di svelare la falsità insita in ogni mistificazione del reale, nella divaricazione tra una struttura consistente nei rapporti di produzione e una sovrastuttura intesa come apparato concettuale giustificatorio della prima. Egli ha identificato, così, il termine ultimo della critica nei rapporti di produzione,

²⁴ ND, GS 6: 315; tr. it. p. 287.

²⁵ ND, GS 6: 315; tr. it. p. 287.

intravedendo nella prassi rivoluzionaria che li rovescia la liberazione dalla falsità della sovrastruttura ideologica. Ma è proprio nel modo in cui viene posto il rapporto tra struttura e sovrastruttura che alligna il rischio che si perda di vista il momento inverso, per cui i rapporti di produzione sono già da sempre espressione di quella razionalità identificante e totalizzante insita nel concetto, che solo per questo si dispiega nella loro giustificazione ideologica. La perdita di questo punto di vista si traduce nell'attribuire alla struttura dei rapporti di produzione un carattere non ideologico, a partire dal quale la parvenza dell'ideologia possa essere dissolta nel rovesciamento del suo presupposto reale. Ma in tal modo si ricadrebbe proprio in quell'inganno del quale si nutre l'ideologia, che consiste nell'attribuzione dello statuto di realtà a ciò che è prodotto di parvenza, così che la prassi del rovesciamento diviene complice della realizzazione della menzogna che invece vorrebbe smascherare.

In definitiva Marx avrebbe legittimato, suo malgrado, la discesa prepotente del pensare concettuale sulla realtà, presentando come percorso storico di liberazione un percorso tracciato piuttosto dalla razionalità totalizzante del pensiero identificante, che proprio e solo per questo si esprime prepotentemente come reale. In questa prospettiva Adorno contesta la divaricazione marxiana tra struttura e sovrastruttura che, contro le stesse intenzioni di Marx, sarebbe diventata essa stessa agente ideologico:

«Come parecchi altri elementi del materialismo dialettico, anche la teoria delle ideologie è divenuta, da strumento di conoscenza, uno strumento per tenere la conoscenza sotto tutela. In nome della dipendenza della sovrastruttura dalla struttura, non si fa che tener sotto controllo l'impiego delle ideologie, anziché sottoporle a critica»²⁶.

Non si può dunque rintracciare nella struttura dei rapporti di produzione il termine ultimo della critica allo statuto di parvenza di ciò che su di essi si eleva come sovrastruttura, come se il potenziale critico della dialettica potesse interamente realizzarsi nel riportare i rapporti di dominio, che caratterizzano la società ideologica, ad una matrice mate-

²⁶ *Prismen*, GS 10: 24; tr. it. p. 16.

rialistica consistente negli stessi rapporti di produzione. Questi, infatti, insieme alla società che su di essi si costituisce, e che Adorno descrive come condizione falsa, sono già immersi in quella parvenza identificante del pensare concettuale che riafferma se stesso nella società ideologica:

«La dottrina in cui per l'ultima volta l'illuminismo usò la causalità come arma politica decisiva, quella marxista della sovrastruttura e della struttura, è quasi incolpevolmente arretrata rispetto a una condizione in cui sia gli apparati di produzione, di distribuzione e di dominio, che le relazioni socio-economiche e l'ideologia sono inestricabilmente intrecciati tra loro e in cui gli uomini viventi sono diventati brandelli di ideologia»²⁷.

In questo modo non rimane spazio per la formulazione di una filosofia che, rintracciando nei rapporti di produzione il termine ultimo contro cui rivolgersi, trasmuti il pensiero critico in prassi rivoluzionaria.

Non è un caso che Adorno opponga alla società ideologica non la prassi rivoluzionaria ma la forza critico-teorica dell'utopia²⁸, poiché in questo si esprime una tendenza chiara a inquadrare lo spirito antiideologico del materialismo marxiano su un piano teorico, come critica della tendenza unificante del pensare concettuale²⁹.

²⁷ ND, GS 6: 264; tr. it. p. 239. T. Perlini evidenzia come la linea critica seguita da Adorno sottolinei il fatto che la conoscenza della società non si possa esprimere se non come consapevolezza che il sociale è già interamente immerso nella falsità dell'ideologia; quella falsità che impedisce dunque alla conoscenza della società di attuarsi pienamente: «Non si dà conoscenza fondata del sociale senza una presa di coscienza di ciò che impedisce a tale conoscenza di fondare se medesima su basi non ideologicamente avariate» (T. Perlini, *Introduzione a: Th.W. Adorno, Parole chiave*, cit., p. 67).

²⁸ Nota T. Perlini: «L'elemento che differenzia Adorno da Marx è ravvisabile nella sostituzione della certezza del passaggio dalla vecchia società alla nuova con la speranza utopica che egli esprime al condizionale» (T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, cit., p. 76).

²⁹ Tale tendenza è opportunamente messa in rilievo da R. Wiggershaus che, nel sottolineare lo spirito profondamente teorico che sta alla base del progetto della *Dialettica negativa*, osserva: «Quel che sul piano della teoria della società avrebbe significato indicare o escogitare possibili vie per cominciare a modificare la cattiva totalità, lo si poteva evocare con rigorosa certezza, per così dire a mano libera, sul piano della "teoria filosofica"» (R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*; tr. it. *La scuola di Francoforte*, Bollati Boringhieri,

Il carattere coercitivo dell'identità concettuale non può essere ridotto a mera sovrastruttura di una materia, consistente nei rapporti di produzione, cui sarebbe rivolta la forza sovversiva di una dialettica che, in quanto contraddizione immanente agli stessi rapporti di produzione, porti inevitabilmente al loro rovesciamento nella prassi rivoluzionaria. Una tale impostazione assimila la forza critica della dialettica ad una struttura sistematica che, lungi dal sortire un effettivo rovesciamento, reinserisce ogni momento storico in un disegno necessario che anestetizza la critica dello stato presente – critica di cui dovrebbe essere espressione la dialettica – nella visione conciliante di un processo storico che porta necessariamente ad un futuro di liberazione. In altri termini, la visione di una storia che conduca necessariamente alla liberazione tramite la rivoluzione legittima lo stato presente come momento necessario di questo processo di liberazione; ma soprattutto inquadra gli avvenimenti storici in quella stessa razionalità coattiva che perpetra il dominio anche dopo la rivoluzione.

La descrizione adorniana della società come società ideologica non sortisce dunque l'esito marxiano di una opposizione tra struttura e sovrastruttura, che pone alla base della falsità dell'ideologia la realtà materiale dei rapporti di produzione, la cui dinamica porta inevitabilmente ad una rivoluzione che li rovescerà insieme all'ideologia che li accompagna. In ciò Adorno vede il pericolo del protrarsi dell'ideologia, in quanto descrizione della storia come processo necessario che dovrebbe portare inevitabilmente alla condizione liberata, pacificando ogni eventuale opposizione critica allo stato presente mediante la visione consolatoria che lo stato presente costituisca una tappa necessaria affinché la rivoluzione lo rovesci.

In questo senso, Adorno sottolinea l'impossibilità di separare la mistificazione concettuale dell'ideologia sociale dalla *struttura-società*, rilevando come quest'ultima sia immersa in tutti i suoi aspetti nella parvenza ideologica:

di P. Amari ed E. Grillo, Torino 1992, p. 615). Sempre a questo proposito G.G. Pasqualotto, anche se con intento chiaramente polemico, nota: «La teoria critica è filosofia della rivoluzione allo stato puro, tanto da essere filosofia semplicemente» (G.G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Bertani editore, Verona 1974, p. 159).

«L'ideologia non si sovrappone all'essere sociale come uno strato separabile, ma gli è inerente. Si basa sull'astrazione che è parte essenziale del processo di scambio. Senza prescindere dagli uomini viventi non si potrebbe scambiare. Ciò implica una parvenza socialmente necessaria nel reale processo di vita sino a oggi»³⁰.

Pretendere di isolare l'ideologia come sovrastruttura che si costituisce sulla dinamica materiale dei rapporti di produzione significherebbe per Adorno paradossalmente legittimare l'ideologia stessa, nella misura in cui in essa si rintraccia una struttura reale di cui l'ideologia invece costituisce un'astrazione concettuale, così da riconoscere come legittimo ciò rispetto a cui deve essere posta criticamente la questione di legittimità: il processo per cui il pensiero concettuale si rende reale nella società ideologica³¹.

Il problema fondamentale della dialettica di Adorno è di rimettere in discussione ciò che nella sua effettualità si presenta invece come indiscutibile: l'imporsi del pensare concettuale come reale³². Adorno è mosso dalla volontà di preservare a qualunque costo la forza critica del pensare contro ogni tentazione di ridurre la riflessione critica ad una logica sistematica

³⁰ ND, GS 6: 348; tr. it. 318. Rendo «*Schein*» con «parvenza» anziché con «apparenza».

³¹ A questo proposito nota M. Barzaghi: «Ciò che produce e riproduce legalmente l'essere sociale sembra, cioè, essere passato sotto le spoglie di una necessità naturale. Il problema attuale che si pone al materialismo storico dal punto di vista di Adorno è, quindi, quello di spiegare perché tale forma logica sviluppi legittimazione universale che può riversarsi sul processo sociale creando un suo andamento *motu proprio* e concedendo al dominio storico il carattere reale di dominio puro. Dinanzi a tale compito, però, la struttura logica che il materialismo storico ha ereditato da Marx si mostra inadeguata» (M. Barzaghi, *Dialettica e materialismo in Adorno*, Bulzoni, Roma 1982, pp. 107-108).

³² «Mentre Marx – scrive M. Jay – aveva scritto in un momento in cui la filosofia stava discendendo con energia e aggressività nel mondo materiale, confidando nell'imminente unità di teoria e pratica, Adorno svolse la propria ricerca filosofica in mezzo alle rovine di quella che appariva una caduta veramente disastrosa» (M. Jay, *Theodor W. Adorno*, tr. it. a cura di S. Pompucci Rosso, Il Mulino, Bologna 1987, p. 61). E poco dopo aggiunge riferendosi ad Adorno: «il suo compito fu allora quello di trovare un modo per preservare il potere critico di una filosofia che fosse immanente in un mondo caduto, una filosofia che fosse pienamente storica ma che potesse contrastare le tendenze di quella che egli considerava la storia desolata e tragica del nostro secolo» (*Ibi*, p. 62).

che finirebbe, poco importa in forma quanto velata, per riaffermare come legittima la prevaricazione del pensare concettuale sulla realtà.

La critica dialettica tra realtà e parvenza

Il complesso articolarsi del dialogo di Adorno con la riflessione di Marx, ma soprattutto il confronto che il Francofortese ingaggia con Kant ed Hegel, consentono a questo punto di proporre una esplicitazione conclusiva, almeno nel difficile senso in cui una tale espressione risulta applicabile nel caso di Adorno.

La critica che Adorno rivolge contro la pretesa che il concetto prevarichi sulla realtà non si fonda sull'assunzione in via di principio che la realtà debba essere per forza diversa dalle forme del pensare. La critica adorniana registra, piuttosto, e innanzitutto, il fatto che l'assimilazione della realtà alle forme identificanti del concetto vizia già in partenza la stessa possibilità di impostare il rapporto tra pensiero e realtà in termini di semplice frattura. Ne deriva che non si può assumere la tesi della frattura come presupposto di una critica che si emancipi interamente dalle pretese di conciliazione del concetto. In altri termini, l'opera critica della dialettica negativa non può ridursi alla secca opposizione del *Diktat* della frattura ad ogni pretesa di conciliazione espressa dal pensare secondo concetti. In tale prospettiva, si può sostenere che la critica che Adorno rivolge alla dialettica hegelianamente intesa come logica della verità effettuale non si fonda sulla semplice affermazione della differenza tra pensiero e realtà, di contro a quella che invece sarebbe la tesi della conciliazione dei due poli. Una simile impostazione del rapporto Adorno-Hegel non renderebbe giustizia dello spessore speculativo che regge l'impianto della dialettica negativa, e tanto meno terrebbe nella giusta considerazione la complessità del rapporto hegeliano tra ideale e reale. Ben altrimenti, la dialettica negativa prende le mosse proprio dalla lezione hegeliana. In Hegel la configurazione *essenzialistica* della contraddizione dialettica assorbe in sé la stessa frattura tra pensiero e realtà, in quanto frattura interamente riconducibile a ciò che è autenticamente reale, a quella *effettualità* che caratterizza l'apparire (*Erscheinen*) dell'essenza come movimento autocontraddittorio, all'interno

del quale l'opposizione tra pensiero e realtà è soltanto un *esser posto*. Adorno assume tutto questo come il dramma, la scena stessa, del pensiero critico: egli ha ben chiaro come l'opposizione tra pensiero e realtà si presenti già nel contesto dell'assorbimento della realtà nel concetto; e questo non lascia alcuno spazio alla possibilità di intendere il reale come ciò che può non essere invaso dalla forma identificante del concetto. Non è possibile riferirsi ad un eterogeneo rispetto al concetto, se non già nel contesto di una mediazione concettuale. Perciò il dualismo adorniano – come abbiamo visto – assume un carattere decisamente problematico e non si configura, neanche nelle intenzioni più profonde dell'autore, come opposizione rigida tra il concetto e qualcosa di completamente scisso da esso. La dialettica adorniana non esprime una semplice frattura tra pensiero e realtà; essa soffre, più radicalmente, l'incapacità del pensiero di concepire tale frattura, se non nel contesto di un'opposizione che, essendo già immersa nelle strutture identificanti, si presenta come contraddizione immanente al pensare concettuale. Per questo motivo non si può attribuire alla dialettica negativa la forma semplicistica di un pensiero che ostenti il vessillo della frattura contro la pretesa idealistica della conciliazione. La frattura di cui qui si fa questione, lungi dal potere cristallizzarsi di contro alla conciliazione, trova invece nella conciliazione l'unica possibilità di manifestarsi.

Più esplicitamente, in Adorno la dialettica testimonia la drammatica condizione del pensare concettuale: da un lato il pensiero è costretto a mostrare le proprie fratture in un contesto in cui tali fratture si presentano già comprese nell'identità del concetto; dall'altro esso è necessitato ad esibire ogni atto di conciliazione di nuovo come frattura, poiché l'identità della forma concettuale richiede, pena la degenerazione nella tautologia, il non identico come presupposto essenziale della propria predicabilità. Dunque, qualsiasi espressione del pensare concettuale è sempre inadeguata rispetto a ciò che in essa viene espresso, e può configurarsi semmai come sempre riproponentesi frattura del pensiero con se stesso.

L'opposizione tra non identico e identità concettuale è un'opposizione che si può scorgere solo nell'ambito della mediazione concettuale, e in questo Adorno segue sicuramente la lezione hegeliana. Adorno eredita da Hegel tutta la complessità del rapporto dialettico tra differenza e

identità, e la sua non si configura come una critica del sistema hegeliano che, contro l'identità del sistema, si abbandoni alla suggestione ingenua di un non identico imposto ad alta voce, e non penetrato nel suo intimo legame con l'identità del concetto. La critica allo statuto *essenzialistico* della dialettica hegeliana non si fonda dunque sull'assunzione in via di principio di una differenza inconciliabile tra pensiero e realtà; al contrario, tale critica muove proprio dalla constatazione di un'avvenuta, quanto illusoria, conciliazione, la cui insanabile contraddittorietà può solo problematizzarsi in termini di *quaestio iuris*: si può far questione della conciliazione o dell'inconciliabilità tra pensiero e realtà solo in quanto se ne discutano i titoli di legittimità.

La dialettica negativa esprime, così, un pensiero la cui forza critica si esercita nell'ambito dell'identità del concetto mostrandone il carattere abusivo. Contro tale identità essa non afferma ingenuamente l'idea di un non identico non contaminato dalla tensione identificante del pensare concettuale. Essa affida piuttosto l'apologia del non identico alla medesima tensione del pensiero identificante che, orientata a sopprimere il non identico nell'identità del concetto, lo rimette sempre in gioco. In questo «circolo magico (*Bannkreis*)»³³, in cui ogni volta identità e non identico si affermano e si negano alternativamente, si mostra *criticamente* quella viziosa circolarità, in cui il pensare concettuale non ritrova, come in Hegel, la legittimazione di se stesso, ma la conferma di una *quaestio iuris* mai risolta, se non nella sua dissoluzione abusiva nella *quaestio facti* dell'effettualità.

In definitiva, Adorno non contesta tanto ad Hegel la configurazione oggettiva della dialettica, quanto il fatto di aver perduto di vista, in tale configurazione, la questione circa la legittimità di una dialettica rispondente ad un pensiero oggettivante. La forza critica della dialettica di Adorno penetra fino in fondo l'effettualità del pensiero identificante che riconosce nelle infinite fattezze del dominio sociale, ponendone in questione la legittimità.

Potrebbe sembrare a questo punto, dal modo in cui si presenta l'incombenza della *quaestio iuris* nella determinazione del rapporto tra pen-

³³ ND, GS 6: 149; tr. it. p. 132.

siero e realtà, che la riflessione adorniana venga risucchiata nella rete, seppure a larghe maglie, di un pensiero debole. In realtà, la questione di legittimità, come è posta in Adorno, non è segno di una reazione crepuscolare a ciò che, legittimo o no, si impone in ogni caso; quasi che il ruolo critico svolto dalla dialettica negativa si limitasse alla contestazione, in sede di diritto, di ciò che tuttavia viene accettato come fatto ineluttabile³⁴. È vero che nella filosofia del Francofortese è chiaramente manifesta una vena pessimistica, che trova tra l'altro espressione nella consapevolezza di una dialettica che si oppone criticamente all'identità del concetto, ma pur sempre nel contesto di una imprescindibile identificazione concettuale³⁵. Tuttavia, l'esito della dialettica negativa non configura un pensiero rinunciatario: se l'importanza critica della questione di legittimità, inerente all'effettualità del pensiero identificante, consiste nell'evidenziare il fatto che la legge d'identità, espressa attraverso il pensare concettuale, si afferma come reale in virtù di un'abusiva autolegittimazione del pensiero identificante, è proprio in tale autolegittimazione che l'effettualità del pensare può essere efficacemente attaccata dalla critica o, per meglio dire, da una *teoria critica*.

Una realtà come quella della società ideologica è parvenza, perché ripropone nella forma del dominio la medesima parvenza identificante del pensare concettuale; questa è già una questione di diritto. Perciò la società del dominio si afferma e, soprattutto, si riproduce nel contesto

³⁴ A tal riguardo F. Carmagnola sottolinea come, sebbene si possa scorgere un legame tra Adorno e Nietzsche nella consapevolezza dell'«insuperabilità del falso», tuttavia nel Francofortese la consapevolezza di una realtà immersa inesorabilmente nella parvenza convive con un atteggiamento critico che mette in luce proprio nel magma della parvenza quella tensione del «possibile» che sola è in grado di opporsi al reale, il quale infatti «ha soppresso ogni possibile», e in ciò ha cancellato ogni differenza (Cfr. F. Carmagnola, *op. cit.*, p. 170).

³⁵ «Alla totalità bisogna opporsi, smascherando la sua non identità con sé che essa rinnega in base al proprio concetto. Perciò la dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa, logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata. Essa deve correggersi nel suo procedere critico che modifica i concetti da essa trattati formalmente come se per lei fossero ancora i primi» (ND, GS 6: 150; tr. it. pp. 133-134).

di una legittimazione ideologica che configura la propria realtà come espressione necessaria di un disegno ineluttabile, nel quale l'inessenziale viene imposto ideologicamente come essenziale. L'imporsi della totalità identificante nel reale si esprime radicalmente come legittimazione ideologica di ciò che avviene già sempre sotto la coazione d'identità del pensare concettuale che sfocia nella logica del dominio. Ed è grazie a tale legittimazione che il dominio si protrae ad oltranza nella società. In ciò consiste la vera quanto disastrosa *realizzazione* della coazione d'identità che caratterizza il pensare concettuale.

In altre parole, come si è già visto considerando la critica di Adorno alla hegeliana storia dello spirito, ciò per cui il pensare concettuale diviene disastrosamente reale, consiste non semplicemente nell'affermazione dell'identità del concetto come legge del dominio, ma nell'imporsi del dominio come realtà ineluttabile, in forza di quell'apparato di costruzioni ideologiche che, se per un verso si solleva astrattamente al di sopra del dominio stesso, per altro verso però si configura, in una circolarità viziosa, come legittimazione del dominio il quale, proprio in forza di tale astrazione, si riproduce nella realtà³⁶.

La dialettica negativa come logica di una identità trasformata

La dialettica di Adorno mira a interrompere il circolo vizioso che incatena a filo doppio pensiero e realtà: il pensiero legittima la propria pretesa di compiutezza, espressa nel concetto di totalità, attraverso una realtà che è già immersa nella totalità del concetto; la realtà poi a sua volta si protrae nel tempo contro ogni previsione di rovesciamento a causa di quel processo di legittimazione concettuale che ideologicamente configura tale realtà come espressione di un disegno ineluttabile. Si tratta di quella circolarità in cui il rapporto tra pensiero e realtà conferma sia un pensare che pretende di inglobare la totalità del reale,

³⁶ A tal proposito nota acutamente T. Perlini: «Il dominio si esplica ideologicamente sul piano dell'astrazione e questa a sua volta contrassegna il dominio stesso, che non è altro, in fondo, che un'astrazione oggettivata» (T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, cit., p. 110).

trovando in ciò la propria realizzazione, sia una realtà che ripresenta la parvenza d'identificazione totale nei meccanismi di integrazione che costituiscono la logica del dominio, nel contesto di una società che, perché immersa nell'ideologia, è ad un tempo realtà e parvenza.

La dialettica, dunque, mette in questione l'effettualità del pensare concettuale, e ciò tuttavia nella consapevolezza tragica che non si possa interrompere definitivamente il circolo magico della parvenza d'identificazione. La dialettica negativa registra tutto questo come *disperazione*, ma volge nel contempo questa disperazione, derivante dall'impossibilità di estirpare dal pensare critico l'inesorabile carattere identificante del pensiero, nella definizione di una critica immanente alla stessa coazione d'identità. Infatti, la constatazione dell'impossibilità che la critica possa emanciparsi del tutto dai meccanismi d'identificazione del concetto viene rovesciata in una critica che, proprio a partire dalla sua condizione disperata, riesce ad opporre il pensiero contro se stesso nella misura in cui gli rivolge contro la medesima arma che esso ha usato per appropriarsi indebitamente della realtà: l'identità. Nel condurre fino in fondo la contraddizione, la dialettica negativa tende, infatti, ad esasperare la tensione identificante del pensare, per rivolgerla però contro l'idea di ogni identità compiuta. La dialettica di Adorno cioè, al fine di negare la coercizione d'identità, si rende quasi complice di quest'ultima, per poi trarla in inganno, nel mostrarle che ogni identificazione nella sua autentica espressione è sempre, di volta in volta, la smentita di se stessa. Si può dire che la dialettica combatta dall'interno la parvenza del pensiero identificante, perché oppone ad essa l'esito coerente che ogni tensione identificante dovrebbe avere: il suo essere inesorabilmente rivolta al non identico:

«La dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata a esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario, per rivoltargliela contro; non solo nell'individuale dialettico, ma infine nell'intero. Essa afferra con i mezzi della logica il carattere coercitivo di essa, sperando che ceda. Infatti quella coercizione è anche parvenza mitica»³⁷.

³⁷ ND, GS 6: 398; tr. it. p. 364. Rendo «*Schein*» con «parvenza» e non con «apparenza».

La parvenza del pensiero identificante diviene così il teatro in cui si attua il riferimento critico del pensare al non identico. La dialettica tende cioè a rilevare nella parvenza di identificazione ciò che, sebbene sotto forma di pretesa illusoria, costituisce quel riferimento al non identico che mostra criticamente l'insufficienza delle forme identificanti del pensiero ai fini del processo stesso di identificazione:

Essa [la critica] dissolve la pretesa di identità, mentre la onora con un esame. Perciò arriva solo fin dove giunge questa pretesa. Essa le imprime come un cerchio magico la parvenza del sapere assoluto³⁸.

Dunque, il pensiero critico nella sua forma più autentica è certo contrassegnato da un movimento negativo. E però la negazione, se non vuole risolversi in mera tematizzazione del negativo, è come costretta a tenere in vita la stessa pretesa identificante contro cui è rivolta. Del resto, è proprio la tensione identificante del concetto a rivelare la direzione del pensiero verso il non identico, come ciò che, per l'appunto, si pretende di identificare. Nella vigile quanto sofferta consapevolezza di una parvenza (quella del pensiero identificante) che rimane sempre tale – parvenza appunto – senza che le sia concesso di acquietarsi in una mostruosa quanto inevitabile effettualità, si esprime la forza critica del pensiero negativo autenticamente aperto al non identico³⁹.

In questa prospettiva, mantenere viva la tensione identificante non vuol dire perseguire ciecamente l'illusione di identificazione ma opporre criticamente – e questo è il senso di una dialettica che sia critica immanente alla coercizione di identità – ad ogni identità compiuta ciò che l'identità dovrebbe essere: identità del non identico.

³⁸ ND, GS 6: 398; tr. it. pp. 363-364. Rendo «*Schein*» con «parvenza».

³⁹ A tal riguardo sono decisamente eloquenti le parole di R. Nebuloni: «La contraddizione emerge dunque continuamente. Il pensiero dialettico ne è suscitato e la rivela ovunque. Ci si può chiedere se almeno la contraddizione, e con essa la dialettica, possano considerarsi qualcosa d'assoluto. La risposta – l'abbiamo già visto – è ancora una volta negativa»; e poco dopo aggiunge: «Il pensiero, pur emancipandosi dal demone dell'identità, non può e non deve rinunciare, se vuol essere realmente critico, all'utopia dell'identità» (R. Nebuloni, *op. cit.*, pp. 110-111).

Adorno dunque concepisce l'ampliamento hegeliano della prospettiva critico-dialettica kantiana in un'effettualità del pensare nella quale tuttavia il pensiero, incorrendo nella questione della legittimità del suo essere effettuale, riesce per questo, di momento in momento, a tenere vivo il pungolo dell'autocritica: concepisce cioè l'ampliamento hegeliano della prospettiva critica kantiana (per cui Hegel sarebbe andato oltre la contraddizione formale) in una dialettica che però non si presenta come logica della verità effettuale, ma piuttosto come contraddizione che rivela l'abuso commesso dal pensare concettuale sulla realtà, riconfermando dunque che tale realtà è di nuovo e sempre parvenza. In questo senso la critica di Adorno si rivolge ai conflitti della realtà sociale, vedendo in essi l'articolarsi di una contraddizione che dichiara perennemente irrisolta, perché illegittima, l'effettualità del pensare identificante. La contraddizione infatti, nel ruolo autenticamente critico messo in evidenza dalla dialettica negativa, ribadisce come il pensare nella sua pretesa di identificare smentisca se stesso, e non già semplicemente perché tende a sopprimere il non identico, e dunque ciò che costituisce il senso della sua attività, ma perché nega in un'identità imposta la possibilità di un'identità autentica; quell'identità dialettica perseguendo la quale, solamente, il pensiero secondo concetti è mosso ad un processo di autocorrezione e di trasformazione che investa le sue stesse forme, mettendo in crisi la pretesa di invarianza che più di tutto l'allontana dalla possibilità di restituire al pensato una voce non soffocata nelle maglie di una identificazione astratta. In questa dinamica complessa che traccia per il pensare la via di una possibile trasformazione risiede, in definitiva, il senso in cui la parvenza, pur nel contesto dei processi di identificazione, esibisce una forza rivelativa che dà conto della tensione del pensiero verso il non identico. La parvenza rappresenta sì il luogo in cui il principio di identificazione si afferma in tutta la sua forza pervasiva e ingannevole; ma proprio nel suo essere in preda alle pretese illusorie che lo spingono inesorabilmente al conflitto con sé, il pensare sperimenta la corrosione e la disgregazione della sua rigida armatura concettuale, sicché nelle fratture e nelle crepe che si generano possa tralucere, sebbene a barlumi, ciò che dalle forme concettuali era stato soppresso, ossia il senso di una identità qualitativa, di una realtà differenziata dai tratti eccedenti

e irripetibili, che non è riconducibile ai processi di generalizzazione del pensare astrattamente identico:

«La forza, che fa saltare la parvenza di identità è anche quella del pensiero: l'applicazione del suo "questo è" scuote la sua forma comunque imprescindibile. La conoscenza del non identico è dialettica, anche perché lei stessa identifica, di più e diversamente dal pensiero identico»⁴⁰.

⁴⁰ ND, GS 6: 152; 135. Rendo «*Schein*» con «parvenza» anziché con «apparenza».

Bibliografia

A. APORTONE, *Il nesso tra identità, tempo ed esperienza possibile. Una breve meditazione kantiana*, «laNottoladiMinerva. Journal of Philosophy and Culture», XXIII, 2025, pp. 21-36.

H. ARENDT, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York 1961; tr. it. a cura di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

F. BAGHAI, *The Kantian Origin of Adorno's Concept of Metaphysical Experience*, in «European Journal of Philosophy», XXXIII, 2025, 1, pp. 92-111.

F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale*, edizioni di «Filosofia», Torino 1964.

M. BARZAGHI, *Dialettica e materialismo in Adorno*, Bulzoni editore, Roma 1982.

C. BASILE, *Illusione e inganno: parvenza trascendentale e critica come Katharsis in Kant*, in «Con-Textos Kantianos», 7 (2018), pp. 410-426.

W. BECKER, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und phänomenologischen Dialektik*, Kohlhammer, Stuttgart 1969.

C. BEIER, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

A. BELLAN, *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006.

J.M. BERNSTEIN, *Concept and Object. Adorno's Critique of Kant*, in P.E. Gordon - E. Hammer - M. Pensky (eds.), *A Companion to Adorno*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2020.

Bibliografia

- M. BORDIGNON, *Hegel's Criticism of Kant's Notion of Opposition*, in «Hegel Jahrbuch», 2016, pp. 428-434.
- C. BRAUN, *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, De Gruyter, Berlin-New York 1983.
- G. CALOGERO, *Logica antica e dialettica hegeliana*, in Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18 bis 21 Oktober, hrsg. von B. Wigersma, Mohr (Paul Siebeck), Berlin 1931, pp. 67-75.
- A. CARACCIOLO, *Studi kantiani*, a cura di D. Venturelli, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995.
- F. CARMAGNOLA, *Conoscenza degli estremi. Sulla nozione di apparenza in Hegel, Nietzsche e Adorno*, Unicopli, Milano 1986.
- D. CARUGNO, *Apparenza trascendentale e dialettica del limite*, Unipress, Padova 1993.
- D. CARUGNO, *Sistema e problema nell'analitica trascendentale kantiana*, Arnaud, Firenze 1995.
- M. CASULA, *Studi kantiani sul Trascendente*, Marzorati, Milano 1963.
- E. CHIARI, *La deduzione trascendentale delle categorie nella Critica della Ragion pura*, CEDAM, Padova 1971.
- E. CHIEREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in «Verifiche», X, 1981, 1-3, pp. 257-270.
- P. CHIODI, *La dialettica in Kant*, in «Rivista di filosofia», XLIX, 1958, 2, pp. 254-283.
- P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor editore, Torino 1961.
- A. CICALLELLA, *Dialettica e trasformazione in Th. W. Adorno*, «Syzetesis», VII, 2020, pp. 331-352.
- L. COLLETTI, *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in «Verifiche», X, 1981, 1-3, pp. 7-62.
- L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969.
- Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e associati, Milano 1995.
- L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e associati, Milano 1995.

L. CORTELLA, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006.

F. COSSU, *Negazione senza rivoluzione. Lettura di Adorno*, Tipografia Editrice Pisana, Pisa 1981.

H. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero kantiano*; tr. it. a cura di A. Pedini, Laterza, Bari 1976.

L. DOTTARELLI, *Kant e la metafisica come scienza*, Massari Editore, Roma 1995.

K. DÜSING, *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, in «Giornale di Metafisica», VI, 1984, 3, pp. 315-358.

A. GARCÍA DÜTTMANN, *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991.

M. EWERT, *Die problematische Kritik der Ideologie. Spekulativer Schein und seine politische Auflösung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1982.

H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, De Gruyter, Berlin 1966.

D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971.

P. FAGGIOTTO, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Editrice Massimo, Milano 1989.

A. FERRARIN, *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di una filosofia cosmica*, ETS, Pisa 2022.

L. FONNESU, *Su teoria e prassi in Marx. Abbozzo di una genealogia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2019, 3, pp. 557-571.

U. GALEAZZI, *L'estetica di Adorno. Arte, linguaggio e società repressiva*, Città nuova editrice, Roma 1979.

L. GENINAZZI, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977.

W. GÖBEL, *Reflektierende und absolute Vernunft. Die Aufgabe der Philosophie und ihre Lösung in Kants Vernunftkritiken und Hegels Differenzschrift*, Bouvier, Bonn 1984.

G. GRANEL, *Remarques sur le nihil privativum dans son sens kantien*, in «Philosophie», 1987, 14, ripreso in *Écrits logiques et politiques*, Éditions Galilée, Paris, 1990.

M. GRIER, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, in hundertzwei Bänden, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg., Bd. 2, hrsg. von F.W. von Herrmann; tr. it. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, ed. cit., Bd. 3, hrsg. von F.W. von Herrmann; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.

H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, De Gruyter, Berlin 1966.

R. HILTSCHER, *Kant und das Problem der Einheit der endlichen Vernunft*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.

R. HOFFMAN, *Figuren des Scheins. Studien zum Sprachbild und zur Denkform Theodor W. Adornos*, Bouvier, Bonn 1984.

H. HOLZHEY, *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytischen Untersuchungen*, Schwabe Verlag, Berlin 1970; tr. it. a cura di A. Brinano, *Il concetto kantiano di esperienza. Ricerche filosofiche delle fonti e dei significati*, Le Lettere, Firenze 1997.

F. JAMESON, *Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton 1971; tr. it. *Marxismo e forma*, a cura di R. Piovesan e M. Zonino, *Marxismo e forma*, Liguori, Napoli 1975.

F. JAMESON, *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*, Verso, London-New York 1990; tr. it. *Tardo Marxismo. Adorno il post-moderno e la dialettica*, a cura di P. Russo, Manifestolibri, Roma 1994.

M. JAY, *Theodor W. Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984; tr. it. a cura di S. Pompucci Rosso, Il Mulino, Bologna 1987.

M. JIMENEZ, *Theodor W. Adorno. Art et Idéologie. La Théorie de l'Art*, Union Générale d'Éditions, Paris 1973; tr. it. a cura di R. Manganali e L. Cappelli, *Adorno, arte ideologia e teoria dell'arte*, Cappelli, Bologna 1979.

G. KLAUS, *Moderne Logik*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1964.

S. KÖRNER, *Kant*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1967; tr. it. a cura di G.V. Varon, Laterza, Bari 1987.

D. KÖVEKER, *Grenzverhältnisse. Kant und das "Regulative Prinzip" in Wissenschaft und Philosophie*, Duncker & Humblot, Berlin 1996.

S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1978.

L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la "Scienza della logica"*, Guerini e associati, Milano 1998.

W. LÜTTERFELDS, *Kants Dialektik der Erfahrung. Zur antinomischen Struktur der endlichen Erkenntnis*, Anton Hain Verlag, Meisenheim am Glan 1977.

V. MATHIEU, *Dialettica e mente finita in Kant*, in «Filosofia», X, 1959, 1, pp. 17-31.

C. MALABOU, *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, tr. it. di A. Frank Jardilino, riv. da S. Tedesco, Meltemi, Milano, 2020.

V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.

U. MÜLLER, *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1988.

M. NARDI, *Pensare nella verità. L'itinerario della ragione dialettica in Th. W. Adorno*, Studium, Roma 1993.

R. NEBULONI, *Dialettica e storia in Th. W. Adorno*, Vita e pensiero, Milano, 1978.

G. OSWALD, M. Dimópulos, *Theorien des Nichtidentischen im Anschluss an Hegel und Adorno*, «DZPhil»; 72, 2024, 1, pp. 36-55.

H. OTTMANN, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*, De Gruyter, Berlin-New York 1977.

Bibliografia

G. G. PASQUALOTTO, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Bertani editore, Verona 1974.

T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1971.

T. PERLINI, Introduzione a: Th. W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*; tr. it. a cura di M. Agrati, SugarCo, Milano 1974.

S. PETRUCCIANI, *Ragione e dominio. Autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma 1984.

J. PISSIS, *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012.

P. REUTER, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989.

P. RHOS, *Transzendente Logik*, Anton Hain Verlag, Meisenheim am Gian 1976.

A. RIGOBELLO (a cura di), *Ricerche sul "Regno dei fini" kantiano*, Bulzoni, Roma 1974.

M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori riuniti, Roma 1963.

H. RÖTTGES, *Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik*, Anton Hain Verlag, Königstein 1981.

D. SACCHI, *Necessità e oggettività nell'analitica kantiana. Saggio sulla Deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e pensiero, Milano 1995.

G. SANTINELLO, *Metafisica e critica in Kant*, Pàtron, Bologna 1965.

L. SCARAVELLI, *L'analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, La nuova Italia, Firenze 1980.

A. SCHÄFER, *Tausch schafft Täuschung. Zu Th. W. Adorno, Negative Dialektik*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», VIII, 1983, 1, pp. 45-59.

H. E. SCHILLER, *Selbstkritik der Vernunft*, in *Hamburger Adorno-Symposion*, hrsg. von M. Löbig und G. Schweppenhäuser, Dietrich zu Klampen Verlag, Hamburg 1984.

- A. SCHMIDT, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Hanser, München-Wien 1976; tr. it. a cura di E. Grillo, *Oltre il materialismo storico. La scuola di Francoforte e la storia*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- J.F. SCHMUCKER, *Logik des Zerfalls*, Frommann/Holzboog, Stuttgart, 1977.
- F. SCHNEIDER, *Kants transzendente Dialektik oder Die Unvernunft in der Vernunft*, Morphé-Verlag, Tübingen 1999.
- A. SERRAVEZZA, *Musica filosofia e società in Th. W. Adorno*, Laterza, Bari 1976.
- J. STAHL, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1991.
- P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966; tr. it. a cura di M. Palumbo, *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*, Laterza, Bari 1985.
- R. STUHLMANN-LÄISZ, *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlass*, De Gruyter, Berlin-New York 1976.
- H. SCHWEPPENHÄUSER, *Kritik und Rettung*, in *Th. W. Adorno zum Gedächtnis* (a cura di H. Schweppenhäuser), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971, pp. 76-81.
- G. TAGLIAVIA, *Inizio e cominciamento. Filosofia ai confini*, L'Epos, Palermo 1995.
- E. TAVANI, *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Guerini e associati, Milano 1994.
- R. TERADA, *Looking Away. Phenomenality and Dissatisfaction, Kant to Adorno*, Harvard University Press, 2009.
- I. TESTA, *La teoria critica ha bisogno di un'ontologia sociale (e viceversa)?*, «Politica & Società», 2016, 1, pp. 47-72.
- R. THEIS, *De l'illusion transcendentale*, in «Kant Studien», LXXIII, 1995, 2, pp. 119-37.
- M. THEUNISSEN, *Negativität bei Adorno*, in AA.VV., *Adorno-Konferenz*, hrsg. von L. Von Friedeburg und J. Habermas, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1983, pp. 41-65.

Bibliografia

A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1989.

A. TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, Olms Verlag, Hildesheim 1964 (Reprografischer Nachdruck der 3. vermehrten Auflage, Leipzig 1870).

M. VACATELLO, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, La nuova Italia, Firenze 1972.

M. VISENTIN, *Il significato della negazione in Kant*, Il mulino, Bologna 1992.

R. WIELAND, *Schein, Kritik und Utopie. Zu Goethe und Hegel*, Edition text + Kritik, München, 1992.

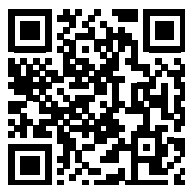
R. WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule: Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*; tr. it. a cura di P. Amari ed E. Grillo, *La scuola di Francoforte*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

M. WILLASCHEK, *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

M. WOLFF, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Anton Hain Verlag, Königstein 1981.

E. ZOLLA, *Adorno tra metacritica e metafisica*, in «Elsinore», 1, 1964, 3, pp. 43- 57.

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Aprile 2026
Presso la ditta Photograph s.r.l - Palermo
Editing e typesetting: Michela D'Alessandro
per conto di NDF
Progetto grafico copertina: Michela D'Alessandro