



LUCIO CORTELLA
LA LIBERTÀ DELL'ALTRO.
TRA HEGEL E ADORNO

«Nella sua ultima grande opera filosofica, la *Dialettica negativa*, Adorno afferma a più riprese che il pensiero, proprio in quanto pensiero, *identifica*», scriveva Bellan nel 2006, e così continuava: «Sotto accusa è soprattutto il sistema hegeliano, che Adorno paragona ad un “gigantesco giudizio analitico” in cui il pensiero (il *Geist*) ritrova in sé un non-identico già da sempre dedotto nei suoi concetti. Una tale razionalità irriflessa, conoscendo sempre e solo se stessa in tutti i suoi atti di determinazione-identificazione, finisce col regredire a una sorta di autismo gnoseologico, in un’infinita ripetizione dell’uguale che non riesce mai a pensare davvero la differenza»¹. In questo passo Bellan ribadisce, a chiare lettere, uno dei motivi di fondo che Adorno rivendica contro Hegel, vale a dire l’esigenza di un *pensiero della differenza* che la mantenga nella sua irriducibilità di fronte al concetto. Il primato hegeliano del logico, invece, comporterebbe una comprensione razional-concettuale delle cose, cioè un dominio del soggetto su di esse che finirebbe inevitabilmente per deformarle, mancandole nella loro verità oggettiva e distruggendo ogni elemento di alterità. Com’è noto, Adorno chiama questa struttura logico-soggettiva *Identitätsdenken*, un pensiero identitario, che “definendo” gli oggetti a partire da sé e imprimendo il proprio marchio su di essi, li delimita nei propri schemi, li rinchioda e quindi li cancella. Alla fine esso vede solo se stesso invece delle cose, e ogni “altro” perde la sua alterità, la sua specificità e quindi anche la sua identità con sé².

-
- 1 A. Bellan, *Trasformazioni della dialettica*, Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 56-57 (il capitolo da cui è tratta la citazione «*Il linguaggio e il negativo. Sull’elemento linguistico nel pensiero di Adorno*» è la rielaborazione di un saggio apparso in *Fenomenologia e società* nel 1996, e appartiene perciò alla primissima produzione filosofica di Bellan).
 - 2 «Il pensiero identitario dice ciò sotto cui una certa cosa cade, di che cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. Il pensiero identitario si allontana dall’identità del suo oggetto quanto più gli viene addosso senza riguar-



Diventa altro da se stesso e si fa identico alla struttura logico-razionale che l'ha sottomesso a sé.

A questo destino non si sottrae neppure la dialettica. È ben vero infatti che essa rompe l'isolamento e la rigidità delle determinazioni, sottraendosi alla logica dell'identificazione unilaterale. Tuttavia ciò cui essa apre non è mai la vera alterità ma solo la *negazione* dell'identità coatta, il semplicemente negativo e contraddittorio. Perciò l'*altro* che essa dischiude, essendo compreso sotto le coordinate della negatività, resta daccapo sottomesso alla negatività *logica*. Scrive Adorno: «La dialettica, quintessenza del sapere negativo, non vorrebbe avere nient'altro accanto a sé; persino come negativa essa si porta ancora dietro da quella positiva, dal sistema, la pretesa di esclusività (...) In tutte le sue figure storiche essa ha vietato che si fuoriesca da lei»³. Anche il pensiero che più di tutti sembra aprire alla differenza, in ultima istanza finisce per soffocarla: *da un lato* la dialettica riesce a dar voce al non-identico, ma *d'altro canto* quel non-identico non si manifesta come tale, non si mostra come la semplice «pluralità del diverso»⁴, ma solo come contraddizione, come negatività, come contraddizione logica. Da ciò la sorprendente conclusione, che – pur intuibile fin dall'inizio – diventa esplicita solo nelle pagine finali dell'opera: l'imperativo di abbandonare la stessa dialettica. Quando essa è riuscita a far saltare la logica dell'identità, a quel punto ha posto le condizioni non solo per superare la logica identitaria ma anche se stessa: «per questo è necessario che la dialettica, che è insieme l'impronta dell'universale contesto di accecamento e la sua critica, si rivolti in un ultimo movimento anche contro se stessa»⁵.

Massima è qui la distanza da Hegel, e il divario tra due pensatori, per molti versi così vicini, sembra diventato insanabile. Pur consapevole di questo radicale contrasto, Alessandro Bellan si è posto a più riprese nei suoi studi l'obiettivo di una sua possibile ricomposizione, convinto, com'era, che la lettura adorniana di Hegel non fosse una via per allontanarci da lui ma un'eccellente opportunità per aprire ancora di più le potenzialità di quel pensiero. «Nella logica dell'essenza c'è – in una direzione che forse Hegel non ha esplicitato, ma che sia Adorno sia Heidegger in qualche modo intu-

do» (Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 135 – traduzione lievemente modificata).

3 *Ivi*, p. 363.

4 Solo sulla «pluralità del diverso» finalmente «la dialettica non avrebbe più alcun potere»: raggiungere quella condizione significherebbe «rimettere in libertà il non identico», cioè affrancarlo da quella stessa logica dialettica che lo ha rivelato (*ivi*, p. 8).

5 *Ivi*, p. 363.



iscono pur nei loro adombramenti – quell'*eterologia*, quella logica capace di dire l'alterità senza farne un substrato»⁶. Insomma la logica dell'essenza ci rivelerebbe alla fine l'essenza "altra" della logica, ci mostrerebbe che la logica non reprime l'alterità ma apre al «*discorso dell'altro*»⁷. Nella sua radicale opposizione a Hegel Adorno ci renderebbe quindi possibile ciò che con un'ottica solamente hegeliana noi non riusciremmo a vedere, una «lettera rubata»⁸, ovvero «qualcosa che sta nascosto pur essendo perfettamente visibile»⁹.

Ciò che mi propongo con questo contributo è lavorare intorno a questa produttiva e provocatoria intuizione di Bellan, sviluppandone le potenzialità. L'intenzione è quella di trasformare il conflitto tra Adorno e Hegel in un dialogo, in cui la critica adorniana del concetto emerga come uno sviluppo della medesima critica operata da Hegel nei confronti del pensiero non speculativo (l'intelletto, la rappresentazione, l'immediatezza). Da ciò risulterà evidente come la nozione hegeliana di «concetto» non possa essere ricondotta a quella criticata da Adorno. L'equivoco nasce dal fatto che i due usano la medesima parola (*Begriff*) per indicare due realtà che alla fine si rivelano radicalmente opposte. Al fine di evitare un tale fraintendimento userò due parole distinte, introducendo l'espressione di "*concetto identitario*" per indicare la nozione criticata da Adorno e quella di "*concetto speculativo*" per quel che concerne la nozione elaborata in positivo da Hegel. Perciò l'apertura all'alterità, secondo Adorno ottenibile solo fuoriuscendo dal concetto, sarà mostrata come possibile proprio a partire dal *Begriff* hegeliano, dal concetto speculativo. In effetti quel pensiero della differenza che Adorno sviluppa esplicitamente contro Hegel ha le sue lontane, implicite, radici nella stessa *Scienza della Logica*. Dopo aver analizzato due importanti luoghi hegeliani in cui si manifesta l'apertura a un pensiero della differenza (il primo tratto dalla *Fenomenologia* e il secondo dalla *Logica del concetto*), chiuderò il saggio mostrando come l'alternativa adorniana al pensiero identificante abbia le sue basi nello stesso pensiero di Hegel. È solo grazie a quelle basi se, alla fine, si potrà realizzare quella *utopia della conoscenza* che Adorno delinea sinteticamente con queste parole: «aprire l'aconcettuale con i concetti senza omologarlo a essi»¹⁰.

6 A. Bellan, *Trasformazioni della dialettica*, cit., p. 186.

7 *Ibid.*

8 Bellan si riferisce qui al seminario di Lacan sulla *lettre voilée* di Poe (cfr. *ivi*, p. 163).

9 *Ibid.*

10 Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 11.



1. La «proposizione speculativa» nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito

Prendiamo in considerazione, in apertura, alcune celebri pagine della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* e cerchiamo di leggerle con categorie adorniane. In esse Hegel oppone alla *proposizione ordinaria* (da lui chiamata «giudizio o proposizione in generale»¹¹) quella che definisce come «proposizione speculativa»¹². La prima esprime un modo inadeguato di conoscenza, il cui strumento fondamentale è individuato nel «pensiero rappresentativo»¹³ o nell'«atteggiamento raziocinante»¹⁴, mentre la seconda esprime un modo alternativo di pensare, più adeguato al procedimento filosofico, che egli qualifica come «pensiero concettuale»¹⁵ o anche come «esposizione speculativa»¹⁶. Vediamo ora in dettaglio questa differenza.

La proposizione tradizionale consiste nell'attribuire un predicato a un soggetto grazie alla congiunzione operata da una copula. Hegel dice che in questo caso il soggetto viene rappresentato come una sostanza fissa (una solida «base»¹⁷), alla quale vengono poi attribuiti dei predicati, delle qualità o delle caratteristiche specifiche. Da ciò risulta che quei predicati, invece di essere dedotti dal soggetto cui si riferiscono, gli vengono attribuiti da un punto di vista esterno che Hegel chiama «Io conoscente»¹⁸. Questo è in effetti ciò che accade a qualsiasi pensiero rappresentativo: volendo descrivere o raffigurare dall'esterno un determinato oggetto, quell'io conoscente gli attribuisce dei predicati in forza della propria presunta capacità di rinvenire in esso tali proprietà. Dunque il vero fondamento dell'unificazione operata dalla copula tra quei due elementi non sta nel soggetto proposizionale ma in quel punto di vista rappresentativo esterno.

In genere, il soggetto è innanzitutto posto a fondamento come il Sé fisso e *oggettivo*, e da qui il movimento necessario passa alla molteplicità delle determinazioni, cioè dei predicati. Al posto di quel soggetto subentra allora l'Io conoscente, il quale diviene il legame dei predicati e il soggetto che li sostiene¹⁹.

11 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 1995, p. 127 («Urteil oder Satz überhaupt»).

12 *Ibid.* («spekulativer Satz»).

13 *Ivi*, p. 125 («vorstellendes Denken»).

14 *Ivi*, p. 123 («räsonnierendes Verhalten»).

15 *Ibid.* («begreifendes Denken»).

16 *Ivi*, p. 131 («spekulative Darstellung»).

17 *Ivi*, p. 125 («Basis»).

18 *Ivi*, p. 127.

19 *Ibid.*



Possiamo perciò affermare, adornianamente, che nel pensare rappresentativo la cosa viene “definita” e “fissata” dall'esterno, ovvero le viene attribuita un'identità ad essa estrinseca per opera del soggetto conoscente (tanto è vero che la predicazione non viene ottenuta partendo dal soggetto proposizionale ma da quello esterno). Si tratta in effetti di ciò che Adorno chiama «concetto», ovvero di quel *concetto identitario* che racchiude la cosa sotto un significato univoco imposto arbitrariamente dall'esterno, e che perciò finisce per mancare la specificità dell'oggetto.

Nel prosieguo della sua analisi Hegel però mostra che le cose non vanno così come vorrebbe il pensiero rappresentativo. Questi, infatti, nel suo procedimento di sopraffazione su ciò che è altro da sé, viene sconfitto e messo in scacco dalle cose stesse che pretende di individuare e definire. Quando infatti si attribuisce un predicato a un soggetto se ne definiscono la natura, le caratteristiche, le qualità. Ne deriva che quel predicato diventa così costitutivo del soggetto e così essenziale ad esso da condizionarne la stessa identità. In definitiva: il predicato, invece che dipendere dal soggetto (come erroneamente presume il pensiero rappresentativo) si mostra ora come il vero soggetto. Siamo qui di fronte a un'*inversione tra soggetto e predicato*, che Hegel descrive come una sorta di *contraccolpo* subito dal pensiero rappresentativo.

Questo modo di pensare subisce, se vogliamo rappresentarcelo così, un contraccolpo. Mentre era partito dal soggetto, inteso come fondamento, ora scopre che, essendo il predicato in realtà la sostanza, il soggetto è passato nel predicato ed è quindi tolto²⁰.

Il significato iniziale della proposizione si capovolge: prima erano chiari i rapporti di differenza fra soggetto e predicato, mentre ora ne sono sconvolti e le differenze chiare e distinte del pensare rappresentativo si sono risolte in una proposizione identica (in cui viene perduta l'iniziale differenza fra le due componenti).

Sul piano formale, tutto questo può essere espresso anche nel modo seguente: la natura del giudizio o della proposizione in generale – natura che include entro sé la differenza di soggetto e predicato – viene distrutta dalla proposizione speculativa, e così la proposizione iniziale diviene una proposizione formalmente identica che contiene però il contraccolpo subito dal rapporto tra soggetto e predicato²¹.

20 *Ibid.* (traduzione modificata).

21 *Ibid.*



In effetti quel risolversi del predicato nel soggetto produce solo apparentemente una identità *quieta* tra i due, perché in realtà quell'identità contiene entro sé il *movimento* del contraccolpo. Quieta era piuttosto la proposizione di partenza con le sue differenze ordinate. Ora invece il terreno sicuro su cui poggiava il soggetto iniziale è stato scosso: «In tal modo, dunque, viene meno quella solida base che per il pensiero raziocinante è il soggetto immobile, e l'oggetto diviene soltanto quel movimento stesso»²². La chiusura iniziale dei significati è stata messa in discussione: non c'è più un soggetto, non v'è più un predicato, e l'unico soggetto è diventato il *movimento* tra i due, il movimento del contraccolpo. Ora la determinazione chiusa della cosa si apre a un nuovo significato, quello che inizialmente era stato escluso proprio dalla propensione identitaria del pensiero rappresentativo: «l'opinione apprende che il significato è diverso da quello che essa credeva»²³. Ma tutto ciò è avvenuto non già per una forzatura soggettivistica sulla proposizione iniziale, non già per un intervento dall'esterno sul pensiero rappresentativo, bensì per un processo immanente alla cosa (in questo caso la proposizione). È la dinamica della cosa a respingere la forzatura che su di essa era stata operata dal pensare rappresentativo. In ciò essa mostra adornianamente non solo la resistenza dell'oggetto al pensiero identitario che pretendeva di coartarlo ma altresì il venire alla luce dello stesso non-identico, il suo mostrarsi a partire dal movimento proposizionale.

Il contraccolpo subito dalla forma proposizionale consente dunque di superare la sua comprensione rigida permettendo di passare dal concetto identitario (e rappresentativo) al concetto speculativo. Hegel fa qui un breve accenno al ritmo e all'equilibrio di metro e accento che caratterizza la poesia²⁴, scrivendo che l'accento (l'elemento che ancora consente di mantenere una differenza all'interno della proposizione²⁵), nel «compersi» della proposizione, ovvero nella sua trasformata comprensione speculativa, tende a svanire, «verklingt», ovvero giunge a perdere il proprio suono²⁶. In

22 *Ivi*, p. 125.

23 *Ivi*, p. 129.

24 Cfr. W. Wohlfart, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin – New York 1981; W. Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967.

25 «è l'accento che ne differenzia il compimento» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 127), ovvero trattiene ancora nella forma della differenza quel compimento proposizionale che risolve la differenza nell'unità dinamica di soggetto e predicato.

26 «Il fatto che il predicato esprime la sostanza e che il soggetto stesso viene assorbito nell'universale, è l'unità in cui quell'accento *verklingt*, si stempera» (*ibid.* – traduzione modificata).



tale passaggio la forma proposizionale viene *distrutta*: solo apparentemente sussistono ancora un soggetto e un predicato mentre in realtà l'unico a sussistere è solo il movimento che fa passare l'uno nell'altro.

La proposizione filosofica, appunto in quanto proposizione, desta l'impressione di contenere il rapporto ordinario tra soggetto e predicato e di procedere a partire dall'atteggiamento comune del sapere. Il contenuto filosofico della proposizione, invece, distrugge proprio questo atteggiamento e l'opinione relativa; l'opinione apprende che il significato è diverso da quello che essa credeva, e questa correzione della propria opinione costringe il sapere a ritornare sulla proposizione e a intenderla adesso in un modo diverso²⁷.

Il significato iniziale della proposizione è cambiato, costringendo il sapere ad aprirsi a un senso nuovo. Ciononostante il linguaggio non si dissolve in un supposto inesprimibile concetto: «l'identità di soggetto e predicato non deve annullare la loro differenza espressa nella forma della proposizione, bensì, al contrario, la loro unità dev'essere un'armonia»²⁸. La messa in discussione della differenza rigida fra soggetto e predicato non conduce alla fine della predicazione. L'appello al contenuto proposizionale di contro alla forma non porta, secondo Hegel, da nessuna parte: «Non è possibile oltrepassare la forma della proposizione in maniera *immediata*, cioè mediante il mero contenuto della proposizione»²⁹. Certo la forma proposizionale risente pesantemente della sua origine rappresentativa e identitaria ma essa è anche la sola risorsa di cui dispone il pensiero speculativo per esprimere quel contenuto. Hegel perciò è ben lungi dall'appellarsi a un contenuto solo pensato e indipendente dalla forma linguistico-proposizionale. La sua posizione al riguardo è molto chiara: «È necessario esprimere (*aussprechen*), invece, questo movimento opposto»³⁰, cioè esporre all'*esterno* il contraccolpo *interno* subito dalla proposizione e mostrare linguisticamente l'apertura al nuovo significato che quel contraccolpo rende possibile. Questa esteriorizzazione dello speculativo è la *dialettica*: essa mette in parole ciò che altrimenti rimarrebbe un «ostacolo interiore», un interno apparentemente inesprimibile. «Solo essa è lo speculativo *reale*», il farsi realtà visibile ed esprimibile dello speculativo concettuale, «e soltanto l'atto di esprimere questo movimento è esposizione speculativa (*spekulative Darstellung*)»³¹. Hegel perciò trova le tracce dell'al-

27 *Ivi*, p. 129.

28 *Ivi*, p. 127.

29 *Ivi*, p. 131.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*



terità proprio dentro al linguaggio, all'interno delle stesse proposizioni ordinarie. Sono esse a innestare il movimento che ne mette in discussione la comprensione rigida. Lo speculativo non è perciò *al di là* del linguaggio ma è dimorante al suo interno³².

Il risultato di questo confronto hegeliano col linguaggio è l'emergere della verità della cosa, il manifestarsi della sua non-identità, di contro alla sua rappresentazione rigida e alla sua comprensione in termini identitari. La logica che anima il concetto speculativo ha perciò reso possibile *l'apparire dell'altro*, il manifestarsi di quell'alterità che il concetto identitario aveva represso e cancellato.

2. Il «giudizio» nella Scienza della Logica

La trattazione hegeliana della proposizione speculativa propone una comprensione concettuale capace di aprirsi all'alterità, ovvero di comprendere l'altro senza dominarlo ma lasciandolo apparire proprio nella sua indipendenza. La medesima istanza si ripresenta nella trattazione del «giudizio» all'interno della *Scienza della Logica*. Questo capitolo si inserisce all'interno della più ampia esposizione del lato soggettivo del concetto (quello che si manifesta nelle forme linguistiche del concetto, del giudizio e del sillogismo), esposizione che caratterizza l'intera prima sezione del terzo volume della *Logica*. Ancora una volta Hegel ritiene che la strada maestra per guadagnare la vera nozione del concetto speculativo passi attraverso l'analisi del linguaggio proposizionale. E in questo contesto l'indagine sulle varie forme in cui si articolano i giudizi intende presentarci una delle componenti fondamentali del concetto, ovvero quella componente nella quale l'iniziale unità del concetto si articola in una *dualità*. La sua unità immediata si spezza, subendo una vera e propria scissione interna, e da essa emergono le due componenti del giudizio. È l'inizio di un percorso che mostrerà l'interna articolazione del concetto fino al sillogismo.

32 Com'è noto, è stato Gadamer – pur nella sua presa di distanza critica – a mettere in rilievo e a valorizzare proprio questo legame dello speculativo hegeliano col linguaggio. Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, in particolare pp. 532-535; «L'idea della logica hegeliana», in *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova 1996, pp. 80-107. Anche E. Caramelli, nel suo libro *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2015, sottolinea giustamente l'inscindibile legame in Hegel fra l'elemento sensibile del linguaggio e il pensiero concettuale.



Un giudizio è infatti una *relazione fra diversi*, o meglio è il modo con cui il linguaggio espone un concetto mettendo in relazione un soggetto con un predicato. Hegel scrive che in questo caso vengono a rapportarsi *due totalità* «che sulle prime sono come essenzialmente per sé stanti» e la cui relazione «è una unità fuori della quale quei per sé stanti sussistono come *estremi in lei non tolti*»³³. Si dà dunque una forma di relazione ma si dà anche indipendenza reciproca.

Il giudizio si può quindi chiamare la prima realizzazione del concetto (...). Più in particolare la natura di questa realizzazione risultò tale, che i momenti del concetto, a cagione della sua riflessione in sé o della sua individualità, sono *anzitutto* delle totalità per sé stanti, e che poi l'unità del concetto è come la loro *relazione*. Le determinazioni in sé riflesse sono delle *totalità determinate*, altrettanto essenzialmente in una *sussistenza indifferente* e irrelativa quanto l'un l'altra attraverso la *reciproca mediazione*.³⁴

Emerge qui la specificità del giudizio all'interno della formazione del concetto ma contemporaneamente anche la sua problematicità. Abbiamo infatti due totalità irrelate (che sembrano non aver alcun bisogno l'una dell'altra) e, insieme, due totalità messe reciprocamente in rapporto (attraverso quella copula, l'«è», che significa anche uguaglianza e identità fra i due). Ciò significa che il giudizio esprime al tempo stesso la *verità* del concetto ma anche la sua più radicale *deformazione*. Da un lato esso infatti sembra seguire una logica dell'*indifferenza* e dall'altro la logica opposta della *reciprocità*, due prospettive che, come vedremo, ripropongono in termini diversi la *chiusura* del pensiero identitario e l'*apertura* del concetto speculativo.

2.1 *La logica dell'indifferenza e del dominio*

Inizialmente le due componenti del giudizio non sembrano mostrare alcun legame fra loro, mantenendosi per sé stanti. Tuttavia sono *costrette* a stare insieme: è la copula l'elemento che opera tale costrizione su quei due indifferenti. Il carattere costrittivo dipende dal fatto che il predicato non deriva dal soggetto, non è un momento del suo processo, ma gli viene forzosamente attribuito, senza mostrarne la ragione se non attraverso l'affermazione di quell'«è». Si ripresenta qui la critica svolta nelle pagine dedicate alla *proposizione speculativa* nella *Fenomenologia*, a cui Hegel

33 G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, Laterza, Bari 1968, II, p. 708.

34 *Ivi*, p. 706 (traduzione lievemente modificata – corsivi miei).



sembra rapidamente accennare, reintroducendo il tema del pensiero rappresentativo, che in maniera accidentale, estrinseca, nominale e storica, determina l'attribuzione che caratterizza il giudicare.

Quando si ricerca qual predicato convenga a cotesto soggetto, per giudicare vi dovrebb'esser già per base un *concetto*; ma, appunto il concetto è enunciato soltanto dal predicato. È perciò propriamente la semplice *rappresentazione*, che costituisce il significato presupposto del soggetto e che conduce a una spiegazione nominale, al qual proposito è accidentale e si risolve in un fatto storico, che cosa venga o no inteso sotto un certo nome.³⁵

Il giudizio per essere giustificato dovrebbe presupporre il concetto come fondamento di quel giudicare, ma la pienezza del concetto qui non è ancora raggiunta³⁶, ragion per cui quella predicazione appare del tutto infondata. Come vedremo, il giudizio intellettualistico avvierà da sé un movimento che condurrà alla piena realtà del concetto, cioè al sillogismo. Per ora tuttavia l'unificazione appare ingiustificata. In particolare Hegel mostra come quell'unificazione estrinseca si manifesti in due modalità differenti ma complementari l'una all'altra (e al fondo dominate dalla stessa logica): come rapporto di inerenza o come rapporto di sussunzione. Si ha *inerenza* quando il soggetto è posto al fondamento e il predicato viene fatto dipendere da esso, avendo «la forma di qualcosa che non sta per sé e che ha la sua base nel soggetto»³⁷: la sua universalità vien fatta sussistere solo in quanto inerisce a un fondamento che la sostiene, cioè al soggetto. Si ha invece *sussunzione* quando è l'universalità del predicato a costituire la vera base, di cui il soggetto appare come una specificazione, sicché «in questo giudizio il predicato non è più *inerente* al soggetto; è anzi *l'essere in sé* sotto cui quell'individuo viene *sussunto* come un accidentale»³⁸: l'universalità del predicato mostra qui la forza di sussumere entro sé la particolarità del soggetto e di farla sussistere come una sua componente. In entrambi i casi, sia che l'elemento dominante venga posto nel soggetto, sia che venga posto nel predicato, il rapporto rimane quello dell'*indifferenza* e della *irrelatività* reciproche.

35 *Ivi*, p. 707.

36 «Se l'È della copula fosse già posto come quella determinata e piena *unità* del soggetto e del predicato, come il loro *concetto*, cotesto sarebbe già il *sillogismo*» (*ivi*, p. 713).

37 *Ivi*, p. 714. Hegel definisce questo tipo di giudizio *Urteil des Daseins*, giudizio dell'essere determinato (perché il soggetto ha la forma dell'immediatezza che attende dal predicato la sua determinazione).

38 *Ivi*, p. 730. Nel caso del rapporto di sussunzione abbiamo a che fare, secondo Hegel, con il *giudizio della riflessione*.



Se non che in quanto il concetto costituisce il fondamento essenziale del giudizio, quelle determinazioni sono per lo meno *indifferenti* in modo che, mentre l'una conviene al soggetto e l'altra al predicato, questo rapporto ha del pari luogo anche inversamente.³⁹

Se è indifferente la relazione che viene a costituirsi con l'inerenza, altrettanto (inversamente) indifferente è il rapporto di sussunzione. Nella *Logica jense*, dove Hegel aveva già trattato la problematica del giudizio, quelle due tipologie di rapporto tra soggetto e predicato erano state entrambe considerate come relazioni di sussunzione: nel primo caso si trattava di sussunzione del soggetto da parte del predicato e nel secondo caso di sussunzione del predicato da parte del soggetto. Perciò comprendendo il giudizio come un rapporto di sussunzione Hegel aveva avuto buon gioco nello svelare quella relazione come un *rapporto di dominio*, come una «autoaffermazione (*Selbsterhaltung*) mediante assoggettamento (*Bezwingung*) a sé dell'altro»⁴⁰. Giudicare è dominare, è avere a che fare con un elemento che si presenta così irrelato e indifferente, da porre la relazione di dominio come l'unica realizzazione possibile.

La logica matura di Hegel conferma questa tesi. Qui il rapporto iniziale di inerenza si trasforma, nel passaggio dal «giudizio dell'esserci» al «giudizio della riflessione», in un rapporto di sussunzione, e quindi daccapo in un rapporto di dominio. Come ha scritto Theunissen, «l'indifferenza, dal punto di vista della logica del giudizio, si muove fin da principio nell'orizzonte del dominio». L'operazione di Hegel nella *Scienza della logica* è quella di sussumere l'inerenza sotto la sussunzione, in modo tale che effettivamente «l'indifferenza stessa sia solamente dominio velato, così come essa ne rimane certamente il necessario presupposto»⁴¹. Ecco in che senso il giudizio costituisce lo stravolgimento della verità del concetto speculativo: l'indifferenza reciproca si trasforma in dominio dell'uno sull'altro, ovvero in repressione dell'alterità, riduzione dell'altro a momento irrilevante e accidentale dell'unico soggetto.

Quella forma proposizionale va perciò distrutta, o più precisamente, finisce per togliersi da sé, e in ciò consiste il movimento del giudizio, ovvero

39 *Ivi*, p. 710.

40 G.W.F. Hegel, *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, Verifiche, Trento 1982, p. 80 (traduzione lievemente modificata).

41 M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, p. 448. Se i due elementi sono reciprocamente indifferenti, la loro congiunzione può essere solo un atto coercitivo e violento.



la maturazione di quel processo che conduce alla piena realtà del concetto: «Il soggetto è il predicato, è anzitutto ciò che il giudizio attesta (A); ma siccome il predicato *non* deve essere ciò ch'è il soggetto (B), così si ha una *contraddizione* (C) che deve *risolversi e passare* in un risultato»⁴². L'identità del soggetto col predicato, ovvero la relazione di uguaglianza (A), si accompagna alla reciproca indifferenza fra i due, alla resistenza del predicato nei confronti del soggetto e alla loro disuguaglianza (B), sicché ne deriva una contraddizione (C). La risoluzione consisterà nel mostrare il reciproco risolversi dell'uno nell'altro e viceversa, un processo che Hegel chiama «il togliere (*das Aufheben*) delle determinazioni del giudizio, e il passaggio loro nella copula»⁴³. La verità deformata del giudizio si sta trasformando nell'emergere della piena verità del concetto speculativo.

2.2 La comunità dei diversi

Con il venire in primo piano della copula comincia a manifestarsi la *verità immanente nel giudizio*. Questa consiste nella *connessione*, nel *legame* che viene a istituirsi tra quelle due totalità inizialmente estranee: non è vera la loro indifferenza, né tantomeno il dominio dell'una sull'altra. Ciò che il giudizio contiene realmente, la sua verità dapprima nascosta, è il legame fra soggetto e predicato, ovvero *il movimento del medio*, la copula.

Già nella terza modalità di giudicare, quella che Hegel chiama *giudizio della necessità* comincia ad emergere questa verità. Se prima era soprattutto l'indipendenza-indifferenza reciproca a manifestarsi, ora è invece la loro connessione a venire alla luce e a mostrare il suo primato. L'acquisizione di questo superiore punto di vista apre però un nuovo problema. Sembra infatti che i due estremi si annientino nella connessione, che perdano del tutto la loro autonomia e che la verità sia solo quella di *un unico soggetto*: «Il solo nesso degli estremi è posto come quello che è, non già gli estremi stessi. Anzi, in questa necessità ciascuno è posto come quello che è in pari tempo *l'essere di un altro*»⁴⁴.

Se questa fosse la conclusione del movimento del giudizio, allora avrebbe ragione Adorno quando accusa Hegel di voler riassorbire nel logico ogni alterità, ogni resistenza, ogni irriducibilità. L'affermazione della copula sarebbe

42 G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., II, p. 713 (A, B, C, sono aggiunte mie).

43 *Ivi*, p. 736.

44 *Ivi*, p. 739. Hegel si riferisce qui a una modalità specifica del giudizio della necessità, ovvero al giudizio ipotetico. Questo afferma che se A è, allora B è, vale a dire che l'esistenza dell'uno è condizionata (ipoteticamente) dall'esistenza dell'altro, sicché l'essere dell'uno diventa l'essere dell'altro, in una necessità reciproca che dissolve ogni loro indipendenza.



infatti l'affermazione e il dominio del concetto identificante sulle differenze. Ma il giudizio della necessità non è ancora il compimento di quel processo.

L'ultima modalità del giudicare è chiamata da Hegel il *giudizio del concetto* ed è solo in essa che emerge la vera soluzione hegeliana. Essa consiste nel mostrare che la vera funzione della copula non consiste nel cancellare i due elementi da essa messi in connessione ma nel renderli veramente autonomi proprio grazie a quella connessione: «Questa unità, la copula di questo giudizio, in cui gli estremi a cagione della loro identità sono *zusammengegangen*, è pertanto il concetto stesso»⁴⁵. Nella copula i due estremi non si sono annullati ma sono *zusammengegangen*, cioè sono andati assieme, si sono messi assieme, si sono alleati⁴⁶. Con una leggera forzatura, ma in piena conformità con lo spirito di queste pagine, si potrebbe pensare alla copula come a un'unità grazie alla quale i due estremi hanno potuto “camminare assieme”.

A questo punto – avverte Hegel – la scissione del giudizio è diventata un concetto unitario, ma un concetto che ha capovolto la precedente indifferenza e rapporto di dominio in una *comunità di diversi*. In essa ognuno è se stesso grazie all'altro e grazie al legame (il medio) che li tiene insieme. I due momenti non stanno più «l'un contro l'altro in una determinata indipendenza»⁴⁷, ovvero in quella indifferenza fallace che si trasforma in coazione, ma in una nuova condizione di libertà. Essi sono passati dalla precedente identità astratta a un'identità concreta: mentre la prima era fittizia e si capovolgeva in dominio dell'uno sull'altro, la seconda è un'identità ottenuta grazie all'altro, grazie al *legame* con l'altro. «Il concetto poi è questo, che cotesta identità è *posta*, e che quello che è non è l'astratta identità con sé, ma è l'identità *concreta* e ch'esso è immediatamente in lui stesso l'essere di un altro». Ora abbiamo a che fare con un'identità “posta”, cioè non immediata o inizialmente presupposta, ma ottenuta grazie a un processo, come conclusione del movimento del giudizio. In ciò si svela il carattere *universale* del concetto: esso non è né un singolo isolato né un'astratta generalità, ma il radicarsi dell'individualità nell'unità con l'altro: l'individualità vera è sempre unità di sé e dell'altro⁴⁸, essa va sempre *oltre* la sua mera singolarità, ed è dunque universalità.

45 *Ivi*, p. 745.

46 Lo “*zusammengehen*” indica proprio il formarsi di un'alleanza, una coalizione fra gruppi e partiti. Non rende perciò adeguatamente questo senso la versione di Moni, che traduce “*sind zusammengegangen*” con “si sono fusi assieme” (*ibid.*).

47 *Ivi*, p. 747.

48 «L'essere, essendo l'essere dell'altro, è appunto perciò *unità di se stesso e dell'altro*, e così *universalità*» (*ibid.*).



Hegel recupera qui, all'interno della *Logica del concetto*, una concezione che già aveva esposto all'interno della *Logica dell'essenza*, vale a dire la tesi secondo cui la vera indipendenza non consiste nell'assenza di relazioni, nella "purificazione" da quella contaminazione con l'altro che minaccerebbe l'identità in sé, ma si istituisce solo in un rapporto di implicazione con l'altro. In altri termini, la relazione non impedisce l'autonomia dei relati ma la consente. In quel contesto Hegel aveva preso in considerazione una delle più radicali opposizioni logiche, quella in cui l'indipendenza si realizza grazie all'opposizione, vale a dire l'*opposizione del positivo e del negativo*. Positivo e negativo riescono a mantenere la loro identità e indipendenza proprio in quanto si oppongono l'un l'altro: al di fuori di quell'opposizione essi diventano un'altra cosa e quindi perdono la loro specificità, ovvero il loro costituirsi come positivo o negativo. Ma ciò significa che essi dipendono da quel rapporto, cioè da quella reciproca implicazione.

Essi sono in sé positivo o negativo non fuori dal riferimento ad altro, ma in quanto questo riferimento, e propriamente come esclusivo, costituisce la loro determinazione o essere in sé.⁴⁹

L'indipendenza del positivo e del negativo è ottenuta non già astraendo dal riferimento ad altro ma mantenendo quel riferimento medesimo. Quindi la loro indipendenza è un prodotto della reciproca dipendenza. Ognuno di essi deve opporsi all'altro, deve dunque *escluderlo* da sé, altrimenti non riesce ad opporvisi e a differenziarsi, ma al tempo stesso deve anche *includere* l'altro in sé, deve mantenerlo come condizione della propria identità e autonomia. L'indipendenza appare qui negata e affermata insieme, o meglio viene affermata solo a condizione di essere negata. L'altro viene escluso sotto il medesimo rispetto sotto cui viene incluso.

Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene ed è perciò indipendente, la determinazione riflessiva indipendente nella sua indipendenza esclude da sé la propria indipendenza.⁵⁰

Il positivo non solo deve includere in se stesso il negativo come condizione di sé, ma deve includere in sé anche la stessa relazione di esclusione

49 *Ivi*, p. 477 (traduzione lievemente modificata).

50 *Ivi*, p. 481. È questo il motivo per cui, secondo queste pagine della *Scienza della Logica*, l'opposizione implica necessariamente la contraddizione, "passa" nella contraddizione.



e di irriducibilità rispetto all'altro: l'inclusione deve includere l'esclusione per mantenerla nella sua irriducibilità. E le stesse considerazioni valgono per ogni altro tipo di opposizione, dunque per ogni rivendicazione di autonomia di fronte ad altro: identità e differenza, essere e nulla, essenza e apparenza, e così via. La relazione diventa perciò la vera condizione della reciproca irriducibilità: il positivo riesce ad essere fino in fondo positivo solo in quanto mantiene una relazione di reciproca implicazione col negativo. L'alterità, la differenza, la molteplicità del diverso vengono garantite e preservate grazie alla relazione e alla reciprocità, grazie al legame.

Tuttavia, come ha mostrato acutamente Theunissen, queste pagine della *Logica dell'essenza* dedicate alle determinazioni della riflessione non sono ancora all'altezza del concetto. Ciò che manca in esse – e diventa invece decisivo nella discussione intorno al giudizio nella *Logica del concetto* – è il ruolo decisivo esercitato dal *medio* come condizione di quella reciproca indipendenza⁵¹. È la copula il presupposto necessario affinché soggetto e predicato possano “camminare insieme”, cioè stare uniti e al tempo stesso mantenere la loro diversità e autonomia. Qui la relazionalità è perciò *triadica* e non semplicemente duale, e solo questa triadicità consente autonomia e al tempo stesso relazionalità.

Nella centralità della copula e nel suo carattere fondante rispetto alle relazioni soggetto-predicato si manifesta in nuce una delle tesi fondamentali di tutta la *Scienza della Logica*, vale a dire il *primato del concetto* come condizione di ogni relazione e di ogni differenza. In queste pagine Hegel espone nella sfera logica quella *centralità del medio* che costituirà l'architettura fondamentale della sfera dello spirito e della storia, dove il primato del concetto diventerà il *primato dello spirito* nelle relazioni intersoggettive. Già nella *Fenomenologia* egli aveva mostrato come le relazioni di riconoscimento avessero nell'azione dello spirito, cioè nell'azione del medio, la condizione della loro realizzazione. Infatti solo apparentemente in un rapporto di riconoscimento operano i due soggetti che si incontrano, perché, in realtà, condizione del loro rapporto è lo spirito, cioè la logica della relazionalità, il contesto etico, le pratiche storiche e le abitudini sociali, vale a dire un mondo oggettivo che, rendendo possibile quell'incontro, svolge la funzione di un vero e proprio *terzo soggetto*. Questa tesi sarà poi ripresa e sviluppata in modo ancora più esplicito nella *Filosofia del diritto*, dove la libertà e l'autonomia degli individui vengono radicate nell'oggettività delle relazioni intersoggettive e nell'esistenza di quelle *istituzioni etiche* nelle quali si sono oggettivati i rapporti di riconoscimento. L'indi-

51 Cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 455.



viduo non nasce libero, lo diventa, cioè guadagna la sua libertà passando attraverso un processo di formazione il cui attore principale è appunto lo spirito, vale a dire la già esistente libertà oggettiva incarnata nelle istituzioni dell'eticità⁵². La libertà del singolo è sempre oltre il singolo, così come la realtà dell'autocoscienza sta al di là della sua dimensione soggettiva, e consiste nelle relazioni intersoggettive che quella libertà e autocoscienza individuale hanno reso possibile. Tutto ciò non fa che ribadire la tesi hegeliana della reciproca implicazione di individualità e universalità. La sua concezione secondo cui l'eticità è condizione della moralità e la precede sia in senso ontologico sia in senso genetico, trova il suo fondamento logico proprio nel contesto della dottrina del giudizio che qui stiamo esaminando. Infatti quella concezione etico-politico-sociale non fa che tradurre sul piano storico la tesi logica che pone nel "medio" la condizione che rende possibile l'incontro fra i soggetti e consente loro di costituirsi come liberi e autonomi.

3. Adorno: l'alternativa al pensiero identificante

La tesi che emerge dall'indagine hegeliana sul giudizio rende esplicita la sua concezione intorno all'alterità: essa non può essere pensata come indifferenza o mera irriducibilità, proprio perché una tale configurazione finirebbe per ribaltarsi in dominio e coercizione. Solo nella relazione, solo nel legame, l'«altro» può ottenere la garanzia della sua alterità e della sua insopprimibilità.

L'alternativa adorniana al pensiero identificante ha le sue basi proprio in questa tesi, ovvero nell'idea che la libertà dell'altro è resa possibile solo nella *comunicazione* con esso, nel suo *zusammengehen*, cioè in un rapporto comunitario e di reciprocità.

Se fosse lecita la speculazione sullo stato della salvezza, in essa non ci si potrebbe immaginare né l'indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antitetività: piuttosto la *comunicazione del differenziato*. Allora soltanto

52 Non potendo qui sviluppare e giustificare adeguatamente questa tesi nel contesto della filosofia hegeliana dello "spirito oggettivo", devo rinviare al mio volume *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011.



il concetto di comunicazione, in quanto concetto *oggettivo*, perverrebbe al suo posto giusto.⁵³

La nozione adorniana di «comunicazione del differenziato» traduce correttamente lo *Zusammengehen* hegeliano, tanto più che Adorno sottolinea il carattere *oggettivo* di quella comunicazione, ovvero il suo essere indipendente dai soggetti che comunicano, il suo collocarsi come il *vero autore e protagonista* che rende possibile la convivenza dei diversi, proprio grazie alla sua attività di mediazione e alla sua capacità di costruire una comunità di partecipazione. Questo è dunque lo stato conciliato, la condizione di pacificazione dell'esistenza: «la pace è lo stato di una differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell'altro»⁵⁴.

Di contro al pensiero identificante che proietta se stesso sull'oggetto, occultandolo, riducendolo a sé e dominandolo, l'alternativa pensata da Adorno è quella di una comunità comunicativa in cui ci si lascia permeare dall'altro, assumendone il punto di vista. La nozione da lui usata a questo proposito è quella di *mimesis*. Essa sta ad indicare una sorta di contro-movimento rispetto al pensiero proiettivo tipico del concetto identitario, facendo valere le ragioni dell'altro rispetto alle proprie⁵⁵. Non va tuttavia intesa come un appiattimento su di esso, come un annullamento della propria soggettività in una mera imitazione-ripetizione dell'esterno. Essa indica piuttosto l'empatia con l'altro, il superamento dell'estraneità non attraverso la logica del dominio, ma tramite l'assunzione della prospettiva altrui⁵⁶. La presa di distanza adorniana rispetto al pensiero proiettivo e al “concetto identitario” è perciò animata dalla medesima critica hegeliana

53 Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo Edizioni, Milano 1974, p. 214 (corsivi miei).

54 *Ibid.*

55 «Se la mimesi si assimila all'ambiente, la falsa proiezione assimila l'ambiente a sé. Se per quella l'esterno è il modello a cui l'interno aderisce e si adegua, e l'estraneo diventa familiare, questa traspone all'esterno l'interno pronto a scattare e configura anche ciò che è più familiare come nemico» (M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 201). Sul paradigma della mimesis come gnoseologia alternativa si veda F. Di Lorenzo, «*Esperire mimetico e razionalità nel modello adorniano di rapporto mente-mondo*», in «Giornale di Metafisica», 1, 2014, pp. 235-248.

56 Come scrive M. Salonia «la mimesi è una sorta di disposizione a trasformarsi: la capacità per così dire plastica dell'essere vivente di diventare altro da ciò che è assimilandosi a un contesto che glielo impone», permettendo così all'individuo «di fare proprio qualcosa di tale altro, guadagnando determinazioni qualitative e raggiungendo forme di volta in volta provvisorie di identità» (M. Salonia, «*Il paradigma della mimesi. Per sviluppare un'idea di Th. W. Adorno*», in M.



nei confronti del giudizio. E il processo che conduce Hegel dal giudizio al sillogismo, cioè al “concetto speculativo”, è il medesimo che conduce Adorno alla nozione di mimesi.

Essa consiste in una *conoscenza ideale* che lascia essere l'altro, rendendolo visibile e manifesto nella sua differenza, nella sua distanza rispetto al nostro pensiero concettuale. Il modello di riferimento è qui costituito dalla *conoscenza estetica*, ovvero da un rapporto con l'oggetto che non conduce né a una definizione né a una classificazione, ma, al contrario ne mette «in evidenza l'indeterminatezza, perfino l'indeterminabilità» ed è piuttosto «un lasciar conoscere che non è solo concettuale e che nel discorso concettuale non può venire assorbito»⁵⁷. L'indefinibilità dell'oggetto, che l'atteggiamento mimetico preserva, implica la sua apertura a infinite interpretazioni e ne garantisce la non-identità. Abbiamo qui a che fare con un “concetto” che non compromette l'irriducibilità delle cose e lo può fare proprio perché il contesto in cui esso si trova a operare è una comunità di partecipazione.

Ciò che Adorno introduce è una sorta di *norma* della conoscenza, un criterio prescrittivo, solo rispettando il quale possiamo avere l'accesso alla verità degli oggetti: tale possibilità si apre solo in quanto si lasciano “liberi” gli oggetti e, in definitiva, solo se abbiamo un *riconoscimento* della loro specifica identità e indipendenza. Qui la nozione di “riconoscimento” consente di tradurre correttamente la normatività contenuta nel *Begriff* hegeliano e nella sua prosecuzione mimetica adorniana, proprio in quanto la logica del riconoscere implica un'attribuzione di dignità e di rispetto nei confronti dell'altro che generalmente manca nella conoscenza oggettivante e che qui viene resa possibile proprio grazie al legame con l'oggetto. La radicalità di questa tesi – implicita nella *Logica* di Hegel e resa esplicita nella teoria adorniana della *mimesis* – sta nel fatto che in questo contesto il riconoscimento non viene affatto ristretto ai soli rapporti intersoggettivi, ma viene inteso come un atteggiamento da tenere nei confronti di qualunque alterità, inclusa quella naturale.⁵⁸

Ophälders (a cura di), *Etica della filosofia. Studi su Theodor W. Adorno*, Mimesis, Milano-Udine 2007, pp. 121 e 122). E tuttavia ciò «non significa rinunciare a sé ai fini della sopravvivenza, tanto meno perdere la propria identità: significa piuttosto entrare in una rete di interazioni imitative in cui si viene a definire per la prima volta la possibilità di un sé» (*ivi*, p. 122).

57 M. Seel, «Conoscenza come riconoscimento. Una teoria normativa dell'uso dei concetti», in Cortella-Ruggenini-Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, pp. 231-232.

58 «Come adeguazione del vivente al contesto in cui vive, la mimesi si rivolge tanto alla realtà umana quanto a quella extra-umana» e ancora: «Stando ad Adorno,



Anche se Hegel pensa certamente i rapporti di riconoscimento come caratterizzanti specificamente la sfera dello spirito (e quindi i rapporti umani), la tesi che viene esposta nella *Logica* va ben al di là della sfera intersoggettiva, fino a investire la totalità delle relazioni fra soggetto e oggetto⁵⁹. Nel concetto è quindi implicita una *normatività ideale*, quasi una sorta di *idealità utopica*, secondo la quale il superamento del dominio sull'altro non sta nell'affermazione della sua astratta indipendenza e di una libertà autosufficiente priva di legami, ma passa attraverso l'inclusione dell'altro in un rapporto partecipativo. E il concretizzarsi di una tale condizione alla fine trasforma la nostra stessa soggettività, anch'essa ora emancipata dalla logica della coazione ed elevata alla vera dimensione della libertà: il superamento del dominio e la realizzazione di una comunità di partecipazione che includa ogni alterità libera alla fine lo stesso dominatore.

In alcune pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Karl Marx ha sviluppato sul terreno del naturalismo feuerbachiano proprio questa idea di un processo di emancipazione umana che includa la stessa natura, definendola nei termini di una «umanizzazione della natura». Non si tratta, come potrebbe sembrare a una prima lettura, di un processo di appropriazione o di impossessamento della realtà naturale da parte dell'uomo. Se così fosse si tratterebbe di un'ulteriore forma di pensiero identifi-

la libertà del soggetto non è più pensabile come rottura dei legami con gli altri soggetti, ma non lo è neppure come rottura dei legami con il contesto ambientale. Un'umanità libera non si dà mediante l'astratta emancipazione dalla natura, ma solo nell'approfondimento del rapporto con essa, nella consapevolezza che la ricchezza qualitativa dell'una è condizione dello sviluppo dell'altra» (M. Salonia, «*Il paradigma della mimesi*», cit., pp. 132 e 133).

59 Questa è la tesi di fondo che attraversa l'interpretazione della *Scienza della Logica* offerta da Michael Theunissen, secondo il quale il movimento logico conduce a una meta il cui senso «potrebbe essere espresso nei termini di una teoria dell'intersoggettività come libertà comunicativa». In altri termini, Hegel esprimerebbe «nel linguaggio cifrato della logica» un movimento che conduce al «superamento di rapporti estraniati di dominio in libertà comunicativa». Ciò che nella sfera logica si mostra *immediatamente* come movimento dialettico della proposizione avrebbe un significato *indiretto* nella sfera ontologica, sicché qui «la teoria della proposizione si incontra con la teoria della comunicazione universale» (M. Theunissen, *Sein und Schein*, cit., p. 60). *Universale* andrebbe qui inteso in un senso che comprende ogni ente, ogni relazione fra enti. Questa teoria, implicita nella *Logica* hegeliana, starebbe a indicare non solo l'apertura dell'uomo alla totalità delle cose e il dialogo della soggettività umana con ogni ente, ma sarebbe «in un certo senso ancora più universale della filosofia del principio dialogico di Buber: ciò che Buber si attende solo dalla relazione dell'uomo verso le cose viene assunto da essa come una possibilità sussistente nei rapporti delle cose fra di esse» (*ivi*, p. 47).



cante e di dominio soggettivo sull'oggetto. Al contrario, in quelle pagine Marx disegna un rapporto fra uomo e natura totalmente affrancato dell'idea di «possesso» (non a caso il tema centrale è rappresentato da una critica radicale alla nozione stessa di «proprietà» privata).

L'*umanità* della natura c'è soltanto per l'uomo *sociale*: giacché solo qui la natura esiste per l'uomo come *legame* con l'*uomo*, come esserci dell'uomo per l'altro e dell'altro per lui, come elemento vitale della realtà umana; solo qui essa esiste come *fondamento* della *umana* esistenza. Solo qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è diventata per lui la sua esistenza *umana* e la natura per lui si è umanizzata.⁶⁰

L'originale tedesco è ancora più esplicito della traduzione italiana, perché Marx scrive che la natura «ist zum Menschen geworden», è *diventata un essere umano*. La comunità umana si è allargata al mondo naturale, coinvolgendolo nel suo legame di comunicazione e partecipazione. Si tratta infatti di rivolgersi «alla cosa per amore della cosa»⁶¹, dunque al di là di un rapporto di sfruttamento e di convenienza. «Il bisogno o il godimento ha perciò perduto la sua natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua pura *utilità*»⁶².

Il risultato di questo differente rapporto con la natura è il riconoscimento del nostro appartenere ad essa, l'implicazione fra «realizzato naturalismo dell'uomo» e «realizzato umanismo della natura»⁶³. L'alterità è definitivamente superata e la realizzazione di questa comunità «è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo (...) È il risolto enigma della storia»⁶⁴.

La trasformazione dei rapporti sociali ha trasformato anche i rapporti con il mondo naturale, da un lato facendoci accettare e riconoscendo pienamente la nostra naturalità e, dall'altro, assumendo la natura come un nostro partner di interazione. E in questo nuovo contesto diventa finalmente possibile l'affrancamento dell'individuo dalle sue istanze di possesso e dominio. Infatti il superamento dell'atteggiamento proprietario tenuto dal soggetto nei confronti dell'oggetto non è solo liberazione dell'altro ma è anche la formazione di una soggettività non distorta. Marx prospetta qui un completo rinnovamento della nostra sensibilità, «la completa *emancipazione*

60 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere di Marx e Engels*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 325.

61 *Ivi*, p. 328.

62 *Ibid.*

63 *Ivi*, p. 325.

64 *Ivi*, p. 324.



di tutti i sensi umani e di tutte le qualità umane»⁶⁵. Si apre dunque la possibilità di una conoscenza nuova e diversa del mondo, un modo differente di percepire e intendere le cose. Finisce l'estraneità strutturale della nostra sensibilità, fin qui orientata e dominata dal «senso dell'avere»⁶⁶.

Concetto hegeliano, *mimesis* adorniana, *umanizzazione* della natura marxiana sono tutte *aperture all'alterità* e alla sua autonomia. Ma non vanno tuttavia intese come proposte di un "ritorno alla natura", come una rinuncia al rapporto di trasformazione e controllo dei processi naturali. Né Hegel, né Marx, né Adorno hanno alcuna nostalgia dell'arcaico, del buon selvaggio, del pre-razionale. Un concetto aperto all'alterità implica *solo* l'istituzione di un rapporto di *rispetto e partecipazione*. Il suo significato è perciò quello di introdurre un *correttivo normativo* nei nostri rapporti sia con la natura interna sia con quella esterna⁶⁷. Non un'alternativa astratta e inimmaginabile alla tecnica ma solo un uso diverso di essa. Su ciò Adorno ha scritto parole non equivocabili:

La tecnica che, secondo uno schema ultimamente preso a prestito dalla morale sessuale borghese, dovrebbe aver stuprato la natura, in rapporti di produzione mutati sarebbe altrettanto capace di assisterla e sulla povera terra aiutarla ad essere ciò che essa forse tende ad essere.⁶⁸

Ecco la speranza affidata alla realizzazione di un concetto non-identitario: poter aiutare la stessa tecnica a sviluppare le sue potenzialità nascoste e represses, per farla diventare un giorno «ciò che essa, forse, tende ad essere».

65 *Ivi*, p. 327.

66 *Ibid.* «La proprietà privata ci ha fatti talmente ottusi e unilaterali che un oggetto è *nostro* solo quando lo abbiamo, quando, dunque, esiste per noi come capitale, o è immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato etc. in breve *utilizzato* (...) *Tutti* i sensi, fisici e spirituali, sono stati quindi sostituiti dalla semplice alienazione di essi *tutti*, dal senso dell'*avere*» (*ibid.*).

67 Martin Seel così espone questo nuovo *imperativo della conoscenza*: «Comportati in modo tale da trattare in ogni momento il mondo naturale e sociale al tempo stesso come qualcuno che ti sta di fronte (*als ein Gegenüber*) e mai solo come mezzo» (M. Seel, «*Conoscenza come riconoscimento*», cit., p. 238). Questa differente normatività non va intesa come sostitutiva della razionalità strumentale, bensì solo come un suo *correttivo critico*. «Anche nel migliore dei mondi, infatti, si vuole che i bambini vengano accuditi, gli ammalati curati, i morti seppelliti, che le merci vengano prodotte e distribuite, le vie di circolazione conservate in buono stato, gli stati amministrati e i principi giuridici salvaguardati: tutte pratiche che non si possono compiere senza la ragione strumentale» (*ivi*, p. 241).

68 Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975, p. 116.

