

LUCIO CORTELLA

## LA TEORIA CRITICA DALLA DIALETTICA ALLA DIALOGICA

[«Fenomenologia e società», XIX (1996), 1-2, pp. 210-230]

Non si può separare la teoria critica dal contesto dialettico in cui viene pensata e all'interno del quale conosce il suo sviluppo. Horkheimer, quando negli anni Trenta ne definisce lo statuto epistemologico, se da un lato si richiama alla critica marxiana dell'economia politica, dall'altro intende rivendicarne e sottolinearne proprio la natura "dialettica".<sup>1</sup> È questo contesto che la caratterizza e la rende diversa da quei tipi di critica nei quali viene fatto valere un punto di vista trascendente l'oggetto confutato o nei quali la realtà viene criticata in quanto essa non corrisponde a un piano ideale assunto come vero. La teoria critica, al contrario, non si contrappone al proprio oggetto da un punto di vista esterno a esso, né presuppone un *piano normativo* a partire dal quale essa poi proceda a criticare ciò che a quella norma non si adegua. Per essa non vale dunque il tradizionale rilievo mosso a tutte quelle filosofie nelle quali alla realtà storica viene contrapposta astrattamente una prospettiva ideale. In essa non viene presupposto alcun astratto "dover essere". Il suo ruolo "critico" non le impone il ripudio del suo ruolo "teorico": essa cioè non intende abbandonare quel piano della "realtà" di cui vuole essere appunto una "teoria", cioè una descrizione rigorosa. La critica se vuole essere consistente deve emergere infatti proprio dalla fedeltà al suo oggetto.

Ma in che modo una descrizione può essere al tempo stesso anche una critica? In che modo la ricostruzione fedele di "ciò che è" può mostrarne al tempo stesso anche la falsità, ovvero il suo "non dover essere"? L'approccio consiste nell'assumere il *punto di vista dell'oggetto criticato* e nel capovolgerne dall'interno il significato che esso intende attribuirsi e proporre di sé. Mostrare il conflitto immanente fra ciò-che-è e ciò-che-esso-

<sup>1</sup> «Il termine qui è inteso non tanto nel senso della critica idealistica della ragion pura, quanto in quello della critica dialettica dell'economia politica» (M. HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», VI (1937) 2, poi in ID., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1968, Bd. 2; trad. it., *Teoria tradizionale e teoria critica*, in M. HORKHEIMER, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino, Einaudi, 1974, p. 153, nota, corsivo nostro).

intende-essere: in questo consiste la specificità di una critica immanente. Essa è dunque propriamente un'autocritica, non di sé ma dell'oggetto che essa descrive. La sua specifica prestazione consiste cioè nel condurre l'oggetto alla contraddizione con se stesso, o più precisamente nel mostrare come il significato che l'oggetto si attribuisce sia in contraddizione col suo significato reale.

### 1. *La logica di Hegel*

Che relazione sussiste fra il procedimento della critica immanente e la dialettica? Perché affermiamo che proprio in questo procedere la teoria critica si mostra dipendente dalla logica di Hegel? Quest'ultima non esprime forse il movimento dell'idea, non ha forse più a che vedere con la logica della manifestazione dell'assoluto, dunque con la logica della totalità, che non con la critica? Senza dubbio. Tuttavia, non possiamo trascurare il fatto che prima ancora di proporsi come teoria della totalità o della connessione di tutte le determinazioni, la dialettica hegeliana è soprattutto il meccanismo della loro confutazione. Questo consiste nel processo immanente alle determinazioni concettuali capace di condurle all'autocontraddizione. Condurre le categorie logiche alla contraddizione (o, in termini hegeliani, manifestare «il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte»<sup>2</sup>) significa infatti mostrare che quelle determinazioni, oltre al significato che esse si attribuiscono o manifestano immediatamente, contengono almeno un altro significato, contraddittorio rispetto al primo, ma più vero e più profondo del primo. Quelle determinazioni per essere se stesse devono dunque ammettere contemporaneamente anche la verità del loro opposto. In altri termini: l'opposto si manifesta come la condizione del loro essere.

La dialettica in Hegel non è qualcosa di molto diverso da un processo deduttivo. Il procedere hegeliano è un tipico procedere argomentativo in cui si ricavano conseguenze da premesse. E tuttavia la sua specificità (ciò che è motivo di "scandalo" per l'intelletto) consiste nel fatto che quel processo deduttivo è al tempo stesso un processo contraddittorio, ovvero le conseguenze che Hegel deduce dalle assunzioni di partenza risultano essere contraddittorie rispetto a quelle assunzioni. Ciò non dipende però da un deficit di deduzione, da errori o da paralogismi, ma dal fatto che in ogni determinazione vengono rinvenuti analiticamente significati contradd-

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ora in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1984, § 81, p. 96.

dittori. La dialettica riesce dunque a vedere nei concetti ciò che la logica tradizionale non riesce a scorgervi: la compresenza di ciò che non può essere compresente, l'intollerabilità della contraddizione. Essa dispiega come conseguenze di uno sviluppo logico ciò che è in realtà già da sempre contenuto all'interno dei concetti.

Infatti per Hegel queste conseguenze contraddittorie sono solo apparentemente delle conseguenze successive ai significati di partenza: in realtà esse valgono come condizioni di essi. Solo in tal modo si spiega la celebre affermazione hegeliana, contenuta all'inizio della *Logica*, secondo cui «l'andare innanzi è un *tornare indietro*, al *fondamento*, all'*originario* e al *vero*». <sup>3</sup> Si pensa dunque la cosa nella sua verità solo quando si è oltrepassato il suo significato di partenza, solo quando essa è compresa nella sua intima contraddizione, ovvero nella sua unità con l'opposto.

Questo è il vero motivo della critica che la logica hegeliana conduce nei confronti del finito. Il "finito" consiste infatti nella *chiusura* che la determinazione concettuale istituisce nei confronti dei molteplici significati che essa stessa racchiude e che essa non vuole ammettere, perché le risultano contraddittori rispetto al significato che essa sa di sé. L'*idealità del finito* proclamata da Hegel nella *Logica* <sup>4</sup> non significa, come ha voluto credere qualche interprete, la dissoluzione del mondo e la manifestazione del misticismo nascosto hegeliano, bensì proprio l'apertura del finito verso ciò che sta al di lui e che ne costituisce appunto il vero essere, ovvero la complessità dei significati contraddittori con cui ogni determinazione è connessa. Per lo stesso motivo Hegel, nell'illustrare il movimento dialettico, parla dell'autosoppressione delle determinazioni *finite*, in quanto è proprio la natura finita, cioè chiusa e dunque falsa, della determinazione ad essere messa in discussione dalla presenza in essa di significati contraddittori.

La dialettica è dunque al tempo stesso la riconduzione della determinazione alla sua *negazione* (l'autosopprimersi), ma contemporaneamente anche l'apertura di essa alla sua *verità*: nell'opposto la determinazione

<sup>3</sup> Così recita il passo hegeliano: «L'andare innanzi è un *tornare indietro* al *fondamento*, all'*originario* e al *vero*, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto. Così a partir dalla immediatezza, colla quale incomincia, la coscienza vien ricondotta, per la sua via, al sapere assoluto come alla sua più intima *verità*. Quest'Ultimo, il fondamento, è poi allora anche quello da cui sorge il Primo, quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: *Die Lehre vom Sein* (1832), ora in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984; trad. it., *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1968, vol. I, p. 56).

<sup>4</sup> «La proposizione, che il *finito* è *ideale*, costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere» (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. *Die Lehre vom Sein* [1832], trad. it. cit., p. 159). Il finito non è un vero essere perché la sua verità sta al di là di esso, ovvero nella rottura di quell'orizzonte chiuso che esso pretende di essere, mentre invece ciò che esso è in verità è l'opposto con cui è necessariamente implicato. La critica del finito è la molla della dialettica hegeliana.

infatti non trova solo la critica di sé ma anche la sua verità profonda. Detto in termini sintetici: il movimento dialettico è al tempo stesso un processo *confutativo e rivelativo, critico e veritativo*. Il momento *speculativo* della dialettica, quello che Hegel esprime con la celebre formula dell'«unità delle determinazioni nella loro opposizione»,<sup>5</sup> consiste propriamente nell'apertura del chiuso significato intellettualistico al significato contraddittorio con cui la determinazione è implicata e dunque alla sua verità profonda.

La rilevanza critica della logica hegeliana sta tutta in questo meccanismo confutativo-rivelativo. Nel capovolgere incessantemente le determinazioni concettuali, ovvero il significato che esse si attribuiscono, essa critica infatti il punto di vista limitato dei saperi che pretendono di definire l'identità della cosa, mentre invece la mancano costantemente e la falsificano.

La teoria critica eredita questo peculiare rapporto confutativo che la dialettica instaura con l'oggetto, questa sua capacità di condurre l'oggetto, a partire da se stesso, alla propria negazione. Ma al tempo stesso ne eredita anche i problemi. Dal punto di vista di Hegel infatti, il vero *fondamento* di un tale capovolgere delle determinazioni, dei significati, dei saperi, delle coscienze, *non sta nella teoria*: non è essa la vera responsabile della confutazione, dal momento che essa si limita a registrare il capovolgere dell'oggetto. La risposta al problema del fondamento di un tale procedere non può dunque restringersi allo statuto epistemologico della dialettica. Certo, in Hegel non si può separare la teoria dal suo oggetto, ma proprio per questo il fondamento della natura confutativa della dialettica non può essere disgiunto dalla natura dell'oggetto, cioè dall'*ontologia* che sorregge la logica hegeliana.<sup>6</sup>

La vera ragione dell'autocritica cui vengono sottoposte le categorie logiche sta infatti nella *strutturale dinamicità del reale*, o meglio nel fatto che la sostanza del tutto sia l'idea, cioè il processo con cui l'assoluto contemplando se stesso si riferisce a sé percorrendo la totalità del proprio sapere. Ma questo coincide con la totalità del reale. Dunque il percorso critico con cui vengono confutati tutti i punti di vista finiti delle varie determinazioni non è solo un percorso teorico ma è anche un attraversamento della realtà (nei suoi momenti logici, naturali e storico-spiritali). La critica dialettica è dunque al tempo stesso il movimento dell'assoluto, così come, inversamente, quel movimento non può che esprimersi in

<sup>5</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, trad. it. cit., § 82, p. 97.

<sup>6</sup> Sia ben chiaro: anche l'ontologia è una teoria e dunque anch'essa necessita di un fondamento *teorico-epistemologico* delle sue affermazioni. Ma ciò significa che il fondamento della dialettica hegeliana va rinvenuto in una teoria ontologica e non già in una teoria formale della dialettica, separata dai contenuti cui è connessa in Hegel.

modo critico: se l'assoluto è spirito, cioè autocoscienza, esso può essere tale solo autoconoscendosi, cioè finitizzandosi e contemporaneamente criticando la pretesa del finito di valere come vero. La confutazione del finito, il suo passaggio all'opposto, è dunque la condizione affinché si dispieghi la verità del tutto. Dialettica, critica e ontologia del soggetto assoluto sono in Hegel perfettamente solidali.

## 2. *Il fondamento oggettivo della teoria critica in Horkheimer*

Quanto emerge dalle indicazioni horkheimeriane degli anni trenta circa lo statuto della teoria critica, ci mostra una sostanziale fedeltà rispetto all'impianto hegeliano appena descritto. Anche in Horkheimer infatti la teoria critica non presenta al proprio interno il fondamento della critica che la caratterizza, ma rinvia ad un movimento oggettivo, cioè ai processi critici oggettivi già presenti all'interno dei rapporti sociali. In sostanza, la prestazione critica della teoria non viene fatta dipendere da una sua particolare facoltà e attitudine, ma viene alimentata dal contesto pratico cui essa si riferisce e di cui si ritiene la continuazione a livello teorico. Infatti nasce una teoria critica quando la direzione «risultante di forze disperate del processo sociale del lavoro, una direzione nei cui punti di svolta la disperazione delle masse è stata talvolta determinante, venga assunta nella coscienza ed elevata a fine».<sup>7</sup>

La critica non è la verità dell'anima bella contrapposta alla falsità del mondo, ma emerge dal mondo stesso, dalla prassi e dal processo sociale del lavoro, è cioè la continuazione sul piano teorico dei processi critici storico-pratici. In ciò la teoria critica è la manifestazione dell'*autocritica della totalità sociale*.

«I punti di vista che quest'ultima [la teoria critica, *n.d.r.*] ricava come fini dell'attività umana dall'analisi storica, soprattutto l'idea di un'organizzazione sociale razionale, corrispondenti alla generalità, sono immanenti al lavoro umano».<sup>8</sup>

«Essa non è una qualsiasi ipotesi di ricerca che si rivela utile nell'attività dominante, ma è invece un momento inscindibilmente connesso con lo sforzo storico volto a creare un mondo adeguato ai bisogni e alle energie degli uomini».<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> M. HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie, Nachwort*, «Zeitschrift für Sozialforschung», VI (3), 1937, poi in ID., *Kritische Theorie*, cit.; trad. it., *Teoria tradizionale e teoria critica, Appendice*, in HORKHEIMER, *Teoria critica*, cit., pp. 188-189.

Da qui una sostanziale deposizione dell'importanza del momento teorico, nonostante già nei saggi degli anni trenta si avverta la consapevolezza dell'autonomia dell'intellettuale rispetto alla coscienza di classe del proletariato.<sup>10</sup> L'unica responsabilità della teoria sta nella capacità di *riflettere* su se stessa, di non essere cioè cieca nei confronti dei propri fondamenti e dei propri presupposti. Questa autoriflessività è, secondo Horkheimer, il vero tratto distintivo fra la teoria critica e la teoria tradizionale. Per dirla con Habermas,<sup>11</sup> essa riflette sia sul proprio contesto genetico (la prassi sociale critica) sia sul proprio contesto di utilizzazione (la prassi politica critica cui essa è finalizzata). Dunque è questo atto di autoriflessione ciò che le consente di acquisire quella caratterizzazione critica che manca alla teoria tradizionale.

E tuttavia questa considerazione non deve ingannare. Solo apparentemente infatti si riproduce la tipica connessione hegeliana tra critica ed autoriflessione. Mentre in Hegel la natura autoriflessiva della dialettica indica quell'atto in base al quale la determinazione concettuale, riflettendo su di sé, scopre che la propria condizione di possibilità è la determinazione ad essa opposta e che essa contiene dunque in sé la propria negazione, qui l'autoriflessività indica solamente la consapevolezza da parte della teoria di essere dipendente dal contesto pratico. Mentre dunque in Hegel la criticità è prodotta dall'atto di autoriflessione e fa tutt'uno con esso, in Horkheimer la criticità non deriva dall'atto di riflessione in sé ma dalla consapevolezza di riprodurre il movimento critico della totalità sociale. Sicché se il contesto genetico della teoria non producesse istanze di critica sociale, la teoria che lo riproduce e ne continua l'opera non sarebbe capace di criticare alcunché.

Se dunque la natura dell'autoriflessione allontana Horkheimer da Hegel, la dipendenza dal movimento oggettivo sembra invece riavvicinarlo. Anche in Hegel infatti il processo critico dialettico ha nel movimento oggettivo dell'idea il suo vero fondamento. Ugualmente in Horkheimer la validità della criticità della teoria critica rinvia all'esistenza di una *totalità sociale*, intesa hegelianamente-lukácsianamente come dialettica al proprio

<sup>10</sup> «In questa società neppure la situazione del proletariato garantisce la conoscenza giusta. Per quanto esso sperimenti sulla propria pelle l'assurdità come perdurare e aumento della miseria e dell'ingiustizia, la differenziazione della sua struttura sociale, favorita anche dall'alto, e l'antiteticità, spezzata solo in momenti eccezionali, di interesse personale e interesse di classe impediscono che questa coscienza si faccia immediatamente valere» (Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, trad. it. cit., p. 159). Da ciò la necessità «di contrapporre anche al proletariato stesso i suoi veri interessi» (*ibid.*) e l'inevitabile insorgere di una «tensione tra i teorico e la classe a cui è destinato il suo pensiero» (*ivi*, p. 161).

<sup>11</sup> Ci riferiamo alla *Einleitung* del 1970 a *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963-1970; trad. it., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, il Mulino, 1973, p. 29.



interno, in grado cioè di muoversi autocriticamente come l'idea hegeliana, e quindi capace di innescare al proprio interno la negazione dei propri processi. *La verità di quella totalità sociale e soprattutto la verità dei suoi processi autocritici è il fondamento della verità della teoria critica.*

Tuttavia in questa ripresa dell'oggettivismo hegeliano si manifesta daccapo una differenza di fondo. Hegel infatti, ben sapendo che il fondamento della criticità della dialettica stava nell'innegabilità del movimento dell'assoluto, aveva pensato il suo intero sistema come la procedura fondativa dell'assoluto stesso e del suo punto di vista. In Horkheimer, al contrario, la teoria critica si sa come relativa e dipendente dal contesto sociale e non può né vuole rivendicare per sé quello *status* di absolutezza che consentiva a Hegel di giustificare il punto di vista critico. Per questo motivo in Horkheimer non c'è alcuna preoccupazione di giustificare la criticità della teoria: essa riposa la sua validità sul contesto genetico da cui proviene. Ma ciò ripropone il problema della validità di quel contesto.

Mentre dunque in Hegel quel contesto era il movimento dell'assoluto e dunque la validità della critica rinviava alla validità dell'assoluto, in Horkheimer manca del tutto una teoria in grado di mostrare la *verità* dei processi critici sociali, una teoria che sveli cioè il senso della totalità. Sia ben chiaro: non si sta dicendo che in Horkheimer manca un'analisi della totalità sociale, ma si sta affermando che se quell'analisi rivendica per sé lo statuto contestualista della teoria critica, essa sarà sempre dipendente da ciò che accade nel contesto genetico in cui si forma e non sarà mai in grado di dare un giudizio su quel contesto medesimo. In definitiva, per rispondere al problema della validità del contesto di formazione della teoria critica è necessario un piano teorico ulteriore rispetto ad essa, che sveli il senso della totalità, ovvero una sorta di *metateoria*, che Horkheimer però non ha mai ammesso e che dunque non ha ritenuto neppure di dover giustificare.

### 3. Marcuse e l'assunzione del sapere assoluto hegeliano

Permane dunque nella formulazione horkheimeriana della teoria critica un residuo dell'absolutezza hegeliana, con la differenza tuttavia che in Hegel quell'absolutezza era assunta esplicitamente e giustificata. Lo sguardo sulle determinazioni finite, la loro autoriflessione e la loro critica era infatti lo sguardo del *sapere assoluto*. Esso consisteva nel sapersi della totalità, ovvero nella consapevolezza da parte dell'idea di consistere nel proprio autosvolgimento critico-dialettico. In ciò la dialettica trovava il proprio fondamento, ovvero in un sapere che, in quanto condizione della dialetticità del tutto, non poteva essere a sua volta sottoposto alla dialettica,



ovvero non poteva essere capovolto e passare all'opposto di sé. La condizione della contraddittorietà del tutto non poteva essere a sua volta contraddittoria: era questo il senso ultimo del sapere assoluto hegeliano.

In *Ragione e rivoluzione* Marcuse si assume coscientemente il compito di non sottrarsi alla necessità, consaputa da Hegel, di un punto di vista assoluto come condizione della dialettica e dunque della teoria critica. Egli sa però anche quale fosse l'esito dell'ancorarsi della dialettica ad un tale fondamento. Il soggetto assoluto infatti consentiva certamente di confutare la totalità, ma alla fine esso stesso non poteva che essere costituito da quella totalità medesima. Ciò finiva per riabilitare il processo percorso, cioè la totalità dei momenti criticati e tolti, come totalità vera e positiva.

«Il pensiero dialettico non impedì a Hegel di sviluppare la sua filosofia in un armonioso sistema totale, il quale finisce con il porre enfaticamente l'accento sul positivo. Io penso che sia la stessa idea di ragione a costituire l'elemento non dialettico della filosofia di Hegel. Tale idea di ragione, infatti, comprende ogni cosa in sé e infine risolve ogni problema, in quanto ogni cosa ha un suo posto e una sua funzione nell'insieme».<sup>12</sup>

Sembra qui di risentire la critica del giovane Marx: il risultato della dialettica hegeliana è quello di riabilitare la singole determinazioni contraddittorie a momenti veri e positivi del tutto. Tuttavia per Marcuse quell'esito non è legato alla natura della dialettica bensì al quadro sistematico in cui essa è collocata e giustificata: dipendendo da un sapere assoluto che coincide con la totalità, è inevitabile che la dialettica colpisca i singoli momenti isolatamente ma poi non li colpisca come parti del sistema. Alla fine è il sistema stesso a risultare essenzialmente adialettico, trasformando lo sguardo sulla totalità in uno sguardo descrittivo-raffigurativo invece che critico-confutativo.

Di contro a ciò Marcuse propone di intendere il sapere assoluto hegeliano non già come la consapevolezza positiva della verità del tutto ma solo come un *universale negativo*, cioè come punto di vista che consente di negare la totalità del reale in quanto *inadeguato* rispetto alla sua piena realizzazione.

«Il potere del pensiero negativo è l'impulso del pensiero dialettico usato come strumento per analizzare il mondo dei fatti dal punto di vista della sua intrinseca *inadeguatezza*».<sup>13</sup>

<sup>12</sup> H. MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941; trad. it., *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Bologna, il Mulino, 1966, p. 13.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 7 (corsivo nostro).

Il sapere assoluto diventa così la totalità negativa, ovvero ciò che consente di pensare al mondo come avente «un carattere negativo e pertanto non vero»,<sup>14</sup> o di affermare che «l'esistenza delle cose è fondamentalmente negativa»<sup>15</sup> e che l'essenza delle cose «non è né qualcosa del mondo, né qualcosa al di sopra del mondo, ma piuttosto la negazione di ogni essere».<sup>16</sup>

La criticità della teoria è dunque affidata qui non già ad un elemento esterno ad essa (com'era la totalità sociale in Horkheimer), ma è fondata sulla teoria stessa. Nel pensiero è dunque ritrovata quella capacità di negare che solo una sua comprensione dimezzata e falsa non riesce a manifestare. La ragione, contro il tentativo di ridurla a mero raddoppiamento dell'esistente, è invece la capacità di negarlo e di pensarlo dal punto di vista della sua realizzazione.

Una tale traduzione del sapere assoluto hegeliano pone tuttavia ulteriori problemi alla teoria critica. *In primo luogo* questo punto di vista negativo può essere giustificato solo in quanto si sia in grado di ripetere il percorso hegeliano della logica (vale a dire quel percorso che per Hegel vale come l'unica giustificazione della pretesa di validità del sapere assoluto). Senza la logica di Hegel un tale punto di vista negativo resta perciò del tutto ingiustificato. D'altra parte, usando quella logica si finisce inevitabilmente per ricadere nell'esito positivo hegeliano, cioè nell'assunzione della totalità delle categorie logico-storico-naturali come il vero. Da questa aporia Marcuse non sembra in grado di uscire.

*In secondo luogo*, proprio perché il punto di vista critico è solo un punto di vista esclusivamente negativo, cioè vuoto, la critica finisce per assumere un esito indeterminato, rischia cioè di diventare un'arida contrapposizione fra idea negativa e realtà. La produzione successiva di Marcuse, pur tornando a tematizzare un soggetto della teoria critica e dell'emancipazione non meramente teorico, e trovando quindi di nuovo dei soggetti storici in grado di diventare portatori del processo di trasformazione sociale (il terzo mondo, gli emarginati, gli studenti), ripresenterà tuttavia questo problema della indeterminatezza della negazione.

#### 4. *La Dialettica negativa di Adorno e il ripensamento del fondamento della teoria critica*

Il programma adorniano di una “dialettica negativa” costituisce un capitolo tutto nuovo nella storia della teoria critica. C'è tuttavia un aspetto

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 166.

fondamentale che la lega a quella tradizione: la consapevolezza di costituirsi come una *critica immanente*. Come dice Adorno fin dalle prime battute della sua opera, «essa non assume preliminarmente un punto di vista». <sup>17</sup> La sua giustificazione non va dunque cercata al di fuori del suo proprio procedimento: essa consiste cioè nella negazione che essa opera e nella contraddizione che essa registra. «Il pensiero – scrive Adorno – è spinto verso di essa dalla propria inevitabile insufficienza», <sup>18</sup> ovvero non può fare a meno della sua negazione critica.

Il fondamento della critica dell'identico da parte della dialettica negativa va dunque visto nell'*autocontraddizione dell'identità stessa*: «alla coscienza dell'apparenza inerente alla totalità concettuale non resta altro che spezzare l'apparenza di identità totale in modo immanente, cioè secondo il suo proprio criterio», <sup>19</sup> dando cioè la parola al pensiero identificante e lasciando che sia esso stesso a condurre alla propria negazione. Il punto di vista negativo esce dunque dall'interno del pensiero positivo.

La teoria critica tuttavia, se ha sempre escluso un *fondamento logico* esterno a essa, ha d'altra parte sempre introdotto un *fondamento reale oggettivo* del suo procedere. Questo in Horkheimer era costituito, come abbiamo visto, dalla dialetticità del tutto sociale. Ma in Adorno quel fondamento non può più esser posto nella verità dell'automovimento della totalità. Questa ha infatti perso ormai il suo valore hegeliano di totalità vera, dal momento che gli antagonismi che essa esprime non sono più in grado di porsi come positivi processi emancipativi. «La società – scrive Adorno – si mantiene in vita non malgrado il suo antagonismo ma tramite esso». <sup>20</sup> L'unico significato che rimane alla presenza dell'antagonismo sociale è dunque solo il fatto di essere indice della *falsità del tutto*.

«La non-identità dell'antagonistico, nella quale essa [la filosofia hegeliana, *n.d.r.*] urta e che faticosamente si sforza di comporre, è quella di un intero che non è il vero bensì il falso, l'assoluta contrapposizione alla giustizia». <sup>21</sup>

Il fondamento della contraddizione – e dunque della criticità della dialettica negativa – è posto così da Adorno al di fuori della totalità e quindi anche al di fuori della stessa dialettica, ovvero in quello che egli definisce il *non-identico*. È infatti la resistenza del non-identico al processo di iden-

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>17</sup> T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966; trad. it., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970, p. 5.

<sup>18</sup> *Ibid.*

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

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>21</sup> T.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963; trad. it., *Tre studi su Hegel*, Bologna, il Mulino, 1971, p. 23.

tificazione, cioè al processo di logicizzazione, determinazione e definizione – culturale, sociale e politica – alla base del contraddirsi del determinato. «Tutto ciò che non vi si piega [alla logica, *n.d.r.*], tutto il qualitativamente diverso, assume il marchio della contraddizione. La contraddizione è il non-identico sotto l'aspetto dell'identità».<sup>22</sup> Costretta entro le coordinate del pensiero identificante, la strutturale molteplicità e diversità del reale si ribella mostrandosi appunto non-identica, contraddittoria rispetto alle pretese di identità. La teoria critica diventa quindi in Adorno quella teoria che *dà la parola alla resistenza del non-identico*, che mostra l'incapacità dell'identità di tenersi ferma come tale, di tenere chiusi i confini che ha eretto nei confronti di ciò che è altro da essa.

Questo significa però l'introduzione di una *verità trascendente* rispetto al processo dialettico, come suo fondamento reale. Rispetto a Hegel ciò è sia in un rapporto di continuità sia in uno di discontinuità. È certamente hegeliana (e vicina anche al Marcuse di *Ragione e rivoluzione*) la necessità di un fondamento della dialettica che non sia a sua volta sottoposto ad essa, dunque la necessità di un fondamento in un certo modo “adialettico”. È contraria a Hegel invece la posizione di un tale fondamento al di fuori della totalità del processo dialettico, come momento esterno ad esso.

Nonostante alcuni accenni presenti nella *Dialettica negativa* (tra cui quello – estremamente interessante – per cui «nessuna critica immanente è in grado di raggiungere il suo scopo senza un qualche sapere dall'esterno», laddove Adorno riconosce esplicitamente la necessità di un punto di vista «che guardi oltre la struttura dialettica»<sup>23</sup>), Adorno non si è mai incamminato lungo la via di ricerca di un fondamento esterno della critica dialettica e ancor meno ha riconosciuto la necessità di sviluppare quel “sapere dall'esterno” come un vero e proprio punto di vista trascendentale.

Il non-identico infatti non può essere fatto oggetto di un sapere: la sua concettualizzazione finirebbe inevitabilmente per identificarlo e dunque per renderlo un qualcosa di falso:

«La critica dell'ontologia non mira a nessun'altra ontologia, nemmeno a quella del non-ontologico. Altrimenti porrebbe semplicemente un altro come l'assolutamente primo; ora però, non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, ma il non-identico, l'essente, la fatticità».<sup>24</sup>

In tal modo però la dialettica negativa oscilla tra una sostanziale assenza di fondazione ed il pericolo di cadere in una mai ammessa ontologia del non-identico. Ciò diventa in qualche modo inevitabile finché la dialettica

<sup>22</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, trad. it. cit., p. 5.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 122.

negativa continua a pensarsi all'interno delle categorie della *filosofia del soggetto*, cioè all'interno dello schema soggetto-oggetto, in cui quindi finisce per ricadere anche il non-identico (che infatti viene pensato da Adorno come un «essente»,<sup>25</sup> o come «materia»<sup>26</sup>).

### 5. *La natura linguistica della Dialettica negativa*

Adorno non ha mai percorso la via di una comprensione ontologica del non-identico, una via cioè che ponesse il fondamento della dialettica negativa in una *ontologia della differenza originaria* (differenza fra quella che Adorno chiama «la molteplicità del diverso»<sup>27</sup> e la struttura logico-identificante). Una tale via avrebbe infatti vanificato l'impianto antiontologico della dialettica negativa. D'altra parte egli non può sottrarsi alla necessità di dare un fondamento non-dialettico della dialettica negativa. Ebbene, l'uscita da questo dilemma è in realtà presente ad Adorno, anche se egli si è trattenuto dallo svilupparla in maniera sistematica.

Proprio perché il non-identico non può essere compreso come una "cosa" (cioè daccapo sotto le categorie dell'identità), esso può essere correttamente inteso solo come *linguaggio*, anzi come il suo elemento essenziale. Il linguaggio si caratterizza infatti per la sua resistenza nei confronti della logica definitoria. La parola non è il concetto ma è sempre oltre ciò che il concetto vorrebbe attribuirle. Essa manifesta cioè una naturale non-identità, uno strutturale sottrarsi alla pretesa del pensiero identificante di ridurla a sé.

Contrariamente a quanto pensava Hegel, infatti, il linguaggio non è riducibile allo spirito, ma ha le stesse caratteristiche che Adorno attribuisce al non identico, ovvero è «il non-risolubile in alcuna connessione preordinata».<sup>28</sup> È dunque per questo motivo che la dialettica ha un rapporto essenziale col linguaggio:

«La dialettica di Hegel era una dialettica senza linguaggio, mentre il più semplice senso letterale di dialettica postula il linguaggio; in questo senso Hegel restò adepto della scienza corrente. In senso enfatico egli non aveva bisogno del linguaggio, perché per lui tutto, compreso l'averbale e l'opaco, doveva essere spirito. Tale supposizione non può essere salvata».<sup>29</sup>

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 6. Ma si vedano anche altre espressioni adorniane come quella del «distante» o dell'«estraneo» (*ivi*, p. 171).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 146-147.

*L'elemento linguistico della dialettica*, trascurato da Hegel, diventa dunque decisivo per la dialettica negativa, perché è proprio grazie a quello che essa si sottrae al dominio della logica identificante, in cui si era avvolta la dialettica hegeliana. Essa riesce a manifestare la radicale non-identità dei suoi oggetti, il loro sporgere rispetto all'identità logico-concettuale, proprio perché nel loro farsi parola gli oggetti rivelano un'altra natura rispetto alla loro presunta identità.

Il non-identico è dunque quel lato del linguaggio che non si lascia ridurre a concettualità logica, è cioè il *lato non-trasparente del linguaggio*. Ma questo non significa incomprendibilità o opacità del linguaggio: «esso è opaco solo per la pretesa di totalità dell'identità»,<sup>30</sup> scrive Adorno. Quella non-trasparenza è cioè proprio la manifestazione della verità delle cose, dal momento che la non-concettualità del linguaggio è ciò che permette alla dialettica di mostrare la non-identità. Nel linguaggio l'oggetto non è opaco ma è nella vera trasparenza, quella che gli consente di "comunicare" se stesso.<sup>31</sup>

Solo compresa all'interno delle coordinate del paradigma linguistico la dialettica negativa si sottrae dunque a quella necessità che la spinge verso un'ontologia del non-identico. E solo all'interno di queste coordinate il non-identico può essere detto senza contemporaneamente venir ridotto a un'identità ontologicamente determinata. Il paradigma linguistico è dunque ciò che consente di tener ferma la resistenza del non-identico nei confronti di ogni pretesa che voglia ridurlo a una "cosa".

Adorno tuttavia non ha sviluppato queste intuizioni linguistiche che pure sono chiaramente presenti nella sua opera, ma soprattutto non le ha sviluppate in chiave sistematica e fondativa. Se lo avesse fatto, avrebbe inteso il non-identico non solo come ciò che si manifesta nel linguaggio, ma come la stessa intima struttura del linguaggio, come la sua natura, come il suo modo di manifestarsi che è al tempo stesso il suo modo di essere.

Ugualmente egli avrebbe inteso la dialettica negativa come ciò che dà la parola a questa struttura del linguaggio, articolando dialetticamente, cioè come contraddizione esplicita, ciò che è immanente in esso, vale a dire la *differenza* che lo anima internamente. La dialettica infatti articola come una contraddizione fra determinazioni e come un capovolgimento dei significati la strutturale resistenza delle parole ad essere identificate e determinate in modo univoco. I significati cioè si capovolgono nel contrario in quanto da essi vengono dedotti significati che erano stati esclusi dal pensiero identificante ma che vivono necessariamente all'interno di ogni elemento linguistico.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>31</sup> Adorno dice che «comunica con ciò da cui l'ha diviso il concetto» (*ibid.*).



E tuttavia questa irruzione di un altro significato in quello di partenza, questa irruzione che vale come il capovolgimento del punto di vista iniziale, è proprio *l'esperienza di ogni dialogo*. La dialettica negativa riesce a completare il suo programma di affrancamento da Hegel senza perdere nulla in criticità e in determinatezza solo se riesce a tradurre le sue coordinate non solo in quelle del paradigma linguistico ma le determina ulteriormente in senso dialogico.

### 6. *Il fondamento dialogico della teoria critica e l'incontro di ermeneutica e dialettica*

Lo svelamento della struttura dialogica della dialettica è stato il grande contributo di Gadamer alla storia della dialettica. Egli ha mostrato infatti come la stessa dialettica hegeliana si muova secondo il ritmo del dialogo: «Il compito che Hegel si pone di render fluide e animare le astratte determinazioni ideali, equivale a quello di reimmergere la logica nel reale processo del discorso, il concetto nella forza significante della parola che domanda e risponde».<sup>32</sup> La dialettica, anche quella di Adorno, si mette dunque in moto proprio in conseguenza di una *interrogazione* che, chiedendo, mette in discussione il sapere nella sua pretesa di valere come definito e concluso.

«Domandare significa porre in questione. Proprio in ciò consiste il carattere aperto dell'oggetto della domanda; esso è aperto in quanto la risposta non è ancora stabilita. L'oggetto della domanda è ancora in sospeso, in attesa della sentenza che accerta e decide. L'essenziale del domandare è in questo porre l'oggetto nell'apertura della sua problematicità. Deve venir posto in stato di sospensione, di modo che il pro e il contro si bilancino. Ogni domanda trova il suo senso solo passando attraverso questa fase di sospensione, in cui essa è problema aperto. Ogni vero domandare esige questa apertura».<sup>33</sup>

Nella domanda si esprime dunque in maniera esplicita la struttura aperta e non richiudibile del linguaggio. È grazie alla domanda che il punto di vista iniziale si manifesta implicante un punto di vista a esso opposto. Il fondamento del capovolgimento dialettico non sta dunque, come pensava Hegel, nella dinamicità ontologica di un macrosoggetto autotrasparente, né, come pensava Adorno, nella resistenza di un non-identico,

<sup>32</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, 1960-1965; trad. it., *Verità e metodo*, Milano, Fabbri, 1972 (nuova ed. Milano, Bompiani, 1983), p. 426.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 420.



materialisticamente inteso, alla logica dello spirito, ma nella strutturale apertura del linguaggio, nella sua densità, a cui il dialogo dialettico dà esplicitamente la parola: dunque nella non sottraibilità dei significati al dialogo, cioè a quella struttura che è in grado di mettere in discussione i contesti dati in cui quei significati si sono fissati come tali.

### 6.1 *La natura confutativo-critica del dialogo dialettico*

La dialettica torna dunque ad essere ciò che era stata all'origine, vale a dire *argomentazione*, certo un'argomentazione particolare, che prendendo sul serio il contesto dialogico in cui avviene, sa che ogni affermazione è in realtà la risposta a una *domanda*. Si tratta dunque di un'argomentazione che sa di essere sollecitata da un radicale mettere in questione.

È quindi la domanda ad ereditare la funzione che in Hegel era assunta dalla riflessione dialettica. La domanda, infatti, scuotendo i saperi consolidati, li costringe a riconoscere quei significati contraddittori rispetto agli assunti di partenza che costituivano in Hegel il momento negativo della dialettica.

In ciò rivive proprio la dialettica aristotelica, nel suo significato confutativo.<sup>34</sup> Ebbene, è proprio questo significato confutativo della dialettica antica a costituire il momento critico della dialettica, quello che in Adorno diventa poi l'unico significato della dialettica negativa. Infatti grazie a questa prestazione confutativa è possibile dedurre da una tesi quella contraddizione che consente di criticare il sapere nella sua validità, di dischiuderlo nella sua presunta determinatezza e di aprirlo verso significati prima rigidamente esclusi.

In definitiva: *la teoria critica può ripensarsi come argomentazione e confutazione* senza perdere nulla della sua criticità ed, anzi, evitando quella serie di problemi che l'avevano avvolta nella sua storia passata. Essa infatti mantiene in questo modo quello statuto dialettico che costituisce la peculiarità della sua criticità rispetto ad ogni altra critica normativa. Al tempo stesso, grazie alla sua nuova natura dialogica, conserva della dialettica proprio l'elemento critico-negativo, abbandonando i residui ontologici della dialettica ancora presenti nella teoria critica classica. È infatti questo elemento critico-confutativo che, ora sotto coordinate dialogiche, le consente quel capovolgimento dei punti di vista, quella critica dei pregiudizi e delle ovvietà che una concezione del dialogo centrata solo sull'elemento consensuale (come quella habermasiana) non riesce necessariamente a

<sup>34</sup> «La confutazione è il sillogismo che deduce la proposizione contraddittoria rispetto alla conclusione dell'interlocutore» (*Anal. I, II, 20, 66 b 11*).

produrre. Nell'incontro con l'ermeneutica la teoria critica può dunque rinnovare se stessa e la sua stessa criticità.

Inoltre, compresa nella sua struttura argomentativa, la teoria critica può infine ripensare il suo *fondamento*. La ricomprensione della dialettica all'interno delle coordinate del paradigma linguistico-dialogico non la esonera infatti dal giustificare il punto di vista della critica che è poi la condizione della dialettica stessa. Ovviamente ora quel punto di vista dovrà a sua volta essere pensato all'interno di quelle coordinate, cioè di nuovo a partire dal dialogo.

In questa operazione è però necessario *abbandonare l'approccio ermeneutico*: Gadamer infatti non ritiene necessario dare un fondamento alla necessità di argomentare e confutare ma assume la situazione di dialogo come un fatto. Da ciò la riduzione dell'elemento critico della dialettica ermeneutica a pura e semplice messa in discussione del punto di vista volta a volta assunto, per passare semplicemente ad un altro punto di vista, in una sostanziale equivalenza di tutti i vari momenti dell'argomentazione. Tuttavia se la critica dei vari punti di vista significa la loro equivalenza essa non è mai veramente critica ma accettazione. È a questo punto che diventa quindi decisivo l'incontro con Habermas e Apel, cioè con la loro riscoperta del secondo lato della confutazione dialettica, vale a dire quello confutativo-fondativo.

## 6.2 *La natura confutativo-fondativa del dialogo dialettico*

Nella riproposizione da parte di Apel e Habermas di quello che essi hanno chiamato l'argomento pragmatico-trascendentale viene mostrato come sia possibile dall'interno del dialogo mostrarne il fondamento ultimo, giustificare quindi il punto di vista del dialogo dialettico e quindi della stessa critica.

L'argomento pragmatico-trascendentale infatti è sempre un *Diskurs*, non si svolge cioè su di un piano superiore rispetto al dialogo ordinario. Si tratta tuttavia di un *Diskurs* che, dovendo giustificare il fondamento di ogni dialogare, non può procedere ad una dimostrazione, cioè ad una deduzione. Questa infatti finirebbe per assumere un principio da cui partire, mentre invece qui è un principio che bisogna giustificare. Da ciò la caratterizzazione solo confutativa dell'argomento pragmatico-trascendentale, in cui dunque si parte dalle obiezioni del negatore di quel principio per mostrargli come tali obiezioni presuppongano proprio il principio che egli intende negare.

In sostanza si tratta della riedizione della confutazione dialettica antica, in cui, daccapo, si deduce una contraddizione dalle premesse di un certo

sapere. Qui tuttavia (come del resto nella versione della confutazione dialettica mirabilmente esposta da Aristotele nel libro gamma della *Metafisica*) la deduzione di una contraddizione non vale solo come messa in discussione di quel sapere (in ciò si riconfermerebbe la sola natura confutativo-critica della dialettica), ma come riconduzione del sapere messo in discussione all'accettazione del punto di vista ad esso contraddittorio. Mentre dunque il sapere sottoposto a confutazione nega esplicitamente quel punto di vista a lui contraddittorio, questo gli si rivela invece come suo presupposto e sua condizione.

In sostanza, la deduzione di una contraddizione vale qui come riconoscimento di presupposti innegabili ed inevitabili di quel sapere, cioè come riconoscimento di un punto di vista che si manifesta dunque come *trascendentale*, ovvero intrascendibile e inaggrabile. Il vero significato che qui riveste la deduzione di una contraddizione sta allora non tanto nel capovolgere un punto di vista ma soprattutto nel rivelare *il punto di vista di ogni punto di vista*. Esso è dunque ciò che ogni sapere ha in comune con gli altri, ovvero quell'*accordo sotterraneo* che ogni conflittualità dialettica inevitabilmente presuppone, almeno per istituirsi come conflittuale. Questo accordo è cioè costituito da ciò su cui ogni argomentante dialettico è necessariamente d'accordo: vale a dire le condizioni trascendentali del parlare, quella serie di regole pragmatiche a cui noi siamo costretti ad attenerci quando parliamo ed argomentiamo.

Qual è la struttura delle condizioni trascendentali del dialogo? Habermas ha mostrato come esse siano costituite innanzitutto da quelle *pretese di validità* che noi già da sempre presupponiamo in ogni comunicazione. Com'è noto, egli ne ha elaborato fondamentalmente tre: ovvero *verità, veridicità e giustezza*. Ad esse va però aggiunta una quarta pretesa di validità, pretesa che Habermas ha spesso intuito ma non ha mai svolto in modo sistematico, lasciandola poi cadere quasi completamente nella *Teoria dell'agire comunicativo*. Si tratta di quella pretesa che egli ha talvolta chiamato «senso del contenuto proposizionale»<sup>35</sup> e altre volte »comprensibilità».<sup>36</sup>

In realtà si tratta di una condizione ineliminabile del parlare, in quanto essa concerne la costrizione trascendentale ad affermare significati deter-

<sup>35</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in J. HABERMAS - N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971; trad. it., *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. HABERMAS - N. LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano, Etas Kompass, 1973, p. 77. Si veda anche J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien* (1973), ora in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 138.

<sup>36</sup> Cfr. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, cit., pp. 137-149; ID., *Theorie und Praxis*, trad. it. cit., p. 49; ID., *Was heißt Universalpragmatik?*, in K.O. APEL (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1976, p. 244.

minati. Essa esprime cioè la pretesa di validità della *determinatezza*. Come si può subito intuire, si ripresenta qui in altra forma, cioè come regola pragmatica, il principio di non-contraddizione aristotelico. Il fatto che esso venga sciolto dal contesto ontologico in cui era collocato, cioè dal legame con l'esistenza ontica delle sostanze, non lo rende meno vincolante. Non si instaura infatti alcuna comunicazione senza l'accettazione previa di questa condizione.<sup>37</sup>

Nel riuscire a stabilire le condizioni trascendentali del dialogo la dialettica mostra dunque la sua natura più propriamente fondativa e positiva. Essa cioè, a differenza della dialettica negativa di Adorno, non può più solo pensarsi come *logica del falso* («ontologia dello stato falso»), ribellione della verità delle cose alla coazione identificante cui le cose sono sottoposte, inevitabile contraddizione in quanto espressione della falsità del tutto. Al contrario essa deve pensarsi anche come *logica del vero*, ovvero come l'unico strumento di cui noi disponiamo per raggiungere e determinare concettualmente ciò che sta alla base di ogni nostro dire.

È dunque come logica del vero che la dialettica riesce ad acquisire il fondamento del proprio stesso operare. Infatti l'accordo trascendentale, acquisibile in maniera dialettico-confutativa, non solo è il principio necessariamente presupposto in ogni dire, ma è il fondamento stesso della dialettica. Se essa cioè non fosse capace di questa prestazione affermativo-veritativa non sarebbe in grado di giustificare neppure la propria prestazione critico-negativa. Le condizioni trascendentali del parlare sono infatti costituite in primo luogo dalle regole dell'argomentare e solo l'accettazione delle regole dell'argomentare consente alla dialettica di dimostrare la falsità degli oggetti e dei saperi condotti alla loro contraddizione, cioè all'assunzione del loro opposto. In conclusione, quelle regole trascendentali sono la condizione che ci consente non solo di argomentare e di rendere ragione dei nostri punti di vista, ma anche di criticare quei punti di vista e di accettare la contraddizione come ciò che li mette in discussione.

### 6.3 *L'apertura originaria del dialogare come condizione della critica dialettica*

L'analisi delle pretese di validità implicite nel parlare non esaurisce tuttavia l'indagine sulle condizioni del dialogare. Quelle pretese rappre-

<sup>37</sup> Mi sono soffermato sulla natura di queste condizioni trascendentali e in particolare su quella della *determinatezza*, mostrando al contempo il modo specifico in cui si possa difenderne la trascendentalità, nel mio articolo *L'ermeneutica e il trascendentale*, «Theoria», XIV (1994), 2, pp. 63-86.

sentano infatti solo le *condizioni di validità* di esso, ne costituiscono cioè la razionalità immanente, ovvero ciò che consente l'istituzione di un linguaggio determinato, vero, sincero e giusto. Ma esse non rendono ragione di quella particolare esperienza che si fa nel dialogo e nel linguaggio in generale, per cui ogni definizione, ogni significato, ogni intesa possono costantemente essere rimessi in discussione e manifestano al loro interno significati diversi se non addirittura opposti rispetto a quelli assunti in un primo tempo come validi e definitivi. In sostanza il linguaggio sembra sottrarsi strutturalmente a quel principio di determinatezza che pure è implicito come condizione del parlare.

Ogni determinazione di un significato, rescindendo necessariamente la sua connessione con gli altri significati, consente infatti certamente a quel significato di essere espresso e compreso, di essere accettato o criticato, ma contemporaneamente esprime di esso solo ciò che l'operazione di definizione ha delimitato. Questa chiusura del significare che il dialogare impone per poter essere significativo, è però solo una parola provvisoria che attende di essere ripresa, rimessa in discussione, completata.

Ciò emerge chiaramente nel dialogo, laddove vengono sollevate interrogazioni ed obiezioni. La richiesta di ulteriori giustificazioni e precisazioni equivale appunto alla messa in questione di conclusioni e significati consolidati. Il dialogo riapre dunque ciò che ogni presunto sapere pensava di aver chiuso e definito

*Il dialogo è cioè il vero luogo di esperienza del non-identico*: in esso noi abbiamo costantemente a che fare con fraintendimenti, con equivoci, con dissensi, con conflitti, con la molteplicità delle interpretazioni. Certo, nel dialogo è presente la tendenza all'intesa, come dice Habermas, ma essa convive con una struttura non trasparente come quella del linguaggio, sicché, invece del consenso che noi tutti vorremmo, facciamo proprio l'esperienza del contrario. Nel dialogo dunque vengono fatte saltare proprio le intese che prima di discutere sembravano ovvie e indiscutibili. Da ciò la sua natura critica, ovvero la sua capacità di capovolgere consensi fittizi.

La vera condizione genetica del dialogare è dunque questa *strutturale apertura del linguaggio*. Essa non ha né lo statuto di una condizione di validità, né quello di una regola pragmatica da seguire. Tuttavia è la condizione essenziale che sta alla base della perenne ridiscutibilità dei nostri saperi. È solo essa a spiegare come accade che le nostre opinioni vengano sottoposte a critica e a revisione. Se infatti il linguaggio non avesse in sé questa strutturale apertura dei significati che esso esprime, questa densità che sfugge ad ogni semplificazione, non sarebbe possibile alcun domandare autentico e quindi non sarebbero possibili in definitiva alcun dialogo ed alcuna dialettica. È questa apertura dunque a rendere possibile in ultima istanza quel capovolgimento dei punti di vista che la dialettica opera, cioè

quell'astrazione dei significati dai contesti in cui si erano consolidati, per ricavarne conseguenze che li mettono in contraddizione proprio con quei contesti medesimi.

Sulla base della ricostruzione delle condizioni trascendentali del parlare, ovvero delle sue condizioni di validità e delle sue condizioni genetiche, è dunque possibile trovare *il vero fondamento della dialettica negativa di Adorno*. Se il non-identico si manifesta infatti nel linguaggio come ciò che si sottrae strutturalmente alla pretesa identificante e determinante della logica, il conflitto fra identico e non-identico può allora essere inteso, al di fuori di ogni ontologia dualista, assumendo l'identità e la non-identità come *i due principi fondamentali del linguaggio: il principio di determinatezza e il principio dell'apertura* dei significati e della densità linguistica.

Quest'ultima condizione è poi alla base di un tratto fondamentale della razionalità dialogico-comunicativa, ovvero la disponibilità di ogni fondazione argomentativa a rimettersi in discussione e ad accettare eventuali contro-argomentazioni. Infatti quando noi intraprendiamo un'argomentazione, quando cioè forniamo dei motivi a fondamento di una certa tesi, noi non possiamo mai essere certi della definitività di quell'argomentare. Ogni argomentare è cioè strettamente intrecciato al *principio fallibilista*, proprio perché i significati che esso ha presupposto come validi sono strettamente dipendenti dai contesti in cui sono stati utilizzati.

Scrivendo a questo proposito J. Habermas: «Noi non possiamo congelare il contesto in cui qui e ora riteniamo un determinato tipo di motivi come i migliori, né escludere *a priori* che in altri contesti possano valere come migliori altri tipi di motivi».<sup>38</sup> Da ciò l'assunzione del principio fallibilista come condizione apriori dell'argomentare, condizione presente in modo immanente nella grammatica della stessa espressione *begründen*:

«Appartiene al ruolo grammaticale dell'espressione "fondare" il non poter collocare una volta per tutte dei fondamenti o varie specie di fondamenti in una gerarchia alla cui somma vi siano dei fondamenti "ultimi". Tali fondamenti per quanto riguarda la loro superiorità come istanze ultime non avrebbero alcun significato, finché ci teniamo fermi alla grammatica della parola "fondare"».<sup>39</sup>

Ciò colpisce non solo l'argomentazione ordinaria ma anche l'argomentazione pragmatico-trascendentale. Infatti se ogni significato è aperto e dunque in principio indefinibile, anche il significato dell'accordo trascendentale resta aperto e dunque anch'esso sottoposto al fallibilismo.

<sup>38</sup> J. HABERMAS, *Entgegnung*, in A. HONNETH - H. JOAS (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 351.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 350-351.



Tuttavia esso, al tempo stesso, deve essere pensato come inaggrabile. Siamo cioè costretti a pensare la sua determinatezza contemporaneamente alla sua apertura in linea di principio. Ciò si riflette sullo statuto dell'argomento pragmatico-trascendentale, il quale se, da un lato, ha la struttura logica della *innegabilità* (e ciò lo distingue da ogni altro argomento razionale o plausibile o "migliore"), dall'altro non ha però la struttura della *definitività*.

Questa singolare condizione si spiega con le caratteristiche tipiche della confutazione trascendentale. Da un lato infatti è fuor di dubbio che ogni confutazione sia definitiva. Una proposizione confutata non può essere al tempo stesso ritenuta non *confutata* definitivamente. Con ciò tuttavia, dall'altro lato, la confutazione trascendentale non può ritenere di aver *dimostrato* la definitività del suo sapere. Infatti essa ha confutato solo *una* negazione del trascendentale. Se il sapere trascendentale è qualcosa di determinato non così la sua negazione. Ogni negazione è infatti solo il "non" di una posizione, cioè il suo contraddittorio, ovvero tutto ciò che essa non è. La proposizione confutata invece è una specifica determinazione di ciò che nega il trascendentale. In sostanza non esiste *la* negazione del trascendentale, non esiste *una sola* proposizione che valga come negazione del trascendentale, ma una *infinità* di proposizioni. Ciò dipende dal fatto che la negazione di qualcosa di determinato è necessariamente indeterminata, ovvero contiene potenzialmente una infinità di proposizioni in grado di esprimerla.<sup>40</sup>

Mentre dunque ogni confutazione è definitiva, non lo è il significato dimostrativo-positivo che si vuole legare ad essa. La confutazione di una proposizione negativa ha certamente dimostrato positivamente ciò che quella proposizione negava, ma non lo ha dimostrato in modo definitivo. In questo quadro ben si comprende la considerazione habermasiana sulla natura della verità proposizionale:

«Ritenere qualcosa come vero significa: ritenere qualcosa come definitivamente vero. E sapere qualcosa significa: che esso può essere criticato. Entrambe le cose si appartengono».<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ha espresso con lucidità e precisione questa serie di considerazioni sulla *non-definitività* della confutazione trascendentale E. Berti in un suo recente articolo dal titolo *Logo e dialogo*, «Studia Patavina», 42 (1995), pp. 31-42, cui rinvio per maggiori dettagli.

<sup>41</sup> HABERMAS, *Entgegnung*, cit. p. 351. La consapevolezza della non-definitività di ciò che noi riteniamo vero può costituire, secondo H. Schnädelbach, il contributo che una dialettica negativa può portare alla teoria della razionalità: essa va intesa come «suo *correttivo critico*, che garantisca che i nostri concetti di razionalità rimangano sempre aperti e capaci di apprendere» (H. SCHNÄDELBACH, *Dialektik und Diskurs*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XII (1987), 1, p. 23, corsivo nostro).



---

Con questa conclusione, nell'affermare cioè la contemporanea necessità della definitività e della provvisorietà, Habermas non fa che riesprimere in un altro contesto e con altre coordinate proprio la dualità dei principi immanenti al linguaggio, ovvero la necessità della determinatezza e la realtà dell'apertura. In questa consapevolezza rivive e si riformula proprio la *Dialettica negativa* di Adorno.