

## Per una storia critica delle idee

di Sebastiano Ghisu

1. Idee, ideologia; 2. Materialità delle idee; 3. Idee, concetti, filosofia.

### 1. Idee, ideologia

Se dovessimo fornire una descrizione dell'idea – dell'idea come oggetto della storia delle idee – non potremmo a nostro avviso non rifarci alla definizione che di ideologia ci consegna, rifacendosi a Karl Marx, Louis Althusser.

Leggiamo in uno dei suoi scritti più incisivi e importanti, *Marxisme et Humanisme* del 1963:

nell'ideologia gli uomini esprimono, in effetti, non i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, ma *il modo* in cui essi vivono il loro rapporto con le loro condizioni di esistenza: ciò che suppone ad un tempo un rapporto reale e un rapporto "vissuto", "immaginario". L'ideologia è, allora, l'espressione del rapporto degli uomini al loro "mondo", vale a dire l'unità (sovradeterminata) del loro rapporto reale e del loro rapporto immaginario alle loro condizioni di esistenza reali<sup>1</sup>.

Le idee sono per l'appunto gli elementi che compongono le ideologie: i loro costituenti, se si vuole. Sono ciò attraverso cui gli uomini si pensano, pensano di conoscersi o pensano di conoscere il mondo in cui vengono a trovarsi. Non vi è un rapporto con il mondo che non sia attraversato dalle idee. Non vi è un fare degli uomini che non sia nutrito di idee e, viceversa, non vi è un'idea, per quanto astratta ed eterea, che non sia legata, per vie dritte o traverse, al fare concreto degli uomini. La stessa percezione del reale è carica di idee, così come il linguaggio con cui si descrive il mondo e se stessi: le idee abitano il vissuto e il pensato.

In tal senso, esse esercitano, che se ne sia consapevoli o meno, sia una funzione normativa che una funzione cognitiva. Costituiscono in altri termini la *morale e la conoscenza tacita* dell'agire umano. Lo stesso Althusser scrive (precisando, per così dire, Marx):

l'ideologia è ben un sistema di rappresentazioni: ma queste rappresentazioni non hanno per la gran parte del tempo niente a che vedere con la "coscienza": esse sono per la gran parte del tempo delle immagini, talvolta dei concetti, ma sono innanzitutto come *strutture* che esse s'impongono all'immensa maggioranza degli uomini, senza passare attraverso la loro "coscienza". Sono oggetti culturali percepiti-accettati-subiti che agiscono funzionalmente sugli uomini attraverso un processo che sfugge loro<sup>2</sup>.

L'ideologia, si aggiunge, è «profondamente *inconscia*»<sup>3</sup>. In effetti, essa viene vissuta nella piena immediatezza dell'ovvio e dello scontato. Coincide con il mondo nel senso che istituisce pienamente il rapporto che noi abbiamo con il mondo (sia sul piano sociale, è bene precisare, che su quello esistenziale-individuale). D'altra parte, come vedremo meglio più avanti, le riflessioni

teoriche complesse, se non sono critiche, non demoliscono l'immediatezza, ma la potenziano a verità (di contro, eventualmente, alle opinioni). O piuttosto, la demoliscono solo in apparenza, potenziandola a verità.

## 2. *Materialità delle idee*

Ora, se le idee sono depositate nel vissuto sia sociale che esistenziale (quindi in tutte le sfere del nostro agire) esse sono strutturalmente materiali. In che cosa consiste, più esattamente, questa loro materialità?

Principalmente in due dimensioni (interagenti). La prima l'abbiamo già rilevata. È il loro legame con il corpo. In un certo senso, sono le idee, depositate nelle lingue, nelle culture, nelle dinamiche sociali che istituiscono il corpo in soggetto (o fanno del corpo una soggettività). Il corpo è il loro supporto reale: lo esprimono oltre che condizionarlo. Vale a dire: lo esprimono condizionandolo. Ne esprimono i bisogni non meno di quanto li inducano.

L'altra dimensione è la dimensione sociale: le idee sono strutturate in dispositivi, in apparati – non aleggiano nell'aria come fantasmi. Sarebbe tuttavia inesatto e fuorviante immaginare tra idee e dispositivi l'astratta separatezza che intercorre tra contenuto e forma (o tra contenuto e contenitore). Le idee, piuttosto, sono nutrite dai dispositivi e nutrono a loro volta tali dispositivi. Questi, del resto, non esistono senza le idee che li attraversano, mentre le idee, sempre intrecciate tra loro e costituenti una rete a fitte maglie, si muovono inevitabilmente all'interno di dispositivi o apparati organizzativi. È attraverso dei dispositivi che le idee si distribuiscono, si conservano (o si trasformano). La storia delle idee è anche la storia di tali apparati e dei rapporti di forza che li attraversano.

Allo stesso modo le idee partecipano ai conflitti che con forza e violenza più o meno intensa si dispiegano nella società, così come partecipano alle tensioni che percorrono le esistenze individuali, i loro corpi e le loro menti. Vi partecipano non solo in quanto, in qualche modo, li riflettono, significando ad un tempo opposizioni e contrasti spesso inconciliabili. Vi partecipano, soprattutto, nel senso che esse "parteggiano": nei conflitti le idee *prendono posizione* (o, se si vuole, costituiscono una presa di posizione nei conflitti). Prendendo posizione, poi, producono senz'altro, nel campo (conflittuale) in cui agiscono, degli effetti.

Certo, che le idee abbiano degli effetti nei o sui conflitti – e che possano dunque essere spiegate attraverso tali effetti – non significa che questi ne possano esporre integralmente la genesi o la trasformazione. Non solo nel senso che le idee – o, per dirla con Foucault, i sistemi di pensiero – posseggono una relativa autonomia (che è l'autonomia dei dispositivi che le veicolano). Ma anche perché gli stessi dispositivi sono attraversati al loro interno da tensioni e conflitti.

La storia delle idee – ed in particolare la storia *critica* delle idee – deve evitare di isolare l'idea dalla rete di articolazioni teoriche e pratiche in cui è inserita, il che certamente non esclude che si possa momentaneamente o provvisoriamente – in vista di una ricerca più completa – esporre la storia di un'idea nel suo astratto divenire teorico (assumendola come concetto). Ma tale divenire teorico astratto non è quello reale in cui l'idea ha vissuto. Non è il luogo in cui si è realmente prodotta, riprodotta, trasformata.

È proprio questa la sua storia. Un'idea ha storia non nel senso che, sempre uguale, sempre identica, ha attraversato incolume – o con qualche lieve ferita – mille peripezie e innumerevoli avventure. Ha storia non nel senso che ha vissuto, protetta da ogni intemperie, le esclusive stanze del pensiero (che solo il pensiero ha immaginato). La storia di un'idea non è la sua lunga età, la sua presenza costante nel lungo scorrere temporale che sfiora l'eterno. Un'idea non ha storia perché continua ad essere ciò che è: se mai continuasse ad essere ciò che è, non avrebbe storia. Essa ha storia perché è dentro una rete di conflitti e articolazioni, di dispositivi, di apparati. Ha storia perché ha un luogo in cui viene prodotta e da cui viene rappresentata, sussurrata o urlata. E se, come può accadere, continua ad essere ciò che è, è perché le tensioni che la alimentano sono in equilibrio tra loro.

La storia di un'idea, del resto, non è solo il suo passato o, meglio, non è il suo passato come tale. Non basta, per *non* assumerla nel suo solo presente, ricordarne il passato. Lo sguardo storico – lo sguardo critico – è quello che, nel presente come nel passato (in una strutturale inattualità) coglie l'idea nel campo di forze che l'attraversa e la veicola. Assumerla come se non avesse storia, o assumerla senza la sua storia, equivale dunque ad assumerla come se fosse reificata, una cosa data, un dato scontato (certo, scontato per il pensiero raffinato e complesso della filosofia, ma pur sempre scontato).

La storia di un'idea è, insomma, il suo riprodursi in un mondo che è conflittuale fin nei suoi minimi dettagli. Va anche ricordato che il conflitto non è esterno al significato dell'idea, ma è in esso contenuto. L'idea appare di conseguenza ambigua o, come avrebbe detto Adorno, dialettica<sup>4</sup>. Del resto, la stessa rete semantica di cui l'idea stessa è un nodo esclude spesso l'unilateralità del significato. In tal senso, emendare i termini, le parole, le idee (dette e pensate comunque come parole) della loro ambiguità semantica, come spesso s'immagina di fare la filosofia analitica, significa privarsi della possibilità di cogliere la realtà che quelle parole comunque veicolano, tacere (in una sorta di repressione teorica) i conflitti reali che esse segnalano e cancellare la storia che esse racchiudono. Significa, in altri termini, reificare i concetti (che poi in questa presunta razionalizzazione si celi una precisa immagine di realtà – un progetto – è un tema che qui si può soltanto evocare).

Una tale operazione mira a sottrarre le idee alla loro trasformazione, alla rete di conflitti e articolazioni che li attraversa. Mira a imporre loro un significato ultimo, stabile e definitivo. Un significato univoco, inequivocabilmente legato all'oggetto di riferimento. Le idee, di contro, significano più di quanto non dicano (o dicono più di quanto non significhino). Un tale di più è proprio la rete di articolazioni che le annoda. È il loro presente, la loro storia e, chissà, il loro futuro. Quel di più è il loro legame con il vissuto, con il corpo e la carne viva della società.

Scrive Adorno nella sua *Terminologia filosofica*:

la filosofia non consiste semplicemente nella corrispondenza fra il pensiero e il linguaggio da un lato e l'oggetto dall'altro, ma in verità possiede o coglie il suo oggetto sempre e soltanto in quanto lo sorpassa, è qualcosa di più del puro oggetto. Di conseguenza l'immagine o l'allegoria, è un elemento pressoché irrinunciabile della stessa filosofia; se questo contestato elemento fosse veramente estirpato e in filosofia non si usasse più nessuna parola che dicesse di più di quello che deve dire qui e ora, in questo punto particolare, sarebbe allora del tutto impossibile formulare il pensiero filosofico<sup>5</sup>.

Certo, Adorno si rivolge qui alle parole della filosofia. Ma noi potremmo estendere ciò che egli afferma intorno alla filosofia al modo in cui la filosofia – il pensiero critico in quanto storia delle idee – deve trattare le parole del pensiero di tutti, vedendo in esse, nel loro esser dette, delle idee o, più precisamente – in un senso genuinamente benjaminiano prima ancora che adorniano – delle allegorie. Nell'allegoria, infatti, le cose vengono raffigurate nella loro piena e drammatica caducità. Nell'allegoria, scrive Benjamin, «si propone agli occhi dell'osservatore la *facies hippocratica* della storia come un pietrificato paesaggio primevo»<sup>6</sup>. La natura si presenta nel suo trascorrere verso la morte:

Sul volto della natura sta scritto "storia" nei caratteri della caducità. La fisionomia allegorica della storia-natura, che viene collocata sul palcoscenico dal dramma, è realmente presente come rovina. Con essa la storia si è tangibilmente trasferita sul palcoscenico. Più esattamente essa, così conformata, si costituisce non come il processo di un'eterna vita, ma come il procedere verso un inarrestabile decadimento. L'allegoria si riconosce quindi come al di là della bellezza. Le allegorie sono nel regno dei pensieri ciò che le rovine sono nel regno delle cose<sup>7</sup>.

L'idea va assunta, per così dire, come una rovina, come ciò che in qualche modo sconfigge, drammaticamente, la stabilità e l'eterno (senza nascondere del tutto la tensione verso di esso). Non si tratta certo di riversare artificialmente sulle idee dei significati che le loro parole (o immagini e suoni) non hanno. Si tratta piuttosto di *scoprire* in quelle parole significati che esse non hanno solo quando le si assume come esclusivamente riferentisi all'oggetto che designano (e quando li si isola dal discorso che li sostiene).

### 3. Idee, concetti, filosofia

Entra qui in gioco la differenza tra la filosofia e il pensiero di tutti o, più precisamente, tra il concetto filosofico e l'idea (nel modo in cui l'abbiamo intesa). Entra qui in gioco, in altri termini, il problema dell'autonomia della filosofia dal pensiero di tutti. Abbiamo già sottolineato che non vi è una assoluta autonomia della prima dal secondo e non vi è una assoluta autonomia di tale complesso "teorico-pratico" dall'insieme delle articolazioni sociali e dal vissuto (perché, comunque, è pur sempre attraverso il soggetto che si pensa, si parla... si fa).

La filosofia ha indubbiamente la sua specificità. E per quanto i suoi pensieri, i suoi scritti, i suoi eventi costituiscano in ogni caso una presa di posizione nel tutto, essa vive comunque una qualche indipendenza dal tutto. Tale separatezza – o autonomia – le è data dal dispositivo teorico e pratico che la sostiene e la veicola. Dispositivo pratico: non vi è filosofia senza una minimo apparato, sia pure la comunità, la polis (che attribuisce al filosofo una determinata funzione), il rapporto di cittadinanza, l'Accademia, il Liceo, la Chiesa, L'università, l'editoria, i sistemi di comunicazione. Dispositivo teorico: la terminologia, la logica argomentativa, il rigore concettuale, tecniche linguistiche, un complesso apparato logico che è sostanzialmente rimasto quasi invariato nel tempo<sup>8</sup>.

Ma la filosofia – per quanto riguarda la sua autonomia (che siamo ben lungi dal voler cancellare) – non è tutta qui. Ci viene incontro a questo punto, ancora una volta, Adorno. In una delle sue

lezioni sulla terminologia filosofica (la settima, per l'esattezza) egli individua due momenti costitutivi della filosofia: il momento «espressivo» e quello «obiettivo». Il primo, come spesso è accaduto nella storia della filosofia quando un filosofo espone la sua idea di filosofia, viene introdotto da Adorno con un lieve accenno biografico:

penso di poter supporre che una persona che accede per così dire incorrotta alla filosofia, e cioè che non ha già dei concetti prefabbricati della filosofia, abbia, come l'ebbi io, la sensazione che essa gli insegni a esprimere ciò che ha veramente intuito o le vere esperienze che ha fatto intorno al mondo, più che non creda di entrare di entrare in possesso della sostanza assoluta, vera delle cose, o di che altro si voglia di simile, mediante un sistema, una formula o qualcos'altro. In questo senso la filosofia è legata assai profondamente al momento dell'espressione (...). Se la filosofia cerca una verità, questa non consiste primariamente nell'adeguazione di proposizioni o giudizi o pensieri a stati di fatto dati e precostituiti, ma si tratta assai di più di un momento espressivo<sup>9</sup>.

Adorno lega questo momento espressivo ad un «bisogno di dire»<sup>10</sup>. In altri termini, e qui subentra il secondo momento – il momento «obiettivo» – la filosofia non è «uno specchio rivolto all'esterno e che rifletta una qualche realtà, ma, assai più, il tentativo di dare un valore oggettivo, stringente all'esperienza o a questa volontà di dire»<sup>11</sup>. Tale esperienza sembra precedere la superficie delle cose e delle pratiche organizzate:

il movimento della filosofia consiste nel fatto che essa vuole esprimere quegli aspetti dell'esperienza della realtà che non sono assorbiti dalla prassi organizzata, e ciò che veramente si vede. Il problema o la legge di movimento della filosofia è come questo tentativo di espressione, che attraverso il suo mezzo, e cioè i concetti, avanza pur sempre la pretesa di una validità obiettiva, come questo tentativo di espressione possa andare al di là della mera accidentalità della notificazione di ciò da cui uno è mosso<sup>12</sup>.

Sarebbe tuttavia fuorviante leggere in questa proposta un qualche forma di soggettivismo. È lo stesso Adorno a precisarlo. Innanzitutto va detto che «nella stessa esperienza a cui la filosofia vorrebbe dare espressione è contenuto un momento obiettivo. Non c'è esperienza in cui non si sperimenti qualcosa»<sup>13</sup> – ogni esperienza è mediata, oltre che dal soggetto, dal suo oggetto. In secondo luogo, queste «cosiddette esperienze originarie»<sup>14</sup> sono mediate anche nel senso che, proprio per esprimersi, subiscono, per così dire, un processo di concettualizzazione, con tutto il rigore che tale processo reca con sé.

La filosofia, quindi, concettualizza (oggettivizza) le esperienze che precedono la concettualizzazione. In altri termini, potremmo dire che esprime, attraverso i suoi dispositivi pratici e teorici, ciò che a tali dispositivi si sottrae, ma che può emergere solo attraverso di essi:

la filosofia rappresenta il non-concettuale sempre e soltanto mediante il concetto, ovvero rappresenta ciò che non può essere pensato mediante il pensiero. Nel confronto continuo e logorante con questo paradosso, nel tentativo di sviluppare quella che pare una insolubile contraddizione in modo che diventi nondimeno qualcosa di possibile, la filosofia ha propriamente la sua vita; la via che essa percorre se pretende il nome di filosofia, la via dall'esperienza originaria alla sua oggettivazione, e cioè alla teoria filosofica dispiegata, si identifica sempre con lo sforzo del concetto di rappresentare ed esprimere il momento non concettuale.<sup>15</sup>

Trovo sia lecito domandarsi se vi è realmente un non-concettuale e correggere eventualmente Adorno (che risente senz'altro dell'impostazione fenomenologica<sup>16</sup>). Il «non-concettuale» è, a nostro avviso, l'insieme delle pratiche quotidiane (sociali ed esistenziali) in cui operano le idee; è il fare intriso di pensiero tacito e scontato, l'agire condizionato dal modo di intenderlo, l'esistere e il pensiero in esso implicito. Non si ha (necessariamente) un concetto di ciò che si fa quando lo si fa. Potremmo qui confrontare la ricostruzione adorniana della filosofia con la definizione althusseriana di ideologia. Ne emerge che l'esperienza originaria, di cui parla Adorno, potrebbe essere intesa come il modo in cui gli uomini *vivono* il loro rapporto con le loro condizioni di esistenza. Una tale «esperienza originaria» è «non-concettuale» nel solo senso che le idee che la abitano – e che abitano il vivere stesso di tutti, il corpo stesso dell'esistenza – sono tacite, implicite, invisibili. È semmai il pensiero astratto (in un senso ovviamente non banale) che intravede e comunica di quel fare e di quel vivere, il concetto. È il pensiero astratto che isola, per così dire, le idee in concetti: *la filosofia esplicita l'implicito*.

In questo processo di esplicitazione le idee vengono trasferite in un altro dispositivo teorico e pratico (la filosofia) senza perciò abbandonare quello originario (del resto non viene certamente meno l'interazione tra il dispositivo filosofico e i dispositivi che governano l'esistenza e il pensiero di tutti). Nel dispositivo filosofico le idee vengono rielaborate, concettualizzate, inserite in contesti teorici, logici, argomentativi regolati. Esse vengono insomma sottoposte ad una revisione concettuale organizzata – tanto da divenire quasi irriconoscibili. Si potrebbe quasi dire che le idee costituiscono la materia prima della produzione filosofica.

In altri termini, il processo di esplicitazione compiuto dalla filosofia estrapola le idee implicite, tacite o appena dette (o dette senza venir pensate sino in fondo). Le isola e le inserisce in una rete di coerenza sintattica e semantica, in una grammatica e un “dizionario” specifici. Le idee divengono per l'appunto, come si è detto, concetti<sup>17</sup>.

I concetti, tuttavia, non sono la verità delle idee (semmai il contrario). Non lo sono nel senso che nel processo di esplicitazione non emerge necessariamente la connessione tra le idee (divenute concetti) e i vari apparati o pratiche in cui esse operano e su esse cui agiscono. Neppure emerge la connessione tra i concetti e le idee: i concetti possono venir immaginati come indipendenti dalle idee, assolutamente autonomi. È ad esempio quel che accade quando si fa storia dei concetti (dove non solo i concetti vengono separati dall'insieme di articolazioni e apparati in cui vivono, ma anche dalle idee o ideologie che le producono)<sup>18</sup>.

In altri termini, il processo di esplicitazione non è necessariamente “cosciente” o “consapevole” come tale: non si sa e non si rappresenta come processo di esplicitazione. In tal senso, continua ad essere “ideologico”: assume i concetti filosofici come scontati, dati, già presenti nel pensiero o nell'essere in quanto tale (e assume come scontato lo stesso concetto di essere).

In questo passaggio, tuttavia, l'esplicitazione delle idee in concetti non è mai integrale. Proprio come la parola della filosofia dice più dell'oggetto cui essa si riferisce, l'oggetto cui la parola si riferisce non è detto del tutto. Il concetto filosofico, pur nel suo rigore – ed anzi proprio nel suo rigore – mantiene e potenzia il disequilibrio e l'instabilità tra la parola e la cosa. Conserva dell'idea il suo non detto: la sua storia. Proprio in ciò risiede la forza della filosofia e soprattutto della

filosofia critica. Potremmo, anche qui, ricordare Adorno (pur tenendo conto che il non-concettuale – o l'esperienza originaria – è per noi l'insieme delle pratiche sociali ed esistenziali in cui operano le idee). Riferendosi allo «sforzo del concetto di rappresentare ed esprimere il momento non concettuale»<sup>19</sup>, egli scrive:

in questo senso la filosofia è sempre una sorta di processo razionale di revisione e correzione della razionalità, ed è perciò che concetti come quelli di razionalismo e irrazionalismo e tutta la polemica sul razionalismo danno un'idea in un certo senso così errata di quello che è veramente la filosofia. (...) se la filosofia non vuole fermarsi a questo paradosso, di dire ciò che è a rigore indicibile, essa contiene il momento del movimento dello sviluppo, del dispiegamento, della contraddizione; e questa contraddizione è insita nel suo impulso, in quello che essa stessa vuole – cogliere mediante il concetto il non-concettuale, con il linguaggio ciò che non può esser detto col linguaggio. Nell'impostazione stessa della filosofia, in ciò che essa vuole in quanto movimento, è quindi insito fin dall'inizio e necessariamente ciò che l'espressione dialettica propriamente significa<sup>20</sup>.

Non si può dire che tutta la filosofia nel corso della sua storia, e soprattutto della sua storia più recente, abbia seguito questa procedura. Non si può dire che essa conservi sempre, nel concetto che produce, l'instabilità dell'idea. O perlomeno, essa è stata talvolta caratterizzata dall'esigenza di cancellare quella instabilità, per quanto l'instabilità resista, malgrado tutto, alle procedure logiche e teoriche tendenti a cancellarla. Il dispositivo filosofico mantiene comunque la sua autonomia: esplicita le idee e nel farlo le pensa, le riflette. In ogni caso, seppur ad un livello minimo, pone nell'immediato (o nell'apparentemente immediato), la mediazione. E se anche intende ricondurre le idee, divenute concetti, all'immediato (in una sorta di filosofia del senso comune) lo fa comunque confrontandosi con le mediazioni concettuali. È un momento del conflitto: anche chi vuole sotterrarlo deve comunque evocarlo e, dunque, in qualche modo, dirlo.

La storia critica delle idee, di contro, non nasconde il conflitto né semplicemente lo evoca. Piuttosto, ricostruendo le complesse articolazione delle idee, lo afferma esplicitamente e vi partecipa. Essa non è "critica" nel senso che confronta le idee (o i concetti) con la verità che esse, eventualmente, disconoscono. Non è questo il suo problema (o il suo obiettivo). Essa, piuttosto, è "critica" perché fa emergere l'interconnessione tra concetti, idee, pratiche sociali, linguaggi, culture, situazioni esistenziali. Ricostruisce i concetti come prodotto dei processi di esplicitazione delle idee integrate in quelle pratiche e in quelle situazioni. Del resto, non sottrae se stessa a quest'operazione. Non sottrae a tale operazione i suoi stessi concetti e le sue stesse idee. Come potrebbe? Cesserebbe all'istante di essere ciò che è: *storia critica delle idee*.

## Note

<sup>1</sup> Louis Althusser, *Marxisme et Humanisme* (1963), in: Louis Althusser, *Pour Marx* (1965). Edition La Découverte, Paris, 1986, p. 240.

<sup>2</sup> Ibid., p. 239sg. La dimensione tacita delle idee è sottolineata, in un contesto ben differente, anche da Arthur O. Lovejoy nel suo classico (e senz'altro importante) *The Great Chain of Being*: Nel primo capitolo introduttivo – di taglio metodologico – egli parla di unità-idee e ne elenca diversi tipi. Il primo di essi riguarda i «presupposti impliciti o non completamente impliciti, o *abiti mentali* più o meno *inconsci*, che operano nel pensiero di un individuo o di una generazione. Si tratta di credenze talmente scontate da essere tacitamente presupposte più che formalmente espresse e

sostenute» (*The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936, p. 7. Trad. it. *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 14). In Althusser agiscono, come è noto, le influenze della psicanalisi, in particolare della psicanalisi lacaniana (a tal proposito mi permetto di rimandare al mio *Enigkeits des Unbewußten - Enigkeits der Ideologie*, Argument Verlag, Hamburg 1995). L'inconscio althusseriano ha una portata ben diversa dagli «unconscious mental habits» di cui parla Lovejoy.

<sup>3</sup> Louis Althusser, *Marxisme et Humanisme*, cit., p. 240.

<sup>4</sup> Ha dentro di sé il movimento, il non-identico. La dialettica, scrive Adorno in *Dialektik negativa*, «rispetta come pensiero ciò che viene pensato, l'oggetto, anche là dove esso non asseconda le regole del pensiero», vale a dire laddove non è pensabile (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975, p. 144. Trad. it.: *Dialektik negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 128).

<sup>5</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie* (1962), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, vol. I, p. 68. Trad. it. *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, p. 63. Nel testo originale non abbiamo «allegoria», ma l'aggettivo «tropisch» riferito alla natura (*Wesen*) della filosofia: «...dieses bildliche oder tropische Wesen der Philosophie...» («...questa natura d'immagine o tropica della filosofia...»). Ovviamente «tropisch» si riferisce alla figura retorica del tropo. Non è per pedanteria che facciamo questa precisazione. Infatti l'allegoria (termine presente nella traduzione italiana) ha, in campo adorniano e benjaminiano, un particolare significato. Benjamin la utilizza per indicare una caratteristica importante del dramma barocco. Ma ne fornisce un significato – e una funzione – che va oltre tale specificità e che viene ripresa da Adorno in una sua importante conferenza del 1932 (*Die Idee der Naturgeschichte*). Nell'allegoria, per Benjamin, ritroviamo una sorta di sintesi dialettica tra il perenne (della natura) e la caducità (delle rovine). L'effetto è la messa in risalto della caducità (*Vergänglichkeit*) di ciò che appare dato eternamente, di ciò che, nel mondo umano, viene assunto come un dato originale, definitivo, perenne, quasi naturale o essenziale (si veda: Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 353-354). Adorno riprenderà il passaggio di Benjamin per evidenziare esattamente la caducità effettiva di ciò che viene assunto come essenziale, naturale, presumibilmente legato alla natura stessa dell'essere (cfr. Th. W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte* (1932), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003, p. 357 sgg.).

<sup>6</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cit., p. 343.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 353-354.

<sup>8</sup> Ci riferiamo naturalmente alla logica in senso lato, intesa come l'insieme minimo ed elementare di regole di consistenza e coerenza.

<sup>9</sup> Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, cit., p. 83. trad. it., cit., p. 78.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem. Trad. it., p. 78sg.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 84. Trad. it., p. 79.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 84sg. Trad. it., p. 79sg.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 86. Trad. it., p. 81.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 87. Trad. it., p. 82.

<sup>16</sup> È un'illusione della fenomenologia immaginare nel soggetto una dimensione preconettuale (in senso forte). È una sua illusione immaginare un soggetto come elemento non ulteriormente riducibile, fatto originario.

<sup>17</sup> Ovviamente la filosofia non è l'unico dispositivo a tradurre le idee in concetti. Negli stessi discorsi quotidiani questo può accadere, in un certa misura. Ma la filosofia compie questa operazione in maniera evidentemente sistematica e rigorosa.

<sup>18</sup> È la filosofia critica come storia critica delle idee che fa emergere le connessioni tra concetti e idee e tra le idee e le varie pratiche sociali o esistenziali in cui esse operano.

<sup>19</sup> Ibidem. Nell'originale abbiamo solo *vertreten* (rappresentare) e non «esprimere». La traduzione è tuttavia precisa in quanto *vertreten* significa rappresentare non nel senso della rappresentazione, ma della rappresentanza.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 88. trad. it., p. 82.