

Elio Matassi

TH.W. ADORNO E LA 'SECONDA NATURA'

Di «seconda natura» Th.W. Adorno parla in almeno due circostanze: nel testo di una conferenza, praticamente sconosciuta fino al principio degli anni '70¹, tenuta nella sezione francofortese della Kant-Gesellschaft il 15 luglio 1932, *Die Idee der Naturgeschichte*² e dopo poco più di un trentennio, a ribadire questa ideale continuità del suo pensiero, nel lungo *excursus* hegeliano, *Weltgeist und Naturgeschichte*³, prospettato nel suo te-

¹ Il primo ad esaminarne lo spessore problematico è stato FR. GRENZ, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt, 1974, in particolare p. 59 e sgg. Gli studi più recenti ne confermano il rilievo teorico; si confrontino, C. PETTAZZI, *Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Firenze, 1979, pp. 103-110; S. PETRUCCIANI, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, 1985, p. 19; G. SCHMID NOERR, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, 1990.

² Questa conferenza si può leggere ora in TH.W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte* in *Gesammelte Schriften* Bd. I, *Philosophische Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt, 1973, pp. 345-65 e, in traduzione italiana, in «Il cannocchiale», nuova serie, 1977, n. I, pp. 91-109 (a cura di F. Porcarelli, tr. di M. Tosti Croce); e si legga in proposito la *Postilla* del curatore, *ivi*, pp. 109-112.

³ In TH.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* Bd. VI, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, tr. it. a c. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Torino, 1970, pp. 269-325. Su questo aspetto importante A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt, 1989.

stamento filosofico, la *Negative Dialektik*⁴. In ambedue le occasioni, in maniera ancora più esplicita e programmatica nella seconda, l'espressione *zweite Natur* diviene l'emblema di un nuovo modello di filosofia della storia, che sottende un'interpretazione alternativa del rapporto bellezza della natura/bellezza dell'arte⁵ e presume la *Rückverwandlung* della storia comunemente intesa in una 'natura concepita dialetticamente'⁶. Questo progetto teorico, che va sotto il nome di *Naturgeschichte*, portato avanti per più di un trentennio con lucida coerenza, viene pensato in diretta polemica con l'autore, sotto diversi aspetti, ad Adorno più familiare, Hegel⁷ e costruito su *una connessione autenticamente dialettica del rapporto natura-storia*, chiamando in giudizio tutta la tradizione speculativa da Platone⁸ a Heidegger⁹, che l'aveva pesantemente frainteso. Per il filosofo francofortese è impostato non correttamente e dunque necessariamente destinato a fallire ogni tentativo teoretico di considerare ontologicamente fondante la sto-

⁴ Sulla 'centralità' di tale testamento filosofico in rapporto alla filosofia hegeliana insistono, T. KOCH, K.-M. KODALLE, H. SCHWEPPEHAUSER, *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th.W. Adorno*, Stuttgart, 1973.

⁵ Su questo aspetto dell'estetica adorniana fondamentali M. JIMENEZ, *Adorno. Arte, Ideologia e teoria dell'arte*, Bologna, 1979; K. SAUERLAND, *Einführung in die Ästhetik Adornos*, Berlin-New York, 1979; *Materialen zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos; Konstruktion der Moderne*, heraus. B. Lindner und W.M. Liidke, Frankfurt, 1980; K. BAUM, *Die Transzendierung des Mythos. Zur Philosophie und Ästhetik Schellings und Adornos*, Würzburg, 1988; G. MORETTI, *Presentazione a F. SCHELLING, Le arti figurative e la natura*, Palermo, 1989, pp. 7-35; M. RIEDEL, *Ästhetik und Hermeneutik der Natur. Zur Stellung der Naturschönen bei Dilthey und dem jungen Lukács in Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt, 1990, pp. 179-229.

⁶ Sulle ascendenze nietzschiane di tale prospettiva da consultare H. RÖTTGES, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin-New York, 1972.

⁷ Di questa 'familiarità' sono preziosa testimonianza *Drei Studien zu Hegel*, in TH.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften Bd. V*, Frankfurt, 1971, tr. it. a c. di F. Serra, Bologna, 1971.

⁸ In questi termini Adorno precisa la distanza che separa la *Naturgeschichte* dal platonismo: «La questione sull'Essere non ha più il significato di una domanda platonica sull'estensione delle idee statiche e qualitativamente differenti, poste, nei confronti dell'essente inteso come empiria, in un rapporto normativo o di tensione. La tensione ora invece scompare: l'essente diventa esso stesso senso, e al posto di una fondazione oltrestorica dell'Essere, si fa avanti un progetto dell'Essere come storicità» (*Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 349; tr. it. cit., p. 94).

⁹ Sui rapporti impostati molto polemicamente tra il pensiero di Adorno e quello di Heidegger, sono da consultare H. MÖRCHEN, *Adorno und Heidegger. Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, 1981; A. GARCIA DÜTTMANN, *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt, 1991.

ria a scapito della natura o, viceversa, la natura a scapito della storia, come avviene sostanzialmente nella filosofia hegeliana¹⁰. Assolutizzare, ipostatizzare una delle due dimensioni contro l'altra significa inevitabilmente perdere di vista la sostanza del problema e dunque arrivare ad una lettura inadeguata del reale: «Se si vuol porre seriamente il problema della relazione che stringe natura e storia, esso ci offre la prospettiva di una risposta solo se riusciamo a *concepire l'Essere storico nella sua massima determinatezza storica come Essere naturale, proprio dove esso risulta storico al grado più elevato, ovvero se mai riusciamo a concepire la natura come essere storico proprio dove essa si ostina a persistere nel modo apparentemente più profondo come natura*. Non si tratta più solo di concepire il fatto della storia, generalmente considerato sotto la categoria di storicità, come un fatto *toto coelo* di natura, ma di ribaltare la struttura degli eventi infra-storici in un sistema (*Gefügtsein*) di eventi naturali. Non si tratta di ricercare un essere puro posto al di sotto o all'interno dell'Essere storico, ma di comprendere l'Essere storico come tale ontologicamente, ossia come Essere naturale»¹¹. Questo rovesciamento di prospettiva, che sta a monte della espressione 'seconda natura', ritrova le sue ascendenze ideali nel Lukács di *Die Theorie des Romans* e soprattutto in W. Benjamin ed i suoi avversari principali nella «questione ontologica», così come viene posta in M. Heidegger – l'antitesi di natura e storia non viene superata concretamente ma solo attraverso il dispositivo filosofico centrale nell'idealismo, il principio d'identità – e soprattutto nella concezione della dialettica hegeliana.

¹⁰ A questo proposito è utile la messa a punto di V. VERRA, *La natura nella storia*, in AA. VV., *Logica e storia in Hegel*, Napoli, 1985, pp. 55-67, in particolare p. 55: «Le *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* presentano a prima vista un paradosso o, quanto meno, un contrasto sul quale vale la pena di soffermarsi brevemente. Da un lato è evidente che Hegel compie uno sforzo energico ed inequivocabile per distinguere nettamente la storia dalla natura, ravvisando tra i due termini addirittura una 'opposizione'; dall'altro è però altrettanto evidente che per Hegel non è possibile comprendere la storia, tanto in generale nelle sue leggi, quanto in particolare nel suo decorso dall'Oriente all'Occidente senza riconoscere che, in un certo senso, la natura opera non solo come condizione esterna della storia, ma come un suo momento interno insopprimibile; in questo senso Hegel giunge al punto di considerare come scopo della *Weltgeschichte* la *Ausbildung* di una 'seconda natura', un mondo che è adeguato allo spirito in modo da consentire al soggetto di ritrovare in quella realtà il concetto dello spirito ed aver coscienza della sua libertà e razionalità... In questo modo il concetto di natura non appare soltanto più il termine *a quo* ma anche il termine *ad quem* del processo storico, anche se, ovviamente, sempre come momento mediatore del processo con cui lo spirito realizza se stesso come libertà e sapere».

¹¹ *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 354-55; tr. it. cit., p. 99 (tr. profondamente rielaborata).

Nella seconda sezione del testo Adorno riconosce esplicitamente le 'fonti' di questo progetto filosofico in G. Lukács e W. Benjamin. Del primo vengono riportati per esteso due lunghi contesti desunti da *La teoria del romanzo*, ove appare il concetto di 'seconda natura'. In un primo passaggio Lukács afferma: «Laddove non è dato immediatamente alcun obiettivo, le strutture che l'anima scopre nel suo umanarsi, in quanto sostrato e supporto della sua attività tra gli uomini, perdono il loro evidente radicamento nelle necessità superindividuali e normative; quelle strutture sono un semplice essente, forse solido, forse fragile, ma né recano il crisma dell'assoluto, né sono i ricettacoli della traboccante interiorità dell'anima. Esse danno forma al mondo della convenzione: un mondo alla cui onnipotenza non sfugge che il più profondo recesso dell'anima; un mondo che è onnipresente in una molteplicità inestricabile; la cui rigorosa conformità alle leggi, tanto sul piano del divenire che su quello dell'essere, si pone con necessaria evidenza al soggetto cosciente, ma che tuttavia non offre, proprio a causa della sua normatività, né un senso al soggetto in cerca di un obiettivo, né un campo per l'azione immediatamente sensibile. Questo mondo è una seconda natura; al pari della prima non può essere definito che come sistema di necessità costante, ma il cui senso rimane estraneo e perciò stesso resta inafferrabile ed inconoscibile nella sua effettiva sostanza».

In un secondo denso passaggio Lukács aggiunge: «La seconda natura, quella delle relazioni umane, non possiede alcuna sostanzialità lirica; le sue forme sono troppo rigide per adeguarsi all'attimo creatore di simboli; il contenuto sedimentato delle sue leggi è troppo determinato per poter liberare uno alla volta gli elementi che, nella lirica, devono divenire occasioni sperimentali; tali elementi vivono così esclusivamente in virtù della conformità delle leggi, sono al tal punto sprovvisti di esistenza concreta indipendente che senza di quella conformità essi cadono nel nulla. Questa natura non è muta, percettibile ai sensi ed insieme estranea ai sensi come la prima: essa è la pietrificazione di un complesso di sensi, divenuto estraneo, incapace ormai di risvegliare l'interiorità; essa è un ossario di interiorità uccise; e perciò ove l'impresa fosse possibile, essa potrebbe rivivere attraverso l'atto metafisico di una resurrezione di quell'elemento spirituale che nella sua esistenza precedente o normativa la creava e la sosteneva, ma mai

potrebbe essere ravvivata per l'intervento di un'altra interiorità»¹². I riconoscimenti dati al pensatore ungherese sono comunque parziali; anche se Lukács ha avuto il merito di aver formulato per primo il concetto di 'seconda natura' e di averne precisate le peculiarità, d'altra parte viene accusato di non essere riuscito ad indicare strumenti concreti per una sua effettiva «interpretazione». Secondo Adorno, Lukács non è andato al di là di una «metafisica possibilità», di un'incerta «resurrezione dell'elemento spirituale», pietrificato nella natura.

Per quanto concerne W. Benjamin, determinante risulterà per Adorno la lettura dello *Ursprung des deutschen Trauerspiels*¹³. Il trasferire il concetto di 'natura' in concetto storico rappresenta il tema centrale del pensiero benjaminiano; lo sviluppo e l'approfondimento di un tale soggetto coincidono con l'interpretazione della stessa 'filosofia' benjaminiana. Centrale diviene a questo proposito la categoria dello *Ursprung*, che non coincide con le consuete classificazioni letterarie; esso deriva necessariamente dalla storia ed in ragione di ciò deve essere distinto rigorosamente dal concetto heideggeriano e coehiano di *Ursprung*. In uno studio giovanile rimasto incompiuto su *Sprache und Logik* Benjamin spiega in che cosa l'origine si distingue dal concetto discorsivo: «La relazione d'origine differisce completamente dalla relazione pseudo-logica tra termine generico e specifico; qui, la provenienza non è che apparenza, nella misura in cui il tipo ed il numero delle specificazioni che un termine generico riceve nei termini specifici obbedisce all'azzardo. Di contro, ogni essenza è sin dall'inizio congiunta ad una pluralità limitata – cioè determinata – di essenze che non derivano dall'unità essenziale in senso deduttivo, ma che – nella realtà empirica – sono correlate a questa unità essenziale come condizione della loro presentazione e del loro sviluppo. L'unità essenziale regge da una parte all'altra una pluralità d'essenze in cui essa appare, ma in rapporto a cui rimane sempre diversa»¹⁴.

¹² I due brani riportati si trovano a p. 52 e 54 di *Die Theorie des Romans*, Berlin, 1920; li riporto nella versione italiana de *L'anima e le forme - Teoria del romanzo*, tr. it. a c. di S. Bologna e V. Messana, Milano, 1972, pp. 294-95 e p. 296.

¹³ Cfr. W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften* Bd. I-1, Frankfurt 1974, tr. it. a c. di E. Filippini, Torino, 1971. Per valutare le implicazioni teoriche dell'opera benjaminiana e la sua ascendenza sul pensiero giovanile di Adorno rimane fondamentale la monografia di R. TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt, 1973.

¹⁴ Cit. in R. TIEDEMANN, *Studien...*, cit, p. 59.

Se il mondo fenomenico o, in termini estetici, la storia delle opere d'arte è retta dall'unità essenziale-Idea, l'origine sarà determinata in maniera dialettica come un campo di forze. Per questa ragione non può essere confusa, alla stregua di M. Heidegger, con un modello di 'origine' ontologicamente fondato. L'origine, benché sia una categoria pienamente storica, «non ha nulla in comune con la genesi»¹⁵. Non può essere confusa con un cominciamento qualsiasi, ma concerne piuttosto il nuovo, la salvezza del particolare nell'universale: «Con origine non si intende un divenire del già nato, bensì un divenire ed un trapassare di ciò che nasce. L'origine sta nel fiume del divenire come un vortice e trascina dentro la propria ritmica il materiale della nascita»¹⁶.

Le Idee estetiche, rappresentando la negazione determinata dell'esistente, provengono dal mito. La loro relazione critica con la storia passata coincide in maniera utopica con la storia compiuta. Non diversamente dalle opere compiute, tuttavia, le idee delle forme artistiche non sono esse stesse utopia; ma rimangono «incompiute, incomplete»; in questo modo le idee benjaminiane non consentono di criticare un'opera sulla base del suo genere. L'origine critica nel mito non è mai la negazione astratta, è invece sempre il tentativo di apportare al mito una riconciliazione. In ultima analisi si tratta di 'restaurare' l'autenticità di cui la prima redazione dello *Ursprung* riconosce senza alcuna riserva il carattere teologico della 'rivelazione': «Tutto ciò che è originario appare come un essere determinato in maniera duplice; tutto ciò che è originario è una restaurazione incompiuta della rivelazione. Se fosse compiuto, sarebbe più di un'origine o di un elemento, dal punto di vista di una cosa, e... dal punto di vista della verità. Se non si ritrovasse nella rivelazione, non avrebbe più alcuna testimonianza del suo carattere originario»¹⁷. Sotto la categoria di 'origine', dunque, W. Benjamin, nel profondo della storia o, almeno, del suo inizio, non cerca di trovare una verità eterna, una sorta di 'contemplazione' atemporale che si limiterebbe a progettare il presente nel passato perpetuando l'orrore del passato nel presente. Altra 'fonte' degna di rilievo, per mettere a fuoco il concetto benjaminiano di 'origine', è quella goethiana. Così, ad esempio, in una nota manoscritta alle aggiunte dello *Ursprung*, viene precisata tale connessione: «Studiando la presentazione simmeliana del concetto di verità

¹⁵ W. BENJAMIN, *Ursprung...*, cit., p. 226; tr. it. cit., p. 28.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (I Fassung), in *Gesammelte Schriften* I-3, Frankfurt, 1974, p. 935.

goethiano – ed in particolare la sua eccellente spiegazione del fenomeno originario... – ho compreso in maniera irrefutabile che il mio concetto di 'origine' nell'*Origine del dramma barocco tedesco* è una trasposizione rigorosa... di questa intuizione goethiana fondamentale, il dominio della natura in quello della storia. L' 'origine' è il concetto di fenomeno originario interpretato in senso teologico»¹⁸.

Se il concetto benjaminiano di origine sembra esibire una valenza epistemologica, l'adattamento della formula goethiana, «Was fruchtbar ist, allein wahr» significa quanto segue: quando conoscenze isolate sono pensate come parti di un tutto che si cerca di comprendere esse potranno percepire il tutto come presente nei dettagli, che saranno 'fecondi' solo se la critica potrà cogliere il tutto a partire da essi. In uno dei passaggi sottolineati da Benjamin, Simmel dimostra come Goethe, anche se fissa i criteri della verità nella 'fecondità' e nella 'utilità' della conoscenza, non difenda affatto la causa del pragmatismo, ma creda piuttosto profondamente nell'unità della natura, in un programma di ricerca che inglobi allo stesso tempo teoria e prassi. Alla natura come dimensione *Ubergreifendes* – questo termine hegeliano viene mutuato da Simmel – Benjamin sostituisce la totalità della storia: «La preistoria e la storia futura di tali essenze sono, a segno della loro salvazione o della loro assoluzione entro l'ordito del mondo delle idee, non una storia pura, bensì una storia naturale. La vita delle opere e delle forme, che sotto questa protezione soltanto si dipana chiara e non disturbata dalla vita umana, è una vita naturale»¹⁹.

È comunque opportuno precisare che anche le due istanze comparabili, l'unità della natura goethiana e la totalità della storia benjaminiana, «considerate dal punto di vista della necessità e dunque come cause, non saranno fenomeni originari; esse lo diventano nella misura in cui fanno scaturire nel loro proprio sviluppo – o meglio nei loro effetti – la serie delle forme storiche concrete..., nella stessa maniera in cui la foglia disvela tutta la ricchezza del mondo vegetale empirico»²⁰.

In questo modo, per chiarire il concetto benjaminiano di origine, diventa utile ricorrere ad un altro modello goethiano, quello di *entelechia*. In una variante dello *Ursprung* lasciata cadere nella versione definitiva si legge ad un certo punto: «L'origine è dunque entelechia. Nell'*entelechia*, il divenire

¹⁸ *Ivi*, p. 954.

¹⁹ W. BENJAMIN, *Ursprung...*, in *Gesammelte Schriften* I-1, cit., p. 227; tr. it. cit., pp. 29-30.

²⁰ Cit. in R. TIEDEMANN, *Studien...*, cit., p. 51.

si fissa. Un'idea accoglie una serie di espressioni storiche, non per costruire un'unità, ancor meno per astrarne un elemento comune, ma per dimostrare che essa prende immediatamente la forma cristallina dell'unità, nel dominio dell'essere vero che presenta l'Idea: *res in universale e non universale in re*»²¹.

Includere l'istanza della *entelechia* nella concezione benjaminiana delle idee significa necessariamente non farla coincidere con una forma, sia pure modificata, di platonismo. Il fatto che l'idea accolga una serie di espressioni storiche è una formulazione paradossalmente nominalistica ed antiplatonica dell'Idea, in cui sfera noumenica e fenomenica sono congiunte tra di loro in un certo modo. Il punto di vista benjaminiano può essere spiegato meglio alla luce della concezione leibniziana della monade, che è soprattutto merito di Hans Heinz Holz aver mostrato nel suo aspetto dialettico: «la sostanza genera la struttura e costituisce dunque la ragion d'essere della struttura, ma, d'altra parte, non si realizza, non diviene sostanza se non nella misura in cui è strutturata nel suo condizionamento unico e singolare per tutto il resto dell'essente...»²².

Questo movimento intrinseco ai fenomeni finisce per sopprimere l'opposizione tra cristallizzazione e costruzione. Il fatto che il divenire si fissi nell'*entelechia*, tra le altre cose, significherà quanto segue: è necessario che il dominio del divenire, della storia, della realtà empirica divenga soggetto, che sia costruito per essere suscettibile di cristallizzazione, di divenire Idea. «La storia filosofica in quanto scienza dell'origine è la forma che, dagli estremi più remoti, dagli apparenti eccessi dello sviluppo, fa emergere la configurazione dell'idea in quanto configurazione di una totalità contrassegnata da una sensata contiguità di simili opposti»²³.

Relativamente ad Heidegger, Adorno argomenta sotto più angolazioni la regressione della 'neoontologia' heideggeriana al consueto schema idealistico del principio d'identità. Si tratta, secondo Adorno, di una regressione che approda ad una tautologia. Il che accade per il concetto heideggeriano di Essere-per-la-morte (*Begriff des Seins zum Tode*) ed anche per il concetto della storicità stessa. «Il problema della conciliazione di natura e storia è risolto solo apparentemente dalla ipotesi neo-ontologica nella struttura della storicità, perché qui viene riconosciuto che esiste un fenomeno fondamentale 'storia' oppure la sua esplicazione ontologica viene frustrata

²¹ W. BENJAMIN, *Ursprung...*, in *Gesammelte Schriften* 1-3, p. 946.

²² H.H. HOLZ, *Leibniz*, Stuttgart, 1958, p. 59.

²³ W. BENJAMIN, *Ursprung...*, in *Gesammelte Schriften* I-1, cit., p. 227; tr. it. cit., p. 29.

dal fatto che esso stesso è trasfigurato in ontologia. Heidegger ritiene che la storia, intesa come una struttura onnicomprensiva dell'Essere, è equivalente all'ontologia propria di quell'Essere. Da qui le antitesi inconsistenti del tipo 'storia' e 'storicità', in cui non si riscontra altro che il fatto che alcune qualità dell'Essere, osservate nell'essente, vengono estrapolate e trasportate nell'ambito dell'ontologia, per divenire così determinazione ontologica e contribuire all'esplicazione di ciò che in fondo non viene ridetto che ancora una volta»²⁴. «Questo inquadramento della nuova ontologia nella posizione idealistica spiega non solo il formalismo, la necessaria universalità delle determinazioni neoontologiche entro le quali l'effettività rifiuta di inserirsi, ma fornisce anche la chiave per il problema della tautologia. Heidegger dice che non è un errore girare in circolo: tutto dipende soltanto dall'entrare in questo circolo in maniera corretta. Sono tentato di dar ragione ad Heidegger. Ma se la filosofia rimane fedele al suo compito, questo 'entrare correttamente' vuole semplicemente significare che l'Essere, che si determina o esplica se stesso come Essere, rende chiari nell'atto dell'esplicazione i momenti attraverso cui esso si determina o si esplica come tale. La tendenza tautologica mi sembra che si manifesti non altrimenti che attraverso il vecchio motivo idealistico della identità. Essa scaturisce dal fatto che un Essere che è storico viene portato sotto una categoria soggettiva di storicità. L'Essere storico collocato sotto la categoria soggettiva della storicità deve risultare identico alla storia. Si deve adattare alle determinazioni che gli vengono impresse della storicità. Mi sembra perciò che la tautologia sia più un autoscrutarsi della profondità mitica del linguaggio, un nuovo mascheramento della vecchia tesi classica dell'identità tra soggetto ed oggetto. Se in Heidegger si riscontra nuovamente un avvicinamento a Hegel, questo non fa altro che confermare una tale interpretazione (*Deutung*)»²⁵.

Nella sezione seconda della *Negative Dialektik*, intitolata *Begriff und Kategorien*, Adorno argomenta il filo conduttore comune alla filosofia idealistica ed a quella ontologica: «L'universalità trascendentale non è una mera autoesaltazione narcisista dell'io, non la *hybris* della sua autonomia, bensì ha la sua realtà nel dominio che si afferma e si perpetua tramite il principio d'equivalenza... Parodiando Heidegger si potrebbe interpretare senza troppo sacrificio il pensiero della necessità nell'universale filosofico

²⁴ TH.W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte...*, cit., pp. 353-54; tr. it. cit., pp. 96-98.

²⁵ *Ivi*, pp. 352-54; tr. it. cit., pp. 96-97.

in base al bisogno di evitare lo stato di necessità... L'unità della coscienza è l'unità di quella individuale e ne porta le tracce anche come principio; così quella dell'essente... La repressione della natura a fini umani è un mero rapporto naturale; donde la superiorità della ragione che domina la natura e del suo principio di apparenza. Vi partecipa in modo gnoseologico-metafisico il soggetto che si proclama demiurgo baconiano ed infine creatore idealistico di tutte le cose»²⁶.

A questo proposito è opportuno rammentare che anche Hegel utilizza l'espressione 'seconda natura' in due contesti particolarmente rilevanti: riguardo alla fondazione delle istituzioni, nel celebre paragrafo 4 delle *Grundlinien*, «Il terreno del diritto è in genere l'elemento spirituale, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la volontà, la quale è libera, così la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, ed il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura»²⁷ e rispetto al bisogno 'assoluto' ed 'universale' che sta a monte della genesi dell'arte nella *Einleitung* alle *Vorlesungen* di estetica²⁸. Nel primo caso 'seconda natura' sta a libertà realizzata, a mondo del diritto legittimato esclusivamente dalla *contrapposizione fondante, di natura ontologica*, fra mondo istituzionale, proiezione diretta del *Geist* e mondo della natura comunemente inteso, che non assolve neppure alla funzione di presupposizione indiretta di quello dello spirito. Si tratta di un luogo problematico di grande rilievo nel contesto teorico hegeliano, almeno da Jena in poi²⁹ e che costituisce il tema dominante delle prefazioni ai corsi di filosofia del diritto del semestre 1822-23³⁰ e 1824-25³¹ ma che non si può ritenere assente neppure all'interno della *Rechtsphilosophie* pubblicata, se si prende in considerazione l'annotazione al

²⁶ TH.W ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., pp. 187-88; tr. it. cit., pp. 160-61.

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, 1963, p. 28; tr. it. di G. Marini, Bari, 1987, p. 27.

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a c. di E. Moldenhauer e L.M. Michel, Frankfurt, 1970, Bd. XIII, p. 128; tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Milano, 1963, pp. 44-45.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Jenaer Realphilosophie*, heraus. J. Hoffmeister, Hamburg, 1969, p. 205; tr. it. a c. di G. Cantillo, Bari, 1971, pp. 134-35.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts* (H.G. Hotho 1822-23), in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Bd. 4, Stuttgart, 1973, pp. 91-102.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts* (K.G.V. Griesheims 1824-25), in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie...*, cit., pp. 75-91.

paragrafo 194³². La problematica riguardante le connessioni fra una 'prima' ed una 'seconda' natura è, in Hegel, anche a fondamento della polemica rigorosa condotta contro la dizione stessa di '*Naturrecht*', che suona pregiudizialmente equivoca, per contemplare in sé due modi opposti di intendere ciò che è natura, due modi tra di loro inconciliabili: «... dobbiamo osservare che il termine natura ha immediatamente un duplice significato, un importante duplice significato che induce in assoluto errore. Per un verso natura significa l'essere naturale che troviamo immediatamente creato in noi..., l'aspetto immediato del nostro essere. Di fronte a questa determinazione ed a differenza di essa, natura significa anche il concetto, natura della cosa significa anche il concetto della cosa, ciò che essa è secondo ragione, e questa può essere una cosa tutt'altro che puramente naturale»³³. Alla luce di questa distinzione, che presume una differenza profonda fra 'prima' natura, l'aspetto più immediato del nostro modo di essere e 'seconda' natura, la natura riflessa, autoriflessa del *Geist*, diritto naturale potrà significare *contestualmente* e diritto della natura propriamente inteso e ciò che è giusto in sé e per sé. Attraverso questa chiarificazione, che restituisce all'impulso per la libertà la funzione centrale nella fondazione istituzionale, Hegel porta a dissoluzione l'orientamento 'naturalistico' della dottrina del diritto naturale. Dalla prima natura non si può infatti ricavare coerentemente un modello statale: «Se ci soffermiamo sull'impulso naturale (la 'prima' natura) possiamo arrivare al risultato che lo Stato non è naturale, che è una istituzione artificiale... Così può apparire vero il fatto che si deve rinunciare allo Stato e che si deve produrre una condizione come l'abbiamo nella rappresentazione dei cosiddetti popoli ingenui»³⁴. Solo l'impulso alla libertà, enfatizzato da Hegel come «bisogno della libertà»³⁵, costituisce una contraddizione intrinseca al modo d'essere stesso dell'uomo, perché tale bisogno nasce contestualmente agli altri impulsi naturali ma allo stesso tempo in contrapposizione ad essi. Accettata questa presupposizione, la divaricazione ontologica natura-libertà, l'irriducibilità della seconda natura alla prima, comincia a divenire poco congrua la denominazione consueta di 'diritto naturale': potrebbe essere conservata solo nel caso in cui la libertà diventasse l'unica natura dell'oggetto. Ma anche

³² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (J. Hoffmeister), cit., p. 172; tr. it. cit., p. 162.

³³ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts* (K.G.V. Griesheims 1824-25), cit., p. 76.

³⁴ *Ivi*, p. 78.

³⁵ *Ibidem*.

in questo caso eccezionale la dizione risulterebbe semanticamente approssimata, perché «la natura è... semplice, non è contrapposta a qualcos'altro. La libertà invece appare subito polemicamente, ha delle contrapposizioni e la prima è con la natura stessa ...»³⁶. La libertà è dunque per principio una dimensione irriducibile: non potrà essere considerata tale se ancora intrecciata alla natura, come un principio qualsiasi, principio tra principi, né potrà essere definita a rigore libertà nella forma dell'immediatezza: «La libertà è essenzialmente questo, di essere se stessa presso se stessa, di non avere forme attraverso qualcos'altro... di rendere eguale a sé anche la sua forma»³⁷. Soltanto la libertà nella 'forma' della libertà è razionale. La discriminazione tra mondo del diritto (seconda natura) e mondo della natura (prima natura) non potrebbe acquistare un rilievo sistematico maggiore come sottolineato ulteriormente nella prefazione al corso 1822-23 «...il diritto proviene soltanto dallo spirito, perché la natura non conosce diritti. Così vi è un mondo della natura esistente ed un mondo spirituale contrapposto alla natura. Estrinsecamente in un primo momento i bisogni conducono l'uno verso l'altro gli uomini... Ma questa connessione... è soltanto una connessione naturale... in questa entra quella spirituale che la rimuove. Il sostanziale di questa connessione spirituale è il mondo del diritto, il cui terreno è la libertà»³⁸. Convincimento ribadito esemplarmente nella conclusione dell'ultimo corso (D. Strauss): «La libertà è la cosa più profonda ed è da essa che si eleva tutta la costruzione del mondo spirituale»³⁹. La libertà dunque nella sua espressione massimale, la libertà realizzata, tradottasi in diritto, in istituzione storicamente sussistente, è, nel contesto teorico hegeliano, la 'seconda natura', una seconda natura conquistata dialetticamente, sulla negazione della prima. Negazione e contestualmente inveroamento nella *forma mentis* hegeliana; per Th.W. Adorno il limite della prospettiva hegeliana sta già nel presunto 'superamento'⁴⁰, che nasconde in

³⁶ *Ivi*, p. 79.

³⁷ *Ivi*, p. 80.

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts* (H.G. Hotho 1822-23), cit., p. 94.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts* (D.F. Strauss), in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie...*, cit., p. 925.

⁴⁰ Così nella *Negative Dialektik...*, cit., p. 17; tr. it. cit., p. 5: «La contraddizione è il non-identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica misura l'eterogeneo rispetto al pensiero basato sull'unità. Esso si supera urtando contro i propri limiti. La dialettica è la coscienza conseguente della non-identità».

realtà un atto di violenza, una lacerazione incomponibile⁴¹. Tale esito diviene ancora più trasparente nelle sue implicazioni se si prende in considerazione l'altro luogo teoretico hegeliano, in cui il concetto di 'seconda natura' assolve una funzione decisiva, nella fondazione dell'arte; anche in questo caso viene usata l'espressione 'bisogno', sublimato ed universalizzato dall'essere funzione esplicita del *Geist*. L'arte nasce all'interno e come rapporto dialettico fra una 'prima' natura concepita immediatamente, non sottoposta ancora alla legge razionale ed una 'seconda' natura, in cui il processo di mediazione conduce il soggetto a sdoppiarsi o meglio ancora a raddoppiarsi per sottolineare il potenziamento estremo di un tale itinerario. Solo questa radicale consapevolezza porta direttamente all'arte: «Il bisogno universale dell'arte è dunque il bisogno razionale che l'uomo elevi alla coscienza spirituale il mondo esterno ed interno come un oggetto, in cui egli riconosce il proprio io... Questa è la libera razionalità dell'uomo in cui l'arte, così come ogni agire e sapere, ha il suo fondamento e la sua necessaria origine»⁴². Ma anche questo processo, la cui conclusione è la svalutazione della bellezza della natura⁴³, viene da Adorno contestato sin dalle fondamenta stesse. In due sezioni della sua *Ästhetische Theorie, Metakritik zu Hegels Kritik des Naturschönen*⁴⁴, e *Übergang vom Natur-zum Kunstschönen*⁴⁵ il filosofo francofortese rovescia completamente la prospettiva estetica hegeliana; la bellezza naturale lungi dall'essere considerata un momento gerarchicamente inferiore diviene «la traccia del non-identico nelle cose sottoposte alla signoria della identità universale»⁴⁶. E il 'passaggio' dialettico attraverso cui giungere alla bellezza dell'arte un mero «*Paradigma von Konsequenz-Ästhetik*»: «quella proposizione infatti discende dall'identificazione del reale col razionale, più specificatamente

⁴¹ «Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza, per la propria formazione, deve esigere l'unità: finché essa misura ciò che non gli è identico sulla base della pretesa di totalità. Ciò che viene presentato alla coscienza come contraddizione della dialettica. La contraddittorietà stessa ha il carattere di legge inevitabile e fatale per l'essenza immanente della coscienza stessa. Identità e contraddizione del pensiero sono saldati l'una all'altra. La totalità della contraddizione non è che la non-verità dell'identificazione totale, quale in essa si manifesta. Contraddizione è non-identità sotto il vigore della legge, che colpisce anche il non-identico» (*Negative Dialektik*, cit., p. 18; tr. it. cit., p. 6).

⁴² G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, cit., tr. it. cit., p. 46.

⁴³ Si confrontino in proposito le osservazioni di G. MORETTI nella *Presentazione* a F. SCHELLING, *Le arti figurative e la natura*, cit., pp. 31-32.

⁴⁴ TH.W. ADORNO, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften VII*, p. 115 e sgg.; tr. it. a c. di E. De Angelis, Torino, 1975, p. 107 e sgg.

⁴⁵ *Ivi*, p. 120 e sgg.; tr. it., pp. III e sgg.

⁴⁶ *Ivi*, p. 114; tr. it., pp. 124-25.

dall'identificazione del reale col razionale, più specificatamente dalla determinazione della natura come idea nella sua alterità»⁴⁷. L'aver fondato in maniera errata la connessione natura-spirito, natura-storia, l'aver pregiudizialmente ancorato la natura allo spirito, alla storia comporta inevitabilmente per Adorno il trionfo della filosofia dell'identità, che occulta di fatto la seconda natura, quella forma di bellezza naturale, «vicinissima alla verità», anche se si nasconde «nell'attimo della massima vicinanza»⁴⁸. Per recuperare la 'seconda natura' è dunque necessario rivolgersi alla *Natur-Schönheit*, al suo segreto, è necessario rivolgersi al passato, «il momento in cui storia e natura diventano reciprocamente commensurabili»⁴⁹, all'utopia insita nell'infinitamente caduco, come si esplicita in un importante frammento filosofico della *Dialektik der Aufklärung*: «L'invocazione del sole è idolatria. Solo nello sguardo sull'albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento della maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina»⁵⁰. Se, per Hegel, in ultima analisi «zweite Natur» equivale a libertà razionale che necessariamente si realizza in istituzioni o a libera autonomia che comporta inevitabilmente il trascendimento della natura e della sua bellezza, per Adorno, invece, essa starà a significare proprio l'antitesi delle acquisizioni hegeliane: un valore apparentemente trasceso in qualcosa di superiore ma in realtà soggetto alla «violenza di un potere inconciliabile»⁵¹, all'unità del sistema, al primato della totalità e della conciliazione forzata⁵², alla legge dialetticamente nefasta del principio d'identità⁵³. Proprio contro tali direttrici, che contrassegnano in senso lato il

⁴⁷ *Ivi*, p. 116; tr. it., p. 107.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit. p. 353: «Das Moment..., in dem Natur und Geschichte einander kommonsurabel werden, ist das von Vergängnis... »; tr. it. cit. pp. 324-25.

⁵⁰ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, tr. it. a c. di L. Vinci, Torino, 1966, p. 235.

⁵¹ «... nel passaggio hegeliano della natura all'arte non è rinvenibile l'invocatissima polisignificanza di *aufheben*. Il bello naturale si spegne senza essere stato riconosciuto nel bello artistico» (TH.W. ADORNO, *Asthetische Theorie*, cit., p. 116; tr. it. cit. p. 108).

⁵² TH.W. ADORNO, *Erspreste Versöhnung*, in *Noten zur Literatur*, in *Gesammelte Schriften XI*, Frankfurt, 1974, pp. 251-280.

⁵³ «La filosofia del soggetto assoluto, totale, è particolare. La rovesciabilità della tesi d'identità, che le è propria, opera in direzione contraria al suo principio dello spirito. Se l'essente si fa derivare totalmente dallo spirito, questo diventa fatalmente simile al meramente essente, che intende contraddire» (*Negative Dialektik*, cit., pp. 145-46; tr. it. cit., pp. 127-28).

il retaggio hegeliano, si definisce il progetto di restaurare la «seconda natura», le cui argomentazioni più ricorrenti sono: a) la 'commensurabilità' di natura e storia nel segno della 'caducità', del 'passato' considerato come 'caducità'⁵⁴; b) la reinterpretazione della connessione bellezza della natura-bellezza dell'arte per recuperare «ciò che ancora non c'è e che con la sua espressione rigetta una intenzionale umanizzazione»⁵⁵; c) quella del rapporto società civile-Stato, da riaprire dato che nel contesto hegeliano essa è stata chiusa per sempre, come se «la Dialettica fosse stata presa dal terrore davanti a se stessa»⁵⁶. Argomentazioni che scandiscono *tutto* l'itinerario intellettuale adorniano e dunque anche la presunta 'svolta', sopravvalutata da qualcuno, in direzione prohegeliana successiva agli anni Trenta nei periodi inglese ed americano.

A risultare decisiva è la mediazione di W. Benjamin, in modo particolare per la decostruzione 'dialettica' della dimensione mitico-arcaica: «Come il momento dell'apparenza inerisce a tutti i miti, come la dialettica del destino mitico – sotto le forme di *hybris* e di accecamento – principia sempre dall'apparenza, così i contenuti dell'apparenza prodotti storicamente sono sempre di tipo mitico, e non soltanto nel senso che essi risalgono all'arcaico-pre-istorico e che nell'arte ogni fatto apparente (*Scheinhaft*) ha a che fare con i miti..., ma nel senso che il carattere del mitico stesso ritorna in questo fenomeno storico dell'apparenza»⁵⁷. Il rovesciamento, implicito nella prospettiva benjaminiana, dell'istanza mitica, è anche l'introduzione migliore al secondo nesso, tematicamente rilevante, il nesso, già presente nelle *Wahlverwandtschaften*⁵⁸, tra mito e destino. Il mito, o almeno i miti più originari come quello di Edipo o la teogonia esiodea non sono che la storia in quanto «nesso di colpa del vivente, come destino»⁵⁹. L'intrinseca

⁵⁴ «Questa è la trasmutazione della metafisica in storia. Essa secolarizza la metafisica nella categoria secolare per eccellenza, quella di decadenza. La filosofia interpreta quella scritta, il segno premonitore sempre nuovo, nel microcosmo, nei frammenti lasciati dal decadimento e che portano i significati oggettivi. Non è più possibile riferirsi alla trascendenza se non mediante la caducità; l'eternità non appare come tale ma spezzata attraverso l'elemento più caduco» (*Negative Dialektik*, cit., p. 353; tr. it. p. 325).

⁵⁵ TH.W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, cit., p. 115; tr. it. cit., p.107.

⁵⁶ TH.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt, 1970, p. 318; tr. it. a c. di F. Serra, Bologna, 1971, p. 103.

⁵⁷ TH.W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 364; tr.it. cit., pp. 107-108.

⁵⁸ Così TH.W. ADORNO in *Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie* (1967), in *Noten zur Literatur* IV, heraus. di R. Tiedemann, Frankfurt, 1974; tr. it. a c. di E. De Angelis, Torino, 1979, p. 174.

⁵⁹ *Ibidem*.

L'intrinseca corrispondenza fra mito e destino era stata già approfondita nella *Ethik* coheiana, un'opera esplicitamente menzionata da W. Benjamin⁶⁰ nella connessione strettissima fra i concetti di destino, colpa, specie. Se, per H. Cohen, il mito procede dal concetto di destino, il nucleo vero e proprio di quest'ultimo viene riconosciuto nel concetto della colpa: «Questo è il dominio esercitato dal destino, che sottomette gli individui in questa grave specie. Vengono in questo modo gli individui svuotati del loro io? Questo problema non è sollevato dal mito. Esso non vede alcuna differenza tra l'individuo e la sua specie; così come Zeus non cessa di essere un dio individuale perché è sottomesso al fato. Il male è la colpa. E la colpa è la fatalità. Il mito non si scandalizza di questo legame concettuale. Guai a te, che sei un nipote. Guai non significa qui compassione, ma verdetto. Il nesso di sangue viene concepito come natura e come coercizione naturale. L'anima del futuro è innanzi tutto uno spettro, che porta del male. Nell'anima perciò continua a vivere il nesso dei morti con i vivi... Questa connessione naturale è rappresentata proprio dalla colpa del destino. Non c'è contraddizione e differenza tra la colpa del nipote e dell'antenato. La colpa del nipote è al tempo stesso la colpa dell'antenato. E la colpa dell'antenato... la colpa del nipote. Esiste unità tra di loro nella colpa, perché si ammette anche nel loro essere naturale. Questa unità realizza proprio il destino, che non viene pensato senza il nesso della specie. In questo modo sono connessi i concetti del destino, della colpa, della specie»⁶¹. Connessione stringente puntualmente ribadita da W. Benjamin in *Schicksal und Charakter*, «... nella misura in cui qualcosa è destinato, è infelicità e colpa»⁶². Questa singolare caratteristica del concetto di destino – solo infelicità e colpa ne costituiscono le peculiarità – spinge Benjamin a sostenere che la sua origine non va ricercata nella sfera della religione ma piuttosto in quella del diritto; esso infatti, come il destino e prima di esso, rappresenta un'istanza in cui «beatitudine ed innocenza risultano troppo leggere e si librano in alto»⁶³. Destino e diritto hanno la medesima unità di misura, una condanna pregiudiziale, che solo in seguito diviene colpa: «Il diritto non

⁶⁰ H. COHEN, *Ethik des reinen Willens* in *Werke* Bd. 7, Hildesheim-New-York, 1981, opera che viene esplicitamente menzionata da W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften* Bd. II-1, Frankfurt, 1977, p. 199; tr. it. a c. di R. Solmi, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-22*, Torino, 1982, p. 152.

⁶¹ H. COHEN, *Ethik des reinen...*, cit., pp. 363-64.

⁶² W. BENJAMIN, *Schicksal und Charakter*, in *Gesammelte Schriften* Bd. II-1, cit., p. 174; tr. it. a c. di R. Solmi, in *Il concetto di critica*, cit., p. 120.

⁶³ *Ibidem*.

condanna al castigo, ma alla colpa. Il destino è il contesto colpevole di ciò che vive»⁶⁴. Equivalenza fondata sull'assunto che *la violenza sia coessenziale al diritto*: ogni contratto giuridico, infatti, è tale in quanto «conferisce ad ogni parte il diritto di ricorrere, in qualche forma, alla violenza contro l'altra, nel caso che questa dovesse violare il contratto»⁶⁵. Anche se la violenza può non essere «immediatamente presente nel contratto come violenza creatrice di diritto, vi è tuttavia pur sempre rappresentata, in quanto il potere che garantisce il contratto è a sua volta di origine violenta, quando non è insediato giuridicamente con la violenza in quello stesso contratto. Se vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade»⁶⁶. Il diritto è dunque intrinsecamente 'violenza', violenza oggettivata nella stessa misura in cui, nel mito, è violenza divina, che schiaccia l'uomo sotto il destino. Per esplicitare il 'passaggio' dalla violenza insita nel diritto alla ineluttabilità della colpa, è necessario partire dalla equivalenza fra soggetti diversi, fissata nel diritto; Benjamin porta l'esempio delle guerre «dell'età mitica»: quando con la pace si stabiliscono nuovi confini, «l'avversario non viene semplicemente distrutto; anzi, anche se il vincitore dispone della massima superiorità, gli vengono riconosciuti certi diritti. E cioè, in modo demonicamente ambiguo, pari diritti: è la stessa linea che non deve essere superata dai due contraenti. Dove appare, nella sua forma più temibile e originaria, la stessa mitica ambiguità delle leggi che non possono essere 'trasgredite', e di cui Anatole France dice satiricamente che vietano del pari ai ricchi e ai poveri di pernottare sotto i porti»⁶⁷. La problematicità del *Recht* sta proprio in questi due atteggiamenti complementari ma al tempo stesso stridenti: da una angolazione il diritto presume ed implica equivalenza di comportamenti; da un'altra invece, in quanto la sua origine è pur sempre una violenza, presupponendo diversità di potere fra soggetti diseguali, finisce col contemplare proprio quella disuguaglianza apparentemente negata. Per violenza connaturata al diritto bisogna intendere la costrizione di un diseguale ad un'uguaglianza apparente. Questa acquisizione viene confermata, secondo Benjamin, dalla stessa storia giuridica, dall'epoca arcaica delle leggi non scritte al principio moderno per cui l'ignoranza della legge non può proteggere dalla pena. In questo caso estremo diritto e mito vengono a coincidere: «La manifesta-

⁶⁴ *Ivi*, p. 174; tr. it., p. 121.

⁶⁵ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, cit., p. 191; tr. it. cit., p. 144.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 198; tr. it., p. 151.

zione mitica della violenza immediata si rivela profondamente identica ad ogni potere giuridico, e trasforma il sospetto della sua problematicità nella certezza della perniciosità della sua funzione storica, che si tratta quindi di distruggere»⁶⁸. Mito e diritto sono in ultima analisi per Benjamin sfere dominate dalla maledizione del destino e della colpa e dalle quali è assente ogni prospettiva di riscatto. Ma l'idea dell'essere condannati alla colpa, o meglio della vita come *intrinsecamente* colpevole, di cui il mito si sostanzia e che il diritto attua nella prassi non è, per Benjamin, se non la riproposizione estrema del dogma pagano che condanna la vita umana, ridotta al suo aspetto meramente naturale, sempre e comunque alla pena: «Esso (il destino) corrisponde alla costituzione naturale del vivente, a quell'esperienza non ancora del tutto dissolta, a cui l'uomo è così sottratto che non ha mai potuto risolversi interamente in essa, ma – sotto il suo impero – ha potuto restare invisibile solo nella sua miglior parte. Non è quindi (in fondo) l'uomo ad avere un destino, ma il soggetto del destino è indeterminabile. Il giudice può vedere destino dove vuole; in ogni pena deve ciecamente infliggere destino. L'uomo non ne viene mai colpito, ma solo la nuda vita in lui, che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza»⁶⁹. Da questo contesto appare evidente il legame tra l'ineluttabilità della colpa e l'assolutizzazione dell'equivalenza vita-morte, che è il contrassegno tangibile della dimensione meramente naturale della vita. La vita naturale infatti in quanto vita mortale – per riprodursi, deve uccidere altra vita – sta sotto il segno della morte doppiamente: essa appare come condanna necessaria e alla colpa ed alla punizione che tale colpa fa scontare.

La connessione destino-mito-colpa, mediata da H. Cohen, rappresenta dunque il filo conduttore più probante dei principali saggi benjaminiani; si può ricordare, a questo proposito, quello dedicato alle goethiane *Wahlverwandtschaften*, dove mito e destino sono visti come «eterno ritorno dell'identico» e la loro giurisdizione è definita come quella che attribuisce all'individuo una colpa ereditata nel venire al mondo⁷⁰. O ancora allo studio sul *Trauerspiel*, dove il destino diventa in maniera pregnante, «l'entelechia del divenire nel campo magnetico della colpa»⁷¹. La conce-

⁶⁸ *Ivi*, p. 199; tr. it., p. 152.

⁶⁹ W. BENJAMIN, *Schicksal und Charakter*, cit., p. 175; tr. it. cit., p. 121.

⁷⁰ W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften* Bd. I-1, cit., p. 176; tr. it. cit., p. 229.

⁷¹ W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften* Bd. I-1, cit., p. 308; tr. it. a c. di R. Solmi, *Il concetto di critica*, cit., p. 131.

zione del mondo che emerge dal mito è, in ultima analisi, costruita sul ciclo naturale e lo trasfigura; l'istanza mitica si salda in questo modo alla dialettica intrinseca alla storia naturale, una dialettica fra i due livelli di individuazione della dimensione naturale, la 'prima natura', che genera la colpa, il cui destino stesso sta nella consapevolezza, e la 'seconda natura', da collocare invece sotto «la categoria della resurrezione teologica» (*theologischen Wiedererweckung*), sotto «l'orizzonte escatologico»⁷². Anche in questo caso, come per l'opera d'arte, la speranza utopica viene ad assolvere un ruolo decisivo, che la dimensione della 'caducità' esalta in tutta la sua estensione problematica. Vi sono innanzitutto due contesti di Benjamin, desunti dallo *Ursprung*, che offrono una chiarificazione decisiva di tale categoria: «La natura è da loro (dai poeti allegorici) sentita come un'eterna caducità entro la quale sotto lo sguardo saturnino di quella generazione riconosceva la storia»⁷³. «Se col dramma entra in scena la storia, essa lo fa in quanto scrittura. In fronte alla natura sta scritto 'storia': nei caratteri della caducità»⁷⁴. La caducità, che fornisce una svolta decisiva allo stesso modo di impostare una filosofia della storia⁷⁵, appare strettamente congiunta alla dimensione allegorica. L'allegoria infatti, nella particolare visione benjaminiana, sottende la storia. La relazione tra ciò che appare allegoricamente e ciò che è significato non è affatto, come si presume consuetamente, una relazione di segno accidentale; si verifica piuttosto un fatto particolare, «essa è 'espressione' e ciò che nel suo spazio si svolge e si esprime non è nient'altro che un rapporto storico. Il tema dell'allegorico è semplicemente storia»⁷⁶. Il fatto che si tratti sostanzialmente di un *rapporto storico* tra ciò che appare, la natura apparente, e ciò che è significativo, vale a dire la caducità, viene spiegato in questi termini: «Sotto la decisiva categoria del tempo, la cui trasposizione in quest'ambito della semiotica è la grande scoperta romantica di questi pensatori, è possibile cogliere in profondità e con una formula il rapporto tra simbolo e allegoria. Mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità fuggevolmente si rivela il volto trasfigurato della natura nella luce della redenzione, nell'allegoria si propone agli occhi dell'osservatore la *facies hippocratica* della storia come un pietrificato paesaggio primitivo. La storia in tutto quanto ha, fin dall'inizio, di inopportu-

⁷² TH.W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 357; tr.it. cit., p. 101.

⁷³ W. BENJAMIN, *Ursprung...*, cit., p. 355; tr. it. cit., p. 190.

⁷⁴ *Ivi*, p. 353; tr. it. cit., p. 187.

⁷⁵ Si tratterà di una filosofia della storia condotta secondo il punto di vista dei 'vinti', secondo la nota formulazione di M. Horkheimer.

⁷⁶ W. BENJAMIN, *Ursprung...*, cit., p. 399; tr. it. cit., p. 170.

no, di doloroso, di sbagliato si configura in un volto – anzi: nel teschio di un morto. E benché a questo manchi ogni libertà ‘simbolica’ dell’espressione, ogni armonia classica della forma, ogni umanità – non soltanto la natura dell’esistenza umana tout-court, ma anche la storicità biografica di un singolo si esprime significativamente, in forma di enigma, in questo suo aspetto, l’aspetto naturale supremamente degradato. È questo il nucleo della concezione allegorica dell’esposizione barocca, mondana della storia, in quanto storia dei dolori del mondo; che è significativa soltanto nelle stazioni del suo decadere. Tanto è il significato e tanto è l’abbandono alla morte, perché è la morte che più profondamente scava la merlettata linea di demarcazione tra la *physis* ed il significato»⁷⁷. Sono almeno tre le conclusioni desumibili da una simile impostazione: a) l’allegoria non può essere considerata riduttivamente una categoria di storia dell’arte, nella misura in cui tutto l’essere o almeno l’essere divenuto e passato può essere trasformato in allegoria; b) in eguale misura il «significare» (*Bedeuten*) stesso si trasforma da problema di un’ermeneutica storico-filosofica consueta in un momento che «transustanzia, per sua stessa costituzione, la storia in pre-istoria»⁷⁸; c) la determinazione fondamentale della caducità delle cose terrene sta a rappresentare semplicemente il modo corretto di impostare la connessione natura-storia; sono due dimensioni che possono essere concepite solo come «intrinsecità di Essere storico e naturale»⁷⁹. I momenti ‘natura’ e ‘storia’ non sono delle pure posizioni-dialettiche da giustapporre in un modello forzatamente conciliato ma piuttosto «erompono l’uno dall’altro e si intersecano in maniera tale che il naturale si presenta come segno per la storia, e la storia, anche nel suo lato più schiettamente storico, come segno per la natura»⁸⁰. Questa concezione trova la sua realizzazione ottimale nell’idea di storia naturale. La svolta, rispetto alla maniera consueta di porre una filosofia della storia, è profonda: non si tratterà infatti di distinguere e contrapporre i due momenti rappresentati dal ‘mitico-arcaico’ e del ‘nuovo-storico’, quanto di coniugarli in un legame autenticamente dialettico: «... il mitico-arcaico... questo mitico che si insiste a pretendere sostanziale, non sta affatto a fondamento in questa maniera statica, ma... piuttosto in tutti i grandi miti, anche in tutte le immagini mitiche che la nostra coscienza ancora conserva, è già presente il momento del-

⁷⁷ *Ivi*, pp. 342-43; tr. it. cit., p. 174.

⁷⁸ TH.W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte*, cit., p. 360; tr. it. cit., p. 104.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

la dinamica storica, precisamente in forma dialettica, così che i fatti fondamentali mitici sono in se stessi contraddittori e si muovono contraddittoriamente – si pensi al fenomeno dell'ambivalenza, il «controsenso» (*Gegensinn*) delle parole originarie»⁸¹. La dimensione mitica presume implicitamente una latente dialetticità che la sua componente meramente 'naturale' tende ad occultare; se infatti essa possiede in sé il momento della caduta dell'uomo colpevole nella connessione naturale, dall'altra però trae contemporaneamente dal suo stesso seno la riconciliazione con questo destino; l'uomo riesce a sollevarsi da esso, identificandosi come uomo. Il momento specificatamente dialettico sta nel fatto che i miti tragici contengono in sé, insieme alla caduta nella colpa e nella natura, anche il momento della riconciliazione, che consente per principio di superare la connessione naturale. Il raccordo tra questi due momenti, intuito genialmente da W. Benjamin, costituirà il motivo dominante della ricerca e dell'approfondimento di Th.W. Adorno.

⁸¹ *Ivi*, pp. 362-63; tr. it. cit., p. 106.