



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics
and New Media Theories

Vol. II Num. 2 2016

ISSN 2465-1060
[online]

Denkbilder
«Thought-Images» in
20th-Century German Prose

Edited by Raul Calzoni and Francesco Rossi

powered by

ZETESIS
RESEARCH GROUP

<http://zetesisproject.com/>

Scientific Board:

Prof. Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Prof. Christian Benne (University of Copenhagen), Prof. Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Prof. Fabio Camilletti (Warwick University), Prof. Luca Crescenzi (Università di Trento), Prof. Paul Crowther (NUI Galway), Prof. William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Prof. Alexander Nehamas (Princeton University), Prof. Antonio Prete (Università di Siena), Prof. David Roochnik (Boston University), Prof. Antonietta Sanna (Università di Pisa), Prof. Claus Zittel (Stuttgart Universität)

Executive Board

Matteo Bensi, Danilo Manca (coordinator), Lorenzo Serini, Valentina Serio, Marta Vero

Review Board:

Alessandra Aloisi, Pia Campeggiani, Ester Fuoco, Annamaria Lossi, Cathrin Nielsen, Francesco Rossi

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Associazione “Zetesis-Progetto di studi e Dialoghi Filosofici”,
via Paoli, 15 - 56126 Pisa. Registered by Agenzia delle Entrate di Pisa, n. 3705, serie III,
23.10.2014



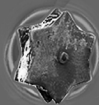
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories
di Zetesis is licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0
International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume Editors: Raul Calzoni, Francesco Rossi



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics
and New Media Theories

Vol. II Num. 2 2016

ISSN 2465-1060
[online]

Denkbilder
«Thought-Images» in
20th-Century German Prose

Edited by Raul Calzoni and Francesco Rossi

powered by

ZETESIS
RESEARCH GROUP

<http://zetesisproject.com/>

L'immagine-pensiero come Aufhebung del pensiero concettuale di Hegel?

Danilo Manca

Abstract

This article will ask to what extent the thought-image can be seen as a sublation of Hegel's conceptual thinking. Firstly, I will focus on the relationship between image and name, according to the perspectives of both Benjamin and Hegel. Secondly, I will compare Hegel's model of system with Benjamin's model of constellation. Thirdly, I will deal with the issue of how a philosophical conception should be presented. In conclusion, with the help of some reflections of Adorno, I will defend the idea that Benjamin only sublates Hegel's way of presentation in philosophy, but regarding the truth as a content of knowledge, Hegel's conception still continues to represent the highest degree of completeness and self-awareness.

Introduzione

Obiettivo del presente articolo è interrogarsi sull'origine della nozione di *Denkbild* attraverso un confronto della prospettiva di Benjamin con quella di Hegel, autore che non è certo fra quelli che Benjamin sentiva a lui più vicini, ma che è inevitabile riferimento di qualsiasi prospettiva insista sulla natura dialettica del pensiero e del reale. Perciò, la domanda che fungerà da filo conduttore di questa indagine sarà la seguente: la descrizione della natura dialettica del pensiero che Benjamin sviluppa servendosi della nozione di *Denkbild*, così come delle connesse nozioni di immagine dialettica e costellazione, può essere considerata una *Aufhebung*, ossia un superamento che tuttavia conserva come momento quello che supera, della canonica descrizione datane da Hegel?

Nell'ottica dello stesso Hegel, vi è *Aufhebung* di una posizione filosofica ogniqualvolta un contenuto di pensiero si trasforma al punto tale da alterare il proprio paradigma di riferimento. In altre parole, si può parlare di superamento dialettico di una concezione se quest'ultima viene interpretata come momento di un percorso di pensiero più ricco e articolato di quello da cui si procede. Il *Denkbild* potrà essere un' *Aufhebung* del pensiero concettuale hegeliano se dimostrerà di saper esibire una situazione più complessa di quella da cui Hegel parte¹.

1 Richter (2007), p. 14 osserva quanto segue: "The Denkbild thus operates with and against Hegel, in a way that remains faithful to Hegel by departing from him always one more time". Interrogandosi sulla possibilità che il *Denkbild* sia *Aufhebung* del pensare concettuale bisogna capire dove Benjamin rimane fedele a Hegel e dove invece se ne allontana. Secondo Richter, la fedeltà risiederebbe

Si procederà nel modo seguente: nel primo paragrafo l'indagine si focalizzerà sull'idea di Benjamin che il pensiero possa essere espresso per immagini; nel secondo paragrafo si confronteranno i due alternativi modelli per tematizzare il vero, sviluppati da Hegel e Benjamin, ossia rispettivamente quello del vero inteso come *sistema* di idee e quello del vero inteso come *costellazione* di idee. Infine, si discuterà alla luce di ciò il problema dello stile espositivo del pensiero filosofico che indaga l'emergere del vero.

1. *Il nome delle cose e l'immagine linguistica*

Per Hegel, l'espressione immagine-pensiero (*Denkbild*) sarebbe un'irrisolvibile *contradictio in adjecto*, perché non si pensa per immagini, ma per nomi². Le immagini rimangono legate alla sfera intuitiva della conoscenza, non sono prodotti del pensiero puro. Ciò non implica, tuttavia, che le immagini siano completamente estranee al pensare.

Hegel non identifica il pensare semplicemente con una delle facoltà di cui è da principio equipaggiata la coscienza umana e che le servono strumentalmente per interpretare il mondo. Il pensare è innanzitutto il principio immanente che costituisce e articola il mon-

nell'insistenza sulla negatività del reale, mentre la distanza nel rifiuto dell'ottimismo trionfalistico di Hegel. Ad avviso di chi scrive la questione è più complessa.

2 "Es ist Name, dass wir *denken*" (Hegel 1970c, § 462, p. 278; tr. it. p. 462). Cfr. a riguardo Ferrarin (2001), pp. 287-307.

do. Hegel lo descrive come l'interno del mondo, come l'anima che lo abita, la forza che lo muove³. Invita a concepire il pensiero innanzitutto come un istinto, che definisce *das Logische*, e vede operare dapprima inconsciamente, attraversando e intrecciando fra loro i diversi modi in cui il soggetto finito si rapporta al mondo. Il pensare soggettivo dell'uomo è il medium attraverso cui il pensare oggettivo trova soddisfazione per i propri impulsi e arriva a concepirsi per quello che è⁴. Lo sviluppo delle facoltà umane è parte del percorso attraverso cui la ragione, che governa il mondo, diventa autocosciente della propria natura.

È vero che per Hegel “le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio”⁵, ciò non esclude, tuttavia, che esse siano all'opera già in modi d'essere del soggetto finito che precedono il linguaggio nel processo di sviluppo dell'autocoscienza. Nell'*Enciclopedia*, Hegel insiste sul fatto che è compito della filosofia sostituire alle diverse forme di rappresentazione (sentimenti, intuizioni, immagini) pensieri e categorie, quindi purificare il *logos* dalle forme in cui si trova mescolato nella sua manifestazione ordinaria. Hegel descrive tali forme come “metafore dei pensieri” (*Metaphern der Gedanken*)⁶, perché in esse il pensiero si presenta rivestito di un materiale sensibile da cui dovrebbe emanciparsi.

3 Cfr. Hegel (1970b), § 24 Z.

4 Sulla nozione di elemento logico (*das Logische*) i riferimenti sono Hegel (1970b), § 80 e Hegel (1970c), 574, ma anche la seconda Prefazione alla *Scienza della Logica* (Hegel 1969, pp. 19-26; tr. it., pp. 9-17). Sul tema cfr. Ferrarin (2016), pp. 83-94.

5 Hegel (1969), p. 20; tr. it., p. 10.

6 Cfr. Hegel (1970a), § 3. Sul rapporto tra rappresentazione e pensiero cfr. Ferrarin (2016), pp. 141-170; Thompson (2006).

In particolare, l'immagine è per Hegel il prodotto dell'interiorizzazione del materiale intuito⁷. L'io si appropria del contenuto che coglie tramite i sensi rendendolo un proprio possesso, un'immagine, appunto, ossia un contenuto separato dalla propria materialità che all'occasione può richiamare alla mente ma anche alterare, variare, associare ad altre immagini, pur in assenza del referente materiale cui l'immagine di partenza si riferisce. La forza conoscitiva dell'immagine (*Bild*) non è, tuttavia, paragonabile a quella del nome (*Name*), ossia del concetto espresso linguisticamente. L'immagine è ancorata all'arbitrio del soggetto individuale di cui è possesso. Invece, il nome non è strettamente legato all'attività mentale, ma si configura come un legame universale e permanente tra un significato e i segni visivi e fonici in cui un pensiero si esteriorizza.

Hegel distingue la memoria (*Gedächtnis*) dal ricordo che interiorizza (*Erinnerung*)⁸. Un'immagine è ricordata, mentre un nome è memorizzato. Il ricordo si appropria di qualcosa di esterno, mentre la memoria esteriorizza, rende condivisibile e comunicabile, un prodotto interno dell'intelligenza. La memoria ha per proprio contenuto il prodotto del lavoro esercitato dall'intelligenza sul materiale modificato e interiorizzato dal ricordo e ulteriormente trasformato dall'immaginazione (*Einbildungskraft*) e dalla fantasia produttrice di segni (*die Zeichen machende Phantasie*). Fonte della capacità di parlare una lingua è la memoria meccanica, ossia la facoltà di rendere permanente

7 Sulla nozione di *Erinnerung* nelle opere di Hegel cfr. Ricci, Sanguinetti (2013).

8 Cfr. Hegel (1970c) §§ 463-464.

il nesso convenzionale e arbitrario che viene a istituirsi tra un significato e un insieme di segni⁹.

Hegel esemplifica la sua tesi affermando che “nel nome ‘leone’ noi non abbiamo bisogno né dell’intuizione di questo animale, e neppure dell’immagine: il nome, in quanto noi lo *comprendiamo* (*verstehen*), è la rappresentazione semplice, priva di immagine”¹⁰. Quando l’intelligenza può fare a meno del riferimento a un oggetto esterno e per comunicare le proprie esperienze si serve di nomi, allora ha superato il suo rapporto estrinseco con il reale e ha scoperto di essere il *medium* attraverso cui la razionalità che nel mondo è in potenza può arrivare a realizzarsi effettivamente in un ordine definito.

In uno degli appunti del *Passagen-Werk* Benjamin afferma che “il luogo in cui s’incontrano le immagini dialettiche è il linguaggio”¹¹. Come ha notato Friedlander, per Benjamin un’immagine dialettica non è né visibile né immaginabile. L’immagine dialettica si manifesta, viene riconosciuta, ma non percepita¹². Benjamin non mette, dunque, in discussione l’idea che le forme del pensiero siano innanzitutto espresse nel linguaggio, né che il linguaggio sia il *medium* attraverso cui la verità delle cose viene portata ad espressione. Benjamin contesta l’idea che le immagini riguardino la sfera della conoscenza intuitiva e, in netta contrapposizione a Hegel, nega valore al processo attraverso cui un nesso convenzionale diventa permanente. Piuttosto, è interessato a

9 Cfr. Hegel (1970c) §§ 461-462.

10 Hegel (1970c), § 462, p. 278; tr. it. p. 462.

11 Benjamin (1982), p. 577 [N2a, 3]; tr. it. p. 516.

12 Friedlander (2012), p. 37.

individuare il percorso attraverso cui il filosofo, utilizzando un sistema di segni convenzionali, può rendere comunicabili i nessi originari che definiscono l'ordine essenziale del mondo.

Alla base di nozioni quali immagine dialettica (*dialektisches Bild*) e immagine-pensiero (*Denkbild*) vi è una concezione del linguaggio che si pone agli antipodi di quella di Hegel. Benjamin la illustra già nel famoso saggio del 1916 *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*.

Secondo Benjamin, ogni manifestazione della vita umana può essere concepita come una sorta di lingua, dove per lingua s'intende la comunicazione di contenuti spirituali. Quello che noi ordinariamente chiamiamo linguaggio è la lingua nominale e acustica dell'uomo, ma bisognerebbe riconoscere l'esistenza anche delle lingue "anominali e inacustiche"¹³ delle cose. La poesia è il retaggio più evidente della lingua adamitica in cui l'uomo portava a perfetta comunicazione la propria essenza, che consiste nel dare nomi alle cose, nel tradurre la lingua delle cose in una lingua che si serve di suoni e segni, nell'essere il medio attraverso cui Dio comunica la propria natura¹⁴. Scultura e pittura sono forme di traduzione della lingua delle cose in contenuti spirituali comprensibili all'uomo. Tuttavia, attraverso queste arti figurative, invece di dar voce alla propria essenza di soggetto nominante, l'uomo si sforza di elevare le cose a una lingua "infinitamente superiore ma, tuttavia, forse della stessa

13 Benjamin (1977), p. 156; tr. it. p. 294. Cfr. Desideri, Baldi (2010), pp. 32-34.

14 Sul nome nella sua originaria funzione di simbolo mistico che genera corrispondenza tra uomo e cosmo cfr. Pezzella (1982), pp. 80-87; Carchia (2000).

sfera”¹⁵ delle cose, una lingua del materiale piuttosto che una lingua del soggetto intenzionale.

Benjamin probabilmente condividerebbe l'affermazione di Hegel secondo cui “il nome è la Cosa nel mondo della rappresentazione”¹⁶, ossia il nome è il *logos* nella sfera dei contenuti spirituali comprensibili all'uomo. A differenza di Hegel, Benjamin distingue, tuttavia, la parola che conosce e porta a espressione la creazione divina *nel* linguaggio nominale dalla parola giudicante e ciarliera delle lingue che sono decadute dalla loro condizione originaria.

Hegel ritiene che, con la filosofia, il soggetto umano possa riuscire a riscoprire la parola creatrice originaria¹⁷, che la filosofia sia svelamento di quell'intelataura di nessi logici che regge il mondo. Per Hegel, ogni cosa è un “ente di pensiero (*das Gedankending*)”¹⁸. La ragione non è di mera pertinenza del solo soggetto umano. Peculiarità di quest'ultimo è piuttosto la capacità di portare alla luce l'intelligibilità del mondo, di comunicarla; quindi attraverso il linguaggio nominale dell'uomo, il *logos* tematizza se stesso, si riconosce.

Pur condividendo l'idea che il linguaggio e la verità non siano mero affare della soggettività umana, Benjamin aggiunge che il linguaggio con il quale l'uomo comunica il *logos* è sempre e soltanto una traduzione. Perciò, pur conservando un legame con l'originale linguaggio adamitico, il linguaggio umano non vi coincide. In altre parole, per Benjamin l'unità del pensiero e dell'essere non è una condizione rea-

15 Benjamin (1977), p. 156; tr. it. p. 294.

16 Hegel (1970c), § 462, p. 278; tr. it. p. 462.

17 Hegel (1969), vol. 6, p. 550; tr. it., vol. 2, p. 936.

18 Hegel (1969), vol. 5, p. 26; tr. it., vol. 1, p. 13.

lizzabile attraverso un particolare uso del linguaggio umano, ma una condizione idilliaca originaria, cui le lingue storiche possono solo accennare e anelare. Questo è il motivo per cui il linguaggio è per Benjamin inevitabilmente simbolico. Tale affermazione nel lessico di Hegel significherebbe definire il linguaggio come inevitabilmente rappresentativo: ogni nome sta per qualcosa d'altro. In conclusione al saggio del 1916, Benjamin sottolinea, infatti, come “la lingua non *sia* mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non-comunicabile”¹⁹.

Nell'ottica di Benjamin, risulta illusorio e impossibile realizzare un'opera che metta in parole il pensiero di Dio prima della creazione della natura e dello spirito finito, come Hegel definisce metaforicamente la sua *Scienza della logica*²⁰. Si tratterebbe di un progetto condotto sempre dal punto di vista di uno spirito storicamente determinato; perseverando con la metafora religiosa, si potrebbe dire che si adopererebbe inevitabilmente il linguaggio di un qualunque peccatore, non di Adamo prima di mangiare dall'albero della conoscenza.

Un altro limite dell'opera di Hegel risiederebbe nel suo procedere deduttivamente per giudizi e sillogismi. Hegel e Benjamin partono entrambi dall'idea espressa da Hölderlin in un famoso frammento, secondo cui il giudizio (*Urteil*) sarebbe partizione originaria (*die ursprüngliche Trennung*)²¹. Tuttavia, mentre Hegel riconosce in questa scissione un momento

19 Benjamin (1977), p. 157; tr. it. p. 295. Sul rapporto tra lingua e comunicazione in Benjamin cfr. Schweppenhäuser (1983); Friedlander (2012), cap. 1.

20 Hegel (1969), vol. 5, p. 44; tr. it., vol 1, p. 31.

21 Cfr. Hölderlin (1991), vol. 17, p. 156; tr. it. p. 75.

indispensabile per l'auto-produzione del pensiero oggettivo come auto-determinazione del *logos* che si esteriorizza nel mondo, Benjamin, invece, intende la scissione come la caduta originaria, come il distacco dalla funzione meramente nominale della lingua e l'avvento della funzione giudicante. Le lingue di Babele non hanno per fine interno la comunicazione, benché precaria, dell'essenza della cosa, ma il mero discorso *sulla* cosa. Per l'uomo ordinario, il linguaggio è, infatti, più uno strumento pratico che una fonte di conoscenza²².

2. Costellazione e sistema

Le tesi di Benjamin sulla natura del linguaggio sono alla base delle critiche che nella prefazione al *Trauerspielbuch* rivolge al pensiero enciclopedico e al concetto ottocentesco di sistema²³. Tali critiche solo a loro volta condizione d'intelligibilità delle nozioni di immagine-pensiero e immagine dialettica.

Benjamin considera un limite della filosofia che culmina nel neokantismo l'essersi preoccupata di approfondire il rapporto con le scienze e aver perso interesse per il legame che invece intrattiene con l'arte:

Lo scienziato predispose il mondo alla sua scomposizione nell'ambito dell'idea, e lo fa suddividendolo dall'interno in concetti. Ciò che

²² Cfr. su questo Benjamin (1972), pp. 12-13; tr. it. pp. 503-505, dove la traduzione viene presentata come il processo attraverso cui riportare un'ordinaria lingua umana alla sua dimensione pura originaria.

²³ Per una riflessione teorica e storico-critica su questo modello cfr. Nuzzo, 2003.

lo lega al filosofo è l'interesse per il superamento della mera empiria, mentre il filosofo è legato all'artista dal compito dell'esposizione. Una concezione corrente ha associato troppo il filosofo allo scienziato, [...]. Mai è stata annoverata tra i compiti del filosofo la cura dell'esposizione. Il concetto di stile filosofico non è affatto paradossale²⁴.

Che i filosofi non si siano *mai* preoccupati dello stile della loro esposizione è affermazione alquanto discutibile. Si pensi soltanto alla riflessione meta-comunicativa che si cela dietro il teatro degli pseudonimi di Kierkegaard e all'intera opera di Nietzsche. Ma non è un avverbio avventato a invalidare l'osservazione di Benjamin. Piuttosto, è interessante notare che qui Benjamin sembra ancora una volta porsi agli antipodi di Hegel, sia perché quest'ultimo è annoverabile tra quanti hanno valorizzato il ruolo delle scienze empiriche nell'emancipazione del pensiero dalla rappresentazione, sia perché è Hegel a definire il concetto di sistema sulla base del quale la filosofia dovrebbe divenire scienza e, quindi, a superare un modo di esposizione che risente ancora della dimensione rappresentativa (tipica, nella sua ottica, dell'arte e della religione).

Quando Hegel affida a quella forma particolare di riflessione che è il *Nachdenken* il compito di lasciar affiorare il pensiero dalla sfera della rappresentazione in cui si trova mescolato, pensa alla funzione filosofica inconsapevolmente assolta dal moderno intelletto scientifico. Le scienze empiriche preparano

²⁴ Benjamin (1974a), p. 212; tr. it. pp. 73-74.

il materiale per la filosofia, perché «non si arrestano alla percezione dei fenomeni nella loro *singularità*», ma scoprono “le determinazioni universali, i generi e le leggi”²⁵. *Nachdenken* significa rivolgersi a ciò che viene pensato in modo inconscio e impuro nella sfera della rappresentazione, focalizzando la propria attenzione su ciò che è essenziale e permanente: “Il sensibile è qualcosa di singolare ed evanescente, mentre invece impariamo a conoscervi il permanente riflettendo”²⁶.

Nachdenken significa riflettere intorno a un contenuto determinato, svestendolo di tutto ciò che non è essenziale: “Riflettere significa mutare qualcosa nel modo in cui il contenuto è dapprima nella sensazione, nell’intuizione, nella rappresentazione”²⁷. Il conoscere filosofico riflette sull’oggetto che eredita dalla rappresentazione e dalla riflessione delle scienze empiriche, ci pensa su, con l’obiettivo di lasciar affiorare ciò che di esso è vero e permanente e stralciare quello che è inessenziale e contingente. Ciò lo rende anche un pensiero caratterizzato da una forma di posteriorità, come ha notato Ferrarin insistendo sull’ambiguità del prefisso *nach*²⁸.

Seguendo un’impostazione teorica di matrice kantiana, nella prefazione al *Trauerspielbuch* Benjamin distingue i concetti dell’intelletto dalle idee. Il lessico è perciò diverso da quello di Hegel, che invece parla del Concetto e dell’Idea al singolare.

Le idee non sono generi sotto cui sussumere i fe-

²⁵ Hegel (1970b), § 12, p. 57-58; tr. it. p. 139.

²⁶ *Ivi*, § 21, p. 77; tr. it., p. 159.

²⁷ *Ivi*, § 22, p. 78; tr. it., p. 160.

²⁸ Cfr. Ferrarin (2016), p. 138; sul ruolo filosofico del *Nachdenken* cfr. *ivi*, pp. 141-147.

nomeni, sono piuttosto la loro “coordinazione virtuale oggettiva, la loro interpretazione oggettiva”²⁹. Di conseguenza, il problema non è come delle leggi astratte e universali riescano a tenere insieme i fenomeni, ma come l’analisi scientifica dei fenomeni funga da condizione per l’affiorare dell’idea. Da una parte, Benjamin condivide con Hegel la convinzione che l’intelletto scientifico elabori il materiale da cui parte la filosofia; d’altra parte, contrapponendo l’attività di analisi dell’intelletto (ossia la sua capacità di scindere e fissare) alla sua funzione generalizzante, intende dimostrare che l’idea affiora laddove vi è un’unità da cogliere preservando la molteplicità dei suoi elementi.

Benjamin illustra la sua tesi con il famoso paragone secondo cui “le idee si rapportano alle cose come le costellazioni si rapportano alle stelle”³⁰. Le idee descrivono il principio sulla base del quale si raccolgono i fenomeni. Sono coordinazione e configurazione di elementi cosali attraverso la mediazione del concetto. Compito dell’intelletto è analizzare i fenomeni riducendoli agli elementi essenziali che vivono in essi, quindi scorgere la dialettica delle cose, far affiorare la negatività del reale. Le idee emergono come criteri sulla base dei quali è possibile cogliere il nesso che intercorre tra elementi che intrattengono rapporti di opposizione dialettica. A distinguere questa concezione da quella di Hegel è la sfiducia e il rigetto della conciliazione. Per Benjamin, la negatività del reale non viene preservata riducendo la molteplicità

²⁹ Benjamin (1974a), p. 213; tr. it. pp. 75.

³⁰ *Ibidem*.

in cui si frammenta l'idea a momento del processo di auto-determinazione dell'idea. Bisogna piuttosto sforzarsi di esibire il *nesso* tra le cose rendendo, al contempo, sempre individuabile la *differenza* tra gli elementi che le compongono.

Il primo dei postulati alla base del concetto di stile filosofico proposto da Benjamin è "l'arte di interrompersi contro il fluire della catena deduttiva"³¹. Affinché la verità si mostri, per Benjamin, "non è affatto richiesta una concatenazione deduttiva rigorosa"³². Eppure, a suo avviso, "è proprio quest'assenza di lacune l'unica forma in cui la logica del sistema si rapporta al pensiero della verità"³³. Viste nel loro insieme le discipline scientifiche mostrano una certa incoerenza: in ogni singolo campo di ricerca "vengono dati per risolti problemi con la stessa decisione con la quale viene affermata in altri ambiti la loro insolubilità"³⁴. Molte discipline scientifiche presuppongono come soluti da altre discipline problemi che altrimenti invaliderebbero il loro intero programma d'indagine. Questa situazione per Benjamin potrebbe *anche* diventare proficua se non la si considerasse meramente accidentale e se "non si insinuasse la pretesa di impadronirsi della verità attraverso un panorama enciclopedico di conoscenze inteso come unità senza salti"³⁵.

Il bersaglio polemico qui è palesemente Hegel, il quale, nella seconda parte della sua produzione, decide di esporre il sistema sotto forma di enciclopedia.

31 *Ivi*, p. 212; tr. it. p. 74.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

Secondo Hegel, “un filosofare senza sistema non può essere scientifico”³⁶, perché non sarebbe rappresentazione del tutto, mentre solo la totalità è vera e concreta. Ciascuna disciplina scientifica dovrebbe essere intesa come “un circolo che si chiude in se stesso”³⁷, ma che espone l’idea in una forma determinata e particolare, capace di giustificare il passaggio a nuove rappresentazioni circolari. Alla fine, l’intero sistema si presenta come “un circolo di circoli, ciascuno dei quali è un momento necessario, per cui il sistema dei loro elementi particolari costituisce l’intera idea, che pure si manifesta in ogni singolo”³⁸.

L’insistenza sul fatto che ogni circolo debba chiudersi non denota tanto l’ambizione di Hegel a esaurire i possibili argomenti su un particolare contenuto di pensiero; è, piuttosto, sintomo di conoscenza che si configura come unità senza salti. D’altronde, a dare all’esposizione filosofica la forma di un’enciclopedia è la finitezza del soggetto che tenta di portare a espressione l’idea filosofica. Afferma Hegel che “come *enciclopedia* la scienza non viene esposta nello sviluppo dettagliato dei suoi elementi particolari, ma deve essere limitata agli inizi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari”³⁹. Sembra che Hegel riconosca qui l’inevitabile precarietà dell’esposizione filosofica, nonostante essa riguardi la verità. In ogni caso, però, Hegel evidenzia che, a differenza di tutte le altre forme di enciclopedia, quella filosofica rigetta la forma dell’aggregato e si presenta in-

36 Hegel (1970b), § 14, p. 59-60; tr. it. p. 141.

37 *Ivi*, § 15, p. 60; tr. it. p. 141.

38 *Ivi*, § 15, p. 60; tr. it. p. 142.

39 *Ibidem*.

vece alla stregua di un organismo, ossia sotto forma di una totalità in sé autonoma e autarchica, che non dipende da altro e che si fonda circolarmente su e in se stessa.

Hegel e Benjamin intendono certamente in modo diverso l'approccio del soggetto individuale alla verità. Per Benjamin, l'avvento della verità coincide con la "morte dell'intenzione"⁴⁰. Per Hegel, il pensiero soggettivo e intenzionale è momento cardine del processo di auto-svelamento della verità⁴¹. Tuttavia, anche Hegel ritiene che si debba porre un freno al pensiero incidentale del singolo soggetto, imparando a coltivare invece quell'inerzia che consente di stare a guardare la verità nel suo rendere trasparente se stessa⁴².

Per Hegel, l'idea di una totalità senza salti è perfettamente conciliabile con la convinzione che la verità debba essere osservata, non costruita né imposta. Alla luce di ciò, la critica di Benjamin all'idea di sistema potrebbe essere stata inficiata da un'incomprensione di fondo: Benjamin sembra criticare il pensiero enciclopedico che cerca la continuità fra le scienze, perché ritiene che tale idea di sistema sia il risultato della pretesa del soggetto intenzionale di dare un ordine

40 Benjamin (1974a), p. 216; tr. it. pp. 77. Cfr. su questo Ferber (2013), pp. 135-137.

41 Hegel (1969), vol. 5, p. 25-26; tr. it., vol. 1, pp. 12-13.

42 Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel sostiene che il soggetto filosofico non deve essere un "essere un arbitrario principio motore del contenuto", ma deve sforzarsi di "calare [*versenken*] in esso quella libertà, di farlo muovere mediante la sua propria natura, - ossia mediante il Sé in quanto gli appartiene - e di contemplare [*betrachten*] questo movimento» (Hegel 1970a, p. 56; tr. it. p. 49). La fatica dell'elemento logico nella forma del pensiero soggettivo sta nell'inibire le pretese d'intervento dell'Io: «Astenersi [*sich entschlagen*] dalle incursioni personali nel ritmo immanente dei concetti, non intervenirevi [*nicht eingreifen*] con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto» (*ibidem*). Cfr. Chiereghin (2011), pp. 20-23.

alla verità delle cose, invece di osservare il dispiegar-si dell'idea. Se così fosse (e mi pare che effettivamente sia questa la direzione presa da Benjamin), allora bisognerebbe ribadire che nella prospettiva di Hegel a guidare l'organizzazione enciclopedica del sistema non è il soggetto finito, ma lo stesso pensiero oggettivo, grazie al suo caratteristico "comportamento plastico (*plastisches Verhalten*)"⁴³.

Il *logos* vive in tutte le cose, le pervade, prende la loro forma determinata e, al contempo, produce se stesso attraverso di loro. Non sono le scienze a modellarsi sulla base delle convinzioni del soggetto finito, ma quest'ultimo a modellarsi sulla base della necessità intrinseca del contenuto indagato dalle scienze. È tuttavia lo stesso soggetto filosofico a portare alla luce i nessi necessari tra i saperi. Il proposito di redigere un'enciclopedia filosofica delle scienze presuppone la disposizione del soggetto individuale che la scrive a lasciarsi pervadere dalla plasticità del pensiero oggettivo. Il soggetto filosofico ha già abdicato alle proprie pretese di individuo storicamente determinato quando va alla ricerca di un principio unitario per le scienze formatesi in secoli di storia.

AmMESSO che abbia scambiato il pensiero oggettivo con la coscienza intenzionale, rimane comunque da rilevare che, per Benjamin, la natura dialettica del pensiero non può emergere se non ci si affida alla capacità dell'immagine linguistica di attivare la riflessione, focalizzando l'attenzione del soggetto che indaga su antinomie concettuali. Condizione perché l'immagine-pensiero si manifesti è che si riesca a cogliere il

43 Hegel (1969), vol. 5, p. 33; tr. it. vol. 1, p. 22.

pensiero nel suo momento di arresto oltre che nel suo consueto fluire: “Al pensiero appartiene tanto il movimento quanto l’arresto dei pensieri. Là dove il pensiero si arresta in una costellazione satura di tensione appare l’immagine dialettica”⁴⁴. E ancora, nel sopraccitato appunto N 2a, 3, Benjamin scrive che “l’immagine è la dialettica nel suo momento d’arresto”⁴⁵.

La costellazione offre, dunque, un paradigma più efficace di quello del sistema per almeno due motivi. In primo luogo, la sua forma poligonale (non circolare) non evoca un’unità continua, senza salti, ma una totalità caratterizzata da fratture, interruzioni e momenti di vuoto. Inoltre, costellazione non è altro che fissazione di una complessità di enti in movimento intorno all’universo in una forma definita e mappabile, benché comunque estremamente articolata.

3. *L’emergere del vero*

Chiunque interrogasse Benjamin da una prospettiva strettamente hegeliana sarebbe sicuramente indotto a obiettarli che assumere la costellazione come modello filosofico significa mettere in discussione l’organicità dell’intero. La costellazione non può essere considerata un intero che cresce internamente attraverso la coordinazione delle sue parti, è piuttosto un aggregato di enti molteplici, convenzio-

44 Benjamin (1982), p. 595 [N 10a, 2]; tr. it. p. 534.

45 *Ivi*, p. 577 [N2a, 3]; tr. it. p. 516. Cfr. a riguardo Tiedemann (1983). Inoltre, come nota Buck-Morss (1977), p. 102, la differenza con Hegel è che la battuta d’arresto del pensiero non supera le contraddizioni (non mira alla conciliazione), ma si limita a illuminarle.

nalmente assemblati, cui si può attribuire una forma solo se sono osservati prospetticamente, da una certa distanza. Agli occhi di un attento interprete dell'idealismo classico tedesco, il modello di Benjamin si presenterebbe come un passo indietro rispetto al modello organicista del sistema, ideato inizialmente da Kant⁴⁶ e poi elaborato da Hegel grazie alla nozione di *Entwicklung*⁴⁷.

D'altro canto, Benjamin non avrebbe mai potuto abbracciare il modello organicista di Kant e Hegel, perché con esso avrebbe dovuto accettare un principio teorico che, invece, dal suo punto di vista, rappresenta un ostacolo all'emergere del vero, ossia la fede nel progresso della storia.

Il modello organicista è per Benjamin inficiato dall'idea che il divenire dell'umanità sia inevitabilmente e spontaneamente orientato verso l'emancipazione delle masse e l'auto-manifestazione della verità. Benjamin semplicemente non crede a questa prospettiva. La spiegazione più chiara della sua presa di posizione si trova nelle tesi *Sul concetto di storia*. Qui Benjamin insiste sul fatto che la fede in un progresso inarrestabile e interminabile dell'umanità, verso un tempo omogeneo e vuoto, è strumento delle classi dominanti. A essa il materialista storico dovrebbe contrapporre il tempo pieno dell'adesso, la capacità di rivolgersi a ciò che è stato riconoscendo la *chance* rivoluzionaria insita in ogni adesso: "Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di *adesso*,

46 Cfr. Kant (2004), [A 833/B 861], pp. 1168-1169; a riguardo leggi Ferrarin (2015), pp. 25-48.

47 Cfr. Hegel (1970a), p. 12; tr. it. vol. I, 2; p. 27, tr. it. vol. I, 18.

che egli estraeva a forza dal *continuum* della storia. La Rivoluzione francese pretendeva di essere una Roma ritornata”⁴⁸.

Alla base della storiografia materialistica, di cui Benjamin si dichiara fautore, vi è un principio costruttivo. Esso consiste nello scardinare il *continuum* della storia, soffermandosi su quello che Benjamin definisce “l’adesso della riconoscibilità”, ossia l’attimo in cui il soggetto si risveglia in modo inintenzionale dal flusso di pensieri ed eventi in cui è immerso, scoprendo la possibilità di riscattarsi dall’oppressione. A consentire questo risveglio è lo stile con il quale lo storiografo materialista indaga la storia⁴⁹:

Alla base della storiografia materialistica sta un principio costruttivo. Proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta d’improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca un urto in forza del quale essa si cristallizza come monade. In tale struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell’accadere o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del

48 Benjamin (1974b), p. 701; tr. it. p. 490. Sottolinea a riguardo Adorno: “non la critica della conoscenza, ma in primo luogo lo sviluppo reale della storia spinge a ricercare costellazioni” (Adorno, 1966, p. 166; tr. it. p. 149). Il superamento del modello del sistema non è quindi determinato da una gnoseologia alternativa, ma dallo stesso divenire dello spirito oggettivo nella storia. Sul rapporto tra immagine dialettica e storia cfr. Behrens (2002); Buck-Morss (1989), pp. 47-204; Pezzella (1982), pp. 112-114.

49 Per la precisione Benjamin identifica il modo di indagare la storia dello storiografo materialista con una forma di analisi spettroscopica: “Come il fisico constata un raggio ultravioletto nello spettro solare, così *egli* [leggi: il materialista storico] constata una forza messianica nella storia” (Benjamin, 1974b, p. 1232; tr. it. p. 496), ossia coglie l’attimo in cui gli oppressi possono sfruttare la loro chance di salvezza.

passato oppresso⁵⁰.

Nell'appunto, in parte simile, del *Passagen-Werk* citato al termine dello scorso paragrafo, Benjamin descrive l'immagine dialettica anche come "la cesura nel movimento del pensiero" e precisa ch'essa non è riconoscibile in un luogo qualsiasi, ma "va cercata là dove la tensione tra gli opposti dialettici è al massimo". Motivo per cui l'immagine dialettica deve essere identificata con "lo stesso oggetto storico costruito nell'esposizione materialistica della storia"⁵¹.

Il lavoro costruttivo dell'esposizione materialistica della storia non consiste nel gettare luce sul passato attraverso la coscienza del presente, né viceversa nel gettare luce sul presente attraverso il confronto con il passato. Presentandosi come l'immobilizzazione del rapporto dialettico tra ciò che è stato e l'ora, ossia come il pensiero nella sua fase di arresto, l'immagine dialettica è una fulminea e istantanea unificazione dell'ora e di ciò che è stato⁵². Attraverso di essa, si riconoscono in ogni promessa non mantenuta dal corso della storia, in ogni progetto non realizzato, in ogni rivoluzione mancata, delle scintille per il presente. Questo è il senso sulla base del quale Roma

50 Benjamin (1974b), p. 702; tr. it. p. 492.

51 Benjamin (1982), p. 595 [N 10a, 2]; tr. it. p. 534.

52 Cfr. *ivi*, p. [N 9, 7]; tr. it. p. 531: "L'immagine dialettica è un'immagine balenante (*aufblitzendes Bild*). Ciò che è stato va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità. La salvezza, che in questo modo – e solo in questo modo – è compiuta, si lascia compiere solo in ciò che, nell'attimo successivo, è già irrimediabilmente perduto". Sulla concezione benjaminiana del tempo cfr. Friedlander (2012), cap. 3 e sul ruolo che l'idea del tempo come l'ora della conoscibilità svolge nell'ideazione del metodo costruttivo dell'immagine dialettica cfr. Pensky (2004).

antica (poi finita nel fuoco di Nerone) si unifica con il presente di Robespierre, oppure il senso sulla base del quale il primo Robespierre che innescò la rivoluzione (poi trasformatosi tuttavia nel fautore del terrore) diventa figura emblematica per i rivoluzionari di ogni successivo presente storico.

Il modello della costellazione si rivela più efficace di quello del sistema organico anche perché è nella storia che il vero deve affiorare. Nella storia il pensiero si trova sotto un cumulo di macerie. Compito del filosofo è fare in modo che il vero diventi riconoscibile. Ciò non può accadere trasformando in modo definitivo le rappresentazioni in concetti, perché nella storia le idee ridiventano sempre ostaggio dell'intelletto che tende a fissare e definire. È necessario un altro stile di esposizione capace di tematizzare il vero sotto forma di costellazione, quindi come una coordinazione virtuale di elementi contraddittori. Nel *Passagen-Werk* Benjamin arriva a definire questo suo stile espositivo "montaggio":

Metodo di questo lavoro: montaggio letterario. Non ho nulla da dire. Solo da mostrare. Non sottrarrò nulla di prezioso e non mi approprierò di alcuna espressione ingegnosa. Stracci e rifiuti, invece, ma non per farne l'inventario, bensì per rendere loro giustizia nell'unico modo possibile: usandoli⁵³.

Montaggio non significa solo assemblare citazioni senza virgolette, ma anche raccogliere gli elementi significativi del materiale prodotto da un'epoca,

⁵³ *Ivi*, p. 574 [N I a, 8] 514.

quindi fotografie, storie, merci, tutti gli “stracci e rifiuti” divenuti oramai tracce e documenti di ciò che invecchia. In questo modo, intrecciando l’esibizione del materiale a commenti e riflessioni⁵⁴, Benjamin vorrebbe lasciare che ciò che è stato detto (e fatto) si unifichi con l’ora di chi assembla e, soprattutto, di chi legge, facendo in modo che dall’aggregato baleni il vero come un fulmine.

Quando Benjamin definisce “costruttivo” il lavoro dell’esposizione materialistica rischia di generare confusione. Se il riconoscimento del vero non è intenzionale, come si può identificare il processo in cui affiora il vero con un’attività costruttiva quale il montaggio letterario? Bisognerebbe, piuttosto, pensare a una condizione di passività. Tuttavia, lo storico materialista non costruisce il vero, ma solo le condizioni per il suo affiorare. Per la precisione, lo storico materialista non conosce né dove né quando il vero possa affiorare; il suo lavoro consiste nel servirsi dei detriti di quel fiume eracliteo che è la storia come pezzi di un ingranaggio da montare. Dopo aver fatto ciò, diventa egli stesso lettore della sequenza che ha montato⁵⁵. A fruire del vero, se così si può dire, non è chi realizza il montaggio ma chi lo legge. Infatti, Benjamin parla dell’immagine dialettica come dell’“immagine nell’a-

54 In questo concordo con Tiedemann (1982), pp. IX-XIII, il quale dubita che Benjamin intendesse “rinunciare a ogni interpretazione esplicita e lasciare che il significato si imponesse esclusivamente tramite lo shock del montaggio”, come tendeva a interpretare Adorno, 1974, p. 681. Cfr. Buck-Morss (1989), pp. 73-74.

55 Per una ricostruzione storico-filosofica di come dalle nozioni di immagine-pensiero e costellazione Benjamin arrivi a ideare il metodo del montaggio cfr. Buck-Morss (1977), cap. 6. Jennings (1987), pp. 38-39 insiste sulla coesistenza nell’immagine dialettica di una funzione costruttiva e di una distruttiva.

desse della sua leggibilità”⁵⁶. Il montaggio sottrae l'immagine dal suo sogno, rende attuabile il risveglio, o – il che è lo stesso – rende possibile la lettura dell'immagine⁵⁷.

Da queste riflessioni sul metodo espositivo di Benjamin si capisce perché egli adotti come modello per il proprio filosofare un aggregato quale la costellazione.

Chi pensa di potersi rappresentare il vero nella sua integrità, senza lacune, pecca d'ingenuità o di tracotanza. In altre parole, o ha fiducia che il vero si manifesti spontaneamente nella sua totalità, oppure crede di potersi disfare completamente del contingente per cogliere il vero nella sua nudità; da una parte vi è l'ingenuità della fede nel progresso, dall'altra la tracotanza di chi suppone di potersi emancipare dai condizionamenti storici per assumere un punto di vista assoluto. È esattamente quello che molti pensatori del '900 hanno rimproverato a Hegel. Sulla fede nel progresso si è detto, sul secondo aspetto si noti che Hegel afferma più volte che non tutto ciò che esiste si può definire reale e concreto. Solo il vero è concreto, ma esso nella storia si presenta inevitabilmente in forma contingente. Compito del filosofo speculativo è superare la contingenza, lasciando emergere il vero dalla crosta dei fatti storici. Con la *Fenomenologia dello spirito*, Hegel pensa di essere riuscito a portare il pensiero a un punto di non ritorno, di avergli fatto scoprire la sua intrinseca absolutezza, ossia la possibilità di sciogliersi dai legami con la storia all'interno della quale si manifesta.

56 Benjamin (1982), p. 578 [N 3, 1]; tr. it. p. 518.

57 Sul concetto di risveglio cfr. Friedlander (2012), cap. 5; Petersson (2013), cap. 2.

Di questa concezione Benjamin contesta l'idea che si possa ottenere una condizione in cui la storia non è più osservata dall'interno ma dall'alto.

Entrambi, Hegel e Benjamin, ritengono che il disvelamento del vero (che per Benjamin significa anche la redenzione dell'oppresso e l'affiorare del giusto) avvenga quando il finito e l'eterno raggiungono il momento di massima tensione dialettica. Tale momento coincide con quello in cui eterno e contingente arrivano a scontrarsi. Anche per Hegel il vero si manifesta soltanto nella storia. Compito dello storiografo speculativo è insinuarsi nella storia e andare a scovare l'essenziale in ciò che diviene incessantemente, spogliandolo della forma contingente di cui è vestito, proprio come a livello teorico fa con i concetti che sono nascosti nelle rappresentazioni. Tuttavia, mentre secondo Hegel ci si può rendere conto dell'emergere del vero attraverso l'intenzionale articolazione sillogistica del tutto, cioè riscrivendo la storia come se si trattasse di un sillogismo⁵⁸, Benjamin, invece, ritiene che il vero sia mostrabile (e decifrabile) solo con l'inintenzionale affiorare dell'immagine-pensiero.

Il sillogismo non rappresenta, per Hegel, solo una struttura formale intorno alla quale organizzare il discorso filosofico. Il sillogismo è lo strumento che il linguaggio mette a disposizione del pensiero per

58 La *Fenomenologia dello spirito* del 1807 è una riscrittura della storia realizzata dal soggetto rammemorante che, grazie alla Rivoluzione francese, ha ottenuto una libertà politica e, grazie a Kant, un'autonomia intellettuale. Hegel descrive la *Fenomenologia dello spirito* come una sequenza di figure (*Gestalten*) ma, come ha dimostrato Chiereghin (1980), la logica che articola questo susseguirsi di figure è caratterizzata da una concatenazione di giudizi.

tentare di renderne comunicabile la plasticità.

Come spiega Adorno in *Skoteinós, ovvero come si debba leggere*, Hegel risulta spesso oscuro⁵⁹ e inintelligibile perché, con l'intento di cogliere la plasticità del pensiero, ha costruito "un linguaggio contro il linguaggio, segnato dalla macchia della propria impossibilità"⁶⁰. La forma delle argomentazioni filosofiche di Hegel è coerente con il proposito di voler rendere comunicabile ciò che è reificato. Il linguaggio che è strumento pratico di trasmissione d'informazioni deve diventare mezzo per l'espressione dell'oggettività del pensare. Hegel ritiene che solo il vero sia concreto, e che solo l'intero sia il vero, perciò "niente si può comprendere isolatamente, ma solo nell'intero, con l'inconveniente che l'intero, a sua volta, vive soltanto nei singoli momenti"⁶¹. L'esposizione filosofica dovrebbe mirare a cogliere l'intero non arrestandosi alle determinazioni fisse dell'intelletto. Il linguaggio che adotta come unità minima il giudizio tende tuttavia a fissare. La copula è fonte di divisione tra soggetto e predicato, unisce quello che fa apparire come inizialmente disunito. La copula è il residuo della partizione originaria tra pensiero ed essere. Compito del filosofo è andare oltre o, meglio, "a monte" della copula, flettere l'ordinario linguaggio proposizionale perché se ne ricavi un'esposizione capace di esprimere l'auto-mediazione del concetto.

59 Il termine greco *skoteinós* significa oscuro. Adorno ricorda il passo delle *Lezioni di storia della filosofia* in cui Hegel difende Eraclito asserendo che l'oscurità che gli Antichi gli rimproveravano deriva principalmente dal fatto di aver espresso un pensiero profondo.

60 Adorno (1970), p. 333; tr. it. p. 125.

61 *Ivi*, p. 328; tr. it. p. 117.

Il concetto non è una forma entro la quale viene incasellato un oggetto. Il concetto esprime la natura di un oggetto, si sforza di dare voce all'intero processo del suo divenire. Per usare un famoso esempio della *Fenomenologia dello spirito*, il concetto di pianta espone il percorso che va dal bocciolo sino al frutto valutando lo scarto che ciascun momento presenta rispetto al *telos* della pianta, il quale non è altro che la piena realizzazione del suo processo vitale. Nell'esposizione di questo processo viene "travolto il soggetto quiescente"⁶². La pianta non è un soggetto fisso a cui capita ora di essere in fiore, ora di essere in essiccazione; è l'unità di queste determinazioni, che si manifesta necessariamente nel passaggio da una determinazione all'altra. Il pensiero che esprime il concetto di una cosa "invece di starsene immoto di fronte alla determinatezza, la costituisce piuttosto; costituisce, cioè, il contenuto differenziato e il suo movimento"⁶³. La pianta non è un ente indipendente dai suoi momenti, né si può identificarla con uno solo dei suoi momenti: "Il saldo terreno che il razziocinare ha nel soggetto quiescente, vacilla dunque; soltanto questo movimento diviene l'oggetto. Il soggetto che riempie il proprio contenuto cessa di scavalcarlo, né può avere altri predicati e accidenti. Viceversa il contenuto disperso è tenuto insieme sotto il Sé"⁶⁴, ossia sotto la rappresentazione di una totalità che si auto-organizza, di una soggettività in divenire. Di conseguenza "il contenuto non è più il predicato del

62 Hegel (1970a), p. 57; tr. it. vol. I, p. 50.

63 *Ibidem.*

64 Hegel (1970a), pp. 57-58; tr. it. vol. I, p. 50.

soggetto, ma è la sostanza, l'essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso"⁶⁵.

Non appena oggetto del discorso filosofico diviene il processo tramite cui un soggetto si sviluppa sino a realizzarsi pienamente, ci si rende conto che la proposizione è inadeguata a esporre l'intero movimento. Il problema è che non vi è una forma alternativa al giudizio sulla base della quale organizzare il discorso, perciò Hegel è costretto a ricorrere a degli stragemmi linguistici. Organizza il suo discorso tramite concatenazioni di giudizi, ma, nel passaggio da un giudizio all'altro i termini acquistano significati parzialmente diversi. Hegel mette in piedi un linguaggio equivoco, duplice, ambiguo che serve a dare conto della complessità dell'intero⁶⁶. Questo è il motivo per cui, come osserva Adorno, all'esposizione di Hegel bisogna fare tante concessioni:

Che per principio essa non possa realizzare d'un colpo l'unità dell'intero e delle sue parti, diventa il suo punto debole. Se ogni singola proposizione della filosofia hegeliana si dimostra inadeguata a quell'unità, la forma lo esprime nel non riuscire ad afferrare nessun contenuto in modo pienamente appropriato⁶⁷.

Quando Benjamin affida al montaggio, piuttosto che al sillogismo, il compito di far emergere il vero in immagine, sembra come se avesse imparato dalle difficoltà incontrate da Hegel: rinuncia all'esposizione del pensiero nel suo fluire, pensa che, se colto in un

⁶⁵ Hegel (1970a), p. 58; tr. it. vol. I, p. 50.

⁶⁶ Sulla concezione hegeliana del linguaggio e, in particolare, sul problema della proposizione speculativa cfr. Ferrarin (2016), pp. 165-170; Lau (2006); Nuzzo (2006).

⁶⁷ Adorno (1970), p. 328; tr. it. p. 117.

momento di arresto, il pensiero potrebbe gettare luce sul suo stesso divenire. Invece di cercare il modo per legare tra loro le proposizioni e piegare il linguaggio proposizionale a una forma che sia più fluida, Benjamin sfrutta le divisioni del linguaggio proposizionale, cercando di rendere produttive lacune e cesure.

Stesso atteggiamento ha nei confronti del reale: non spera, come nella sua ottica farebbe Hegel e chiunque aderisce all'ideale del progresso, che l'eterno emerga dalla morte del finito, ma usa il finito, lo assemblea in modo diverso da come è apparso nel tempo, perché è convinto che in questo modo le *chance* rivoluzionarie del presente possano essere illuminate. In altre parole, non crede che la soluzione della tensione dialettica, che la vittoria dell'eterno sul finito, sia nella fine della storia, ma nella sua interruzione⁶⁸.

Conclusioni

Vi sono ora tutti gli strumenti concettuali per rispondere alla domanda posta sin dal titolo: si può considerare l'immagine-pensiero un superamento dialettico del pensiero concettuale di Hegel? La risposta più ragionevole sembra essere che Benjamin produce un superamento nello stile attraverso cui esporre l'emergere del vero, ma non supera Hegel nella capacità di tematizzare il vero come contenuto

68 Cfr. Benjamin (1974b), p. 1231; tr. it. p. 496: "La società senza classi non è la meta finale del progresso della storia ma ne è l'interruzione, tante volte fallita e infine attuata".

di pensiero. Adorno può essere d'aiuto per chiarire questa conclusione.

Adorno ha riservato al *Denkbild* e alle correlate nozioni di costellazione e montaggio un ambiguo trattamento. Da una parte, ha valorizzato la loro forza comunicativa, dall'altra, ha spesso dubitato della loro capacità di abbracciare *in toto* il vero come contenuto. In altre parole, per Adorno la semplice giustapposizione di elementi contraddittori consentirebbe all'immagine dialettica soltanto di riflettere le contraddizioni, ma non di dipanarle attraverso un'argomentazione critica immanente.

Nella breve nota su *Einbahnstraße*, Adorno insiste che con i *Denkbilder* non si vuole tanto "impartire al pensiero concettuale (*begriffliches Denken*) una battuta d'arresto quanto piuttosto procurargli uno shock servendosi della sua forma enigmatica (*Rätselgestalt*) e mettere così il pensiero in movimento"⁶⁹. Il suo obiettivo è sottrarre l'immagine di pensiero dalla sua condizione statica, interpretando l'interruzione del pensare come un momento che innesca il fluire del pensare, esattamente alla stessa maniera di come la pausa agisce in una melodia.

Nella lettera che invia a Benjamin il 2 agosto 1935, Adorno lamenta la sussistenza nella teoria dell'immagine dialettica di "motivi [...] in linea di principio criticabili, proprio in quanto non-dialettici (*undialektisch*)"⁷⁰. Inoltre, in *Skoteinos*, osserva che "la

69 Adorno (1974), p. 681, tr. it. mia.

70 Adorno, Benjamin (1994), p. 139; tr. it. p. 295. Nella lettera (firmata anche da Gretel), Adorno scorge il rischio di una deriva psicologista della concezione dell'immagine dialettica laddove Benjamin ne parla come di un sogno della coscienza (cfr. Benjamin 1982, p. 47; tr. it. p. 6). Cfr. sul rapporto dell'immagine

costellazione non è il sistema”, infatti “non è il luogo in cui tutto torna, in cui tutto si appiana, ma un momento getta luce sull’altro, e le figure che i singoli momenti formano insieme sono un segno determinato e una scrittura leggibile”⁷¹.

Sicuramente l’interpretazione di Adorno ha dei limiti, legati alla volontà non esplicitamente espressa di enfatizzare il legame piuttosto che la differenza tra le concezioni della dialettica del pensare sviluppate da Hegel e Benjamin. Tuttavia, fornisce anche un suggerimento fondamentale: descrivendo l’oggetto della filosofia come un *Denkbild*, come una costellazione d’idee, come il prodotto che scaturisce dal montaggio di tensioni dialettiche e, quindi, sforzandosi di focalizzare la propria attenzione sul momento in cui il pensiero si arresta, Benjamin sembra esser riuscito a individuare lo stile più adeguato per l’esposizione del vero, ma non è riuscito in modo altrettanto adeguato a pensare il vero, risultato, invece, conseguito

dialettica con la sfera onirica Desideri (2002), pp. 89-94; Friedlander (2012), cap. 5; Petersson (2013), pp. 3-25. Sulle critiche di Adorno al concetto di *dialektisches Bild* cfr. Buck-Morss (1989), pp. 120-122; Buck-Morss (1977), cap. 9; Helmling (2009), pp. 104-109, secondo il quale era intenzione di Adorno evitare che la teoria benjaminiana del *Denkbild* potesse sovrapporsi alla *Gestaltpsychologie* di Köhler.

⁷¹ Adorno (1970), p. 342, tr. it. p. 132. A dire il vero, in *Skoteinos*, Adorno sostiene anche che “nella sua microstruttura il pensiero hegeliano, così come la sua forma letteraria, è già quel che Benjamin chiamava ‘dialettica nell’immobilità’, paragonabile all’esperienza ottica della goccia d’acqua al microscopio” (Adorno 1970, p. 364; tr. it. p. 155). Secondo questa interpretazione, ogniqualevolta Hegel approfondisce un momento del sistema è come se arrestasse il fluire del pensiero e lo cogliesse in un suo attimo definito. Tuttavia, Adorno qui propone una semplice, limitata analogia. La dialettica colta nella sua immobilità coincide per Benjamin con l’affiorare del pensiero in immagine, affermazione che per Hegel sarebbe insostenibile (cfr. Buck-Morss 1989, p. 219). I momenti del sistema non sono immagini, ma determinazioni di pensiero, non presentano una struttura con fratture e interruzioni, come la costellazione; sono cerchi inseriti in una struttura elicoidale e ricorsiva (Cfr. Chiereghin 2011).

da Hegel proprio sforzandosi di cogliere il pensiero nel suo fluire.

Infatti, al passo sulla costellazione in *Skoteinos* segue questo:

In Hegel, il cui stile espositivo si comporta con sovrana indifferenza verso il linguaggio, tutto ciò [si riferisce alla capacità del modello della costellazione di fare in modo che ogni momento getti luce sull'altro, D.M.] non è ancora articolato, o comunque penetra a malapena nel chimismo della sua propria forma linguistica. Questa, per troppo ingenua fiducia nella totalità, manca di quell'incisività che deriva dall'autocoscienza critica e che sola, insieme con la riflessione sulla necessaria inadeguatezza, potrebbe introdurre la dialettica nel linguaggio. Questa mancanza diventa fatale, poiché le formulazioni di Hegel, che non vogliono né possono essere conclusive, suonano spesso come se lo fossero. [...] La vaghezza, carattere ineliminabile della dialettica, diventa in lui un difetto, perché egli a livello linguistico non aggiunge quegli antidoti che invece la sua filosofia non lesina nel contenuto⁷².

Si potrebbe dire che Benjamin si sia sforzato di correggere il difetto di Hegel e che, facendo ciò, sia riuscito a introdurre la dialettica nel linguaggio. Dal punto di vista del contenuto, però, il residuo misti-

72 Adorno (1970), p. 342-343, tr. it. p. 132-133. Cfr. anche Adorno (1994), p. 163; tr. it. p. 145: "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". Cfr. su questo passo O'Connor (2004), p. 38.

co-teologico del suo pensiero (ossia l'idea che la verità si possa avvicinare, ma non si possa né esprimerla né pensarla in maniera adeguata) rappresenterebbe un passo indietro rispetto alla tematizzazione hegeliana dello speculativo. Il rischio è di privare il vero della forma filosofica assunta con Hegel e di riconsegnarlo alla forma rappresentativa della teologia. Il pregio di Hegel sta nell'essere riuscito a pensare il vero come pensiero oggettivo, come lo spirituale in una forma reificata, non più semplicemente con il vuoto nome "Dio"⁷³. Il suo difetto sta nel non essere riuscito a trovare lo stile capace di esprimere nella forma più adeguata questa concezione del vero. Benjamin ha invece trovato la forma, ma ha parzialmente perso il contenuto.

Il superamento di Hegel da parte di Benjamin si realizza, però, se si tenta di prendere le distanze dalle due concezioni, ossia se non si tenta di valutare un autore dall'ottica dell'altro, e viceversa. La distanza deve essere la stessa che consente all'astrofisico di mappare l'universo in costellazioni. In questo caso, bisogna riconoscere che, da un punto di vista storico-filosofico, per comprendere il rapporto tra i due modelli di esposizione del vero, quello hegeliano del sistema e quello benjaminiano della costellazione, è più adeguato ed efficace rappresentarseli come due stelle della medesima costellazione e indagarli riflettendo sulle loro tensioni dialettiche. Come ogni altra storia, anche la storia della filosofia rimane inevitabilmente lacunosa, perciò pensarla come un sistema organico in divenire non significa altro che assumere

⁷³ Cfr. Hegel (1970a), p. 26; tr. it. vol. I, p. 17.

una regola per orientarsi nell'indagine delle singole prospettive filosofiche. È immaginando la storia della filosofia come un universo di costellazioni che si possono cogliere nessi insospettati mantenendo viva la scintilla del pensare anche durante il meticoloso lavoro storiografico. Certo, questa visione dall'esterno e da lontano deve sempre essere integrata con una visione dall'interno, attenta – come sostiene Hegel – a cogliere il principio immanente che muove ogni specifica prospettiva filosofica.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno T. W., Benjamin W. (1994): *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; tr. it. di A. Marietti e G. Backhaus sulla base delle lettere raccolte da G. Scholem e T. W. Adorno in *Briefe* (Suhrkamp 1966): W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Torino: Einaudi 1978.
- Adorno (1974): *Benjamins Einbahnstraße*, in: Id., *Noten zur Literatur*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 681-683.
- Adorno, T. W. (1970): *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, in: *Drei Studien zu Hegel*, hrsg. v. R. Tiedemann, unter Mitwirkung v. G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. 5, pp. 326-375; tr. it. di F. Serra, revisione a cura di G. Zanotti, con presentazione di R. Bodei, *Skoteinos ovvero come si debba leggere*, in: *Tre studi su Hegel*, Bologna: Il Mulino 2014, pp. 115-167.
- Behrens, R. (2002): "Dialektik im Stillstand. Ein materialistischer Orientierungsversuch mit Walter Benjamin in der gegenwärtigen Krise", in: W. Friedrichs, O. Sanders (hrsg. v.), *Bildung/Transformation. Kulturelle und gesellschaftliche Umbrüche aus bildungstheoretischer Perspektive*, Bielefeld: Transcript, pp. 59-72.
- Benjamin, W. (1982): *Das Passagen-Werk*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, voll. 5-6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; tr. it. a cura di E. Ganni, *I «passages» di Parigi*, in: Id. *Opere complete*, vol. 9, Torino: Einaudi 2000.
- Benjamin, W. (1977): *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, vol. 2: *Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 140-157; tr. it. a cura di E. Ganni, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in: Id. *Opere complete*, vol. 1: *Scritti 1906-1922*, Torino: Einaudi 2008, pp. 281-304.

- Benjamin, W. (1974a): *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, vol. 1: *Abgeschlossene Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 203-430; tr. it. a cura di E. Ganni, *Il dramma barocco tedesco*, in: Id., *Opere complete*, vol. 2: *Scritti 1923-1927*, Torino: Einaudi 2001, pp. 69-267.
- Benjamin, W. (1974b): *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, vol. 1: *Abgeschlossene Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 691-706 e 1223-1252; tr. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, *Sul concetto di storia con appendice*, in: Id., *Opere complete*, vol. 7: *Scritti 1938-1940*, Torino: Einaudi 2006, pp. 483-517.
- Benjamin, W. (1972): *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, vol. 4: *Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 9-22; tr. it. a cura di E. Ganni, *Il compito del traduttore*, in: Id. *Opere complete*, vol. 1: *Scritti 1906-1922*, Torino: Einaudi 2008, pp. 500-511.
- Buck-Morss, S. (1989): *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge (MA): The MIT Press.
- Buck-Morss, S. (1977): *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, New York: The Free Press.
- Carchia, G. (2000): *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Roma: Bulzoni.
- Chiereghin, F. (2011): *Rileggere la scienza della logica di Hegel*, Roma: Carocci.
- Chiereghin, F. (1980): *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Trento: Pubblicazioni di Verifiche.

- Desideri F., Baldi M. (2010): *Benjamin*, Roma: Carocci.
- Desideri, F. (2002): *Il fantasma dell'opera. Benjamin, Adorno e le aporie dell'arte contemporanea*, Genova: Il melangolo.
- Ferber, I. (2013): *Philosophy and Melancholy. Benjamin's Early Reflections on Theater and Language*, Stanford (CA): Stanford University Press.
- Ferrarin A. (2016): *Il pensare e l'io*, Roma: Carocci.
- Ferrarin A. (2015): *The powers of pure reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ferrarin, A. (2001): *Hegel and Aristotle*, Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Friedlander, E. (2012): *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*, Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (1970a): *Phänomenologie des Geistes*, in: Id., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; tr. it in 2 volumi a cura di E. De Negri, rist. con introd. di G. Cantillo: *Fenomenologia dello spirito*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.
- Hegel, G. W. F. (1970b): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: Id., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 8: *Die Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; tr. it. a cura di V. Ver-ra, vol 1: *La scienza della logica*, Torino: UTET, 1981.
- Hegel, G. W. F. (1970c): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: Id., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 10: *Die Philosophie des Geistes*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; tr. it. a cura di A. Bosi, vol 3: *La filosofia dello spirito*, Torino: UTET, 2000.

- Hegel, G. W. F. (1969a): *Wissenschaft der Logik*, in: Id., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 5-6: *Die Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; tr. it. a cura di A. Moni, rev. della traduzione e nota introduttiva di C. Cesa: *Scienza della logica*, Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Helmling, S. (2009): *Adorno's Poetics of Critique*, London/New York: Continuum.
- Hölderlin F. (1991): "Seyn Urtheil Möglichkeit", in Id., *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, hrsg. von M. Franz, H. G. Steimer und D. E. Sattler, Frankfurt: Stroemfeld Verlag; tr. it. a cura di R. Bodei: *Sul tragico*, Milano: Feltrinelli 1989, p. 75.
- Houlgate, S. (2006): *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette (IN): Purdue University Press.
- Jennings, M. (1987): *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kant, I. (2004): *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 3: 1787, Bd. 4: 1781, tr. it. con testo a fronte a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano: Bompiani, 2004.
- Lau, C.-F. (2006): "Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition", in: J. O'Neil Surber, (ed.), *Hegel and Language*, Albany (NY): SUNY, pp. 55-74.
- Nuzzo, A. (2006): "The Language of Hegel's Speculative Philosophy", in: J. O'Neil Surber, (ed.), *Hegel and Language*, Albany (NY): SUNY, pp. 75-94.
- Nuzzo, A. (2003): *System*, Bielefeld: Transcript.
- O'Connor, B. (2004): *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge (MA): The MIT Press.

- Pensky, M. (2004), "Method and Time: Benjamin's Dialectical Images", in: David S. Ferris (ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, New York: Cambridge University Press, pp. 177-198.
- Petersson, D. (2013): *The Art of Reconciliation. Photography and the Conception of Dialectics in Benjamin, Hegel, and Derrida*, Basingstoke: The Palgrave Macmillan.
- Pezzella, M. (1982): *L'immagine dialettica: saggio su Benjamin*, Pisa: ETS.
- Ricci, V., Sanguinetti F. (2013): *Hegel on Recollection. Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*, Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Richter, G. (2007): *Thought-Images. Frankfurt School Writers' Reflection from Damaged Life*, Stanford (CA): Stanford University Press.
- Schweppenhäuser, H. (1983): *Nome / Logos / Espressione. Elementi della teoria benjaminiana della lingua*, in: Belloi, L., Lotti, L. (cur.), *Walter Benjamin. Tempo, storia e linguaggio*, Roma: Editori Riuniti, pp. 49-64.
- Tiedemann, R. (1983): *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tiedemann, R. (1982): *Einleitung des Herausgebers*, in: W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, voll. 5-6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 9-41; tr. it. a cura di E. Ganni, *I «passages» di Parigi*, in: Id. *Opere complete*, vol. 9, Torino: Einaudi, 2000, pp. IX-XXXVI.
- Thompson, K. (2006): "Fragmentation, Contamination, Systematicity: The Threats of Representation and the Immanence of Thought", in: J. O'Neil Surber, (ed.), *Hegel and Language*, Albany (NY): SUNY, pp. 35-54.

