

Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze

— Gianpaolo Cherchi

This paper intends to make a comparison between Theodor Adorno's and Gilles Deleuze's approaches to the problem of difference. This notion is developed in different ways by these two thinkers: in Adorno's view, the difference is an irreconcilable power of opposition, whereas, according to Deleuze, does not derive from the concept of identity. Despite their different perspectives, this paper aims to emphasize some common points between the German and French thinker. Such common points can be tracked down by comparing Adorno's concept of constellation and Deleuze's notion of rhizome. Both these concepts propose a logic of relation that, on the one hand, rejects the hierarchical primacy of identity and, on the other hand, attempts to overcome the classical philosophy of history. It is in this context that Adorno and Deleuze provide an original interpretation of space as the most fruitful perspective to conceive of difference.

space

difference

constellation

rhizome

dialectic

Chi sceglie oggi il lavoro filosofico come professione, deve rinunciare all'illusione che un tempo guidava i progetti filosofici: che sia possibile afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero. Nessuna ragione che abbia la pretesa di giustificare la realtà potrebbe riconoscersi in una realtà il cui ordine e forma reprimono ogni pretesa della ragione stessa; la realtà, come realtà intera, si presenta unicamente al conoscere in modo oppositivo, perciò la speranza di ottenere una realtà giusta e corretta offre solo frammenti e rovine. La filosofia che promette questa speranza ha il solo scopo di coprire la realtà con un velo e di perpetrarne la condizione attuale.

—Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*

Storia sive natura. Sulla falsità ideologica dell'ontologia storica

Il bersaglio polemico di Adorno è sempre stato l'ontologia esistenzialista di Heidegger, con il suo tentativo di connotare essenzialmente la realtà, nella speranza di coglierne il senso recondito e autentico. Fin dai suoi primi esordi filosofici, il francofortese definisce la *Seinsfrage*, la domanda sull'essere, come la più inutile di tutte le domande filosofiche, poiché il porre tale domanda presuppone «come condizione di possibilità della risposta, che l'essere sia adeguato e accessibile al pensiero» (Adorno 2006, 37).

Contrariamente al presupposto della *Seinsfrage*, il francofortese intende delineare un modello epistemologico che si oppone alle istanze dell'*adequatio rei atque intellectus*, la quale soddisfa le sue pretese di verità mediante l'esorcizzazione di tutto ciò che non è riconducibile al pensiero, e in tal modo si rende incapace di concepire il carattere strutturalmente discontinuo della realtà. Se tale discontinuità è ciò che caratterizza nella maniera più profonda e intima il reale, non è più possibile illudersi di concepirlo come una totalità compatta e coerente. Tale concezione, infatti, poteva essere una prerogativa dei *tempi beati* (Lukács 2004), ovvero di quel mondo che poteva fare affidamento sulla compattezza di un senso teologico-metafisico la cui limpidezza non rendeva necessaria una rappresentazione storica della realtà, quale si richiede invece alla nostra epoca. Ricondurre – come fa l'ontologia heideggeriana ¹ – tale discontinuità a una determinazione concettuale stabile, a una totalità organica compiuta come quella della *storicità*, non consente di cogliere il carattere più autentico della storia: l'emersione del *novus*,

¹ Oltre a Heidegger (cfr. 2005), altro bersaglio della riflessione critica di Adorno è il tentativo

l'emersione della differenza.

Se la storia diventa la sottostruttura ontologica dell'ente, o addirittura la *qualitas* occulta dell'essere stesso, allora essa, il mutamento come un'immutabile, imita la religione naturale senza vie d'uscita. Ciò consente poi di rendere invariante a piacimento lo storicamente determinato e di dare una veste filosofica alla veduta volgare secondo cui i rapporti filosofici nell'epoca moderna appaiono come naturali, come un tempo apparivano come voluti da Dio: una delle tentazioni di essenzializzare l'ente. (Adorno 2004, 366)

Questa *essenzializzazione dell'ente* non è altro che una *naturalizzazione della storia*: in quanto struttura ontologica dell'essere, la storia si determina come suo attributo essenziale, e dunque concepita come un qualcosa di sempre stabile e presente, come qualcosa di *già dato*, come *natura*. ² L'immagine di una *storia sive natura* appare agli occhi di Adorno come ideologica (o *falsa*, se vogliamo esprimerci col suo linguaggio), in quanto si basa su una concezione della natura come di un qualcosa di statico e fisso, come di un qualcosa che *è*; essa implica invece il *divenire* strutturale della realtà, poiché definisce qualcosa che *nasce* e che pertanto è soggetta a una dinamica processuale, di cambiamento, di perenne mutamento e differenziazione. ³ Secondo questa lettura (Adorno 2006) *natura* e *storia* non devono essere intese come determinazioni positive ed essenziali, come un qualcosa di definitivo: concepiti nella loro negatività, i due termini rimandano reciprocamente l'uno all'altro, mostrando così il loro intimo intreccio dialettico. In questo modo, la realtà si presenta come un processo dinamico di costruzione e ricostruzione, suscettibile di ulteriori variazioni, trasformazioni e modifiche, che comportano la *produzione* e la *riproduzione* della realtà stessa, nell'accezione marxiana del termine (Marx 2011).

L'enigma della differenza, o del pensare per costellazioni

Di fronte a una realtà siffatta, il pensiero filosofico non può più pretendere di avere un compito veritativo: la prospettiva di Adorno non intende avere il carattere dell'onnicomprendività, non pretende di rintracciare il senso autentico del reale nascosto dietro alla sua apparenza fenomenica, non vuole reiterare il gesto fondativo, poiché questo negherebbe e falsificherebbe la realtà. Essa deve svolgere, piuttosto, una funzione *interpretativa*. L'ideale dell'interpretazione non si attiene al *modus operandi* tipico delle indagini speculative classiche, non ricerca quello che Nietzsche (2012) definiva *Hinterwelt*, il retromondo nascosto dietro al mondo

del giovane Herbert Marcuse di fondare una teoria della storicità di impianto marxista muovendo dalle posizioni ontologiche heideggeriane (cfr. Marcuse 1969).

Sul rapporto Adorno-Heidegger cfr. H. Mörchen 1981.

² In merito al carattere reificante del rapporto natura-storia cfr. Lukács 1997. Ci sentiamo di rimandare, inoltre, a S. Petrucciani 2001.

³ Questo *nascere*, a sua volta, non deve essere inteso come una genesi, come un'origine, o come un fondamento primo, quanto piuttosto come una tensione dinamica che rivela l'intima struttura della realtà. Cfr. Benjamin 1999.

apparente. La *Deutung* adorniana si configura, piuttosto, come risoluzione di un enigma; 4 enigma che è costituito dalla realtà stessa nella sua frammentarietà, nella sua conflittualità e discontinuità. La sua risoluzione è possibile soltanto se si agisce sulla configurazione e sulla disposizione dei singoli elementi che lo compongono, affinché possa emergere una nuova figura, una nuova immagine che non appaia più come enigmatica. L'attività interpretativa deve svolgersi a partire da una serie di elementi già dati all'interno di un contesto e riguarda il rapporto tra le *parti* e il *Tutto*. Il lavoro del filosofo deve tuttavia limitarsi alla ricomposizione di questi elementi singoli, alla loro riconfigurazione posizionale in un rapporto autenticamente dialettico, nel quale non vi sia una *Herrschaft des Ganzheit* quanto, piuttosto, un effetto reciproco tra il *Tutto* e le sue *parti*, dovuto alla loro vicendevole dipendenza.

4 Per un maggiore approfondimento sulla filosofia interpretante adorniana, cfr. von Wussow 2007.

Chi procede nell'interpretazione cercando dietro al mondo dei fenomeni un mondo in sé che stia a fondamento di quello fenomenico e ne garantisca l'esistenza, si comporta come se volesse cercare dietro all'enigma la sua copia, che rispecchierebbe lo stesso enigma attraverso il quale si rende conoscibile. La funzione della risoluzione degli enigmi, al contrario, è quella di rischiarare e togliere in modo fulmineo la configurazione enigmatica, non quella di persistere all'interno dell'enigma stesso e rendersi simile a esso. L'interpretazione filosofica non presuppone l'esistenza di un senso che risiede all'interno della domanda, ma illumina improvvisamente e istantaneamente la domanda e, allo stesso tempo, la consuma. In questo modo le risoluzioni di enigmi compongono una nuova configurazione, poiché gli elementi singoli e dispersi della domanda vengono trasferiti in ordini differenti e qui trattenuti fin tanto che non si uniscono nella figura dalla quale emerge la soluzione, mentre nel frattempo la domanda sparisce. (Adorno 2006, 49)

Si tratta, se si vuole parafrasare Freud, di una «interpretazione *en détail*, e non *en masse*» (1980, 106).

La filosofia interpretante di Adorno, allora, vuole istituire una forma di sapere che, attraverso la composizione e ricomposizione dei dati di cui dispone, giunga approssimandosi a un'*idea di verità*; la quale, tuttavia, non è un qualcosa di solido e positivo, non costituisce un risultato assoluto, o un che di affermativo, ma semplicemente un approdo momentaneo, suscettibile di successive riconfigurazioni. Essa traccia una cartografia del reale i cui contorni sono delineati a matita; accetta il fatto che la realtà pensata, proprio come quella concretamente esperita, è una realtà in mutamento e che questo mutamento implica una differenza, ovvero la costruzione e la *produzione* di ulteriore realtà.

Si capisce, allora, come dal punto di vista di Adorno sia molto più proficuo pensare non più per sistemi, ma per *costellazioni*. Quello di *costellazione* è un concetto che ci consente di considerare simultaneamente sia la singolarità empirica dei fenomeni sia la loro visione d'insieme, ovvero la loro relazionalità, senza però ricorrere a categorie invarianti e assolute per definire tale relazionalità, senza definire un ordine dell'essere inteso come assoluto. Un tale ordine, infatti, conduce inevitabilmente alla crisi, mostrando la sua fragilità proprio laddove esso si irrigidisce e si arrocca sulle sue determinazioni concettuali: la fisica e la meccanica ci insegnano che laddove esiste una rigidità, esiste una resistenza nei confronti di qualcosa che applica una forza contraria, e in questo caso una rigidità nasconde sempre una vulnerabilità, una fragilità, una debolezza. Dinanzi a una realtà in continuo divenire, il cui carattere intimamente differente spinge con forza contro le rigide categorie filosofiche, sono queste ultime a rompersi, a infrangersi, determinando in tal modo la crisi. Quel che rimane, pertanto, non è un'immagine della realtà come di una totalità organica, sistematica e coerente, ma una miriade di cocci, di frammenti, una totalità disgregata e dispersa in varie costellazioni concettuali. ⁵ Ed è agendo sulla disposizione di questi frammenti, di questi singoli elementi dispersi, che è possibile far emergere una configurazione della realtà dotata di senso, il cui contenuto di verità è legato al variare delle relazioni che questi frammenti assumono e non a un principio deduttivo trascendente rispetto ai frammenti stessi.

⁵ Sul concetto di totalità disgregata cfr. Schmucker 1977.

Costellazione e rizoma.

Il deleuzismo di Adorno e l'adornismo di Deleuze

La riflessione di Adorno sembra avere diversi elementi di convergenza con l'ipotesi post-strutturalista delineata da Gilles Deleuze. ⁶ Si tratta di un accostamento che, a prima vista, può risultare strano, in quanto Adorno è universalmente noto come il filosofo del conflitto, mentre Deleuze è il pensatore dell'univocità dell'essere. La *differenza* è per il filosofo francese un qualcosa di alternativo e, per certi versi, antitetico alla *dialettica*, che considera un vero e proprio dispositivo di asservimento della differenza all'identità. Tuttavia, tale giudizio sulla dialettica, a voler osservare attentamente, si riferisce più alla versione canonizzata da Hegel che non alla sua declinazione adorniana: facendo passare la differenza attraverso il negativo, infatti, Hegel intende dare luogo a quel processo mediante il quale la differenza viene certamente posta, ma con lo scopo di venire successivamente ricondotta all'identico; la dialettica di Adorno, al contrario, intende sostare sulla contraddizione, sul conflitto, sul carattere negativo del rapporto dialettico e

⁶ In merito alla collocazione della riflessione adorniana nel quadro della corrente post-moderna cfr. Jameson 1994; Wellmer 1985 e Habermas 1997). Per quanto riguarda, invece, il più specifico raffronto tra Adorno e Deleuze, cfr. Nesbitt 2005 e Wu 2011.

sulla sua inconciliabilità, facendo emergere, per l'appunto, la *non-identità*.⁷ Se nella dialettica hegeliana la differenza riveste un ruolo meramente funzionale alle pretese della *ratio*, con la dialettica negativa di Adorno questo carattere strumentale della differenza viene soppresso, ed è anzi il pensiero che deve rendersi capace di poter pensare la differenza: quando il francofortese sostiene che si deve aprire il concetto all'a-concettuale senza renderglielo simile, intende per l'appunto aprire il pensiero alla differenza senza subordinarla all'identico. La sua dialettica negativa è allora un pensiero della non-identità, al pari del pensiero della differenza di Deleuze.

Per quanto le riflessioni dei due pensatori siano declinate diversamente, i punti di contatto ci sono e meritano senza dubbio di essere indagati. Le maggiori affinità tra queste due prospettive così diverse ci sembrano rintracciabili fondamentalmente in due aspetti: il primo riguarda il comune riferimento alla capacità produttiva del pensiero e a un'idea della realtà come costruzione; il secondo intende stabilire una connessione tra il concetto adorniano di *costellazione* e quello deleuziano di *rizoma*, in quanto ci pare che aprano a una concezione del pensiero non più in un senso storico e temporale, ma in un senso geografico e spaziale.

Se il filosofo di Francoforte costruisce il suo modello di filosofia interpretante attorno al concetto marxiano di *produzione*, il pensatore parigino definisce chiaramente la filosofia come una disciplina il cui oggetto consiste essenzialmente nel creare concetti sempre nuovi (Deleuze 1996). Questo *costruttivismo* intende il concetto non come una *datità*, come un semplice elemento singolo, quanto piuttosto come una *posizione* all'interno di un contesto e dunque come una molteplicità originaria che comprende allo stesso tempo sia questa posizione, sia lo spazio all'interno del quale ci si posiziona. Il concetto, pertanto, non è mai qualcosa di *primo*, ma rinvia sempre a una relazione, a una articolazione, a un contorno più o meno irregolare, che definisce il suo posizionamento. Tutto questo implica che non vi sia alcun legame logico preesistente fra i concetti, che non vi sia alcuna consequenzialità prestabilita fra di essi, che non vi sia un concetto definibile come primo e al quale gli altri concetti debbano obbedire. Una simile concezione va contro ogni *a priorismo* del concetto.

Non c'è nessuna ragione per cui i concetti debbano succedersi. In quanto totalità frammentaria [è curioso qui, l'utilizzo della medesima terminologia adorniana. *N.d.r.*] non sono neanche come i pezzi di un puzzle, perché i loro contorni irregolari non si corrispondono. I concetti formano un muro, ma un muro a secco e se tutto tiene ed è colto come un insieme, ciò accade attraverso percorsi divergenti. Anche i ponti da un concetto a un altro sono incroci o deviazioni che non circoscrivono nessun insieme discorsivo. Sono ponti mobili. (Deleuze 1996, 31)

⁷ Sul carattere non-identitario e anti-assolutistico della dialettica adorniana, cfr. il bel volume di Cortella 2006.

Questi ponti mobili fra i concetti, questi muri a secco in cui tutto tiene per ragioni divergenti, è ciò che Adorno chiama *costellazione variabile*. In questa colonia concettuale il filosofo francofortese colloca certamente momenti storici distinti, elementi sparsi e disgregati della realtà storica; essi, tuttavia, distribuendosi nella medesima superficie costituita dalla costellazione stessa, vengono a formare quel piano nel quale la riflessione adorniana trova il suo spazio più proprio. Quella di *costellazione* è una definizione dal forte valore simbolico-metaforico, che accenna non solo al carattere relazionale dei concetti, ma che, nel quadro di una considerazione storica, distribuisce i vari momenti temporali in un unico spazio, all'interno del quale coesistono *tempi differenti*, che insieme contribuiscono a comporre una determinata immagine e una precisa configurazione della realtà, una configurazione e un'immagine cui Deleuze attribuisce invece la figura del *rizoma*.

Costellazione e *rizoma* sono pertanto due nozioni che indicano un modello aperto di relazione fra le singole parti di un insieme, senza che vi sia alcuna gerarchia. Essi indicano inoltre il carattere nomadico, instabile, non lineare del pensiero, un pensiero che estende e sviluppa il suo piano di azione senza seguire una direzionalità prestabilita, ma che al contrario prosegue in ogni direzione, disegnando una vera e propria mappa concettuale, un reticolo in perenne evoluzione, all'interno del quale è impossibile definire l'origine o il primato, e dove gli stessi limiti e confini sono labili.

Questa estensione anarchica del pensiero, questa variabilità delle costellazioni all'interno delle quali esso si costruisce e si riproduce, contribuisce a creare quel *piano di immanenza* che rappresenta il campo di azione entro cui il pensiero si muove e che costituisce il suo vero e proprio spazio.

Verso l'utopia: dalla storia allo spazio

La dialettica negativa formulata da Adorno impone al pensiero di arrestarsi e di sostare sulla contraddizione e sul conflitto: essa rappresenta un tentativo di intendere la differenza pura all'interno di un orizzonte di pensiero che, pur rimanendo ancorato alla considerazione storica, proprio in virtù di questo arrestarsi e di questo sostare, sembra orientare il pensiero verso la dimensione della *spazialità*.

Se l'idea di un *pensiero spaziale* non comporta troppe difficoltà quando la si attribuisce a un pensatore come Deleuze – dal momento che le stesse metafore linguistiche mediante le quali si esprime (il concetto di *rizoma* e l'idea stessa del *nomadismo* del pensiero) richiamano il tema della

spazialità –, quando questa definizione viene applicata a un pensatore della storia quale è Adorno, ci si ritrova interdetti. Non solo per l'importanza che egli attribuisce alla storia, ma anche per il peso che, sulla riflessione storica, ha avuto il pensiero dialettico, soprattutto in filosofi di ambito marxista. La dialettica, in questi pensatori, se da un lato consente di rappresentare un'istanza utopico-escatologica, dall'altro si configura come un vero e proprio *dispositivo* mediante il quale la differenza viene distribuita su un piano temporale e in questo modo annullata. Con la dialettica il pensiero attua certamente una dinamica, un movimento, il quale però si configura come una successione di stadi isolati, ognuno certamente distinto rispetto all'altro, ma mai autenticamente differente, in quanto ogni singolo momento risulta omogeneo e identico rispetto a se stesso. In tal modo, la differenza autentica, la differenza pura, non viene pensata, non viene concettualizzata, ma viene semplicemente ripartita secondo una successione di identità distinte l'una dall'altra e rispetto alle quali l'una è la negazione dell'altra. Ma la negazione non implica affatto la differenza. La negazione, in quanto tale, si riferisce sempre a un oggetto, a un negato: essa è sempre negazione *di qualcosa*, presuppone sempre due identità, *A* e *non-A*, di modo che se è vero che $A \neq non-A$, è altrettanto vero che sia *A* sia *non-A* sono identici a se stessi. Il principio di identità, allora, non viene negato dalla dialettica e la negazione, che viene definita il suo motore, svolge la specifica funzione di rafforzare e confermare tale principio.

Tutti questi segni possono essere ricondotti a un antihegelismo generalizzato: la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identità e della contraddizione. Difatti la differenza non implica il negativo, e non si lascia portare sino alla contraddizione, se non nella misura in cui si continua a subordinarla all'identico. (Deleuze 1997, 1)

Tale *antihegelismo generalizzato* di cui parla Deleuze è presente anche in Adorno, sebbene quest'ultimo muova da una prospettiva diversa, da una prospettiva dialettica. Il suo antihegelismo, infatti, adopera gli strumenti hegeliani contro Hegel stesso: la sintesi hegeliana

non è semplicemente la qualità assolutamente nuova che spunta dalla negazione determinata, bensì il ritorno del negato; il processo dialettico è sempre anche un regresso a ciò che è caduto vittima dell'avanzata del concetto: la sua progressiva concrezione è un'autocorrezione. Il trapasso della logica nel tempo desidera risarcire il tempo, per quanto la coscienza lo possa, di ciò che gli ha inflitto la logica, senza la quale però il tempo non ci sarebbe. (Adorno 2004, 342)

Questo significa che la dialettica, se vuole essere veramente tale, non deve risolversi in una sintesi positiva e conciliante dei due opposti, poiché tale sintesi andrebbe a negare il principio dialettico stesso, l'irrequietezza e l'intermittenza dileguante delle determinazioni concettuali, la loro conflittualità: l'unica via mediante la quale è possibile concepire la differenza pura.

Inoltre, se Adorno riconosce che è la logica a istituire il tempo, questo significa anche che ogni filosofia della storia è paragonabile al *congegno* in cui convergono certamente tensioni utopiche ed escatologiche le quali, però, restano subordinate al primato della logica. Ogni filosofia della storia, pertanto, risulta veramente come una partita a scacchi in cui il ruolo del vincitore spetta sempre alla logica del progresso storico, che può contare sulle abili contromosse del nano gobbo della piccola e brutta teologia, che deve restare nascosta, e che la logica storica assume "in nero" al suo servizio (Benjamin 1997).

L'atteggiamento filosofico che vuole affidare alla temporalità e alla logica del progresso storico la realizzazione dell'utopia, sembra non considerare il fatto che *l'utopia* non è un tempo, bensì un luogo e dunque uno spazio. Si tratta precisamente di uno spazio negato, uno spazio caratterizzato e contraddistinto da un *non*. Tale *non*, non è una negatività dialettica nel senso hegeliano, scandita in momenti distinti. Essa indica piuttosto una conflittualità che si svolge tutta al presente, che avviene nella contemporaneità e nella simultaneità, e che pertanto si configura spazialmente, localmente, in un punto e in uno spazio precisi. Tale conflittualità avviene in quel luogo dello spazio nel quale le dinamiche in atto aprono crepe per una possibilità di esistenza di questo non-spazio che è l'utopia. Il luogo dell'utopia, pertanto, è quel luogo in cui il conflitto puro, la differenza pura, si manifestano.

Prima che una connotazione politica, allora, l'utopia assume una connotazione teoretica, in quanto si determina come la possibilità di poter fare esperienza diretta della differenza. Se l'utopia è uno spazio, essa è innanzitutto uno spazio dell'*altrove*, uno spazio dell'eterogeneità, uno spazio della differenza. L'apertura di tale spazio utopico è allora il vero compito del pensiero. Tale apertura consiste per Adorno nell'*impossibile possibilità* di ottenere «un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza» (Adorno 2005, 304). Tale possibilità, tuttavia, assume, nell'ottica del pensiero adorniano, una prospettiva essenzialmente estetizzante, in quanto il francofortese affida alla *aisthesis* il compito di tale realizzazione utopica, concepita attraverso la figura della *redenzione*.⁸ Considerare la realtà dal punto di vista della redenzione, secondo Adorno, ci consentirebbe di prendere coscienza di tutte le rovine che il progresso storico reca con sé, di tutto ciò che sarebbe potuto essere e non è stato.

⁸Tale estetizzazione del concetto di redenzione è da intendere nel senso di una sensibilità al dolore, e nel suo

In tal modo la possibilità utopica della redenzione viene affidata al recupero della memoria storica perduta e non al desiderio e alla realizzazione del nuovo. Si tratta, pertanto, di una prospettiva carica di pessimismo e di rassegnazione, che rappresenta forse il vero limite dell'intera riflessione adorniana. A una siffatta prospettiva dell'impossibilità e della rassegnazione di fronte a una società che controlla e reprime ogni spazio per un possibile immaginario utopico, ci sentiamo di rispondere con le parole di Deleuze: «Non è il caso né di piangere né di sperare, si tratta piuttosto di cercare nuove armi» (1990).

conseguente
rovesciamento
utopico nella
felicità, e dunque
nella prospettiva
benjaminiana
dell'*Angelus Novus*.

Bibliografia

- Adorno, Th.W. (2006). *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*. A cura di M. Farina. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2004). *Dialettica Negativa*. A cura di S. Petrucciani. Torino: Einaudi.
- Id. (2005). *Minima Moralia*. Trad. it R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (1997). *Sul concetto di storia*. Trad. it. G. Bonola, M. Ranchetti. Torino: Einaudi.
- Id. (1999). *Il dramma barocco tedesco*. Trad. it. F. Cuniberto. Torino: Einaudi.
- Cortella, L. (2006). *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una "Dialettica negativa"*. Roma: Meltemi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?* A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2000). La società del controllo. In Id., *Pourparler (1972-1990)*. Trad. it. S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Freud, S. (1980). L'interpretazione dei sogni, in Id. *Opere Complete*, Vol. 3. A cura di C. L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Habermas, J. (1997). L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno. In Id. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*. Trad. it. E. Agazzi. Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Jameson, F. (1994). *Tardomarxismo: Adorno, il postmoderno e la dialettica*. Trad. it. P. Russo. Roma: Manifestolibri.
- Lukács, G. (1997). *Storia e coscienza di classe*. A cura di G. Raciti. Milano: SugarCo.
- Id. (2004). *Teoria del romanzo*. Milano: SE.
- Marcuse, H. (1969). *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*. Presentazione di M. Dal Pra. Firenze: La Nuova Italia.
- Marx, K. (2011). *L'ideologia tedesca*. Milano: Bompiani.
- Mörchen, H. (1981). *Adorno und Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Nesbitt, N. (2005). The expulsion of the negative. Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference, *Substance*, 107, 34(2), 75–97.
- Nietzsche, F. (2012). *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Prefazione di P. A. Rovatti. Torino: Einaudi.
- Petrucciani, S. (2001). Il mitico nel moderno: figure del feticismo in Adorno. In S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*. Torino: Einaudi.
- Schmucker, J. F. (1977). *Adorno. Logik des Zerfalls*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Von Wussow, P. (2007). *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*.

Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wellmer, A. (1985). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno.*
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wu, J. (2011). *The Logic of Difference in Deleuze and Adorno: positive Constructivism vs negative Dialectics.* Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.