

Enrico Cerasi

*Le lepri di Adorno.
A proposito dell'individuo
e della modernità*

LE MILIEU

© 2009 by Enrico Cerasi
All Rights Reserved

Comunque tra poco sarò finalmente morto del tutto. Forse il mese prossimo. [...] Ho questa sensazione, ce l'ho già da qualche giorno, e le do credito. Ma in cosa differisce da quelle che mi ingannano da quando sono al mondo? No, questo è un tipo di domande che non attacca più, con me, non ho più bisogno del pittoresco. Se volessi morirei oggi stesso, basterebbe spingere un po', se potessi volere, se potessi spingere. Ma tanto vale che mi lasci morire, senza affrettare le cose. [...] Durante la notte devo aver riflettuto a come impiegare il tempo. Penso che potrò raccontarmi quattro storie, ciascuna su un argomento diverso. [...] Forse non avrò il tempo di finire. Da un altro punto di vista, forse finirò troppo presto. Eccomi di nuovo dentro le mie vecchie aporie. Ma si tratta di aporie vere e proprie? Non so. Che non finisca, non ha importanza. Ma se dovessi finire troppo presto? Nemmeno questo ha importanza. Perché in tal caso parlerò delle cose che restano in mio possesso, è un progetto vecchissimo. Sarà una sorta di inventario. A ogni modo questo lo dovrò lasciare da parte per gli ultimissimi momenti, per essere sicuro di non essermi sbagliato.¹

È inutile, non posso farci nulla: quando inizio a leggere un'opera di Beckett, ad esempio un suo romanzo, non riesco a finire la lettura; del resto, è difficile anche solo trovare un punto in cui il discorso possa dirsi concluso, dotato di senso compiuto (come da buona scuola joyciana). Questa volta, ho preso in mano i suoi romanzi con il proposito di trattare il tema del rapporto tra individuo e modernità nel pensiero di Adorno. Non c'è bisogno di citazioni per provare che vi è una stretta affinità tra i due. Per Adorno, Beckett era tra i pochissimi che avessero compreso, e realizzato, il compito dell'arte nella condizione moderna, dove qualunque concessione alla

conciliazione diviene immediatamente falsa; falsa e complice della violenza del tardo capitalismo, espressione di una modernità divenuta barbarie.²

Violenza su chi, su che cosa? E da parte di chi? Nella *Dialektik der Aufklärung* (dove la parola *Aufklärung* non si limita a evocare l'Illuminismo propriamente detto, alludendo piuttosto all'intero processo di razionalizzazione, da Omero al neopositivismo), Horkheimer e Adorno, forse anche troppo sistematicamente, parlano di una violenza, di un triplice dominio della ragione illuminata, strumentale, tecnico-giuridica, sulla natura, sulle classi oppresse e sull'individuo, inteso soprattutto quale inconscio individuale.³ Una nozione di dominio alquanto stratificata, dunque. Ma già nei *Minima moralia*, a mio avviso uno dei capolavori della letteratura del Novecento, l'attenzione di Adorno sembra concentrarsi prevalentemente sull'individuo. È l'individuo ciò contro cui il tardo capitalismo si accanisce; su di esso sembra concentrarsi tutta l'asettica violenza, tutta la sistematica repressione di cui è capace una società che ha mostrato in Auschwitz il suo vero volto, ma che ora è in grado di ottenere lo stesso risultato con mezzi apparentemente più innocui – ciò che già nella *Dialektik der Aufklärung* veniva chiamato *ticket thinking*.⁴ Ciò non toglie che la violenza, dopo Auschwitz, subisca un'*escalation* delle più 'girardiane': mentre nella forma nazionalsocialista era l'individuo ebreo ciò che il potere voleva liquidare,⁵ nella democrazia liberale americana (e poi mondiale) è l'individuo *tout court* a risultare sempre più sospetto, se non altro in quanto esso «è divenuto un ostacolo alla produzione». ⁶ Il tardo capitalismo è 'razzista' nei confronti dell'*individuo*, non importa come sia qualificato; ma chiunque cerchi di sottrarsi all'obbligo di pensare per *tickets*, di destra o di sinistra, reazionari o progressisti, in ogni caso per

appartenenze, per schieramenti contrapposti ma ugualmente universalmente validi, va senz'altro liquidato:

L'invettiva razziale era ancora una deformazione della libertà civile. [...] L'antisemitismo era ancora un motivo concorrente nella scelta soggettiva. La decisione si riferiva specificatamente ad esso. È vero che, nell'adesione alla tesi razziale, è sempre stato implicito tutto il vocabolario sciovinistico; il giudizio antisemitico è sempre stato un indizio di stereotipia mentale. Ma oggi non rimane che questa stereotipia. Si continua a scegliere, ma solo tra totalità. In luogo della psicologia antisemitica è subentrato, in larga misura, il puro sí al *ticket* fascista, all'inventario degli *slogans* della grande industria schierata in posizione di combattimento. Come sulla lista elettorale del partito di massa sono imposti all'elettore, dalla macchina del partito, nomi di persone che sfuggono alla sua esperienza e che egli può votare solo in blocco, così i capisaldi ideologici sono raggruppati in poche liste. Per una di esse devi optare in blocco, se non vuoi che le tue opinioni ti appaiano così vane come i voti dispersi, il giorno delle elezioni, vicino alle cifre *monstre* dei colossi. L'antisemitismo non è quasi piú un impulso autonomo, ma un asse della piattaforma: chi si pronuncia per un tipo o per l'altro di fascismo sottoscrive automaticamente, con l'annientamento dei sindacati e la crociata contro il bolscevismo, anche la liquidazione degli ebrei.⁷

L'antisemitismo viene dato in omaggio a chi acquisti il biglietto per Hollywood, dove si assiste all'emozionante spettacolo della liquidazione democratica dell'individuo, chiunque esso sia.

I *Minima moralia* sono una sottile reazione al *ticket thinking*, alla coazione allo schieramento, alla ricattatoria richiesta di svolgere da capo il compito che la filosofia, del resto, non ha mai omesso di fare: l'esposizione di una «morale sistemica, con assiomi e corollari, coerenza ferrea e sicura applicazione a ogni dilemma morale».⁸ Adorno, invece, divaga, si perde in particolari, in questioni di dettaglio certamente insignificanti, almeno dal punto di vista della storia uni-

versale, fedele fino all'aforisma allo spirito essenziale del genere saggistico.⁹ Ma piú ancora l'opera si snoda per continui rovesciamenti, per antitesi, come è il caso già dei primi aforismi. Ad esempio, nell'aforisma quinto, *Signor dottore, è molto bello da parte vostra*, Adorno scrive che nell'attuale barbarie realizzata qualsiasi slancio poetico, qualsiasi apparentemente innocente concessione alla bellezza, «diventa una scusa per l'ignominia di un'esistenza che è completamente diversa». Per questo conviene «diffidare di tutto ciò che è leggero e spensierato», acuendo «lo sguardo che fissa l'orrore, che gli tiene testa, e, nella coscienza dell'irriducibile negatività, ritiene la possibilità del meglio».¹⁰ Dunque, chi voglia rifiutare l'imperante barbarie deve sottrarsi a qualsiasi innocenza, deve perdere ogni ingenuità. Ma l'aforisma successivo, intitolato semplicemente *Antitesi*, sostiene che anche l'atteggiamento negativo, completamente critico, tenacemente resistente, è altrettanto complice:

La propria distanza dal *business* è un lusso che il *business* rende possibile. Perciò ogni sforzo di sottrarsi reca i tratti di ciò che è negato. [...] Denunciamo il trapasso della civiltà in analfabetismo, e abbiamo disappreso anche noi a scrivere e a leggere un testo di Jean Paul come dev'essere stato letto a suo tempo. [...] Non c'è via d'uscita a questo irretimento. Il solo atteggiamento responsabile è quello di vietarsi l'abuso ideologico della propria esistenza, e – per il resto – condursi, nella vita privata, con la modestia e la mancanza di pretese a cui ci obbliga, da tempo, non piú la buona educazione, ma la vergogna di possedere ancora, nell'inferno, l'aria per respirare.¹¹

La soluzione, o meglio «il solo atteggiamento responsabile», giacché nell'attuale stato di cose non v'è alcuna ricetta, non consiste né nel pessimismo tragico né nella critica fiduciosa nel progresso, ma nello sforzo – ancora una volta saggistico – di rimanere fedeli al particolare, perseverando in quella «in-

transigenza senza dottrina» di cui si è detto in una nota precedente. Insomma, si tratta di prendere le parti dell'individuo. Già nella densa *Prefazione ai Minima moralia*, giustificando la forma aforistica del libro, apparentemente così poco dialettica, almeno nel senso hegeliano del termine, Adorno scrive:

Hegel, alla cui scuola si è formato il metodo dei *Minima moralia*, ha polemizzato contro il puro essere-per-sé della soggettività in tutti i suoi stadi. La teoria dialettica, contraria ad ogni ente isolato, non lascia quindi posto agli aforismi come tali. [...] Ma questo libro, nonché dimenticare la pretesa di totalità del sistema, che non è disposto a tollerare che si esca dai suoi confini, insorge apertamente contro di essa. [...] Oggi che il soggetto è in corso di sparizione, gli aforismi fanno propria l'istanza che 'proprio ciò che sparisce sia considerato come essenziale'. Essi insistono, in opposizione al procedimento di Hegel, e tuttavia in stretta corrispondenza al suo pensiero, sulla negatività.¹²

Oggi che il soggetto è in corso di sparizione, non si può più accettare «il gesto sbrigativo con cui Hegel tratta l'individuale». ¹³ La fiducia acritica, borghese, «in una totalità armonica», risultante dall'equilibrio sovraindividuale di opposti antagonismi particolari, è smentita dalla liquidazione dell'individuo nei campi di concentrazione. Del resto, quella fiducia altro non era che la versione filosofica dell'economia politica di Adam Smith:

[...] l'origine storica dell'idea hegeliana del sistema risiede nella convinzione [smithiana] che attraverso la successione di per sé inconsapevole delle fasi storiche e di innumerevoli atti individuali e spontanei che sono tutti soggetti alla relativizzazione si organizzino un tutto che è armonico, dotato di senso, interamente articolato e strutturato, e cioè sistematico.¹⁴

Oggi che il soggetto è in corso di sparizione, non è più possibile costruire sistemi, né trattati di economia politica, sia pu-

re in forma critica. Che fare, dunque? Forse non sarebbe sbagliato leggere i *Minima moralia* come il tentativo di stilare quell'inventario di cui Malone aveva un così urgente bisogno. Già Molloy, nelle prime battute del romanzo omonimo, afferma:

Io ora vorrei parlare delle cose che mi restano, accomiatarmi, finir di morire. Loro non vogliono. Sí, sono piú di uno, sembra. Ma a venire è sempre lo stesso.¹⁵

Parlare delle cose che restano, stilare un inventario o magari una «graduatoria delle cose che non mi hanno rotto troppo le palle nel corso della mia interminabile esistenza», ecco ciò che, nonostante l'impellente bisogno, a nessuno dei personaggi di Beckett riesce davvero. Malone, Molloy, l'Innominabile cercano di esercitare una razionalità che il flusso della loro coscienza mette continuamente in scacco. La sensazione è che Adorno, forse a causa della convinzione che sia indispensabile mantenere, accanto alla fedeltà all'oggetto, l'esigenza del pensiero concettuale, logico, 'positivo', a volte vi riesca anche troppo; altre volte, invece, quando in lui prevale la fedeltà al programma enunciato ne *Il saggio come forma*, egli sembra perseguire il difficilissimo tentativo di sfidare, «con garbo, l'ideale [cartesiano] della *clara et distincta perceptio*, della certezza scevra di dubbio», mantenendo al contempo l'esigenza del pensiero piú rigoroso e «la coscienza della propria fallibilità e provvisorietà».¹⁶ Ma non v'è dubbio che la tendenza di Adorno piú notata, e forse non senza ragione, sia la prima. Può essere che ciò sia implicito nella differenza del pensiero filosofico (e Adorno, come ha osservato, per la prima volta in Italia, Leonardo Ceppa, fu pur sempre un filosofo; piú precisamente, egli fu forse l'ultimo esponente della grande filosofia classica tedesca)¹⁷ dall'opera d'arte: là dove

quest'ultima esprime aconcettualmente l'utopia della felicità intravista negativamente nelle crepe dell'esistenza reificata, dolorosamente ferita,¹⁸ il primo deve comunque procedere per concetti, distanziandosi inevitabilmente dall'espressione artistica.

Tutto questo ha la sua plausibilità, ma io non credo si tratti di questo. In fondo, in quel che sto cercando di esprimere non ne va tanto del rapporto tra arte e filosofia, pur così importante per il filosofo francofortese,¹⁹ quanto dell'esatta concezione dell'individuo al termine della modernità. Probabilmente sarebbe auspicabile una piú esatta cognizione dei rapporti tra Adorno e Beckett; nel frattempo, credo si possa riconoscere che entrambi avvertirono il bisogno di eseguire un *requiem* per l'individuo al termine della sua storia, nel momento in cui la modernità lo sta schiacciando, scarnificando le membra del suo corpo. Scrive Adorno:

I prototipi di Beckett sono storici anche per il fatto che egli presenta come elemento umano tipico solo le deformazioni recate agli uomini dalla forma della loro società. Non resta spazio per null'altro. Le cattive maniere e i tic del carattere normale, dilatati nel *Finale di partita* oltre ogni immaginabilità, sono quell'universalità – propria praticamente a tutte le classi e a tutti gli individui – di un tutto che si riproduce attraverso la cattiva particolarità, gli interessi antagonistici dei soggetti. Ma poiché l'unica vita che c'è stata era sbagliata, il catalogo dei suoi difetti diventa il contrapposto dell'ideologia.²⁰

O ancora:

Esse [le creazioni poetiche di Beckett] godono dell'unica fama oggi umanamente degna: tutti se ne ritraggono impauriti e tuttavia nessuno può bastire chiacchiere fino a convincersi che quegli eccentrici drammi e romanzi non trattino di quel che tutti sanno e che nessuno vuole ammettere. Per i filosofi apologetici, il suo *opus* può andar bene come progetto antropologico. Ma gli argomenti che tocca sono argomenti storici estremamen-

te concreti: l'abdicazione del soggetto. *Ecce homo* di Beckett è quel che gli uomini sono diventati.²¹

La *Trilogia* può essere letta come lo svolgimento di questo tema: la fenomenologia allegorica della deformazione dell'individuo nella modernità – una fenomenologia che tuttavia non presuppone un'ideale integrità originaria. Il paradosso di Beckett è che egli descrive un processo di degenerazione, senza che vi sia alcun *terminus a quo* che funga da punto di riferimento. Da qui, credo, la sensazione, notata dallo stesso Adorno, che in Beckett il soggetto assista paradossalmente alla propria fine già avvenuta. Si rilegga, ad esempio, l'incontenibile flusso di coscienza delle pagine finali de *L'Innomabile*:

[...] sono parole, non c'è che questo, bisogna continuare, è tutto quello che so, loro stanno per fermarsi, conosco la cosa li sento che mi mollano, ci sarà il silenzio, un breve momento, un buon momento, in cui esso sarà il mio, quello che dura, che non è durato, che dura tuttora, sarò io, bisogna continuare, non posso continuare, bisogna continuare, e allora continuo, bisogna dire delle parole, intanto che ci sono, bisogna dirle, fino a quando esse non mi trovino, fino a quando esse non mi dicano, strana pena, strana colpa, bisogna continuare, forse è già avvenuto, forse mi hanno già detto, forse m'hanno portato fino alla soglia della mia storia, davanti alla porta che si apre sulla mia storia, ciò mi stupirebbe, se si apre, sarò io, sarà il silenzio, là dove sono, non so, non lo saprò mai dentro il silenzio non si sa, bisogna continuare, e io continuerò.²²

Anche Adorno sa di parlare nel momento dell'imminente, se non già avvenuta, fine del mondo,²³ e anch'egli ritiene che l'unica cosa da fare in questo momento storico sia prendere le parti dell'individuo, metterlo in scena, considerando come essenziale ciò che sta per svanire. Non perché nell'individuo ci sia davvero qualcosa di essenziale. In polemica con la *Kier-*

kegaard renaissance, Adorno, già nell'opera giovanile sul filosofo danese,²⁴ sostiene che la categoria del Singolo dipende da una struttura teologica che non può essere semplicemente messa da parte. Se Kierkegaard parla tanto del Singolo è perché egli vuole lodare il Dio che lo fa essere tale. In altre parole, Kierkegaard non fa che riproporre la teologia luterana, che per Horkheimer e Adorno, come già per Marcuse, è alla radice della supina disponibilità del popolo tedesco ad accettare l'orrendo potere nazionalsocialista.²⁵ E contro Heidegger e la sua provinciale ricerca di autenticità, Adorno, molto duramente, afferma che essa è un'autenticità posticcina, scroccona, la quale, già di per sé ridicolissima, se non fosse tragica, può vivere solo fino a che le multinazionali non decideranno che è giunto il momento di porre fine anche a una tale, benché del tutto innocua, parvenza.²⁶ Dunque, ipostatizzare l'individuo, farne un feticcio, in qualsiasi forma ciò accada, è una concessione complice a un sistema di dominio che nel nome dei propri interessi commerciali ha già strangolato tutto e tutti, e può sopportare la parvenza dell'autenticità solo finché essa sia funzionale all'industria culturale. La grande attrice che dallo schermo del cinema assicura, mendacemente, che qualsiasi segretaria potrebbe da un giorno all'altro diventare altrettanto ricca e famosa non fa che confermare la masochistica consapevolezza della stessa segretaria, la quale in fondo ben sa che rimarrà per tutta la vita al suo posto, sottomessa e frustrata, in ufficio come a casa. L'eroe del cinema, prodotto dall'industria culturale, è la grottesca caricatura della «plastica individualità» del mondo classico (Hegel), è l'altra faccia della spersonalizzazione ormai completa di ciò che un tempo era l'individuo; è la copertura ideologica o, piú meschinamente ancora, la *réclame* della disumanizzazione.²⁷

Chi parla di individui, di esistenza autentica, mente perché

nasconde il dato di fatto che l'individuo è un prodotto sociale transitorio e ormai scompars,²⁸ e che parlare di autenticità è il miglior modo per coprire il potere sociale che rende impossibile un'esistenza semplicemente umana.²⁹ È emblematico al riguardo un aforisma contenuto nell'ultima parte della *Dialettica dell'Illuminismo*:

L'affermazione che il mezzo di comunicazione isola non vale solo nel campo spirituale. Non solo il linguaggio bugiardo dell'annunciatore della radio si fissa nel cervello come immagine della lingua e impedisce agli uomini di parlare fra loro; non solo la *réclame* della Pepsi-Cola soffoca quello della distruzione di interi continenti; non solo il modello spettrale degli eroi del cinema aleggia davanti all'abbraccio degli adolescenti e perfino all'adulterio. Il progresso separa letteralmente gli uomini. Lo sportello alla stazione o nella banca permetteva all'impiegato di chiacchierare col collega e di partecipargli un modesto segreto; le vetrate dei moderni uffici, le sale enormi in cui innumerevoli impiegati trovano posto insieme e sono facilmente sorvegliati dal pubblico e dai dirigenti, non consentono più colloqui o idilli privati. Ora anche negli uffici il contribuente è garantito da ogni spreco di tempo da parte dei lavoratori stipendiati. Essi sono isolati nel collettivo. Ma il mezzo di comunicazione separa gli uomini anche fisicamente. L'auto ha preso il posto del treno. La macchina privata riduce le conoscenze di viaggio a malfidi autostoppisti. Gli uomini viaggiano rigidamente isolati l'uno dall'altro su cerchi di gomma. In compenso, in ogni automobile di famiglia si parla solo di ciò di cui si discute nell'altra: il colloquio nella cellula familiare è regolato dagli interessi pratici. Come ogni famiglia con un determinato reddito investe la stessa percentuale in alloggio, cinema e sigarette, proprio come vuole la statistica, così i temi sono tipizzati secondo le varie classi di macchine. Quando si incontrano la domenica o durante un viaggio negli alberghi, i cui *menus* e le cui stanze sono – a parità di prezzo – perfettamente identici, i viaggiatori scoprono che, attraverso il crescente isolamento, sono venuti ad assomigliarsi sempre di più. La comunicazione provvede a uguagliare gli uomini isolandoli.³⁰

Ma come? Il denaro, quale equivalente generale di ogni merce, rappresenta il carattere astratto degli individui che vivo-

no all'interno di una società basata sull'atomistica produzione di merci? L'ideologia borghese, quale sistema di parvenze, occulta agli occhi degli oppressi, e spesso degli stessi oppressori, la brutale realtà dell'oppressione? Così formulata, la critica sarebbe di indubbia scuola marxiana.

Ma Adorno era troppo recalcitrante a ogni scuola, specialmente a quella marxiana, comunque declinata, per essere soddisfatto della lezione. Mentre Marx, con lo sguardo proteso all'avvenire, considerava l'individuo come un «evento escatologico», ovvero come ciò che solo la società comunista renderà possibile,³¹ Adorno volge lo sguardo al passato. Come l'angelo di Klee tanto amato da Benjamin, anche Adorno contempla le rovine (benché in lui non sembri esservi alcun vento a sospingerlo in avanti): e in mezzo a esse, soprattutto rovistando tra quelle dei piani alti, egli trova il preciso momento storico dell'individuo, delineando con una certa precisione la forma che esso ha assunto. Alludo alle considerazioni svolte in uno degli aforismi centrali dei *Minima moralia*: *Per una dialettica del tatto*.

Ma il tatto ha la sua ora storica precisa: che è quella in cui l'individuo borghese si è appena liberato dalla costrizione assolutistica. Libero e solo, esso risponde di sé stesso, mentre le forme – elaborate dall'assolutismo – di rispetto e considerazione gerarchica, private della loro base economica e della loro forza minacciosa, sono tuttavia ancora abbastanza vive e presenti da rendere tollerabile la convivenza all'interno di gruppi privilegiati. Questo paradossale incontro di assolutismo e liberalità non si avverte solo nel *Wilhelm Meister* ma anche nell'atteggiamento di Beethoven verso gli schemi tradizionali della composizione, e fino nella logica, nella ricostruzione soggettiva – ad opera di Kant – delle idee oggettivamente vincolanti. Le riprese regolari di Beethoven dopo le variazioni dinamiche, la deduzione kantiana delle categorie scolastiche dall'unità della coscienza, sono – in un senso eminente – operazioni piene di tatto. Il presupposto del tatto è la convenzione in sé compromessa ma ancora presente. Oggi la convenzione

è irrimediabilmente crollata, e continua a vivere solo nella parodia delle forme, in un'etichetta arbitrariamente escogitata o ripescata ad uso degli ignoranti [...]: mentre l'intesa che era alla base di quelle convenzioni nella loro stagione umana si è trasformata nella cieca conformità dei radioascoltatori e possessori di automobile. La scomparsa del momento cerimoniale sembra, in un primo momento, tornare a vantaggio del tatto. Questo si emancipa da ogni norma eteronoma, da ogni cattivo imparaticcio, e contegno pieno di tatto sarebbe – in questo senso – quello che si determina solo sulla specifica natura di ogni rapporto umano. Ma questo tatto emancipato incorre in difficoltà, come accade ad ogni nominalismo. Tatto non era la pura e semplice sottomissione alla convenzione cerimoniale: su cui, anzi, tutti i nuovi umanisti hanno esercitato senza tregua la loro ironia. La funzione del tatto è stata altrettanto paradossale del suo momento storico, implicando la conciliazione – a rigor di termini impossibile – tra l'istanza non riconosciuta della convenzione e l'istanza ribelle dell'individuo. Il tatto non poteva misurarsi ad altro che a quella convenzione. Questa rappresentava – per quanto in forma rarefatta – l'universale, che costituisce la sostanza stessa dell'individuale. Il tatto è una differenza specifica; consiste in deviazioni consapevoli. Ma quando il tatto, ormai emancipato, si contrappone all'individuo come a un assoluto, senza un universale da cui differire, manca l'individuo e finisce per fargli torto. La domanda 'Come sta?', quando non è più imposta e attesa dall'educazione, diventa indagatrice e offensiva; il silenzio intorno a questioni delicate si trasforma in asciutta indifferenza, dal momento che non c'è più alcuna regola intorno a ciò di cui conviene o non conviene discorrere. [...] Alla fine, il tatto emancipato, puramente individuale, diventa una pura e semplice menzogna. [...] Dietro l'esigenza di affrontare l'individuo in modo assolutamente adeguato, senza preamboli di sorta, non c'è che la costante preoccupazione che ogni parola renda tacitamente conto di ciò che l'interpellato rappresenta e di quelle che sono le sue *chances* nella gerarchia sempre più rigida che include tutti quanti. Il nominalismo del tatto contribuisce al trionfo dell'universale più universale, del nudo potere di disposizione, fin nelle costellazioni più intime. L'abolizione delle convenzioni come di un orpello inutile, antiquato ed esteriore, consacra la realtà più esteriore di tutte, una vita di dominio immediato. E che il venir meno anche di questa caricatura del tatto nel cameratismo a base di spintoni renda ancora più insopportabile l'esistenza, non è che un altro segno della crescente impossibilità della convivenza umana nelle attuali circostanze.³²

Valeva la pena, credo, di soffermarsi a lungo su questo aforisma, innanzitutto perché esso è un buon esempio della bellezza, anche letteraria, dei *Minima moralia* (c'è poco, temo, da obiettare all'osservazione critica, mossa spesso da Adorno contro il tardo Lukács, secondo la quale «l'indifferenza stilistica è quasi sempre un sintomo di raggelamento dogmatico del contenuto»;³³ ed è triste che, ben più che al filosofo ungherese, l'osservazione si attagli fin troppo a molti filosofi nostrani, per tacere di politici e giornalisti) e, in secondo luogo, perché, se letto attentamente, esso esprime tutto, o quasi, ciò che va detto sul nostro tema.

La dialettica del tatto riproduce il movimento dell'individuo nella modernità. L'individuo si è affermato come «differenza specifica», come scarto, come protesta, come sovvertimento dei cerimoniali, delle convenzioni proprie dell'epoca assolutistica. L'individuo, il quale dunque è storico non già nel profondo senso heideggeriano, ma nel più banale senso 'storicistico' del termine, ha trovato la propria espressione fino a quando è rimasto, sia pure polemicamente, in contatto con quelle convenzioni. Quella, giova ripeterlo, è stata la sua ora storica, che la musica di Beethoven, la letteratura di Goethe, la filosofia di Kant, ma ancor prima la musica di Mozart,³⁴ hanno saputo esprimere nella sua forma più alta. Ma indubbiamente si trattava di un equilibrio molto precario, difficile da mantenere, giacché si sarebbero dovuti conservare quei «tre passi di distanza» dalla convenzione sociale, dall'universale coercitivo, sufficienti per affermarsi come differenza senza perdere il contatto con ciò che si doveva negare. Come già la ragione illuminista – con la quale l'individuo borghese ha, del resto, molti punti in comune – si è rovesciata in mito proprio quando ha fatto prevalere il proprio aspetto strumentale, quella tendenza al nominalismo che liquida

ogni universale come entità fittizia, improduttiva, così il «nominalismo del tatto», con il pretesto di adeguarsi pienamente alla realtà ‘autentica’ dell’individuo, senza troppi ‘fronzoli’, ha liquidato lo stesso individuo, schiacciandolo sotto la pressa del nudo potere economico. La ‘società degli individui’, per Adorno, sarebbe dunque quella forma di vita nella quale il potenziale violento, minaccioso, della gerarchia aristocratica fosse disinnescato a profitto dell’espressione dell’umanità del singolo, mantenendo al contempo l’universalismo non individualistico di quella cultura: insomma, una sorta di «pathos della distanza», per usare una bella espressione nietzschiana. Ma questa precaria operazione di distanziamento-conservazione ha avuto un’ora storica fin troppo breve, perché il falso processo di democratizzazione voluto dal capitalismo monopolistico (così Adorno definisce l’economia mondializzata del Novecento), infrangendo ogni rapporto con l’universalismo della convenzione aristocratica, non che liberare gli individui, li ha annullati, portando al trionfo «dell’universale più universale»: il nudo potere della società basata sul *ticket thinking*, infinitamente più violenta e minacciosa di quella aristocratica.

Che fare, allora? Retrocedere al convenzionalismo aristocratico, magari sognando una nuova rivoluzione borghese che sappia finalmente adempiere le sue promesse, non si può e non sarebbe comunque auspicabile: Adorno, su questo, concorda con Marx, notoriamente severissimo nei confronti di ogni forma di socialismo utopistico, nostalgico, premoderno, ossia in ultima istanza semplicemente reazionario. Il comunismo può essere solo il superamento in avanti della società borghese e dell’economia capitalistica. Nella storia, l’unica direzione consentita è quella in avanti, anche quando non si sa dove andare e in ogni caso si preferirebbe restare a

casa propria. Ma l'afflato prometeico del vecchio Marx – per quel che ne resta, dopo che negli stati dell'Est l'utopia comunista è stata realizzata con un atto amministrativo immediatamente esecutivo – non convince Adorno, non da ultimo a motivo della sua non occasionale difesa della forma aforistica (e saggistica). Gli aforismi, ormai lo sappiamo, prendono le parti dell'individuo nel momento storico della sua sparizione. Non per amore delle riserve indiane, le quali, non meno delle comunità contadine (ariane) tanto amate da Heidegger, vivono solo per grazia delle multinazionali: anche questo lo abbiamo detto. Per quale motivo, allora? Scrive Adorno:

Se, oggi, l'ultima traccia di umanità sembra trovarsi nell'individuo, come in quello che tramonta, essa ci esorta a por fine alla fatalità che individua gli uomini solo per meglio schiacciarli nel loro isolamento. Il principio protettore è conservato solo nel suo opposto.³⁵

La salvezza non è nell'individuo, tanto meno nella monade isolata, assoluta, la quale non è nient'altro che il riflesso dei rapporti sociali di produzione; se ciò nonostante siamo esortati, oggi, a prendere le parti dell'individuo, è per opporci a quella fatalità – la fatalità del potere – che individua gli uomini solo per meglio schiacciarli. Ma come possiamo opporci a questa cieca fatalità? Che cosa significa prendere le parti dell'individuo, in questo momento storico? Le domande si affollano e, quel che è peggio, non sembrano esservi risposte univoche – almeno non dal punto di vista di Adorno. Per Marx, prendere le parti dell'individuo significava criticare scientificamente l'economia politica borghese, mostrando come essa tradisca la propria pretesa di conciliazione, non essendo altro che un menzognero sistema di apparenze. Se è vera la seguente osservazione di Adorno:

Potete vedere chiaramente come l'analisi della società borghese come sistema [in Marx] non abbia lo scopo di costruire a sua volta una specie di sistema chiuso sulla base di concetti propri, ma piuttosto quello di sviluppare la tesi che il sistema borghese è un sistema dell'apparenza, mostrando come le sue categorie fondamentali abbiano il carattere dell'apparenza,³⁶

allora il cuore della filosofia di Marx, sempre che sia appropriato parlare di filosofia nel suo caso, è il suo carattere *critico*: critica dell'economia politica, della filosofia, della società borghese in tutte le sue forme. Al contempo, però, Marx oppone al falso sistema borghese un sistema alternativo:

In questo senso, Marx può essere ancora conciliato con Hegel, almeno formalmente. A questo punto potreste chiedere: come avviene che Marx proceda, in questo senso, in modo del tutto conforme alla filosofia tradizionale, e che inoltre deduca tutta la società borghese da un principio primo e più profondo, vale a dire dal processo dello scambio delle merci secondo la legge dell'equivalenza, cioè secondo l'astratto tempo di lavoro che è necessario per produrre le merci? In questo procedimento, per cui tutto è dedotto da un solo principio, è insita in ultima analisi una certa contraddizione rispetto all'impostazione materialistica, secondo cui ciò che determina il corso del mondo non sono i principi ma i rapporti reali di potere.³⁷

Essere hegeliani, naturalmente, è tutt'altro che un'accusa, almeno dal punto di vista di Adorno, il quale, non meno dell'hegelo-marxismo dei primi decenni del secolo scorso, era a sua volta convinto che ogni lettura economicista di Marx fosse una gravissima forma di *misunderstanding*. La grandezza di Marx sta proprio nella sua teoria dialettica, diversa eppure inseparabile da quella hegeliana. Ciò nonostante, per il Francofortese non vi è nulla di buono nell'opporre a un falso sistema, quello borghese, un altro sistema, quello comunista, sia pure inteso come società senza classi, sottratta allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, alla divorante etica del lavoro ecc. Non cambia nulla, perché ogni sistema, filosofico e non,

tradisce l'aspirazione del potere al dominio totale, alla brutale repressione di tutto ciò che voglia sottrarsi ad esso:

Per il sistema filosofico, non ci può essere nulla di esterno. [...] È perciò che i sistemi ricordano sempre un po' la regina di Biancaneve, che non può assolutamente sopportare l'idea che al di là delle montagne, presso i sette nani, ci sia una fanciulla che è più bella di lei, anche se è solo una povera ragazza. Qui la fiaba rappresenta una sorta di preistoria – si potrebbe dire – dell'idea di sistema, e cioè di quest'idea della totalità, appunto. E a questo punto oserei proporre una mia tesi: questa esigenza, che la filosofia debba essere sistema, contiene già la risposta a quello che costituisce propriamente il problema della filosofia, al problema se una siffatta identità esista o no. [...] Non per nulla, il sistema è a rigore incompatibile con la libertà, anche se vuol essere un sistema della libertà: nello stesso concetto di sistema [ridurre il non identico all'identico] è già implicito il passaggio alla totalitarità.³⁸

Le burocrazie staliniste dell'Est – per le quali, è bene ricordarlo, Adorno nutrì in tempi non sospetti il più profondo orrore – sono la macabra e grottesca apparizione di ciò che, in ben altra forma, si annunciava già in Marx (e prima ancora in Hegel): la volontà di ridurre sistematicamente il non-identico all'identico, di assimilare la differenza, di fagocitare ciò che sembra sfuggire al dominio del concetto.

Da tutto questo non consegue la rinuncia né al pensiero né alla filosofia: piuttosto, il compito del pensiero, per Adorno, è quello di disinnescare dall'interno, ossia usando le stesse armi del concetto, la tendenza dello stesso concetto a chiudersi in sistema. È vero che «il pensiero veramente libero è incompatibile con il sistema»; eppure

Ciò non significa arbitrio o casualità; proprio come ha fatto Marx con Hegel, si deve seguire la stessa, interna dialettica del sistema, per infrangere questa dialettica anche nella coscienza teoretica, e rendersi conto del suo carattere di apparenza.³⁹

In altre parole:

L'utopia della conoscenza sarebbe di aprire con concetti l'aconcettuale senza renderglielo simile.⁴⁰

Come ho detto, questo programma è enunciato nel modo migliore ne *Il saggio come forma*: il saggio non è una forma d'arte, poiché è bene diffidare dell'heideggeriano «pensiero poetante», in ultima istanza meramente tautologico, e quindi violento, eppure esso contesta la barbarie positivista, la quale pensa che il pensiero possa essere indifferente alla sua forma espressiva. Paradossalmente, vi è una convergenza di fondo tra la «vacuità di significato» della scuola heideggeriana,⁴¹ secondo la quale la più alta forma di pensiero è affermare che «il linguaggio parla», senza mai degnarsi di spiegare che cosa esso dica, e la pacca sulla spalla positivista, il cui motto supremo è *business is business*. In entrambi i casi, si cade vittime della falsa immediatezza che corrompe il pensiero. Il saggio, al contrario, invoca la libertà del pensiero: «Liberamente esso unifica nel pensiero quanto coesiste nell'oggetto che liberamente si è scelto».⁴² Molto, forse troppo sistematicamente, la *Dialettica negativa* è il tentativo di riflettere sulle condizioni di possibilità dell'utopia della conoscenza di cui si è detto. Ma Adorno era anche consapevole del carattere problematico di un simile tentativo. Nei *Minima moralia*, dopo aver scritto che «il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica con i suoi stessi mezzi», egli aggiunge:

Ma, dovendo servirsi di quei mezzi, è continuamente in pericolo di cadere nella stessa coattività: l'astuzia della ragione potrebbe affermarsi anche contro la dialettica.⁴³

In altre parole, anche la dialettica negativa, non meno della dialettica sistematica di Hegel, potrebbe marchiare a fuoco l'individuo, posto che tra le due vi sia davvero quella differenza che talvolta si ama vedere.⁴⁴ In ogni caso, le parole finali della densissima introduzione alla *Dialettica negativa* avvalorano il sospetto. Dopo aver ribadito la dottrina, ormai consueta, del carattere mitico della stessa *ratio* illuministica, giacché

Mitico è il sempre-uguale, che infine si è rarefatto in legge formale del pensiero. La coscienza che vuole il contenuto, vuole l'utopia. Essa, come coscienza della possibilità, inerisce al concreto in quanto non deformato. [...] Il colore incancellabile viene dal non essente. Per esso lavora il pensiero, un frammento di esistenza, che penetra fino al non-essente, come sempre negativamente,

egli conclude:

Soltanto l'estrema lontananza sarebbe davvero vicinanza: la filosofia è il prisma che ne *imprigiona* il colore.⁴⁵

Adorno, naturalmente, intende dire che la filosofia è il prisma che *conserva* nel pensiero la traccia del colore, ossia del carattere irriducibile della realtà, ma ognuno sa che il verbo 'imprigionare' è aperto anche ad altri giochi linguistici, non facilmente armonizzabili con «l'utopia della conoscenza» di cui si è detto più sopra. Si tratta solo di un indizio, capisco, ma credo che sia sufficiente a porre il problema. Forse la filosofia, anche quella negativa, imprigiona davvero l'esperienza; forse il concetto è incapace, autonomamente, di uscire da sé stesso, come i protagonisti dell'*Angelo sterminatore* di Buñuel.⁴⁶ In altre parole, forse non ha senso scrivere un 'saggio sul saggio', sia pure così persuasivo come quello scritto da Adorno, perché il genere saggistico va praticato, non teoriz-

zato. Ma non sempre ci si accorge che vi è un'altra risposta alla domanda. Una risposta forse meno dialettica; forse più benjaminiana, benché Adorno la formuli proprio in un aforisma in cui sembra prendere le distanze dall'amico. Questa volta non ne va, tra i due amici, della questione dell'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, né della valutazione dell'opera di Brecht o del giudizio sul comunismo sovietico. Si tratta della valutazione del mito, che Adorno connette sempre all'infanzia. Non a caso, l'aforisma s'intitola *Regressioni*. Scrive il Francofortese:

Fin da quando cominciai a riflettere, mi rese sempre felice la canzone che comincia con le parole 'tra il mondo e la profonda valle': la storia delle due lepri che, mentre si sollazzano sull'erba, sono abbattute dal cacciatore, e, quando si rendono conto di essere ancora vive, scappano via. Ma solo più tardi ho compreso il monito contenuto in quella storia: la ragione può resistere solo nella disperazione e nell'eccesso; occorre l'assurdo per non soccombere alla follia oggettiva. Bisognerebbe fare come le due lepri; quando cala il colpo, cadere follemente come morti, riprendere coscienza, e, se si è ancora in grado di respirare, scappare a tutta forza. La forza dell'angoscia e della felicità sono la stessa cosa: la stessa apertura illimitata – intensificata fino al sacrificio di sé – all'esperienza, in cui il soccombente si ritrova. Che cosa sarebbe una felicità che non si commensurasse all'incommensurabile tristezza di ciò che è? Il corso del mondo è sconvolto. Chi vi si adatta con prudenza, si rende partecipe della follia, mentre solo l'eccentrico sarebbe in grado di resistere e di porre un alt all'assurdo. Egli solo potrebbe capacitarsi dell'esperienza del male, dell'irrealtà della disperazione, e di rendersi conto non solo di vivere ancora, ma dell'esserci ancora vita. L'astuzia delle lepri impotenti riscatta – con le lepri – anche il cacciatore, a cui invola la sua colpa.⁴⁷

A parte l'enigmatico accenno finale al riscatto del cacciatore, quasi una versione laica della dottrina dell'*apokatastasi*, l'aforisma sembra un omaggio a Samuel Beckett, forse ancora più eloquente delle pagine esplicitamente dedicate dal filosofo all'artista irlandese. Il miracolo cui Adorno allude è la sco-

perta, dopo tutta la violenza, dopo l'assurdo che regna nella realtà oggettiva, la scoperta stupefatta, inspiegabile, che l'individuo è ancora vivo. Le cose stanno così: nonostante tutta la violenza, l'oppressione, l'orrore, il tardo capitalismo non ha completamente abbattuto l'individuo. Il cacciatore ha mancato, almeno parzialmente, il colpo. Ma non c'è da farsi illusioni: la canna ancora fumante difficilmente suggerisce che il pericolo sia definitivamente scampato. Un altro sparo probabilmente sta per seguire; e non è detto che il cacciatore stavolta non abbia affinato la mira. Così stando le cose, l'unica mossa prudente è la completa mancanza di prudenza, ovvero la strategia mimetica del fingersi morti, del cedere all'assurdo, assumendo il suo stesso linguaggio, correndo il rischio di venirne travolti. Era questa, come Adorno ben sa, la stessa strategia di Beckett: mimare l'assurdo, fargli il verso, dargli completamente ragione, sperando, contro ogni speranza, che si presenti l'occasione buona per darsi alla fuga:

- NELL Sto per lasciarti.
 NAGG Ma prima non potresti grattarmi un po'?
- NELL No. (*Pausa*). Dove?
 NAGG Nella schiena.
 NELL No. Grattati contro il bordo.
 NAGG È più giù. Nel cavo.
 NELL Che cavo?
 NAGG Il cavo. (*Pausa*). Non puoi? (*Pausa*) Ieri mi hai grattato proprio in quel punto.
 NELL (*elegiaca*) Ah, ieri!
 NAGG Non puoi? (*Pausa*) Non vuoi che ti gratti un po' io? (*Pausa*)
 Piangi di nuovo?
 NELL Tentavo.⁴⁸

Nella strategia beckettiana, indubbiamente, si cela tutto il pericolo della mimesi, un pericolo che Adorno, prima di Girard, ben conosceva. La regressione all'infanzia di cui parla

l'aforisma non è in linea di principio distinguibile dalla regressione delle masse e del pensiero nell'epoca dell'industria culturale denunciata dalla *Dialettica dell'Illuminismo*:

La *ratio* che scaccia la mimesi non è solo il suo opposto. È essa stessa mimesi: mimesi del morto. Lo spirito soggettivo, che dissolve l'animazione della natura, domina la natura disanimata solo imitando la sua rigidità e dissolvendo come animistico anche sé stesso. L'imitazione entra al servizio del dominio, in quanto anche l'uomo diventa un antropomorfismo agli occhi dell'uomo. Dominio della natura attraverso questo adattamento è lo schema dell'astuzia di Odisseo. Nella valutazione dei rapporti di forza, che fa dipendere la sopravvivenza, per così dire, dall'ammissione anticipata della propria sconfitta, e virtualmente dalla morte, è già *in nuce* il principio dello scetticismo borghese, lo schema corrente dell'interiorizzazione del sacrificio, la rinuncia.⁴⁹

Sorge, credo, spontanea la domanda: come distinguere tra la mimesi strumentale della *ratio*, emblematicamente rappresentata da Odisseo, il quale, anticipando la scienza e la tecnica moderne, cede alla natura mitica solo per dominarla, e la mimesi quale disperata azione della lepre che cade di fronte al proprio aguzzino dandosi per morta, allo scopo di raccogliere le forze e follemente fuggire dal cacciatore alla prima occasione buona (ma rischiando al contempo che il cacciatore, accortosi del trucco, la finisca ancora più agevolmente)? Odisseo, borghese *ante litteram* e quindi incosciente anticipatore della follia nazionalsocialista, rinuncia alla sua identità (un'identità ancora fresca, appena conquistata) e la sacrifica sull'altare del mito per poterlo frodare, per dominarlo. Odisseo soggioga il mito fingendosi umile, facendosi piccolo fino al sacrificio di sé. Questo, almeno, Horkheimer e Adorno leggono nell'episodio omerico dello scontro tra Odisseo e Polifemo.⁵⁰ Ma come distinguere tra l'astuzia di Odisseo e quella delle lepre? Forse le categorie, in ultima istanza freudiane, di

sacrificio e rinuncia non sono in grado di rendere conto della differenza,⁵¹ e probabilmente cercheremmo invano nell'opera di Adorno una risposta univoca alla domanda, benché la sua profonda e duratura ammirazione per l'opera di Beckett sembri suggerire che in lui la tattica disperata e assurda della lepre abbia esercitato l'impressione dominante.

La cosa non è inspiegabile se pensiamo che, in fondo, fu questa l'unica, tragica *chance* di sopravvivenza per molti ebrei nei campi di sterminio, almeno se diamo retta alla testimonianza di Primo Levi.⁵² Non c'è nulla di edificante in tutto questo; anzi, come Adorno sapeva benissimo, ciò che si impone è l'amara constatazione che la società adulta si incarica di realizzare molti incubi dell'infanzia.⁵³ Ciò non toglie che la scoperta di essere ancora vivi, accanto all'opprimente senso di colpa per l'assurdo privilegio dei «salvati»,⁵⁴ impone anche la messa a punto di una strategia di sopravvivenza. Una sopravvivenza non necessariamente fine a sé stessa: prendere le parti dell'individuo, ossia prendere la *propria* parte in quanto individuo, restare avvinghiati alla speranza di strappare alla vita qualcosa della felicità un giorno intravista, significa protestare contro «quella fatalità che individua gli uomini solo per meglio schiacciarli nel loro isolamento» (Adorno). Con Beckett, ma anche con Marcuse,⁵⁵ Adorno in varie occasioni sostiene che, nella sua assurdità, la fedeltà alla felicità che la vita ci ha negato è l'unica, seria forma di protesta contro la cinica assurdità dell'esistenza sociale.

Certo, tutti sappiamo che, accanto alla protesta, c'è anche la possibilità della complicità, sempre in agguato dove vi sia sopravvivenza: il sopravvissuto rischia sempre di trasformarsi in *kapo*, come dimostra la tragica esperienza dei campi di concentramento così come tante nostre banali esperienze quotidiane; e la fedeltà alla felicità da qualche parte intravista

può essere svenduta in cambio di due soldi di ricompensa, sempre buoni per ubriacarsi al bar. In fondo, già l'astuzia di Odisseo è anche la testimonianza della complicità dell'individuo con il potere che vuole opprimerlo, giacché così facendo la *ratio* borghese ha collaborato a edificare il potere che infine l'ha resa inutile, sostituendo l'antica *ratio* illuministica con la barbarie positivista. La *ratio* borghese inaugurata da Odisseo, ancora così visceralmente tentata dal richiamo della natura, per amor del quale essa si riduce all'impotenza, è stata soppiantata dall'ineccepibile razionalità dei campi di concentrazione e dell'industria culturale, la quale non ha più bisogno di farsi legare al palo per ascoltare il canto delle sirene, giacché quest'ultimo, sincopato a ritmo di jazz, è diventato la colonna sonora della *réclame* di un dentifricio. Del resto, è questa la dialettica dell'illuminismo. Ciò significa che in ogni lepre che fugge c'è sempre nascosta la possibilità di trasformarsi nell'ennesimo cane da caccia, aizzato magari proprio contro il compagno di fuga. L'aforisma di Adorno non lo dice, ma ognuno di noi sa per esperienza che è così. Del resto, affermando che c'è la possibilità che ciò avvenga non voglio dire che così avverrà senz'altro. Può anche essere che ciò non accada. A volte sono semplicemente le circostanze della vita a decidere per un esito o per l'altro; altre volte sono le scelte compiute, o meglio ancora una certa narrazione di sé e del mondo che rende alcune opzioni obbligatorie, altre semplicemente impossibili.⁵⁶ Vi sono lepri che resteranno tali per tutta la vita; altre che si trasformeranno in cani da caccia – e forse vi sono anche cani da caccia che si trasformeranno in lepri. Su queste cose conviene sospendere il giudizio, giacché distinguere tra lepri e cani da caccia, tra vittime e *kapo*, sarà il compito di qualcun altro.

Ciò non toglie che la filosofia di Adorno, non diversamen-

te dall'opera di Beckett, con tutto il suo tragico pessimismo, con la sua lucida e lancinante consapevolezza della criminale assurdità dell'attuale esistenza sociale, nella quale ogni via di fuga è di fatto preclusa, apre al contempo la possibilità che già qui e ora le cose possano essere diverse.⁵⁷ È forse questo il senso dell'ultimo aforisma dei *Minima moralia*, secondo il quale la categoria modale della possibilità (della redenzione) è superiore quella della realtà (della disperazione e dell'assurdità). Del resto, già Kierkegaard vi ha insistito. Adorno aggiunge che per preservare la possibilità della redenzione è necessario tenere lo sguardo fermo sulla sua impossibilità, vederne l'assurdità:

Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità. Ma rispetto all'esigenza che così gli si pone, la stessa questione della realtà o dell'irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente.⁵⁸

Devo confessare che per me queste ultime parole dei *Minima moralia* sono state a lungo un discorso duro, difficilmente sopportabile, quasi offensivo. Proprio Adorno, pensavo, avrebbe dovuto sapere che la questione della realtà o dell'irrealtà della redenzione, qualunque cosa essa significhi, non è affatto indifferente! Perché allora questo cortocircuito dialettico che, mescolando un'ultima volta le carte, sembra convertire tutto in un mero passatempo per intellettuali annoiati? Quale esito può avere quest'ultima acrobazia del pensiero, così improbabile, così contro-intuitiva, se non dissuadere i giovani dall'impegno filosofico? Giacché una ricerca intellettuale la quale, dopo aver invocato la redenzione come unica soluzione della cattiva totalità esistente, affermi in conclusione

l'indifferenza dell'esserci o meno di tale redenzione, sembra qualcosa di peggio dell'esortazione wittgensteiniana a gettar via la scala sulla quale si è appena saliti: assomiglia, francamente, al cattivo umorismo di chi racconta barzellette durante un funerale, giacché è pur vero che la vita continua e non è bene dare troppo spazio al lutto.

Eppure l'esigenza adorniana di preservare la possibilità della redenzione implica davvero la disponibilità del pensiero a considerare indifferente la questione della sua realtà o irrealità. Non si tratta di preservare «l'ideale intatto nel reale devastato» (Sereni) – una preoccupazione forse un po' troppo adolescenziale. Piuttosto, la lepre dell'aforisma citato si muove in modo simile ai personaggi di Beckett, i quali continuano a parlare nonostante la lucida consapevolezza dell'assurdità delle parole, nonostante la certezza 'che tra poco sarò finalmente morto del tutto', senza che nella morte vi sia alcunché di glorioso o anche di autentico. L'esistenzialismo heideggeriano, con la sua enfasi sull'essere-per-la-morte – versione secolarizzata del luteranesimo kierkegaardiano, con la sua enfatica fede nella redenzione –, ha l'unico scopo di rimuovere ciò che ogni vero materialismo ben sa: che la morte non è altro che il cadavere, la decomposizione del nostro corpo, giacché «la sola realtà è, in fondo, la materia in cui ci scomponiamo»,⁵⁹ e che questa, del resto, è forse la cosa migliore che ci si possa augurare, poiché nel frattempo è accaduto qualcosa che è ben più atroce della stessa morte.⁶⁰ L'atto con cui la lepre si getta a terra dandosi per morta, consegnandosi impotente nelle mani del suo aguzzino, è la disperata rinuncia a ogni fede nella redenzione: cadendo ai piedi del cacciatore, la lepre riconosce che nessuna fede nella salvezza è più possibile, giacché il nemico è troppo forte, troppo armato, troppo crudele perché vi sia ancora possibilità di

scampo. Nondimeno, questo è l'unico modo realistico per mantenere aperta la possibilità della salvezza: dichiararla impossibile e comunque, a questo punto, del tutto superflua perché giunta fuori tempo massimo. Se mai fosse stato possibile sperare nella salvezza, questa avrebbe dovuto manifestarsi *prima*: prima che fosse troppo tardi, prima che il cacciatore avesse circondato il territorio e scatenato i suoi cani; ormai la realtà o l'irrealtà della salvezza è del tutto ininfluente, come tentò di spiegare Ivàn Karamazov al credente fratello. Eppure, la lepre di Adorno sa quello che Ivàn non sapeva: sa che proprio questa consapevolezza tiene aperta la possibilità della redenzione. Sa che l'assurda speranza nella redenzione è l'unica ragione che la spinge a gettarsi a terra, disperando di tutto e di tutti, perché forse, tra breve, si presenterà il momento opportuno per rialzarsi in piedi e fuggire a più non posso.

Note

¹ S. Beckett, *Malone muore*, in *Trilogia. Molloy. Malon muore. L'Innominabile*, traduzione e cura di A. Tagliaferri, Einaudi, Torino 1996, pp. 195, 197.

² «Se c'è qualcosa di consolante nelle grandi opere d'arte, non risiede tanto in quello che dicono, nel loro contenuto, quanto nel fatto che sono riuscite, per così dire, a strapparsi all'esistenza. La speranza si manifesta, più che nelle altre, in quelle che appaiono prive di ogni conforto» (T.W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. di R. Solmi, introduzione di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1979², p. 271). Cfr. T.W. Adorno, *Teoria estetica*, a cura di G. Adorno e R. Tiedemann, trad. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1977², pp. 9 ss.

³ «La tecnica è l'essenza di questo sapere [il 'sapere-potere' teorizzato da Bacon]. Esso non tende a concetti e ad immagini, alla felicità della conoscenza, ma al metodo, allo sfruttamento del lavoro altrui, al capitale. Tutte le scoperte che riserva ancora secondo Bacon, sono a loro volta solo strumenti: la radio come stampa illuminata, il caccia come artiglieria più efficiente, la teleguida come bussola più sicura. Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini (M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1982², p. 12).

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 215 ss. Cfr. M. Horkheimer e T.W. Adorno (eds.), 'Pregiudizio', in *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 1966⁹, p. 201.

⁵ «Gli ebrei sono oggi il gruppo che attira su di sé – teoreticamente e di fatto – la volontà di distruzione che il falso ordine sociale genera spontaneamente. Essi vengono bollati dal male assoluto come male assoluto. Così sono, di fatto, il popolo eletto» (M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 182).

⁶ *Ivi*, p. 217.

⁷ *Ivi*, pp. 215-6. «A chi esita a pronunciarsi in questo senso, viene posta ancora più energicamente la richiesta di produrre un principio generale. Se il pensiero non si limita a sancire da capo i precetti dominanti, deve essere ancora più sicuro, universale e autoritario di quando si limita a legittimare ciò che già vige. Tu ritieni ingiusto il potere dominante; vuoi forse che non regni alcun potere, ma il caos? Critichi il livellamento della vita e il progresso; dovremmo accendere la sera candele di cera, e le nostre città appestate del lezzo delle immondizie come nel Medioevo? Non

ti piacciono i macelli; dovrà la società mangiare d'ora in poi verdura cruda? La risposta affermativa a queste domande, per quanto assurda possa essere, trova ascolto. L'anarchismo politico, l'artigianato reazionario, il vegetarianismo radicale, sette e partiti eccentrici, hanno quel che si dice forza di richiamo. Basta che la dottrina sia generale, sicura, universale e imperativa. Intollerabile è il tentativo di sottrarsi all'alternativa, la diffidenza verso il principio astratto, l'inflessibilità senza dottrina» (ivi, p. 255).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. T.W. Adorno, *Il saggio come forma*, in *Note per la letteratura. 1943-1961*, Einaudi, Torino 1989. Va però notato che il saggio, come lo concepisce Adorno (ossia come il vero genere adeguato allo sforzo che s'impone al pensiero) non è semplicemente una divagazione, non si limita a perdersi nell'oggetto, in opposizione al pensiero sistematico che forza l'oggetto, riducendolo a mera tautologia. Benjamin – secondo Adorno – fu il 'maestro' del saggio come ricerca della precisione del dettaglio, come "micrologia" (cfr. ivi, p. 17; cfr. T.W. Adorno, *Introduzione agli Scritti di Benjamin*, in *Note per la letteratura. 1961-1968*, Einaudi, Torino 1989, pp. 243-57). Eppure non bisogna gettar via il bambino con l'acqua sporca: bisogna anche salvare l'esigenza del 'concetto', senza il quale la micrologia di Benjamin si trasformerebbe in dispersione atomistica.

¹⁰ T.W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 16.

¹¹ Ivi, pp. 18-19.

¹² Ivi, pp. 4-5.

¹³ Ivi, p. 5.

¹⁴ T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, prefazione di S. Petrucciani, trad. di A. Solmi, Einaudi, Torino 2007², p. 455.

¹⁵ S. Beckett, *Molloy*, in *Trilogia*, cit., p. 5.

¹⁶ T.W. Adorno, *Il saggio come forma*, cit., pp. 18. 21.

¹⁷ L. Ceppa, *Introduzione* a T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. VIII.

¹⁸ «È proprio dell'utopia borghese il fatto che essa non riesca ancora a pensare l'immagine della gioia perfetta senza quella di colui che ne è escluso: per lei esiste gioia soltanto nella misura dell'infelicità del mondo» (T.W. Adorno, *Beethoven. Filosofia della musica*, a cura di R. Tiedemann, trad. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 2007, p. 52).

¹⁹ Come Adorno chiarisce nella *Teoria estetica*, l'opera d'arte ha un «contenuto di verità» incomprensibile nei suoi stessi termini. «Il contenuto di verità delle opere d'arte è la soluzione obiettiva dell'enigma di ogni singola opera. Esigendo la soluzione, l'opera rimanda al contenuto di verità. Questo si può ricavare solo mediante la riflessione filosofica. Ciò e nient'altro giustifica l'estetica» (T.W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 216). Nonostante grandi artisti come Beckett rifiutino la pertinenza della riflessione filosofica sull'opera d'arte, resta che quest'ultima necessita dell'interpretazione, senza la quale la sua verità è destinata a sfuggirle. Al contempo, però, la verità dell'opera non è mai riducibile all'idea, come pensa gran parte della rifles-

sione filosofica sull'arte. «Altrettanto poco, al contrario di quanto piacque pensare alla grande filosofia tradizionale, il contenuto di verità nell'arte è l'idea, per quanto ampiamente stiracchiata questa venga, come l'idea del tragico, del conflitto di finito e infinito. [...] Ma comunque la si giri, una tale idea resta esterna all'opera d'arte e astratta» (ivi, p. 217). Arte e filosofia si attraggono, si richiamano polarmente, ma il risultato di questa fatale attrazione è la dimostrazione della loro reciproca insufficienza; ognuna potrebbe dire all'altra: 'non posso vivere né con te né senza di te'. L'arte ha bisogno della filosofia, ossia senza questa è manchevole; ma la filosofia trova nell'arte l'altro da sé che essa non potrà mai ridurre alle sue categorie.

²⁰ T. W. Adorno, *Tentativo di capire il 'Finale di partita'*, in *Note per la letteratura. 1943-1961*, Einaudi, Torino 1969, p. 285.

²¹ T. W. Adorno, *Impegno*, in *Note per la letteratura. 1961-1968*, Einaudi, Torino 1989, p. 105.

²² S. Beckett, *L'Innominabile*, in *Trilogia*, cit., p. 464. Adorno, da parte sua, cita la seguente battuta tratta da *Finale di partita*: «La fine è nel principio, eppure si continua» (cit. in T. W. Adorno, *Tentativo di capire il 'Finale di partita'*, cit., p. 304).

²³ Cfr. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1982³, pp. 326 ss.

²⁴ Cfr. T. W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1983.

²⁵ Cfr. H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Einaudi, Torino 2008.

²⁶ Riferendosi a uno scritto 'minore' di Heidegger, *Perché restiamo in provincia?*, Adorno scrive: «La stessa comicità di queste frasi [usate da Heidegger nello scritto in questione per lodare la vita provinciale dei contadini] [...] è data dal fatto che si rappresentano come sostanziali e vincolanti rapporti [sociali] che possono ancora sopravvivere qua e là nel mondo in cui noi stessi viviamo, ma per così dire vivono solo per grazia del processo di industrializzazione che li sopporta, un po' come gli animali selvaggi in Africa vivono solo per grazia delle compagnie aeree, che per caso non hanno ancora installato le loro grandi piste di atterraggio nei luoghi in questione. [...] In verità, ciò che qui si presenta con questa enorme pretesa di sostanzialità è propriamente villeggiatura – non solo per i cittadini ma anche per gli uomini che vivono così e la cui forma di vita potrebbe essere senz'altro sostituita da altre, se le forze produttive non fossero incatenate. Questa sproporzione fa sì che nella lode della vita semplice sia obiettivamente presente un momento di mendacia» (T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 148).

²⁷ «Ciò che i nazionalsocialisti hanno perpetrato su milioni di uomini, l'ispezione dei vivi come se fossero già morti, e poi la produzione di massa e la riduzione dei costi della morte, ha proiettato in anticipo la sua ombra su quelli che si fanno ispirare dal riso dei cadaveri. Decisivo è il fatto che la distruzione biologica è assunta e fatta propria dalla volontà sociale consapevole. Solo un'umanità a cui la morte è divenuta non meno indifferente dei suoi membri, un'umanità che è già morta a sé stessa, la può impartire per via amministrativa a un numero illimitato di esseri umani.

La famosa preghiera di Rilke in cui si chiede di dare a ciascuno la sua morte personale non è che un miserevole inganno, con cui si cerca di nascondere il fatto che ormai gli uomini crepano e basta» (T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 284).

²⁸ Cfr. T.W. Adorno, *Lettera aperta a Rolf Hochhuth*, in *Note per la letteratura. 1961-1968*, cit., pp. 267 ss.

²⁹ «L'illusione dell'autenticità va ricondotta all'accecamento borghese davanti al processo di scambio. Autentico appare ciò a cui vengono ricondotte le merci e gli altri mezzi di scambio: e cioè, anzitutto, l'oro. Ma come l'oro, così l'autenticità, astratta dal suo contenuto metallico, diventa un feticcio» (T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 183). Ma Adorno ha polemizzato in varie occasioni con il «gergo dell'autenticità» heideggeriano.

³⁰ M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 239-40.

³¹ Cfr. L. Sève, *Marxismo e teoria della personalità. Proposte per una psicologia concreta*, Einaudi, Torino 1977³, p. 101.

³² T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 31-2.

³³ T.W. Adorno, *Conciliazione sforzata*, in *Note per la letteratura. 1943-1961*, cit., p. 242.

³⁴ «La 'divina leggerezza' mozartiana indica in senso storico-filosofico il momento in cui la libertà libertina e la sovranità del mondo feudale trapassa in quella borghese, che però a questo livello assomiglia ancora a quella feudale. Il doppio significato di 'Herr' [Signore/Padrone]. Qui coincidono ancora *humanitas* e mancanza di vincoli. In questa coincidenza appare l'utopia. Mozart è morto esattamente prima che la rivoluzione francese si trasformasse in repressione. Affinità tra questo momento e alcuni tratti del giovane Goethe. Il 'figlio delle muse' è una specie di fenomeno primordiale mozartiano» (T.W. Adorno, *Beethoven*, cit., p. 53).

³⁵ T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 177.

³⁶ T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 467.

³⁷ Ivi, p. 453.

³⁸ Ivi, pp. 458, 459-60. Sulla questione del sistema, il testo fondamentale resta comunque la *Dialettica negativa*, nella quale ad esempio troviamo scritto quanto segue: «Il sistema, in cui lo spirito sovrano s'illudeva di essere trasfigurato, ha la sua storia primordiale nel prespirituale, nella vita animalesca del genere. Gli animali da preda sono affamati; assalire la preda è difficile, spesso pericoloso. Affinché l'animale lo tenti ha bisogno di impulsi supplementari. Essi si fondono con il senso sgradevole della fame, formando un'ira rivolta alla preda la cui espressione a sua volta atterrisce e paralizza opportunamente quest'ultima. Progredendo nell'umanizzazione, ciò viene razionalizzato tramite proiezione. *L'animal rationale*, che brama l'avversario, deve trovare un motivo, essendo già beato possessore di un Super-io. [...] L'essere vivente da divorare deve essere cattivo. Questo schema antropologico si è sublimato fino alla gnoseologia. Nell'idealismo – e specialmente in Fichte – domina inconsciamente l'ideologia che il non-io, l'*altrui*, e in fondo tutto quanto evoca la natura è inferiore, affinché l'unità del pensiero autoconservantesi possa ingo-

iarlo senza scrupoli. Ciò giustifica il suo principio e aumenta le brame. Il sistema è il ventre divenuto spirito, l'ira è il segno di ogni idealismo» (T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 21). Nella *Dialettica dell'Illuminismo*, il sistema è l'essenza dell'Illuminismo: «L'illuminismo riconosce a priori, come essere e accadere, solo ciò che si lascia ridurre a unità; il suo ideale è il sistema, da cui deduce tutto e ogni cosa» (M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 15).

³⁹ T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 460.

⁴⁰ T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 9.

⁴¹ T.W. Adorno, *Il saggio come forma*, cit., p. 10.

⁴² Ivi, p. 15.

⁴³ T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 177.

⁴⁴ Lo stesso Adorno oscilla (ma forse si tratta di un'oscillazione a ragion veduta) tra la critica radicale a Hegel e l'affermazione di voler soltanto proseguire il suo pensiero, come ad esempio nel passo seguente: «Contrariamente a quanto accade all'arte, la filosofia, non potendo eccedere la realtà, non conosce qualcosa come una 'soluzione'. Essa è capace unicamente di operare una 'negazione determinata', e nella negazione della realtà essa rimane comunque legata a quest'ultima. L'unità della filosofia sta nell'emergere di motivi dimenticati» (T.W. Adorno, *Il concetto di filosofia*, a cura di S. Gödde, Manifestolibri, 2005, p. 93). Se la filosofia, ovvero la filosofia dialettica, coincide con la «negazione determinata», essa si identifica in modo sostanziale con la dialettica hegeliana. Ma anche ne *Il saggio come forma*, Adorno afferma che il «saggio prende alla lettera la logica hegeliana: non si deve né far valere immediatamente la verità della totalità di contro ai singoli giudizi, né finitizzare la verità a giudizio singolo; al contrario, la pretesa di verità avanzata dalla singolarità viene presa alla lettera sino a giungere all'evidenza della sua falsità» (T.W. Adorno, *Il saggio come forma*, cit., p. 24). Prendendo alla lettera la logica hegeliana, però, il saggio la capovolge, perché esso «accoglie nel proprio procedimento l'istanza antisistemica e introduce i concetti con estrema naturalezza», senza costringerli nell'identità (ivi, p. 16).

⁴⁵ T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 50 (il corsivo è mio).

⁴⁶ Quanto ad Adorno, a rigore egli non parla di un autonomo movimento di apertura del concetto all'aconcettuale. È l'incontro con l'opera d'arte che permette al concetto di aprirsi al suo altro, al contempo prendendo coscienza della propria insufficienza. Solo di fronte all'opera d'arte, insomma, è possibile quell'utopia della conoscenza di cui parla la *Dialettica negativa*. Un'utopia negativa, perché né arte né filosofia possono possedere la verità, la quale vive solo nel problematico rapporto delle due. Cfr *infra*, nota 16.

⁴⁷ T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 240-1.

⁴⁸ S. Beckett, *Finale di partita*, cit. in T.W. Adorno, *Tentativo di capire il 'Finale di partita'*, cit., p. 285. «La *ratio*, completamente strumentalizzata [...], va in cerca del senso che essa stessa ha cancellato. [...] Tale complesso viene perforato dal dramma di Beckett. La contraddizione permanente dell'assurdo, il nonsenso che è puro termi-

ne della ragione, schiude con enfasi la possibilità di un Vero che non può più nemmeno essere pensato» (ivi p. 305).

⁴⁹ M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 64.

⁵⁰ Commentando l'episodio di Polifemo, Horkheimer e Adorno notano quanto segue: «Egli [Ulisse] afferma sé stesso rinnegandosi come nessuno, salva la propria vita facendosi scomparire. Questo adeguamento al morto mediante il linguaggio contiene lo schema della matematica moderna» (ivi, p. 68).

⁵¹ «Grosso modo, il primo saggio [della *Dialettica dell'Illuminismo*] si potrebbe riassumere, nella sua parte critica, in due tesi: il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia. Queste tesi sono illustrate, nei due *excursus*, sulla scorta di oggetti particolari. [...] Al centro sono i concetti di sacrificio e di rinuncia, in cui si rivela sia la differenza che l'unità della natura mitica e del dominio razionale della natura» (ivi, p. 8).

⁵² Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991².

⁵³ «A ben vedere, potrei dedurre il fascismo dai ricordi della mia infanzia». «Nel fascismo l'incubo dell'infanzia è giunto a sé stesso» (T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 230, 232).

⁵⁴ «Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te? Non lo puoi escludere: ti esami, passi in rassegna i tuoi ricordi, sperando di trovarli tutti, e che nessuno di loro si sia macerato o travestito; no, non trovi trasgressioni palesi, non hai soppiantato nessuno, non hai picchiato (ma ne avresti avuto la forza?), non hai accettato cariche (ma non ti sono state offerte...), non hai rubato il pane di nessuno; tuttavia, non lo puoi escludere. È solo una supposizione; anzi, l'ombra di un sospetto: che ognuno sia il Caino di suo fratello, che ognuno di noi (ma questa volta dico 'noi' in un senso molto ampio, anzi universale) abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua. È una supposizione, ma rode; si è annidata profonda, come un tarlo; non si vede dal di fuori, ma rode e stride» (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 62-3). Da parte sua, Adorno ha parlato della «colpa radicale del risparmiato» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 327).

⁵⁵ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, prefazione e introduzione di G. Jervis, trad. di L. Bassi, Einaudi, Torino 2006⁴.

⁵⁶ Cfr. S. Hauerwas, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2001⁷.

⁵⁷ Cfr. la succinta ma bella e intensa *Postfazione* di Roberto Mussapi a una delle più dure opere di Beckett: *All Strange Away*. In particolare, penso alla conclusione, nella quale Mussapi osserva: «Se [nell'opera di Beckett] sia caduta l'illusione o la speranza, è domanda meno banale di quanto possa parere a prima vista. Certo c'è stato un evento che Beckett registra come un avvenimento storico ed epocale, e ci indica l'uomo in questa nuova prospettiva. L'immaginazione è morta, l'inferno si è già spalancato. Eppure la lava non si è ancora solidificata definitivamente, qualche molecola continua a muoversi lentamente. Agonia, colpo di coda, certo. Ma di che?

O meglio, e dopo? Il nulla è l'ipotesi piú forte, sicuramente. Non giurerei sia l'unica» (in S. Beckett, *Quello che è strano, via*, traduzione e postfazione di R. Mussapi, cronologia di P. Bertinetti, SE, Milano 2003, p. 74).

⁵⁸ T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 304.

⁵⁹ T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 389.

⁶⁰ «La morte nei campi di concentramento ha un nuovo orrore: dopo Auschwitz la morte significa terrore, temere qualcosa di piú orribile della morte» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 335).