

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Adorno e il signor Dreibus. Note per una filosofia critica della cultura. 

di Enrico Cerasi

I. Rispondendo a numerose lettere indignate pervenutegli in seguito a un intervento radiofonico in cui aveva letto i suoi *Piccoli commenti a Proust* – indignate a causa delle eccessive parole straniere di cui, a dire dei radioascoltatori, egli aveva fatto uso -, Adorno rievoca un oscuro ricordo della sua adolescenza:

Tale esperienza risale fino alla mia infanzia, quando nel tram su cui conversavo ingenuamente con un compagno durante il percorso verso la scuola il vecchio Dreibus, un vicino della nostra strada, mi aggredì rabbioso: «Maledetto briccone, smettila col tuo alto tedesco e impara una buona volta a parlare il tedesco per bene». La paura che mi fece il signor Dreibus non venne praticamente attenuata quando non molto tempo dopo venne portato a casa su una carriola completamente ubriaco e poco dopo morì. Per la prima volta mi aveva insegnato che cos'è il rancore [Rancue], una cosa per cui non c'è una parola tedesca giusta, a meno che non lo si scambi col risentimento [Ressentiment], così fatalmente amato oggi in Germania, e che d'altra parte anch'esso è stato da Nietzsche non inventato ma importato. In breve, la rabbia sulle parole straniere si spiega in primo luogo con la condizione psichica di persone rabbiose, per le quali l'uva è troppo in alto^[1].

Il signor Dreibus che si accanisce con il giovane Adorno, offeso dalla sfacciataggine con cui il ragazzo si dissociava dalla «comunità popolare» e dal suo linguaggio popolar-nazionale ricorda i compagni di scuola descritti ne «Il cattivo compagno» – uno dei più duri aforismi dei *Minima moralia*, non compreso nella prima edizione italiana dell'opera - i quali, già indignati dalle frasi troppo lunghe del ragazzo, dopo il '33 si sarebbero scandalizzati per il carattere decadente dell'alta letteratura tedesca. Scrive Adorno:

A ben vedere potrei dedurre il fascismo dai ricordi della mia infanzia. Molto tempo prima di arrivare vi aveva spedito i suoi messaggeri, come un conquistatore in lontane province: i miei compagni di scuola. Se la classe borghese coltiva da tempo immemorabile il sogno della selvaggia comunità popolare, dell'oppressione di tutti ad opera di tutti, ragazzi che si chiamavano già con nomi come Hornst e Jüngen e cognomi come Bergenroth, Bojunga e d Eckhardt, hanno incarnato il sogno prima che gli adulti fossero storicamente maturi per realizzarlo. Ed io avvertii con tanta evidenza la violenza dell'incubo spaventoso a cui tendevano, che ogni felicità mi apparve – in seguito – provvisoria e revocabile. L'avvento del Terzo Reich colse di sorpresa il mio giudizio politico, ma non la mia inconscia predisposizione angosciosa. Tutti i motivi della catastrofe permanente mi avevano sfiorato così davvicino, i segni premonitori del risveglio tedesco erano stati impressi così indebilmente in me, che riconobbi poi ogni cosa nei tratti della dittatura hitleriana [...]. I cinque patrioti che si precipitavano su un compagno isolato per coprirlo di botte e lo denunciavano come traditore della classe quando si lamentava presso l'insegnante, non sono gli stessi che torturavano i prigionieri per punire la spudoratezza di quelli che, all'estero, sostenevano che i prigionieri venivano

torturati? Quelli che scatenavano un pandemonio a non finire quando il primo della classe commetteva uno sbaglio – non hanno circondato, sogghignando imbarazzati, il detenuto ebreo, e non l'hanno schernito quando cercava troppo maldestramente di impiccarsi? Quelli che non riuscivano a scrivere una frase che stesse in piedi, ma trovavano troppo lunga ciascuna delle mie – non liquidarono la letteratura tedesca per sostituirla con la loro cattiva produzione? [...] Non ho più bisogno di sognarmeli da quando, pubblici ufficiali e candidati della morte, sono emersi in piena luce del giorno e mi hanno privato del mio passato e della mia lingua. Nel fascismo l'incubo della mia infanzia è giunto a se stesso^[2].

A muovere il signor Dreibus, così come i compagni di scuola del giovane Adorno, è un rancore cieco, una sorda ostilità verso un linguaggio che cerchi di sottrarsi all'immediatezza, alla rassicurante parvenza di comprensibilità. La frase troppo lunga, la parola ricercata, come poi la stessa letteratura classica tedesca furono considerati dai funzionari nazisti dei fenomeni decadenti, degli insulti al popolo, delle irriverenti minacce. Perché? Nella pagina sopra citata, Adorno si riferisce alla condizione psichica della «persone rabbiose, per le quali l'uva è troppo in alto». L'intellettuale, insomma, godrebbe di un privilegio che al signor Dreibus e ai suoi pari sarebbe negato. Ma quale?

Marcuse in alcune pagine apparse nel 1965 con il titolo: *Remarks on a Redefinition of Culture*, sostiene che l'intellettuale, con nel suo ostinato tentativo di rimanere fedele all'ideale dell'*humanitas* ferocemente negato dal tardo-capitalismo, nega la divisione del lavoro su cui questo si fonda:

Nella sua forma e direzione prevalente, il progresso di questa civiltà richiede un pensiero di tipo operativo e comportamentistico ed esige che si accetti la razionalità produttiva dei sistemi dati, difendendoli e migliorandoli, non certo negandoli. E il contenuto (che è per lo più un contenuto nascosto) della cultura superiore consisteva proprio [...] in tale negazione: in un atto di accusa contro la distruzione istituzionalizzata delle potenzialità umane e in un impegno preso di fronte a quella speranza che la società nella sua forma costituita ha denunciato come «utopica». Certamente la cultura superiore ha sempre avuto un carattere affermativo, in quanto distaccata dalla fatica e dalla miseria di coloro che con il loro lavoro riproducevano la società di cui essa era cultura; a questo livello la cultura superiore divenne ideologia della società. Ma come ideologia essa era dissociata dalla società, e questa dissociazione era libera di comunicare e di trasmettere la contraddizione, l'accusa e il rifiuto^[3].

In altre parole, nella questione della cultura vi è in gioco la divisione sociale del lavoro, croce e delizia di tutti i signori Dreibus che su di essa hanno costruito la loro fortuna economica e il loro fallimento umano. Il solo pensiero dell'intellettuale che, con la sua professione, nega la divisione sociale del lavoro produce in loro un cieco risentimento che non sempre essi riescono a trattenere. Del resto, è un'esperienza che capita sempre più spesso di provare anche nelle città del tardo capitalismo peninsulare, dove le vacche sono sempre più magre e il risentimento sociale è esasperato dalla paura collettiva della recessione. Ad esempio, qualcosa di simile accadde ad Andrea Tagliapietra e a me in un viaggio in treno da Venezia a Milano, che trascorremmo discutendo di questioni filosofiche, declinate nel senso di una teoria critica della società. Nel nostro stesso scompartimento, non distante da noi, era seduto un uomo sulla sessantina, acconciato come potrebbe esserlo un magnaccia arricchito, anche se probabilmente faceva un altro lavoro; vestito con un completo da grandi magazzini ma dotato di gadget aggiuntivi come l'orecchino, la camicia sbottonata, il petto villosa in evidenza e bel po' di gel per mettere ordine ai pochi capelli rimasti. Ad accompagnarlo vi era una donna che l'attuale canone estetico non avrebbe dubbi nel considerare avvenente: piuttosto giovane, vestita come potrebbe

esserlo un'aspirante velina in occasione di un colloquio di lavoro. Pensando di essere ormai solo con la sua signora (lo scompartimento era semi-deserto), l'uomo sentenziò che persone come noi, le quali egli aveva genericamente identificato come «intellettuali», si meritano di guadagnare una miseria e di essere, in ultima istanza, degli «sfigati» perché non servono a nulla e perdono la vita in chiacchiere. Il bipede implume, quando si sente messo in discussione, soprattutto di fronte alle sue femmine, diventa aggressivo. L'intellettuale, anche quando non si esprima con parole straniere ma provi semplicemente a rappresentare un punto di vista sottratto anche solo di un passo al cerchio magico dell'esistente (Adorno parlava di «tre passi di distanza»), attira su di sé l'odio di chi ha deciso che il profitto economico è l'unico criterio dell'esistente, giacché il denaro, che ha ricevuto in dono dall'Occidente borghese, come Marx osservò ironicamente nel *Capitale*, tutti gli attributi teologici del Dio cristiano (ma già Erasmo definì Plutone, il dio del denaro, «padre degli uomini e degli dèi»^[4]), è in grado di rendere anche il più deforme e intellettualmente inabile dei bipedi un uomo interessante e sessualmente desiderabile, purché non vi sia qualcuno il quale, componendo frasi troppo lunghe e magari incastonate di parole straniere o comunque non previste dallo slang televisivo oggi imperante, scopra, sia pur involontariamente, la vanità della finzione. Non l'intellettuale critico, dunque, ma semplicemente colui che si sottragga al referendum popolare permanente indetto da giornalisti e presentatori televisivi per abrogare per legge ogni frase non immediatamente comprensibile sarà oggetto dell'odio o del disprezzo del signor Dreibus e dei suoi cloni contemporanei. Più sottilmente, come scrive Marcuse, «nel mondo amministrato» la mentalità protocollare e comportamentistica che ad esso conviene considera «il residuo non tradotto», ovvero non ancora integrato nella società, che l'alta cultura si sforza di rappresentare come una «speculazione ormai obsoleta»^[5].

Adorno torna varie volte sul tema. Nel primo aforisma dei *Minima moralia*, dedicato a Marcel Proust, egli scrive:

Il figlio di genitori benestanti che, non conta se per talento o per debolezza, prende una professione, come si dice, intellettuale, quella dell'artista o dello studioso, si trova particolarmente a disagio tra coloro che portano il nome stomachevole di colleghi. Non solo gli si invidia la sua indipendenza, si diffida della serietà delle sue intenzioni, e si sospetta in lui l'inviato segreto dei poteri costituiti. Questa diffidenza è bensì prova di risentimento, ma sarebbe, per lo più, giustificata. Ma le resistenze vere e proprie sono altrove. Anche l'attività spirituale è diventata, nel frattempo, «pratica», un'azienda con rigida divisione del lavoro, branche e *numerus clausus*. Chi è materialmente indipendente e la sceglie perché rifugge dall'onta del guadagno, non sarà incline a riconoscere questo fatto. E per ciò sarà punito. Non è un *professional*: è considerato, nella gerarchia dei concorrenti, un dilettante, indipendentemente dalla qualità delle sue conoscenze, e, se vuol fare carriera, deve battere, in ostinazione e chiusura mentale, anche lo specialista più *borné*. La sospensione del lavoro, a cui tende e che la sua situazione economica gli consente, entro certi limiti, di realizzare, è particolarmente sospetta, in quanto tradisce la ripugnanza a sanzionare il tipo di lavoro imposto dalla società; e la competenza trionfante non tollera queste idiosincrasie. La scompartimentazione dello spirito è un mezzo per liquidarlo dove non è esercitato *ex officio*, e un mezzo che funziona tanto più egregiamente in quanto colui che denuncia la divisione del lavoro (anche solo in quanto il suo lavoro gli procura piacere) scopre – dal punto di vista di quella – punti deboli che sono inseparabili dalla sua superiorità. Così si provvede alla conservazione dell'ordine: gli uni devono collaborare, perché altrimenti non potrebbero vivere, e quelli che potrebbero vivere altrimenti, vengono tenuti al bando perché non vogliono collaborare^[6].

A essere onesti con il signor Dreibus, egli non è il solo a irritarsi contro il ragazzino che, per condizione materiale o per altre ragioni, affermi la propria indipendenza dal sistema. Anche gli intellettuali, magari proprio quelli impegnati, gli saranno ostili perché in lui vedranno rispecchiata la loro cattiva coscienza – vedranno, come in uno specchio, la vergogna di aver

degradato il prodotto dell'attività spirituale, qualunque cosa significhi questa parola, a merce, avendo scelto di esercitare il proprio mestiere in una filiale di qualche multinazionale, quand'anche questa si chiami «Università degli studi di...». L'intellettuale indipendente sarà per forza un dilettante, magari elegante, raffinato; i suoi scritti, talvolta, potranno essere sottratti all'oblio dal gesto neutralizzante della citazione; non di meno egli resta inutile, giacché non si esprime accademicamente, non contribuisce «alla crescita del sapere» - insomma, non fa nulla di utile. Essi, probabilmente, sanno benissimo che, come scrive Marcuse, l'esistenza dell'intellettuale è motivata proprio dalla negazione del criterio dell'utile: lo sanno e, finché si tratta di redigere un articolo, poniamo, su Montaigne, possono anche perorare la causa dell'inutile. Resta il fatto che è impossibile eleggere Montaigne a modello dell'attività intellettuale odierna, se essa vuole essere scientifica, produttiva e quindi, ad esempio, capace di ricevere dei finanziamenti. Montaigne può essere citato (benché non sempre si citi ciò che si è letto), ma certamente non può essere imitato, perché oggi bisogna essere scientifici, oggettivi. Del resto, che cosa potrebbe dire, Montaigne, in occasione di un convegno internazionale di studi? Quale relazione terrebbe? Che figura farebbe, uno come lui, in una trasmissione televisiva o radiofonica? Riuscirebbe a dire anche solo una frase ad effetto – una frase che scandalizzi e al tempo stesso rassicuri il telespettatore, mandandolo a letto persuaso di aver contribuito al proprio necessario aggiornamento culturale (giacché «non si vive di solo pane»)?

Forse il discorso potrebbe chiudersi qui: l'intellettuale, come la cultura, come la filosofia, è inutile – va eliminato, marginalizzato, dimenticato. Egli, lo sappia o meno, nega la legge del valore, si sottrae alla divisione del lavoro, sogna un mondo nel quale l'equivalente generale non abbia alcun potere sulla vita umana. La cultura è una promessa per chi spera in una società, in un'umanità conciliata con sé stessa e con la natura^[7] - ma è una minaccia per chi, volontariamente o meno, si sia schierato dalla parte del potere dominante, della legge del valore, del feticcio dell'utile. La cultura, se posso esprimermi in un modo forse troppo enfatico, è, in un modo sempre più marcato, un «segno di contraddizione» - è ciò che la società basata sull'equivalente generale non può più tollerare. Il potere dominante non ha sempre osteggiato la cultura; al contrario, per un lungo periodo l'ha addirittura promossa - ma oggi vi è sempre meno tolleranza, ovvero sempre meno ipocrisia a riguardo, giacché la legge del valore ha pervaso di sé ogni risvolto dell'esistenza, senza nulla lasciare all'inutile. Il telespettatore che la sera senta il bisogno di «informazione-formazione», ovvero l'unico «fruitore» di cultura ancora rimasto, è ormai quasi senza residui una pedina dell'industria culturale, giacché sforzandosi di restare sveglio per guardare un film in terza serata o per assistere a un «interessante» dibattito intellettuale egli prolunga parossisticamente nel tempo libero la legge dell'utile.

Tuttavia il pensiero di Adorno è, come è noto, un pensiero dialettico, e i *Minima moralia* ne sono forse la prova migliore. Il primo aforisma, dedicato a Marcel Proust, va letto assieme al numero ottantasei, dedicato al meno colto *Hänschen klein*.

L'intellettuale, specie se filosoficamente orientato, è escluso dalla prassi materiale. Un senso di nausea di fronte ad essa lo ha indotto ad occuparsi delle cose cosiddette spirituali. Ma la prassi materiale, non solo è premessa della sua stessa esistenza ma è alla base del mondo la cui critica fa tutt'uno col suo lavoro. Se non sa nulla della base, mira a vuoto. Egli si trova di fronte all'alternativa: informarsi o volgere le spalle all'odiosa realtà. Informandosi, fa violenza a se stesso, pensa contro i propri impulsi, e rischia per giunta di divenire volgare come

ciò di cui si occupa, perché l'economia non tollera scherzi, e chi la vuole anche solo comprendere deve «pensare economicamente». D'altra parte, evitando di occuparsi di queste cose, ipostatizza come assoluto il proprio spirito, che, in realtà, si è formato solo sulla realtà economica e sull'astratto rapporto di scambio, mentre lo spirito potrebbe diventare tale solo nella riflessione sul proprio condizionamento. [...] L'isolamento dello spirito dal commercio fornisce una comoda ideologia per il commercio dello spirito. [...] Solo chi si mantiene relativamente puro, ha odio, nervi, libertà e mobilità sufficienti per resistere al mondo, ma è proprio nell'illusione della purezza, vivendo in «terza persona», che egli lascia trionfare il mondo, non solo all'esterno, ma anche nell'intimo dei suoi pensieri. Ma chi conosce fin troppo bene il meccanismo, perde – proprio per ciò – la capacità di riconoscerlo: sparisce in lui la sensibilità alla differenza, e, come gli altri il feticismo culturale, così lo minaccia la caduta nella barbarie. La contraddizione per cui gli intellettuali sono, nello stesso tempo, profittatori della cattiva società, e quelli dal cui lavoro – socialmente inutile – dipende in larga misura il successo di una società emancipata dall'utilità, non è di quelle che si lasciano accettare una volta per tutte e mettere definitivamente da parte. È una contraddizione che consuma senza tregua la qualità oggettiva. Comunque agisca, l'intellettuale sbaglia. Egli sperimenta radicalmente, come una questione di vita, l'umiliante alternativa di fronte alla quale il tardo capitalismo mette segretamente tutti i suoi sudditi: diventare un adulto come tutti o restare un bambino^[8].

Giovannino è il bambino che, secondo un *Lied* molto noto in Germania, «se ne andò solo per il vasto mondo»; - quello stesso mondo che circonda, stringe e in ultima istanza soffoca l'intellettuale che, rimanendo tenacemente fedele all'infanzia, neghi la propria collaborazione. Eppure indossare i panni dell'intellettuale indipendente, atteggiarsi a nuovo Montaigne ritirandosi nel proprio studio (che non sarà più l'ala di un castello) per «saggiare sé stesso» è davvero impossibile, non tanto perché tutto questo sarebbe improduttivo ma, al contrario, perché c'è il forte sospetto che colui che così faccia non sia diverso dal mondo al quale egli vorrebbe sottrarsi. «Non c'è vera vita nella falsa», scrive Adorno nei *Minima moralia*; e chi si sottrae al sistema, rivolgendogli ogni tanto un'occhiata, sia pure distratta e fugace, per vedere «che cosa c'è di nuovo», lo riconosce e lo avvalora, tanto più in quanto egli trae piacere dal proprio lavoro. L'intellettuale che chiude la porta del proprio studio per non essere disturbato dal gioco dei bambini non è molto diverso dal padre che rincasa quando ormai è ora di cena, irritato da tutte le seccature della giornata lavorativa e perciò poco disponibile ad ascoltare i racconti inutili e tediosi dei suoi figli. In entrambi i casi, il mondo che tradirà quei bambini, negando ferocemente la felicità da qualche parte intravista, è consapevolmente accettato, implicitamente riconosciuto come legittimo. *Comunque agisca, l'intellettuale sbaglia.*

II. C'è un modo per risolvere questa contraddizione? Adorno, in un corso universitario dedicato alla *Metafisica*, nel quale manifesta una stima inconsueta, ma in fondo molto hegeliana per lo Stagirita, sembra rinvenire nella tesi aristotelica di Dio quale *pensiero di pensiero* la candida confessione del vizio originario di ogni riflessione filosofica.

Vi faccio notare solo *en passant* che questa tesi esposta in Aristotele con un certo candore, per non dire ingenuità, si mostra un paradosso o un'assurdità che scompare poi nella raffinatezza con cui questi pensieri ritornano infine al culmine dell'idealismo tedesco [...]. E cioè: qui è evidente la domanda- e sarebbe anche la domanda da rivolgere a ogni idealismo: in fondo cosa significa spirito, cosa significa pensare, cosa significa conoscere, se si pensa solo se stesso? Non è perciò l'Assoluto, il pensiero stesso e con ciò l'Assoluto in quanto deve essere pensiero, un'unica gigantesca tautologia? Questo momento, come vi dicevo, ritorna poi più tardi nell'idealismo; ma qui è appunto evidente in tutta la sua enormità. E il dio, che in fondo non pensa altro che se stesso, con questa concezione si avvicina un po' a quella specie di osservatore dell'ombelico che potete vedere in questo edificio [il testo è la trascrizione non rivista dall'autore di un ciclo di lezioni tenute all'Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte] nella statua di un cosiddetto sapiente di cui si ha la sensazione che rappresenti l'essere e rifletta sull'essere; e l'essere gli dica continuamente: essere, essere, essere. [...] In ogni caso qui c'è un momento assolutamente fondamentale per il concetto di filosofia, cioè il modello dell'autoriflessione. Se il pensiero divino deve essere pensiero di pensiero, in ciò in fondo è anticipato, come un principio metafisico, ciò che poi è precisamente quella *intentio obliqua* che non è ancora presente in Aristotele in quanto tale: cioè che la filosofia ha il suo concetto non nel fatto che pensa degli oggetti, che pensa il suo Altro, bensì che si costituisce

grazie alla riflessione su se stessa^[9].

L'autoriflessione metafisica, la riflessione del pensiero su sé stesso, sulle proprie condizioni di possibilità, è un momento decisivo dell'*Aufklärung*, giacché solo così esso può separarsi dall'identificazione mitica con le forze cieche della natura. Ma come Horkheimer e Adorno avevano scritto nella *Dialektik der Aufklärung* a proposito dell'episodio omerico del canto delle sirene, questo distacco della ragione dalla natura è possibile solo a prezzo della marginalizzazione sociale dell'intellettuale. Odisseo deve farsi legare al palo per poter ascoltare il canto delle sirene, ovvero il residuo mitico della natura ancora non antropomorfizzata, senza identificarsi miticamente con ciò che vorrebbe annullarlo:

Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è a lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato – con rabbiosa amarezza – in ulteriore sforzo. Essi diventano pratici. L'altra possibilità è quella che sceglie Odisseo, il signore terriero, che fa lavorare gli altri per sé. Egli ode [il canto delle Sirene], ma impotente, legato all'albero della nave, e più la tentazione diventa forte, e più strettamente si fa legare, così come, più tardi, anche i borghesi si negheranno tenacemente la felicità quanto più – crescendo la loro potenza – l'avranno a portata di mano. Ciò che egli ha udito resta senza per lui senza seguito: egli non può che accennare col capo di slegarlo, ma è ormai troppo tardi: i compagni, che non odono nulla, sanno solo del pericolo, non della sua bellezza, e lo lasciano legato all'albero, per salvarlo e salvare sé [stessi] con lui^[10].

L'intellettuale, sin dal suo esordio nella figura dell'«astuto» Odisseo, vive alle spalle della classe lavoratrice, dedicandosi solo alla contemplazione socialmente inutile di una natura che ormai sta miticamente alle spalle. Nella tragica impotenza di questo sguardo vi è il riflesso di tutta l'ambiguità del gesto creatore della civiltà, la quale è salvezza e prigionia dell'uomo.

Tuttavia la storia non è una variabile accidentale e ciò che in Aristotele era ancora legittimo, giacché rispecchiava l'esigenza che la vita buona, qualora questa sia davvero una condizione scelta per sé stessa, una forma di vita libera dalle contaminazioni con la prassi, si identifichi con il puro pensiero razionale^[11], oggi, dopo Auschwitz, è un'operazione solamente ideologica. Noi – noi filosofi – «abbiamo perso la nostra innocenza»^[12]: non possiamo più fare metafisica come se nulla fosse accaduto. Un circolo di aristotelici i quali, oggi, cercassero di praticare la filosofia, dedicandosi a una forma comunitaria di «vita contemplativa», non si scontrerebbero solo con l'inevitabile dubbio sulla possibilità di realizzare un simile progetto, ma, ben più drammaticamente, si troverebbero imbarcati in un'impresa di segno radicalmente diverso da quella dello Stagirita. In altre parole, costoro non sarebbero solo un po' ingenui ma, ben peggio, sarebbero complici del potere sociale dal quale pure essi vorrebbero prendere le distanze. Perché mai? Perché nella metafisica, in ogni metafisica, «la realtà è trasformata in un positivo, in qualcosa che, se non è già perfetto, per lo meno tende alla perfezione».

Questo pensiero, portando il mondo al suo concetto, e facendo del concetto stesso la realtà suprema e perfetta, ha già la tendenza a giustificare il mondo stesso nel suo stato che è così e non altrimenti^[13].

La metafisica suggerisce la rassicurante convinzione che l'esistente abbia *in quanto tale* un senso. Ma «finché il mondo è quello che è, tutte le immagini della conciliazione, della pace e della quiete assomigliano a quelle della morte»^[14]. Nella forma heideggeriana, particolarmente invisibile

ad Adorno, tale presupposizione è ancora più inaccettabile giacché suggerisce che il senso autentico, positivo, dell'esistenza del bipede implume, del *Dasein*, sia dato dal suo essere-per-la-morte: ma ad Auschwitz il potere ha smascherato la finzione dei suoi apologeti esistenziali poiché ha squadernato l'orribile verità che c'è qualcosa di peggiore della morte: c'è la tortura, la sistematica violenza, la riduzione dell'uomo a saponetta, o a consumatore inebetito e sempre più violento della saponetta prodotta nei campi di concentramento. Ad Auschwitz la cultura, e con essa il suo procuratore legale, il metafisico, ha dichiarato fallimento:

L'integrazione della morte nella cultura dovrebbe essere teoreticamente revocata, però non per amore dell'essenza ontologicamente pura della morte, ma per quello che il lezzo del cadavere esprime e su cui inganna la sua trasformazione in salma. Un proprietario di albergo, di nome Adamo, uccideva con un bastone i topi che uscivano da fori nel cortile davanti agli occhi del figlio, che gli voleva bene; a sua immagine il bambino si è fatta quella degli altri uomini. Il fatto che ciò venga dimenticato, che non si capisca più quel che si è provato davanti alla macchina dell'accalappiacani, è il trionfo, e il fallimento, della cultura. Essa non può più tollerare il ricordo di quella zona, perché essa fa continuamente come il vecchio Adamo, e proprio questo è inconciliabile con il suo concetto di se stessa. Essa aborrisce il lezzo, perché essa puzza, perché il suo palazzo è costruito di merda di cane, come dice un passo grandioso di Brecht. Anni più tardi che fu scritta tale frase, Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministiche, dice molto di più che essa, lo spirito, non sia riuscito a raggiungere e modificare gli uomini. In quelle regioni stesse con la loro pretesa enfatica di autarchia, sta di casa la non verità. Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura^[15].

L'industria culturale è solo l'altra faccia, quella "democratica", dell'auto-liquidazione della cultura ad Auschwitz. Là dove l'arte classica si basava su una dialettica, variamente modulata, di serietà e serenità, ovvero di tristezza per il corso del mondo e di distacco giocoso da esso, di rispecchiamento della contraddizione sociale e di libertà da ogni vincolo sociale, dopo Auschwitz l'arte non può fare finta che nulla sia accaduto. Se il vecchio Adorno è disposto a ritrattare la frase che dopo Auschwitz non si possa più scrivere una poesia (mentre non revoca il dubbio che sia ancora possibile esistere), ciò non toglie che non si possano più scrivere poesie semplicemente "serene".

Da quanto l'arte è stata presa per la cavezza dall'industria culturale e si allinea fra i beni di consumo, la sua serenità è sintetica, falsa, stregata. Nessuna serenità è conciliabile con l'arbitraria imposizione al cliente. Il rapporto pacificato della serenità con la natura esclude ciò che questa manipola e calcola. [...] Lì dove oggi la serenità si mostra è deformata perché comandata, fino all'infausto «eppure» di quella tragicità che si consola sostenendo che la vita è fatta così. L'arte, che non è più affatto possibile se non riflessa, deve da sé rinunciare alla serenità^[16].

Nell'oggettiva regressione della grande arte borghese nel *kitsch* dell'industria culturale, dove la serenità della prima si rovescia nell'accecamento della seconda, la cultura ha mostrato il suo vero volto. È la tesi di uno dei molti aforismi dei *Minima moralia* dedicati all'industria culturale: *Palazzo bifronte*.

Volendo collocare il sistema dell'industria culturale in una prospettiva storica universale, occorrerebbe definirlo come lo sfruttamento sistematico dell'antichissima frattura tra gli uomini e la loro cultura. L'ambivalenza del progresso, che ha sviluppato sempre e allo stesso tempo il potenziale della libertà e la realtà dell'oppressione, ha prodotto l'integrazione sempre più completa dei popoli sotto il dominio della natura e li ha resi capaci, sotto la costrizione della cultura, di comprendere ciò che, nella cultura, trascendeva quell'integrazione. [...] Le grandi opere d'arte e costruzioni filosofiche sono rimaste incomprese non per la loro eccessiva distanza dal nocciolo dell'esperienza umana, ma per il motivo opposto, e l'incomprensione stessa si potrebbe facilmente ricondurre ad un'eccessiva comprensione: la vergogna di partecipare all'ingiustizia universale, vergogna che diventerebbe

intollerabile se ci si permettesse di comprendere [...]. Di questo inevitabile accecamento hanno parassitariamente vissuto, in tutte le epoche della civiltà urbana, i lacchè dello stato di cose esistente; la tarda commedia attica, l'artigianato ellenistico sono già *kitsch*, pur non disponendo ancora della tecnica di riproduzione meccanica e di quell'apparato industriale di cui le rovine di Pompei sembrano evocare il modello originario^[17].

Se la contraddizione dell'intellettuale era ancora tollerabile al tempo di Aristotele, giacché, nonostante tutto, la sua concezione della «vita contemplativa» conteneva, sia pure astrattamente, la promessa della liberazione dalla schiavitù del bisogno, oggi tutto questo non è solo un'ingenuità di cattivo gusto ma una forma solo più sottile di complicità con il dominio.

III. Ciò non di meno la cultura non va per questo liquidata, come Marcuse scrive con molta lucidità in un saggio del 1937: *Über den affirmativen Charakter der Kultur*. Per «cultura affermativa» egli intende la cultura che, in epoca borghese, ha ripreso la separazione già aristotelica del bello e del buono dall'utile e dal necessario^[18]. In un'epoca profondamente condizionata dal concetto cristiano di trascendenza tale separazione viene espressa in maniera enfatica nell'idea di *anima*:

L'idea che a fondamento della cultura stiano i valori dell'anima, è costitutiva, almeno da Herder in poi, del concetto affermativo di cultura. I valori dell'anima definiscono la cultura di contro alla mera civiltà materiale^[19].

La differenziazione della cultura dell'anima dalla prassi materiale non è mai intesa contro di essa. «La cultura deve compenetrare e nobilitare il mondo dato, non crearne uno nuovo al suo posto. Così essa eleva l'individuo, senza però liberarlo dal suo effettivo avvilitamento»^[20]. In questo sta il carattere «ideologico», nel senso marxiano del termine, della cultura affermativa. L'essenza stessa della cultura affermativa, come Adorno scriverà nella *Dialettica negativa*, è la ragione del suo drammatico fallimento nei campi di concentramento. Ma già Marcuse, prima che tutto questo raggiungesse il suo apice, scriveva:

L'anima ha aiutato la tarda borghesia ad affossare i suoi ideali di un tempo. «E' l'anima che importa» si adatta bene come slogan, quando ciò che importa è ormai solo il potere^[21].

O con le parole di Adorno:

Lo spirito, come metafisica e come arte, si neutralizza quanto più ciò di cui la società era fiera come la propria cultura perde la relazione con la prassi possibile. [...] Le condizioni materiali vi contribuiscono di proprio. Sotto la costrizione dell'investimento allargato il capitale si impadronisce dello spirito, le cui oggettivazioni grazie alla propria e inevitabile reificazione invitano a trasformarle in possesso, merce. Il compiacimento privo di interesse dell'estetica trasfigura lo spirito e lo abbassa, poiché si accontenta di osservare, ammirare tutto quello che un tempo è stato creato e pensato, giungendo a venerarlo ciecamente e senza relazioni, senza riguardo al suo contenuto di verità. Il carattere di merce dilagante estetizza con sarcasmo oggettivo la cultura per amore dell'utile^[22].

Eppure tutto questo non significa ancora che la cultura vada semplicemente sostituita dalla prassi rivoluzionaria (o dall'irrazionalistica affermazione della volontà di potenza, secondo la

versione reazionaria della stessa critica). La vera critica della cultura è il riconoscimento della sua dialettica. Scrive Marcuse, di seguito al passo sopra citato:

Ma ciò che importa è veramente l'anima, cioè la vita inespressa, incompiuta dell'individuo. Nella cultura dell'anima hanno trovato accesso, sotto una forma falsa, quelle forze e quei bisogni che non hanno trovato posto nell'esistenza quotidiana. L'ideale della cultura ha accolto in sé l'aspirazione ad una vita più felice: all'umanità, alla bontà, alla gioia, alla verità e alla solidarietà. Ma questi valori portano tutti il segno affermativo di appartenere ad un mondo più alto, più puro, non quotidiano. Essi vengono interiorizzati come doveri della singola anima [...] oppure rappresentati come oggetti dell'arte (e così la loro realtà viene assegnata ad una sfera che per sua essenza non è quella della vita effettiva). Non è senza motivo che l'ideale della cultura venga qui esemplificato soprattutto ricorrendo all'arte: solo nell'arte la società borghese ha tollerato la realizzazione dei propri ideali e li ha presi sul serio come rivendicazione universale. Nell'arte è permesso ciò che nella realtà dei fatti è considerato utopia, fantasticheria, sovvertimento. La cultura affermativa ha mostrato nell'arte le verità dimenticate su cui l'adattamento alla realtà trionfa nella vita quotidiana^[23].

Adorno esprime una simile dialettica della cultura nell'apoforismo «Il bagno col bambino dentro».

Tra i motivi della critica della cultura ha sempre occupato un posto centrale il motivo della menzogna. La cultura prospetta l'immagine di una società umana che non esiste; copre e dissimula le condizioni materiali su cui si eleva tutto ciò che è umano, e, con la sua azione calmante e consolatrice, contribuisce a tenere in vita la cattiva struttura economica dell'esistente. È la tesi della cultura come ideologia, comune, a prima vista, alla teoria borghese della violenza e alla teoria opposta, a Nietzsche e a Marx. Ma questa idea, come ogni invettiva contro la menzogna, ha un'ambigua tendenza a trasformarsi a sua volta in ideologia^[24].

L'ambigua figura incontrata nel treno Venezia-Milano potrebbe forse concordare con la critica marxiana della cultura come ideologia, soprattutto se non le è venuto all'orecchio che Marx è l'ispiratore di quei comunisti i quali, certamente, vorrebbero strappargli collana, orecchini, orologio dorato e forse anche un campione dell'ampio materiale villosso diffuso sul suo petto. Se la cultura è ideologia giacché nasconde la realtà che i rapporti economici sono l'unica cosa reale, non ne segue che destra e sinistra, borghesi e proletari, reazionari e rivoluzionari possono trovare un'imprevista convergenza nella di lei liquidazione? Così, almeno in taluni casi, è accaduto, senza che la causa rivoluzionaria ne abbia tratto alcun giovamento. «Dacché è stata liquidata l'utopia [presente nella cultura] ed è stata posta l'esigenza dell'unità di teoria e prassi, si è diventati troppo pratici»^[25].

- Identificare semplicemente cultura con menzogna è tanto più fatale in un momento in cui, di fatto, quella trapassa completamente in questa, e sollecita alacramente questa identificazione per compromettere ogni pensiero deciso a resistere. Se chiamiamo realtà materiale il mondo del valore di scambio, e cultura tutto ciò che rifiuta di accettare il suo dominio, questo rifiuto è senza dubbio apparente finché quella realtà sussiste: ma poiché il libero ed equo scambio è di per sé la menzogna, ciò che lo nega parla anche per la verità: e di fronte alla menzogna del mondo delle merci diventa un correttivo la menzogna che lo denuncia. Che la cultura abbia finora fallito il suo compito, non è una buona ragione per promuovere questo fallimento, e fare come Caterinetta che, dopo aver versato la birra, getta anche tutta la farina^[26].

Dover scegliere tra menzogna e menzogna, tra la menzogna del valore di scambio e la menzogna del valore dell'anima, non è propriamente la condizione preferibile, soprattutto se si condivide l'affermazione centrale della critica adorniana a Hegel: che la negazione determinata non dà luogo a una più alta sintesi positiva, ovvero che non c'è conciliazione^[27]. Non sarebbe quindi il

caso di leggere l'aforisma citato nel senso, a dire il vero piuttosto improbabile, secondo il quale la menzogna culturale, in quanto opposta alla menzogna dello scambio materiale, si rovescerebbe, con un colpo di bacchetta magica, in verità. La cultura affermativa resta menzogna, una menzogna fallimentare, e il suo fallimento non muta di segno. Ma il punto è che non bisogna nemmeno, come suggerisce il titolo dell'aforisma, «gettare via il bambino con l'acqua sporca». L'affermazione della cultura e l'affermazione del valore di scambio sono entrambe menzogne; ma la negazione della menzogna culturale, ferma restando quella del valore di scambio, non è verità. In altre parole, dedicarsi anima e corpo all'economia, alla politica, allo studio delle istituzioni, con la scusa che tutto il resto è inutile chiacchiera di intellettuali alienati, fa diventare anche troppo pratici, troppo simili all'oggetto al cui studio ci si è dedicati. Forse non aveva del tutto torto la metafisica platonico-aristotelica quando sosteneva che la qualità del pensiero dipende dalla qualità dell'oggetto che esso contempla. Contemplare tutta la vita nient'altro che banconote rende “verdi” di rabbia già nel pensiero.

IV. Che fare, allora? Marcuse, almeno nel saggio citato, sembra applicare il metodo della demitizzazione liberale alla cultura. Così come questa era convinta di poter separare, nel Nuovo Testamento, l'autentico messaggio evangelico dalla “scorza” mitica, storicamente determinata e ormai non più credibile dai cristiani moderni, nella speranza di salvare la centralità del riferimento della fede alla Sacra Scrittura, senza alcun *sacrificio dell'intelletto*, Marcuse sembra voler salvare la grande cultura borghese, senza con ciò sottoscrivere la funzione ideologica che essa ha svolto nella storia^[28]. La cultura borghese conteneva indubbiamente l'irrinunciabile esigenza di un mondo finalmente libero dalla costrizione della prassi alienata; ma quest'esigenza era avvolta, per così dire, nelle fasce di un'ideologia funzionale alla conservazione dello *status quo*. Si pensi ad esempio alla proclamazione del «valore dell'anima»: non è forse vero che il potere vi ha sempre tratto il non piccolo vantaggio di giustificare la miseria dell'esistenza reale? O si pensi alle grandi opere d'arte, commissionate per impreziosire la corte del principe rinascimentale o, più modernamente, l'ufficio del direttore generale di una fabbrica di esplosivi per campi minati, a cui piace far capire che non è alieno agli interessi artistici. La cultura non è mai stata separabile dall'uso sociale fattone dalla classe dominante. Eppure essa contiene un'istanza che trascende ogni società divisa in dominanti e dominati. La soluzione di questa aporia consiste, secondo Marcuse, nel separare il «contenuto» dall'«involucro», «la sostanza» dall'«apparenza» - la cultura dal suo uso da parte del potere.

Il superamento reale di queste tendenze non porterà ad uno smantellamento della cultura come tale, ma ad una soppressione del suo carattere affermativo. [...] Dal punto di vista dell'interesse dell'ordine esistente, un superamento reale della cultura affermativa non può che apparire come utopico, perché questo superamento è al di là dell'insieme sociale con cui la cultura è stata finora unita^[29].

La posizione di Adorno, a mio avviso, è più dialettica, sebbene sia lungi da me l'intenzione di stilare la graduatoria dei dieci pensatori più dialettici della storia dell'Occidente. Ma effettivamente Adorno non può condividere del tutto la posizione di Marcuse, soprattutto nella misura in cui essa tenda a stabilire una teoria utile per la vera prassi rivoluzionaria, come talvolta

sembra essere nella sua intenzione. La teoria critica della cultura non può risolversi in una teoria rivoluzionaria, dalla quale nemmeno Adorno, del resto, era del tutto immune (sia pure con una postura mai incline alla militanza). Ad esempio nel *Discorso su lirica e società* del 1957 troviamo scritto che «la lirica è la prova estetica di quel filosofema dialettico», ovvero della tesi hegeliana, «oggi purtroppo disprezzata dalla logica scientifica, secondo la quale soggetto e oggetto non sarebbero in generale poli rigidi e isolati bensì potrebbero venir determinati soltanto in base al processo in cui si consumano e si mutano reciprocamente»^[30]. O ancora:

La lirica non deve venir dedotta dalla società; il suo contenuto sociale è precisamente l'elemento spontaneo che non consegue già dalla situazione di volta in volta sussistente. Ma la filosofia – di nuovo quella di Hegel – conosce il detto speculativo secondo cui l'individuale è mediato dall'universale e viceversa. Ora ciò significa che anche la resistenza alla pressione sociale non è alcunché di assolutamente individuale bensì in essa si muovono artisticamente, attraverso l'individuo e la sua spontaneità, le forze obiettive dietro spinta delle quali una situazione sociale limitata e limitante oltrepassa se stessa, muovendosi verso una più degna dell'uomo; forze dunque di tutto il complesso, e non semplicemente della rigida individualità che si oppone ciecamente alla società^[31].

Qui l'opera d'arte sembra adempiere al compito che Engels, con un tono forse un po' troppo professorale e francamente incredibile proprio dal punto di vista rivoluzionario, aveva assegnato alla classe operaia – ossia di essere «l'erede della filosofia classica tedesca»^[32]. Adorno era molto distante da simili ingenuità filosofiche; eppure non di rado sorge l'impressione che egli abbia assegnato all'opera d'arte la funzione critico-rivoluzionaria che il marxismo affidava alla classe operaia e Marcuse, per un certo periodo, al movimento studentesco.

Probabilmente, però, la posizione autentica di Adorno non va cercata in alcuna tesi sistematizzante e forse dovremmo essere più comprensivi nei suoi confronti considerando, come a suo tempo suggerì Montaigne, la quasi inevitabile tendenza del linguaggio al dogmatismo^[33]. Tornando, ad esempio, al saggio da cui ho preso le mosse, dopo aver evocato l'incidente con il signor Dreibus Adorno discute la questione del linguaggio riflettendo sul significato, per la lingua tedesca, dei prestiti da altre lingue. È bella e molto proustiana l'osservazione seguente:

Il primo impulso alle parole dal di fuori somiglia a quello che ci porta alla fanciulla straniera, magari esotica; ci seduce una specie di esogamia della lingua, la quale vorrebbe uscire dalla cerchia del sempre uguale, dal dominio di ciò che in ogni caso si è e si conosce. A suo tempo le parole straniere ci facevano arrossire come quando si pronuncia il nome di qualcuno che viene amato in silenzio. Questa emozione è odiosa alle comunità popolari che desiderano il minestrone anche nel linguaggio^[34].

Questo primo impulso adolescenziale per le parole straniere, che traduce in termini culturali il desiderio di felicità provato nell'infanzia, quando la gioia si trova in una condizione asintotica – ma proprio per questo tanto più vera – nei confronti della realtà, ha il suo momento di verità. Una pagina costipata di prestiti da lingue straniere ha certamente qualcosa di artificioso, come sa chi abbia confidenza con i volumi di alcuni filosofi italiani contemporanei; eppure ci si deve trattenere dalla reazione infastidita dello studente di filosofia alle prime armi il quale protesta contro quella pagina in nome dell'esigenza di un'immediata comprensibilità, senza accorgersi di dar voce in tal modo alla difesa corporativa della pigrizia intellettuale. Egli presuppone che vi sia un linguaggio autentico e trasparente, usando il quale la realtà, o la chiamata dell'Essere, si

presenterebbero al bipede senza menzogna. Non è così. «Nessun linguaggio, nemmeno l'antico linguaggio popolare, è organicità, naturalezza, come le dottrine restauratrici vorrebbero»^[35]. L'artificiosità della parola da fuori svolge una funzione di dissonanza, e appunto per questo è tanto fastidiosa alle orecchie del signor Dreibus, abituate ad ascoltare solo il linguaggio delle trasmissioni televisive. Più precisamente, la parola da fuori svolge una funzione illuministica in quanto smaschera la mitologia dell'origine nella sua versione forse più aggiornata: quella della immediata coincidenza di Essere e Linguaggio.

La parola straniera ricorda crassamente che tutto il linguaggio reale ha qualcosa del gettone da gioco, confessandosi da sé gettone da gioco. Essa fa da capro espiatorio della lingua, portatrice della dissonanza, che dalla lingua va configurata e non celata con ornamenti. Ciò contro cui ci si ribella nel caso delle parole straniere è non da ultimo il suo mettere a giorno la situazione di tutte le parole: e cioè che la lingua blocca ancora una volta coloro che parlano; che essa probabilmente è fallita come loro *medium* specifico. La prova si può avere in certe espressioni tedesche che, per amore della chimera dell'originario, sono state inventate per sostituire le parole straniere. Esse sono sempre più straniere e più violente delle parole straniere stesse. Di fronte a queste esse assumono un elemento di menzogna, una pretesa di identità tra discorso e oggetto che tuttavia è contraddetta dalla natura di concetto universale di qualunque discorso. Nel caso delle parole straniere si dimostra l'impossibilità dell'ontologia linguistica [...]. La terminologia, quintessenza di parole straniere nelle singole discipline, in particolare in filosofia, non è soltanto raggelamento realis bensì contemporaneamente anche il suo contrario, critica della pretesa dei concetti di essere in sé [...]. La terminologia annienta l'apparenza di naturalezza nel linguaggio storico e di conseguenza la filosofia ontologica restauratrice, che vorrebbe contrabbandare le sue parole come essere assoluto [...]. In ogni parola straniera è insito il materiale esplosivo dell'illuminismo, nel suo uso controllato è insito il sapere che l'immediato non si può dire immediatamente ma è esprimibile soltanto passando interamente attraverso la riflessione e la mediazione. In tedesco le parole straniere danno migliore prova di sé di fronte al gergo dell'autenticità, a quei termini sul tipo di compito (*Auftrag*), incontro (*Begegnung*), enunciato (*Aussage*), esigenza (*Anliegen*) e come altro si chiamano. Essi vorrebbero tutti ingannare sul fatto di essere tutti termini^[36].

Questa pagina, come quasi sempre accade, è suscettibile di una duplice lettura. Si può sottolineare la tesi hegeliana secondo la quale, in opposizione tanto alla filosofia heideggeriana quanto a quella, solo apparentemente opposta, neopositivista, all'immediato si può giungere soltanto passando attraverso l'intero processo della mediazione («l'immediato come *telos* della mediazione»^[37]). Tuttavia non è questo, almeno così io credo, lo scopo della filosofia di Adorno, benché qualche volta egli davvero si diverta a «hegeleggiare», soprattutto in polemica con le tendenze filosofiche esistenzialiste o scientiste allora dominanti^[38]. Essa, piuttosto, è una *filosofia critica* nella misura in cui propone un uso «controllato» e consapevole della demistificazione illuministica di ogni mitologia dell'originario. La violentissima conflagrazione innescata dall'*Aufklärung* era inevitabile e salutare, benché resti vero che il compito del pensiero è quello di rendere ragione a quel mito che l'astuzia proto-illuministica di Odisseo ha ingannato ma mai realmente superato, come la barbarie nazista ha tragicamente messo in luce. Ma Adorno non può essere rubricato tra gli intellettuali illuministi perché sa bene, in fondo, che quella critica parla anche contro di lui. Il fallimento della cultura è anche il fallimento del mondo, quello borghese, a cui Adorno appartiene. Per questo, probabilmente, l'intellettuale sbaglia sempre: perché egli non può né separarsi nel suo «mondo culturale» con il gesto negligente dell'aristocratico che, scuotendo le spalle, si schernisce dicendo: *ça ne me regarde pas*, né ergersi a «coscienza critica» della società alienata, nella pretesa di parlare da un punto di vista sottratto all'alienazione, come, almeno per una volta, concordemente pensano tanto l'illuminismo critico borghese quanto il marxismo rivoluzionario. «Il segreto della sua filosofia è l'impossibilità di

pensare fino in fondo la disperazione», scrive Adorno di Kant^[39]: ma la stessa osservazione critica poteva essere rivolta anche a Marx, che quando descrive l'atroce condizione del proletariato del suo tempo ha lo sguardo già rivolto società comunista che lo redimerà. Con lo stesso spirito i futuri rivoluzionari avrebbero chiamato i «compagni» a sacrificare sé stessi in nome della società futura. Al contrario, Adorno sa fin troppo bene che un luogo sottratto alla menzogna - sia esso il partito comunista o il tribunale della ragione - non c'è. Ciò non toglie che nell'isolamento intellettuale dell'aristocratico non vi sia nulla di promettente.

La teoria critica della cultura che Adorno insegue si muove oscillando, in un equilibrismo molto precario e non sempre facile da cogliere, tra l'isolamento dell'intellettuale aristocratico e l'impegno del polemista illuminato. Ognuno dei due, di per sé preso, è insoddisfacente; - peggio ancora: è complice della menzogna. Il primo, per troppa distanza, non riconosce o *finge* di non riconoscere che l'incenso che brucia nella sua stanza serve solo a coprire la puzza di merda con la quale essa è stata costruita. Il secondo, con il pretesto di adempiere al ruolo di «coscienza critica», giacché «bisogna sporcarsi le mani», non riesce a celare l'irrefrenabile desiderio di non essere escluso dalla società che a parole disprezza. Il primo si rifugia nella gabbia dorata dell'inutile per non riconoscere che il suo lauto pranzo dipende dalla prassi utilitaristica che egli conosce fin troppo bene. Il secondo proclama l'impegno contro l'inutilità della cultura fine a sé stessa perché teme come la morte la propria stessa inutilità sociale di intellettuale.

Che fare, allora? Forse possiamo trovare un suggerimento ripensando al finale de «Il bambino con il bagno dentro», là dove Adorno nota che la *menzogna della cultura* dovrebbe essere intesa come un «correttivo» della *menzogna dello scambio di equivalenti*. La cultura non è verità ma un correttivo, in sé inaffidabile, di una menzogna più grave. La cultura, naturalmente, non è solo correttivo ma anche complice di questa più grave menzogna; questo ne decreta, appunto, il suo carattere menzognero, come più volte ho sostenuto in queste pagine. Ma in questa menzogna c'è una promessa di verità che davvero non può essere gettata con l'acqua sporca, benché non sia possibile sollevare il bambino e risciacquare la vasca, per poi tornare a immergerlo con lo sguardo compiaciuto del genitore scrupoloso. La situazione reale è molto diversa da queste immagini idilliache e Auschwitz non è che un toponimo tra gli altri per chiamare per nome la cosa di cui si tratta (candiderei il *cerro rico* di Potosì come eventuale toponimo alternativo^[40]). La cultura è parte di tutto questo. Eppure per essa vale ciò che Adorno scrive delle parole straniere, il cui uso forse non del tutto «controllato» ha offeso i radioascoltatori dei *Piccoli commenti a Proust*:

esse devono esprimere con la loro ritrosia stessa l'isolatezza e la coscienza intransigente, impressionare con la loro cocciutaggine: lo choc è forse in ogni caso l'unica possibilità di raggiungere oggi gli uomini per mezzo del linguaggio. Le parole straniere, utilizzate in maniera giusta e responsabile, dovrebbero in una posizione perduta, come i greci nella Roma imperiale, assistere una duttilità, un'eleganza e una levigatezza di formulazione che è andata perduta e il cui ricordo è per gli uomini motivo di irritazione. Esse dovrebbero porre sotto i loro occhi ciò che a tutti sarebbe possibile se non ci fossero più privilegi di istruzione, nemmeno l'incarnazione più recente di tale privilegio, il livellamento di tutti alla semicultura appresa nelle scuole. In tal modo le parole straniere potrebbero conservare qualcosa di quell'utopia del linguaggio, un linguaggio senza terra, non legato alla signoria di ciò che storicamente esiste, che vive inconsapevolmente nel loro uso infantile. Disperate come teschi, le parole straniere aspettano di venir destate in un ordine migliore^[41].

Adorno, pur così distante dal messianismo rivoluzionario di Benjamin, usando l'immagine dei

teschi che aspettano di essere ridestati difficilmente non avrà pensato alla visione di Ezechiele (Ez. 37), profezia della promessa di Dio di risollevarlo lo Stato di Israele che quasi ogni ebreo, credente o meno, conosce. Le parole straniere giacciono in una valle di ossa e di teschi, resti di una vita offesa. Queste ossa conservano tuttavia un ricordo – probabilmente di ciò che non si è mai realizzato se non in una forma che già conteneva i germi della propria distruzione. Ma in questo ricordo c'è la promessa di un evento che ridesterà quelle ossa in un mondo libero dalla contraddizione. Uno dei compiti del pensiero è tenere aperta questa speranza grazie al semplice contatto con le cose^[42], come ho cercato di mostrare nel saggio pubblicato nel numero precedente di questa rivista. Nel frattempo, però, il ricordo irrita, i teschi ancora non completamente frantumati indignano e innervosiscono chi ha fretta di ripulire la «valle piena di ossa» (Ez. 37, 1) per poter costruire un bell'albergo a cinque stelle, che con i suoi moderni *confort*, la sua cucina tipica e tuttavia sobria, il personale sempre gentile e discreto potrà offrire un periodo di vacanza al grande manager, o anche al semplice impiegato. Ne hanno bisogno entrambi, giacché un duro lavoro li aspetta.

[1] Adorno, T. W., 1958, *Noten sur Literatur I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, *Parole da fuori*, in *Note per la letteratura. 1943-196*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 203-204.

[2] Adorno, T. W., 1951, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem besädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1979², pp. 230-32.

[3] Marcuse, H., 1965, *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, *Note su una ridefinizione della cultura*, in *Cultura e società*, Einaudi, Torino, 1969³, p. 283. Poco prima Marcuse aveva scritto: «la cultura è più di una mera ideologia. Tenendo presente i fini professati dalla civiltà occidentale e le sue pretese di realizzarli, definiremmo la cultura come un processo di *umanizzazione* caratterizzato dallo sforzo collettivo di proteggere la vita umana, di pacificare la lotta per l'esistenza tenendola in limiti controllabili» (ivi p. 280).

[4] «Cuius unius nutu, ut olim ita nunc quoque sacra profanaque omnia sursum ac deorsum miscentur. Cuius arbitrio bella, paces, imperia, consilia, iudicia, comitia, connubia, pacta, foedera, leges, artes, ludicra, seria, iam spiritus me deficit, breuiter, publica priuataque omnia mortalium negotia administrantur. Citra cuius opem, totus ille Poeticorum Numinum populus, dicam audacius, ipsi quoque Dii selecti, aut omnino non essent, aut certe *oikositoi* sane quam frigide uicitarent. Quem quisquis iratum habuerit, huic ne Pallas quidem satis auxiliū tulerit. Contra, quisquis propitium, is uel summo Ioui, cum suo fulmine mandare laqueum possit» (Desiderio Erasmo da Rotterdam, 1511, *Moriae Encomiom, id est Stultitiae Laus*, J. Petit, Paris, § 7, *Elogio della Follia*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino, 2002², p. 26).

[5] Marcuse, H., 1965, p. 287.

[6] Adorno, T. W., 1951, pp. 11-12.

[7] «Di contro si delinea in Höderlin quello che per la prima volta la cultura sarebbe: natura accolta» (Adorno, T. W., 1974, *Noten zur Literatur II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, *Paratassi*, in *Note per la letteratura. 1961-1968*, Einaudi, Torino, 1989, p. 156).

[8] Adorno, T. W., 1951, pp. 153-155.

[9] Adorno, T. W., 1998, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 113-115. Su questa tesi insiste, già dalle densissime pagine introduttive, la *Negative Dialektik*. Ad esempio, dopo aver affermato che «pensare significa identificare», ovvero compiere la infinita violenza di ridurre all'identico il non identico, l'altro dal pensiero, Adorno aggiunge: «La dialettica è la coscienza conseguente della non-identità» (Adorno, T. W., 1966, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1982³, p. 5). Ma proprio in quanto coscienza conseguente della non-identità, la dialettica negativa deve pensare anche contro se stessa, se non vuole ripercorrere la strada della *Fenomenologia* hegeliana: «Per questo la dialettica – che è insieme riflesso della connessione d'accecamento universale e sua critica - deve in un ultimo momento rivolgersi perfino contro se stessa» (ivi pp. 366-67)

[10] Horkheimer, M., - Adorno, T. W., 1947, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 41-42.

[11] Cfr. Adorno, T. W., 1973, *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 2007², pp. 179 s.

[12] Adorno, 1998, p. 120.

[13] Ivi p. 108.

[14] Adorno, 1966, p. 344.

[15] Ivi pp. 330-331.

[16] Adorno, 1958, p. 277. La tesi che il rapporto tra l'industria culturale e il cliente sia la parodia dello schematismo trascendentale di Kant compare già nella *Dialettica dell'Illuminismo*: «Nell'anima era all'opera, secondo Kant, un meccanismo segreto che preparava già i dati immediati in modo che si adattassero al sistema della pura ragione. Oggi l'enigma è svelato. [...] Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione» (Horkheimer-Adorno, 1947, p. 131).

[17] Adorno, 1951, pp. 173-174.

[18] «La separazione [greca] dell'utile e del necessario dal bello e dal godimento è l'inizio di quel processo che apre la strada, da una parte, al materialismo della prassi borghese e, dall'altra, al confinamento della felicità in una zona di riserva della "cultura"» (Marcuse, 1965, p. 44).

[19] Ivi p.57.

[20] Ibidem.

[21] Ivi p. 67.

[22] Adorno,1966, pp. 356-57.

[23] Marcuse, 1965, p.67.

[24] Adorno, 1951, p. 40.

[25] Ivi p. 41.

[26] Ibidem.

[27] Cfr. Adorno,1966, pp. 127 ss.

[28] Per un eccellente esempio di demitizzazione liberale, cfr. von Harnack, A, 1901, *Das Wesen des Christentums*, Hinrich Leipzig,, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2003³.

[29] Marcuse,1965, pp. 81-82.

[30] Adorno, 1958, p. 54

[31] Ivi pp. 52-53.

[32] Engels, F., *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1976², p. 78.

[33] Cfr. Montaigne, M., *Essais*, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, p. 193.

[34] Adorno, 1958, p. 205.

[35] Ivi p. 206.

[36] Ivi p. 208.

[37] Adorno, 1958, p. 156.

[38] Cfr. Pettazzi, C., *Tb. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, La Nuova Italia, Firenze, 1979.

[39] Adorno, 1966, p. 348.

[40] Cfr. Galeano, E, 1994, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Messico-Madrid, *Le vene aperte dell'America Latina*, Sperling & Kumpfer, Milano, 1997.

[41] Adorno, 1958, p. 211.

[42] Cfr. Adorno, 1951, p. 304.