

Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

Gianpaolo Cherchi
(Università degli Studi di Sassari)
cherchigianpaolo@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: On Adorno's philosophical writing: some observation.

Abstract: Adorno's philosophical writing is closely linked to his philosophical thought, in so far the difficulty of his works is determined by the complexity of his theory. In Adorno's view, the idea of the non-identity can be set in motion and displayed in the philosophical text only by "parataxis", a form of writing that can reflect the dualistic and dialectical nature of reality. The implementation of this logic of disintegration in the sphere of writing points out the very central role of rhetoric and, possibly, dialect as ways of philosophical expression.

Keywords: Adorno, Writing, Dialectics, Language, Dialect.

1. Skoteinòs, o sulla presunta oscurità del linguaggio adorniano

Ciò che Adorno afferma a proposito di Hegel, ovvero che non sia possibile alcuna certezza ermeneutica nell'approccio ai suoi testi, e che talvolta non si riesca letteralmente a sapere di cosa si stia parlando¹, lo si potrebbe in realtà affermare a proposito di Adorno stesso. Il carattere frammentario, discontinuo e asistemático del suo discorso, la particolarità della sua *Darstellung*, della forma espositiva con cui il suo pensiero trova espressione, il ricorso ossessivo a quelle formule linguistiche paradossali – spesso più abbaglianti che illuminanti – sono tutti elementi che rendono assai ostico, infatti, l'approccio ai testi adorniani. Lungi dall'essere risolte, queste difficoltà oggettive vengono, anzi, amplificate da molti commentatori che, nel tentativo di spiegare e chiarire le parole del Francoforte, ricadono assai spesso, come ben sottolinea Stefano Petrucciani, nell'errore di «ripetere le formule più o meno suggestive con le quali l'autore si esprime senza tradurle in un linguaggio diverso da quello dell'autore stesso», impedendosi in tal modo di «poterle realmente comprendere e, soprattutto, mettere alla prova»².

¹ Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 224-225.

² S. Petrucciani, *Adorno, ovvero del pensare aperto*, introduzione a *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, p. X.

Le ragioni di questa difficoltà, e di questo conseguente atteggiamento nei suoi confronti, sembrerebbero in realtà imputabili – ma, appunto, *sembrerebbero* soltanto – allo stesso Adorno: la voluta mancanza di sistematicità argomentativa dei suoi scritti lascia il lettore con l'impressione che le risposte teoretiche decisive vengano puntualmente eluse e rinviate; l'oggettiva oscurità del suo linguaggio, il carattere non argomentativo, assertorio e aforistico dei suoi scritti, inoltre, se da un lato rende il suo pensiero suggestivo e seducente, dall'altro lo fa effettivamente apparire come qualcosa di misterioso ed enigmatico, come una pratica esoterica accessibile ai soli iniziati. Questo genere di difficoltà ha perciò influenzato la ricezione dell'opera adorniana, troppo spesso caratterizzata da contributi teorici che ne reiterano le argomentazioni, riproponendole nello stesso linguaggio e nelle stesse forme espressive, depotenziando e sminuendo in tal modo l'autentico valore del suo pensiero.

Va da sé che questo modo di leggere – o, meglio, di *non* leggere – Adorno, limitandosi ad una mera imitazione pappagallesca delle sue formule linguistiche, dei suoi termini e dei suoi concetti (che vengono così resi ancora più ostici di quanto già non lo siano), non consente di ottenere alcun guadagno speculativo ulteriore, alcuna apertura di senso del suo discorso. Tutto ciò ha altresì riacceso il sospetto (assai comune fra i suoi detrattori) di una connaturata incapacità del Francofortese di saper trasformare le proprie intuizioni e le proprie suggestioni in argomentazioni dettagliate e in trattazioni sistematiche, quasi autocondannandosi a rimanere incagliato in formule paradossali e spesso auto-contraddittorie o, nella migliore delle ipotesi, a cadere vittima delle *contraddizioni performative* di chi vuole criticare la ragione mostrandone l'aspetto intimamente negativo e conflittuale, senza tuttavia poter rinunciare alla ragione stessa³. Un approccio simile si rivela però assolutamente infruttuoso e infecondo sia sotto l'aspetto filologico-ermeneutico, sia sotto quello teorico-speculativo.

Fa appunto parte delle cose che la filosofia pretende e che è importante realizzare, che i concetti non restino ciò che sono stati, ma che per il loro stesso sviluppo logico diventino qualcosa di diverso da quello che dicono.⁴

L'oggettiva difficoltà del linguaggio di Adorno – difficoltà duplice, poiché non riguarda soltanto la lettura e la decifrazione dei suoi testi, non è una difficoltà che colpisce soltanto il lettore ma riguarda in primo luogo Adorno stesso, e quindi l'aspetto compositivo dei suoi scritti – è in un certo funzionale alla sua filosofia, ad un pensiero e ad una dialettica che non si appiattisce nella aderenza incondizionata al canone hegeliano, che vuole rifiutare qualsiasi determinazione totale, qualsiasi conciliazione e definizione positiva. Sono noti, a tal proposito, gli sforzi con cui Adorno si affaticava nella ricerca di questo nuovo concetto di dialettica, tanto che proprio a questa adorniana *fatica del concetto* (nel senso dello sforzo

³ Cfr. J. Habermas, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1991.

⁴ Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007 p. 131.

che il concetto deve compiere per definire il non-concettuale senza tuttavia omologarlo a sé), corrisponde la difficoltà non solo nella ricezione ma soprattutto nella composizione delle sue opere, con processi di lunga gestazione che rappresentano una costante per quasi tutti i suoi scritti. Si pensi, ad esempio, allo stato di prostrazione e di spossatezza che la sua *bambina grassa* (così chiamava scherzosamente la sua *Negative Dialektik*) gli provocava⁵; o ancora alla gestazione di un'opera come la *Metakritik* (seconda monografia firmata da Adorno dopo il *Kierkegaard*), pubblicata nel 1956 ma i cui primi tratteggi risalgono alla seconda metà degli anni Trenta, durante il periodo di Oxford⁶, e probabilmente anche più lontano, se si considera la tesi di laurea del 1924⁷. Ancor di più si pensi a quel capolavoro del Novecento che è la *Dialektik der Aufklärung*, che non avrebbe mai visto la luce senza l'insistenza e il pressing di Horkheimer, che coinvolse e stimolò Adorno nella scrittura di quel progetto che aveva fortemente voluto, pungolandolo a non accontentarsi più di rivolgere le sue critiche ai fenomeni artistici e culturali, per indirizzarle finalmente nei confronti della realtà sociale⁸.

Di questo genere di difficoltà Adorno era perciò ben consapevole, e dell'oscurità della sua scrittura era perfino *responsabile*. Riconoscere, tuttavia, il carattere di ostilità e di difficile accessibilità di un filosofo non significa affermarne l'inser-

⁵ In una lettera del 21 dicembre 1965 indirizzata a Marcuse, Adorno confessava: «sto lavorando tantissimo e sono così esausto che sto aspettando i pochi miserabili giorni di Natale».

⁶ Adorno si era iscritto nel giugno 1934, in qualità di *advanced student*, al Merton College di Oxford, con l'obiettivo di lavorare ad un progetto sulla teoria della conoscenza e la logica dialettica, e a cui aveva dato il titolo provvisorio di *Die phänomenologischen Antinomien. Prolegomena zur dialektischen Logik*. (cfr. R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo Teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 167).

⁷ Discussa con Hans Cornelius, e intitolata *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, nella sua tesi di laurea Adorno cercava di risolvere, nel pensiero di Husserl, la contraddizione fra l'aspetto idealistico e quello realistico della teoria trascendentale della *cosa* (*Sache*), dichiarandola, in piena aderenza col pensiero del suo maestro, un finto problema, dal momento che la *cosa* veniva da Cornelius considerata allo stesso tempo ideale ed empirica. In una lettera a Leo Löwenthal del 1924 confessò di ritenere questo suo lavoro «meno autentico di quanto mi si addica, nel senso che è corneliano» (Adorno a Löwenthal, 16 luglio 1924, in L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit H. Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980. Il testo della lettera è riportato anche in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 81).

⁸ Nel 1941 Horkheimer lesse il manoscritto *Zur Philosophie der neuen Musik* (che in seguito ad alcune modifiche e con il nuovo titolo *Schönberg und der Fortschritt* costituirà la prima parte della *Philosophie der neuen Musik*) e rimase molto colpito dall'interpretazione adorniana della tecnica dodecafonica come «sistema di dominio sulla natura in musica» (*Tb. W. Adorno, Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 69) mediante una connessione fra l'elemento razionale e quello barbarico. Nelle lettere di Adorno ad Horkheimer alla fine di quello stesso anno si può evincere l'entusiastico interesse a portare avanti un progetto comune sull'antisemitismo che avesse come nucleo tematico essenziale «la dialettica dell'illuminismo o la dialettica tra cultura e barbarie» (Lettera di Adorno a Horkheimer del 10 novembre 1941, citazione tratta da R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 322). Ma sempre Adorno sembrava mettere le mani avanti intorno all'immediata fattibilità del progetto, confessando: «non esiterei a dedicarci anni pur di realizzarlo» (Lettera di Adorno a Horkheimer del 2 ottobre 1941, citazione tratta da R. Wiggershaus, op. cit., p. 320).

vibilità sul piano speculativo, o sancire presuntuosamente una costitutiva incapacità «di trasformare un'illuminazione e un'intuizione momentanea nella durata estesa di un argomento filosofico trattato esaurientemente»⁹. Significa, casomai, affermare – e nel caso di Adorno questo giudizio va espresso con la massima serietà – che egli «era forse capace di ben altro»¹⁰.

2. Phaos, o come si debba scrivere

Fedele ai metodi compositivi della scuola schönberghiana, il cui sistema dodecafonico permette di disporre i suoni secondo un ordine non gerarchizzato, in modo da non avere alcuna nota dominante che costringa il materiale musicale all'interno di una tonalità organica predeterminata, Adorno cercherà instancabilmente di replicare una struttura equivalente nei suoi scritti filosofici, ricorrendo alla tecnica della paratassi. La scrittura paratattica consente di mantenere vive le tensioni concettuali senza ingabbiarle in un ordine proposizionale il cui schema compositivo rispecchierebbe la medesima struttura gerarchica dell'organizzazione sociale.

È sufficiente leggere, a titolo di esempio, le pagine di quel suo famoso scritto *Der Essay als Form*, nelle quali si scaglia contro una concezione dogmatica del sapere che vorrebbe fare del contenuto un modello protocollare la cui purezza scientifica sarebbe tanto più alta «quanto meno è costretta a chiedere l'appoggio della forma»¹¹. Ma ancora di più si potrebbe leggere interamente quel frammento che apre la seconda parte dei *Minima Moralia* – emblematicamente intitolato *Dietro lo specchio* – dove Adorno riflette in maniera esplicita sulla scrittura, questa «forma reificata del linguaggio»¹². Nel testo filosofico ci si deve guardare dalla tentazione di cedere alle espressioni ornamentali per limitarsi solo a quelle adeguate¹³; allo stesso tempo, tuttavia, il testo non deve essere perfettamente chiaro nella sua esaustività: esso deve piuttosto assicurarsi di far emergere l'oggetto attraverso intrecci, richiami, metafore, fare in modo che «altri oggetti si cristallizzino intorno ad esso»¹⁴. Procedendo in questa direzione, facendo emergere questa tensione fra concetti che si richiamano l'un l'altro, il testo filosofico più che uno scintillante specchio della realtà diventa espressione di una profonda e costitutiva inadeguatezza del linguaggio rispetto alla realtà.

⁹ F. Jameson, *Tardo marxismo: Adorno, il postmoderno e la dialettica*, trad. Paola Russo, Manifestolibri, Roma 1994, p. 104.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, in *Note sulla letteratura*, Einaudi, Torino 1979, vol. 1, pp. 48-49.

¹² Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, traduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino 2015, p. 93.

¹³ «La bellezza dell'espressione che è fine a se stessa non è "troppo bella", ma ornamentale, artigianale, brutta. Ma chi, col pretesto di sacrificare tutto alla cosa, rinuncia alla purezza dell'espressione, tradisce anche la cosa» (*Ibidem*).

¹⁴ *Ibidem*.

Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

La difficoltà della scrittura adorniana rispecchia allora la difficoltà di esprimere mediante il linguaggio – e quindi mediante il pensiero, che ha nel linguaggio il suo *medium* – la realtà dell'oggetto, che del linguaggio rappresenta l'eccedenza (Überschuß). È l'idea del primato dell'oggetto (*Vorrang des Objekts*), pilastro della costruzione filosofica di Adorno. Se il soggetto è in grado di cogliere l'oggetto soltanto mediante i propri apparati categoriali, ovvero mediante la costruzione della realtà all'interno di un *logos* i cui termini costitutivi sono parole, e dunque concetti, allo stesso tempo tale *logos* non può, in nessun caso, avere pretese di onnicomprensività nei confronti del reale. Fra realtà e pensiero, fra realtà e linguaggio, fra la cosa e il concetto vi è dunque una *eccedenza asimmetrica* tale per cui non vi può mai essere perfetta aderenza fra le due dimensioni. In ragione di ciò, qualsiasi imposizione di senso, tipica di una scrittura ipotattica, ne falsificherebbe le relazioni e le connessioni, imponendo una *adaequatio* a loro estrinseca. Presenterebbe la realtà sotto il dominio della *parvenza*, come un'unità organica coerente, armonica, come il risultato di una processualità storica ordinata e priva di discontinuità, di rotture, di conflitti. Adorno, al contrario, non articola mai il suo pensiero attraverso una narrazione temporale¹⁵. Il suo obiettivo è precisamente la distruzione, il dissolvimento, la dissipazione di questa *parvenza* e della sua *logica*¹⁶. La sua scrittura è espressiva senza mai diventare affabulatoria, e la sua *logica della disgregazione*, che rifugge ogni esigenza riempitiva bollandola come puramente ornamentale, abolisce qualsiasi termine che non abbia un significato di per sé e che serva solo a dare una apparenza di consequenzialità logica al discorso.

Se un dialettico, per esempio, sottolineasse ogni volta l'inversione del pensiero con un "ma", lo schema letterario confuterebbe l'intenzione antischematica della meditazione.¹⁷

Per «esprimere linguisticamente questa storia coagulata nelle cose»¹⁸, Adorno ricorre piuttosto ad un uso spaziale del proprio materiale linguistico e concet-

¹⁵ «La narratività infatti presuppone la possibilità di strutturare l'esperienza, di articolarla in un prima e in un dopo, in un inizio e in una fine (che sia anche scopo); intesi in questo senso, anche i procedimenti narrativi sono latamente ipotattici. Ora, è evidente che Adorno rifiuta programmaticamente tale modalità» (S. Brugnolo, *Stile ipotattico e stile paratattico nel saggismo di Adorno e di Auerbach*, in *Lezioni di dottorato 2006*, a cura di E. Sibilio, Spartaco, S. Maria Capua Vetere 2007, pp. 152-153).

¹⁶ A tal proposito, in un saggio pubblicato sulla storica rivista *Das Argument* nel 1963 (e quindi con Adorno ancora in vita e ben prima della pubblicazione della *Negative Dialektik*), l'autore Friedrich Tomberg sosteneva che Adorno «nel respingere l'asserzione positiva in quanto positiva, respinge l'asserzione tout court. La conseguenza di questo negativismo radicale, che si lascia alle spalle lo stesso nichilismo in quanto troppo "positivo", sarebbe soprattutto quella di abbandonare il linguaggio» (Cfr. F. Tomberg, *Utopie und Negation. Zum ontologischen Hintergrund der Kunsttheorie Theodor W. Adornos*, in *Das Argument*, n. 26, J.5, 1963, p. 40).

¹⁷ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 92.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 49.

tuale, attraverso una forma discorsiva caratterizzata non dalla continuità dell'elemento epico-narrativo ma da una «successione atemporale di chocs»¹⁹, dove «le parole usate restano concetti»²⁰ i quali, tuttavia, assumono un senso soltanto all'interno della costellazione o configurazione cui prendono parte. La scrittura si immerge immediatamente nel suo materiale senza pretendere di dirigerlo dall'alto: lungi dal caratterizzarlo dall'esterno con un principio logico dominante, Adorno evita di legare i vari momenti concettuali con passaggi e congiunzioni sintattiche che lascerebbero il lettore nell'illusione che esista realmente un *continuum* logico-temporale dell'esperienza filosofica. La sua scrittura non è di tipo logico-deduttivo, non articola il pensiero nel passaggio fra causa ed effetto, bensì ricorre ad «una spiegazione non deduttiva in luogo di un cosiddetto processo di pensiero. Ciò procura alla forma il suo primato sul contenuto, anche sul contenuto di pensiero»²¹.

3. Verso un linguaggio oggettivo: la logica della disgregazione

Fin dai suoi anni giovanili, Adorno si era mostrato consapevole della necessità di produrre un una particolare *logica* (quindi una particolare forma di linguaggio, di pensiero e di scrittura) che fosse in grado di esprimere la natura intrinsecamente dualistica e oppositiva della realtà. L'idea di una *Logik des Zerfalls*, di una *logica della disgregazione* viene infatti definita dallo stesso Adorno come «la più vecchia delle sue concezioni filosofiche», risalente «agli anni in cui era studente»²². In uno scritto del 1920 intitolato *Espressionismo e veridicità dell'arte*, il giovane recensore musicale Theodor Wiesengrund – all'epoca non ancora divenuto Adorno – affermava che le pretese di verità di un'opera fossero da ricercare non nel contenuto ma nella forma mediante la quale l'opera stessa era stata costruita. Egli si concentrava, perciò, sull'idea del «disgregamento della realtà»²³, sulla quale l'espressionismo insisteva metodicamente, mostrando allo stesso tempo i sintomi della sua mancanza di veridicità, in quanto rischiava di far diventare il mondo «un giocattolo in mano di chi lo afferra soltanto per amore del dualismo», laddove invece era necessario «cercare di penetrarne il senso tramite il dualismo»²⁴. Il diciassettenne Adorno mostrava così di essere perfettamente cosciente del fatto che affinché sia possibile avanzare pretese di verità sulla realtà non è sufficiente limitarsi ad affermarne il carattere disgregato e dualistico, ma è necessario interpretare tale disgregamento, penetrandone il senso addentrandosi in esso. L'eco di queste

¹⁹ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 54.

²⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit. p. 49.

²¹ Th. W. Adorno, *Paratassi*, in *Note per la Letteratura*, cit., vol. 2, p. 388.

²² Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., *Avvertenza*.

²³ Th. W. Adorno, *Espressionismo e veridicità nell'arte*, in *Note per la letteratura*, vol. 2, cit., pp. 610 ss. L'espressione tedesca qui utilizzata dal giovane Adorno è *das Zersetzen der Wirklichkeiten*.

²⁴ *Ibidem*.

Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

considerazioni giovanili risuonerà ancora nel 1931, quando Adorno farà il suo ingresso ufficiale nel mondo filosofico con una prolusione accademica alla Goethe Universität di Francoforte esordendo con queste parole:

Chi sceglie oggi il lavoro filosofico come professione, deve rinunciare all'illusione che un tempo guidava i progetti filosofici: che sia possibile afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero. Nessuna ragione che abbia la pretesa di giustificare la realtà potrebbe riconoscersi in una realtà il cui ordine e forma reprimono ogni pretesa della ragione stessa; la realtà, come realtà intera, si presenta al conoscere unicamente in modo oppositivo, perciò la speranza di ottenere una realtà giusta e corretta offre solo frammenti e rovine. La filosofia che oggi promette questa speranza ha il solo scopo di coprire la realtà con un velo e di perpetuarne la condizione attuale.²⁵

Il ventottenne Adorno era consapevole che accanto alla necessità di una filosofia che sapesse rinunciare alle pretese illusorie di oggettività e di piena identità fra realtà e pensiero, vi era un'altra necessità ad essa strettamente collegata: l'elaborazione di un linguaggio in grado di rendere conto di questo *disgregamento della realtà*. A tal proposito in uno scritto dei primissimi anni Trenta scriveva:

Oggi il filosofo ha a disposizione un linguaggio frantumato. I suoi materiali sono i frammenti delle parole connessi all'accadere storico; la libertà del filosofo è unicamente la possibilità della configurazione con la quale egli costringe la verità nei frammenti linguistici. Egli può tanto poco pensare le parole come definite e stabili, quanto inventarne di nuove.²⁶

E a riprova della continuità teorica del suo pensiero, nella *Dialettica Negativa* ribadisce:

Il difetto determinabile di tutti i concetti costringe a citarne altri; così sorgono quelle costellazioni nelle quali soltanto è trapassata un po' della speranza del nome. Il linguaggio filosofico gli si avvicina attraverso la negazione di esso. Quel che la filosofia critica nelle parole, la loro pretesa di verità immediata, è quasi sempre l'ideologia dell'identità data, positiva di parola e cosa.²⁷

È perciò a partire dalla necessità di sondare il senso della realtà tramite il suo carattere disperso e disgregato, che prende forma la scrittura filosofica adorniana, il cui tratto peculiare è la sua natura essenzialmente linguistico-espressiva. Essa deve presiedere ad un dualismo che da un lato ha a che fare con il contenuto della realtà e dall'altro con la forma mediante la quale questo stesso contenuto viene espresso.

²⁵ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 37. La versione italiana traduce, erroneamente, il verbo *verewigen* con *perpetrare* (che in tedesco, invece, è *begeben*).

²⁶ Th. W. Adorno, *Tesi sul linguaggio del filosofo*, in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., p. 83.

²⁷ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 50.

L'analisi dell'elemento linguistico-espressivo rappresenta, perciò, il primissimo e forse il più efficace approccio alla decifrazione della scrittura filosofica adorniana, e quindi alla comprensione del suo pensiero. Se l'oggetto eccede rispetto alle definizioni logico-linguistiche del soggetto, ciò significa che l'identità fra la parola e la cosa, fra il pensiero e la realtà, è soltanto apparente, e dunque falsa. La loro coincidenza non potrà che essere caratterizzata da una asimmetria strutturale e, ciononostante, reciproca. Da un lato, infatti, l'unicità, la particolarità e l'individualità dell'oggetto eccede dai confini del suo semplice nome, non si lascia imprigionare e contenere interamente nel suo concetto: l'oggetto manifesterebbe, insomma, il suo primato, la sua preponderanza e la sua priorità proprio in virtù del suo carattere irriducibile e residuale, proprio per quella non-identità rispetto alle pretese totalizzanti del *logos*. Dall'altro lato, tuttavia, il potere espressivo del linguaggio diventa testimone della capacità del linguaggio stesso di spingersi al di là della semplice cosa denotata, diventa traccia e segno tangibile di una eccedenza e una non-identità che solo all'interno del linguaggio – e all'interno della scrittura, in quanto sua *forma reificata* – può essere manifestata, portata ad espressione.

Le parole, i concetti, non sono *evocazioni immediate dell'essere*. L'uso che ne facciamo nel linguaggio e nella scrittura «viene determinato dalla frattura dei nomi», nei quali «resta sempre un'eccedenza di quel che vogliono e non raggiungono». Le parole «sono delle risultanze: testimoniano la differenza del nome e del senso evocato»²⁸.

Vi è allora una stretta e profonda analogia fra il carattere d'enigma (*Rätselcharakter*) con cui la realtà si manifesta allo sguardo che cerca di interpretarla e la scrittura filosofica di Adorno. Ed è in questa analogia che si rende visibile, forse più che altrove, l'influenza di Walter Benjamin. A tal proposito Fredric Jameson fa notare come la questione della *Darstellung*, ovvero il problema «della forma dell'esposizione dei concetti filosofici nel tempo del testo, come pure dei generi tradizionali di quella forma»²⁹, sia una consapevolezza che viene trasmessa ad Adorno dal filosofo di Charlottenburg, soprattutto attraverso la lettura del suo libro sul *Dramma barocco tedesco*. Nella celebre *Premessa metodologica*, infatti, Benjamin esordisce con queste parole:

È proprio della letteratura filosofica ritrovarsi, a ogni sua svolta, di nuovo di fronte al problema della rappresentazione (*Darstellung*). Nella sua forma sistematica compiuta essa si presenterà sí come dottrina (*Lehre*), ma non è tra i poteri del mero pensiero quello di conferirle una tale compiuta sistematicità. La dottrina filosofica poggia su una codificazione storica, e non è possibile evocarla dal nulla, *more geometrico*.³⁰

Tale consapevolezza ritornerà in Adorno «come indizio e come chiave dei modi in cui il concetto filosofico, con tutte le sue verità e non-verità, può essere

²⁸ Th. W. Adorno, *Paratassi*, in *Note per la Letteratura*, cit., vol. 2, p. 375.

²⁹ F. Jameson, *Tardo marxismo*, cit., p. 58.

³⁰ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. 3.

messo in movimento»³¹, portandolo a dare una «dimostrazione pratica della possibilità di un altro genere di scrittura, il che, infine, equivale a dire: un altro tipo di pensiero»³². Lo stile parattatico adorniano è infatti un vero e proprio modo del suo filosofare, va inteso ben più che come un fatto puramente stilistico ma come la sua effettiva forma.

4. Retorica, o l'uso espressivo del linguaggio

La *Dialettica Negativa* si apre con le famose parole: «l'espressione dialettica negativa viola la tradizione»³³. Il valore e la misura di tale violazione non hanno a che fare solo e semplicemente con la destituzione del carattere affermativo che la tradizione filosofica ha attribuito al metodo dialettico; essi hanno a che fare anche con il disprezzo e la messa al bando della retorica, considerata fin dai tempi di Platone «portatrice di menzogna nella filosofia»³⁴. Ma proprio nelle pagine conclusive dell'*Introduzione alla Negative Dialektik* Adorno ritorna sulla retorica, questa antica arte dell'eloquenza, con l'esplicito obiettivo di una sua rivalutazione, mostrandone l'utilità per il pensiero. La persecuzione della retorica ha infatti trasformato il linguaggio filosofico in un linguaggio tecnico-specialistico, accentuando sempre più la sua funzione *denotativa* a discapito di quella *espressiva*. Questo disprezzo per la retorica Adorno lo interpreta come un atteggiamento tipico di chi tenta di addomesticare «fin dentro alla logica l'indisciplina del gesto»³⁵, o ancora come «il risentimento di coloro ai quali le necessità della vita tolgono la libertà di elevarsi e che considerano peccaminoso il corpo del linguaggio»³⁶. Questa rivalutazione dell'elemento retorico è funzionale alla critica di quello che Adorno definisce *gergo*, vale a dire un linguaggio filosofico ridotto a funzione puramente denotativa, apparato linguistico di quel pensiero dell'identità (*Identitätsdenken*) di cui l'ontologia heideggeriana è il principale portavoce.

Nell'abolizione della separazione retorica fra linguaggio e cosa, il gergo abolisce «nientemeno che la soglia tra la natura e il soprannaturale»³⁷. In questo modo, esso tenta di riesumare quella torbida indistinzione fra nome e cosa elevando le parole al rango di simboli di autenticità, interrompendo quella dialettica che è in grado di spingersi oltre al significato: «sia quella tra il contenuto e la parola, sia quella, interna al linguaggio, tra le singole parole e la loro relazione»³⁸. E così, quel che si perde è «la differenza tra quel Più, cercato a tentoni dal linguaggio, e

³¹ F. Jameson, *Tardo marxismo*, cit., p. 58.

³² Ivi, p. 62.

³³ Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 3.

³⁴ Ivi, p. 52.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 53.

³⁷ Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 16.

³⁸ Ivi, p. 13.

il suo essere in sé»³⁹. Il peccato blasfemo del gergo è allora quello di produrre un *logos* disponente che eleva i propri simboli a feticci. Le parole regrediscono alla loro atavica funzione di immagine archetipica, la quale è tuttavia priva di quella apertura che la sua magica coincidenza con il simbolo le garantisce.

La dottrina dei sacerdoti era simbolica nel senso che, in essa, segno e immagine coincidevano. Come attestano i geroglifici, la parola ha adempiuto, in origine, anche alla funzione di immagine. Questa funzione è passata ai miti. I miti, come i rituali magici, intendono la natura che si ripete. Essa è l'anima del simbolico: un essere o un processo che è rappresentato come eterno, perché deve ridiventare continuamente evento nell'esecuzione del simbolo. Inesauribilità, ripetizione senza fine, permanenza dell'oggetto significato, non sono solo attributi di tutti i simboli, ma il loro stesso, vero contenuto.⁴⁰

Il carattere simbolico di quei termini con cui, nel mito, si tentava di definire il divino, manteneva ancora qualcosa di quell'indicibilità e ineffabilità della natura come potere universale: quelle parole, quei concetti e quegli epiteti possedevano ancora, insomma, un elemento intrinseco di *non-identità*. Questa viene rimossa e cancellata nel momento in cui il linguaggio, privilegiando il suo aspetto denotativo rispetto alla potenza retorico-evocativa dell'espressione, pretende di diventare conoscenza obiettiva⁴¹. In tale pretesa, che si genera con la separazione della scienza dalla poesia, si manifesta la *prosaica utopia* di una burocratizzazione totale del linguaggio filosofico, divenuto anch'esso strumento della società amministrata. La santificazione del carattere puramente denotativo nel linguaggio è sempre solidale con il dominio, e la sua ipocrita connivenza con il potere si esprime nel carattere elitario del gergo.

Senza dover rendere conto a ragione alcuna, reso elevato solo dal tono di voce che è al tempo stesso standardizzato, esso raddoppia il bando esercitato realmente dall'amministrazione in un bando spirituale. Lo si potrebbe descrivere come il calco ideologico di ciò che vi è di paralizzante negli uffici pubblici, il cui orrore viene ripresentato nel linguaggio scarno di Kafka, perfetta controparte del gergo. Il potere sociale di disposizione diviene grossolanamente tangibile per il pubblico, quando questo ha da chiedere qualcosa agli intrattabili portavoce dell'amministrazione. Come questi, il gergo parla al pubblico direttamente senza lasciarlo replicare; ma gli fa pure credere che l'uomo dietro lo sportello sia realmente "l'uomo", al cui titolo lo presenta la targhetta introdotta da poco tempo che reca il suo nome. Le formule di salvezza del gergo sono nascostamente quelle stesse del potere, prese in prestito dalla scala dei gradi dell'autorità.⁴²

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 24-25.

⁴¹ «Come segno, la parola passa alla scienza; come suono, come immagine, come parola vera e propria, viene ripartita fra le varie arti, senza che si possa più ripristinare mediante la loro addizione, sinestesia o "arte totale". Come segno, il linguaggio deve limitarsi ad essere calcolo; per conoscere la natura, deve abdicare alla pretesa di somigliarle. Come immagine, deve limitarsi ad essere copia: per essere interamente natura, abdicare alla pretesa di conoscerla» (Ivi, p. 25).

⁴² Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., pp. 58-59.

Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

In questa sua funzione liturgica il gergo somiglia sempre più al linguaggio delle amministrazioni, a quel linguaggio burocratico che mostra il suo carattere *prosaicamente utopico* in una pretesa di oggettività la cui autorità è figlia di un arbitrio soggettivo, e che trova il suo fondamento ultimo nel *factum brutum* dell'amministrazione stessa, in una forma di organizzazione che non ha alcun riguardo per il suo contenuto sociale.

La sua visibile conseguenza è la regressione, la cieca docilità dei soggetti incoraggiati alla spontaneità. Non a caso in questa sfera è continuamente utilizzato il gergo dell'autenticità.⁴³

Il *burocratese*, d'altronde, è esso stesso un gergo che adopera costruzioni complesse e in egual misura fulgginose, facente uso di una sintassi che si spinge ai limiti delle ragionevoli esigenze di chiarificazione concettuale, ricca oltremodo di espressioni specialistiche e di enunciati cionondimeno ostici ai fini dell'immediatezza comunicativa, la cui precipua e tuttavia recondita funzione è quella di sopperire all'impossibilità di fornire giustificazioni adeguate in contesti normativi la cui premessa sia, in ultima istanza, il banale, triviale, prosaico esercizio del dominio, una *violenza amministrata* per mezzo del linguaggio e della comunicazione.

Si potrebbe obiettare che anche il gergo possiede la sua retorica, la sua arte del dire, il potere di persuadere con le parole. Se le cose stanno così, non si spiegano le ragioni per le quali Adorno cerchi di reintegrare la retorica nella sua difesa del ruolo essenziale del linguaggio nel quadro del pensiero dialettico. Cosa intende Adorno per retorica? Il momento retorico nel linguaggio è quello che, di contro alla sua concezione volgare, «prende partito per il contenuto» ed è ad esso incline nella misura in cui rappresenta «l'aperto, il non predeciso dalla struttura», la «protesta contro il mito»⁴⁴. Quando si riferisce alla retorica, perciò, «Adorno intende, grossomodo, l'aspetto espressivo e performativo del linguaggio»⁴⁵. Si tratta, tuttavia, di un aspetto essenziale. Se è innegabile che qualsiasi esperienza della realtà implica necessariamente una rappresentazione di tale esperienza – rappresentazione che implica un'idea della realtà, degli individui che la abitano, e delle relazioni che gli individui instaurano con la realtà stessa – ebbene tale rappresentazione avviene mediante il linguaggio. È tuttavia un vecchio segreto della filosofia quello in base al quale se dico “adesso è mezzogiorno” questa affermazione non è più vera un istante dopo essere stata proferita. Nella scrittura il linguaggio trova una modalità di rappresentazione specifica della realtà, una forma *reificata* in cui la parola, il segno e l'immagine impiegate per la rappresentazione di questa esperienza perdono il proprio carattere effimero e transeunte per divenire traccia permanente e immutabile.

⁴³ KV, *Cultura e amministrazione*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 133.

⁴⁴ Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 53.

⁴⁵ J. M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001, p. 268 (traduzione nostra).

Scripta manent. La scrittura è forse il più potente strumento a disposizione del pensiero identificante. Il carattere tutto particolare della scrittura adriana consiste tuttavia nel portare in evidenza l'elemento di inadeguatezza, di non conformità, di non identità del linguaggio *attraverso il linguaggio stesso*: proprio in virtù del riconoscimento di questa non identità fra linguaggio e realtà, il linguaggio resta uno strumento imprescindibile, l'unico in grado di porre in atto quel «disincanto del concetto»⁴⁶ (*Entzauberung des Begriffs*) che possa salvare la filosofia dalla sua degenerazione, dal suo diventare «l'assoluto di se stessa»⁴⁷. Solo dentro al *medium* del linguaggio è possibile il darsi dell'esperienza di tutto ciò che eccede dal linguaggio, tutto ciò che non può essere compreso, contenuto, catalogato e classificato all'interno delle sue determinazioni concettuali. Detto in altri termini: solo attraverso il linguaggio si manifesta il non-identico, e dunque la conseguente *apertura* che esso dischiude.

L'esattezza idiosincratca nella scelta delle parole, come se dovessero nominare la cosa, non è uno degli ultimi motivi del fatto che alla filosofia l'esposizione è essenziale. La *ratio cognoscendi* di questa insistenza dell'espressione sul *tode ti* è la dialettica propria di esso, la sua mediazione concettuale interna; essa è il punto d'approccio per comprenderne il non-concettuale.⁴⁸

Il momento retorico-espressivo del linguaggio è essenziale in quanto genera un'*apertura*, uno spazio di gioco in cui il linguaggio è in grado di salvare se stesso dalla sua standardizzazione, «dalla comunicazione di contenuti già noti e fissati»⁴⁹, dalla mera tautologia, dall'imposizione di un livellamento concettuale fondato sulla mitologica credenza che esista un rapporto originario e autentico fra il linguaggio e l'essere.

5. *Dialettica e dialetto, o sul senso dell'apertura*

Come interpretare tuttavia l'*apertura* che si genera e si manifesta nel linguaggio? A partire da questa nozione di *apertura*, ad esempio, Agamben ha elaborato una concezione filosofica che intende indagare il senso di quella frattura critica in cui si produce l'uomo, condensando il proprio pensiero intorno all'*experimentum linguae* che apre lo spazio ad una nuova idea di comunità e di politica, ad una nuova forma di vita che può sorgere unicamente da una nuova forma di linguaggio: un linguaggio che viene qui inteso in senso politico, come pura *potenza*, come meccanismo di disattivazione di ogni dispositivo, e non in senso enfatico, come tentativo di *dire l'indicibile*, quale è al contrario il

⁴⁶ Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 14.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 49.

⁴⁹ *Ivi*, p. 52.

compito che Adorno assegna alla filosofia. Non avendo la pretesa di presentarsi come presupposto per una nuova elaborazione teorico-politica, il nostro modestissimo contributo vuole proseguire entro il solco interpretativo adorniano, deviando tuttavia leggermente, e soltanto per un attimo, dal percorso che egli indica, e presentando la stretta affinità che lega la dialettica non tanto alla retorica quanto al *dialetto*.

Tra la dialettica e il dialetto vi sono legami che vanno ben al di là della vicinanza etimologica, la quale è peraltro un dato di fatto⁵⁰. Per di più, il fatto che non esista al mondo una lingua che non possieda un dialetto, o che non vi siano criteri linguistici universalmente accettati per distinguere lingua e dialetto in maniera assoluta⁵¹, è in qualche modo l'indizio di una caratteristica innata della lingua a *dialettizzarsi*, ovvero ad aprirsi ad una molteplicità di usi e di declinazioni, ad una varietà di definizioni e di significazioni: l'indizio di una non-identità interna al fenomeno stesso del linguaggio. Il riferimento al dialetto è perciò qui da intendersi non soltanto come fenomeno linguistico contrapposto rispetto alla lingua (nella misura in cui la lingua ha carattere universale mentre il dialetto, per sua natura, tende verso il particolare) ma anche e soprattutto come quell'elemento costitutivamente presente all'interno della lingua e che contribuisce a renderne più ricco, più ampio e più variegato il patrimonio espressivo non soltanto lessicale ma anche simbolico e rappresentativo (si potrebbe quasi dire, il *patrimonio immaginifico*). Detto diversamente, il dialetto dev'essere qui inteso come una vera e propria *prassi linguistica*, come quell'elemento di *apertura espressiva* presente all'interno della lingua stessa, all'interno del linguaggio, e che pone così in rilievo il *gesto* linguistico rispetto al *nome*, l'aspetto *espressivo* prima ancora che quello *denotativo*. Se il dialetto viene spesso definito come *variante linguistica* è perché la sua esistenza si svolge all'interno della lingua, caratterizzandone l'*apertura* nei termini di una *variazione*. In quanto variante linguistica, il dialetto assolve alla funzione di

⁵⁰ Nelle principali lingue europee, infatti, sia il termine *dialettica* che il termine *dialetto* hanno comune radice dal greco *diálektos*, tanto che si potrebbe azzardare l'ipotesi (che in questa sede ci limitiamo soltanto ad accennare, rinviando la sua eventuale trattazione ad un'altra occasione) che la dialettica sia propriamente *ciò che pertiene al dialetto*, ovvero ciò che attiene alle varianti e alle molteplici sfaccettature e declinazioni degli usi linguistici.

⁵¹ A tal proposito, proprio per ribadire come spesso la distinzione fra lingua e dialetto sia di natura squisitamente politica e culturale e non puramente linguistica, è emblematica la sentenza attribuita al linguista Max Weinrich: *una lingua è un dialetto con un esercito e una marina*. Adorno sembra condividere questo punto di vista, affermando: «Nulla di più reazionario che contrapporre i dialetti popolari alla lingua scritta. Ozio, e perfino superbia e arroganza, hanno conferito alla lingua della classe superiore un carattere d'indipendenza e d'autodisciplina, che la mette in opposizione all'ambiente sociale in cui si è formata. Essa si rivolge contro i signori, che ne abusano per comandare, pretendendo di comandar loro a sua volta, e si rifiuta di servire ai loro interessi. Nella lingua degli oppressi, invece, resta solo l'espressione del dominio, che l'ha privata anche della giustizia che la parola autonoma, non deformata, promette a tutti coloro che sono abbastanza liberi per pronunciarla senza rancore. [...] Se la lingua scritta codifica l'alienazione delle classi, questa non è revocabile attraverso la regressione alla lingua parlata, ma solo nella coerenza dell'obiettività linguistica più rigorosa» (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 113).

esprimere la realtà come cangiante, mutevole, recalcitrante a qualsiasi processo di codificazione linguistica, mai identica a sé stessa e dunque, per definizione, non-identica. L'apertura che il dialetto opera all'interno del linguaggio ha perciò a che fare con l'ampiamiento dello spettro delle varianti d'uso linguistico, permettendo una maggiore varietà di definizioni della realtà. Lo stesso Hegel utilizzava di frequente termini ed espressioni dialettali per sopperire ad una mancanza che il canone linguistico standardizzato, il tedesco istituzionalizzato nella forma dell'alto-tedesco (*Hochdeutsch*), non era in grado di colmare: il ricorso al dialetto svevo gli forniva la possibilità di attingere ad una varietà terminologica e concettuale, consentendogli di esprimere il suo pensiero attraverso immagini evocative, dando alla sua esposizione un'impronta pittografica più che meramente o banalmente linguistica.

Certo, la scarsità dei riferimenti adorniani alla dimensione del dialetto fa del nostro tentativo di interpretazione nientemeno che una mezza ipotesi, una semplice intuizione tutta da dimostrare e da confermare. Ad ogni modo, ci pare che i seppur scarni riferimenti adorniani alla questione del dialetto vadano nella direzione che abbiamo qui indicato. Nelle ultime pagine dedicate all'analisi dell'industria culturale, nella *Dialektik der Aufklärung*, Adorno fa riferimento alla standardizzazione della lingua e al suo livellamento, il cui fenomeno comporta anche la rottura del rapporto fecondo fra la lingua e l'esperienza vissuta: si creano in tal modo degli stereotipi linguistici, parole, locuzioni ed espressioni ridotte a «simboli protettivi che finiscono per attaccarsi tanto più tenacemente e in modo più ossessivo ai loro oggetti quanto meno si è in grado di afferrare, ormai, il loro significato linguistico»⁵².

Essi affiorano come relitti alla superficie della lingua parlata. Nella radio tedesca di Flesch e di Hitler si possono riconoscere nell'alto-tedesco affettato dell'annunciatore, che dice alla nazione «Auf Wiederhören», o «Hier spricht die Hitlerjugend», e perfino «der Führer», in un tono che è destinato a diventare subito l'accento naturale di milioni di persone. In queste espressioni è stato rescisso anche l'ultimo vincolo fra l'esperienza sedimentata e la lingua, come quello che faceva sentire ancora la sua influenza benefica, nell'Ottocento, attraverso il dialetto.⁵³

Se si tiene in considerazione che l'alto-tedesco, ovvero la parlata della Germania centromeridionale, è il tedesco "puro" e letterario (una sorta di corrispettivo di quel che il toscano è stato per l'italiano), Adorno sembra qui riconoscere al dialetto questa specifica capacità di mantenere salde l'esperienza vissuta e l'esperienza linguistica: una capacità espressiva che è immediatamente conoscitiva, dal momento che le espressioni dialettali, nella loro irriducibile particolarità, tentano di determinare ulteriormente il contenuto dell'esperienza. Ma è nei *Minima Moralia* che troviamo una ulteriore relazione del dialetto con la non-identità.

⁵² Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 180.

⁵³ *Ibidem*.

Nell'aforisma 72, dopo aver definito le parole tedesche di derivazione straniera (*Fremdwörter*) come «gli ebrei della nostra lingua»⁵⁴, Adorno si lascia andare, all'interno dello stesso frammento, ad un ricordo infelice e infausto relativo ad una esperienza linguistica.

In una sera di tristezza desolata e inconsolabile mi sono sorpreso a adoperare goffamente il congiuntivo goffamente erroneo di un verbo che non è nemmeno propriamente altotedesco, una forma che appartiene al dialetto della mia città natale. Non mi era più accaduto di udire, e tanto meno di usare, quel solecismo familiare fin dai tempi di scuola. La malinconia, che scendeva irresistibilmente nell'abisso dell'infanzia, aveva ridestato, sul suo fondo, l'antico suono, in cui trovava espressione un desiderio impotente. La lingua mi rimandava come un eco, l'umiliazione che mi ha inflitto la malasorte, dimenticandosi di quello che sono.⁵⁵

Questi ultimi due riferimenti, quello alle parole di derivazione straniera e quello al congiuntivo perduto del suo dialetto d'origine, stanno in rapporto dialettico fra loro. Nel primo caso, in quanto elementi spuri all'interno di un sistema linguistico, le parole di derivazione straniera sono in realtà segnali di un'impossibile purezza del linguaggio, e quindi dell'impossibilità di una sua pura identità con sé stesso, esattamente come la presenza di ebrei fra cittadini tedeschi (ed è questo, come noto, il caso di Adorno) metteva a rischio la purezza e l'identità della razza ariana. Nel secondo caso, la dimenticanza della voce verbale nella sua lingua d'origine pone Adorno di fronte ad una esperienza spersonalizzante dovuta al processo di standardizzazione della lingua, in cui la particolarità dell'espressione dialettale, della variante linguistica specifica, viene soppressa dal potere identificante del linguaggio.

Queste considerazioni potrebbero condurci ad una indagine sul ruolo del soggetto e sul suo rapporto dialettico con il linguaggio in quanto vero e proprio dispositivo di soggettivazione e de-soggettivazione. Non intendiamo, tuttavia, intraprendere tale indagine in questa sede. Ci interessa far notare, per il momento, come l'esperienza di questa *apertura* che Adorno attribuisce al linguaggio filosofico grazie al suo momento retorico ed espressivo, possa essere compresa, forse, anche mediante l'istituzione di un nesso fra il modo in cui Adorno intende la dialettica e l'uso del dialetto come elemento di *variazione linguistica*. Stabilire, poi, quanto l'elemento del dialetto abbia realmente influito nell'elaborazione teorica adorniana, o comprendere se egli abbia fatto o meno ricorso ad espressioni dialettali per esprimere particolari concetti filosofici è anche questo un compito che non può essere svolto nell'ambito di questo nostro modestissimo contributo. Quel che possiamo affermare è come nell'elaborazione del suo personale stile filosofico, della sua *logica della disgregazione*, un ruolo di certo non secondario sia stato svolto dell'esilio, vera e propria *esperienza di disgregazione*. La restituzione

⁵⁴ Th. W. Adorno *Minima Moralia*, cit., p. 125.

⁵⁵ Ivi, p. 125-126.

Gianpaolo Cherchi

di tale esperienza attraverso la riflessione filosofica fa sì che il testo adorniano, la sua scrittura, più che uno scintillante specchio della realtà diventi una disperata ricerca di dimora da parte di chi non ha più patria.

Lo scrittore si dispone nel proprio testo come a casa propria. Come crea disordine e confusione con i fogli, i libri, le matite e le cartelle che si porta dietro da una stanza all'altra, così fa anche, in un certo modo, coi suoi pensieri. Essi diventano per lui come mobili o suppellettili domestiche, su cui prende posto, si sente a proprio agio o, viceversa, va su tutte le furie. Li carezza delicatamente, li consuma, li mette a soqquadro, li sposta li rovina. Per chi non ha più patria, anche e proprio lo scrivere può diventare una sorta di abitazione. E così facendo anche lui, come a suo tempo la famiglia, non può fare a meno di produrre rifiuti e scarti. Ma non ha più un ripostiglio dove metterli, e, in generale, è difficile separarsi dagli avanzi e dalle scorie. Così spinge i rimasugli davanti a sé e finisce per correre il rischio di riempire di essi le sue pagine. L'esigenza di indurirsi e di non indulgere alla pietà di se stessi comprende in sé anche quella più tecnica di prevenire, con estrema cura, le cadute della tensione intellettuale e di eliminare tutto ciò che si viene a formare come un'incrostazione nel lavoro in corso, che continua a girare a vuoto, e che forse, in uno stadio antecedente, contribuiva a creare, come ciarla o pettegolezza, la calda atmosfera in cui l'opera può crescere e svilupparsi, ma che ora non è più che un residuo muffito e un deposito stantio. Alla fine allo scrittore non è concesso di abitare nemmeno nello scrivere.⁵⁶

⁵⁶ Ivi, pp. 93-94.