

Dialettica negativa e Antropologia negativa. Adorno-Anders.

Micaela Latini

1. Un titolo quale *Dialettica negativa e antropologia negativa* sembrerebbe preannunciare un lavoro di confronto tra Th. W. Adorno e Ulrich Sonnemann, sulla scia di una indicazione mutuata dalla “Introduzione” di *Dialettica negativa* (1966)¹. E invece, disattendendo una simile aspettativa, la *Negative Anthropologie* cui ci si riferisce in questo saggio è quella di Günther Stern/Anders. L’idea di un confronto tra le due prospettive nasce dalla curiosità di capire la corrispondenza tra la “dialettica negativa” e l’“antropologia negativa”, laddove con il secondo sintagma si intende la concezione andersiana di un’umanità inadeguata al mondo. Che poi non si tratti di una stranezza ma di un interrogativo legittimo lo conferma, indirettamente, lo stesso Adorno, che in una nota contenuta nella sezione della *Dialettica negativa* dedicata alla lettura del pensiero di Heidegger, chiama in causa proprio la lezione di Anders².

Non è difficile riconoscere come il movimento di pensiero andersiano si attesti su una posizione molto vicina a quella di Adorno. Per Anders in una realtà nella quale il tutto si rivela essere una mera giustapposizione delle parti, destinata a restare opaca e incompresa nel suo insieme, l’unica forma di filosofia possibile è il saggio filosofico, o l’aforisma, ossia forme che recalcitrano di fronte alla chiusura del sistema³. È sulla base di questa convinzione che Anders, sulla scia di Goethe, definisce la sua riflessione come una “filosofia d’occasione”, e lo fa proprio con l’intento di contrapporla all’idea di una sistematicità filosofica (di Heidegger, così come di altri autori a lui sicuramente più vicini, tra i quali ad esempio Ernst Bloch). Con la coniazione lessicale di impronta

1 Cfr. T.W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966). Trad. it. di P. Lauro, a cura di S. Petrucciani: *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 2004, p. 4, dove si legge: «Ulrich Sonnemann lavora a un libro che sarà intitolato *Antropologia negativa*. Né lui né l’autore sapevano niente di questa corrispondenza. Essa rinvia a una necessità oggettiva».

² I luoghi cui qui mi riferisco sono la nota 13, in Adorno, *Dialettica negativa*, op. cit., p. 70 e il passo in *ivi*, p. 77.

³ Per una riflessione su questo concetto e più in generale per una visione sinottica del pensiero di G. Anders si rimanda allo studio di P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003.

goethiana *Gelegenheitsphilosophie*⁴ egli intende un pensiero critico che prende le mosse da “qualcosa di determinato” (“squarci caratteristici del nostro mondo d’oggi”, dalla natura opaca e inquietante) e che assume tale occasione “negativa” come spinta propulsiva al suo procedere. Si tratta quindi di una modalità di riflessione che non si appaga della contingenza così come non si acquieta in una forma di pacificazione conciliatoria – sono queste anzi derive che Anders intende scongiurare. Siamo piuttosto di fronte a uno sforzo di pensiero che, occasionandosi sui fatti empirici, «si innalza in decollo verticale verso il cielo»⁵. Va da sé allora che la “filosofia d’occasione” si muove senza alcuna garanzia di coerenza proveniente dall’esterno, e anzi in piena consapevolezza del fatto che non sussiste alcun punto di fuga dal mondo da cui poter stabilire la coerenza del tutto⁶. Poco male se quest’assenza di stelle nel firmamento andersiano comporta anche il pericolo di incappare in giri paradossali⁷. Anders è ben cosciente del rischio del paradosso, ed anzi affida alla sua *Gelegenheitsphilosophie* l’arduo compito di trarre coerenza da se stessa, non evitando le contraddizioni (che la innervano), ma piuttosto pensandole “fino in fondo” e radicalizzandole⁸.

In qualche misura si può vedere su questo punto una stretta affinità con le posizioni su cui si attesta il “pensare in contraddizioni” di Adorno, inteso come atto di denuncia nei confronti dell’assolutismo teoretico. Come noto, il paradosso costituisce il cuore pulsante della concezione adorniana della filosofia, per quel tanto che la riflessione deve darsi come portatrice di un giudizio critico sui propri presupposti e sulle proprie possibilità⁹. È quanto ritroviamo in un importante passo di *Dialettica negativa* nel quale

⁴ Per la prima volta questa espressione viene usata da G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956). Trad. it. di L. Dallapiccola: *L’uomo è antiquato*, Il Saggiatore, Milano, 1963, pp. 17 e sgg.

⁵ Id., *Postfazione a Ketzereien* (1981), Beck, Monaco, 1996. Il volume è tuttora inedito in italiano, ma la Postfazione è stata recentemente tradotta. Trad. it. di M. Latini, con introd. di S. Velotti: *La natura eretica*, in “MicroMega”, 1 (2006), pp. 47-57.

⁶ Sulla connessione tra la *Gelegenheitsphilosophie* e la dimensione critica del pensiero si rimanda alle osservazioni di S. Velotti, nella sua Prefazione dal titolo *Critica, esperimento e dottrina: note sull’estetica di Anders*, a G. Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur* (1984). Trad. it di A. Aranyossy e P. P. Portinaro, a cura di S. Velotti: *Uomo senza mondo. Scritti sull’arte e la letteratura*, Spazio libri editore, Ferrara, 1991, pp. 4-21.

⁸ E’ questo uno dei motivi centrali dello studio che E. Tavani ha dedicato ad Adorno, *L’apparenza da salvare*, Milano, Guerini & Associati, 1994.

⁹ Il senso del paradosso all’interno della *Dialettica negativa* viene analizzato da Petrucciani, nella sua Introduzione ad Adorno, *Dialettica negativa*, op. cit., pp. XI-XXVII.

si legge: «Se la dialettica negativa richiede l'autoriflessione del pensiero, questo implica tangibilmente che il pensiero per esser vero debba pensare, almeno oggi, anche contro se stesso»¹⁰. Le pagine adorniane sono innervate di una simile convinzione, ossia di argomentazioni teoretiche che si muovono contro il bisogno di sistema, contro una filosofia che si picca di approdare a una “verità intangibile e definitiva”, imprigionando l'essenza. È per questo motivo che Adorno sostiene la necessità di addentrarsi nei meandri della tradizione speculativa, e rivelarne le più intime contraddizioni, le cesure, le frantumazioni interiori.

La battaglia ingaggiata in *Dialettica negativa* è duplice perché da un lato è tesa a svelare la logica di dominio, il principio della coattività che ha tacciato di sé il sistema filosofico tradizionale, e dall'altro muove contro il nichilismo o contro una filosofia che si appaga dei *disiecta membra* del pensiero. In altre parole per Adorno il pensiero non deve lasciarsi invischiare nello specchio per allodole dell'esperienza determinata, ma neanche può illudersi di dominare la totalità in modo astratto. Da questo sfondo problematico prende le mosse la critica alla storia della filosofia, una critica che non si declina affatto in una rinuncia al pensiero filosofico, ma piuttosto nella consapevolezza della necessità di un approccio capace di confrontarsi con il caotico, con l'informe, con il contingente¹¹. In questi stessi termini si traduce, secondo Adorno, il pensiero dialettico che, riconoscendosi intessuto di contraddizione, tenta di dispiegare la contraddizione stessa, di produrre tensioni piuttosto che conformarsi alla prospettiva di una conciliazione facilmente raggiunta. È in gioco pertanto una riflessione che si è affrancata dalla ‘malia identitaria’, e che ha rifiutato l'idea di incasellare il reale entro schemi rigidi e dati una volta per tutte. Adorno non ha dubbi al riguardo: la forma pacificatoria si è ormai fatta antiquata, nella sua pretesa di subordinare la determinazione particolare all'ordine della sua artificiosa misura. Il non-identico infatti non manca di rivendicare la sua presenza, di far sentire la sua voce come materiale resistente alla ‘malia identitaria’. La scommessa della dialettica negativa è allora quella di «immergersi nell'eterogeneo, senza ridurlo a categorie prefabbricate»¹², anche al

¹⁰ Adorno, *Dialettica negativa*, op. cit., p. 328.

¹¹ E' questo uno dei motivi centrali dello studio che E. Tavani ha dedicato ad Adorno, *L'apparenza da salvare*, Milano, Guerini & Associati, 1994.

¹² Adorno, *Dialettica negativa*, op. cit., p. 14.

costo di fare esperienza delle vertigini che “lo choc della contingenza” può provocare¹³. La sensazione è quella che si prova quando il terreno sotto i piedi sta franando, facendo crollare i “castelli di cartapesta” della tradizione filosofica, o per dirla con *Dialettica negativa*, gli edifici concettuali prefabbricati che pretendevano di alloggiare il sistema¹⁴. Il punto è che dallo smottamento del suolo, dalle fratture e dalla crepe, emergono orizzonti nuovi e inattesi, che si confrontano con la negatività, con il non-identico, insomma con una dimensione di opacità che non si lascia ridurre a mero oggetto di riflessione. È su questo terreno dissestato che si calano tanto il pensiero di Adorno quanto quello di Anders, volti ad aprirsi un sentiero tra le macerie e tra le rovine del presente. L’orizzonte comune è allora quello di una “filosofia della discrepanza” che si volge contro il pensiero della totalità e contro la sua valenza totalitaria, perché è consapevole del fatto che una qualche unità può essere raggiunta non “malgrado” le fratture ma solo “attraverso” di esse¹⁵, e cioè vivendo l’esperienza in tutto il suo non-senso.

Cogliere tale *Diskrepanz*, l’alterità in tutta la sua non-identità, è un’operazione tutt’altro che pacifica. Adorno sa bene che se si vuole liberare la dialettica dall’essenza affermativa, senza rinunciare alla determinatezza, occorre restituire al concetto la sua valenza critica e recuperare così il momento della differenza¹⁶. In definitiva è abbandonando ogni pretesa di conciliazione, che si fa rilucere una tensione e di conseguenza si rimette in questione la relazione tra soggetto e mondo. Per questa ragione in Adorno il pensiero si presenta come una costellazione, nella quale i concetti, ben lungi dal pietrificarsi in una rigida identità, s’incontrano e si scontrano.

2. Entriamo ora nel vivo della nota in cui Adorno chiama in causa la riflessione di Anders. Gli studi andersiani cui questa annotazione rimanda sono *On the Pseudo-*

¹³ Cfr. *ivi*, p. 32.

¹⁴ *Ivi*, p. 5.

¹⁵ Così si esprime Adorno nel suo studio su Mahler e Wagner. Cfr. T. W. Adorno, *Versuch über Wagner-Mahler*. Trad. it. di .M. Bortolotto e G. Manzoni: *Wagner-Mahler. Due studi*, Einaudi, Torino, 1966, p. 167.

¹⁶ Id., *Dialettica negativa*, op. cit., p. 4.

Concreteness of Heidegger's Philosophy (1948)¹⁷, e alcune pagine del primo volume dell'*Uomo è antiquato* (1961). Se il primo scritto rappresenta la punta di diamante della critica che Anders muove a Heidegger¹⁸, nel secondo caso le pagine cui Adorno fa riferimento si incentrano su una lettura del teatro di Beckett, e quindi sembrerebbero a un primo sguardo estranee al contesto della “resa dei conti” nei riguardi della lezione heideggeriana. Eppure le cose non stanno così. Vale anzi la pena segnalare fin da subito che tali riflessioni, portate avanti nella forma della “farsa ontologica” rientrano a pieno titolo nel solco della critica andersiana alla filosofia di Heidegger. A segnalarlo è già il titolo scelto da Anders per il saggio dell'*Uomo è antiquato*, che suona “*Sein ohne Zeit*” come controaltare rispetto al *Sein und Zeit* heideggeriano. Torno più tardi sul motivo dell’“essere senza tempo”, che costituisce il fulcro dell’antropologia negativa andersiana.

Mi preme ora soffermarmi sul contributo *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, datato 1948. Come emerge dal carteggio, è solo in una lettera del 6 settembre 1962 che Adorno (da Francoforte) chiede ad Anders (a Vienna), delucidazioni su questo suo saggio giovanile:

«Caro Anders, per puro caso ho saputo che Lei ha lavorato sulla pseudo-concretezza di Heidegger. Al momento sto scrivendo un testo su quello che ho chiamato il “gergo dell’autenticità” ed è evidente che in questo lavoro la pseudo-concretezza è una categoria essenziale. Chiaramente vorrei citarla, e al di là delle buone consuetudini, sarebbe per me importante conoscere il Suo testo quanto prima. Le sarei molto grato se volesse indicarmi il titolo esatto e il riferimento bibliografico»¹⁹.

¹⁷ G. Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (1948), Trad. it. di N. Curcio: *Heidegger esteta dell'inazione*, in F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 23-62. Già in “MicroMega”, 2 (1996), pp. 187-225.

¹⁸ I riferimenti polemicici alla filosofia di Heidegger tagliano trasversalmente l’intera opera matura di Anders. Oltre al già citato *Ketzereien*, ricordiamo *Nihilismus und Existenz*, (1946). Trad. it. di E. Grillo, con introd. di R. Esposito: *Nichilismo ed esistenza*, “MicroMega”, 2 (1988), pp. 181-209, e una recensione al libro di Aloys Fischer, *Die Existenzphilosophie Martin Heidegger* (1935) pubblicata nello “Zeitschrift für Sozialforschung”. Questi e altri scritti di Anders su Heidegger sono oggi raccolti nel volume *Über Heidegger*, a cura di Gerhard Oberschlick, Beck, München, 2001.

¹⁹ Trad. mia. Riporto di seguito la versione originale: «*Lieber Anders, neulich las ich durch puren Zufall, dass es eine Arbeit von Ihnen über die Pseudokonkretheit Heideggers gibt. Ich selbst bin in Augenblick mit einem Text über das befasst, was ich den Jargon der Eigentlichkeit gennant habe, und in dem, wie es die Sache mit sich bringt, Pseudokonkretheit eine wesentliche Kategorie ist*». Lettera di Adorno ad Anders del 06.09.62, Österreichische Literaturarchiv der österreichische Nationalbibliothek, Wien, (d’ora in poi OLA), 237/04. Desidero ringraziare

Anders si dichiara subito disposto a spedirgli il testo, ma non manca di sottolineare come il suo contenuto sia ormai datato²⁰. È allora sull'occasione dell'interesse mostrato da Adorno nei riguardi dell'articolo andersiano che prende avvio una corrispondenza che a breve giro di posta si fa incandescente e affonda la lama in vecchi “*malentendus*” e incomprensioni²¹.

Tramite un fitto scambio di missive, i due riescono a riprendere in mano le fila del loro rapporto, iniziato a Francoforte in tempi lontani da questo carteggio²². Vengono così dissotterrate quelle che Anders in una lettera del 30 giugno 1963 definisce le “*hot potatoes*”. Scottante è stata per Anders la stroncatura mossa da Adorno e Horkheimer alla sua tesi di abilitazione negli anni Trenta dal titolo *Philosophische Untersuchungen zu musikalischen Situationen*²³, una ostilità che sembra aver segnato negativamente la

Bernhard Fetz e Konrad Paul Liessmann, che mi hanno reso disponibile i documenti del carteggio ancora inedito tra Adorno e Anders.

²⁰ Così Anders nella lettera ad Adorno del 10.09.62, OLA, 237/04: «Ormai non ho la più pallida di che cosa ci sia scritto, e non so se ancora oggi lo sottoscriverei [*Ich habe keine Ahnung mehr, was darin steht, und ob ich das Geschriebene heute noch unterschreiben wollte*].».

²¹ Per una ricostruzione attenta e articolata dello scambio epistolare tra Adorno e Anders si rimanda a K. P. Liessmann, *Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno*, “*Zeitschrift für kritische Theorie*” 6 (1998), pp. 29-38.

²² Nel 1930 un articolo uscito dalla sottile penna sterniana/andersiana e dal titolo *Spuk im Radio*, compare tra le pagine della rivista *Anbruch* diretta da Adorno. I due si incontrano di nuovo nel difficile periodo dell'esilio americano. Sono questi gli anni in cui Anders frequenta più assiduamente l'“Altra Germania”: abita a casa di Marcuse a Santa Monica e partecipa alle discussioni della scuola di Francoforte (come testimonia il testo-protocollo *Tesi su “bisogni”, “cultura”, “bisogni culturali”, “valori culturali”, “valori”* del 1942, ora in G. Anders, *Saggi dall'esilio americano*, trad. di S. Canevagli e A. G. Saluzzi, Bari, Palomar, 2003, pp. 29-37). Ma il rapporto con Horkheimer e Adorno resta freddo. Pur denunciando il debito teoretico contratto nei confronti del loro pensiero, Anders non manca di sottolineare la sua radicale “estraneità” all'orizzonte teoretico sul quale si muove il circolo. Una distanza destinata a farsi ancora più marcata, nel corso del tempo. Gli anni dell'esilio americano sono caratterizzati per Anders dalla presa di coscienza che l'uomo è stato capace di costruire Auschwitz e distruggere Hiroshima. Due eventi storici che, in tutta la loro drammaticità, lo inducono a prendere le distanze dalla speculazione filosofica e soprattutto dall'attività accademica. Al rientro in Europa, Anders rifiuta ogni carica universitaria che gli viene offerta, e preferisce vivere in totale isolamento a Vienna.

²³ Il dattiloscritto è ancora inedito, ma a fornire le coordinate dello studio musicologico portato avanti da Anders in questi anni è un saggio dal titolo *Zur Phänomenologie des Zuhörens*, (1927). Tr. it. a cura di M. Latini, con introd. di E. Matassi: *Sulla fenomenologia dell'ascolto* in S. Vizzardelli (a cura di), *La regressione dell'ascolto*, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 175-199.

prosecuzione della sua carriera²⁴. Ciò che qui mi interessa sottolineare è la motivazione addotta da Adorno circa la sua rigida opposizione a questo lavoro. Al di là di una disapprovazione più strettamente contenutistica, lo scritto musicologico andersiano si configurava ai suoi occhi come heideggeriano tanto nel linguaggio quanto nella struttura d'insieme²⁵. Ecco allora che affiora un motivo particolarmente interessante: Adorno accetta il confronto con Anders solo quando questi dimostra di essersi emancipato dalla sudditanza filosofica nei confronti del maestro, di essersi affrancato da quel “gergo dell'inautenticità” che permeava i suoi scritti musicologici giovanili²⁶. Anders riconosce come un suo “peccato di gioventù” la fascinazione nei confronti di Heidegger, ed anzi nella lettera di risposta, datata 06.12.63, si dichiara “100% d'accord” con l'osservazione di Adorno²⁷.

3. Cifra della svolta andersiana è il testo *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (1948), con il quale Anders recide il cordone ombelicale che lo legava al maestro e, al contempo, traccia una cesura rispetto al suo pensiero precedente. Lo scritto andersiano s'impenna su una critica materialistica all'ontologia esistenziale, così come viene profilata in *Essere e tempo*. L'analitica esistenziale di Heidegger si configura ora agli occhi di Anders come la punta d'iceberg di un'“antropologia delle radici (*Wurzel-Anthropologie*)” che pretende di definire l'essenza umana, quando invece il linguaggio della filosofia è come un mazzo di chiavi che apre serrature che non esistono più. È questo l'errore di Heidegger che, nella sua volontà di definire l'uomo, è sbarcato in una “terra di nessuno” che ha poi battezzato con il nome di *Dasein*. Dipanando un lungo filo di ragionamenti, Anders cerca di mostrare la “pseudo-concretezza” dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Il nodo della questione sta nel fatto che il *Dasein* heideggeriano non ha nulla a che fare con l'essere concreto. E lo dimostra il fatto che se Heidegger per un verso nega all'uomo qualità divine, per l'altro

²⁴ Cfr. K.P. Liessmann, *G. Anders zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1993, p. 19.

²⁵ Riporto di seguito il passo della lettera in questione: «*Das eine war, dass mir der Text, nach Sprache und Gesamtverhalten, überaus Heideggerisch dünkte, viel mehr als es Ihnen heute, nach der Emancipation, in der Rückererinnerung erscheinen mag*». Lettera di Adorno ad Anders del 31 ottobre 1963, OLA 237/04.

²⁶ Vale forse la pena ricordare che, dopo aver discusso la tesi di dottorato con Husserl, nel 1924, Anders segue all'università di Marburgo le lezioni di Heidegger. Nel 1927 escono suoi scritti di fenomenologia dell'esperienza musicale.

²⁷ Cfr. lettera del 6 dicembre 1963, OLA 237/04.

non analizza le vere “condizione di necessità”, che spingono gli uomini ad affannarsi giorno e notte e a stabilire un commercio con il mondo. La posizione di Anders è netta: ciò che definisce la finitezza dell’essere è la fame, ed è sempre la fame a costituire il perno della cura. Heidegger invece gira intorno a questa questione, la sorvola in silenzio e così se la fa facile. Allo stesso modo le pagine di *Essere e Tempo* esulano dal riferirsi esplicitamente agli strumenti che caratterizzano la *Sorge* di oggi – sistemi economici, industria, macchine. Ma c’è di più. Laddove Heidegger vorrebbe essere concreto, calando la struttura dell’intenzionalità sull’orizzonte della *praxis*, si rivela obsoleto; e così laddove tenta di introdurre una concretezza pragmatica resta prigioniero della sua stessa operazione²⁸. È quanto sottolinea Anders in questo suo scritto polemico: «La provincia della concretezza di Heidegger comincia alle spalle della fame e finisce prima dell’economia e della macchina: in mezzo sta l’esserci, che martella sul suo strumento e in tal modo rivela la “cura” e la “rinascita dell’ontologia”»²⁹. Il limite della pseudo-concretezza emerge dal suo gergo. Per tratteggiare la fisionomia del *Dasein*, Heidegger non fa ricorso a categorie formali dell’oggetto, ma a categorie completamente nuove e con un linguaggio coniato ex-novo: «Heidegger sembra prefiggersi un programma nuovo –un piano che richiede un nuovo approccio, un nuovo vocabolario, categorie nuove»³⁰. Niente è più lontano dalla tesi di Anders, per il quale l’uomo è inevitabilmente da intendersi come un essere indefinibile. Su questo assunto si fonda la tematica dell’*Antiquiertheit* di ogni antropologia³¹, ovvero il suo inevitabile declinarsi in un’“antropologia negativa”. Con questa espressione egli intende la situazione dell’“uomo senza mondo”, ossia di un’umanità espropriata del suo essere, del suo tempo, delle sue azioni, e persino della possibilità di uccidersi.

Che l’essere non sia rigorosamente concettualizzabile, pena il rischio di cadere nella metafisica: è questa una tesi che Adorno sembra sottoscrivere pienamente. Se l’impulso della filosofia è quello di esprimere l’inesprimibile, il suo movimento di pensiero non

²⁸ Cfr. *Heidegger esteta dell’inazione*, op. cit., p. 30.

²⁹ *Ivi*, p. 35.

³⁰ *Ivi*, p. 24.

³¹ E’ questa una delle tesi del secondo volume dell’*Uomo è antiquato*, e soprattutto del capitolo dal titolo “L’antropologia filosofica”. Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980). Trad. it. di M. A. Mori: *L’uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003, pp. 116-118.

può che essere oscillatorio, e tale fluttuazione a stento può essere restituita verbalmente³². Ciò che di Heidegger suscita la *vis* polemica adorniana è il suo bisogno di parole originarie, nelle quali l'espressione non ammette oscillazioni. La parola non è per Adorno qualcosa di originario, mentre Heidegger propone un superamento della metafisica attraverso il rammemorare l'essere medesimo. Di qui la critica di Adorno al registro heideggeriano, che giunge fino a tematizzare direttamente l'inesprimibile e a compattarlo nella parola essere. Nella sua pretesa di dire l'indicibile, Heidegger finisce per stravolgerlo, e tramutarlo in un oggetto di conoscenza³³. Ma a essere così privilegiata è la dimensione identitaria dell'essere. In altre parole la posta in gioco nel pensiero di Heidegger è la pretesa di delineare una mappa definitiva dell'essere, senza tenere conto delle sfumature cromatiche al suo interno, smarrendo quindi il senso della differenza. Come si legge in *Dialettica negativa*, l'ontologia heideggeriana consola il soggetto della perdita della sostanzialità con la rassicurazione che l'essere paragonato inarticolatamente a quella sostanzialità, sopravvive al contesto funzionale³⁴. Così Heidegger fa approdare l'ontologia in una terra di nessuno, in una forma di indistinzione ancestrale tra soggetto e oggetto. Di qui la critica alla terminologia linguistica heideggeriana, che si avvale di espressioni impersonali come "esserci" ed "esistenza" e così legittima il ritorno della «supremazia statolatrica, tedesco-idealista dell'identità sul suo portatore, sul soggetto»³⁵. Adorno non nutre alcun dubbio a riguardo: che l'esistenza dell'uomo sia impersonale non è un fatto cui si perviene linguisticamente, come fa Heidegger (che si mantiene nell'ambiguità tra un superumano e un meno-umano), ma scaturisce dall'analisi dei soggetti mondani esistenti, espropriati della loro stessa esistenza³⁶. Tale mutilazione è stata ignorata dal pensiero heideggeriano, che per un verso si è rifiutato di intorpidire le acque della *prima philosophia* con la contingenza del materiale, e per altro verso non ha voluto/saputo rinunciare alla concrezione originariamente promessa dalla parola esistenza³⁷. In

³² Cfr. *Dialettica negativa*, op. cit., p. 99.

³³ Cfr. *ivi*, p. 101.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 61.

³⁵ *Ivi*, p. 249.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 250 e p. 265.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 70.

questo senso il pensiero di Heidegger si caratterizza in tutta la sua *Pseudo-Concreteness*.

3. Passiamo ora ad analizzare il secondo riferimento di Adorno ad Anders, che concerne lo studio del gennaio 1954, dedicato alla pièce *En attendant Godot* di Samuel Beckett³⁸. In questa sede la critica di Anders ad Heidegger viene sviluppata non tanto nei termini del pensiero filosofico, quanto in quello della “farsa ontologica” (variante di una filosofia d’occasione). Se il teatro beckettiano restituisce la cifra di una “farsa ontologica” è perché presenta un’opera tragica proprio per il fatto che non le è data neanche la possibilità di contemplare la tragedia.

L’universo andersiano di “uomini senza mondo” è popolato sia dagli antieroi di Döblin, sia dagli esistenti avulsi di Kafka, ma ad “affollarlo” sono soprattutto i “*clowns pigri e paralizzati*” beckettiani. Il ruolo di primissimo piano che Anders affida a Beckett è ben presto spiegato: se Döblin e Kafka raccontano una vita informe, il teatro beckettiano va ben oltre, perché rappresenta l’assenza di forma in quanto tale³⁹. Per Anders l’uomo di Beckett è il primo e l’unico a sbarcare in un non-mondo. In realtà lo scenario che ci viene profilato nelle sue opere è spopolato e impercorribile, dal momento che vengono a saltare i nessi che legano il soggetto all’orizzonte di azione. Ecco allora che inevitabilmente i personaggi beckettiani (ciechi, paralitici, uomini-giara) avanzano in esso solo a tastoni. Siamo davanti a un’“antropologia negativa” che traccia la parabola dell’uomo senza essenza: un’umanità sradicata, avulsa, che è in vita e non più nel mondo⁴⁰. Beckett ci presenta infatti «esseri estromessi dal disegno del mondo (cioè dallo schema della società borghese), che non hanno più nulla da fare perché non hanno più nulla a che fare con il mondo»⁴¹. Questa impotenza caratterizza le figure di Beckett, impossibilitati a compiere i movimenti più banali. Ma si dà il caso – denuncia Anders – che è qui ravvisabile la situazione dell’uomo nella società capitalistica, dove non si fa,

³⁸ Lo sfondo teoretico sul quale mi muovo è quello offerto da G. Di Giacomo, che nella sua riflessione su Beckett non manca di chiamare in causa Adorno e Anders. Cfr. Di Giacomo, *Estetica e letteratura. Il grande romanzo tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 218-227. Si veda anche G. Di Giacomo, *Arte e rappresentazione nella Teoria estetica di Adorno*, in E. Matassi - E. Tavani (a cura di), *Th. W. Adorno (1903-2003) L’estetica. L’etica*, “Cultura tedesca”, 26 (2004), pp. 103-122.

³⁹ Cfr. *L’uomo è antiquato*, op. cit., p. 218.

⁴⁰ Cfr. a proposito K.P. Liessmann, “Mensch ohne Welt. Aspekte einer negativen Anthropologie“, in Id., *G. Anders zur Einführung*, op. cit., pp. 25-39.

⁴¹ *Ivi*, p. 219.

ma “si è fatti fare”, cioè si lavora senza proporsi da sé lo scopo del lavoro e senza nemmeno capirlo. Siamo agli antipodi dell’uomo di Heidegger. Anders ne è fermamente convinto, e scrive questo saggio proprio con l’intento di contrapporre la sua tesi a quella di alcuni commentatori francesi che hanno assimilato la situazione beckettiana alla *Geworfenheit* di heideggeriana memoria. Seguiamo l’argomentazione di Anders: la gettatezza sta per la casualità dell’esistenza, ossia per una totale mancanza di libertà, data dal fatto che ci si trova gettati in un corpo, in una famiglia, in uno stato, in una origine che non si è affatto scelta. Ma Heidegger risolve questa mancanza primordiale (il complesso dell’origine) facendo dell’esserci il padre di se stesso, con un gioco di parole che si snoda tra la *Geworfenheit* e l’*Entwurf*. In altri termini l’uomo di Heidegger s’impadronisce del caso e lo tramuta in progetto. Per questo viene da Anders paragonato a un *self-made man* che aspira a tirarsi fuori dal fango del “Si”, come il conte di Münchhausen che si afferra per i capelli. Su tutt’altro versante si muovono i *clochards* di Beckett, che non interpretano la loro esistenza come qualcosa di contingente, e non pensano di tramutarlo in un progetto positivo⁴². Semplicemente non hanno alcuna coscienza della loro tragicità e se continuano a vivere è perché ormai si trovano in vita, e non riesce loro di darsi una direzione diversa (neanche la soluzione del suicidio). Basta pensare al fatto che le figure di Beckett non riescono neanche a soffrire del loro *Ursprung-Komplex* perché non ricordano l’origine, non avendo più alcuna concezione temporale. L’assenza di tempo pregiudica la possibilità di concetti quali il progetto e la speranza: il tempo dell’uomo è al più tempo di sopravvivenza. E questo ‘resto di tempo’ che rimane loro a disposizione viene impiegato non per procacciarsi un senso (come vorrebbe Heidegger), ma semmai per tentare di darsi scacco matto, un tentativo destinato anch’esso al fallimento. Beckett mette in opera uomini che lottano per procurarsi un’attività fittizia, così come nella vita reale il lavoro meccanico ha reso alienante l’azione umana. È questo un motivo saliente: si vive nel non-senso, ma non si è in grado di rinunciare al concetto di senso, così come non si può abbandonare la speranza. Tale impossibilità marca la distanza tra il teatro beckettiano e il pensiero nichilista. Anders lo esprime a chiare lettere: con le sue figure di «ideologi ingenui e falsamente ottimisti», Beckett mette in scena non il nichilismo, ma «l’incapacità

⁴² I personaggi beckettiani così non sono più all’altezza di organizzarsi il tempo libero. I loro giochi sono come il loro “mettersi le scarpe e togliersi le scarpe” cioè un far finta di niente. Cfr. *ivi*, p. 226-228.

dell'uomo di essere un nichilista persino in una situazione che non potrebbe essere più senza speranza di così»⁴³. Le creature beckettiane non sono all'altezza della situazione perché continuano ad aspettare, e quindi – conclude Anders - non sono “nichilisti”. Ma c'è di più: è loro tolta la possibilità di dire il Nulla, perché dirlo equivarrebbe a dare il senso, laddove invece Godot (il senso, o God) non arriva, ma costantemente annuncia il suo “essere a venire”. Anders sottolinea questo aspetto: nell'opera di Beckett Dio non è scomparso, ma piuttosto si è ritirato fuori dal mondo, e di qui non può presentarsi come il senso finale. Se si è costretti alla penultima parola è perché mettere un punto significherebbe la chiusura del sistema in una totalità compiuta, il che è quanto di più lontano da una simile prospettiva.

Molti sono i punti di contatto tra la lettura di Anders e il ben più noto studio adorniano, dal titolo *Tentativo di capire il Finale di partita* (1958)⁴⁴. In linea con le osservazioni andersiane, anche Adorno considera il registro filosofico, *in primis* quello esistenzialista, come antiquato di fronte al teatro di Beckett, uno scarto di magazzino⁴⁵. È questa la ragione che ne fa una «parodia della filosofia vomitata fuori dai suoi dialoghi»⁴⁶. Se quella di Beckett può essere a giusto titolo definita come un'opera di fuga, è perché condanna ogni approccio teoretico a essere un *Versuch* - come recita il titolo del saggio adorniano - che recalcitra di fronte alla forma-parola: «Ogni tentativo di interpretazione rimane arretrato rispetto a Beckett: eppure il suo teatro proprio perché si limita a una realtà empirica infranta guizza oltre questa, e rimanda a una interpretazione proprio per la sua natura enigmatica»⁴⁷. In questi termini ne parla Adorno. Laddove Heidegger vuole accedere all'indicibile, Beckett mantiene tale indicibile nebulosa, ritrae la violenza dell'indicibile⁴⁸. Nella stessa opacità è cinto il non-senso che domina l'opera beckettiana: nessuna dichiarazione di insensatezza, perché sarebbe l'equivalente di donargli senso, un'operazione impossibile per chi vive

⁴³ *Ivi*, p. 222.

⁴⁴ T.W. Adorno, *Tentativo di capire il Finale di partita*, in Id., *Noten zur Literatur*. Trad. it. a cura di A. Frioli e E. De Angelis: *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino, 1979, 2° vol., pp. 267-308.

⁴⁵ Cfr., *ivi*, p. 267 e p. 269.

⁴⁶ *Ivi*, p. 270.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 272.

nel 'non-senso' e neanche arriva a prenderne consapevolezza. Così i drammi beckettiani sono assurdi, e questo non a causa dell'assenza di senso, ma perché – come afferma Adorno in *Teoria estetica*, schierandosi esplicitamente dalla parte di Anders - «dibattano il senso. Ne svolgono la storia!»⁴⁹. Vale a dire che ad essere rappresentato in Beckett non è il 'non-senso', bensì le condizioni del sottrarsi del senso. Nessun senso (e non-senso), ma anche nessun tempo, nessuna memoria, nessuna speranza, e soprattutto nessuna coscienza di tale assenza. Emblematico è quanto si legge in *Tentativo di capire il Finale di Partita*: «La storia è lasciata in bianco perché ha prosciugato la forza che la coscienza ha di pensare la storia, la forza del ricordo»⁵⁰. Insomma, in sintonia con le posizioni di Anders, anche per Adorno l'uomo beckettiano è emblema del *Mensch ohne Welt*, cui è rimasta solo la vita, ma una vita vuota perché prosciugata di senso. Di qui si comprende l'effetto di opacità presente in *Finale di partita*, dove il mondo diventa ombra, opaco come alito sul vetro: l'orizzonte è grigio, le onde piombo, l'interiorità svuotata⁵¹. Si profila allora una "specie" di antropologia negativa assimilabile a un "nero cielo senza stelle", ossia senza speranza⁵². Qui l'uomo è deprivato di tutto, persino di se stesso. È quanto scrive Adorno: «Il nome generale della specie 'uomo' non si adatta al paesaggio linguistico beckettiano: per lui l'uomo è ormai solo quello che è diventato»⁵³. Il fatto è che le catastrofi storiche cui si ispira *Finale di Partita* hanno reso antiquata l'idea di una sostanzialità e absolutezza dell'individuo⁵⁴. Beckett porta sulla scena, "una coscienza bombardata"⁵⁵ quell'io disgregato che si è sostituito al soggetto

⁴⁹ Id., *Ästhetische Theorie* (1970). Trad. it. di E. De Angelis: *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 219.

⁵⁰ Id., *Tentativo di capire il Finale di partita*, op. cit., p. 274.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 278.

⁵² Di qui si comprende il grigiore, lo schermo di opacità che non permette di distinguere tra interno ed esterno. Significativo in tal senso è un passo che Adorno riporta di *Finale di partita*: «Clov (sale su una scaletta, punta il cannocchiale verso l'esterno) Vediamo un po'... (guarda spostando il cannocchiale) Zero...(guarda)...zero (guarda)...e zero (abbassa il cannocchiale, si volta verso Hamm) Allora? Più tranquillo? Hamm: Niente si muove. Tutto è ...Clov: Zero...Hamm (*con violenza*) Tutto è che cosa? Clov: Che cosa è tutto? In una parola? E' questo che vuoi sapere? Un secondo (*Punta il cannocchiale sull'esterno, guarda, abbassa il cannocchiale, si volta verso Hamm*) Mortibus» (*ivi*, p. 271).

⁵³ *Ivi*, p. 276.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 272.

assoluto e autonomo: «Dopo la seconda guerra mondiale tutto è distrutto senza saperlo, anche la cultura risorta; l'umanità continua a strisciare dopo che sono accadute cose a cui in verità non possono sopravvivere nemmeno i sopravvissuti, e su un mucchio di macerie cui è negata anche la meditazione cosciente sulla propria frantumazione»⁵⁶. Si capisce allora perché le figure di Beckett appaiono spesso mutilate come se fosse avvenuta la catastrofe, come mosche spappolate: «la pura identità diventa identità dell'individuo annientato, identità di soggetto e oggetto nello stadio della piena alienazione»⁵⁷. Con la disgregazione dell'elemento di coscienza, siamo ben oltre l'esistenzialismo, così come oltre il teatro dell'assurdo. E infatti, secondo Adorno, Beckett ha portato alle estreme conseguenze il concetto dell'assurdità, prendendolo in parola e rivelando così la sua *Antiquiertheit*: «Una volta demoliti i caratteri del senso dell'esserci, dall'assurdo non risulta un dato universale – ché in tal modo l'assurdo tornerebbe a costituire un'idea – ma risultano meste particolarità che si beffano del concetto e che sono come uno strato di utensili di un'abitazione di fortuna»⁵⁸. Ciò che risulta inaccettabile agli occhi di Adorno è la pretesa di fare dell'esperienza individuale, nella sua ristrettezza e casualità, la sigla dell'essere, il suo carattere basilare. È in gioco con Heidegger un tentativo di redenzione, che si rivolge a un'anticaglia polverosa (ossia all'ipostasi della identità della persona) come a un “dato di certezza primaria”⁵⁹. Niente di più sbagliato secondo Adorno. Per lui il teatro di Beckett è realista proprio nel suo tenere in considerazione il resto, «ciò che rimane del soggetto, dello spirito e dell'anima al cospetto della catastrofe immanente: dello spirito, scaturito dalla mimesi, rimane la ridicola imitazione; dell'anima, registra di se stessa la disumana sentimentalità; del soggetto la sua determinazione più astratta, cioè di esserci e per ciò stesso di essere in colpa»⁶⁰. A far eco a questo passo è una frase di *Dialettica negativa* dove si legge: «Non è invece sbagliata la domanda meno culturale se dopo Auschwitz ci si possa lasciar

⁵⁶ *Ivi*, p. 279.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ E' quanto osserva Adorno: «Trascinate fuori dall'interiorità, le situazioni affettive di Heidegger, le situazioni di Jaspers sono diventate materialistiche. In loro l'ipostasi dell'individuo e quella della situazione andavano d'accordo: la situazione era né più né meno l'esserci nel tempo, totalità di un singolo individuo vivente inteso come dato di certezza primaria. Esso presupponeva l'identità della persona». *Ivi*, pp. 279-280.

⁶⁰ *Ivi*, p. 279.

vivere, se ciò in fondo sia lecito a chi è scampato per caso e di norma avrebbe dovuto essere ucciso. Per sopravvivere egli ha già bisogno di freddezza, il principio basilare della società borghese, senza il quale Auschwitz non sarebbe stato possibile: questa è la colpa drastica di chi è stato risparmiato»⁶¹. Di questa colpa pagano lo scotto i personaggi di Beckett, condannati a vivere l'assenza della vita o meglio a proseguire la loro non-vita.

⁶¹ Id., *Dialettica negativa*, op. cit., p. 326. Per Adorno il dire che dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie non ha validità assoluta, è però certo che dopo Auschwitz, poiché esso è stato possibile e resta possibile per un tempo imprevedibile, non ci si può immaginare un'arte serena. Ad Auschwitz il confine tra la vita e la morte si è reso permeabile al punto da rendere indistinguibili una morte che è avvenuta effettivamente e una morte che prosegue come conseguenza di una morte divenuta impossibile.