

Roberto Mancini

LA PROMESSA E LA FESTA
L'ATTESA DEL COMPIMENTO NEL PENSIERO DI THEODOR W. ADORNO

Abstract

This essay advances a conception of festival as shared expression of an experience of happiness. Happiness is in turn understood as harmony between the answer we are capable of giving life and the answer life gives us. In the tension implied in this dialectic there lies, for us, the wait for what is truly adequate not only to our desire but also to our being. The essay focuses on a specific form of wait, namely, the wait geared toward the fulfillment of a promise. In this case, the answer that comes from life is not any answer; rather, it is the answer we have started to hope for ever since we have been given an anticipatory word, that is, the announcement of a future liberation or realization of some good. The author that works as guide in such a reflection is Theodor W. Adorno because at the heart of his negative dialectic there remains, in an exemplary manner, the memory of a promise of happiness that is inscribed in human dignity and the value of nature even when both are offended by the stupidity of the logic of domain.

1. *La persistenza dell'attesa nella società dell'infelicità organizzata*

La festa è l'espressione condivisa di un'esperienza di felicità. Quest'ultima, tuttavia, non va ridotta a un evento accidentale, al manifestarsi di un benessere improvviso o al soddisfacimento dei nostri impulsi biologici, come immaginava Freud. La felicità mi sembra piuttosto l'armonia di due risposte. La risposta che noi sappiamo dare alla vita e la risposta che la vita dà a noi. Nella tensione implicata da questa possibile dialettica è insita l'attesa, da parte nostra, di ciò che è davvero adeguato al nostro essere, oltre che al nostro desiderio. Albert Camus ha osservato che la felicità è «il semplice accordo tra un essere e l'esistenza che conduce»¹. Certo, si può ritenere che un accordo simile avvenga a un certo punto come un dono, senza aver avuto modo di costruirlo e tanto meno di causarlo. Ma non mi pare plausibile immaginarlo prescindendo dall'attesa umana, quell'apertura che è insieme anelito, desiderio, fiducia, speranza, sospensione e dedizione. Quindi una riflessione sulla festa chiede, a mio avviso, di confrontarsi con il senso dell'attesa che è connaturata al cuore e all'anima dell'essere umano.

D'altra parte ciò richiede al tempo stesso di considerare tutto ciò che lo umilia e lo ferisce. Siamo creature sensibili alla felicità e l'essere in festa significa esprimere insieme l'esperienza di una felicità vissuta come gioia condivisa, vita sensata, comunione

¹ A. CAMUS, *Nozze*, trad. it. S. Morando, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 92.

profonda, e non certo come mera fortuna oppure come privilegio dato a pochi in un mondo di vite alla deriva. Per questa medesima ragione siamo particolarmente vulnerabili alla contraddizione determinata dalla frustrazione, dal fallimento, dalla sofferenza. Se fossimo indifferenti alla felicità, come esseri automaticamente interessati alla mera sopravvivenza, non saremmo così radicalmente colpiti dal patire. Accetteremmo il negativo della vita come l'animale accetta la pioggia, la grandine, la neve. La contraddizione risulta acuita quando si riflette su una forma specifica dell'attesa, l'attendere rivolto al compiersi di una promessa. In tal caso la risposta che arriva dalla vita non è una risposta qualsiasi, ma è quella che abbiamo cominciato a sperare da quando ci è stata data una parola anticipatrice, l'annuncio di una liberazione futura o di un compimento di bene. Da questo punto di vista, l'approfondimento del valore della promessa per noi si annuncia come la chiave per una riconsiderazione del senso della festa.

María Zambrano ha affermato che è la vita umana in sé a essere inscritta nella dinamica di una promessa: «tutto ciò che nasce e il non ancora nato è promesso a una forma. È il significato primordialmente nuziale della vita. [...] L'uomo non si rivolge alla realtà per conoscerla meglio o peggio se non dopo, e a partire da, l'averla sentita come una promessa, come una patria dalla quale in linea di principio ci si attende tutto»². Il sospetto che questa sintetica ma radicale lettura della condizione umana si risolva in pura illusione non può essere respinto facilmente. Basta avere la minima cognizione del dolore, basta ricordare che per molti la vita è una tortura interrotta solo da una morte senza speranza per diffidare di chiunque ci venga a dire che la vita è promessa alla felicità, a quella forma nuova e definitiva di felicità che è la salvezza.

Per non liquidare in un attimo l'ipotesi che questa promessa ci riguardi realmente, uno degli autori più adatti a guidare una ricerca che non tema di inoltrarsi tra gli estremi del disincanto e dell'ascolto ostinato dell'attesa di felicità e di salvezza è Theodor Adorno. La sua è la riflessione di un testimone lucido della tragedia della storia nel Novecento. Chi, avendo letto qualche sua pagina, ne ricorda l'asperità analitica e morale, o il "pessimismo", dubiterà fortemente che si tratti dell'autore più propizio in un percorso del genere, ma a me sembra che egli lo sia realmente perché nel cuore del suo pensiero permane in maniera esemplare la memoria del senso ipotizzabile nell'incerto profilo di una promessa inscritta nella vita, la "promessa di felicità"³. Perciò un filosofo come lui è autorevole rispetto all'esigenza di distinguere tra i mille surrogati di festa che possiamo conoscere e una festa vera. Benché il rimando alla promessa immanente alla nostra condizione sia stato spesso trascurato dagli studi critici su Adorno⁴ – del quale si ricorda

² M. ZAMBRANO, *I beati*, trad. it. C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 12 e 106.

³ Cfr. TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, p. 366; trad. it. P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 336.

⁴ Tra gli studi che peraltro evidenziano il messianismo e il valore della speranza nella dialettica negativa adorniana ricordo: W.R. BEYER, *Adornos Negative Dialektik*, VEB, Berlin 1967; T. KOCH (a cura di), *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*, Kohlhammer, Stuttgart 1973; W. BRÄNDLE, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984; M. LUTZ-BACHMANN (a cura di), *Kritische Theorie und Religion*, Echter, Würzburg 1997; G. CUNICO, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Milella, Lecce 2001; U. MÜLLER, *Theodor W. Adornos Negative Dialektik*, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

soprattutto la drastica e amara critica alla società totalmente razionalizzata –, nella trama del suo pensare è essenziale il movimento del risalire sino alla promessa immanente alla nuda vita umana e del mondo. Questo risalire è, a mio parere, il cammino stesso della *dialettica negativa*, cioè della specifica conformazione della filosofia che egli ritiene credibile nell'assumere con lucidità la tensione tra realtà storica e verità.

2. *Alla scuola della dialettica negativa*

Ricordo il significato di tale espressione. Essa fa evidente riferimento al modello di filosofia delineato da Hegel, la *dialettica* appunto, nel senso moderno del termine, ma nel contempo lo piega secondo un'esposizione al reale e in una direzione profondamente diversa. La questione non è semplicemente tecnica e storiografica, perché investe direttamente il nostro modo di sentirci all'interno del divenire della storia. La dialettica hegeliana rappresentava il corso degli eventi comprendendolo ed esponendolo come uno svolgimento della razionalità dello Spirito. Si tratta dunque di una dialettica "positiva", dal punto di vista di Adorno, in quanto presenta una razionalità che, attraverso negazioni e contraddizioni, giunge a buon fine con la forza della necessità: Hegel mette in scena le contraddizioni che segnano la storia per mostrare l'intima armonia razionale della realtà. Questa dialettica è positiva nel senso che è risolutiva: scioglie e risana, almeno nella configurazione teorica, le lacerazioni patite dalla storia umana facendo emergere una unità originaria e superiore.

Per contro, la dialettica negativa di Adorno abbandona qualsiasi rappresentazione risolutiva delle contraddizioni della storia e della condizione umana, prestandosi piuttosto a pensarle dall'interno, senza garanzie e senza difese. Questo pensiero è "dialettico" nel senso che cerca di seguire i movimenti e i conflitti propri della realtà, ed è negativo in due significati interconnessi. Da una parte il pensiero nega il positivo apparente e falso, dunque ogni ideologia di legittimazione del nostro mondo come se fosse il migliore: è una critica dell'infelicità organizzata. D'altra parte il pensiero stesso si lascia negare dalla violenza, dall'assurdità, dalla brutalità guardandole in faccia, patendole in se stesso. La dialettica negativa non si arrende a questa violenza, ma neppure la metabolizza come uno strumento che possa essere ricompreso nella razionalità o in un presunto ordine provvidenziale della storia. Attesta il negativo e le sue contraddizioni, cerca di negarlo chiamandolo per nome e criticandolo e, così facendo, mantiene aperto lo spazio per qualcosa di totalmente diverso.

Man mano che il pensare fa la sua esperienza della negatività esistente, accettando le disillusioni che dolorosamente ci aprono gli occhi su una storia tragica e delirante, nella stessa misura si apre a una logica diversa che disegna il campo di relazioni e di eventi tipico della dinamica della promessa. Questa non viene mai evocata o anticipata come un orizzonte *a priori* di senso, ma riconosciuta dal fondo del patire storico e grazie alla lucidità di una coscienza che non si fa illusioni. Si può anzi dire che Adorno abbia riposto il rimando alla promessa tra le pieghe della sua scrittura, in modo da preservarlo da un uso ideologico o direttamente teologico per cui proprio la promessa che riguarda la vita e gli esseri umani avrebbe finito per giustificare, quasi fosse una temporanea

negazione o un momento dialettico in senso hegeliano, il male che essi intanto devono sopportare.

La possibilità che una promessa ci riguardi è scoperta solo da chi considera criticamente ogni mistificazione e anche qualsiasi autorassicurazione confortante ma infondata: la memoria e l'attesa di una promessa oltre tutto questo, anche se siamo prigionieri della società in cui l'infelicità è organizzata, sono il tesoro segreto della lucida coscienza tragica.

Che proprio in un filosofo come Adorno si trovi una prospettiva di questo tipo non deve stupire: è opportuno ricordare, in merito, come sovente quanti hanno saputo meditare sulle *rovine*, cioè sull'andare in rovina della vita e della storia, abbiano nel contempo testimoniato che nondimeno l'esistenza è aperta a una promessa di liberazione e di completo riscatto che essa non inventa, ma riconosce⁵. Adorno, nella lucidità della sua visione tragica della realtà, è tra i più vicini a una speranza di questo genere. Al di là della banale distinzione tra filosofie pessimiste e ottimiste, forse è vero che soltanto la coscienza che patisce e interpreta la condizione tragica apre lo spazio più profondo all'intenzionalità della speranza, alla memoria della promessa e, dunque, allo spazio di una festa possibile.

Dall'intuizione di Walter Benjamin, che parla di *micrologia* in quanto metodo della conoscenza realmente critica, Adorno assume questa prospettiva non solo nel senso di un impegno sistematico a fare attenzione a ciò che è trascurato e giudicato inessenziale⁶. Più specificamente un simile sguardo accoglie l'invito a orientarsi seguendo la memoria di una particolare marginalità: quella legata all'implausibilità e alla fragilità, ma anche all'indelebilità⁷, che sono proprie di una promessa di senso, di integrità, di felicità, di compagnia e di salvezza che troviamo in noi e nella vita benché solo come un frammento inesplicabile, sempre contraddetto da quel "bando"⁸ che pone la storia sotto il sortilegio di un dominio anonimo e globale.

Mentre questa promessa è l'impulso e l'orizzonte della micrologia, il bando rappresenta la negazione organizzata della verità, una negazione che punta alla sua cancellazione pura e semplice, come se mai fosse esistita una promessa che ci riguarda. Con il termine "promessa" non si deve qui pensare a una dichiarazione, a una parola data e intelligibile, a un volto che così ci si rivolge prefigurando un buon futuro, a un patto che comprenda, tra l'altro, anche il nostro consenso, al concreto e accertato avverarsi dell'impegno che si prende nel promettere qualcosa a qualcuno. Tutti gli elementi *visibili* della relazione di promessa, per come può sperimentarla il destinatario, vengono meno: la parola data, il volto, il patto e soprattutto l'andare a buon fine. Né c'è

⁵ La tensione tra le rovine e la promessa ricorre testualmente ed esplicitamente in autori come Dietrich Bonhoeffer, Hannah Arendt, María Zambrano, Martin Buber e Paul Ricoeur.

⁶ Cfr. TH.W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, pp. 161-164; trad. it. R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1976, pp. 144-146.

⁷ La bellezza della natura incarna questo modo d'essere: «della promessa il bello naturale ha la debolezza e, al tempo stesso, l'indelebilità» (TH.W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 114; trad. it. E. De Angelis, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, p. 125).

⁸ Cfr. TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 338; it. p. 308.

in Adorno alcuna adesione alla religione della promessa, dove Dio garantisce il felice esito della storia. Eppure la promessa resta.

Se si fa attenzione a non confonderla con il dispositivo razionale e con il quadro di certezze fondati da una potenza, umana o divina che sia, si potrebbe effettivamente parlare di una *logica* della promessa, quella già operante nel criterio biblico della pietra scartata dai costruttori, lo stesso tipico di una micrologia della promessa. Non si tratta di una “logica” nel senso di una razionalità immanente, superiore e provvidenziale, che presieda con i suoi automatismi alle vicende della vita, né di una logica che vince su ogni contraddizione o assurdità ricomprendendo gli eventi nel proprio ordine⁹. Si tratta invece di una logica intesa come il senso, il criterio e la continuità, negata ma non distrutta, di una fedeltà verso la felicità promessa alla vita. La preparazione necessaria a vivere tale fedeltà è quella per cui impariamo a togliere una serie di costrizioni e di falsità per giungere – ai margini, in fondo alla piramide sociale, proprio lì dove si è disprezzati o ignorati – all’altezza della promessa stessa. È in gioco un futuro inedito e liberato non per il singolo isolato, ma per ciascuno e per tutti. Il corso del mondo finora ha saputo solo alludere *via negationis* a questa eventualità: rimangono dinanzi ai nostri occhi i disastri di una società priva di qualsiasi senso della promessa, senza nulla da attendere.

3. Coscienza tragica e attesa della salvezza

La questione cruciale, nella prospettiva adorniana, è quella dell’assunzione dell’esigenza di salvezza entro una visione areligiosa e radicalmente critica della civiltà impostasi su scala mondiale, con la consapevolezza dei fallimenti sia della fede che della ragione. In lui si sente la tonalità impressa da due sentimenti di fondo: da un lato lo spirito di rivolta verso tutte le identità date e verso la loro totalità socialmente organizzata, dall’altro la nostalgia propria di un’attesa senza interlocutore evidente o credibile¹⁰. Emerge qui,

⁹ La contestazione adorniana di una logica di questo tipo può ben essere riassunta dalle affermazioni di un personaggio del racconto *Das Versprechen* di Friedrich Dürrenmatt, il quale protesta così contro l’ordine apparente delle trame narrative dei romanzi gialli: «nei vostri romanzi il caso non ha alcuna parte, e se qualcosa ha l’aspetto del caso, ecco che subito dopo diventa destino e concatenazione; da sempre voi scrittori la verità la date in pasto alle regole drammatiche. [...] Non cercate di penetrare in una realtà che torna ogni volta a sfuggirci di mano, ma costruite un universo da dominare. Questo universo può essere perfetto, possibile, ma è una menzogna. Mandate alla malora la perfezione se volete procedere verso le cose, verso la realtà, come si addice a degli uomini, altrimenti statevene tranquilli, e occupatevi di inutili esercizi di stile» (F. DÜRRENMATT, *La promessa. Requiem per il romanzo giallo*, trad. it. di S. Daniele, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 16-17). Con l’illusione della logica quale sintesi ordinata della vita cade anche l’illusione della promessa intesa come l’atto che deriva dalla potenza di realizzare quanto ci si è impegnati a mantenere: la tragedia di questo fallimento è al centro del racconto.

¹⁰ Lo spirito di rivolta si mostra chiaramente in alcuni aforismi dei *Minima moralia*: “il tutto è il falso” (TH.W. ADORNO, *Minima moralia*, ed. cit., p. 57; it. p. 48) e “non si dà vera vita nella falsa” (*ibidem*, p. 42; p. 35). Scrive ancora l’autore a proposito della distretta in cui si trovano quelli che per vocazione e per lavoro non rinunciano a pensare: «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

nitida, l'affermazione della dignità dell'attendere invano¹¹. I due sentimenti si fondono in un senso di irriducibile attesa, nonostante la critica di ogni illusione, che pervade la prospettiva dell'autore: se c'è una verità, essa non potrà manifestarsi che come redenzione ultima¹². In realtà ci si trova a pensare sulle macerie della ragione e su quelle della redenzione come progetto. La stessa filosofia, proprio in quanto non realizzata in nessun luogo del mondo, sopravvive come coscienza critica e autocritica.

Dal fallimento il pensiero può imparare a evitare di ridursi a tecnica di identificazione del reale e del vivente per aprirsi a quello che Adorno chiama l'*aconcettuale*, a ciò che non è identico al pensiero stesso. A questa possibilità di apertura all'alterità si riferisce la seguente affermazione riguardo allo statuto della filosofia come dialettica negativa: «la dialettica è la coscienza conseguente della non identità»¹³. Nel linguaggio della promessa tale affermazione si può trascrivere nella constatazione del fatto che nulla di ciò che sarebbe stato degno di esserci promesso si è realizzato. È un passaggio essenziale perché già ora si inizia a vedere che, se il senso possibile e credibile della nostra condizione ha un segreto legame con una promessa che coinvolge ciascuno, è comunque necessario prendere distanza dalla tendenza della ragione a farsi progetto, esecuzione, controllo e dominio, oppure a sprigionare la distruttività pura che si canalizzava nei suoi sforzi di positività. Se alla vita umana e a quella del mondo è rivolta una promessa, questa non può consistere in un progetto, né fisico-biologico, né umano, né divino.

In Adorno la ricerca di una dialettica senza idealismo né dogmatismo evoca, senza indicarla direttamente, un'*altra trascendenza*. Ogni esperienza rimanda oltre di sé nella direzione non solo dell'unicità irriducibile dell'*aconcettuale*, ma anche di un mondo liberato, il cui simbolo vivente e ferito è la natura. Il pensiero realmente critico, anziché identificare e congelare ciò che è vivo, deve riconoscerne un valore perdurante. Non si tratta di una trascendenza religiosa come comunemente viene intesa e neppure quella di un noumeno in senso kantiano. Piuttosto è la trascendenza di tutto ciò che sarebbe vita, e insieme verità, ma senza dominio. È la trascendenza di un mondo completamente

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 gli altri o restare un bambino» (*ibidem*, pp. 173-174; it. pp. 154-155). Il sentimento di nostalgia, invece, affiora ad esempio nel modo in cui Adorno considera il rapporto dell'individuo con la felicità: «è per la felicità come per la verità: non la si ha, ma ci si è. Felicità non è che l'essere circondati, l'“essere dentro”, come un tempo nel grembo della madre. Ecco perché nessuno che sia felice può sapere di esserlo. Per vedere la felicità dovrebbe uscirne: e sarebbe come chi è già nato. Chi dice di essere felice mente, in quanto evoca la felicità e pecca contro di essa. Fedele alla felicità è solo chi dice di *essere stato* felice. Il solo rapporto della coscienza alla felicità è la gratitudine: ed è ciò che costituisce la sua dignità incomparabile» (*ibidem*, pp. 143-144; it. p. 127).

¹¹ L'esperienza di questa attesa si rinnova nel rapporto con le opere d'arte; scrive Adorno nella *Ästhetische Theorie* (ed. cit., p. 205; it. p. 229): «l'arte è la promessa della felicità: una promessa che non viene mantenuta».

¹² «La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica» (TH.W. ADORNO, *Minima moralia*, ed. cit., p. 333; it. p. 304).

¹³ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 17; it. p. 7.

diverso, evocato apertamente al termine dei *Minima moralia*: «si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica»¹⁴. L'esperienza del senso è fatta di testimonianza, resistenza, esposizione all'azione della vita e della verità.

Nostalgia, spirito di rivolta e fedeltà alla felicità sono le forze interiori che permettono al pensiero critico di non consegnarsi all'angoscia che spinge all'ansia di dominio e alla freddezza per cui di nessuno ci importa mai davvero. Per Adorno neppure la nostalgia, il sentimento potenzialmente più regressivo perché capace di alimentare timore e rimpianto, è proiettiva e vana sul piano della conoscenza. Essa coglie invece una traccia di verità, quella che aspira a un mondo del tutto diverso, seppure sempre su questa terra. Un mondo dove si potrà sapere che non abbiamo sofferto invano. "Esperienza" significa sempre anche interruzione. Noi siamo attesa e, del resto, siamo interrotti. In ogni evento, in ogni opera, in ogni bilancio delle cose non possiamo sfuggire alla coscienza del fatto che questo non è tutto, c'è dell'altro. A cui però non arriviamo. Eppure, c'è qualcosa in noi che potrebbe levarsi nonostante l'interruzione e sprigionare un compimento. La dialettica negativa comporta, per un verso, l'accettazione dell'interruzione (almeno nel rifiuto di simulare una totalità e una felicità nel mondo così com'è) e, per altro verso, la resistenza a tutto ciò che vorrebbe occultarla e produrre falsa consolazione. Alla pretesa della filosofia di essere un sistema onnicomprensivo deve subentrare l'esperienza aperta delle cose, che restituisce al pensiero stesso la sua libertà.

A differenza sia della dialettica hegeliana, che ricompono tutto in un'identità data già sempre, sia dell'ontologia heideggeriana, che subordina tutto all'Essere originario, la dialettica negativa segue una logica della disgregazione (*Zerfall*)¹⁵ di quanto è presentato come intero. Questa destrutturazione vuole risarcire l'alterità cercata e insieme sacrificata dal soggetto della conoscenza. Sia per l'oggetto che per il soggetto una vera liberazione sarebbe l'esodo dallo scambio che rende tutto equivalente e fungibile, per giungere a realizzare «l'ideale di uno scambio libero ed equo»¹⁶. Esiste d'altronde un riferimento non ingannevole all'identità, quello utopico che aspira a essa in quanto fine dell'antagonismo e compiuta armonia, nell'orizzonte di quella promessa segreta di compimento che la nuda vita attesta di per sé. Avvicinandosi qui alla prospettiva di Ernst Bloch¹⁷, Adorno scrive: «"A" deve essere ciò che ancora non è. La non verità di ogni identità raggiunta è la controfigura della verità [...]. Oltre l'identità e la contraddizione l'utopia sarebbe la coesistenza del diverso»¹⁸. Un'identità utopica sarebbe quella della futura armonia tra i singoli e l'universale. Non è casuale che, per evidenziare questa connessione, l'autore abbia posto al centro la dialettica della libertà, poiché solo mediante la liberazione della libertà stessa dalla violenza e dalla falsificazione, dall'egoismo e dalla massificazione, tale libertà liberata potrebbe dare luogo a un mondo

¹⁴ *Ibidem*, p. 334; it. p. 304.

¹⁵ *Ibidem*, p. 149; p. 131.

¹⁶ *Ibidem*, p. 150; p. 133.

¹⁷ La differenza di fondo con Bloch sta nel fatto che, mentre nel suo pensiero la negazione di ogni riferimento a un'alterità metafisica comporta la centralità dell'*utopia* in luogo della *promessa*, il rinvio a quest'ultima sussiste in Adorno insieme a quello che conserva l'idea della relazione con un Altro.

¹⁸ *Ibidem*, p. 153; p. 136.

effettivamente riconciliato. Attualmente «niente è se stesso. [...] Niente d'individuale trova la sua pace nell'intero non pacificato»¹⁹. Perciò l'identità utopica non può essere ipostatizzata nell'unità della coscienza. Il singolo si trova dinanzi a un'alternativa disperata se deve scegliere tra credere che il mondo sia già positivo così com'è, oppure ignorare il corso del mondo stesso ripiegandosi su di sé. Ed è quanto è accaduto alla tradizione filosofica, nella quale ci si è accorti «così poco delle sofferenze dell'umanità»²⁰. Nella dialettica onesta permane la tensione tra idea, quale spazio aperto di senso, e il concetto definito di qualcosa; soprattutto «l'idea di conciliazione vieta inconciliabilmente la sua affermazione nel concetto»²¹. La dialettica ha la sua esperienza della realtà effettiva «nella resistenza dell'Altro (*am Widerstand des Anderen*)»²². Adorno evoca con questo riferimento l'alterità dei soggetti, della vita, del mondo stesso, anche quella di colui che Horkheimer chiama, con l'espressione resa celebre da Karl Barth, il totalmente Altro²³.

4. La fragilità della libertà

Se il fare e il ricevere promesse richiedono il pieno esercizio della libertà, essa per prima viene colpita dalla falsificazione della vita sotto il bando. La libertà infatti si trova imprigionata nell'illibertà prodotta dall'organizzazione della vita e della società secondo il principio di dominio: «il male non è che gli uomini liberi agiscano in modo radicalmente cattivo, come effettivamente agiscono [...], ma che non ci sia ancora un mondo in cui essi [...] non abbiano più bisogno di essere cattivi»²⁴. La libertà, dovendo agire nel rapporto tra ciascuno e gli altri, dunque nel rapporto tra singolo e società, può emergere solo grazie alla trasformazione del rapporto storico tra questi poli. Nondimeno, anche nella situazione attuale di illibertà, talvolta balena quello che l'autore chiama «l'aggiuntivo (*das Hinzutretende*)»²⁵, ossia ciò che sopraggiunge e che accade al di là di tutto quanto è calcolabile. È una sorta di gratuità e di eccezione indocile alla regola del dominio: tracce e gesti di libertà ancora attestano una resistenza dell'umano nel mondo disumanizzato. Si manifesta qui una spontaneità per cui l'individuo può in qualche misura essere se stesso senza ricadere nelle maschere e nei ruoli tipici dei rapporti dominativi. È una ricchezza di umanità che fa pensare alla libertà come qualità e modo d'essere che possono esprimersi in ogni atto e anche nel patire del soggetto, un nucleo di umanità in parte inizialmente dato, in parte intessuto a poco a poco attraverso le esperienze della vita.

Comprendere la natura dell'aggiuntivo vuol dire poter tutelare ciò che in noi è propriamente umano nella tensione specifica della nostra soggettività, che vive nella tensione tra la sua possibile *integrità* e una *mutolazione* pressoché inevitabile. La società dominativa e l'adattamento dei singoli a essa producono infatti la mutilazione delle

¹⁹ *Ibidem*, p. 156; p. 138.

²⁰ *Ibidem*, p. 156; p. 139.

²¹ *Ibidem*, p. 163; p. 145.

²² *Ibidem*, *ivi*.

²³ M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche-Verlag, Hamburg 1970; trad. it. a cura di R. Gibellini, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1982.

²⁴ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 218; it. p. 195.

²⁵ *Ibidem*, p. 227; it. p. 203.

persone e della loro umanità. Si intravede proprio qui come l'utopia dell'integrità appartenga non all'ordine dello sforzo e della conquista, bensì a quello misterioso della promessa. In questo orizzonte persiste l'aspirazione a un'umanità, in ciascuno, che possa *essere*, semplicemente essere, senza doversi deformare nell'esistere secondo violenza. Quest'ultima è realmente onnilaterale: è violenza su se stessi e sugli altri. C'è una violenza dei violenti e, una volta introiettata, c'è anche una violenza dei violentati, un dominio subito e un dominio reattivo, esercitato, da parte dei dominati stessi, su chi è ancora più debole.

Adorno denuncia la disumanità del divenire storico sino a oggi, che non è guidato dallo Spirito o da una superiore provvidenza: se c'è una *ratio* nel divenire storico, è la logica della violenza. La stessa legalità costituita provvede, mostrando come buono ciò che è ancora violento, al controllo e alla punizione dei singoli in quanto contrapposti alla totalità sociale. Il tratto di violenza nel diritto sta nel fatto che esso, prima di ogni sua determinazione in leggi o procedure, non guarda in faccia gli individui, li considera astrattamente eguali e imputabili restando impermeabile alla compassione. Del resto ogni singolo, inchiodato al principio di autoconservazione a tutti i costi, vede eventualmente anche nel diritto un'arma per farsi valere contro gli altri. La legge, che si presenta come ciò che è universale, può essere utilizzata da gruppi particolari o da singoli con la stessa mancanza di riguardo verso gli altri e verso il bene comune: «l'universale provvede affinché il particolare assoggettato non sia migliore di lui. Questo è il nucleo di tutta l'identità prodotta sino a oggi»²⁶. L'universalità astratta del diritto con cui la totalità sociale si fa valere contro il singolo e questo contro quella è del tutto diversa dall'universalità silenziosa della promessa, che invece si rivolge a ciascuno e a tutti in un orizzonte libero dalla violenza.

Resta il fatto che dinanzi alla disgrazia, al male e alla morte, l'universale della storia e del diritto, per come si è dato sino a oggi, non dà ai singoli alcuno spiraglio di consolazione. L'unico spiraglio potrebbe venire da un universale profondamente trasformato, proprio di una società completamente diversa. Ma il diffuso individualismo per cui è scontato che i singoli siano sovrani della loro vita anche in opposizione alla società vede in tale idea soltanto un'utopia e, essendo in se stesso utopistico e astratto, odia il pensiero utopico perché questo ricorda alla coscienza individuale che la sua attuale presunzione di autarchia è falsa. Nella società organizzata secondo il principio di dominio «la coazione si trasforma in senso»²⁷ e il corso del mondo si presenta come una totalità a sé, al di sopra degli esseri umani. Quando questo accade dobbiamo già aspettarci e affrontare «il prevedibile male»²⁸. Difendendo i singoli tanto dalla loro presunzione di autarchia, quanto dal predominio oggettivo di un'universalità sociale falsa e violenta, Adorno afferma che, se l'unità attuale della “storia universale” è quella di una preistoria brutale, non si può nemmeno rinunciare all'idea di una storia umanizzata per tutti e, in questo, unitaria. Tuttora la storia si è realizzata come una sorta di catastrofe permanente, un andare in rovina di tutti, ma rimane in essa quella che egli chiama «la presenza del conciliante (*des Versöhnenden*)», il quale «solo permette agli uomini di

²⁶ *Ibidem*, p. 306; it. p. 279.

²⁷ *Ibidem*, p. 310; it. p. 282.

²⁸ *Ibidem*, p. 311; it. p. 283.

vivere»²⁹. Con tale espressione egli allude, senza descriverlo, a ciò che è alternativo al dominio, alla violenza, alla falsificazione, all'illibertà. Ricorrendo a termini come l'*aggiuntivo* o il *conciliante*, l'autore fa balenare la persistenza di tratti umani e naturali che restano irriducibili all'antagonismo e all'amministrazione totale della vita.

5. *Il mimetico*

Forse l'espressione, ricorrente in Adorno, che tiene insieme il loro carattere umano e insieme naturale è il *mimetico* (*das Mimetische*), con cui si allude a una relazione di reciproco adattamento nonviolento e di interazione pacifica tra umanità e natura. In questo senso è "mimetica" una relazione in cui ciascun vivente possa apprendere dall'altro, somigliargli e differire, in modo che ogni forma di vita sia legata alle altre nel dinamismo della partecipazione e non più in quello del dominio. Coltivare questi tratti di umanità nonviolenta, prima ancora di elaborare qualsiasi progetto di cambiamento, per «impedire nonostante tutto la catastrofe»³⁰: ecco il compito attuale. Progetto e prassi, cercati in modo immediato, lascerebbero immutata l'identità falsa del soggetto, il quale non farebbe che rialimentare con la sua violenza quella universale.

È inevitabile chiedersi come mai gli esseri umani cedano all'accecamento collettivo e lo adottino come se fosse il loro più realistico punto di vista. In effetti bisogna registrare una sorta di adesione convinta dei singoli alla totalità sociale che li sta schiacciando. La spiegazione adorniana di un fenomeno simile pone in primo piano la pervasività del sistema del dominio e del conflitto generalizzato, da una parte, e dall'altra l'instaurarsi della freddezza come postura interiore permanente. Mentre l'intera tradizione sorta da Hegel e proseguita con Marx vede nel conflitto e nella logica dell'antagonismo la leva per il progresso della storia, Adorno non li considera più come il motore dialettico della liberazione. Antagonismo è scissione in tutto ciò che vive e nella razionalità che vorrebbe controllarlo e organizzarlo. Se tutto è informato da questo antagonismo, una teoria e una prassi che restino radicate in tale irrazionalità puntando a un contro-dominio sono già espressione del bando universale.

La logica dell'antagonismo tende a farsi ubiqua perché rende omogenee a sé le spinte oppostive che pensano di combatterla volgendo la violenza contro il suo sistema. I singoli stessi vivono così rabbia, rivendicazioni, egoismi privati, impulsi distruttivi, calcolo e perseguimento del loro interesse comunque all'interno della logica dell'antagonismo. Incapsulati in essa e da essa pervasi, assumono la freddezza come stile di vita. Essa sta in definitiva nel credersi un io concluso e separato, che deve affermarsi a tutti i costi, sacrificando gli altri, tutto ciò che è esterno a sé, e anche quanto, in se stesso, non è funzionale a questo scopo. La freddezza è l'esito del soffocamento di ogni possibile sentimento non antagonistico (desiderio, senso della dignità, indignazione per l'ingiustizia, compassione, indulgenza, rispetto per gli esseri concreti più che per le regole, piacere, gioia, gratitudine). Vivere nell'antagonismo diviene allora vivere secondo esso, ossia nella freddezza che perpetua il sistema del dominio. Ciò che è veramente

²⁹ *Ibidem*, p. 314; it. p. 286.

³⁰ *Ibidem*, p. 317; it. p. 288.

umano e naturale – anzitutto la vulnerabilità, il patire e la caducità di ognuno – rimane inascoltato, ininterpretato, disprezzato.

Per contro, l'intero movimento che sinora ha fatto dell'antagonismo e della freddezza il dato ricorrente del destino degli individui si configura come una divinizzazione della storia, come se l'essere umano non potesse vivere senza un assoluto e, nel contempo, non potesse pensare con esso altro rapporto che quello di schiavitù. L'alternativa a tutto ciò va cercata non nella direzione di un antagonismo rovesciato, di segno rivoluzionario, ma in quelle forme di integrità della vita che si rivelano nella solidarietà, nei sentimenti e negli impulsi indocili all'angoscia, in una passione per la felicità che implichi la compassione nei confronti degli altri e della vita naturale. Liberare l'irriducibile – quello che in noi non punta al dominio esercitato né a quello subito – è il solo modo per spezzare il bando. S'intravede già come la festa possa avere allora una funzione profetica senza affatto ridursi a divertimento conformista.

La dialettica negativa, in quanto teoria critica della società fondata sul dominio, non ha da presentare un metodo di liberazione né un ideale di felicità. Quest'ultima è così aperta, libera e irriducibile da non lasciarsi descrivere anticipatamente o direttamente. Sappiamo semmai che sempre identica a sé è solamente l'infelicità, contraddistinta dall'illibertà, dalla monotonia, dall'automatismo, dal non poter essere altrimenti. Le forme intanto date di felicità per qualcuno sono compromesse dalla loro particolarità di privilegio o di eccezione; voler semplicemente difendere tali forme sarebbe cercare di impedire un vero cambiamento: «ogni felicità sino a oggi promette ciò che ancora non c'è stato e la fede nella sua immediatezza ostacola il suo divenire»³¹.

Lo spazio della libertà effettiva e la possibilità di una felicità condivisa procedono, o cadono, insieme. Finora le esistenze individuali e il cammino della storia collettiva permangono nell'insensatezza: «il destino storico del singolo è casuale, senza senso, perché tale rimase anche quel processo storico che ha usurpato il senso»³². La casualità vuol dire caducità: totale esposizione al male, mancanza di consistenza e di futuro, vita consegnata alla morte, destini senza alcuna destinazione. Qui le creature naturali e gli esseri umani mantengono una fragilità comune. Ciò che la metafisica, nel suo racconto delle origini del mondo e della vita, aveva spiegato come decadenza da un originario principio perfetto diventa il movimento effettivo della storia. In una tale condizione non può darsi alcuna memoria di Dio e della sua trascendenza, se non riconoscendo questa caducità. Osserva Adorno che «l'eternità non appare come tale, ma spezzata, passando attraverso il più caduco»³³. Così egli non liquida la possibilità della trascendenza, né la afferma e neppure sospende il giudizio, bensì indica il luogo storico e creaturale della caducità come unica prospettiva da cui un Dio eventuale, in opposizione al prevedibile male e a quello perdurante prodotti dallo “spirito universale” del dominio, potrebbe darsi.

È come dire che credibile sarebbe solo un Dio che non fosse una potenza insediata al di sopra della caducità dei viventi, ma fosse riconoscibile come loro compagno. La fragilità e la miseria della nostra condizione vanno viste sino in fondo, senza evocare

³¹ *Ibidem*, p. 346; it. p. 316.

³² *Ibidem*, p. 352; it. p. 323.

³³ *Ibidem*, p. 353; it. p. 324.

arbitrariamente un positivo che sarebbe solo una compensazione proiettiva dell'angoscia e della disperazione alimentate da questa presa di coscienza. Ma lo sguardo lucido sul male non aderisce mai a esso, né suggerisce la morte come via di scampo. Al contrario, chiama il pensiero a interpretare la nostalgia che lo pervade e gli chiede di tornare a interrogarsi sul senso, sulla verità, sulla destinazione della vita. La dialettica negativa deve riprendere il confronto con la metafisica per comprendere se può testimoniare a favore di un Altro da quel male che appare quasi ubiquo. Perché, in ogni caso, *Altro* vuol dire *Altro dal male*.

Se si considera come il luogo in cui ci troviamo sia quello delle macerie della storia pensata e vissuta secondo il principio di dominio, per chi è sopravvissuto e sa prendere atto della rovina si apre uno spazio di meditazione dove il pensiero risale a ciò che in ultima istanza può essere detto vero. Ma chi sopravvive alla persecuzione, che cosa può ancora pensare e dire onestamente? Qualunque affermazione di positività suscita rabbia. Gli schemi che fissavano il rapporto tra eterno e temporale, o tra verità e apparenza, saltano. Le grandi costruzioni metafisiche della filosofia, che indicavano un senso e una provvidenza che governano la storia, sono crollate trascinando con sé lo sforzo del pensiero di trovare una luce e un orizzonte al mistero della vita: «la facoltà metafisica è paralizzata, perché quel che accade ha spezzato al pensiero metafisico speculativo la base della sua compatibilità con l'esperienza»³⁴. La morte si annuncia ora come più orribile, perché nei campi di concentramento agli individui fu tolta prima la dignità e poi la vita. E la potenza dell'infamia affermata da allora è tale che anche chi è sopravvissuto sente come una colpa il fatto di essere scampato. Sopravvivere in un mondo di persecuzioni vuol dire adottare quella freddezza che è «il principio basilare della società borghese, senza cui Auschwitz non sarebbe stata possibile»³⁵. Aggiunge Adorno, riferendosi così anche a se stesso: «questa è la colpa drastica di chi è stato risparmiato»³⁶. La capacità di stare a guardare, in una situazione del genere, è insieme disumana e umana, se l'alternativa è quella tra il distacco, ove possibile, e il coinvolgimento brutale nei comportamenti di autoaffermazione violenta.

«Certo tutti gli uomini stanno senza eccezione sotto il bando, nessuno è già capace di amare e perciò ciascuno crede di essere amato troppo poco. Ma l'atteggiamento da spettatore esprime insieme il dubbio, se questo possa essere proprio tutto, mentre invece al soggetto, che nel suo accecamento è rilevante per sé, non resta altro che quella cosa misera e animalescamente effimera nelle sue pulsioni. Sotto il bando i viventi hanno l'alternativa tra un'atarassia involontaria – un atteggiamento estetico per debolezza – e la bestialità di chi è coinvolto. Entrambe le cose sono la vita falsa»³⁷.

In un contesto di questo tipo, che evidentemente perdura in forme diverse anche dopo l'orrore della seconda guerra mondiale, vivere è sopravvivere colpevolmente allo sterminio degli altri. Riconoscerlo è doveroso. Il discorso di una filosofia che tace proprio su ciò somiglia alla musica fatta suonare dalle SS per coprire le urla dei torturati. Uno degli effetti del nazismo è quello per cui ci è imposto di «pensare e agire in modo

³⁴ *Ibidem*, p. 354; it. p. 325.

³⁵ *Ibidem*, p. 356; it. p. 326.

³⁶ *Ibidem*, *ivi*.

³⁷ *Ibidem*, p. 356; it. p. 327.

che Auschwitz non si ripeta»³⁸. Non è un imperativo che discenda da qualche fondazione teorica; esso proviene anzitutto dalla vulnerabilità degli individui, dai loro corpi, e rinvia al «momento aggiuntivo nell'etico»³⁹, alla trascendenza della nuda esistenza che si manifesta come incalcolabile e imperativa, per cui nessuna teoria può contenerla e misurarla. In confronto con questo imperativo fisico, la cultura, che ha sempre cercato di accogliere e normalizzare la morte nella sua trama di significati, per un verso ha vinto – facendo come se la morte fosse metabolizzabile – e per l'altro è fallita, perché il sistema di morte attuato ad Auschwitz ha distrutto ogni senso e la credibilità delle tradizioni precedenti. Perciò «tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa l'urgente critica a essa, è spazzatura»⁴⁰.

Proprio la ricerca sull'eventualità di una promessa che ci riguardi deve vedere come la nostra coscienza rimanga insufficiente a porsi in modo critico dinanzi alla morte e alla sua dolosa produzione storico-politica. Tutte le concezioni che tentano di dare senso alla morte sono vane o ingenuie. Resta «la perdurante debolezza della coscienza umana a resistere all'esperienza della morte, forse semmai ad accettarla interiormente»⁴¹. Emerge qui la specifica dialettica di un rapporto finalmente umanizzato con la morte: da un lato esso consisterebbe nel resistere, nel praticare in tutte le sue possibili traduzioni il “non uccidere”; dall'altro, se e nella misura in cui la morte divenisse un “evento naturale” accompagnato socialmente da solidarietà e non dalla violenza, sarebbe richiesto un percorso di accettazione interiore. Accettazione che non sarebbe la scelta della morte come di un fatto positivo, bensì il giungere a superare l'angoscia del dover dire addio alla vita. Ma oggi manca la possibilità di vedere nella morte la fine di una vita unitaria, sensata, a suo modo compiuta: «quanto meno i soggetti ormai vivono, tanto più improvvisa, terribile è la morte»⁴². In questo contesto per gli individui «la disperazione è l'ultima ideologia»⁴³.

6. L'Altro umanamente promesso

A fronte di tutto questo persiste un *eppure*. Proprio nell'intreccio tra l'insensatezza della vita e l'invincibilità della morte, altrettanto insensata può essere giudicata l'attesa di felicità che abita nella coscienza e nel cuore degli esseri umani. Nondimeno, l'irriducibilità di questa attesa deve essere interpretata, non schernita e liquidata. La vita non si acquieta nell'assurdo e nella morte come suo finale; chiede qualcosa d'altro e insieme un altrove. È vero che il patire e il male perdurano sino a oscurare l'orizzonte, «eppure non si potrebbe percepire niente di realmente vivo, se esso non promettesse anche qualcosa di trascendente la vita»⁴⁴. La percezione della vita, di qualche essere che sia propriamente *vivo*, implica il rimando a ciò che trascende la vita stessa. Si deve

³⁸ *Ibidem*, p. 358; it. p. 328.

³⁹ *Ibidem*, p. 358; it. p. 328.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 359; it. p. 330.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 361-362; it. p. 332.

⁴² *Ibidem*, p. 363; it. p. 333.

⁴³ *Ibidem*, p. 366; it. p. 335.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 368; it. pp. 337-338.

considerare come Adorno faccia questa osservazione non secondo lo schema tradizionale dell'insufficienza – il finito vuole un completamento nell'infinito, il relativo nell'assoluto, l'umano nel divino –, bensì secondo la dinamica tipica della promessa.

Ciò che è umano si annuncia non solo nel bisogno e nella caducità, ma nella dignità che sempre guarda, per sua intima costituzione, a un compimento sconosciuto. La vita attesta enigmaticamente un senso, promette una realtà che la trascende. È proprio il suo patire a rivelare una profondità e una sensibilità che sono già implicate con il contrario del patire stesso e con il contrario del mero adattarsi a sopravvivere: «la coscienza non potrebbe affatto disperare del grigio, se non nutrisse il concetto di un altro colore di cui non manca una traccia disseminata nell'intero negativo»⁴⁵. Ecco allora la differenza di fondo tra due tipi di disperazione: quella pronta ad arrendersi aderendo al corso del mondo così com'è – la disperazione come ultima ideologia – e quella che continua a rifiutare il male, coltivando l'attesa dell'Altro (ed è la disperazione che non volta le spalle alla promessa).

Nonostante tutto il dolore e il male che la sfigurano, la vita non viene neppure riconosciuta se tuttavia non è implicata almeno con un frammento di felicità che chiede di continuare ad attendere una redenzione definitiva, una liberazione e una trasfigurazione irreversibili. La dialettica negativa è una filosofia che più descrive l'atrocità della storia e ne smonta le legittimazioni, più conserva la memoria della promessa. Il che, a mio avviso, rimane vero anche se non si tratta affatto di una memoria che possieda una continuità di ricordi. È piuttosto una memoria dispersa, ridotta all'estrema povertà dell'esperienza dell'attendere invano. È vero, del resto, che si può persino perdere la memoria eppure continuare ad attendere, esistere come attesa, mentre la morte dell'anima è già in atto per noi quando non aspettiamo più niente e nessuno. La forma adorniana della memoria non è il ricordo, bensì questa nuda attesa. Il profilo peculiare della dialettica negativa deriva da tale intreccio di coscienza tragica e messianismo, dove la promessa sussiste non già come rappresentazione del futuro esterna a noi, ma in noi, condividendo la fragilità e la sventura dei viventi.

Se non si coglie questo aspetto decisivo, non si riconosce nell'opera di Adorno alcun pensiero della promessa. Se invece si segue il percorso della dialettica negativa, ci si rende conto non solo del fatto che tale tipo di pensiero abita negli strati più profondi della sua teoria critica, ma pure di come quest'ultima induca a ripensare l'idea stessa di promessa. Il promettere onesto non è l'atto di una potenza che dall'alto possa assicurare qualsiasi cosa. È semmai un seme di redenzione che viaggia con noi, esposto alla stessa finitezza dei mortali; è come il simbolo incarnato di un'alterità liberata in noi e al di là di noi, simbolo che allude a un altrove proprio mentre indica il presente come lo spazio della svolta. In questo rimando non viene liquidata, anzi persiste l'apertura verso Dio come l'Altro credibile perché altro dal male e dall'indifferenza. Per questo Adorno può affermare che è «l'Altro umanamente promesso della storia»⁴⁶.

Nella sua originalità questo pensiero rimane accostabile non solo a Benjamin, ma più ampiamente alla consapevolezza comune a pensatori atei e credenti, che potrebbero essere detti post-religiosi se per “religione” intendiamo un'appropriazione ideologica del

⁴⁵ *Ibidem*, p. 370; it. pp. 339-340.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 396; it. p. 362.

divino. Mi riferisco per esempio, nella cultura filosofica e teologica contemporanea, a Buber e a Levinas, a Bonhoeffer e a Bloch, a Marcel e a María Zambrano, a Ricoeur e a Panikkar, i quali hanno mostrato, ciascuno a suo modo, come il senso ultimo delle cose debba avere a che fare con una misteriosa promessa inscritta nella vita stessa. Perciò, pur avendo apprezzato l'attenzione alla sofferenza fortemente presente nel pensiero di Schopenhauer, riguardo alla sua negazione per principio di un senso per la vita, Adorno scrive: «di fronte all'irrazionalismo di Schopenhauer il monoteismo, da lui attaccato nel nome dell'illuminismo, ha anche la sua verità»⁴⁷. Non c'è, in questo orizzonte, una divinità che dalla sua onnipotenza prometta salvezza agli esseri umani; è la nuda vita, offesa e falsificata, prigioniera della morte, a resistere come destinataria della promessa e nel contempo come fragile simbolo promettente che dice di una vita completamente liberata. Se un senso della vita può esserci, non dev'essere forgiato dall'uomo, né può essere già pronto nelle mani di una divinità onnipotente e imperturbabile. Il senso non può essere un concetto, un'informazione, una spiegazione. Dev'essere insieme un Altro e un mondo diverso, dove la vita sia completamente sciolta dal male.

Senza addormentare il pensiero nella rappresentazione di una situazione ideale, bisogna ammettere che «se un disperato, che vuole togliersi la vita, domanda a uno che lo convince a desistere quale sia il senso della vita, lo sprovveduto aiutante non saprà nominargliene alcuno»⁴⁸. Ma anche per il nichilista, che nega l'esistenza di un senso per la vita, sarebbe difficile rispondere a chi gli chiede perché lui allora viva ancora. Sia la visione rassicurante di un senso già dato, sia il nichilismo, sia il determinismo sono ugualmente mitici: «ciò che senza infamia potrebbe pretendere il nome di senso sta presso l'aperto, il non arroccato in sé»⁴⁹. Questa frammentaria indicazione fa pensare a una forma di vita cosciente e non più accecata, che esiste senza avidità e senza dominio, in relazioni nelle quali ognuno sia altro per gli altri e non in una totalità in cui ciascuno sia un particolare trascurabile. La ricerca di un "altro colore" oltre il grigio disperante sorge dall'esperienza del patire; così Adorno intende l'affermazione di Benjamin per cui «solo per chi non ha speranza ci è data la speranza»⁵⁰. D'altronde si sarebbe tentati da un'altra via, quella che cerca questa memoria della felicità nelle esperienze, per quanto effimere o frammentarie siano, della felicità già data, quando davvero ha avuto luogo. Ma se le esperienze di felicità vissute restano sotto l'ombra definitiva della morte, è comunque vano parlare di una pienezza della vita⁵¹.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 370; it. p. 339.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 369; it. p. 339.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 370; it. p. 339.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 371; it. p. 340. Cfr. W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in ID., *Schriften*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1955, vol. 1, p. 140; trad. it. R. Solmi, *Le affinità elettive*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1976, p. 232.

⁵¹ Annota Adorno che Proust, nelle riflessioni in morte del personaggio dello scrittore Bergotte, «ha cercato di portare a incerta espressione la speranza della resurrezione» (TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 371; it. p. 340). Il rimando è a M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, vol. V: *La prisonnière*, Flammarion, Paris 1984; trad. it. G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. V: *La prigioniera*, Mondadori, Milano 1995, p. 202: «l'idea che Bergotte non fosse morto per sempre non ha il carattere dell'inverosimiglianza. Lo seppellirono, ma per tutta la notte prima dei funerali, nelle vetrine illuminate, i suoi libri, disposti a tre a tre, vegliarono come angeli dalle ali spiegate sembrando, per colui che non era più, un simbolo di resurrezione».

Molti credono che festa e felicità passino per l'appagamento degli appetiti e addirittura per l'ostentazione di forza. Ma contro tale modo di vivere la presunta pienezza della vita ha buon gioco la sapienza biblica quando ricorda la vanità di tutto questo. La vera pienezza si darebbe solo con la fine della morte. La ragione più disincantata e critica guarda verso la resurrezione, almeno come idea adeguata a quella nostalgia e a quella speranza che sono essenziali per impedire la sua resa al male e all'assurdo. La salvezza della vita e dei viventi appartiene di diritto alla ricerca di senso della filosofia, della ragione, non è un'aggiunta religiosa. E perché la salvezza e non piuttosto la rovina, la fine di tutte le cose? Anziché sperare, ci si può convincere del trionfo del nulla come se fosse la verità? O anche: si può sperare proprio nel nulla come soluzione di tutto? Per Adorno solo l'atrocità di alcune situazioni storiche come quelle di Auschwitz può far sperare nel nulla. D'altra parte, il credere nel nulla resta un'impostura. Esiste semmai la dignità di un particolare "nichilismo", quello di quanti non credono alla positività dell'"essere" per come è già dato (cioè alla positività di questo tipo di storia, di società, di morale, di relazioni, di identità umana). I veri nichilisti sono quelli che spacciano l'esistente per il migliore dei mondi possibili. In realtà, dice l'autore, tutte le forme di approvazione della realtà esistente sono molto più vicine alla morte che a una vera felicità o a quel poco di pace che tutti cerchiamo. Così, «finché il mondo è così com'è, tutte le immagini di consolazione, di pace e di quiete assomigliano a quella della morte»⁵². Vuol dire che senza la critica dell'infelicità organizzata, senza la memoria o la nuda attesa di quella realtà diversa che sola potrebbe essere al centro di una promessa, lo spazio interiore del rimando alla salvezza viene occupato comunque dalla morte come fine della sofferenza, dell'ingiustizia, dell'assurdità. La morte anche come liberazione dall'angoscia della morte, dalla costrizione a vivere la morte, a darla, a riceverla ogni giorno.

7. *Il rifugio della speranza*

Gli spazi per la speranza, la felicità e la festa si fanno sempre più stretti. Né le visioni positive della realtà, né il determinismo, né il nichilismo teorico sono attendibili. Minacciata nella vita, delegittimata nella teoria, la vera attesa della vita adeguata deve persistere trovando rifugio in forme nascoste, minime, clandestine e resistenti. Abbiamo già incontrato quel rifugio della speranza che, dinanzi alla umiliante normalità del quotidiano di tutti e della storia, prende la forma del dubbio se sia proprio tutto qui. Ora si presenta la forma dello scarto, dell'interstizio tra il nulla e l'essere, in uno spazio in cui può darsi una pace che non sia annichilimento. Se si danno esperienze, modi d'essere e di convivere in questa zona paradossale della vita, lì la coscienza può coltivare la memoria e l'attesa della felicità possibile. Non è uno spazio ultimo, una destinazione, è soltanto il luogo da cui si può continuare a sperare.

Scriva l'autore: «la minima differenza tra il nulla e ciò che ha raggiunto la quiete sarebbe il rifugio della speranza, in una terra di nessuno tra i pali di confine dell'essere e del nulla. A quella regione la coscienza, invece di oltrepassarla, dovrebbe strappare ciò su

⁵² TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 374; it. p. 342.

cui quest'alternativa non ha alcun potere»⁵³. Qualcosa di analogo a quella che Ernst Bloch, nel suo capolavoro *Il principio speranza*, ha chiamato “extraterritorialità alla morte”⁵⁴ si annuncia nell'evocazione di questo interstizio come un'extraterritorialità all'essere e al nulla, in uno spazio di esperienza della speranza in cui il dominio e le sue menzogne, come pure la fascinazione del nulla perdono la loro potenza vincolante.

Che la cultura dopo Auschwitz sia spazzatura non significa che si possa, allora, tentare una specie di “salto” oltre tutto il passato e oltre la tradizione tramite un velleitario oltrepassamento. La coscienza non deve oltrepassare l'interstizio tra l'essere e il nulla, ma accedervi per cercare un'altra strada. Questo interstizio, benché impensato, è ancora custodito nella tradizione dell'illuminismo. Kant in particolare rappresenta agli occhi di Adorno tanto il pensatore dell'ordine borghese del mondo, quanto colui che ha colto la dignità umana come una realtà trascendente e irriducibile a quell'ordine. La speranza di salvezza delle vite chiede un salto, un affidamento che non bada più alla pretesa di trattenere ciò che intanto si è conquistato: «il gesto della speranza è quello di non trattenere niente di ciò a cui il soggetto vuole tenersi, da cui si aspetta che duri»⁵⁵.

Per trovare la vita trasfigurata in una giustizia che sia così radicale da superare persino l'ingiustizia ultima, quella della morte, occorre “perdere” la vita, evitando di assolutizzare qualunque garanzia o forma di stabilità che ci sia riuscito di ottenere. La redenzione è davvero altra, non è il prolungamento dei successi di cui siamo stati capaci, non deriva dall'intrinseco potere di durata dei nostri eventuali possessi. Il tipo di realtà prefigurato metafisicamente dalla speranza è considerabile, in un certo senso, come “fenomeno”. Non perché si dà alla percezione sensibile, ma perché si manifesta alla coscienza critica che osserva e interpreta il finito. L'arte, per Adorno, è il tipo di esperienza in cui sono riconoscibili la trasfigurazione del fenomenico e la manifestazione del contenuto della speranza. La condizione storica e politica dello schiudersi di un'esperienza cosciente delle figure di realtà escatologica intenzionate dalla speranza e offerte dalle opere d'arte non è la rimozione della morte, ma l'emersione della giustizia: «solo nella società giusta potrebbe schiudersi la possibilità di una vita giusta»⁵⁶. La giustizia che non produce vittime crea lo spazio adeguato per sperare la degna destinazione e l'effettivo dispiegamento della vita, così come dell'umanità intera.

La forma culturale che può ancora assumere un simile orizzonte è, per Adorno, quella della metafisica, che è l'erede del nucleo di verità della teologia. Per comprendere un'affermazione del genere bisogna rammentare che egli si riferisce a una metafisica critica, che è tale in parte perché ha riflettuto sui suoi limiti e pure sui limiti ancora dogmatici di questa stessa riflessione, come in Kant. Ma essa può essere critica soprattutto in quanto si tratta di una metafisica che recupera l'*esperienza della libertà* come luogo vivente della ricerca filosofica. La teologia tradizionale, la metafisica dogmatica, costruita come un castello di deduzioni logiche, e le culture incapaci di ricerca, nella misura in cui neutralizzano la libertà per rivendicare una loro presunta conclusività,

⁵³ *Ibidem*, p. 374; it. p. 342.

⁵⁴ Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959; trad. it. E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano 1994, vol. III, pp. 1360ss.

⁵⁵ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 384; it. pp. 351-352.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 388; it. p. 355.

impediscono l'effettiva esperienza metafisica. Più una certa concezione del mondo si presenta completa, conclusa, risolutiva, dotata di tutte le risposte, e meno spazio lascia a quella libertà senza la quale nulla di sensato può essere pensato, testimoniato e vissuto: «la compiutezza delle culture, l'obbligatorietà collettiva di visioni metafisiche, la loro potenza sulla vita non garantiscono la loro verità. Piuttosto la possibilità dell'esperienza metafisica è imparentata con quella della libertà di cui è capace solo quel soggetto dispiegato che ha strappato i vincoli elogiati come salvifici»⁵⁷.

La critica qui è rivolta contro le certezze che, date per note e immutabili, in realtà inibiscono la ricerca: la presunzione di stabilire ciò che è originario, trascendente, divino e umano una volta per tutte, panoramicamente, come se lo si potesse fare "dall'alto", soffoca la vita del pensiero e produce menzogne. Tale denuncia proviene in Adorno dalla fedeltà alla lucidità che, per non spegnersi, chiede al pensiero di muoversi sempre anzitutto secondo libertà. È vero che quest'ultima non è data compiutamente nel sistema di dominio e sotto il principio di morte, anzi è fortemente inibita; ma l'autore mostra di ritenere che, nell'imparare a resistere alla morte stessa e nel pensare le aporie senza liquidarle, la libertà possa intanto agire, consentendoci l'accesso all'esperienza metafisica e al pensiero della promessa.

Nella critica della metafisica alla teologia è data la possibilità di custodire ciò che in essa è all'altezza della verità. Ciò vuol dire che l'eventualità di una relazione della vita con l'Altro non dev'essere semplicemente soppressa. Del resto, il punto non è sostituire a un'immagine tradizionale del divino un'altra più critica, etica e rivoluzionaria. Il punto, semmai, sta nel sentire e nel vedere il valore dell'umano. Questa è la chiave di ogni apertura metafisica e anche di una teologia onesta. Secondo Adorno l'ateismo aiuta quest'ultima a purificarsi in quanto esso insegna a non risolvere l'Altro in immagini e a non ridurre la speranza teologica a ideologia. Si tratta di quello che, a mio avviso, si può chiamare il codice della dignità umana, che è appunto la chiave per arrivare a riconoscere che la vita può avere senso anziché essere destinata a trascorrere invano: «l'esperienza soggettivamente liberata e quella metafisica convergono nell'umanità. Ogni espressione di speranza, come promana dalle grandi opere d'arte, anche nell'epoca del loro ammutolire, con più potenza che dai testi teologici tramandati, è configurata con quella dell'umano [...]. Che non tutto è invano ha senso tramite la simpatia per l'umano»⁵⁸. Ammonire gli individui affermando che "tutto è vanità" serve solo a farli diventare indifferenti e apatici; si deve invece resistere all'esistente per cercare di vivere altrimenti; riprendendo implicitamente in queste pagine la lezione di Kierkegaard⁵⁹ sulla necessità del risveglio personale alla libertà anche nella relazione con Dio, Adorno scrive: «lì dove gli uomini sono certi dell'indifferenza della loro esistenza, non protestano; finché non mutano la loro posizione rispetto all'esistenza, è vano per loro anche l'Altro»⁶⁰.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 389; it. p. 356.

⁵⁸ *Ibidem*, *ivi*.

⁵⁹ L'approfondito confronto di Adorno con questo autore risale già al volume *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1933), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962; trad. it. A. Burger Cori, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1983.

⁶⁰ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 390; it. p. 357.

La teologia, che nella prospettiva delle fedi bibliche è lo spazio naturale del pensiero della promessa, non può essere presa alla lettera, come se le sue parole fossero già descrittive di realtà assodate, ma non può neanche essere considerata un simbolo vuoto, soprattutto se si supera il pregiudizio della separazione di anima e corpo e se ci si avvicina «al concetto di una trascendenza che sia al di là della concatenazione di colpa»⁶¹. L'autore pensa a un Dio che sia al di là dello scenario giuridico, pseudometafisico, fatto di colpevolezza originaria e riscatto sacrificale. L'eventualità della verità di un Dio è custodita dai non credenti; il loro “no” alla religione lascia aperto lo spazio di tale eventualità, così come la speranza resta viva in chi rifiuta di farne un concetto o un'ideologia⁶². Se si dà un totalmente Altro, secondo la categoria proposta da Karl Barth, può essere solo «in ciò che è minuscolo e disadorno»⁶³. E se il riferimento a Dio può resistere alla demitologizzazione, secondo la tendenza esegetica di Rudolf Bultmann, è in ragione dell'esperienza del persistere della validità della ricerca di una trascendenza che segnerebbe l'avvento di una giustizia per tutti i sofferenti. Proprio il pensiero critico deve riconoscere che il corso del mondo non è risolto neppure in negativo e che frattanto «ogni felicità è un frammento dell'intera felicità, che si nega agli uomini e che essi si negano»⁶⁴.

Il cammino della dialettica negativa, a questo punto, deve dichiarare il proprio limite, accettando di pensare anche contro di essa. Tale autolimitazione mantiene aperto uno spazio alla speranza. Non al “tema” della speranza o a una sua apologia, bensì allo sperare in atto. Con ciò resta il mistero di un Altro che non si lascia catturare nelle identificazioni del pensiero. La metafisica che si schiude per questa via non è più la metafisica tipica di un sapere totale, è la metafisica come micrologia esperiente. In quest'ottica non si tratta di divinizzare la finitezza, ma di cercare le tracce dell'assoluto «nei materiali e nelle categorie dell'immanenza»⁶⁵: anziché proiettare figure di divinità nel cielo e al di sopra della storia, ascoltare con solidarietà il patire dei viventi e ciò che, senza darsi, li fa vibrare per un presentimento di felicità. L'Altro rimane inviccinabile tanto dal pensiero deduttivo e dalle sue certezze, quanto dalla rappresentazione di un divino che è contrapposto alla ragione e a tutto quanto è umano. Solo dalla e nella condizione della vita data può essere cercato un orizzonte di senso che sia decifrabile e permetta di disgregare le categorie ingannevoli del pensiero identitario. La leggibilità di un simile orizzonte si può delineare seguendo il filo conduttore della dinamica della promessa, il cui inveramento è ancora atteso dalla vita offesa. Per tale ragione la metafisica, sottoposta a disgregazione critica, non è liquidata dalla dialettica negativa: «questo pensiero è solidale con la metafisica nell'attimo della sua caduta»⁶⁶.

⁶¹ *Ibidem*, p. 393; it. p. 359.

⁶² «Quella possibilità che è denotata dal nome di Dio viene conservata dal non credente. Come un tempo il divieto delle immagini includeva l'invocazione di Dio, così esso anche in questa forma è diventato sospetto di superstizione. Esso si è acuito: anche solo pensare la speranza la dissacra e la sabota» (TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 394; it. p. 360).

⁶³ *Ibidem*, p. 394; it. p. 361.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 396; it. p. 362.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 399; it. p. 365.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 400; it. p. 365.

A uno sguardo d'insieme, appare sul cammino della dialettica negativa non un ripudio della razionalità, bensì il profilo di un'altra logica, quella tipica della storia di una promessa. Non è una razionalità superiore e provvidenziale, è l'articolarsi di quel grumo di realtà sognata, attesa pur essendo per lo più negata dai fatti, che sopravvive dove più umana resta la coscienza, ma anche nell'aspirazione dei corpi a non soffrire e in ciò che promette vera giustizia. Tale sarebbe la giustizia che instaura una realtà finalmente adeguata alla felicità e libera dal dominio, dalla menzogna e dalla distruzione. La traccia di questa realtà sta nell'enigmaticità della bellezza, che non cessa di alludere all'idea di un mondo comune sciolto dal male. Questo grumo di realtà, questo fondo rimasto inesperto e al tempo stesso colpito da tutte le negazioni storiche, si lascia presentire e pensare come il senso di tutte le cose nella promessa che la vita porta in sé, continuando ad attendere quel compimento a cui la sua fragile dignità si rivolge e rende intanto testimonianza. Per vedere questo ci vuole una dose di materialismo, nell'accezione adorniana del termine, ossia di attenzione alla vicenda dei viventi e al loro patire. Perché assai più delle metafisiche deduttive e delle loro teologie, i corpi sono sensibili alla promessa segreta.

Se si trattasse di un auspicio, del balenare di un'illusione che permette almeno ad alcuni di non annegare nell'angoscia e nell'abbruttimento, tanto varrebbe cancellare semplicemente l'intera semantica della promessa. Il coraggio di non liquidarla, per Adorno, ci è richiesto proprio dalla ragione onesta. Infatti il pensiero attua la sua facoltà critica solo nella misura in cui svela la natura ideologica sia dell'apologia della storia esistente, per la quale ogni promessa di redenzione è superflua in quanto la società data sarebbe giusta e razionale, sia della disperazione sorda a ogni altra voce, per cui il corso del mondo sarebbe già finito in una completa rovina.

8. *La festa come esperienza di comunione*

Nello spazio aperto di cui ha cura la dialettica negativa come micrologia, come materialismo etico della compassione e come memoria della promessa immanente alla condizione dei viventi rimane pensabile ed esperibile la vicinanza di una verità fragile, indelebile e interpellante, che induce a desiderare una giustizia completamente diversa da quella sinora storicamente nota. La sua trascendenza risulta l'unica fonte di luce sugli umani e sul mondo: «non c'è luce sugli uomini e sulle cose in cui non sia riflessa la trascendenza. È incancellabile dalla resistenza al mondo funzionale dello scambio quella dell'occhio che non vuole che i colori del mondo vengano meno. Nell'apparenza si promette il senza apparenza»⁶⁷.

Grazie all'accesso alla logica della promessa si incontra una costellazione dove si coimplicano la vita e la sua trasfigurazione, i viventi e la loro liberazione, l'ascolto e l'attesa, la memoria e la fedeltà, il patire e il suo eventuale superamento, mediante la compassione e l'inveramento delle esistenze in una felicità intera e giusta, che non ha più le sembianze della fortuna o del privilegio. In tale orizzonte si danno nel contempo anche la libertà e l'ospitalità, la resistenza critica e il coraggio di affidamento di chi non

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 396-397; it. pp. 362-363.

pretende di controllare tutto, l'uscita da ogni complicità con la morte e la lealtà verso una verità fragile, offesa, ma tale da far continuare a vivere la speranza del riscatto di tutte le vittime, quindi anche della verità stessa.

La nostalgia riesce qui a intravedere la luce di una verità che persiste nonostante la constatazione di come «nessun miglioramento mondano basti a rendere giustizia ai morti» e «non ci sia niente che possa qualcosa contro l'ingiustizia della morte»⁶⁸. Questa nostalgia critica sa mantenere fedele alla sua vera destinazione la nostra ricerca di senso; scrive Adorno: «il pensiero che non si decapita sfocia nella trascendenza sino ad arrivare all'idea di un assetto del mondo dal quale sarebbe eliminata non solo la sofferenza esistente, ma anche revocata quella irrevocabilmente trascorsa»⁶⁹. Revocare l'irrevocabile, riscattare l'attesa che si protrae invano: a entrare in questa aporia, come si varca una soglia di salvezza, ci invita il misterioso magnetismo della promessa, che possiamo ancora smettere di tradire. E che, quanto meno, possiamo ora cercare di chiarire nel suo profilo di senso riconoscibile e ospitale per noi.

Il tratto di strada fatto sin qui con Adorno è servito a collocare il pensiero della promessa in un luogo non ideologico e apologetico, perché è da questa prospettiva che deve potersi mostrare credibile. Ed è da qui che si può tentare di rintracciare i nuclei costitutivi della relazione di promessa e della sua dinamica, prendendo coscienza di come in essa s'incontri una logica differente, più affidabile e lucida delle logiche di dominio cui siamo abituati. Il punto chiave sta nel fatto che la memoria della promessa di vita vera, che è inscritta nella nostra dignità, è una condizione interiore indispensabile all'esperienza di una festa autentica. Proprio perché non disperiamo del senso dell'esistenza e ci sentiamo invitati a un compimento che non sia la morte, l'essere in festa esprime la prevalenza dell'umano sull'angoscia, sulla morte, sull'assurdo. Ogni festa, infatti, è *nonostante*: nonostante le ferite, le perdite, i lutti, le ingiustizie. Se per viverla dovessimo aspettare la fine di ogni male, la festa ci resterebbe del tutto sconosciuta. Invece essa interrompe la sequenza della mera registrazione dei fatti oppressivi, ci toglie dall'adesione passiva a quanto ci offende, è una forma di resistenza al disumano e a ogni opera della disperazione.

Ma di quale festa deve trattarsi? Il nucleo reale della festa così intesa è l'esperienza della comunione, di una comunione in cui ognuno può essere accolto e nessuno è minacciato. Ciò che Adorno qualifica come elemento mimetico rinvia a questo tipo di incontro senza violenza. L'attesa del cuore, dell'anima, della coscienza umana è precisamente rivolta a una comunione del genere, nella speranza di accedere un giorno a una comunione così radicale da essere definitiva, irreversibile. Da questo punto di vista la festa, seppure in frammento, è frutto di una raggiunta libertà dal male che prima ci minacciava, è ingresso del futuro, sperato benché sconosciuto, nel presente. Certo, proprio la lezione adorniana, recuperata e rivista oggi, insegna che tutte le forme essenziali di comunione date nella condizione umana – dall'incontro erotico all'accoglienza di un figlio che nasce, dall'incontro interpersonale solidale al godimento della bellezza della natura e dell'arte – tendono a essere negate, stravolte o alterate. Eppure la capacità profetica di fare festa da parte di quanti non sono affatto immuni ai

⁶⁸ *Ibidem*, p. 378; it. p. 346.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 395; it. p. 361.

colpi del male, la capacità di trovarsi nella gioia dell'amicizia, dell'amore, della vicinanza umana e civile, nonostante tutte le forme di oppressione che subiamo, testimonia che la nostra umanità è irriducibile. E con essa sono tali anche una destinazione e un compimento che non siano la morte né l'oblio in cui tutto svanisce.