

OLTRE IL FRAMMENTO

Contributi per una prospettiva saggistica a partire da Lukács, Benjamin e Adorno

Luca Di Viesto

Il più sciocco fra tutti gli errori è quando giovani, pur intelligenti, credono di perdere la loro originalità se riconoscono quelle verità che già da altri sono state riconosciute.

(Johann W. Goethe)

1.

La domanda circa la possibilità o meno per la filosofia di porsi in relazione al senso passa necessariamente attraverso quella relativa alla scelta della forma più adeguata in cui tale senso può per l'appunto manifestarsi; come giustamente scrisse Adorno nei primi anni '30: «La struttura oggettiva (*sachliche*) di un prodotto filosofico dovrebbe, anche se non coincidere, per lo meno stare in un rapporto figurativo di tensione con la sua struttura linguistica»¹. Per limitarsi al solo XIX secolo, basti pensare alla celebre opposizione tra giudizio (*Ur-teil*) predicativo e proposizione speculativa, con cui Hegel prende definitivamente le distanze da tutti coloro che non avevano colto la processualità del sapere, o alla nicciana predilezione per l'aforisma, «la parola di chi annuncia la morte di Dio»². Ogni scelta formale (compresa quella ingenuamente positivista di non scegliere) si fa dunque carico, sia pure in modo implicito, di un'istanza che va così ben oltre il semplice gusto estetico, poiché non solo essa è in certa misura consustanziale all'aspetto contenutistico del pensiero, ma ne decreta pure la pregnanza.

Alla luce di questo preambolo, col mio breve contributo intendo rispolverare alcune delle caratteristiche teoriche di una forma espositiva che da Montaigne ad oggi ha acquisito un'innegabile popolarità: il saggio³. In quest'ottica mi concentrerò unicamente sulla particolare e travagliata affinità elettiva che lega tra loro le figure del giovane György Lukács, del «primo» Walter Benjamin e di Theodor W. Adorno, giacché ritengo che sia questo il terreno su cui misurare una possibile risposta (derivante dall'interazione delle varie stra-

¹ Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 85.

² M. Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina, Roma 1973, p. 79.

³ Recentemente gli studi relativi al saggio hanno conosciuto un certo sviluppo, concretizzatosi con la pubblicazione di diversi volumi riguardanti tanto la saggistica in generale quanto quella proveniente esclusivamente dall'area germanofona. Cfr. C. Schärf, *Geschichte der Essays. Von Montaigne bis Adorno*, V&R, Göttingen 1999; W. Braungart, K. Kauffmann (hrsg.), *Essaysismus um 1900*, Winter, Heidelberg 2006; G. Cantarutti, L. Avellini, S. Albertazzi (a cura di), *Il saggio. Forme e funzioni di un genere letterario*, Il Mulino, Bologna 2008; M. Bonifazio, D. Nelva, M. Sisto (a cura di), *Il saggio tedesco del Novecento*, Le Lettere, Firenze 2009; M. M. Brambilla, M. Pirro (a cura di), *Wege des essayistischen Schreibens im deutschsprachigen Raum (1900-1920)*, Rodopi, Amsterdam-New York 2010; P. V. Zima, *Essay / Essayismus. Zum theoretischen Potenzial des Essays: Von Montaigne bis zur Postmoderne*, K&N, Würzburg 2012; M. Ansel, J. Egyptien, H. E. Friedrich (hrsg.), *Der Essay als Universalgattung des Zeitalters. Diskurse, Themen und Positionen zwischen Jahrhundertwende und Nachkriegszeit*, Brill Rodopi, Leiden-Boston 2016.

tegie analizzate) a quella che è ormai universalmente conosciuta quale «crisi della ragione»: la definitiva interruzione del comodo sentiero parmenideo verso il «cuore inconcusso della ben rotonda verità», il naufragio di ogni pretesa di giungere alla verità in quanto totalità.

2.

Ora, alla base delle prima speculazione di Lukács vi è il rapporto problematico – la disomogeneità conflittuale – individuato da Simmel tra l'ordine aperto e dinamico della vita e l'ordine delle forme, caratterizzato invece da una dignità estranea alla temporalità⁴. In un periodo di fervente sviluppo tecnico-sociale, il pensiero si scoprì infatti inadatto a ricomprendere i processi vitali entro le proprie costruzioni formali – tanto di stampo criticista quanto di matrice hegeliana – sancendo così la (definitiva?) rottura dell'equilibrio, già instabile, tra l'*ordo et connexio rerum* e l'*ordo et connexio idearum*, tra particolare e sistema. In tal senso la questione diventò quella di stabilire l'esatta fisionomia di questa rottura, i margini di manovra che in essa permanevano agibili, per poter poi muoversi nel verso di una «soluzione» (la filosofia come *Kultur*), le cui caratteristiche sarebbero dipese proprio dall'accuratezza della diagnosi iniziale. È dunque in questa cornice che si inserisce e che va letto il primo, nonché più celebre, degli scritti di cui si compone quella raccolta dallo stile scintillante che è *L'anima e le forme*, vale a dire *Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper*.

È bene cominciare col ricordare che, data l'idiosincrasia tra forme e vita, Lukács guarda con malcelato sospetto verso ogni tentativo che voglia cogliere in maniera im-mediata la totalità o che provi semplicemente a conseguirla attraverso un processo apparente. Se nel primo caso l'obiettivo polemico è l'istantaneità del nesso simbolico (in base a un argomento non troppo distante da quello che porterà Benjamin a studiare e ad apprezzare l'allegoria⁵), nel secondo ad essere in questione sono il pampoetismo romantico e il pensiero fichtiano⁶, da cui pure Lukács ebbe molto da imparare⁷. Spinto da un'inarrestabile *Sehnsucht*, da un atavico desiderio di conciliazione, il problema lukácsiano è difatti quello della mediazione, e l'istanza saggistica, con la sua relazionalità formale, ne è la soluzione problematica⁸. Parafrasando la *Vorrede* al *Dramma barocco*

⁴ Per una trattazione approfondita di tale influenza cfr. A. De Simone, *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, Milella, Lecce 1985. Si veda inoltre K. P. Liessmann, *Im Bildrahmen der transzendentalen Obdachlosigkeit. Ästhetik der Moderne bei Simmel und Lukács*, in Id., *Philosophie der modernen Kunst*, Facultas, Wien 2013, pp. 85-96.

⁵ Uno studio comparativo su questo tema si ha in M. G. Riccobono, *Allegoria e simbolo nel pensiero estetico di Lukács e di Benjamin*, «Problemi», 53, 1978, pp. 273-300.

⁶ Cfr. E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 67-68 e sgg.

⁷ Di grande importanza è la concezione romantica del processo critico quale momento costitutivo per la realizzazione dell'opera stessa. Una volta spinto il pensiero fichtiano oltre i suoi limiti filologici, per Schlegel e Novalis, il critico autentico, il *Kunstkritiker*, è colui che, nel *medium* di una riflessione infinitamente produttiva, non dovrebbe fare altro che compiere ciò che Benjamin chiama le «segrete disposizioni» dell'opera, le sue «nascoste intenzioni» (W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in Id., *Opere complete* [= OC], vol. I, Einaudi, Torino 2008, p. 405).

⁸ Pirro ha espresso questo punto con rara chiarezza e precisione: «Il senso dell'esperimento saggistico condotto da Lukács [...] sta proprio nella supposizione di una vitalità autonoma del movimento interpretativo che, applicandosi con un'intenzione propriamente terapeutica ai poli estremi della sua oscillazione pendolare ('vita' e 'forma' appunto), ne corregga le imperfezioni ancora inconciliabili con il disegno di un'esistenza pervasa da una superiore pienezza di senso»

benjaminiano, si potrebbe dire: il saggio come via indiretta, è questo lo strumento metodico della *Sehnsucht*. In esso si «parla sempre di qualcosa che è già formato o almeno che è già esistito una volta; è proprio della sua essenza non “ricavare novità dal nulla” ma “dare nuovo ordine alle cose già esistite”»⁹. Cosa che si riflette nella sobria ironia che ne descrive le pagine, ossia in quell’atteggiamento per cui i saggisti «parlano delle questione fondamentali della vita, ma lo fanno sempre come se si trattasse di quadri e di libri, di ornamenti trascurabili e di ornamenti belli dell’esistenza»¹⁰. Il saggio esprime dunque criticamente le forme con l’intento di esplicitare i germi di un possibile rapporto tra la *Seele*, il suo portato di vita, e l’assoluto: ecco la sua natura relazionale. Ma la domanda che qui ci interessa è un’altra. Può il saggio sperare, anche solo in linea di principio, di vedere appagata la propria tensione verso la *Totalität* oppure è destinato a rimanere confitto entro un problematicismo senza uscita? Ebbene, come dimostra la decisione in favore del sistema fatta in seguito ad Heidelberg, nel giovane Lukács l’assoluto non va inteso come una dimensione aprioristicamente inaccessibile, il che in sostanza equivale a dire che, nel saggismo lukácsiano, dietro ad ogni *pars destruens* si cela sempre una costitutiva *pars construens*¹¹. Certo, il saggio non potrà mai racchiudere la totalità entro le sue forme, poiché queste sono per definizione parziali e molteplici; e tuttavia, come sembra affermare anche Pullega¹², il saggista continuerà indefesso ad affastellare il materiale per una nuova sintesi a venire¹³: «Egli è il tipo perfetto del precursore»¹⁴. Il saggista «è un Battista che s’incammina per annunciare nel deserto colui che deve venire, al quale non è degno di sciogliere i lacci dei calzari»¹⁵. È così che, pur facendosi latore di alcuni motivi della rivolta antisistemica, Lukács si schiera sottilmente dalla parte del sistema portando avanti quello che è forse il tema fondante di ogni impianto sistematico in quanto tale: l’edificazione del valore dell’universale proprio a discapito di quegli elementi – particolari, caduchi, frammentati – che in esso dovrebbero invece trovare una dimensione salvifica: «a contatto con l’idea soltanto ciò che è grande e ciò che è vero può vivere [...] tutto il marcio, il meschino, l’incompiuto perdono la loro essenza usurpata e la loro esistenza falsamente accumulata»¹⁶.

3.

Se Lukács (con Simmel) può essere idealmente collocato entro la preistoria del saggismo novecentesco, Benjamin entra a pieno diritto nei suoi annali quale padre fondatore. Certo, data la mancanza di riscontri filologici, il confronto tra

(M. Pirro, *György Lukács, L’anima e le forme*, in M. Bonifazio, D. Nelva, M. Sisto (a cura di), *op.cit.*, p. 5).

⁹ G. Lukács, *L’anima e le forme*, SE, Milano 2002, p. 27. Nel saggio su Kassner, Lukács è ancora più esplicito: «il platonico introduce nel divino canto solista del poeta la varietà multicolore della vita» (Ivi, p. 47).

¹⁰ Ivi, p. 26.

¹¹ Cfr. M. Ophälders, *Der Essay als Form im Schaffen des jungen Lukács*, in M. M. Brambilla, M. Pirro (a cura di), *op.cit.*, pp. 325-346.

¹² Cfr. P. Pullega, *La comprensione estetica del mondo. Saggio sul giovane Lukács*, Cappelli, Bologna 1983, p. 102 e sgg.

¹³ È questa un’operazione che da un altro punto di vista si potrebbe definire come un’operazione *babelica*.

¹⁴ G. Lukács, *op.cit.*, p. 35.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 34.

i due non può che porre alcuni problemi oggettivi. Questi, tuttavia, non possono nulla di fronte agli altrettanto innegabili spunti di riflessione che il «rapporto» Benjamin-Lukács¹⁷ può offrire¹⁸. Difatti gli elementi della speculazione lukácsiana, sottratti alla terminologia simmeliana e completamente riconfigurati nelle loro relazioni fondamentali, ritornano in Benjamin dopo essere passati attraverso il prisma triangolare di una singolare congiunzione teorica, in cui ad una dettagliata conoscenza di Goethe e dei romantici si unisce una profonda influenza della teologia ebraica. Laddove in Lukács il rapporto tra la particolarità dell'oggetto del saggio e il sistema (la *Form*) tende ad orientarsi esclusivamente verso l'alto, in Benjamin esso viene radicalmente capovolto. E ciò perché nulla è più estraneo a Benjamin che il grido di giubilo del filosofo che si imbatte nella corrispondenza di pensiero ed essere (è qui il cuore della polemica che Benjamin intavola col concetto d'intenzionalità husserliano); il suo problema non sarà mai quello della sintesi, del nesso costituente tra forma e molteplicità o del bisogno di consolazione per un'unità ormai infranta. Poiché la discontinuità tra il piano immanente delle mediazioni creaturali e quello trascendente della redenzione è originaria e inaggrabile – risalente addirittura al *Sündenfall* – non v'è *Sehnsucht* o «filosofia come Kultur»¹⁹; il polo eterologico rimane teologicamente sempre al di là di ogni sforzo volto ad attualizzarne le istanze, e solo per questo può essere inteso come pienezza di senso. Perciò, le particolarità che Benjamin di volta in volta incontra lungo il proprio cammino teorico non andranno mai intese come un mero passaggio verso l'Assoluto (né un trampolino di lancio negativo come per Hegel, né un occasionale recipiente eidetico come per la fenomenologia). Si tratta piuttosto, in accordo con quanto si legge nell'*Annuncio della rivista: "Angelus novus"*, di «conoscere attraverso lo sprofondamento»²⁰, per poi evidenziare quei rimandi allusivi e silenziosi²¹ che dal centro più vero e profondo della cosa giungono sino alle chine salvifiche del totalmente Altro²². Si tratta, cioè, di spingere l'analisi sino alle soglie dell'*Ausdrucklose*, sino al limitare di ciò che rimane latente, virtuale, e che per questo può strappare il particolare ai vincoli del suo contesto d'origine (la falsa totalità dell'empiria), in modo da aprire uno spiraglio dal quale lo si possa riconoscere quale elemento di una costellazione ideale: è ciò che Benjamin chiama

¹⁷ Come scrive Ferenc Fehér, allievo e amico di Lukács, «There were features conspicuously in common between Georg Lukács and Walter Benjamin» (F. Fehér, *Lukács and Benjamin: Parallels and Contrasts*, «New German Critique», 34, 1985, p. 134). E poco dopo aggiunge: «both Lukács and Benjamin were essayists: the first an unintended, the second an intended one» (ivi, p. 135).

¹⁸ Seguendo un altro percorso di studi, sarebbe interessante analizzare comparativamente come e se la «comune» formazione neokantiana (oltre che romantica) abbia influito su talune analogie presenti nelle prime opere di questi due grandi pensatori novecenteschi.

¹⁹ M. Cacciari, *Di alcuni motivi in Walter Benjamin*, in F. Rella (a cura di), *Critica e storia. Materiali su Benjamin*, Cluva, Venezia 1980, p. 49.

²⁰ W. Benjamin, *Annuncio della rivista: "Angelus Novus"*, in Id., *OC*, vol. I, cit., p. 519.

²¹ Come ha messo in luce Rella, un certo Wittgenstein non è qui troppo distante. Basti infatti ricordare la vicinanza tra l'eliminazione dell'indicibile» (W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 24) della lettera di Benjamin a Buber del luglio 1916 e il Satz 7 del *Tractatus* di Wittgenstein: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, p. 109). Cfr. F. Rella, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 156 e sgg.

²² Gli esempi di tale nesso percorrono tutta l'opera benjaminiana, dalla coppia parola/Nome a quella legge/Giustizia.

l'*Ummweg* della rappresentazione, quel carattere metodico del saggio/trattato²³ con cui è possibile adempiere al compito platonico del τὰ φαινόμενα σώζειν di cui si parla nella premessa all'*Ursprung*.

Non tutto dell'impostazione lukácsiana viene dunque perso, rimane il sobrio *minus dicere* del saggio, il suo spirito esegetico, la sua insofferenza per la cogenza di un pensiero da cui sia stata eliminata ogni «densità germinativa»²⁴. Cionondimeno, il saggismo benjaminiano radicalizza l'eredità ideale trasmessagli dal pensatore ungherese. Come è stato da più parti osservato, Benjamin, dopo aver abbandonato ogni rimanenza neocriticista, rinuncia definitivamente alla sintesi, al sistema²⁵, senza neppure addentrarsi nelle varie differenziazioni tra *Ableitungssystem* e modello organicista. Egli non mira (neanche in chiave regolativa) a rinchiudere il proprio oggetto entro una costruzione concettuale chiusa, astratta e omnicomprensiva, ma si propone piuttosto di corteggiarlo, di percorrerne i dettagli con infinita perizia e sempre rinnovata pazienza, affinché da esso possa infine scaturire inintenzionalmente una scintilla di verità: «Il pensiero riprende continuamente da capo, ritorna con minuziosità alla cosa stessa [*geht es auf die Sache selbst zurück*]²⁶». Su questo punto Adorno, nel *Saggio come forma*, è stato senza dubbio uno dei migliori allievi di Benjamin:

Il saggio rifiuta soprattutto l'insegnamento, radicato da Platone in poi, secondo il quale il mutevole e l'effimero non sarebbero degni di filosofia. Il saggio si ribella contro l'antica ingiustizia subita da ciò che è caduco. Il saggio prova terrore per la violenza del dogma che attribuisce *dignitas* ontologica al risultato dell'astrazione, al concetto metatemporale contrapposto all'individuale in esso sussunto²⁷.

4.

Com'è ben noto, Adorno²⁸, che sin dagli esordi del suo filosofare ha sempre tenuto in gran conto il pensiero benjaminiano²⁹, ha spesso tentato di ricondurre entro l'alveo del concetto gli aspetti più esoterici delle opere del suo collega berlinese, giungendo infine a dismetterne il tonificante teologico, e con esso qualsivoglia richiamo ad una densa *positività* utopico-messianica. È solo grazie alla trascendenza del teologico che infatti Benjamin può costruire la sua filosofia sul margine del paradosso (dell'*Abgrund*) che risulta tanto dal rifiuto di ogni intenzione sistematica, quanto dalla «polemica» col noto «Das Ganze ist das Unwahre» dei *Minima moralia* adorniani. Così, mentre nel sottrarsi ad ogni *adae-*

²³ Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, in Id., *OC*, vol. II, Einaudi, Torino 2001, p. 70; F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 137-140.

²⁴ G. Carchia, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 75.

²⁵ Per esempio cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009, p. 295: «Nei concetti di dottrina filosofica e di saggio esoterico Benjamin indica, in opposizione al 'sistema', le forme proprie dell'esposizione della verità».

²⁶ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 70.

²⁷ Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, in Id., *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 2012, p. 11.

²⁸ Sul saggismo adorniano cfr. P. V. Zima, *op.cit.*, pp. 148-170.

²⁹ Basti qui ricordare che nel semestre estivo del 1932 Adorno tenne un seminario proprio sul *Trauerspielbuch* di Benjamin. È interessante notare come in tale seminario Adorno proponga, a partire dalla discrepanza tra *Wirklichkeit* e *Denken*, un accostamento tra la storia naturale benjaminiana e la seconda natura lukácsiana. Cfr. Th. W. Adorno, *Seminario del semestre estivo del 1932 sul Dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, «Pólemos», 4-5, 2011, pp. 91-114 in part. pp. 99-100.

quatio il «sistema» della verità benjaminiano riconduce il nichilismo critico sotto l'egida della «pienezza di una positività pregnante»³⁰, il *conceito* di totalità – posta l'assenza di una sintesi conciliativa, una *pax vera* – viene da Adorno impiegato unicamente quale metro di paragone critico per l'incompiutezza di ciò che è, ovvero quale concetto necessario nella misura in cui si vuole evitare, da una parte, che il sapere diventi oggetto di una scepsi infinita, dall'altra, che esso rimanga intrappolato nei meandri di un relativismo indifferentista: l'ultima e più subdola maschera del dominio dell'identico, della falsa totalità idealistica³¹. Ciò significa che Adorno, come ha giustamente sottolineato Schiavoni, pur proseguendo sul sentiero benjaminiano della difesa del particolare dalle pretese uniformanti avanzate dalla totalità, non si è mai spinto fino «al punto di sacrificare la dialettica tra particolari e totalità e di lasciare che la totalità stessa venga negata dalle impazienze eversivo-messianiche»³². Nel pensiero adorniano la totalità viene cioè riproposta come «totalità assente»³³, polo di cui si disconosce la necessità positiva ma di cui al contempo si sfrutta la stringenza per giustificare l'oggettività della mediazione.

Con tutte le sue difficoltà il saggismo adorniano, «più dialettico della dialettica»³⁴, è dunque un saggismo intimamente distruttivo, «che vive e si alimenta esclusivamente della sua opposizione netta e preconstituita al sistema, che ne costituisce l'ideale controparte negativa»³⁵. Il suo impianto è infatti dinamico, «più libero e più sciolto»³⁶ rispetto alla staticità delle costruzioni sistematiche. Esso è disinibito e irridente nei confronti di «qualsiasi riduzione a un unico principio»³⁷; restio alla dicotomia positivista tra soggetto e oggetto dell'indagine, la quale, col suo ideale di completezza, non farebbe altro che imbrigliare l'oggetto secondo i canoni di un modello rigido e preconstituito. D'altronde, una delle più grandi conquiste del pensiero adorniano sta proprio in questa sua esplicita rivendicazione, per il saggio, di un compito volto a «penetrare profondamente nell'*objectum*»³⁸ a partire dal netto rifiuto di ogni unilaterale costituzione *von oben*. Si tratta, per Adorno, di sopperire alle mancanze del concetto tramite la forma aperta del saggio, di modo da riproporre su un diverso livello quella medesima complementarità che nella teoria della conoscenza è data dal rapporto tra una componente di carattere concettuale e una componente di carattere *mimetico*³⁹. È solo in tal senso che il saggio, grazie alle sue ca-

³⁰ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 74.

³¹ Cfr. M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, progresso, redenzione*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 71-72.

³² G. Schiavoni, *Contro la compiutezza. Sul saggismo di Walter Benjamin*, in G. Cantarutti (a cura di), *Le ellissi della lingua. Da Moritz a Canetti*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 152.

³³ M. Maurizi, *op.cit.*, p. 72.

³⁴ Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, cit., p. 20.

³⁵ E. Matassi, *op.cit.*, p. 82.

³⁶ M. Vacatello, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 181.

³⁷ Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, cit., p. 10.

³⁸ *Ivi*, p. 12.

³⁹ Cfr. L. Pastore, *L'utopia del non-identico e la radice mimetica della conoscenza*, in L. Pastore, Th. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Manifestolibri, Roma 2008, p. 286: «Adorno individua nel conoscere due componenti, una di carattere logico-discorsivo, il concettuale, veicolo di identità e coerenza, e una di carattere *mimetico*, non-concettuale, che costituisce la modalità con cui vengono colti e poi portati alla coscienza elementi di carattere fenomenico-qualitativo. [...] Compito di un'adeguata teoria della conoscenza deve essere il riconoscere la

ratteristiche formali, le quali si sostanziano in uno statuto dai tratti sfuggenti – a metà tra arte e scienza, tra estetico e non-estetico, non-concettuale e concettuale⁴⁰ –, può acquisire una funzione terapeutico-mimetica a cui va il compito di liberare il nucleo profondo del proprio oggetto *rispecchiandone in sé* la natura stratificata e problematica, frammentaria e incompiuta.

5.

In tutti i tentativi sin qui analizzati, le scelte formali, mentre sembrerebbero porsi su un piano esclusivamente stilistico, hanno in realtà un preciso valore teoretico⁴¹, che definisce le rispettive concezioni saggistiche secondo «un massimo di normatività»⁴². Lungi dall'identificarsi con «qualsiasi forma di prosa non finzionale»⁴³, il saggio viene alla luce in un mondo che, vuoi per ragioni storiche, vuoi per ragioni metafisiche, si presenta secondo i due lati di una medesima medaglia: o dimidiato, e dunque anelante a una ricomposizione, o falsamente unitario, e dunque bisognoso di critica. In ambedue i casi l'attenzione del saggio è rivolta verso il basso, verso il dominio del transitorio e dell'individuale, che si vorrebbe infatti sollevare dalla sua condizione attuale – priva di significato o oppressiva – senza tuttavia «mortificarne la pluralità»⁴⁴. In questo riguardo, le proposte teoriche del giovane Lukács e di Adorno adottano due strategie opposte e complementari: se l'una è tutta tesa verso la stabilità di un ordine trascendente, l'altra si sviluppa proprio a partire dalla constatazione dell'impossibilità di tale ordine. Un approccio del problema in questi termini, però, rischia di mancare ogni possibile soluzione, poiché esso si svolge a partire da alcune forme di relazione tra il mondano e l'ultramondano, entro le quali le istanze sollevate dall'apparenza, dal particolare, difficilmente possono trovare soddisfazione. In Lukács è infatti proprio una concezione forte di tale relazione che fa perdere al contingente ogni specificità; il mondo, per lui, «non vale ormai che per il suo significato simbolico, per il vigore del rimando figurale che esso è in grado di evocare all'esistenza di un ordinamento metafisico»⁴⁵. È questa d'altro canto una riduzione del singolare all'universale che Adorno, al contrario, vorrebbe evitare ad ogni costo, ma che a fronte del suo attaccamento per la mediazione dialettica egli non può eludere se non al prezzo di rinunciare alla pienezza della trascendenza in senso stretto: un sacrificio che pone una seria ipoteca sulla possibilità che i fenomeni, dopo essere stati criticamente liberati dal giogo dell'identità, possano venir effettivamente salvati. In definitiva, dunque, solo Benjamin sembra tentare di percorrere quel sottile crinale che passa tra la nostalgia e il disincanto. Retrodatando la frattura nelle origini metafisiche del mondo, Benjamin, col suo platonismo dalle sfumature messianiche,

loro esistenza e il chiarire il loro rapporto, la dinamica con cui *in* questo rapporto si origina il nostro conoscere e la nostra relazione con il mondo».

⁴⁰ Adorno si chiede: «come si potrebbe infatti mai parlare di ciò che estetico in modo non estetico, *senza la minima somiglianza con l'oggetto*, e non cadere nel filisteismo e mancare a priori la presa su quell'oggetto? [corsivi miei]» (Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, cit., p. 5). Questa, d'altronde, era già una posizione benjaminiana: «[...] il filosofo occupa il punto elevato intermedio tra lo scienziato e l'artista» (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 73).

⁴¹ Cfr. P. V. Zima, *op.cit.*, pp. 18-34.

⁴² M. Bonifazio, D. Nelva, M. Sisto, *Introduzione*, in Idd. (a cura di), *op.cit.*, p. XII.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ M. Pirro, *op.cit.*, p. 2.

⁴⁵ *Ivi*, p. 4.

intende mantenere in «equilibrio asimmetrico» i due poli contrapposti e discontinui del trascendente e dell'immanente, in modo da garantire tanto l'autonomia del primo quanto la salvazione del secondo attraverso un procedimento che giunga a cogliere i tratti dell'idea a partire da un'intensificazione saggistica-filosofica dei caratteri di ulteriorità manifestantisi entro l'ambito dell'apparenza. Come scrive Schiavoni in conclusione al suo articolo, riferendosi però al solo evento messianico, in Benjamin «le varie “forme aperte” capaci di catturare la nostra attenzione finirebbero per rivelarsi [...] come una mera allusione a un evento [...] denso di significato»⁴⁶. Il saggio è così la piccola porta formale attraverso cui, a spizzichi e bocconi, passa l'Altro pieno della verità.

Se è possibile annoverare tra i compiti più alti della filosofia il τὸ φαινόμενον σώζειν platonico, è proprio al *platonismo* benjaminiano, completato con qualche aggiunta adorniana, che bisogna allora rivolgersi per sondare tutta l'attualità teoretica della pratica saggistica. In primo luogo, da quanto si è detto risulta chiaro come il saggio si faccia testimone anzitutto del carattere extralinguistico⁴⁷ ed extrastorico della verità. Di contro alle posizioni afferenti alla cosiddetta «svolta linguistica», le quali, analitiche o ermeneutico-decostruzioniste, affermano l'insuperabilità del linguaggio in quanto luogo privilegiato per lo studio o per il prodursi del senso⁴⁸, il saggio rivendica con forza l'esistenza di un orizzonte di senso che si ponga invece autonomamente al di fuori del «piano creaturale», della lingua e della storia che lo contraddistinguono. È chiaro, infatti, che se questi due ambiti contenessero in sé il criterio della propria validità, ogni contenuto di verità ad essi inerente si dissolverebbe in un relativismo di matrice estetistica o storicistica dagli esiti disastrosi⁴⁹. Ciò, tuttavia, non significa che il saggio si risolva in una «mistica dell'ineffabile che miri all'afferramento di una realtà al di là di quella cui si applica il linguaggio. Si tratta, invece, [...] di questa medesima realtà, colta però nel suo aspetto profondo»⁵⁰. Il saggio è lo spazio inquieto dove gli estremi si specchiano l'uno nell'altro. Ma come può, lui a cui il linguaggio concettuale è in certa misura indispensabile, svolgere adeguatamente questo compito? Bisogna richiamarsi, qui, alle affermazioni adorniane sullo statuto mimetico della forma saggistica,

⁴⁶ G. Schiavoni, *op.cit.*, p. 163.

⁴⁷ Parlare di extralinguisticità del vero a partire da Benjamin potrebbe sembrare fuori luogo se si pensa al contenuto di testi quali *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio dell'uomo* e *Il compito del traduttore*. Tuttavia, anche nel caso si volesse identificare la verità con la lingua pura, a questa rimarrebbe comunque un carattere extralinguistico in quanto Altro della lingua umana, quella che è qui in questione.

⁴⁸ G. Carchia, *La scienza senza simboli. Filosofia e conversazione*, in Id., *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 12: «La neoretorica è nata [...] proprio per controbattere la tesi che si dia un “altro” rispetto al linguaggio: non esiste spirito che non sia creazione linguistica – è la sua tesi – sicché qualunque autocoscienza di una possibile alienazione linguistica è ancora linguaggio e semplicemente sostituisce un discorso con un altro».

⁴⁹ Certo bisognerebbe approfondire il discorso differenziando, come fa Carchia, coloro i quali affermano l'originale onnicomprensività del linguaggio da chi invece teorizza un essere in sé delle cose di cui il linguaggio è semplicemente il tramite. In entrambi i casi è tuttavia presente l'idea che la verità si possa raggiungere unicamente passando attraverso la lingua. Cosa che, come aveva già visto bene Benjamin allorché stigmatizzava le caratteristiche strumentali del linguaggio, non riconosce il carattere derivato e secondario (caduto, se si vuole) della lingua dell'uomo. Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

⁵⁰ *Ivi*, p. 16.

interpretandole però come vere e proprie esplicitazioni di nodi teorici ancora latenti entro la prospettiva benjaminiana. Ciò che caratterizza il saggio, rispetto alla scienza, è precisamente il suo carattere mimetico, il contegno *quasi* artistico che consente alle sue forme di alludere, al di là della strumentalità del linguaggio, alle più intime articolazioni del mondo. Paradossalmente è proprio la scansione del testo, la sua ripartizione morfosintattica, a farsi carico del compito mimetico. Se infatti il concetto deve occuparsi della falsa unità del reale, decostruendola criticamente, solo la forma, lo stile proprio del saggio, può rimandare per via indiretta (una *Darstellung* inintenzionale, direbbe Benjamin) alle radici pre-linguistiche, ideali e trascendenti dell'effettuale⁵¹, da cui tuttavia rimarrà irrimediabilmente separata. Come dice Carchia, siamo «dinanzi al tentativo di rintracciare il senso al bordo stesso del suo affiorare, lungo la linea che lo separa dalla simbolizzazione, dalla esteriorità, dalla sua ricaduta monumentale»⁵². Da questo punto di vista, l'attitudine mimetica del saggio non va dunque ricondotta al paradigma imitativo, quanto a quello di una peculiare metessi⁵³, che si caratterizza appunto per le qualità appena enunciate. L'istanza saggistica, in quanto complementarità di analisi concettuale, la sua *pars destruens*, e allusione artistico-mimetica, la sua *pars construens*, non mira infatti a raddoppiare, riprodurre o mistificare il reale, bensì a filtrarlo e depurarlo, a penetrare tanto a fondo il carattere frammentario del mondo da cogliere in esso le vestigia inesprimibili dell'essere. Il suo contegno non è solo critico, ma anche ascetico. Il saggio, per la filosofia, è così l'ambito demonico dove apparenza e verità, lungi dall'annullarsi l'un l'altra, permangono in uno stato di costitutiva quanto ineliminabile tensione.

In definitiva, è nell'apparenza e nella caducità che si nasconde il lato accessibile del vero, una scintilla di senso celato con cui il saggio, tramite un'inattuale (perché modesta, dimessa, estranea alla *Genalt* del narcisismo accademico) istanza mimetica, può tentare di aprire al significato il presente. La pratica saggistica, quando correttamente intesa, è così la risorsa migliore a disposizione del filosofo per intendere, a partire dal carattere di frammento del reale, l'extralinguisticità, la spiritualità ideale e silenziosa del vero, che sola può indirizzare quell'amore del pensiero di cui Carchia, studioso di vaglia tanto di Benjamin quanto di Adorno⁵⁴, ha tentato di farsi messaggero, ἄγγελος.

⁵¹ Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 74. In tal senso, vale la pena ricordare come la forma saggistica si opponga al formalismo logicizzante che parte della filosofia contemporanea considera quale paradigma metodologico esclusivo: esso non è altro che la declinazione di un *Sollen* formale che viene imposto al reale per cercare di arginarne le spinte centrifughe, perdendo così la propria specificità nei confronti della scienza. Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 19.

⁵² G. Carchia, *La scienza senza simboli*, cit., p. 20.

⁵³ Cfr. Id., *Estetica ed erotica. Saggio sull'immaginazione*, in Id., *Immagine e verità. Studi sulla tradizione classica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 133: «La visione di Platone del nesso che stringe il mondo ideale e il mondo sensibile oscilla, dunque, fra l'idea di partecipazione e quella di imitazione»; Id., *L'estetica antica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. X: «[...] buona sarà quella mimesi che tenderà a risolversi in *metessi*, in partecipazione [...] Viene condannata invece l'imitazione come artificio che pretenda di sostituirsi all'originale, riducendolo a simulacro».

⁵⁴ L'influenza del platonismo benjaminiano (e del pensiero critico in generale) sul pensiero di Gianni Carchia è un argomento ancora tutto da studiare. Un argomento che, come credo questo paragrafo dimostri, ha degli innegabili spunti di interesse.