

*Nutrimiento affettivo: i sogni di Theodor Adorno**

Mariannina Failla*

ABSTRACT

The paper is about Theodor W. Adorno's dreams, which he wanted to publish and which he wrote down when he woke up for over thirty years. The article aims to connect the language of dreams with Adorno's view of language and its contradictions. It looks at Theodor Adorno's close relationship and distance from Sigmund Freud. While Theodor Adorno criticises the possibility of "interpreting" dreams, the Freudian "drive" becomes central to ethical theories of freedom. Dreams should not be interpreted, but transcribed. This brings to the forefront the concept of mimesis, which can help us get nearer to the world of dreams.

KEYWORDS

Adorno, Dream, Freud, drive, mimesis

1. *Sogni e linguaggio*

Leggere i sogni di Adorno lascia trasparire un linguaggio pudico, essenziale, direi nudo, costellato, tuttavia, da modi di dire, vocaboli, nomi, a volte gergali, in americano, in francese, in ebraico che spesso conducono il lettore nel sottosuolo affettivo, emotivo dell'esule ebreo; un esempio pregnante è il modo in cui nel sogno del 13 settembre 1942, fatto a *Los Angeles*, il termine ebraico *salev* (piccolo medico) viene collegato all'uso antisemita che ne fanno alcuni tedeschi, caratterizzati, nel sogno, come rozzi, rabbiosi, ubriachi.

Certo, parlare del linguaggio onirico di Adorno come dotato di una struttura discorsiva cristallina, semplice, e, al tempo stesso, ricco di "nomi" che grondano affetti e sentimenti – risentimento, rabbia, dolore, paura, smarrimento, ma anche dolcezza, piacere, tenerezza – dovrebbe farci interrogare sulla portata del linguaggio e, in particolare, sul ruolo che i nomi hanno nella sua filosofia.

¹ Questo articolo costituisce un risultato scientifico del PRIN 2022 PNRR "DIET-ETHICS – How Early Modern Ideas Shaped European Food Ethics" (P2022KFEYS). Finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1, CUP Master B53D23031120001, CUP Unità [CUP: F53D23000120001].

* Università degli studi Roma Tre, mariannina.failla@uniroma3.it.

Nella raccolta postuma delle *Lezioni su Dialettica negativa*, emerge la convinzione secondo cui il modello del pensiero non sia offerto dai concetti, ma dai nomi. I nomi esprimerebbero quella capacità del linguaggio, andata perduta, di denotare direttamente l'essenza. E nei suoi sogni tale "essenza" è sempre affettiva. Seguendo il realismo critico i nomi, per Adorno, avrebbero il compito di realizzare l'unità di cosa e segno; unità che, andata perduta nella sua immediatezza, costituirebbe l'utopia di ogni nomenclatura (Lauro 1994). L'agire o, meglio, l'ideale utopico si lega all'esercizio critico; come voleva Kant, infatti, non disponendo dell'intuizione intellettuale, siamo legati a una conoscenza concettuale, che, per il suo potere astraente e classificante, etichettante, ci tiene a debita distanza dalle cose. Sebbene l'unità fra nome e cosa sia andata irrimediabilmente perduta e non si disponga della loro immediata identità, solo nella critica dei tentativi, che pretendono di riaffermare quell'identità, può permanere il legame con essa. In altre parole: la critica dei tentativi di superare l'abisso che separa il concetto dalla cosa, seppur votato al fallimento, è già conoscenza della cosa stessa, cerca, in qualche modo, di perseguire l'utopia della conoscenza che, tramite i nomi, vuole arrivare alla peculiarità individuale delle cose. I nomi, allora, potrebbero realizzare quell'unità con la cosa, che è il fine di una conoscenza integra. Ma gli uomini non possiedono quei nomi e sono perciò costretti a trattare con gli enti attraverso i concetti (Adorno 2003; Payot 2018). Eppure il linguaggio dei sogni di Adorno sembra vivere proprio la tensione fra nome e cosa, in esso sembra instaurarsi spontaneamente un ponte fra loro. Potrei, anzi, aggiungere: nell'esempio del sogno del 13 aprile 1942 il nome *salev* dispiega la sua essenza, ovvero le sue qualità affettive, dice la cosa, proprio attraverso il ruolo che svolge nel sogno e la storia affettiva e sociale che lo contraddistingue.

Cito dal sogno del 13 aprile 1942:

A questo punto una terza istanza, una specie di commentatore del sogno, mi spiegava che *salev* era un'espressione ebraica per un piccolo medico. (Motivi: 'alef, keiev=cane. Da Saalbeck, il veterinario non ebreo di Amorbach). Il signor Wald – che è uno dei protagonisti del sogno, aggiungo io – usava l'espressione con [la] familiarità rabbiosa con cui gli antisemiti usano con piacere i termini stranieri degli ebrei di provincia non assimilati. Sulle sue opinioni non potevano esserci dubbi, infatti continuava dicendo più o meno: eh sì a quel tempo le SA non erano ancora armate [...] (Adorno 2007, p. 25).

Nel nome *salev*, si racchiudono sentimenti (la rabbia grossolana del signor Wald), convinzioni e pregiudizi razziali (l'antisemitismo), prassi e decisioni politiche (armare o non armare le SA), catastrofi

umane e umanitarie, questa la sua storia, questa la sua forza espressiva e affettiva, la stessa che Adorno vive come utopia della conoscenza per ogni nome.

Certo, sorge spontanea la domanda: come sia possibile per il nome “nominare”, esprimere la cosa nella sua peculiarità, qualità e particolarità, senza trasformarsi in astrazione concettuale, in un universale indifferente all’individualità delle cose che va nominando? Hegel stesso pone questo problema quando nella sezione della *Fenomenologia dello Spirito* – *La certezza sensibile* scrive:

[Coloro che] [p]arlano dell’esistenza degli oggetti esterni che possono essere determinati più esattamente come *cose reali*, assolutamente *singole, personali, individuali*, nessuna delle quali è assolutamente identica ad un’altra. [...] nella loro opinione, essi intendono *questo* pezzo di carta sul quale io scrivo, o meglio, su cui ho scritto *questo*; ciò che intendono, però, non lo *dicono*. Se volessero realmente dire questo pezzo di carta di cui hanno opinione, se la loro volontà fosse proprio quella di *dirlo*, allora ciò sarebbe impossibile. [...] il Questo sensibile che è in gioco nell’opinione, infatti, è *inaccessibile* al linguaggio, il quale appartiene alla coscienza, all’universale in sé. Per questo nel tentativo reale di dirlo, il Questo sensibile si decomporrebbe. Chi ne iniziasse la descrizione, non potrebbe mai completarla e dovrebbe piuttosto lasciarla ad altri, i quali a loro volta ammetterebbero alla fine di parlare di una cosa che *non è*” (Hegel 2000, p. 185).

Se il linguaggio esprime soltanto quel che è generale, allora non posso dire ciò che io soltanto intendo (Lauro 2008, pp. 19-25, 1994, pp. 59-68, Coltella, pp. 38-53). Proprio di questa difficoltà, lucidamente espressa da Hegel, Adorno si avvede e cerca una possibile risposta, sostenendo che il nome si deve amalgamare (*sich anschmiedeln*) con la cosa, questa la sua utopia, ossia il suo *telos*. Per amalgamarsi è importante però, che il linguaggio filosofico rinunzi, almeno in parte, alla sua funzione esplicativa – come recita l’*Aforisma* 44 *Ai postsocratici* dei *Minima Moralia* – compensando questa perdita con la capacità di esprimere un movimento che si dia solo nel cuore stesso degli oggetti, ossia delle mediazioni dialettiche interne alla cosa. Ecco l’*Aforisma* 44:

Senza che Hegel lo abbia mai detto esplicitamente, tutto il suo procedimento testimonia di questa intenzione. Come non ammette un *primum*, così non ammette, a rigore, nulla di secondo o di derivato, e, in quanto trasferisce il concetto di mediazione, dalle connessioni logiche formali, nel cuore stesso degli oggetti, tende ad eliminare la differenza tra questi ultimi e un pensiero che li media *dall’esterno* (Adorno 1994, p. 74).

Questo il pregio di Hegel: togliere la differenza fra pensiero e movimento interno agli stessi oggetti, alla realtà.

Eppure:

I limiti di questo tentativo, nella filosofia hegeliana, sono nello stesso tempo i limiti della sua verità, e cioè i residui della *prima philosophia*, dell'ipotesi del soggetto come di un – nonostante tutto – *primum*. Uno dei compiti della logica dialettica è quello di liquidare, con le ultime tracce del sistema deduttivo, l'ultimo gesto avvocatesco del pensiero (p. 74).

Si tratta del gesto avvocatesco che dà al soggetto il compito di difendere la realtà, introiettandola come propria sostanza. Amalgamarsi al reale significa, invece, affidarsi, da parte del pensiero, alle dinamiche dell'oggetto senza ricorrere al "Soggetto agente" dello Spirito. È la priorità della mediazione nel e dell'oggettivo ciò che sta a cuore ad Adorno e qualifica il suo realismo critico.

2. Adorno sui sogni

Ho iniziato accennando al linguaggio dei sogni di Adorno, ai mondi affettivi che apre e ai problemi filosofici che pone, ora vorrei dare la parola ad Adorno, domandando: cosa pensa dei sogni e del sognare?

Come esergo all'edizione tedesca dei sogni, Adorno inserisce un motto che tradotto suona così: "Il sogno è nero come la morte" (Adorno 2005, p. 6) e, come cercherò di dire, è sicuramente ricorrente nei suoi sogni il dolore per la separazione fra mondi e fra affetti, dolore emergente melanconico soprattutto nei dialoghi onirici con Agathe.

Nella *Postilla* alla stessa edizione è, inoltre, possibile leggere alcune considerazioni del 1956 che Adorno ha annotato sui sogni: certe esperienze oniriche "mi danno motivo di supporre che l'individuo viva la propria morte come una catastrofe cosmica" (Adorno 2007, p. 121). E ancora: "I nostri sogni sono collegati fra loro non solo come 'nostri', ma formano anche un *continuum*, fanno parte di un mondo unitario, così come tutti i racconti di Kafka ruotano attorno allo stesso motivo" (p. 121).

A queste considerazioni, ne aggiungerei un'altra: nella messa in scena onirica, sempre diversa dello "stesso motivo", nell'iterazione che potenzia la realtà del sogno, nella forte emozione onirica Adorno scorge anche il pericolo della follia, ovvero l'insidiosa incapacità di distinguere fra reale e irreal.

Questo, in fondo, Adorno lo esprime lucidamente proprio nel sogno del gennaio 1956 che egli riporta subito dopo i suoi pensieri, sopra citati.

Nel sogno in questione Adorno suppone che una forte, intensa, reiterata pulsione erotica renda arduo separare con sicurezza il reale dall'onirico, o forse dall'irreale, e aggiunge: proprio tale difficoltà offre lo schema della follia.

Ecco la parte finale del sogno del 1956:

Questi avvenimenti si erano impressi in me al punto che avevo difficoltà a decidere se non avevo vissuto tutto questo realmente. Questo è esattamente lo schema secondo il quale si è colti dalla follia (pp. 82-83).

Adorno sembra qui pensare, e lo fa nel sogno, in sintonia con lo psichiatra Carl Gustav Jung, il quale, già nei suoi scritti giovanili sulla psicogenesi della malattia mentale, attribuisce all'irruzione potente e incontrollabile di un impulso affettivo, al suo imporsi soverchiante ogni composizione e contenimento, il sorgere del capovolgimento fra reale e irreale, l'insorgere del delirio.

Eppure l'intento di Adorno è dialogare, seppur criticamente, con Sigmund Freud, con la sua teoria dell'interpretazione dei sogni, mettendo a frutto, al tempo stesso, le idee freudiane sulla corporeità.

3. *Freud e la libertà*

Il filosofo francofortese è, infatti, un fine conoscitore di Freud, letto con occhi nietzschiani, come è possibile supporre grazie all'*Aforisma 79* dei *Minima Moralia* dal titolo *Intellectus sacrificium intellectus*, secondo il quale le radici del pensiero non possono che ramificarsi nella corporeità desiderante, nella sua memoria e fantasia.

Così Adorno:

L'aforisma di Nietzsche *Grado e qualità della sessualità di un individuo penetrano fino nella sommità del suo spirito* non riflette solo uno stato di fatto psicologico. Poiché anche le più remote oggettivazioni del pensiero traggono alimento dagli impulsi, il pensiero, distruggendoli, distrugge la condizione di sé stesso. [Domanda Adorno:] Non è la memoria inseparabile dall'amore, che vuol conservare ciò che passa [?], ed ogni moto della fantasia non è generato dal desiderio, che trascende ciò che esiste e pur gli resta fedele, in quanto traspone i suoi elementi? E la più semplice percezione non si modella sull'angoscia di fronte all'oggetto percepito o sul desiderio del medesimo?" continua a domandare Adorno ed ancora scrive: "se gli impulsi non sono superati e conservati nel pensiero, che si sottrae a questo influsso, non si realizza conoscenza alcuna, e il pensiero che uccide suo padre, il desiderio, è colpito dalla nemesi della stupidità. La memoria è stigmatizzata come infida, irrazionale, incalcolabile (Adorno 1994, p. 142).

L'intelletto sacrifica sé stesso se rinuncia alle proprie fonti affettive, desideranti. Le radici pulsionali ed affettive del pensiero sono anche le fonti della libertà.

Il volere è veramente libero se è in rapporto con i desideri corporei che, tuttavia, non sono mai semplice e nuda somaticità.

Assimilando le riflessioni della *Metapsicologia* di Freud, nella sezione *Modelli* della *Dialettica negativa*, egli fa giocare il concetto di pulsione, intesa come rappresentanza psichica di impulsi endogeni corporei, contro i limiti della kantiana libertà trascendentale, impigliata com'è, ai suoi occhi, fra oltrepassamento "della" e assoggettamento "alla" natura.

Lo slancio spirituale, che vuole andare oltre la natura, si capovolge nel suo opposto, smorzandosi proprio laddove Kant concepisce la libertà come causalità al tempo stesso incondizionata ed efficiente.

Il limite della libertà trascendentale risiederebbe, allora, nella duplicità del concetto di causalità. In quanto incondizionata, essa si sporge oltre la natura diventando puramente intelligibile, ma nel momento in cui Kant vuole garantire un'efficacia mondana alla libertà trascendentale – penso alla compatibilità di intelligibilità e mondo della natura considerata nelle soluzioni alle antinomie cosmologiche della ragione pura – egli trasmuta la causalità da incondizionata in efficiente, compromettendola con quelle stesse leggi della natura che intendeva oltrepassare. Kant, allora, non riuscirebbe a garantire alle idee della ragione una vera alterità rispetto ai concetti puri dell'intelletto, poiché la causalità intelligibile diventerebbe un riflesso della causalità della natura determinata dall'intelletto e dalle sue leggi. A questo aspetto Adorno ne aggiunge un altro: il rapporto costitutivo fra causalità e libertà, tramite la ragione pura, compromette così tanto fin dall'inizio la stessa libertà da non essere altro se non arrendevolezza (*Gefügigkeit*) della coscienza di fronte alla legge. E se la libertà è pronta ad arrendersi, diviene in realtà il luogo del silente vincolo ad eseguire. Il corrispettivo etico della causalità razionale è la muta esecuzione di un comando della volontà, divenendo, così, sottomessa arrendevolezza al vincolo normativo e necessario della ragione puro-pratica.

Alla dinamica del rovesciamento del libero in necessario è speculare quella del rovesciamento del necessario in libero.

Ciò che la filosofia kantiana reputa necessità naturale, da cui emanciparsi grazie alla legge di auto-determinazione puro pratica della ragione, è, invece, inteso da Adorno come corporeità affettiva, memorativa, desiderante e, in quanto tale, fonte e sorgente di azioni libere. In *Dialettica negativa*, in verità, la sfera delle pulsioni e degli

affetti lascia emergere il corpo, i suoi impulsi, non solo come sponda dell'agire libero, ma anche come il represso della libertà razionale. Adorno sottolinea che nella libertà, intesa come autonomia razionale della volontà, si nasconde una relazione di dominio che il soggetto instaura con la natura. Il momento razionale della libertà è repressivo non perché voglia sporgersi oltre la natura, ma perché il suo pur legittimo andare oltre la natura è guidato dalla volontà di dominio.

L'espressione kantiana *Gewissenszwang*, in genere tradotto con obbligo morale, come detto poco fa, ridurrebbe la libertà a risposta obbediente ad un obbligo. Di fronte alla trasmutazione della libertà in vincolo coercitivo alla legge, il problema, per Adorno, non è quello di stabilire la signoria della legge morale o della natura, ma di superare il concetto stesso di signoria, di lasciarselo alle spalle come arcaismo morale e politico (Lauro 1994, pp. 45-58, Coltella 2006, Petrucciani 2021).

4. *Trascrivere sogni*

In più luoghi della sua filosofia, Adorno si avvicina a Freud, e lo fa – come ho già detto con lenti nietzschiane. Purtuttavia, in aperto contrasto con Freud, Adorno non vuole e non ama interpretare i sogni, né lasciarli interpretare. Ritiene che i sogni debbano essere trascritti. Forse è più corretto dire: egli pensa che la sola trascrizione sia l'unica interpretazione possibile, proprio perché è più che consapevole del fatto che ogni trascrizione, anche la più fedele, sia già trasformazione, benché impercettibile. Trascrivere è pur sempre passaggio ad altro, slittamento di senso, *metamorfosi*. Non è un caso – infatti – che Adorno per oltre 30 anni (dal marzo 1934 all'aprile del 1969) abbia affidato la “trascrizione” finale dei suoi sogni alla moglie Gretel, come se solo il suo “sguardo”, la fedeltà di quello sguardo, potesse assicurare il duplice movimento di riproduzione e metamorfosi, insito nella trascrizione.

Cosa asserire, poi, del rapporto che Adorno ha con il materno negli anni dell'esilio, periodo in cui proprio “il materno onirico” si raddoppia nelle figure della madre e della sorella della madre, la zia Agathe.

Nel sogno del 1936 Agathe chiama Adorno “figlio mio”.

Oxford 9 giugno 1936

Sogno: Agathe mi è apparsa e mi diceva, piena di tristezza: un tempo figlio mio (*mein Kind*) ti dicevo sempre, ci rivedremo dopo la morte. Ora posso dirti soltanto: non lo so. (p. 12)

Agathe appare, dunque, come una seconda madre o una doppia madre che sembra rappresentare il legame fra la vita dell'esiliato e la morte degli affetti originari o, al contrario, fra la morte (interiore) di chi è ora solo un sopravvissuto in esilio e la vita dei suoi affetti originari. Sicuramente è un sogno che presagisce, "nella piena tristezza (*vollens traurig*)", la perdita, la separazione del e dal materno. Speculare a questi vissuti onirici è un sogno di alcuni anni dopo in cui il materno si presenta duplicato e nel quale Adorno capovolge la scena del 1936 poiché, fra incertezze e pericoli, conduce le due "madri" verso la felicità.

Los Angeles 22 maggio 1941

Andavamo, Agathe, mia madre ed io su un sentiero di montagna dal colore dell'arenaria rossastra, quale mi è familiare da Amorbach. Ma eravamo sulla costa occidentale d'America. A sinistra, laggiù, c'era l'oceano pacifico. A un certo punto il sentiero sembrava diventare più ripido o non procedere oltre. Cominciavo a cercare tra rocce e sterpaglie un sentiero migliore sulla destra. Dopo pochi passi arrivavo ad un grande altopiano. Pensavo ora di aver trovato la strada. Ma presto scoprivo che dappertutto la vegetazione copriva dei precipizi ripidissimi e che non c'era alcuna possibilità di arrivare al pianoro che si spingeva verso l'interno e che avevo scambiato erroneamente per una parte dell'altopiano. Lì vedevo, fatto normalmente inquietante, gruppi sparpagliati di uomini, muniti di apparecchi, forse geometri. Cercavo il viottolo per tornare sul sentiero di prima, e lo trovavo. Quando arrivavo da mia madre e Aghate, una coppia di negri incrociava ridendo la nostra strada. Lui in pantaloni larghi a quadretti, lei in abito sportivo grigio. Noi andavamo avanti. Poco dopo un bambino negro ci venne incontro. Dobbiamo essere vicino a un villaggio, dicevo. C'erano là alcune capanne o grotte di sabbia, o scavate nel monte. A una di esse conduceva un androne. Lo passammo ed eravamo, stravolti per la felicità in Piazza della Residenza a Bamberg. – Lo Schattenloch di Mittelberg (pp. 17-18).

Questo sogno descrive un'esplorazione lungo un sentiero dal colore familiare (dell'arenaria rossastra). Potrei dire un viaggio, una migrazione, un esodo? Potrei, ma preferisco di no! Anche se nella biografia di Adorno il tema dell'esilio, del dolore dell'esilio, dei rimorsi, della pena di chi "può" andar via, è subito accumulato a questo sogno (Müller-Doohm 2000, pp. 300-302).

Sicuramente Adorno esplora, s'inoltra in percorsi sconosciuti, a volte incerti, insidiosi (i sentieri improvvisamente interrotti e i precipizi nascosti dalle erbe: "Pensavo ora di aver trovato la strada. Ma presto scoprivo che dappertutto la vegetazione copriva dei precipizi ripidissimi e che non c'era alcuna possibilità di arrivare al pianoro"). A volte tali sentieri sono condivisi con altri, seppur di sfuggita (i "negri", forse una famiglia, "incrociano la nostra strada", un incrocio destinale? Verrebbe da chiedere: ancora la migrazione?);

oppure ci sono incontri “[...] inquietanti” (“gruppi sparpagliati di uomini, muniti di apparecchi, forse geometri”).

Il sogno appare un’esplorazione emotiva, affettiva fra insidie, inquietudini e incertezze, esplorazione nella quale Adorno conduce il femminile, quello generativo delle madri-sorelle, verso la felicità.

E già qui sono sulla soglia dell’interpretazione, eppure ho solo trascritto parti del sogno. Ma, come dice Adorno, trascrivere è già azione trasformativa e interpretativa.

Si potrebbe trovare qui un parallelo con quanto Adorno dice sulla prosa di Kafka in *Prismi*: Quelle di Kafka sono parabole di cui “è stata sottratta la chiave; anche colui che cercasse di trasformare in cardine proprio questa circostanza, verrebbe indotto in errore, perché confonderebbe la tesi astratta dell’opera di Kafka, l’oscurità dell’esistenza, col suo contenuto sostanziale. Ogni proposizione dice: interpretami, ma nessuna tollera l’interpretazione” (Adorno 2018², p. 281).

Qui è chiara l’iperbole adorniana: la stessa idea che la prosa kafkiana sia una parabola priva di chiave interpretativa non deve diventare un cardine interpretativo: un paradosso, anzi un’antinomia da incarnare in ogni esercizio critico, non solo quello letterario.

Vorrei comunque domandare: l’invito a gettare la chiave interpretativa dei sogni, così come avviene con la prosa di Kafka non è forse un invito a percorrere quei sogni, a viverli nell’ascolto silenzioso e, aggiungerei, a moltiplicarli mimeticamente, per salvarne l’individualità, le peculiarità affettive?

Trascrivere diventerebbe, così, arte mimetica, metterebbe in opera quell’*amalgama* con i contenuti onirici, già auspicata per il rapporto fra nome e cosa in ambito conoscitivo. Salvare l’individuale, il qualitativo, il particolare sembra l’intento che accomuna la trascrizione dei sogni alla mimesi che, per Adorno, è il linguaggio con cui opera l’arte (Scutari 2018, pp. 127-165, Marino 2019, Gandesha *et al.*, 2021).

Con il gesto mimetico, l’arte sembrerebbe, tuttavia, non esprimere una logica alternativa a quella dell’identità. Con la riproduzione mimetica anche l’arte, come la logica dell’identità, infatti, vorrebbe cristallizzare la vita e si abbandonerebbe alla sua condizione reificata. Nella semplice riproduzione mimetica la vita sarebbe fissata, come dicevo, cristallizzata, e pertanto, svilita, mutilata. Ma proprio laddove l’arte sembrerebbe non differenziarsi dalla logica identitaria, proprio là si dischiude la sua differenziazione. Oggettivando il mondo così come è, reificato, alienato a sé stesso, mutilato, l’arte mostra l’oggetto nella nudità delle sue contraddizioni e dissonanze. La mimesi le esprime, le fa essere così come sono, essa dà piena espressione alle lacerazioni, alle mutilazioni del reale, le mostra.

L'agire mimetico è, allora, movimento dialettico; anzi, mi spingerei a dire, esso è soprattutto espressione dialettica del reale e delle sue contraddizioni. Espressione che affronta e risponde al continuo scacco che l'immediato trama nei confronti della mediazione concettuale.

L'arte è razionalità che critica e smaschera la razionalità senza sottrarsi ad essa, senza rinunciare ad usare i suoi stessi strumenti. L'arte non rinuncia all'ideale della conciliazione con la cosa; essa sa che quell'ideale si può salvare solo in un modo: mostrando le contraddizioni di ciò che è, mostrando le ferite, le mutilazioni, i conflitti del reale, "L'arte – è scritto in *Teoria estetica* – si fa uguale al non identico, questo è il grado attuale della sua natura mimetica [...]. L'opposizione dell'arte al mondo reificato si realizza, si fa avanti adeguandosi a questo mondo alienato e reificato, affidandosi alla sua esposizione, mostrandolo" (Adorno 2009, p. 69).

Per la capacità di esporre i conflitti, le ferite, le macerie della realtà, la mimesi è dialettica, è "*intuizione*" delle contraddizioni del reale e come la mimesi anche trascrivere sogni ha in sé la funzione critica dell'arte: aprire e dare luce allo scenario notturno dell'originario, semplicemente per lasciarlo essere con le sue dinamiche contraddittorie, le sue *Stimmungen* perturbanti, grottesche, imbarazzanti, ammonitrici, angoscianti, incerte, nostalgiche, esaltanti, inquietanti, desideranti, vitali. Trascrivere sogni si legherebbe, così, al senso che Adorno vuole dare all'esperienza filosofica dell'arte: salvare il qualitativo, il singolare, il particolare, salvarlo dalle generalizzazioni e interpretazioni astraenti e, per questo, mutilanti.

Bibliografia

- Adorno Th.W., *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1994.
Id., *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66* herausgegeben von Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
Id., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.
Id., *I miei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; ed. tedesca, *Traumprotokolle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
Id., *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009.
Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 2018².
Coltella L., *Dire il non-identico. Adorno e il linguaggio*, in M. Ferrari e A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno: la ricezione di un maestro conteso*, L. S. Olschki, Firenze 2004, pp. 38-53.

- Id., *Una dialettica nella finitezza: Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006.
- Gandesha S., Hartle J.F., Marino, S. (eds.), *The aging of Adorno's Aesthetic theory: fifty years later*, Mimesis International, Milano-Udine 2021.
- Hegel F.G.W., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.
- Lauro P., *Per il concreto. Saggio su Theodor Adorno*, Guerini & Associati, Milano 1994.
- Id., *Esprimere l'inesprimibile*. In: *Ladialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, a cura di Mariannina Failla, Manifesto Libri, Roma 2008, pp. 19-25.
- Marino S., *La verità del non-vero: tre studi su Adorno, teoria critica ed estetica*, Mimesis, Milano 2019.
- Müller-Doohm S., *Adorno. A Biography*, Polity Press, Cambridge 2000; trad. it., *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003.
- Payot D., *Constellation et utopie: Theodor W. Adorno, le singulier et l'esperance*, Klincksieck, Paris 2018.
- Petruciani S., *Theodor Adorno's philosophy, society, and aesthetics*, Palgrave Macmillan, Cham 2021.
- Scutari F., *Negatività, trascendenza, utopia. La dialettica dell'opera d'arte nella Teoria estetica di Adorno*, in "Aisthema: International Journal", 5/1 (2018), pp. 127-165.