

VINCENZO SCALONI*

ERNST BLOCH E LA “LINEA DELLA CATASTROFE” *La dissoluzione dell’hegelismo nelle Leipziger Vorlesungen***

Abstract

In his lectures on the history of philosophy given in Leipzig in the 1950s, E. Bloch also addressed the dissolution of Hegelianism. This process featured Schopenhauer, Kierkegaard, and Nietzsche in what Bloch called the “line of catastrophe”, which emphasized pessimism but also the arational component of humanity and reality. Bloch drew inspiration from these philosophers for his critiques of Hegelian historicism. These critiques were evident as early as “The Spirit of Utopia”, in the seminal section dedicated to the philosophy of music history. Indeed, music was the art form that most clearly expressed the deepest core of existence and its incompleteness, further revealing its utopian dimension. Bloch thus confirms his originality in his reading of philosophical materials, which helped highlight the ethical component of practical rationality.

Keywords: Deep Core, Line of catastrophe, Pessimism, Philosophy of music, Practical rationality

1. Introduzione

Ernst Bloch è stato considerato a ragione uno dei grandi eredi della filosofia classica tedesca, poiché il suo pensiero si è nutrito fin dalla giovinezza del confronto con Kant

* Liceo Scientifico Statale “L. Pasteur” di Roma – vincenzo.scaloni@libero.it.

** Questo articolo è già apparso, tranne alcune sezioni, come parte dell’introduzione al volume Ernst Bloch, *Da Kant a Marx. Lezioni di storia della filosofia moderna*, Mimesis, Milano-Udine 2024, traduzione integrale delle blochiane *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, 4 voll., vol. 4, dal titolo *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Per ragioni editoriali erano rimaste fuori le pagine dedicate alla blochiana filosofia della musica e quelle relative a Wagner. Le presentiamo qui nella loro integrità. Indicheremo l’edizione tedesca con la sigla *LV* e la traduzione italiana con la sigla *LSF*, entrambe seguite dal numero di pagina corrispondente. Bloch tenne le sue lezioni a Lipsia negli anni che vanno dal 1951 al 1956, periodo segnato dalla drammatica rottura con le autorità staliniste della allora Repubblica democratica tedesca e dal suo esonero dall’insegnamento universitario. Per informazioni sull’intera vicenda rimandiamo a A. Münster, *L’utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2014, pp. 253-304. A p. 256 leggiamo: «Il fatto, anzi, di essere stato nominato responsabile del settore “Storia della filosofia” fu, beninteso, per Ernst Bloch un’incitazione supplementare a gettarsi corpo e anima in ricerche minuziose sulla storia della filosofia, e il risultato di questi sforzi sarebbe presto culminato nel grande ciclo di conferenze raccolto nei quattro volumi del *Corso di filosofia di Lipsia dedicato alla storia della filosofia* (1950-1956), che furono pubblicate solo nel 1985». Sempre utili sono il libro autobiografico della seconda moglie del filosofo Karola, *Memorie dalla mia vita*, Marietti, Genova 1982, pp. 182-233, il volume Aa.Vv., *Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig*, Verlag Anton Hain, Frankfurt a.M. 1992, pp. 7-184 e le interviste rilasciate da Bloch, *Marxismo e utopia*, a cura di V. Marzocchi, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 112-113.

ed Hegel¹. Vive però in esso anche un'altra componente, teoricamente altrettanto importante, indirizzata senza pregiudizi a dare il giusto rilievo al fondo alocagico dell'uomo e della realtà, mai liquidato da Bloch come meramente irrazionale, semmai valorizzato nell'ottica del potenziale materialismo e di una visione del processo ontologico segnato da fratture e discontinuità. Ciò offre un'ulteriore conferma dell'originalità dell'approccio blochiano alla storia della filosofia, teso a rintracciare, con penetrante autonomia intellettuale, contenuti fecondi per la costruzione del proprio percorso filosofico, anche in luoghi teorici per lui non pienamente affini.

La dissoluzione dell'hegelismo in ogni caso prende secondo Bloch due direzioni, definite rispettivamente la linea della catastrofe (*Unheilslinie*) di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, e la linea della salvezza (*Heilslinie*) che dalla Sinistra hegeliana e Feuerbach arriva fino a Marx ed Engels. Accomunate dalla «nausea del pensiero idealistico»², dal rifiuto, cioè in particolare del panlogismo hegeliano, esse si differenziano perché nel caso della linea della catastrofe l'avversione contro il pensiero hegeliano diventa avversione contro il pensiero in generale, con il concreto rischio di caduta nell'irrazionalismo. A questo proposito, proprio in chiave di lettura storico-filosofica, può – a nostro avviso – risultare di un certo interesse il confronto con l'interpretazione offerta da Georg Lukács, amico di gioventù di Bloch³, nella *Distruzione della ragione*, sullo stesso arco temporale di sviluppo filosofico.

Nello svolgimento delle sue lezioni, infatti, Bloch ha ben presente l'opera di Lukács non solo perché viene in un caso esplicitamente citata⁴, ma perché in alcune considerazioni si percepisce una comune sensibilità, ad esempio nel sottolineare che in quegli autori l'attività del soggetto era limitata all'ambito privatistico dei sentimenti e delle volizioni e perdeva qualsiasi dimensione storico-sociale, pur nella differenza di giudizio espressa sulle filosofie della crisi. Se nel profondo l'impianto teorico lukacsiano aveva infatti lo scopo, nel ricostruire il percorso dell'irrazionalismo, della contrapposizione ideologica⁵, in Bloch invece, sebbene non manchi questa preoccupazione politico cul-

1 Facciamo riferimento a quella sezione di *Geist der Utopie* dal titolo *Kant e Hegel: l'interiorità supera l'enciclopedia del mondo*, in *Werksausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, in 15 voll., v. III, pp. 219-236, tr. it. *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 222-239.

2 *LV*, p. 358; tr. it. *LSF*, p. 411. Inoltre, Bloch ha trattato le stesse problematiche in *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962, in *Werksausgabe*, cit., vol. VIII, pp. 379-408; tr. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 395-425, lo indicheremo d'ora in poi con la sigla *S-O* seguita dalla pagina dell'edizione originale e da quella della corrispondente traduzione italiana, e nell'articolo *Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie*, in *Philosophischen Aufsätze zur objektiven Phantasie*, vol. X della *Werksausgabe*, cit., pp. 292-317.

3 Sull'amicizia giovanile tra Bloch e Lukács si possono confrontare A. Münster, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, cit., pp. 51-75; E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 121-126.

4 *LV*, p. 390; tr. it. *LSF*, p. 449. Bloch riporta un brano di Lukács relativo alla filosofia schopenhaueriana, nel quale essa viene paragonata un moderno hotel costruito sull'abisso del nulla.

5 Nella *Prefazione* dell'opera dal titolo significativo *L'irrazionalismo come fenomeno internazionale nel periodo dell'imperialismo*, Lukács dichiara la propria intenzione in modo inequivocabile. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 3-33, p. 5: «Il nostro compito è di smascherare tutte le posizioni di pensiero che hanno preparato la *Weltanschauung* nazionalsocialista, per quanto lontane possano essere dall'hitlerismo e per quanto poco possano aver avuto, soggettivamente,

tuale⁶, si presenta una diversa valutazione filosofica delle problematiche emerse dalla speculazione di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche.

Bloch sottolinea infatti che la «catastrofe» – e vedremo che tale affermazione risulterà particolarmente valida in riferimento a Schopenhauer – può essere considerata una «categoria alta»⁷. Essa non è dovuta infatti al mero giudizio di chi osserva dall'esterno la realtà, ma è insita nella realtà stessa e nella negatività che essa manifesta, divenendo così l'occasione per «riflettere nel nostro mondo torbido e difficile e su questa terra oscura»⁸. Lukács e Bloch convergono soprattutto nel ritenere che le filosofie della crisi e della disperazione abbiano avuto origine dalla filosofia di Schelling, ma proprio questa convergenza di giudizio rivela in realtà al suo interno una distanza molto significativa. Lukács, infatti, critica in particolare in Schelling l'intuizione intellettuale, concentrando le sue considerazioni su un peculiare interesse gnoseologico⁹, e della sua tarda filosofia stigmatizza la deformazione reazionaria della pur significativa critica a Hegel, per la quale l'esistenza non è deducibile dal concetto¹⁰. Bloch invece, e questo viene detto in modo esplicito non solo nelle lezioni di Lipsia¹¹, subisce l'influsso soprattutto del tardo Schelling, apprezzando in particolare il carattere ontologico del suo pensiero, l'aver distinto nel processo il *Daß*, il fattuale privo di fondamento, dal *Was*, dal suo che-cosa come essenza ancora da realizzare. Ma in particolare, sebbene anche Bloch consideri reazionaria questa parte del pensiero schellinghiano, mette in evidenza come per Schelling nel mondo non ci sarebbe nessun processo, se non ci fosse qualcosa che non dovrebbe essere, che nel mondo non è ancora giusto ed è questo che strutturalmente spinge il divenire nel suo avanzamento. Le critiche mosse al compatto processo storico, pienamente

intenzioni di tal genere. Una delle tesi fondamentali di questo libro è che non c'è nessuna *Weltanschauung* "innocente"».

6 Valga per tutti quanto affermato a proposito della filosofia di Nietzsche. *LV*, p. 406; tr. it. *LSF*, p. 468: «Anche la morte e il dilaniare appartengono al piacere. Dioniso è l'eroe tragico e questa è cultura tragica. Da tutto ciò sentite risuonare in lontananza, in una regione molto elevata, ciò che più tardi è iniziato nel fango e nella muffa, cioè i toni nazisti». Ma Bloch critica anche l'antifascismo per avere indicato in Nietzsche un precursore di Hitler; cfr. *LV*, p. 413; tr. it. *LSF*, p. 476: «[...] Ed è un danno enorme, purtroppo causato da tutti gli antifascisti, rendere Nietzsche un precursore di Hitler. In questo modo Hitler è per molti giustificato, almeno sollevato, collocato in un ambito nobile».

7 *LV*, p. 355; tr. it. *LSF*, p. 407.

8 *LV*, p. 355; tr. it. *LSF*, p. 408.

9 G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., pp. 127-154; p. 139: «L'opposizione di discorsivo e intuitivo, la loro contrapposizione ancora più netta, ma diversamente accentuata che in Kant, passa così al centro della gnoseologia del giovane Schelling e acquista, come "intuizione intellettuale", una forma efficace per lungo tempo».

10 *Ivi*, pp. 154-194; p. 187: «È chiaro che facendo notare come l'esistenza non sia deducibile dal concetto Schelling critica anche qui giustamente un punto debole dell'idealismo hegeliano, ancorché da destra e quindi con deformazioni reazionarie».

11 *LV*, pp. 358-399; tr. it. *LSF*, p. 412; E. Bloch, *Experimentum Mundi*, in *Werkausgabe*, cit., vol. XV, p. 31; tr. it. a cura di G. Cunico, *Experimentum Mundi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 62-63: «Il fatto che c'è qualcosa in generale, questo "fatto-che" preme verso la storia, preme per entrare nel processo in cui il 'fatto-che' pone e prova i molteplici "qualcosa" in vista del suo "che-cosa", e tenta così di portare all'esterno, di portar fuori, a soluzione, la X contenuta nel fattore del "fatto-che", ossia in generale il 'che-cosa' tendente a sé stesso».

risolto in senso logico, proprio dello storicismo idealistico, avevano in ogni caso il loro fondamento teorico nella mancata coincidenza di pensiero ed essere, che, nella conseguente esplicita svalutazione del sapere oggettivo, apriva un varco – come vedremo successivamente – alla sfera etica dell’agire umano, in particolare per quanto riguarda Kierkegaard e Nietzsche, e per Bloch rappresentava allo stesso tempo la possibilità di uno spazio per l’utopia concreta come futura totalità da realizzare.

L’intuizione originaria però di questa peculiare concezione storico-metafisica era connessa fin dagli esordi alla costruzione di una filosofia della storia della musica¹², nella quale si manifestava secondo il filosofo un «contenuto essenziale [...] un sovrappiù»¹³, dunque il nocciolo più intimo e nascosto, ancora incompiuto, della realtà e dell’uomo. Riconoscere una dimensione metafisica alla musica poneva Bloch su un piano comune a Schopenhauer, ma segnava allo stesso tempo una distanza critica di spessore addirittura più profondo tra i due pensatori. Se Schopenhauer, infatti, riteneva la musica capace di oggettivazione immediata della volontà, forza originaria posta al di là del principio di individuazione, per Bloch essa era invece forma d’arte utopica per eccellenza, proprio per il suo intrinseco legame con il tempo¹⁴, che la connotava in senso anticipante, proiettandola nel processo orientato al futuro.

Schopenhauer è ancora assai distante dal comprendere il vero *apeiron* della musica, giacché lungi dall’ancorarla all’individuale, all’eroico e al cristiano, l’incatena nella passività e nel cosmo; in altri termini, pur concedendo alla musica il potere di aggiungere alla manifestazione la cosa in sé, definisce tuttavia questa cosa in sé esclusivamente come una realtà metafisica di tipo indeterminato, privo di individuazione, estraneo al processo, che già sul piano empirico è estremamente reale.¹⁵

-
- 12 In *Geist der Utopie* Bloch ritiene che una filosofia della storia della musica non possa basarsi né sulla considerazione dell’evoluzione della tecnica né sull’inquadramento sociologico dei grandi compositori e delle loro opere. Il filosofo per indicare le sfasature presenti tra i protagonisti e le loro epoche usa la categoria della “non-contemporaneità” che sarà una di quelle più importanti elaborate da Bloch nella sua speculazione filosofica. Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., pp. 50-66; tr. it., cit., pp. 54-69. La filosofia della musica è emersa sempre più come importante oggetto di studio per la critica. Si possono confrontare a questo proposito C. Migliaccio, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerini e Associati, Milano 1995; E. Matassi, *Bloch e la musica*, Edizioni Marte, Salerno 2001; F. Rampinini, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*, Mimesis, Milano-Udine 2018. Facciamo riferimento a questo tema poiché lo stesso Bloch propone in questa sezione delle *Leipziger Vorlesungen* alcune lezioni su Wagner.
- 13 E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 59; tr.it. cit., p. 63.
- 14 Ivi, p. 167; tr. it., p. 166: «[...] ed è il legame strutturale tra l’evento temporale incorniciato dal sinfonismo e l’evento storico-produttivo. [...] In entrambi il tempo è il perdurare del prima nell’“ora”, quindi è risparmio, durata, costruzione, eredità, preparazione e raccolta, finché qualcosa non si compia e non agisca il tempo purificato, compreso, carico della meta, musicalmente storico, mosso da ragione e provvidenza, il ritmo come musica nella musica e come logica nel cosmo».
- 15 Ivi, p. 190; tr.it. cit., p. 188. Sulle critiche di Bloch a Schopenhauer rinviamo a C. Migliaccio, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, cit., pp. 107-108, ma soprattutto a F. Rampinini che mette l’accento sul passo citato e sul tema in questione, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*, cit., pp. 45-49.

Bloch esplicitava già in questo contesto, nell'atemporalità della cosa in sé schopenhaueriana, il suo bersaglio critico fondamentale, e quando Schopenhauer affermava che il valore della musica sarebbe rimasto intatto, anche se il mondo fosse venuto meno completamente, si comprendeva che questa posizione aveva in sé implicita l'impossibilità di una redenzione dell'umanità sul piano storico, la negazione ascetica della volontà di vita come unica soluzione possibile.

Il disaccordo di Bloch su questo punto non poteva essere più netto, nel ritenere al contrario la musica un'arte connessa all'incompiutezza della realtà e alle insoddisfazioni del soggetto, spinto così alla prassi storico-sociale per la ricerca del proprio autentico Sé. Nelle lezioni Bloch torna infatti sui limiti dell'esperienza estetica in Schopenhauer, identificata come una condizione ideale per il soggetto, libero momentaneamente grazie ad essa dagli affanni della vita pratica, ma segnata da un carattere prettamente contemplativo, dunque distante dalla realtà concreta e ancora una volta un'evasione dall'agire sociale. «Essere è orribile, vedere è beato»¹⁶.

Questa breve citazione di Schopenhauer è la sintesi efficace dello iato tra esperienza estetica e negatività dell'essere, due sfere destinate a rimanere tra di loro irrelate e che potrà essere colmato solo attraverso l'intervento pratico dell'uomo. La critica costante di Bloch all'assenza di una dimensione attiva del soggetto segnala però uno degli aspetti fondamentali del suo percorso filosofico: la fondazione di una razionalità pratica. Essa troverà il suo peculiare perno teorico nel rapporto teoria-prassi, come era stato elaborato da Marx, in particolare a partire dalle celeberrime *Undici tesi su Feuerbach*¹⁷, considerate da Bloch in questo senso un vero punto di svolta di tutto il pensiero occidentale, poiché cambiavano radicalmente la prospettiva filosofica, fino ad allora orientata alla comprensione-contemplazione del già divenuto¹⁸, indirizzandola all'orizzonte del futuro.

2. La linea della catastrofe: Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche

L'aver Bloch indicato nel pessimismo la «parola-chiave» per le filosofie della catastrofe¹⁹ rappresenta la cartina al tornasole di un problema considerato ineludibile e dal

16 A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milano 1981, vol. I, p. 648: «A vederle, tutte le cose sono mirabili, a esserle invece terribili», ma anche quanto dice E. Bloch in *Marxismo e utopia*, cit., p. 118 e in *LV*, p. 381; tr. it. *LSF*, p. 439.

17 Le Tesi furono scritte da Marx a Bruxelles nell'aprile 1845, ma pubblicate da Engels dopo la morte di Marx nel 1888, come appendice al suo saggio *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 81-86. Bloch ha dedicato esse l'intero cap. 19 di *Das Prinzip-Hoffnung*, in *Werkausgabe*, cit., vol. V, pp. 288-334; tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il Principio-Speranza*, Garzanti, Milano 1994, vol. I, pp. 293-338. Indicheremo da ora in poi l'opera con la sigla *P-H* seguita dal numero di pagina dell'edizione originale e da quella corrispondente della traduzione italiana. Cfr. sull'argomento Matthias Meyer, *Ernst Bloch zu Ludwig Feuerbach. Auf der «deutschen Heilsline» von Hegel zu Marx*, in «Bloch-Almanach, 10, 1990, pp. 45-65.

18 *LV*, p. 448; tr. it. *LSF*, p. 516: «La contemplazione si volge indietro, lascia stare fermo il suo oggetto. È fedele verso l'oggetto, ma un tipo di fedeltà verso i morti, che diventano tanto più cari, quanto più a lungo sono morti».

19 *LV*, p. 355; tr. it. *LSF*, p. 408.

quale è necessario prendere avvio per le nostre considerazioni. Bloch tornò infatti in diverse occasioni²⁰ a confrontarsi nello specifico con il pessimismo di Schopenhauer, identificandolo come il “vero nocciolo oscuro” di quella filosofia. La proposta di un pensiero basato sulla speranza e sull’utopia concreta non poteva eludere del resto l’obiezione di fondo mossa da Schopenhauer, che poneva la negatività, il dolore nella radice stessa della realtà, nella forma della spinta incessante, mai sazia della volontà di vita. «La speranza non può essere pensata senza Schopenhauer, afferma Bloch, giacché altrimenti essa assumerebbe l’aspetto di una vuota frase o d’una miserevole sorta di fiducia, cosa che la speranza non è per nulla»²¹. Sebbene anche Bloch nella sua interpretazione si muova, come vedremo, nell’orizzonte del pensiero dialettico, ci sembra però utile anche in questo caso segnalare una significativa differenza rispetto all’approccio di Lukács. Mentre Lukács infatti indirizza la sua critica verso il sostanziale dualismo anti-dialettico²², che anima il pensiero di Schopenhauer, ritenendolo la causa fondamentale del suo irrazionalismo, Bloch invita da parte sua a prendere sul serio e a non sottovalutare il dipinto della realtà a tinte fosche, operato da Schopenhauer con sguardo giudicato pungente, definendolo però una «negazione reificata»²³. Nella considerazione schopenhaueriana del negativo prevale infatti una sorta di immobilismo metafisico, poiché la volontà non è sottoposta allo spazio e al tempo, successione e contiguità non le sono proprie²⁴, e quanto appare nel mondo come suo frutto risulta essere così un perenne orrore.

«L’inferno era sempre, l’inferno è qui e ora, e l’inferno sarà – afferma Bloch – fin quando la volontà di vita lo eserciterà»²⁵. L’assolutizzazione del negativo diventa quindi un’assolutizzazione del presente nella sua veste oscura.

20 Oltre alle pagine 368-392 del quarto volume delle *Leipziger Vorlesungen*, cit., tr. it. *LSF*, pp. 423-451, Bloch ha affrontato il tema del pessimismo schopenhaueriano in *Abschied von der Utopie? Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 11-39 e in *Marxismo e utopia*, cit., pp. 117-120. Inoltre, per dare un quadro completo, anche se non sarà oggetto di analisi in queste pagine, non si deve dimenticare la trattazione blochiana del tema della materia in Schopenhauer, compiuta in *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz*, vol. VII della *Werkausgabe*, cit., pp. 270-278. Sul rapporto Schopenhauer-Bloch rinviamo all’articolo di H.-E. Schiller, *Hoffnungsphilosophie und Willensmetaphysik. Ernst Blochs Beziehung zu Schopenhauer*, in «Bloch-Almanach», 1988, 8, pp. 53-85, disponibile anche nel volume *Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie*, zu Klampen, Lüneberg 1991, pp. 102-134. Il pessimismo è stato uno dei temi più dibattuti dalla critica e si può confrontare A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo controcorrente*, Mursia, Milano 1990, pp. 159-175.

21 E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p. 119.

22 G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 237: «[...] in Schopenhauer fra apparenza ed essenza, fra fenomeno e cosa in sé non sussiste in genere nessuna mediazione; si tratta di due mondi radicalmente separati l’uno dall’altro». Ispirato all’interpretazione proposta da Lukács si confronti il lavoro di L. Ceppa, *Schopenhauer diseducatore. Sul rovesciamento del positivismo in superstizione*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato 1983; dello stesso autore anche *L’influenza di Schopenhauer sull’ultimo Horkheimer*, in AA.VV., *Schopenhauer ieri e oggi* a cura di A. Marini, il Melangolo, Genova 1991, pp. 257-268, ma per completezza nello stesso volume anche la risposta di L. Ongaro, *Dialettica della volontà e dialettica della ragione*, alle pp. 269-273.

23 E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., pp. 29-30.

24 *LV*, p. 377; tr. it. *LSF*, p. 434: «E la volontà non può neppure saziarsi, poiché non ci può essere alcun risultato secondo questa visione del mondo deprimente e già qui nettamente pessimista, fondamentalmente pessimista; proprio perché non ci sono spazio e tempo».

25 E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., p. 19.

Nei confronti di questa visione paralizzante di un mondo privo di speranza, Bloch lascia agire il pensiero dialettico, facendo leva sulla hegeliana «negazione determinata»²⁶, intesa in particolare nell'accezione di sfera della differenza, dal cui sviluppo contraddittorio scaturiva secondo Hegel sempre il positivo. A Bloch non interessa però la sistematica risoluzione del negativo in categoria logica, verso la quale ha sempre avuto anzi accenti critici²⁷, quanto invece sottolineare come nella negazione determinata viva qualcosa che la trascende, un contenuto utopico, che «rappresenta la coscienza della negazione determinata, dalla quale [quel contenuto] può derivare manifestando l'a-ché-scopo (*das Wozu*)»²⁸. Per questo Bloch propone un metodo investigativo come quello di Marx²⁹, teso a individuare le cause che hanno prodotto il «cattivo presente»³⁰, per poi tentare di rimuoverle attraverso l'attività critico-pratica, illuminata, blochianamente in filigrana dalla luce dell'utopia.

Questa posizione però apre alla dimensione storica, identificando in questo modo, ma sarà questa la vera linea interpretativa di Bloch, il limite fondamentale delle filosofie della catastrofe, sebbene con accenti diversi nei singoli pensatori, la sostanziale negazione della storia come luogo di possibili cambiamento e progresso. Al pessimismo schopenhaueriano Bloch contrappone in ogni caso il suo «ottimismo militante», sul quale riflette ancora una volta nella chiusura delle lezioni dedicate a Schopenhauer³¹, ma che non viene inteso come atteggiamento ciecamente ottimistico, semmai realisticamente velato di tristezza, consapevole della negatività intorno a noi. La sofferenza e il dolore presenti nella realtà devono rappresentare un pungolo, che induca il soggetto a sentire la responsabilità di un intervento orientato a determinare una positiva trasformazione. Riconoscere il male non significa negare programmaticamente la possibilità di estirparlo.

L'intera tematica acquisisce uno spessore teorico addirittura maggiore, se inserita appunto nell'orizzonte più ampio della considerazione della storia, un tema rispetto al quale le filosofie della catastrofe mostrano una polivalente problematicità. Da un lato infatti esse tendono a una complessiva svalutazione della storia come disciplina, giudicando la metodologia della ricerca storica inferiore a quella delle altre scienze³², capace di

26 Ivi, p. 30.

27 *S-O*, p. 135; tr. it. cit., p. 138: «L'obiezione autentica che si può rivolgere alla dialettica hegeliana non è che essa umanizza la realtà, ma che la trasforma in concetti. E ciò accade malgrado la fluidità delle determinazioni, malgrado il «trionfo baccico dove non c'è membro che non sia ebbro». Perciò la spinta propulsiva della contraddizione procede in Hegel troppo secondo un copione, viene non di rado sovrapposta all'andatura delle cose, invece di esserne guidata».

28 E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., p. 32.

29 Ivi, p. 31.

30 E. Bloch, *Experimentum Mundi*, cit., p. 59; tr. it., cit., p. 95: «Perciò la partitività positiva per ciò che si riconosce come giusto, sebbene sia nel migliore dei casi soltanto in gestazione, in potenza, in latenza, è per sua essenza implicita nell'analisi negante il cattivo presente, ma non arriva solo al pensiero, bensì anche alla memoria utopica».

31 *LV*, p. 392; tr. it. *LSF*, p. 451: «[l'ottimismo militante] che lotta, che non nasconde il negativo, il male, l'oscurità, l'ostile, bensì lo pone». Cfr. anche E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 118-119.

32 A. Schopenhauer affronta il tema nel famoso cap. 38 dei *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, Roma-Bari, Editori Laterza 1986, vol. 2, pp. 455-463; p. 456: «[...] essa [la storia] manca il carattere fondamentale della scienza, la subordinazione di quel che si sa, mostrandone

condurre a una conoscenza solo approssimativa di fronte al paradosso cristiano³³ oppure indicandola come causa precipua di una epocale “malattia storica”³⁴; dall’altro, in un senso più prettamente filosofico e indirizzato in modo critico contro lo storicismo idealistico, riconoscono nel costitutivo essere rivolta al passato della storia un conseguente inaridimento e una ricaduta passivizzante sul soggetto, incapace in questo modo di avere in generale un rapporto attivo con l’esistenza. A questo proposito è emblematico quanto Bloch afferma in relazione allo sviluppo del pensiero nietzschiano:

Vi sono ricerche molto riflessive riguardo a *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) [Sull’utilità e il danno della storia per la vita], in cui lotta contro lo storicismo, contro il mero soffermarsi nel bordello della meretrice «c’era una volta», come lo chiamò più tardi Walter Benjamin. Questo soffermarsi indebolisce, porta via la nostra potenza, la nostra attualità, ci lascia immobili su ciò che era una volta.³⁵

L’esigenza di lasciare uno spazio etico all’intervento attivo del soggetto, prerogativa della filosofia di Nietzsche, ma anche di Kierkegaard, come vedremo di seguito, manca però completamente in Schopenhauer, nel quale viene meno ogni prospettiva storica. La storia è considerata un totale non senso, il suo sviluppo è illusorio, semplice apparenza, in cui i mutamenti sono eventi superficiali, utili solo a ribadire la costitutiva negatività della natura umana³⁶, ma sotto i quali non vi è altro che la presenza della volontà im-

invece la semplice coordinazione. [...] Le scienze, siccome sono sistemi di concetti, parlano sempre di generi; la storia parla di individui. Essa sarebbe quindi una scienza di individui; il che significa una contraddizione». Queste considerazioni sono esplicative di quanto detto dal filosofo nel paragrafo 51 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari, Editori Laterza 1989, vol. 2, pp. 327-344.

33 S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Le Grandi Opere filosofiche e teologiche*, tr. it. di C. Fabro e prefazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2013, p. 769: «Se il soggetto che si applica a questa ricerca [sul cristianesimo come un documento storico] è infinitamente interessato circa il suo rapporto a questa verità, qui cadrebbe subito in disperazione, perché nulla è più facile da vedere che nel campo della storia la più grande certezza si riduce comunque a un’approssimazione, e che un’approssimazione è troppo poca cosa perché su di essa si possa costruire la propria beatitudine: essa è così eterogenea con una beatitudine eterna che non se ne può trarre alcuna conclusione».

34 F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1999, p. 4: «Inattuale è inoltre questa considerazione, perché cerco di intendere qui come danno, colpa e difetto dell’epoca qualcosa di cui l’epoca va a buon diritto fiera, la sua formazione storica; perché credo addirittura che noi tutti soffriamo di una febbre storica divorante e che dovremmo almeno riconoscere che ne soffriamo».

35 *LV*, p.408; tr. it. *LSF*, p. 470. Ci permettiamo su questo tema di rinviare al nostro lavoro V. Scalonì, *Nietzsche-Bloch. Alle origini dell’antistoricismo*, in Aa.Vv., *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, a cura di P. Cipolletta, Mimesis, Milano 2003, pp. 131-142; sul rapporto Nietzsche-Bloch si può confrontare anche M. Riedel, *La traccia di Nietzsche nel “Principio Speranza”*, in G. Cunico (a cura di), *Attualità e prospettive del “Principio Speranza”*, La città del sole, Napoli 1998, pp. 77-106.

36 A. Schopenhauer, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, cit., pp. 460-461: «[La vera filosofia della storia] deve quindi riconoscere ciò che è identico in tutti gli avvenimenti, del tempo antico come del moderno, dell’oriente come dell’occidente, e scorgere da per tutto la stessa umanità, malgrado tutte le differenze delle circostanze speciali, degli usi e dei costumi. Questo identico, persistente fra tutti i mutamenti, consiste nelle proprietà fondamentali del cuore e del capo umano, molte cattive, poche buone».

mutabile. Bloch torna più volte proprio sulla assenza della dimensione temporale del principio metafisico schopenhaueriano, riconoscendo in essa una impostazione filosofica diametralmente opposta alla propria, nella quale invece il processo storico, procedendo proprio a partire dalle contraddizioni ancora presenti in esso, era lo spazio deputato al manifestarsi del possibile *Novum* ontologico.

Non vi è successione per la cosa in sé, come vi avevo detto, e non vi è coesistenza per la cosa in sé. Lo svanire della successione fa sì che non ci sia la storia. La storia è illusione di Maya, dice Schopenhauer: sembra essere sempre qualcosa di diverso, ma è sempre lo stesso.³⁷

Quanto detto finora non esaurisce ancora però i diversi piani insiti nelle problematiche legate alla storia. Il livello più profondo e ricco di implicazioni filosofiche viene raggiunto infatti poiché il tema di un rapporto attivo con il passato, concepito non più come una dimensione irreversibile, chiusa ed esaurita in se stessa, comprende in sé quello di una memoria, capace di cogliere quel passato in modo dinamico tanto da proiettarlo nel futuro. Questa rappresenta una delle critiche più affilate rivolte verso la concezione del continuum storico-temporale proprio dello storicismo idealistico, poiché mette in discussione proprio l'ordine cronologico delle dimensioni temporali, costituendo un terreno comune sul quale Bloch incontra le filosofie posthegeliane.

Se però Schopenhauer, coerente con l'assunto che la storia non avesse alcun significato, affrontava il tema della memoria nel mero ambito della gnoseologia, limitandosi per la storia a parlare della «memore autocoscienza di un uomo»³⁸, ruolo ben più incisivo esso giocava nelle filosofie di Kierkegaard e Nietzsche, nella forma rispettivamente della «ripresa» e «dell'eterno ritorno dell'identico», concezioni contigue per la comune esigenza di rivolgere in modo efficace la volontà verso il passato, nell'auspicio della sua riproposizione. «Ripresa e reminiscenza rappresentano lo stesso movimento ma in direzione opposta – afferma Kierkegaard – perché ciò che si ricorda, è stato, ossia si ricorda retrocedendo, mentre la vera ripresa è un ricordare procedendo»³⁹. La presente, limpida

37 *LV*, pp. 377-378; tr. it. *LSF*, pp. 434-435; ma lo stesso pensiero Bloch lo ribadisce a p. 378; tr.it. *LSF*, p. 435: «Non vi è neppure di conseguenza nessun progresso. Anzi è sempre la stessa cosa, succede sempre sul posto, poiché non vi è successione, poiché non vi è tempo per la cosa in sé». Bloch riporta qui, parafrasandole, espressioni schopenhaueriane ormai famose contenute nei *Supplementi al 'Mondo come volontà e rappresentazione'*, cit., p. 459: «Tutti coloro, che espongono tali costruzioni del corso del mondo o, come essi dicono, della storia, non hanno compreso la verità principale di tutta la filosofia, che cioè in ogni tempo è sempre la stessa cosa, che ogni nascere e divenire è solo apparente, [...]».

38 A. Schopenhauer, *Supplementi al 'Mondo come volontà e rappresentazione'*, cit., p. 461: «Solo mediante la storia un popolo diviene completamente consapevole di sé stesso. Perciò la storia è da considerarsi come l'autocoscienza ragionevole del genere umano [...] Quindi ogni lacuna nella storia è come una lacuna nella memore autocoscienza di un uomo».

39 S. Kierkegaard, *La ripresa*, a cura di A. Zucconi, SE, Milano 2013, p. 11. La curatrice faceva notare in una nota posta a p. 119 le convergenze fra Kierkegaard e Nietzsche: «Più serio è senza dubbio l'accostamento con Nietzsche. Ma anche qui si tratterà anzitutto di rivedere l'interpretazione della sua opera: allora Nietzsche apparirà piuttosto come la sinistra di Kierkegaard che non come la sua antitesi. Così lieve è il trapasso dal concetto di «ripresa» a quello dell'«eterno ritorno»; dal concetto di «eccezione»

affermazione di Kierkegaard, che distingue il ricordo di carattere anamnastico-platonico da quello che egli intendeva con “ripresa”, “un ricordare procedendo” appunto, fornisce, a nostro avviso, la cifra del debito teorico contratto da Bloch nei confronti del filosofo danese⁴⁰ riguardo alla sua peculiare concezione di “memoria utopica” (*Eingedenken*)⁴¹, sebbene manchino riscontri testuali e anche nelle lezioni di storia della filosofia ne restino solo, per così dire, labili tracce, quando Bloch tratta la kierkegaardiana dialettica tra finito e infinito, che però è parte integrante della tematica della “ripresa”.

Per entrambi i filosofi si tratta in ogni caso di evidenziare come nella cultura greca la concezione della reminiscenza fosse gnoseologico-contemplativa, poiché rivolta verso un’essenza del reale già conclusa e in sé compiuta, ma soprattutto di superare la mediazione hegeliana, il movimento continuo del pensiero, che con la sua sistematicità investiva l’esistenza incardinandola in strutture logiche. «Quando i Greci dicevano che conoscenza è reminiscenza, intendevano: tutto questo che è, è stato. Quando si dice che la vita è una ripresa si intende: quel che è stato, sarà»⁴². La ripresa è dunque un movimento che avviene nel concreto dell’esistenza, nella dimensione etico-religiosa dell’agire umano, alla quale essa fornisce continuità nella scelta, rappresentando in questo modo «la realtà della vita [...], la serietà della vita»⁴³.

Nella composita natura umana, un insieme di anima e corpo, l’attrito tra questi due caratteri inconciliabili, produce una costante aspirazione all’incontro del finito con l’infinito. Tale dialettica dell’interiorità proietta l’uomo costantemente nel futuro, indirizzandolo verso un *Telos*, ormai riconosciuto dalla critica come una vera meta utopica⁴⁴. L’attenzione di Bloch non è però qui rivolta all’ideale dimensione utopica, pur presente

a quello di “superuomo”, dall’*amor fati* alla “necessità che diventa libertà”; così simili i motivi per cui Kierkegaard e Nietzsche si trovarono nell’impossibilità di accettare “idea classica dell’ideale” e rifiutarono la sintesi hegeliana». Su questo tema cfr. E. Mariani, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l’Anticristo*, Mimesis, Milano 2009.

40 Sul rapporto Kierkegaard-Bloch si possono confrontare H. Fahrenbach, *Kierkegaards Untergründige Wirkungsgeschichte (Zur Kierkegaardsrezeption bei Wittgenstein, Bloch und Marcuse)*, in Aa.Vv., *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Wilhelm Frank Verlag, Kopenhagen-München 1983, pp. 30-69; A. Vaisfeld, *Ernst Bloch: the thinker of utopia’s reading of Kierkegaard*, in Aa.Vv., *Kierkegaard’s influence on philosophy: German and Scandinavian Philosophy*, Ashgate Publishing Company, Farnham/Burlington 2012, pp. 67-84; A. Münster, *Dal comprendersi-in-esistenza e dall’angoscia kierkegaardiana e heideggeriana alla fondazione di un’ontologia esistenziale della speranza in Ernst Bloch*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 1-2, 2015, pp. 237-248; V. Scaloni, *Kierkegaard-Bloch. Razionalità esistenziale e razionalità pratica*, in «B@belonline», 5, 2019, pp. 77-96.

41 Recentemente S. Marchesoni ha proposto di tradurre il termine tedesco *Eingedenken* con “immemorare”, evidenziando allo stesso tempo come la concezione di una memoria dinamica, definita da Bloch fin dalla sua opera giovanile *Spirito dell’utopia* abbia avuto un influsso determinante su Benjamin. Cfr. E. Bloch, W. Benjamin, *Ricordare il futuro. Scritti sull’Eingedenken*, a cura di S. Marchesoni, Mimesis, Milano 2017.

42 S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 31; sul tema rinviamo a V. Melchiorre, *La dialettica della «ripresa» e Post Scriptum. Ancora sulla «ripresa»*, entrambi contenuti nel volume *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998, rispettivamente pp. 13-33 e pp. 137-145; ma anche a E. Mariani, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l’Anticristo*, cit., pp. 179-192.

43 S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 13.

44 V. Melchiorre, *La dialettica della «ripresa»*, cit., p. 22.

nella kierkegaardiana dialettica finito-infinito, quanto a indicare la «vecchia radice protostante»⁴⁵ di un movimento dialettico che, svolgendosi tutto nell'interiorità della coscienza, si rivela privo di un processo effettivo⁴⁶. Bloch evidenzia l'esclusività della relazione uomo-Dio, «l'anima solitaria e il suo Dio»⁴⁷, dalla quale viene tagliato fuori tutto il resto, «tutto ciò che sta nel mezzo non è degno di riflessione filosofica»⁴⁸, ma ciò che sta nel mezzo è la concreta condizione storico-sociale dell'uomo. Nell'esercitare la "ripresa", il singolo ha sempre presente la relazione con la sfera della trascendenza, ma proprio tale rapporto diretto con Dio fonda il carattere metastorico della salvezza auspicata, e la svalutazione della contingenza storica. L'aspirazione che anima il singolo consegna in ogni caso al futuro la possibilità dell'inserzione dell'eternità nel tempo, ma l'attimo in cui questo incontro può accadere è un'esperienza altra dall'esistenza terrena. In linea con la sua interpretazione, Bloch inserisce esattamente su questo aspetto i propri rilievi critici.

L'attimo che è unito immediatamente con l'eternità, dunque non con la storia, non col tempo che scorre. L'attimo non ha niente a che fare in Kierkegaard con passato, presente e futuro, bensì è immediatamente attiguo all'eternità. [...] L'attimo è secondo Kierkegaard quello in cui finito ed infinito si intersecano incessantemente.⁴⁹

Se per Kierkegaard il tema della libertà del soggetto era risolvibile solo mantenendo un rapporto con la sfera della trascendenza, superando così lo sviluppo immanente della filosofia hegeliana, Bloch consapevole del problema ritiene però che la soluzione giunga dallo spazio in avanti aperto dall'utopia, «un trascendere senza trascendenza e non nella trascendenza»⁵⁰, che, al contrario che in Kierkegaard, scaturisce, come abbiamo visto in precedenza, dal fondo della realtà, in rapporto dialettico con essa. Per quanto, comunque, il processo storico abbia in Bloch anche un carattere metafisico, dovuto alla sua incompiutezza ontologica che spinge alla ricerca di senso, esso non prevede alcuna relazione con una sfera soprannaturale.

45 LV, p. 362; tr. it. LSF, p. 417.

46 LV, p. 364, tr. it. LSF, p. 419, proprio riferendosi alla dialettica finito-infinito in Kierkegaard, Bloch afferma: «Questo genera un movimento incessante, una dialettica incessante. Kierkegaard accoglie anche questa espressione: dialettica degli opposti, dialettica della lacerazione, dialettica del finito con l'infinito, ma non una dialettica del processo, che va avanti come un processo. Se compio un processo, vale a dire prendo una strada, procedo da un punto di partenza e mi allontano sempre di più. Questo procedere fa di me un pensatore oggettivo. Se al contrario sono un pensatore soggettivo, che comprende sé stesso nell'esistenza, non mi allontano, bensì stimolo una dialettica del segnare il passo (*auf der Stelle treten*), come dice Kierkegaard, dell'incessante automovimento, senza cambiare luogo».

47 LV, p. 362; tr. it. LSF, p. 417.

48 *Ibidem*.

49 LV, p. 363; tr. it. LSF, pp. 418-419; sul tema rinviamo a V. Melchiorre, *Istante, totalità, ripresa*, in *Saggi su Kierkegaard*, cit., pp. 122-136.

50 E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 156-157: «Il nostro compito e forse anche il nostro destino sta nel trascendere, nel trascendere in ogni campo. Ma si tratta di un trascendere senza trascendenza e non nella trascendenza: qui sta il punto. O per dirla in altri termini, si tratta del più forte trascendere nell'immanenza. Qui l'utopico non si volatilizza in un aldilà sottratto ogni protesta terrena, ma resta nell'immanenza del nostro attimo e in ciò che confina con l'attimo; cioè si sofferma sull'immanenza delle possibilità terrene».

Seguendo inoltre il filo del nostro ragionamento anche riguardo alla nietzschiana concezione dell'“eterno ritorno”, nella quale si ha a che fare di nuovo con una dimensione dell'agire perché il kierkegaardiano elemento della scelta trova qui in fondo il suo corrispettivo nella decisione della volontà dell'uomo di istituire, accettandolo, il ripetersi di tutte le cose⁵¹, troviamo conferma che ciò che viene individuato come punto critico da Bloch è l'assenza di coordinate storico-sociali che definiscano il soggetto agente. Bloch, infatti, ritiene che l'etica proposta da Nietzsche, che raccomanda pure un dionisiaco amore per la vita come è stata e come sarà, non sia riconducibile all'imperativo categorico kantiano, proprio perché non ha alcun crisma di universalità.

Non può esistere in questo modo alcuna legislazione universale, poiché per Nietzsche non esiste l'altro, ma esistono solo nella sua visione aristocratica schiavi e signori, come entità prettamente individuali. «Poiché egli è così aristocratico e la morale non può mai essere misurata socialmente, bensì sempre solo nell'individuo come “legge individuale” [...], allora non vi è nessun imperativo categorico»⁵². Questo modo di concepire l'etica trova dunque la propria misura nell'azione stessa del soggetto e infatti, piuttosto che rivolgersi ai contemporanei si prolunga nel tempo, nella dimensione del futuro, come attimo nel quale il soggetto possa finalmente costruire la propria moralità⁵³.

In quanto ora io agisco così, determino l'agire del ritorno, e devo agire in modo tale da poter dire “da capo”; anzi, così deve ritornare. Si dimentica tuttavia che il passato determina in modo tale che non posso agire diversamente, poiché sono frutto delle mie azioni precedenti.⁵⁴

Al contrario della ripresa, come definita da Kierkegaard, la teoria dell'eterno ritorno rappresentava un riavvicinamento alla cultura greca antica, in linea con l'interesse giovanile di Nietzsche per la dimensione tragica della vita e con la sua visione della storia critica verso il cristianesimo e lo storicismo⁵⁵. Bloch però ne sottolinea una certa ambiguità, proprio riguardo al peso costrittivo che può essere esercitato

51 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1988, aforisma 341, p. 202: «Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?». Ma anche le celeberrime affermazioni in *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2000, p. 164: «Ogni “così fu” è un frammento, un enigma, una casualità orrida – fin quando la volontà che crea non dica anche: “ma così volli che fosse!”». Finché la volontà che crea non dica anche: “ma io così voglio! Così vorrò!”».

52 *LV*, p. 412; tr. it. *LSF*, p. 475.

53 *Ibidem*: «La misura deve essere la mia propria azione. Il prolungamento e la volontà non sono dunque nello spazio, bensì nel tempo, non nella contiguità degli amici, bensì nella successione del futuro, e perciò ogni azione deve essere tale che io possa dire essa “da capo”. Tutto ritorna, ed io sono l'artefice della mia moralità, della mia purezza».

54 *LV*, p. 412; tr. it. *LSF*, p. 475-476.

55 C. Gentili, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 300-310; E. Mariani, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'Anticristo*, cit., pp. 192-207.

dal passato sulle nostre azioni, un passato che non risulterebbe dunque dinamicizzato, lasciando intendere che in fondo vanificherebbe l'esercizio della volontà, non rappresentando così una effettiva soluzione del problema che lo stesso Nietzsche si era posto. Se infine il carattere fenomenico del tempo in Schopenhauer determinava il prevalere del presente, in virtù dell'azione esercitata dalla volontà in tutti i fenomeni della natura, al contrario in Kierkegaard, come eterna proiezione verso la trascendenza, e in Nietzsche, come esercizio creativo di nuovi valori da parte dello *Übermensch*, prevaleva la dimensione del futuro come quella autentica della vita dell'uomo, segnata dunque dalla spinta in avanti, un aspetto che non poteva certo sfuggire alla sensibilità blochiana, che però ne denunciava anche i limiti. Nella filosofia di Nietzsche in particolare non solo è tracciato un arco che deve condurre al super-uomo, ma si respira una generale ansia profetica di proiezione verso il futuro, che, ciononostante, Bloch stigmatizza come un futuro che non ci appartiene, nel quale non possiamo identificarci.

E tutto il suo sogno di allevare il super-uomo significava vedere oltre il presente nel futuro e lasciar penetrare il futuro nel presente. Diceva anche di essere illuminato da un mondo, che non esiste ancora, e che la sua filosofia è posta sul ponte del futuro. Non ci suona completamente estraneo. Il suo futuro non è il nostro futuro, ma in lui viveva come in pochi filosofi intenzione del futuro e volontà di aria pura.⁵⁶

L'incontro con un futuro autentico era rimandato all'apporto di altri filosofi, capaci di dare esso caratteri concretamente storico-sociali.

3. Schopenhauer, Wagner e Nietzsche

Il ruolo svolto da Schopenhauer nella storia della filosofia non è però limitato – secondo Bloch – alla pur significativa contrapposizione a Hegel, ma anche all'aver avuto un influsso determinante sullo sviluppo di quella linea culturale che ha coinvolto Wagner, Nietzsche fino a Freud⁵⁷. In effetti nelle lezioni dedicate a Wagner, il filosofo ci tiene a chiarire che è essenziale per una moderna storia della filosofia prendere in considerazione anche oggetti culturali che si collocano appena fuori del suo ambito precipuo di interesse. «Dobbiamo comprendere insieme Schopenhauer, Wagner e

⁵⁶ *LV*, p. 414; tr. it. *LSF*, p. 478.

⁵⁷ E. Bloch, *Abschied von der Utopie? Vorträge*, cit., pp. 32-39. Il criterio di dividere alcuni punti di svolta nella storia della filosofia in una destra e in una sinistra è stato utilizzato da Bloch in diversi casi. A partire da Schopenhauer, sulla base dell'accento posto sull'elemento pulsionale umano, Bloch definisce una sinistra, che comprende la scoperta del dionisiaco in Nietzsche e della libido in Freud, da una destra, che da Klages e in particolare dalla definizione dell'inconscio collettivo di Jung, ha dato al dionisiaco non più il significato relativo alla volontà di vita, ma quello regressivo proprio dell'istinto aggressivo, di morte, fornendo alimento all'ideologia nazista. Gli archetipi però, secondo Bloch, possono avere su un piano storico anche un valore progressivo (ad esempio la danza sulle macerie della Bastiglia richiama la danza sui prati di Asfodelo).

Nietzsche, e considerare qui brevemente Wagner, se non come filosofo, almeno da un punto di vista filosofico»⁵⁸.

Il fuoco sarà posto su quello che Bloch definisce il problema-Wagner, il problema cioè di un intellettuale poliedrico e contraddittorio, grandissimo musicista, che faticò ad affermarsi, ma con la sua attività artistico-culturale ha avuto un ruolo notevole nella formazione di una coscienza nazionale tedesca, durante il cruciale processo di costruzione del Secondo Impero in Germania⁵⁹ e del definitivo passaggio di quella società al capitalismo. Nella sua formazione si delineano le iniziali influenze di Bakunin, della rivoluzione del 1848 e della filosofia di Feuerbach, unite a sentimenti anti-capitalistici e a un marcato anti-semitismo, in una mescolanza che rivelava nel giudizio di Bloch, dietro un'attitudine socialista, il «tanfo reazionario», che sarebbe stato futuro, velenoso alimento dell'ideologia nazista⁶⁰.

La problematicità del rapporto di Bloch con Wagner non viene certo esaurita in ogni caso da queste lezioni, che piuttosto rappresentano la tessera di un mosaico composto da vari interventi dedicati nel tempo alla musica e al pensiero wagneriani⁶¹, testimonianza

58 *LV*, p. 393; tr. it. *LSF*, p. 453. Per un generale orientamento su R. Wagner e la filosofia rinviamo a G. Di Giacomo, *Richard Wagner. Una guida filosofica*, Carocci, Roma 2021.

59 Su questo aspetto cfr. Pier Carlo Bontempelli, *Arte e nazione come rivoluzione anticapitalista*, in AA.VV., *Prospettive su Wagner*, a cura di G. Di Giacomo, A. Alfieri, Mimesis, Milano 2019, pp. 109-124.

60 *LV*, p.395; tr. it. *LSF*, p. 455. Wagner ha consegnato le sue riflessioni antisemite in particolare al saggio *Il giudaismo nella musica*, Mimesis, Milano-Udine 2016, a cura di Leonardo V. Distaso, pubblicato una prima volta nel 1850 e di nuovo ampliato nel 1869. Per quanto sia oggetto di disputa tra i critici, l'antisemitismo si rivelava un fattore stabile nel pensiero e nella musica wagneriani, e connotato da una certa complessità per la compresenza in esso di elementi biografici dovuti all'odio verso gli impresari teatrali ebrei, ma anche di pregiudizi sulla ripugnanza generata dall'aspetto esteriore degli ebrei o dalla loro peculiare pronuncia semitica. Il saggio si chiude con un'espressione tristemente evocativa, p. 47: «L'ebreo prenda parte a quest'opera di rinnovata redenzione, senza guardarsi indietro, attraverso l'annullamento di sé; in tal modo saremo uniti e indivisibili! Ma attenzione, solo una può essere la vostra redenzione dalla grave maledizione che pesa su di voi: la redenzione di *Ahasverus*, la rovina, la fine, la morte, la caduta (*Untergang*)». Tra i critici è stato soprattutto Fubini a mettere l'accento sull'antisemitismo in Wagner come essenziale nelle sue elaborazioni artistico-culturali. Cfr. E. Fubini, *Wagner musicista: era antisemita?* in AA.VV., *Prospettive su Wagner*, cit., pp. 97-107. Il primo però a trattare il tema fu Th.W. Adorno, *Wagner*, cit., in particolare il primo capitolo dal titolo *Carattere sociale*, pp. 13-39.

61 Wagner lasciò un segno fin dalla fanciullezza di Bloch. Cfr. E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p. 56: «Per Wagner provavo un odio smisurato, a motivo di una singolare esperienza capitatami a tredici anni. [...] All'età di tredici anni, dovetti digerirmi un intero abbonamento al Teatro nazionale di corte di Mannheim. Veniva rappresentato *Il crepuscolo degli dèi*. Non capii neppure una parola e per di più la musica era così rumorosa che mi disgustò. In poche parole, fu una cosa tremenda. Il tutto durò sei ore». Prenderemo in considerazione i seguenti scritti di E. Bloch: *Geist der Utopie*, cit., pp. 97-124, tr. it., cit., pp. 99-124; *Rettung Wagners durch surrealistische Kolportage*, in *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962, vol. IV della *Werkausgabe*, cit., pp. 372-380; tr.it. *Wagner salvato dal colportage surrealista*, in *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 311-319; *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, in *Literarische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, vol. IX della *Werkausgabe*, cit., pp. 294-332. Una prima traduzione di questo saggio *Paradossi e pastorale in Wagner* fa da introduzione all'antologia di scritti wagneriani, *Scritti scelti*, Guanda Editore, Parma 1983, pp. 7-51, ma citeremo dalla traduzione che si trova nel volume *Volte di Giano*, Marietti, Genova 1994, pp. 116-170.

di un'esigenza di confronto forse mai soddisfatta in modo definitivo⁶². Pur ponendosi dunque la questione dell'eredità wagneriana, per quanto riguarda l'anti-semitismo, Bloch non calca qui particolarmente la mano, facendo comunque notare che alcuni personaggi tratteggiati in modo negativo da Wagner nelle sue opere, risentono visibilmente dei suoi pregiudizi contro gli ebrei⁶³, ma dedicandosi per lo più a una esposizione critica dei contenuti delle opere, per evidenziarne le influenze filosofiche.

Se però allarghiamo per un attimo la prospettiva, l'anti-semitismo in Wagner possedeva una dimensione ben più ampia, di interpretazione politico-religiosa della cultura europea, allo scopo dichiarato di sradicare da essa le radici giudaico-cristiane, responsabili secondo il musicista della dissociazione tra cultura popolare e arte⁶⁴. La riflessione filosofica di Bloch segnava su questo punto uno scarto profondo, poiché, orientata costantemente a individuare aspetti utopici nelle diverse manifestazioni dell'umano, riteneva al contrario di poter trovare una solida base nella ripresa in senso immanente della religione cristiana, proprio per la fortissima carica utopica in essa presente. A partire dalla sua visione, Wagner proponeva una utopia di carattere mitico-razziale che, nel sottolineare le peculiarità idealizzate del passato del popolo tedesco, da riscoprire, si aspettava un ritorno rigenerante del mito germanico e dell'arte come unico strumento in grado di esprimere la creatività del popolo⁶⁵.

Nella sua presentazione del ciclo *Ring des Nibelungen*, Bloch coglieva perfettamente che, nell'esigenza wagneriana di rinnovamento della società, «la rigenerazione dell'arte tramite la liberazione dall'oro diviene allo stesso tempo una ri-

62 Concordiamo su questo punto con il giudizio espresso da F. Rampinini, *Musica e utopia. Ernst Bloch e la filosofia della musica*, cit., p. 96: «Bloch si affaticherà tutta la vita nell'interpretazione di Wagner in una continua tensione tra fascinazione e repulsione».

63 Si possono confrontare a questo proposito le osservazioni di Bloch su Loge nel *Rheingold*, in *LV*, p. 396; tr. it. *LSF*, p.456: «Loge è per Wagner un arciebreo, con il quale Wotan è alleato, e derubano dell'oro il povero Alberich, che lavora nella fucina sotterranea, perché possa essere pagata la banca, che ha dato il contributo alle spese di costruzione di Walhalla». Ma ancora più significativo quanto viene affermato su Mime, in *LV*, p. 396, tr. it. *LSF*, p.457, perché convergono sia l'avversione per le fattezze fisiche dei semiti sia per il loro modo di parlare: «E Mime è un piccolo giudeo (*Jid*) gobbo, che si dimena sul terreno e naturalmente con i suoi occhi infiammati, le orecchie sorde e la bava grondante, non può certo avere idea della grandezza teutonica [...] parla yiddish, intralatta intorno a Siegfried...». Su Mime vi è una significativa convergenza con Adorno, *Wagner*, cit., p. 23: «A ciò si riporta [Adorno fa riferimento in generale all'avversione verso il linguaggio] la descrizione della parlata ebraica nel saggio sull'ebraismo, che non lascia dubbi sulle fonti da cui derivano i mostri Mime e Alberich».

64 Nietzsche trovò una perfetta consonanza con queste considerazioni di Wagner, nella fase in cui lo giudicava possibile protagonista di una nuova valorizzazione della civiltà greca, l'unica che aveva realizzato una coesione tra arte e società e affermato il ruolo fondativo del mito. In *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1992, Nietzsche dichiarava a p. 151: «...il mito [è] immagine concentrata del mondo [...] Senza mito però ogni civiltà perde la sua sana e creativa forza di natura: solo un orizzonte delimitato da miti può chiudere in unità tutto un movimento di civiltà». Su questo tema cfr. G. Di Giacomo, *Richard Wagner. Una guida filosofica*, cit., pp. 35-39.

65 L.V. Distaso nella *Postfazione a Il giudaismo nella musica*, cit., afferma a p. 99: «La completa rinascita prende avvio dal risveglio wagneriano del mito germanico che assume, perciò, i caratteri di un ideale ritorno verso ciò che si è dimenticato nella lontananza: l'artista non può che emergere da questa comunità popolare per scuotere le potenze sopite nel popolo».

generazione dell'essenza teutonica»⁶⁶, cioè la presenza di contenuti rivoluzionari anti-borghesi, l'odio verso l'oro e verso la proprietà privata, rivelavano in realtà una falsa coscienza reazionaria, sebbene soggettivamente autentica. Sempre riguardo alla mitologia germanica inoltre essa rivelava l'essenza feuerbachiana presente in queste opere wagneriane, poiché non faceva altro che «ricondurre gli dei alle passioni umane», ipostatizzando quindi «una gigantesca lotta degli affetti umani»⁶⁷. Dell'essere gli dei niente altro che proiezioni degli attributi dell'uomo ne risentiva anche la delineazione dei personaggi che perdevano di forza e autorevolezza, per cui lo scontro tra Wotan e Siegfried (Wotan viene definito da Bloch un «dio debole [...] che continuamente invoca piangendo che presto arrivi la sua fine», mentre Siegfried «è un ragazzo semplice [...], la cui natura è completamente pura, è una figura feuerbachiana»⁶⁸) non poteva certo essere interpretato come una rivolta prometeica. Quando Bloch si porrà il fine di una riabilitazione di Wagner, liberando finalmente quell'energia utopica rivoluzionaria riconosciuta comunque nelle sue opere, questo potrà accadere solo depurandole dal modo wagneriano di intendere la mitologia, fatto ormai proprio da una mentalità piccolo-borghese, che ha potuto in essa proiettare i sogni collettivi di un'epoca, dando così a quell'energia un crisma di necessaria maggiore concretezza.

Così, forse, l'«idealismo» di Wagner potrebbe diventare pericoloso e concreto, ossia l'elemento originariamente rivoluzionario potrebbe venire recuperato e, una volta liberato dalla «mitologia», il colportage della vendetta e dell'utopia ritroverebbe il suo mordente.⁶⁹

Nella *Götterdämmerung* però, secondo Bloch, si manifesta già la componente pessimistica schopenhaueriana nel motivo della redenzione, che si affermerà nelle opere successive, in particolare nel *Tristan und Isolde*. Dal crepuscolo degli dei si genererà infatti un nuovo mondo, del quale Bloch denuncia in fondo la completa destoricizzazione, essendo niente altro che negazione della volontà di vivere *in toto*, compresa la ribellione di Prometeo, per cui l'apertura auspicata al nuovo ne risulterebbe ancora fortemente depotenziata.

Nella sua lettura filosofica di Wagner, Bloch aveva preso le mosse però dall'identificazione dell'opera d'arte totale (*Gesamtkunstwerk*) con il sistema filosofico di Hegel in contrapposizione alla musica di Beethoven simbolo dell'etica di stampo kantiano. «Ma mentre tutta l'opera di Wagner ha limiti precisi, Beethoven invece non ha limiti, e supera Wagner come Kant supera Hegel, come l'inquieto apriori

66 LV, p. 395, tr. it. LSF, p. 456. Richiamiamo sempre le acute osservazioni di L.V. Distaso, *Il giudaismo nella musica*, cit., p. 131: «L'utopia wagneriana veste i panni della teologia dell'arte in chiave di superamento del cristianesimo romano – piantato sulla radice dell'ebraismo – e recupero tedesco della grecità naturale innestata sul terreno della spontaneità e necessità della vita».

67 LV, pp. 395-396, tr. it. LSF, p. 456.

68 LV, p. 396, tr. it. LSF, p. 456.

69 E. Bloch, *Rettung Wagners durch surrealistische Kolportage*, cit., p. 377; tr. it., cit. p. 316.

supera nell'uomo ogni tipo di oggettivismo compiuto troppo presto»⁷⁰. La chiusura panlogica del sistema hegeliano impediva di pensare a interventi da parte del soggetto, mentre l'apriori etico kantiano costituiva comunque un movente per l'uomo a superare l'esistente.

In altri luoghi Bloch indicherà in Beethoven il rappresentante della volontà etica kantiana del dover-essere propria di un soggetto insoddisfatto del mondo come ci appare, per distinguerla da quella del soggetto meramente pulsionale, stretto nelle angustie del proprio presente, rappresentato invece da Schopenhauer⁷¹. Ma proprio Hegel e Schopenhauer vengono accomunati dal loro modo di considerare il soggetto come un semplice strumento nelle mani di una superiore entità metafisica di carattere logico o pulsionale che essa sia. «Gli individui e la loro volontà non soltanto istintiva nulla sono rispetto all'onda volente, unica e sola reale, della volontà o dello spirito universali»⁷².

La concezione wagneriana della totalità così strutturata implicava una compiutezza e un senso assoluto già dati, con il risultato però di presentarsi come una forma di eterna staticità in particolare proprio nel modo in cui Wagner faceva vivere i suoi personaggi, e il riferimento è ancora al *Ring*, poiché essi nel mezzo delle vicende più complesse non potevano fare altro che realizzare una sorta di automatismo imposto dall'alto, un destino già stabilito, segnando il tutto come un falso movimento. «Perciò anche Wagner ha trovato qui la sua filosofia e molta *musica wagneriana*, quella dell'assalto, follia, metafora della lucciola, onde, nuvole di vapore e profondo sonno dell'incoscienza è esponente dello stesso automatismo furioso ed eternamente statico, della stessa fiaba della natura lontana dal soggetto»⁷³.

Mentre una totalità così concepita lasciava poco spazio all'utopia, Bloch – lasciandosi guidare dal tessuto culturale proprio del Romanticismo, che riconosceva nell'arte l'aspirazione all'assoluto – definirà successivamente Wagner una natura geniale perché il significato profondo della sua opera non è ancora esaurito, ma contribuisce alla deline-

70 Id., *Geist der Utopie*, cit., p. 88; tr. it. cit., p. 90. Anche Adorno ha posto l'accento sulla totalità sistemica in Wagner; cfr. Th.W. Adorno, *Wagner*, cit., p. 45: «Nell'arte non meno che nella filosofia i sistemi cercano di produrre da sé la sintesi delle differenze. Perciò essi si volgono sempre in verità a una totalità passata, ma divenuta problematica, di cui contestano l'immediato diritto all'esistenza al fine di produrla mediatamente ancora una volta da sé. Questo in Wagner arriva alla fine».

71 *LV*, p. 389; tr. it. *LSF*, pp.447-448: «A questo scopo [la "negazione del mondo"] quietismo, silenzio della volontà, silenzio anche di quella volontà, che non fu per niente nominata per tutto il tempo, della quale Schopenhauer non parla nemmeno, [...], cioè della volontà morale, della volontà faustiana, beethoveniana, kantiana, della volontà rivoluzionaria. Egli conosce la volontà solo come libidine e come impulso, non la conosce come Faust». Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 87; tr. it., cit., pp. 89-90: «Forte ed irresistibile erompe il grido del soggetto beethoveniano che non trova soddisfazione alcuna nell'apparenza della vita, che sta al di sopra del più alto livello di ogni ambito terrestre reale, che come lo stesso genio della musica ancora non è stato rappresentato ed accolto in nessuna parte del mondo».

72 Ivi, pp. 196-197; tr. it., p. 194 ma anche *LV*, pp. 401-402; tr. it. *LSF*, p. 462: «La musica di Beethoven è volontà morale: qui è un uomo che parla, un Bruto. In Wagner parla la volontà di Schopenhauer, l'onda universale della volontà, sulla quale gli individui, le *dramatis personae*: Tannhäuser, Brunilde, Siegfried, Wotan [...] Tristano e Isolde, sono navi danzanti».

73 E. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 197; tr.it., p. 194.

azione del futuro e «all'assoluto che non è ancora divenuto»⁷⁴. Ma l'approccio di Bloch è mutato ulteriormente, quasi capovolgendosi, essendo sempre più orientato da una sensibilità moderna, consonante con l'impostazione del suo pensiero filosofico. Se le profondità infatti delle opere wagneriane non sono ancora venute completamente alla luce, si deve puntare l'attenzione sull'emergere delle singole istanze paradossali piuttosto che sul grande-tutto. In queste aperture, solo apparentemente marginali, si può manifestare l'inatteso, l'imprevisto-preveggente, che può produrre una retroazione «anche su parecchia colossalità che li circonda»⁷⁵.

Questi elementi marginali dunque rivelano in Wagner una struttura meno monolitica, nella quale, secondo quanto emerge dai dettami dell'arte moderna, un certo principio di unitarietà del tutto non è mai qualcosa di definitivo, ma va delineandosi a partire dalla negatività priva di senso di un reale frammentato, in modo che l'opera si offra nel tempo. La nuova ottica permette, secondo Bloch, di superare anche la tradizionale lettura improntata a Schopenhauer, di una volontà di vita che nell'*eros* si capovolge in desiderio di morte. In questo contesto il paradosso da un punto di vista filosofico più significativo è senza dubbio in Wagner il *leitmotiv*, che si presenta, a nostro avviso, con caratteri di analogia con la ripresa kierkegaardiana. Il *leitmotiv*, infatti, è statico e dinamico al tempo stesso, poiché è memoria tesa al recupero del passato, ma allo stesso tempo anticipazione che è rivolta al futuro.

In modo affine Wagner ha manipolato i suoi *leitmotiv*, statici e al tempo stesso mobili, paradossi di un luogo di sosta che è, per così dire, in movimento. Perciò la sua opera nell'ambito di tali *leitmotiv* assomiglia all'ornamento dell'antico meandro, ripiegato su se stesso e al contempo progrediente. E ciò che sinora non è stato notato a sufficienza: l'elemento meandrico nel *leitmotiv* wagneriano non si fa valere solo in funzione rammemorante, come *regressione volta al recupero*, ma anche in funzione anticipatrice, come *anticipazione acceleratrice*.⁷⁶

74 Id., *Rettung Wagners durch surrealistische Kolportage*, cit., p. 378; tr. it., cit. p. 317; riportiamo l'intero brano: «Solo i talenti rimangono fissi allo stesso posto, pieni di passato esaurito, e quindi possono essere passati anche per noi; il genio in un'opera è invece ciò che in essa continua a lavorare, che continua a colpirci e a riguardarci, il contributo di un'epoca al futuro e all'assoluto che non è ancora divenuto».

75 Id., *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, cit., p. 301; tr. it., cit., p. 127. Per quanto riferito soprattutto alle capacità di Wagner come musicista, Nietzsche aveva definito miniaturismo la sua attenzione per il dettaglio in *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano 1979, p. 181: «Sia detto ancora una volta: ammirevole, amabile è Wagner soltanto nell'invenzione del minimo, nell'invenzione del dettaglio – si ha dalla propria parte tutte le ragioni per proclamarlo su questo punto un maestro di prim'ordine, il nostro più grande *miniaturista* musicale, che rinsera in uno spazio estremamente esiguo un'infinità di sensi e di dolcezza».

76 E. Bloch, *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, cit., p. 322; tr. it., cit., pp. 155-156. Sempre a p. 157 Bloch offre degli esempi di *leitmotiv*: «Ma poiché l'occhio di Brunilde che si apre alla vita anticipa l'occhio di Sigfrido che si apre alla morte, può essere scoperto allora l'altro carattere di molti *leitmotiv*, il loro carattere *anticipatore*. Esso si rivolge a una lontananza futura, affinché essa non sfugga, consiste di segni di quanto ancora dovrà emergere, anziché di dilatazioni dell'inconscio».

Il leitmotiv possiede un elemento meandrico che ne costituisce la ricchezza in quanto in esso passato e futuro si intrecciano, e il recupero mnestico contiene uno slancio anticipante verso il futuro, tipico, come abbiamo detto in precedenza, della memoria utopica così importante per Bloch. Se i meandri paradossali ci restituiscono dunque uno slancio verso il futuro e interagiscono sulla struttura dell'insieme, essi indicano l'esigenza di un mondo rinnovato attraverso il tema della redenzione che taglia trasversalmente l'opera wagneriana giungendo fino alla famosa esclamazione del *Parsifal*: «Redenzione al Redentore»⁷⁷.

77 R. Wagner, *Parsifal*, Le Lettere, Firenze 1997, p. 153.