

Il Tema a cura di

Attilio Bruzzone, Guelfo Carbone e Elisabetta Colagrossi

Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi

Spirito dell'utopia un secolo dopo

Con i contributi di

UTOPIA E ONTOLOGIA

L. Boella, G. Cunico, H. Schiller, F. Falappa, D. Dibitonto, V. Scaloni

RELIGIONE E POLITICA

A. Colombo, G. Cacciatore, G. Raulet, G. Guerra, G. Bonola, A. Münster,
M. Farnesi Camellone, P. Cipolletta, A. Bruzzone, N. Alessandrini, K. Ruffeld

UTOPIA E ESTETICA

A. Czajka, H. Bahr, M. Latini

SPIRITO DELL'UTOPIA E...

E. Tavani, S. Marchesoni, G. Carbone, U. Fadini

SPAZIO APERTO

a cura di M.T. Pansera

VENTAGLIO DELLE DONNE

a cura di F. Brezzi

FILOSOFIA E...

a cura di D. Gentili

IMMAGINE E FILOSOFIA

a cura di D. Angelucci

GIARDINO DI B@BEL

a cura di M. Failla

AI MARGINI DEL GIORNO

a cura di P. Cipolletta

LIBRI ED EVENTI

a cura di T. Tagliacozzo



Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo



Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Nuova serie

n. 5

Novembre 2019

Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi
Spirito dell'utopia un secolo dopo



Roma TrE-Press

B@belonline

Rivista online di Filosofia

Nuova serie, n. 5, 2019

Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi

Spirito dell'utopia un secolo dopo

<http://romatrepress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline>

Edizioni *Roma TrE-Press*

Università degli Studi Roma Tre

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234 – 00146 Roma

<http://www.filcospe.it>

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Patrizia Cipolletta

patrizia.cipolletta@uniroma3.it

Maria Teresa Pansera

mariateresa.pansera@uniroma3.it

Comitato scientifico

Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque, Mariannina Failla, Roberto Finelli, Dario Gentili, Federica Giardini, Giacomo Marramao, Arno Münster, Stefano Poggi, Tamara Tagliacozzo, Carmelo Vigna

Comitato di redazione

Federica Castelli, Francesca Gambetti, Teodosio Orlando

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Cura editoriale e grafica

teseo  editore Roma teseoeditore.it

Elaborazione grafica della copertina

MOSQUITO  mosquitoroma.it

Roma, novembre 2019

ISSN: 2531-8624

This review is submitted to international peer review



<http://romatrepress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

Editoriale 7
*di Francesca Brezzi
 Gerardo Cunico
 e Patrizia Cipolletta*

Il tema di B@bel 13
a cura di Attilio Bruzzone, Guelfo Carbone e Elisabetta Colagrossi

Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi
Spirito dell'utopia un secolo dopo

Attilio Bruzzone e Guelfo Carbone 15
Introduzione. Per il centenario di Geist der Utopie

UTOPIA E ONTOLOGIA

Laura Boella 27
"L'inizio che accade sempre di nuovo"

Gerardo Cunico 35
Spirito utopico come forza per il futuro e senso per l'oggi

Hans-Ernst Schiller 47
Attesa dell'immenso. Attimo e postulato in Geist der Utopie

Fabiola Falappa 59
L'umanità come utopia. Una rilettura di Geist der Utopie

Daria Dibitonto 69
"Solo questo pensante sogno del desiderio crea qualcosa di reale". Alla ricerca del futuro di Spirito dell'utopia

Vincenzo Scaloni 81
Kierkegaard-Bloch. Razionalità esistenziale e razionalità pratica

RELIGIONE E POLITICA

Arrigo Colombo 101
Utopia e costruzione di una società di giustizia, e più oltre di una società fraterna

Giuseppe Cacciatore 111
Bloch e l'utopia della Menschenwürde

Gérard Raulet 123
Walter Benjamins Rezeption vom Geist der Utopie und das jüdische Problem

Gabriele Guerra 141
Il principe di questo mondo. Gnosi e attualità dello Spirito dell'utopia



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  Immagini e filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Libri ed eventi



Gianfranco Bonola "Symbol: Die Juden". <i>Il capitolo rimosso di Spirito dell'utopia e il suo destino</i>	151
Arno Münster <i>"Romanticismo rivoluzionario", mistica, religione e spirito utopico. Il pensiero del giovane Ernst Bloch</i>	163
Mauro Farnesi Camellone <i>Ungleichzeitigkeit e Vor-Schein nella filosofia politica del primo Bloch (1918-1924)</i>	175
Patrizia Cipolletta <i>Incanto e disincanto. Ragione e sincretismo religioso in Spirito dell'utopia di Ernst Bloch</i>	187
Attilio Bruzzone <i>Kracauer contra Bloch. Utopia, religione, rivoluzione</i>	207
Nicola Alessandrini <i>L'ombra di Giordano Bruno nel pensiero del giovane Bloch</i>	231
Klaus Kufeld <i>Mit Ernst Bloch den philosophischen Diskurs führen</i>	239

UTOPIA ED ESTETICA

Anna Czajka <i>Il pensiero estetico-musicale in Geist der Utopie</i>	249
Hans-Dieter Bahr <i>Die utopischen Orte der Musik</i>	261
Micaela Latini <i>L'occhio e lo spirito dell'utopia. Ernst Bloch, Carl Einstein e l'anacronismo delle immagini</i>	275

SPIRITO DELL'UTOPIA e...

... Adorno Elena Tavani <i>Adorno, Bloch e il campo d'azione dell'utopia. Un dialogo radiofonico</i>	283
... Benjamin Stefano Marchesoni <i>Eingedenken. Ricordo del futuro e metafisica dell'interiorità nello Spirito dell'utopia di Ernst Bloch</i>	295
... Heidegger Guelfo Carbone <i>L'arcano delle cose. Verso una fenomenologia della cosa tecnica e dell'uso del mondo</i>	307
... Deleuze Ubaldo Fadini <i>Bloch attraverso Deleuze e Guattari. Su alcune tracce condivise</i>	321

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

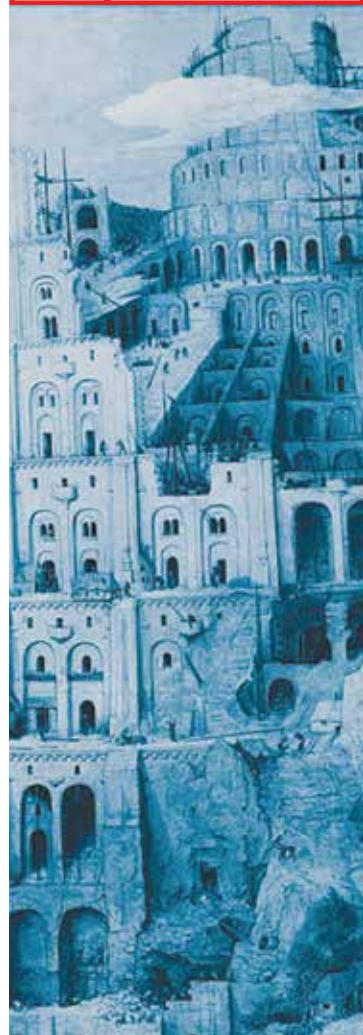
Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

Spazio aperto	331
<i>a cura di Maria Teresa Pansera</i>	
Giacomo Marramao	
<i>Per un nuovo Rinascimento. Leonardo da Vinci come sintesi di cultura umanistica e cultura tecnico-scientifica</i>	333
Gaetano Lettieri	
<i>L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana</i>	339
Mariannina Failla	
<i>Jean-Luc Nancy e l'imperativo categorico</i>	379
Alice Pugliese	
<i>An Unsolved Question. Husserl's Path toward Genetic Intersubjectivity</i>	391
Omaggio a Jacqueline Risset	407
– Marina Galletti, <i>Introduzione</i>	407
– Umberto Todini, «... eminentemente filosofica»	409
– Valeria Pompejano, <i>Vers Jacqueline Risset</i>	410
– Roberto Esposito, <i>Per Jacqueline</i>	413
– Valerio Magrelli, <i>Jacqueline Risset lettrice a côté</i>	418
– Michel Canteloup, <i>Premier Moment</i>	422
Ventaglio delle donne	425
<i>a cura di Francesca Brezzi</i>	
Rossella Bonito Oliva , <i>Dal grido animale al silenzio dolente. Una vergogna senza colpe</i>	427
Giovanna Costanzo , <i>Irène Némirovsky. La parola come destino e come catarsi</i>	441
Giovanna Costanzo , <i>Agnes Heller. In memoriam</i>	451
Filosofia e...	459
<i>a cura di Dario Gentili</i>	
Alessandro Strabioli , <i>Elvio Fachinelli. Convergenze estetiche</i>	461
Immagini e filosofia	473
<i>a cura di Daniela Angelucci</i>	
Stefano Oliva , <i>Fra l'occhio e l'orecchio. La questione della forma in Luciano Berio e Paul Klee</i>	475
Valentina Gravili , <i>Il tempo come indice estetico in Deleuze</i>	483



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi



Giardino di B@bel 499
a cura di Mariannina Failla

Federico Rampinini, *Bloch e il criticismo* 501

Matteo Valdarchi, *Il circolo e l'origine. La questione del significato e delle categorie nella Habilitationsschrift di Martin Heidegger* 513

Libri ed eventi 551

Letture

Fausto De Petra,
Georges Bataille. L'istante e il segreto. Di due libri batailleani 553

Recensioni

JACQUELINE RISSET, *L'à côté proustiano* 562
Sara Svolacchia

CHRISTOPHER HAUKE e IAN ALISTER (a cura di), *Jung e il cinema. Il pensiero post-junghiano incontra l'immagine filmica* 564
Rolando Longobardi

KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* 566
Luca Mandara

CARLO CROSATO, *Critica della sovranità. Foucault e Agamben. Tra il superamento della teoria moderna della sovranità e il suo ripensamento in chiave ontologica* 568
Giuseppe Goisis

LETIZIA TOMASSONE e ADRIANA VALERIO (a cura di),
Bibbia, donne, profezia. A partire dalla Riforma 572
Francesca Brezzi

VALERIA BIZZARI, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo* 575
Nicolò Bugiardini

CHIARA DI MARCO (sous la direction),
Georges Bataille. De mots pour l'impossible 578
Sabrina Cardone

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

di Francesca Brezzi, Gerardo Cunico e Patrizia Cipolletta

Scrigno prezioso, questo numero di B@bel che offre nel Tema i contributi degli studiosi e delle studiose, che hanno partecipato al Convegno internazionale dedicato a *Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi*, svoltosi nell'ottobre e novembre 2018, in occasione del centenario di quell'opera fondamentale quale è *Spirito dell'utopia*. Il convegno ha visto la collaborazione dell'Università Roma Tre e dell'Università di Genova e riteniamo importante mettere a disposizione (a un anno dal convegno) questi testi per un più ampio pubblico di cultori, appassionati di un grande filosofo; la distanza non ha minimamente diminuito la rilevanza di un pensiero, così denso e realistico ma insieme utopico e preveggenente. Ho detto appassionati perché oltre gli specialisti, di diversa nazionalità ed espressione di differenti itinerari ermeneutici, i cui contributi si leggono nel presente numero, Bloch gode dell'attenzione anche dei non addetti ai lavori in senso stretto, perché le sue parole presentano ancora oggi – in tempi inquieti – una carica morale e politica da non dimenticare.

Il presente numero di B@bel ha lo scopo, pertanto, di riscoprire lucidamente, oltre gli schemi ideologici e gli ideologismi superati, il nucleo di permanente validità dell'opera blochiana.

Difficile comunque il viaggio che Bloch ci propone, dal momento che il progetto utopico riguarda il piano della storia quanto quello della ricerca individuale di sé, non solo, ma come emerge con chiarezza non disgiunta da profondità nei vari saggi, Bloch non limita l'utopico a una sola dimensione, ai meri aspetti sociali e politici poiché il suo raggio è molto più ampio, vi è un'utopia anche estetica, (musicale) e filosofica, a partire ad esempio dalle grandi opere dell'arte, del pensiero, della cultura.

Viaggio complesso, perché nel tempo intercorso dall'uscita di *Spirito dell'utopia*, nel nostro immaginario collettivo non



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

è più dominante la speranza utopica, su cui Bloch ha scritto pagine memorabili, ma *il segno della paura, il timore del futuro, le visioni apocalittiche secolari*. Agli anni festosi e creativi dell'utopia prossima a realizzarsi, alle stagioni dell'immaginazione al potere, sono seguiti quelli delle contro-utopie, le elaborazioni cupe di Huxley, Orwell, Čapek, solo per ricordarne alcuni e molto forte è l'invito di Dahrendorf, *Uscire dall'utopia (Pfade aus Utopia)*. La parola "utopia", afferma Claudio Magris, sembra connessa all'incubo di progetti totalizzanti e totalitari che, in nome di un modello di una società ideale, hanno provocato catastrofi ed ecatombi. Insieme va ricordato con Remo Bodei –leggiamo nel suo denso saggio introduttivo *Ombre sulla speranza* dell'edizione italiana di *Das Prinzip Hoffnung*, altro immenso contributo blochiano –, la speranza è «costitutivamente esposta all'incertezza e alla delusione».

Da qui l'urgenza di reinterrogare lo *Spirito utopico* dal momento che l'utopia, come *regnum venturum* e *absconditum*, rimane la patria del *novum* e riteniamo che possa presentare cifre rinnovate non appena si intreccino le altre varie opere di Bloch (*Il principio speranza, Ateismo nel Cristianesimo e Religione in eredità*). La speranza operante nell'utopia o nella fede autentica (Bloch, come è noto, auspica l'incontro fra «marxismo autentico» e «cristianesimo autentico» e insieme ritiene fondamentale ricevere la *religione in eredità*) è situata sul piano del paradosso e non della mediazione logica, è *speranza che rischia sui segni e contro i pericoli della storia*. La priorità accordata all'attesa e al futuro determina la consapevolezza di una unità di senso non già avvenuto, ma nascosto e *in fieri*, il senso non conosciuto ma pensato dell'utopia, il significato che l'uomo deve decifrare.

Per questo la speranza, come dice E. Bloch, rappresenta la forma odierna della *docta ignorantia, docta spes*, non ingenua e arbitraria, speranza mediata dal e nel mondo, sempre in riferimento alle condizioni oggettive date.

Per noi cittadini del mondo, sospesi tra identità e differenze, che ci interroghiamo sull'Europa oggi, di fronte alla sua crisi, Europa, usurata nei suoi valori, ma non sconfitta, ritrovare le radici dello *Spirito dell'utopia* può essere salutare, fecondo e vitale per intravedere all'orizzonte le cifre di un *ethos (forse utopico) civico per l'Europa*. La speranza utopica di Bloch invita ancora a scoprire la poliedrica ricchezza della vita, il valore della fantasia, anche dei sogni.

Questa è l'*eredità* di Ernst Bloch, il suo duraturo fascino: l'ininterrotto invito all'invenzione della realtà, nella contrapposizione al realismo cinico e opportunistico dominante.

Qualche mese fa è venuta a mancare Ágnes Heller, maestra del pensiero, pensatrice attenta alle urgenti tematiche del nostro tempo, un'amica di B@bel, cui avevamo dedicato il n. 7 del 2009.

La ricordiamo in questo numero con rimpianto.

Francesca Brezzi

Quale attualità per il principio utopico? L'attualità di qualcosa di indispensabile, che va coltivato, nutrito e indirizzato. Nulla di scontato, ovviamente, semmai il contrario. Tuttavia il suo fermento non è soffocato o estinto, neppure dove è negato o appare mancante. Qualcosa si muove e sospinge sempre, cova e può riaccendersi. Così, oggi, dopo decenni di attestati di morte o di condanne senza appello, l'utopia sembra dare timidi segnali di ripresa. Dopo la decretata fine dei grandi progetti e delle grandi narrazioni, pare ci si accorga lentamente che non si può vivere senza progettare e anticipare qualcosa del futuro.

Certo nei *media* e nella politica continua a dominare l'interesse per gli impegni, gli incassi e le illusioni a breve scadenza. Ma qualche segno di resipiscenza si comincia ad avvertire. Almeno si fanno sentire voci che ammoniscono a pensare alle prossime generazioni, alle crisi ecologiche, economiche, demografiche, sociali e geopolitiche che incombono. Qualcuno avanza perfino l'ipotesi di un grande progetto complessivo (certo oggi dall'impronta inevitabilmente tecnologica o sociotecnica). Qualche convegno o "festival" di risonanza non solo locale, regionale o accademica prende a tema l'utopia in chiave anche positiva.

Tuttavia ben raramente si sottolinea la centralità dell'utopico, che invece va esplicitata, proprio per trovarne la giusta direzione e la rotta adeguata. E quasi mai si ricorda il filosofo, Ernst Bloch, che proprio un secolo fa ha ripreso e rilanciato il tema "utopia" in tutta la sua ampiezza e pregnanza umana e cosmica assumendolo nel titolo della sua prima grande opera, uscita per la prima volta nel 1918: *Geist der Utopie, Spirito dell'utopia*. Eppure senza questo "spirito" vasto e profondo anche il rilancio dell'apertura progettuale può avere solo un respiro corto e labile, una visuale angusta e settoriale, una spinta insufficiente, se non addirittura fuorviante o deleteria.

Per questo è indispensabile riportare l'attenzione su questo autore, non facile, ma sempre provocatorio e insieme propositivo, mai banale, che riporta l'utopico alle sue radici, alle sue motivazioni e ai suoi snodi di fondo.

È così che a Patrizia Cipolletta, Anna Czajka e a me, unitamente a un gruppo di amici, colleghi e collaboratori, è sembrato ineludibile cogliere l'occasione del centenario della prima edizione di *Geist der Utopie*, e raccogliere una pluralità di voci e di energie anche nuove e diversificate, per saggiare e insieme attestare la rilevanza e la grandezza del lavoro di Bloch e la vitalità del tema "utopia". Il nostro comune impegno ha portato ai due convegni coordinati di Roma e Genova con le relazioni e gli interventi di cui presentiamo la pubblicazione in questa sede. Non possiamo non ringraziare calorosamente tutti coloro che hanno contribuito a progettare e realizzare questi incontri e questa edizione, insieme ai partecipanti e coautori.

I contributi così riuniti non tralasciano di ricordare e commentare né le linee concettuali di fondo né i contenuti progettuali del pensiero di Bloch in ambito politico-sociale e religioso, che non hanno perso attualità critica e forza sferzante, pur nell'immane cambiamento di scenario nel frattempo avvenuto in sequenze impressionanti nel secolo trascorso.

Bloch è un autore dalle molte facce: narratore, saggista, critico militante, trattatista storico-sistematico. Si troverà perciò richiamata anche la sua paradossale combinazione di un pensiero sistematico dall'anima narrativa e dallo stile "nervoso", immaginoso e "trasgressivo", che parte dal basso, dall'auscultazione del vivere immediato, attraverso con partecipe attenzione tutte le sperimentazioni dei processi naturali e culturali del mondo, fino ad avventurarsi nell'atmosfera rarefatta delle vette delle speculazioni estreme e nello spazio abissale delle prefigurazioni religiose, delle intuizioni mistiche e delle aspettative escatologiche.

Mi sento di dire per questa raccolta quello che direi per l'insieme dei miei personali studi blochiani: il filo conduttore è il compito di ripensare l'utopico nel suo senso radicale di spirito e di principio che informa tanto il vivere dell'uomo quanto l'essere in divenire di tutte le cose. L'intento comune è contribuire a risvegliare la consapevolezza di questo compito e a sollecitarne l'adempimento in modalità costruttive e critiche, innovative e creative, secondo quanto ci impone anche proprio la fosca e talora deprimente "distretta" del presente.

Gerardo Cunico

[...] non saprei infatti che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo, se non quello di agire in esso in modo inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo.

Friederich Nietzsche

Ernst Bloch è sempre stato inattuale. Forse seguendo proprio l'incipit di Nietzsche ha sicuramente voluto presentarsi come un pensatore inattuale. Barocco, gotico nella scrittura, il suo testo è ridondante e molto lontano dallo stile asciutto verso cui si stavano avviando i saggi filosofici. Ma soprattutto inattuale rispetto alla via scelta tra la fine dell'Ottocento e primi del Novecento, quando la filosofia era soprattutto gnoseologia e si preoccupava di fondare la conoscenza e la sua universalità. Inattuale soprattutto perché ripropone il "sistema", parola quasi eliminata dopo la crisi del sistema hegeliano. Seguendo il suo maestro Simmel scriveva del frammento, dei margini che a prima vista sembravano contraddire una marcia stretta verso l'Uno. «[...] esistiamo solo noi, il *Molteplice*, e non il mondo o Dio», è l'osservazione da cui parte, e su questo anticipa tutto il pensiero del marginale, proprio di un pensiero nomade, un pensiero che si muove a più strati, in diverse direzioni. Solo nella seconda parte del secolo scorso si è riconosciuta l'importanza dell'analogia e il pensiero, supposto post-moderno, ha riconosciuto solo l'analogia come *Vor-schein*, perché sembra che sia svanita la differenza tra simbolo e analogia nel momento che viene a mancare la referenza trascendente. Bloch è stato riconosciuto come anticipatore di un pensiero produttivo che si dirama su una superficie di analogie, ma anche nella seconda metà del Novecento si presenta come inattuale per il continuo riferimento all'Uno come convergenza finale di tutti gli itinerari. Il pensiero di Bloch segue molteplici vie, ma non è solo rizomatico come espansione sulla superficie. L'Uno, come problema incontemporaneo, sembra a molti che incomba sulle molteplici voci che rimarrebbero così soffocate. Per questo la filosofia post-moderna o iper-moderna ha rigettato nel passato la filosofia blochiana come inattuale, per affermare un pensiero produttivo di immagini virtuali in un tempo altro, il tempo dell'Aion, che non spezza il flusso bersoniano del tempo.

Ma forse, in questo inizio secolo, va ripensata questa filosofia, perché la via del non-senso apre il mondo, combatte la totalità padrona, ma lascia intatti i cuori che rimangono così dominati nella frantumazione del proprio sé. Sicuramente innesta la produzione di immagini, di analogie, ma ci procura una produzione quasi tumorale, dove manca il silenzio della mistica.

Geist der Utopie è sicuramente il crogiuolo del pensiero blochiano, ed è ricco di simboli della mistica. Il "Dio che piange e ci chiama" è presente solo nella prima edizione; sono momenti mistici arrivati a Bloch dalla moglie Else von Stritzky, che sono stati eliminati nelle successive edizioni, perché non appartenevano al sentire del filosofo. Questo non vuol dire che non rimangano come simboli in tutta la sua opera.

Bloch sa che non sono della nostra epoca gli attimi pieni della mistica e che avremo solo attimi oscuri. Nella sua opera parla di un trascendere senza trascendenza, indica la

via dell'analogia che apre il mondo, affinché tutti possano parlare ed esprimersi. Sa che non ci saranno più momenti mistici e nuovi simboli, ma non rinuncia al Tutto, direi al sistema: perché tutte le cose sono in una interrelazione, che può essere buona o cattiva, come quella che funge nella nostra epoca. Ci racconta di sé fallaci, di sé impossibili, frantumati, perché manca la relazione all'Uno, che nel nostro mondo non si dà. Potremmo raggiungere dei sé provvisori solo nella tensione al Tutto futuro che riconosce tutti.

L'Uno futuro non è solo un'idea regolativa per il presente. Ma è un simbolo, il residuo del contrattempo della mistica, che ha spezzato il tempo che scorre in una verticalità, che ormai, spera Bloch, può essere solo interiore. Allora accogliamo i simboli del passato, di cui Bloch ci parla e ci fa rammemorare. Con l'*Eingedenken* possiamo trovare nel passato simboli che come stelle utopiche possono guidare il nostro cammino. Bloch può ancora seminare la nostra epoca con quel passo indietro verso i simboli del passato che, anche se la mistica è spenta, tuttavia dal passato possono ancora mandare luce a noi. Solo così possiamo sperare che andando contro il tempo ci potrà essere "un tempo venturo".

Patrizia Cipolletta

Editoriale 7
*di Francesca Brezzi
Gerardo Cunico
e Patrizia Cipolletta*

Il tema di B@bel 13
a cura di Attilio Bruzzone, Guelfo Carbone e Elisabetta Colagrossi
Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi
Spirito dell'utopia un secolo dopo

Attilio Bruzzone e Guelfo Carbone 15
Introduzione. Per il centenario di Geist der Utopie

UTOPIA E ONTOLOGIA

Laura Boella 27
"L'inizio che accade sempre di nuovo"

Gerardo Cunico 35
Spirito utopico come forza per il futuro e senso per l'oggi

Hans-Ernst Schiller 47
Attesa dell'immenso. Attimo e postulato in Geist der Utopie

Fabiola Falappa 59
L'umanità come utopia. Una rilettura di Geist der Utopie

Daria Dibitonto 69
"Solo questo pensante sogno del desiderio crea qualcosa di reale". Alla ricerca del futuro di Spirito dell'utopia

Vincenzo Scaloni 81
Kierkegaard-Bloch. Razionalità esistenziale e razionalità pratica

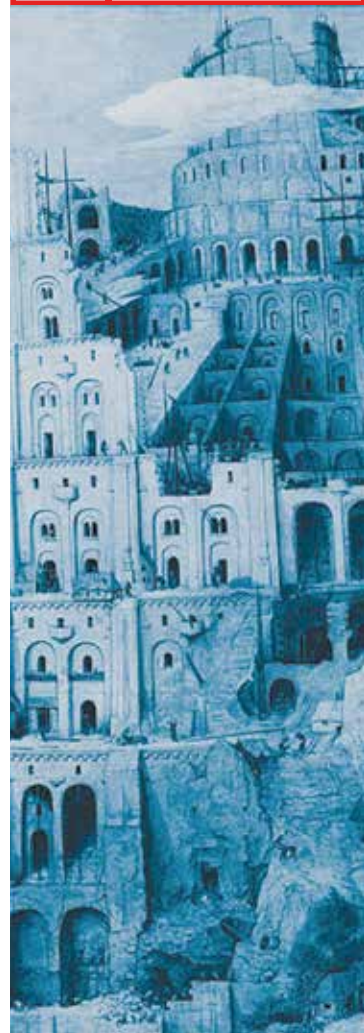
RELIGIONE E POLITICA

Arrigo Colombo 101
Utopia e costruzione di una società di giustizia, e più oltre di una società fraterna

Giuseppe Cacciatore 111
Bloch e l'utopia della Menschenwürde

Gérard Raulet 123
Walter Benjamins Rezeption vom Geist der Utopie und das jüdische Problem

Gabriele Guerra 141
Il principe di questo mondo. Gnosi e attualità dello Spirito dell'utopia



- Editoriale
- Introduzione
- UTOPIA E ONTOLOGIA
- RELIGIONE E POLITICA
- UTOPIA ED ESTETICA
- SPIRITO DELL'UTOPIA e...



Gianfranco Bonola
 “Symbol: Die Juden”.
Il capitolo rimosso di Spirito dell’utopia e il suo destino 151

Arno Münster
 “Romanticismo rivoluzionario”, mistica, religione
 e spirito utopico. *Il pensiero del giovane Ernst Bloch* 163

Mauro Farnesi Camellone
 Ungleichzeitigkeit e Vor-Schein
 nella filosofia politica del primo Bloch (1918-1924) 175

Patrizia Cipolletta
 Incanto e disincanto. Ragione e sincretismo religioso
 in Spirito dell’utopia di Ernst Bloch 187

Attilio Bruzzone
 Kracauer contra Bloch. Utopia, religione, rivoluzione 207

Nicola Alessandrini
 L’ombra di Giordano Bruno nel pensiero del giovane Bloch 231

Klaus Kufeld
 Mit Ernst Bloch den philosophischen Diskurs führen 239

UTOPIA ED ESTETICA

Anna Czajka
 Il pensiero estetico-musicale in Geist der Utopie 249

Hans-Dieter Bahr
 Die utopischen Orte der Musik 261

Micaela Latini
 L’occhio e lo spirito dell’utopia.
 Ernst Bloch, Carl Einstein e l’anacronismo delle immagini 275

SPIRITO DELL’UTOPIA e...

... **Adorno**
Elena Tavani
 Adorno, Bloch e il campo d’azione dell’utopia.
 Un dialogo radiofonico 283

... **Benjamin**
Stefano Marchesoni
 Eingedenken. Ricordo del futuro e metafisica
 dell’interiorità nello Spirito dell’utopia di Ernst Bloch 295

... **Heidegger**
Guelfo Carbone
 L’arcano delle cose. Verso una fenomenologia
 della cosa tecnica e dell’uso del mondo 307

... **Deleuze**
Ubaldo Fadini
 Bloch attraverso Deleuze e Guattari. Su alcune tracce condivise 321

Editoriale

Introduzione

UTOPIA E ONTOLOGIA

RELIGIONE E POLITICA

UTOPIA ED ESTETICA

SPIRITO DELL’UTOPIA e...

INTRODUZIONE
Per il centenario di Geist der Utopie

Abstract

The Introduction provides a few brief remarks on the editorial history of Bloch's *Geist der Utopie*, a paragraph on its critical contextualization with respect to our present time, and an overview of the thematic part of the volume.

Keyword: Ernst Bloch; Geist der Utopie; Utopia; Centenary.

1. *Breve storia editoriale di Geist der Utopie*

Geist der Utopie di Ernst Bloch appare per la prima volta nell'estate del 1918 per i tipi di Duncker & Humblot². Scritto «in piena guerra», «contro la Prussia, contro l'Austria, indulgente con l'Intesa, relativamente indulgente, ma violentemente polemico contro il contesto capitalistico e imperialistico»³, il primo grande lavoro pubblicato da Bloch si prestava a una ricezione controversa già dal titolo. L'autore lo concepiva in analogia con l'*Esprit des lois* di Montesquieu⁴. Gershom Scholem⁵, da parte sua, ricorda che l'iniziale proposta di Bloch, "Musik und Apokalypse", fu giudicato un titolo troppo ostico per i lettori da Ludwig Feuchtwanger, che per la Duncker & Humblot, trasferitasi nel 1910 da Leipzig a München, era *Lektor* e consulente, e, più tardi, anche direttore scientifico, attirando con la sua intensa attività autori come Carl Schmitt, Werner Sombart, Max Weber,

1 Pur avendo condiviso interamente il percorso e i contenuti di questa *Nota introduttiva*, Guelfo Carbone è autore del primo paragrafo, mentre il secondo è a firma di Attilio Bruzzone. Il terzo paragrafo, invece, è stato scritto insieme da Attilio Bruzzone e da Guelfo Carbone.

2 E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918.

3 Cfr. «Contestuale allo *Spirito dell'utopia*. Intervista con Ernst Bloch a Tubinga il 1° settembre 1974», in E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, BUR, Milano 2010, p. 373.

4 E. BLOCH, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, a cura di A. Münster, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. di V. Marzocchi, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 62.

5 G. SCHOLEM, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. di E. Castellani e C. A. Bonadies, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 126. Più avanti, Scholem racconta che nel gennaio del 1920 Benjamin gli scrisse della sua intenzione di recensire *Geist der Utopie* (recensione che, come è noto, è andata perduta) e riporta la risposta del 5 febbraio, in cui riassumeva all'amico il proprio rigetto delle posizioni di Bloch sull'ebraismo. Scholem precisa, inoltre, che la replica di Benjamin del 13 febbraio mostrava pieno accordo con la sua critica (*ibidem*, pp. 141-143). Accordo tra i due c'era, indubbiamente, come leggiamo nella lettera, almeno sull'interpretazione del capitolo intitolato «Symbol: Die Juden» (cfr. W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe. Band II. 1919-1924*, a cura di Ch. Götde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, lettera n. 253, pp. 74 e s.).

Hugo Ball e Georg Simmel.

Nell'edizione completa delle opere di Bloch uscita per Suhrkamp, la *erste Fassung* di *Geist der Utopie* occupa il *Band 16*, cioè l'ultimo⁶ (se si eccettua il volume integrativo postumo *Tendenz-Latenz-Utopie*)⁷, collocandosi a chiusura di un percorso ideale che inizia con *Spuren* (*Band 1*) e il *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (*Band 2*). L'indicazione *ante omnia* («Zuvor») posta alla prima pagina del *Band 1* suona infatti: «Wie nun? Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst»⁸. Con questo interrogativo Bloch intende certamente riprendere, riproponendola, la domanda con cui si apriva la «Absicht» della prima versione di *Geist der Utopie* («Wie nun? Es ist genug. Nun haben wir zu beginnen»). Ma la risposta che lo segue rispecchia la differente «Intenzione» della *zweite Fassung* del 1923, dove quella stessa domanda risultava come obliterata, e il diverso *incipit* come una risposta indiretta: «Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen».

Il *Thomas Münzer*, invece, fu licenziato da Bloch nel 1921 con l'intenzione di sviluppare, in particolare, l'ultima parte della prima versione di *Geist der Utopie*, cioè l'importante sezione che porta il titolo, riepilogativo e programmatico a un tempo, di *Karl Marx, der Tod und die Apokalypse*, a cui Bloch vorrà aggiungere già dalla seconda edizione l'eloquente sottotitolo: «Le strade del mondo lungo le quali l'interno può diventare esteriore e l'esteriore come interiore»⁹.

Nel *Band 16*, uscito nel 1971, Suhrkamp ripropose quella prima versione riproducendo il facsimile dell'edizione del 1918. Anche la *Sonderausgabe* del 2018, l'edizione speciale pubblicata per il centenario, segue la *Erstausgabe*, correggendo tacitamente soltanto palesi errori di ortografia e interpunzione¹⁰.

La prima stesura di *Geist der Utopie* era cominciata nell'aprile del 1915, alle porte di München, a Grünwald sull'Isar, il fiume che nella bassa Baviera si getta nel Donau/Ister celebrato da Hölderlin. Terminata nel maggio del 1917, come leggiamo all'inizio del testo, subito prima della «Absicht», essa copre dunque gran parte del conflitto bellico allora in corso. Durante la guerra, Bloch, ricercato dai cacciatori imperiali che volevano costringerlo al servizio militare, con l'aiuto di Karl Jaspers emigrava dalla Baviera nel cantone bernese (Berna, Thun, Interlaken), e qui, nel fatale ottobre 1917, inizia la collaborazione con la rivista «Die Freie Zeitung» (appena fondata come organo indipendente per la politica democratica) svolgendo, contemporaneamente, una ricerca sulle utopie

6 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 16, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1959-1977), 1971.

7 Id., *Tendenz-Latenz-Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978.

8 Id., *Spuren*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., Band 1, 1969.

9 S. ZECCHI, *La filosofia morale del comunismo*, in E. BLOCH, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 2010, p. 9. Il curatore ricorda inoltre che anche nelle edizioni successive del *Thomas Münzer*, Bloch mantenne questa scrittura in uso nella storiografia ottocentesca, senza correggere in Müntzer il cognome del mistico teologo rivoluzionario. Nella *Postilla*, aggiunta nel 1969 per l'edizione della *Gesamtausgabe*, Bloch si riferisce al *Thomas Münzer* come a «un'appendice [eine Coda] a *Geist der Utopie*» (cfr. E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., Band 2, 1969, p. 230; trad. it. cit., p. 203).

10 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, Suhrkamp, Berlin 2018.

pacifiste elvetiche in collaborazione con la rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»¹¹. Dal «Präexil»¹² svizzero rientrerà solo nel 1919, verso Berlino e poi, di nuovo, Monaco di Baviera, dove comincerà a lavorare al *Thomas Münzer*.

Nel 1918, il libro riporta la dedica alla prima moglie Else Bloch-von Stritzky, la ricca scultrice originaria di Riga che Bloch aveva sposato nel 1913 a Heidelberg. Nell'edizione del 1923 la dedica sarà invece «a ricordo perenne» della moglie, morta il 2 gennaio del 1921. Le due dediche vanno lette oltre l'aspetto biografico o sentimentale, poiché la prima stesura di *Geist der Utopie* ha ricevuto un contributo molto profondo dalla von Stritzky, come lo stesso Bloch ricorda nella già citata intervista del 1974. Nella stessa intervista, Bloch racconta che dello *Spirito dell'utopia*

esistono tre edizioni: la prima è quella del 1918, scritta fra il 1915 e il 1918 a Grünwald im Isartal, insieme a mia moglie Else, cui anche il libro è dedicato. [...] Nel 1923 il libro comparve in una nuova edizione, in cui, dal punto di vista dei contenuti, nulla era cambiato, proprio nulla, benché vi avessi aggiunto del nuovo e rielaborato stilisticamente il resto. [...]. Questa seconda edizione servi di base per l'ulteriore versione di *Spirito dell'utopia*, di poco mutata, ma più organicamente disposta, uscita nell'*opera omnia* edita per i tipi di Suhrkamp¹³.

Già nel 1920 Bloch scriveva a Benedetto Croce di sentire l'esigenza di una seconda edizione per modificare la strutturazione stessa dell'opera¹⁴. In effetti, alcune parti della prima edizione non verranno incluse nella seconda stesura del 1923, uscita a Berlino da Paul Cassirer, confluendo invece in *Durch die Wüste*, sempre dello stesso anno¹⁵. La *zweite Fassung* offre un'indicazione preziosa per comprendere le ragioni di una seconda edizione dell'opera. Lo stesso Bloch infatti ci informa che la versione del 1918 era da considerarsi «una fissazione provvisoria» (*vorläufige Fixierung*), e «un abbozzo dato alle stampe» (*gedrucktes Konzept*). «Solo con questa nuova edizione», chiariva l'autore,

11 Gli scritti politici di questo periodo contemporaneo alla prima versione di *Geist der Utopie* sono raccolti in E. BLOCH, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, a cura di M. Korol, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985. Secondo Zudeick, il *Vademecum für heutige Demokraten*, che Bloch pubblica all'inizio del 1919 con la casa editrice della rivista «Die Freie Zeitung» (Der Freie Verlag, di Berna), riassume bene la sua attività pubblicistica durante il primo conflitto mondiale (cfr. P. ZUDEICK, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk*, Elster, Bühl-Moos 1987, pp. 77-82).

12 M. KOROL, *DaDa, Präexil und Die Freie Zeitung – Ernst Bloch, Homo Ludens und Tänzer; Hugo Ball, rastlos auf der Suche nach Heimat; und ihre Frauen, Weggefährten und Gegner in der Schweiz 1916-1919; mit einem Nachtrag über „Geist und Macht in Deutschland heute - die gescheiterten Reformen von 1967 ff.“*, (Univ. Diss.) Bremen 1997. Per una biografia filosofica e politica di Bloch si vedano, inoltre, almeno, A. MÜNSTER, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, une biographie*, Kime, Paris 2001, trad. it. di E. Barone e M. Palmieri, *L'utopia concreta di Ernst Bloch: una biografia*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2014; e anche S. MARKUN, *Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1977.

13 BLOCH, *Marxismo e utopia*, cit., p. 66 (trad. mod.).

14 P. CIPOLLETTA, *Tempo e lavoro nel messianismo di Ernst Bloch*, «B@belonline/print», n. 4, 2008, p. 119.

15 E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Paul Cassirer Verlag, Berlin 1923; ID., *Durch die Wüste. Kritische Essays*, Paul Cassirer Verlag, Berlin 1923.

«*Geist der Utopie* appare nella sua forma definitiva e sistematica»¹⁶. Nel piano generale dell'opera omnia, l'edizione berlinese del 1923 non è stata inclusa, ma è la base, come abbiamo visto, del testo stabilito per il *Band 3*, pubblicato nel 1964, e che riporta nel sottotitolo: «Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923».

La prima traduzione italiana di *Geist der Utopie* segue questa edizione ufficiale della *Gesamtausgabe*, uscendo nel 1980¹⁷, stesso anno in cui vengono presentate al pubblico italiano le traduzioni di *Experimentum mundi*, a cura di Gerardo Cunico, e quella del *Thomas Münzer*, a cura di Stefano Zecchi. Anche le traduzioni inglese e francese si basano sull'edizione del 1964¹⁸. A differenza del *Band 16*, che si limita a riprodurre la prima versione del 1918, il terzo volume della *Gesamtausgabe* contiene un indice dei nomi e una «Nachbemerkung» in cui Bloch avverte che alcuni passi sono stati eliminati per maggiore chiarezza, e che molte rielaborazioni del testo erano state operate già alla fine degli anni Venti, in vista di una nuova edizione, senza però comportare modifiche al contenuto. La lettura retrospettiva che troviamo in queste righe ci chiama in causa direttamente, irresistibilmente, avvicinandoci a questo testo «carico di dinamite», che Bloch stesso considerava un libro ««Sturm und Drang», sviscerato e realizzato di notte contro la guerra, ma anche teso a comporre per *nos ipsi* un'opera prima del filosofare utopico che ha avuto inizio; ma ha anche un ruolo di anticipazione»¹⁹.

2. Contro il mito dell'attuale, per il futuro

In occasioni celebrative come questa offerta dal presente volume dedicato al centenario di *Geist der Utopie* di Ernst Bloch, sorge immancabilmente, quasi fatalmente, la domanda a *sensu unico* sul significato dell'opera e/o dell'autore celebrato per l'attualità. Una siffatta domanda è sostanziata dalla fastidiosa pretesa, indice di malcelata superbia,

16 BLOCH, *Geist der Utopie* (1923), cit., s. p. (all'inizio del volume, trad. mod.). Su questo punto cfr. anche Id., *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, BUR, Milano 2010, p. 7.

17 E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980 (ripreso in Id., *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, BUR, Milano 2010). Per le diverse edizioni italiane delle opere di Bloch si può consultare l'utile *Nota bibliografica* (*ibidem*, pp. 433-450). Per un primo orientamento sulle differenze tra le tre versioni, oltre alla già citata intervista del '74 (*ibidem*, p. 385). La ricezione italiana di *Geist der Utopie* si trova discussa in P. CIPOLLETTA, *Il pensiero di Ernst Bloch nelle atmosfere filosofico-politiche e teologiche del XX secolo in Italia*, «B@belonline», n. 3, 2017, pp. 240-261.

18 Si vedano, rispettivamente, E. BLOCH, *The Spirit of Utopia*, a cura di A. Nassar, Stanford University Press, Stanford (California) 2000; Id., *L'esprit de l'utopie. Version de 1923 revue et modifiée*, a cura di A. M. Lang e C. Piron-Audard, Gallimard, Paris 1977.

19 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., Band 3, 1964, p. 347; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, BUR, Milano 2010, p. XXXV. Nelle edizioni italiane dal 1980 al 2010 questa «Avvertenza» (che nel 1980 e 1992 è collocata, come nell'originale, alla fine del testo, nel 2004 e 2010 invece è posta all'inizio) riporta, per un refuso, la data 1936, al posto del corretto 1963 della «Nachbemerkung» dell'edizione tedesca del 1964, cfr. BLOCH, *Spirito dell'utopia* (1980), cit., p. 321; Id., *Spirito dell'utopia* (1992), cit., p. 365; Id., *Spirito dell'utopia. Con un saggio introduttivo di Francesco Coppellotti*, trad. di V. Bertolino e F. Coppellotti, Sansoni, Milano 2004, p. XXXVII.

che un autore del passato, per essere commemorato, *debba* per forza avere qualcosa da dire al mondo attuale. Solo in tal modo ne sarebbe *giustificata* la celebrazione, altrimenti insensata. «Che cosa ha da dire *Geist der Utopie* all'uomo di oggi?» o «Qual è il messaggio di Bloch a noi individui atomizzati del terzo millennio nell'epoca dei *social* e della scomparsa del sociale?».

Tali quesiti improponibili sono sempre retorici, giacché presuppongono a priori un'identica risposta enfaticamente *positiva* sotto tutti gli aspetti. La sola che, del resto, potrebbe legittimare la “generosa” commemorazione (sempre interessata) dell'autore e dell'opera da parte di coloro che hanno la «discutibile fortuna»²⁰ di vivere nel presente, cioè, detto brutalmente, di essere ancora vivi. Sia l'autore sia l'opera, però, vengono definitivamente uccisi proprio quando li si vuole a tutti i costi attualizzare a beneficio dei suoi stessi assassini ancora in vita e del tempo in atto. Di qui la celebrazione come vuota cerimonia solenne dell'imbalsamazione del festeggiato dopo il suo omicidio-sacrificio.

Secondo questa deleteria prospettiva *soggettivistico-utilitaristica*, quasi generalmente accettata (consapevolmente o meno non fa differenza) e sicuramente abusata, ogni autore creduto incapace di parlare e/o di offrire qualcosa di utile all'attualità può tranquillamente essere abbandonato al suo destino di oblio come fosse un «cane morto», un relitto ormai incomprensibile di tempi inesorabilmente andati. Così l'obsolescenza programmata dell'economia si trasmette alla *cultura*, per riprodursi sciaguratamente anche in questo campo sempre più minato da considerazioni commerciali. Senza dubbio, la cultura non fu mai assolutamente *indipendente* come spesso si credeva idealisticamente nel passato; tuttavia non fu neppure completamente *subordinata* al ferreo dominio degli interessi affaristici (fino a divenire un volgare oggetto di strategie di marketing) come è oggi. La moda impudente di dover giustificare il passato alla luce del presente segue e ripropone, nel particolare, questo universale Diktat esecrando.

Nel 1956, Adorno rilevava polemicamente a proposito della celebrazione del centoventicinquesimo anniversario della morte di Hegel come non si osi mai capovolgere la solita domanda sclerotizzata e sclerotizzante sul senso di qualcosa o qualcuno per l'attuale²¹. Infatti, si è ben lungi dal porsi *anche* l'interrogativo opposto su che senso abbia l'attualità idolatrata al cospetto di un autore del passato, su come essa possa giustificarsi di fronte alla rilettura di un grande pensatore e della sua opera, e, infine, se l'attualità sia poi all'altezza di un pensiero non più “attuale”. «Cosa abbiamo da dire noi uomini del terzo millennio a Ernst Bloch, uomo del xx secolo?» o «Possiamo ancora comprendere la sua opera?», *anche* questo bisognerebbe chiedersi, seguendo un sano e umile impulso all'*autocritica*.

20 TH. W. ADORNO, *Aspekte der Hegelschen Philosophie* (1957), in Id., *Drei Studien zu Hegel* (1963), poi in Id., *Gesammelte Schriften*, 20 Bände (in 23 Teilbänden), hrsg. von R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986, Band 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, hrsg. von G. Adorno und R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 247-381, pp. 251-294, p. 251; trad. it. di F. Serra, *Aspetti della filosofia hegeliana*, in TH. W. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 9-67, p. 9 (trad. mod.).

21 Cfr. *Ibidem*, p. 251; trad. it. cit., p. 9 e s.

Ma quasi mai lo si fa. Questo perché siamo pressoché irrimediabilmente sedotti e accecati dal *mito dell'attuale* con il suo potere reificante, ossia dall'ideologia/costrizione dell'*upgrade* perenne, di essere sempre *up to date*, che, però, corrisponde sempre al contrario di quanto impone come imperativo: incapacità di vivere nel presente come di comprenderlo, obsolescenza quale sfruttamento del passato per biechi fini commerciali e impossibilità di immaginarsi il futuro. Quanto più l'uomo diventa «antiquato», per dirla con Günther Anders²², tanto più emerge l'odiosa presunzione, ostentata con arrogante sicumera, che l'attuale, per il solo fatto di essere *hic et nunc* l'ultimo approdo della storia (o addirittura, per alcuni entusiasti apologeti e/o esauriti critici dello *status quo*, la stessa «fine della storia»), sia in qualche modo *superiore* al passato e a tutti coloro che ne fanno parte. Come si accennava, questo non è altro che il contrassegno della sfrontata superbia del vivo nei confronti del morto.

Così, nel migliore dei casi, di per sé già pessimo, ciò che non è più attuale viene giudicato con benevolo o malevolo paternalismo come un prodotto del proprio tempo inevitabilmente distante da noi, perciò irrecuperabile. È il verdetto del tribunale dell'economia (non già della storia, come invece volevano Schiller e Hegel²³) che impone la saggia *eliminazione* di ogni scoria o zavorra *inutile* per il presente, giacché non utilizzabile commercialmente qui e ora. Ancora peggio, se possibile, sono quelle riprese a effetto dell'inattuale (nel senso non valoriale di “non presente”, “non in atto”) – altrettanto costantemente dettate dall'imperativo economico del *revival* –, che perseguono il preciso intento di osannarne l'attualità e la vicinanza con l'oggi, *ergo* l'*utilità*. Questa volta abbiamo la *glorificazione* dell'autore idoleggiato come attuale, cioè esaltato in quanto spendibile e vendibile nel presente. In entrambi i casi, domina la medesima coppia pernicioso di *soggettivismo* e *utilitarismo* all'insegna dell'*economicismo* più o meno mascherato, ma sempre totale.

Il presente volume, secondo le intenzioni di chi scrive, dovrebbe appunto muovere contro la iattura di questa tendenza (nelle sue due declinazioni di rifiuto e accettazione), mettendo in movimento dialettico Bloch e l'attualità, ora non più ipostatizzati né considerati come blocchi monolitici e in rigido rapporto univoco. In tale contesto inaccettabile, Bloch dovrebbe, infatti, essere difeso e legittimato di fronte al tribunale fallimentare

22 Cfr. G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (1956), Beck, München 1980⁵; trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, e Id., *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Beck, München 1980, trad. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

23 La famosa frase «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» è un verso tratto da F. SCHILLER, *Resignation. Eine Phantasie*, in «Thalia», Heft 2 (1786), pp. 64-69, p. 68. Il concetto è ripreso in G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Band 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, § 340, p. 503; trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto. Con le aggiunte compilate da Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 1978, § 340, p. 328 (Messineo traduce *Weltgericht* con «giudizio universale» e non con il consueto «tribunale del mondo»).

dell'attuale da parte dei suoi avvocati, incaricati della sua celebrazione postuma. L'occasione del centenario di *Geist der Utopie* offre, dunque, la *chance* per ripensare *biunivocamente* lo stesso libro e l'attualità che intende riceverlo *criticamente*. Per questo, la nostra silloge di interventi non ha bisogno di presentarsi come un'agiografia di Bloch e del suo capolavoro giovanile. Essa rende, infatti, giustizia tanto all'autore quanto all'opera, pensandoli e comprendendoli *dialetticamente*, senza, *eo ipso*, dover ricorrere alla compensazione adulatoria per l'ingiustizia di non saperli concepire se non in termini utilitaristici, *ergo* autocelebrativi.

Inoltre, si potrebbe aggiungere paradossalmente, ma non meno correttamente, che un'opera (o un autore) sia davvero attuale proprio quando è inattuale. Ed è proprio questo il caso dello *Spirito dell'utopia*. Chi oggi, infatti, prende *veramente* sul serio l'utopia o il pensiero utopico? Ormai da lunghissimo tempo (forse anche da sempre) il termine «utopia» – disprezzato in quanto ritenuto improduttivo, ma “bonariamente” tollerato poiché giudicato innocuo – è sinonimo di vano sogno sganciato dalla realtà, di ultimo rifugio per coloro che non hanno presa alcuna sul reale e perciò coltivano *desiderata* irrealizzabili, velleitari, utopistici appunto. Il tutto a buon *pro* della perpetuazione dello *status quo* denigrato.

Se proprio vogliamo ostinarci a vedere un senso per l'oggi nella celebrazione del centenario del libro “esplosivo” di Bloch, allora questo senso sarebbe unicamente quello di favorire l'ulteriore circolazione e la rimemorazione critica di un'opera profondamente *inattuale*. È il senso di mettersi al servizio dell'opera, affinché questa ci possa urlare, sussurrando, la propria verità, che è poi la verità dell'*umano*. Proprio mercé la sua inattualità, *Geist der Utopie* procede con intransigenza contro l'asfissiante attualità iniqua, contro il presente in nome dell'assente o del «non-ancora-essente». Ecco che allora l'*opus* blochiano diventa veramente “attuale”, addirittura proteso verso quel *futuro* che necessita oltremodo, specialmente oggi, di essere rimesso in gioco. La nostra ripresa di Bloch ha, quindi, una funzione *critico-utopica* e *autocritica*, con cui egli stesso, quale genuino fautore dell'«utopia concreta», sarebbe pienamente d'accordo.

La ricezione di un Bloch inattuale (e perciò *realmente* attuale) può, infatti, aiutare altresì a *mutare* – a partire dal piano mentale del pensiero non meno importante di quello più concreto dell'azione – un'attualità ormai percepita e creduta intrascendibile e immutabile, la quale ha già da troppo tempo abortito il futuro e il pensiero dello stesso. Perciò, al pari della «musica», *Geist der Utopie* può e deve essere spontaneamente impiegato come «dinamite del mondo»²⁴, ancora una volta in pieno accordo con il *desideratum* del suo autore e al di là di (e contro) ogni considerazione attualizzante-utilitaristica.

Questo precipuo motivo “dinamitardo” ci permette di esimerci senza cattiva coscienza dall'elencare tutte le analogie tra il nostro tempo e quello di Bloch (che pure ci sono, come d'altronde ne esistono fra tutti i tempi storici), vale a dire i vari fattori che ne ren-

24 E. BLOCH, *Geist der Utopie* (1918), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., Band 16: *Geist der Utopie. Erste Fassung*, 1971, p. 433, e *Gesamtausgabe*, cit., Band 3: *Geist der Utopie. Zweite Fassung* (rielaborazione della seconda versione del 1923), 1964, p. 334; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1992, p. 349 (trad. mod.).

derebbero sensata la rievocazione e riuscita l'attualizzazione. Proprio in ciò, a parere di chi scrive, consiste il maggior torto che si potrebbe fare a un pensatore del rango di Ernst Bloch. A noi, invece, è più che sufficiente ricevere in eredità la carica deflagrante del suo libro, intatta allora come ora, e pensare dialetticamente *contro* noi stessi, *contro* il mito dell'attuale e *per* il futuro.

In ultima analisi, nessuna giustificazione è perciò richiesta per la celebrazione di *Geist der Utopie* e del suo vulcanico autore. La celebrazione è già legittimata dalla cosa stessa e dalla storia. È la medesima necessità obiettiva della *lotta* per squarciare l'orizzonte del futuro perduto (con la «dinamite del mondo») a esigere la rimemorazione critica e celebrativa dello *Spirito dell'utopia*. Piuttosto, di nuovo, è l'attualità, che ha disumanamente cancellato il pensiero e la possibilità del futuro, a doversi giustificare di fronte all'impetuoso testo blochiano, dimostrandosi degna della sua ripresa cent'anni dopo. Questo salutare *esercizio spirituale* sarebbe assolutamente necessario a noi e al mondo in cui, volenti o nolenti, viviamo.

3. Nel «tema» del volume

«Il tema» del numero 5 del 2019 di «B@belonline», curato da Attilio Bruzzone, Guelfo Carbone e Elisabetta Colagrossi, raccoglie gran parte degli interventi di un convegno internazionale tenutosi tra Roma e Genova nel 2018 per celebrare il centenario della pubblicazione della prima edizione di *Geist der Utopie*. Il primo incontro si è tenuto dal 17 al 19 ottobre presso il dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli studi di Roma Tre, sotto la supervisione di Patrizia Cipolletta, Gabriele Guerra e Micaela Latini. Il 14 e il 15 novembre, invece, Gerardo Cunico e Anna Czajka hanno diretto i lavori della seconda parte presso Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università degli studi di Genova.

Abbiamo qui voluto restituire il dialogo a distanza tra queste due occasioni, generate dal comune intento di tornare a confrontarsi, sempre di nuovo, con uno dei capolavori del pensiero politico utopico del secolo scorso, interpretando l'approccio a quest'opera «esplosiva» del giovane Bloch secondo il criterio e l'ordine di seguito illustrati²⁵.

La prima parte dei contributi raccolti, *Utopia e Ontologia*, è aperta da Laura Boella, la quale segue il filo del doppio inizio dell'opera blochiana, individuato nello *Spirito dell'utopia* e in *Tracce* (primo volume della *Gesamtausgabe*), mostrando come Bloch abbia portato la difficoltà dell'inizio e la sua ostinata permanenza e sollecitazione fin nel cuore del suo pensiero. Il saggio di Gerardo Cunico analizza la concezione di Bloch

25 Recentemente, Chiara Collamati, Mauro Farnesi Camellone e Emilio Zanelli hanno dato alle stampe un volume che celebra lo *Spirito dell'utopia* rileggendo Bloch come filosofo politico, sulla scia di un lavoro di lettura collettiva cominciato nel 2016 ponendosi l'esplicito compito «di indagare la possibilità di attivazione dell'impianto categoriale blochiano per la comprensione della contemporaneità e per l'intellezione in essa di spazi di trasformazione politica» (cfr. *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*, a cura di C. COLLAMATI, M. FARNESI CAMELLONE, E. ZANELLI, Quodlibet, Macerata 2019, p. 12).

dello *spirito* nelle sue due opere principali (*Spirito dell'utopia* e *Il principio speranza*) in riferimento al problema della forza utopica nell'uomo e nella natura, e alla luce della possibile prospettiva di un agire e di un essere dotato di senso. Il saggio di Hans-Ernst Schiller insiste sui concetti dell'*oscurità dell'attimo vissuto* e del *postulato*, ritenuti essere al centro della filosofia del non-essere-ancora di Ernst Bloch. Proprio nell'oscurità è nascosto il vero essere del soggetto, quale non-essere-ancora o reale possibilità della sua rivelazione. Bloch, secondo Schiller, concepisce questa possibilità attraverso una significativa modifica del concetto di postulato di Kant. Fabiola Falappa legge *Geist der Utopie* come impegno precipuo per l'umanizzazione in chiave di resistenza, nella storia, all'esperienza del tragico epocale e di trasfigurazione concreta della realtà. Il grande merito di Bloch, per lei, è quello di essersi tenuto lontano dal "trionfalismo" del progresso storico e di aver avuto il coraggio di pensare l'eterno in una prospettiva materialistico-marxista. Daria Dibitonto individua nel desiderio (nella sua doppia declinazione di *Sehnsucht* e *Wunschtraum*) il tema centrale dello *Spirito dell'utopia* e lo strumento per aprire una prospettiva di futuro. Il desiderio guida, infatti, la ricerca di incontro con il sé verso un'identità non solo individuale, ma comune a tutti gli esseri umani, che tuttavia rimane sempre in parte oscura, rinviando al mistero che oltrepassa l'umano. Vincenzo Scaloni parte dalle opere giovanili di Bloch, da *Spirito dell'utopia* in particolare, constatando che sono piene di positivi riferimenti a Kierkegaard come critico del sistema hegeliano. Scaloni mostra però come, negli anni '30, Bloch diventi via via più critico verso il pensiero di Kierkegaard, e mette in luce la distanza tra la razionalità esistenziale di Kierkegaard e la razionalità pratica di Bloch.

La seconda parte, intitolata *Religione e Politica*, vede, per iniziare, l'intervento di Arigo Colombo, dedicato all'utopia *tout court*, in particolare all'utopia storica al di là dei vari autori che hanno variamente promosso visioni utopiche. Per Colombo, l'utopia storica coincide con il progetto dell'umanità, sin dall'età delle rivoluzioni, di costruire una società di giustizia e una società fraterna, il cui principio è già affermato nella *Dichiarazione universale dei diritti* del 1948. Il contributo di Giuseppe Cacciatore si domanda quale futuro vi sia per un'idea politica e etica di dignità umana, e, a tal fine, analizza un dispositivo teorico ricorrente del pensiero di Bloch, cioè l'idea di un'età di transizione che non è stata e non sarà mai compiutamente e definitivamente superata. Gérard Raulet prende spunto dalla ricezione di *Geist der Utopie* da parte di Walter Benjamin per fare chiarezza sul problematico rapporto di Bloch con l'ebraismo, concentrandosi su ciò che accomuna i due pensatori. Partendo dal rapporto che due pensatori antitetici come Bloch e Carl Schmitt avevano con le donne, il saggio di Gabriele Guerra intende esplorare le concezioni teologiche e filosofiche che articolano in particolare la prima edizione dello *Spirito dell'utopia*. Il contributo di Gianfranco Bonola verte invece sul capitolo «Symbol: Die Juden», presente nella prima versione di *Geist der Utopie*, rimaneggiato per seconda edizione dell'opera, e infine escluso dalla terza, del 1964, per essere spostato nella raccolta di saggi intitolata *Durch die Wüste* ripubblicata nello stesso anno da Suhrkamp.

Il saggio di Arno Münster enfatizza, in *Geist der Utopie*, un duplice moto di *rivolta* e di *speranza*: *rivolta* contro un mondo inumano che ha sacrificato lo spirito e l'anima ai

vili interessi egoistici, e *speranza* nella redenzione del male, identificata con la venuta del Messia. Di qui il forte influsso, in Bloch, della *mistica ebraica*, della *Cabbala*, del *romanticismo rivoluzionario* e di un pensiero mistico-religioso dell'*esistenza*. Il saggio di Mauro Farnesi Camellone mostra come la possibilità di esperienza indicata nella filosofia politica di Bloch dal tema dell'anticipazione trovi la propria articolazione nella dialettica della contemporaneità del non-contemporaneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), come esposto da Bloch nei primi anni Venti. Ai simboli di cui è disseminato *Geist der Utopie*, tramite i quali Bloch cerca di accogliere e portare a parola il suono oscuro dell'anima, si rivolge invece Patrizia Cipolletta, sottolineando il legame di Bloch con il pensiero della redenzione di Origene.

Il saggio critico di Attilio Bruzzone analizza i presupposti, le cause e gli esiti della furiosa polemica, divampata al principio degli anni Venti, fra Siegfried Kracauer e Ernst Bloch. Religione e rivoluzione, storia e utopia sono al centro di questo intenso scritto, il quale mostra come le prospettive confliggenti dei due autori perseguano il medesimo scopo: il riscatto dell'uomo e l'apertura dell'orizzonte di un possibile *futuro* diverso. Nel suo contributo, Nicola Alessandrini attua un proficuo confronto tra il pensiero di Ernst Bloch e quello di Giordano Bruno, individuando il fertile terreno dialettico in cui si sviluppa l'«affinità elettiva» tra i due autori. Lo specchio di tale confronto è offerto dal mito di Diana e Atteone, utilizzato dallo stesso Bruno ne *Gli eroici furori* come compendio della propria filosofia. Interpretando l'opera del 1918 come una risposta filosofica alla Grande Guerra, Klaus Kufeld ricorda la fondazione dello Ernst-Bloch-Zentrum nel 1997, animata dall'intento di mantenere aperto lo spazio per il discorso dell'utopia e rendere Bloch filosoficamente vivo per i posteri.

In apertura della terza parte, *Utopia ed Estetica*, il saggio di Anna Czajka tratteggia i vari momenti della concezione blochiana della musica, quale medium essenziale del processo di autocomprensione e autorealizzazione umana (il cuore di *Geist der Utopie*), collocandoli sia nel contesto di origine sia nell'arco di una ricezione non ancora adeguata al livello di questo pensiero. Tornando alle radici del termine 'u-topia', Hans-Dieter Bahr sostiene che Bloch legga nelle grandi opere della musica una domanda ancora piena di mistero, rivolta al suo significato profondo, e che dall'abbondanza inesauribile di queste manifestazioni dello spirito egli tragga l'anelito verso uno spirito utopico della musica, dove un posto speciale è riservato alle emozioni e ai sentimenti. Il contributo di Micaela Latini si rivolge alla questione dell'ornamento in *Spirito dell'utopia* individuandovi come tema centrale quello dell'anacronismo delle immagini, così come appare nell'ambito della *Negerkunst* e come si profila nell'arte delle avanguardie di inizio Novecento.

La quarta e ultima parte (*Spirito dell'utopia e...*) raccoglie gli interventi che mettono in connessione la filosofia utopica blochiana con altri importanti pensatori del secolo scorso. Elena Tavani mette a fuoco le rispettive proposte di Bloch e Adorno relative a un rinnovato pensiero dell'utopia, rinvenendo in entrambe una, sia pur differente, struttura che definisce agonale. Dopo aver delineato i contorni della teoria dell'*Eingedenken* nella prima edizione dello *Spirito dell'utopia*, Stefano Marchesoni si rivolge alla lettura critica che della prima opera blochiana diede Walter Benjamin, lettura, a partire dalla quale

Benjamin, in seguito, con l'inizio del lavoro sui *passages* parigini, svilupperà la propria teoria dell'*Eingedenken*. Guelfo Carbone parte dalle suggestioni blochiane sulla «vecchia brocca» per poi rivolgersi alla conferenza heideggeriana del 1949, intitolata *Das Ding*, con l'intento di mettere in luce gli aspetti salienti che legano la fenomenologia della cosa alla questione della tecnica, e il rapporto tra cosa e mondo compreso nei termini dell'uso. La presenza dell'opera di Bloch nella riflessione filosofica di Deleuze-Guattari è l'argomento del contributo conclusivo di Ubaldo Fadini, che segue il filo del motivo dell'utopia, ripreso, soprattutto da Deleuze, nelle sue tarde riflessioni sull'immanenza, la vita, l'attuale e il virtuale.

ERNST BLOCH

GEIST DER UTOPIE



**MÜNCHEN UND LEIPZIG
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT**

1918

By

LAURA BOELLA

“L’INIZIO CHE ACCADE SEMPRE DI NUOVO”¹

Abstract

Bloch's *The Spirit of Utopia* was indeed an inception, manifesto of a new thinking, the engaged reply of a young intellectual to an age of new beginnings. Bloch's inception remains an inception still today, many years after the appearance of this seminal and prophetic work a century ago. However, *The Spirit of Utopia* is not the first volume of Bloch's *Gesamtausgabe*, which has begun with *Traces*, instead. This 1930 book has not replaced the 1918/1923 book; rather, Bloch's oeuvre presents a twofold beginning, which is needed in order to ignite the inception, and to set it free from the binary logic of success/failure bound up with a particular historical and existential circumstance. The present paper tackles such a twofold beginning by following the intertwining between *The Spirit of Utopia* and *The Principle of Hope*. This move allows to focus on those two features of Bloch's thinking (which was humble and pretentious at one and the same time) that Adorno deemed incompatible, stressing how these features are part and parcel of the very personality of Bloch, who has brought the difficulty of beginning, its persistent presence, and its insistence right at the heart of his thinking.

Keywords: Spirit of Utopia; Principle of Hope; Beginning; Centenary; Theodor W. Adorno

1. *La difficoltà dell'inizio*

Spirito dell'utopia fu l'opera giovanile, ambiziosa, di Ernst Bloch e fu anche un'opera ingombrante per l'autore e per i suoi primi lettori. Tra la prima (1918) e la seconda edizione (1923) il libro viene alleggerito della parte sulla filosofia della musica e sull'atmosfera spirituale dell'epoca. Quest'ultima confluirà in *Durch die Wüste*, pubblicato nel 1923² e altri brani migreranno di qua e di là nelle future opere blochiane. La seconda versione, su cui si basa la maggioranza degli studi di ieri e di oggi, ha un'impostazione più compatta dal punto di vista teorico. Essa fu rivista nel 1964, in occasione della pubblicazione della *Gesamtausgabe* ordinata dallo stesso Bloch, e comparirà come volume 3. La prima edizione del 1918, designata come progetto incompiuto, entrerà (in facsimile) a far parte dell'opera completa nel 1971 come volume 16, l'ultimo. Nel 1969 la posizione di apertura (volume 1) della raccolta dei suoi scritti viene assegnata da Bloch alla versione ampliata di *Tracce* (1930)³.

La sistemazione non cronologica di *Spirito dell'utopia* nelle opere complete voluta dall'autore è certamente un invito a interrogarsi su che cosa significhi un libro giovanile, e non solo in relazione a un filosofo che ebbe il dono di una lunga vita e di un'incessante produttività. Bloch non usò mai l'espressione “quest'opera mi è estranea”, che troviamo

1 Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, trad. it. a cura di E. De Angelis, Garzanti, Milano 1994, p. 362: «l'inizio accade in esso [nell'oscuro dell'istante vissuto] sempre di nuovo».

2 E. BLOCH, *Durch die Wüste. Kritische Essays*, Paul Cassirer, Berlin 1923.

3 Per la complicata storia della composizione di *Tracce*, cfr. L. BOELLA, *Pensare e narrare*, in E. BLOCH, *Tracce*, trad. it. di L. Boella, Garzanti, Milano 2006, pp. VII-LXXIV.

nella prefazione scritta da Lukács nel 1967 per la riedizione di *Storia e coscienza di classe*, il libro pubblicato nel 1923 e messo all'indice dal V Congresso dell'Internazionale comunista⁴. Nessuno scritto risalente a qualsiasi epoca della sua vita gli fu mai estraneo. Ciò non significa che lo sviluppo del suo pensiero sia stato lineare e non abbia conosciuto ripensamenti e trasformazioni, ma nemmeno che ad esso si possano applicare categorie come il "Bloch giovane", il "Bloch maturo", il "tardo Bloch". *Spirito dell'utopia* fu certamente un inizio, un manifesto di nuovo pensiero, la risposta partecipe di un giovane intellettuale a un'epoca di nuovo inizio (la rivoluzione bolscevica e le attese messianiche suscitate in una generazione di giovani in dissidio con il mondo crollato con la prima guerra mondiale). L'inizio blochiano in realtà continua a iniziare molto dopo l'opera inaugurale e profetica pubblicata cento anni fa.

Nel saggio dedicato alla nuova edizione ampliata di *Tracce* pubblicata nel 1959 (quella che corrisponde al 1 volume della *Gesamtausgabe*), Adorno non si pone esplicitamente la domanda dell'inizio, ma fornisce una sua risposta mettendo a confronto lo "spirito dell'utopia" con il "principio speranza" della grande opera pubblicata nel 1955⁵. Egli sostiene che "la speranza non può diventare un principio", ossia il "*Geist*" dell'utopia (nel senso dello "spirito delle leggi" di Montesquieu) non può essere costruito e sistemato come "funzione utopica" in una grandiosa visione della dinamica anticipatrice della coscienza e della materia. In maniera inaspettata, Adorno riscontra la presenza dello stesso problema nel "pensare per tracce" teorizzato nel libro del 1930, bollandolo come ambigua scorciatoia filosofica. Questo giudizio critico si basa sul presupposto di una linea evolutiva del pensiero blochiano che lo chiude nell'orizzonte tradizionale della filosofia dell'identità, pur concedendogli il *dark side* dello scetticismo. Nel 1959 tale linea evolutiva passava anche attraverso i *dark times* del nazismo, della sconfitta delle aspettative rivoluzionarie e dell'imporsi del "socialismo in un paese solo", l'Unione Sovietica, fino all'immemore rinascita economica della Germania nel dopoguerra. Adorno puntava l'indice contro una contraddizione di fondo. Il pensiero magniloquente, che dall'enfasi visionaria dello spirito dell'utopia arriva alla costruzione del "sistema aperto" con le sue categorie di *Novum*, *Ultimum* e orizzonte, pretenderebbe di tener dentro anche l'inapparso, il balbettio dell'inizio, la traccia di ciò che non è ancora. Ciò è impossibile per Adorno: il particolare, che deve essere salvato, deve restare fuori di qualsiasi costruzione, anzi segnare il limite di ogni filosofia, il non-identico che interrompe e confuta ogni pretesa di compiutezza.

Le aspre divergenze che segnarono l'amicizia tra Bloch, Adorno, Benjamin e altri intellettuali negli anni '20 e '30 e, per chi sopravvisse alla persecuzione e all'esilio, negli anni '50 e '60 rappresentano nella prospettiva dell'oggi un esempio irripetibile di franchezza, di onestà e di intelligenza appassionata. Viste in questa luce, le obiezioni di Adorno non perdono la loro durezza, ma fissano con estrema precisione il problema di un inizio, che è un libro intitolato *Spirito dell'utopia* e insieme è un progetto di nuovo

4 G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Sugar, Milano 1967.

5 TH. W. ADORNO, *Le "Tracce" di Bloch. Sulla nuova edizione ampliata del 1959*, in *Id.*, *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, pp. 220-237.

pensiero, nonché un impegno etico-politico per la comprensione di un passaggio d'epoca nella storia del Novecento. Semplificando, si può dire che Adorno ritenne che la contraddizione, la ferita mantenuta aperta, il dilemma insolubile esercitassero di per sé una forza di contrasto. Anche Bloch scelse di stare dentro la contraddizione, ma la interpretò come confusione, opacità, ambiguità e difficoltà (hegeliana) dell'inizio di cui non ci si può liberare e che bisogna tentare di elaborare.

Nella *Premessa a Principio speranza* il rapporto tra la serie delle opere pubblicate dai primi anni '20 agli anni '50, ossia *Spirito dell'utopia*, *Thomas Münzer* (1921), *Tracce* (1930), *Eredità di questo tempo* (1935), *Soggetto-oggetto* (1949) e la monumentale enciclopedia dei sogni di una vita migliore, viene enunciato da Bloch nei termini di «un nesso critico ulteriormente elaborato col [loro] contenuto»⁶. Quei libri documentano infatti il rapporto tra utopia e speranza nel suo sintonizzarsi con il veloce mutamento dell'atmosfera spirituale evocata nel 1918. Non bisogna dimenticare che il tema dell'utopia concreta emerge ben presto nel pensiero blochiano con la recensione del 1924 a *Storia e coscienza di classe* di Lukács⁷. La polemica contro i castelli in aria, le impotenti fantasie sull'isola che non c'è e l'"infinità del tendere" che è "vertigine, inferno"⁸ diventerà un *leitmotiv* della sua opera. Il *Thomas Münzer* è già un libro sul fallimento della lotta dei contadini: "i nostri nipoti combatteranno meglio" non è la stessa cosa dello slancio profetico-messianico in avanti. *Tracce* e *Eredità di questo tempo* abitano lo spazio dell'avvento del nazismo. *Il Principio Speranza*, scritto negli Stati Uniti tra il 1938 e il 1949, completato in DDR dove a fatica (tra il 1955 e il 1959) verrà pubblicato, è il libro dell'esilio che ha l'andamento fluviale del dialogo interiore e del bilancio di amicizie, nonché del confronto con la filosofia di Heidegger e con la sua scelta politica nella Germania nazista. L'autore è un emigrato isolato (anche rispetto all'Istituto per la ricerca Sociale di Horkheimer e di Adorno) che non imparò mai l'inglese, né trovò un lavoro negli USA e non fece altro che scrivere. *Il Principio Speranza* diventerà il libro del ritorno in patria, nella nuova Germania dell'Est, che presumeva di essere migliore di quella dell'Ovest e indenne dal passato nazista, offrì al filosofo sessantacinquenne la sua prima cattedra universitaria e per qualche anno lo coprì di onorificenze "come un pavone", generosamente ricambiata con brani di prosa enfatica, un po' troppo speranzosa. L'idillio fu breve. Bastò lo sciopero degli edili della *Stalinallee* nel 1953, qualche citazione brechtiana ("sciogliamo il popolo"), un convegno a Berlino nel 1956 sulla libertà a cui parteciparono i futuri giovani esponenti delle opposizioni ungherese, ceca, polacca (Heller, Kosík, Kolakowski) e *Il Principio Speranza* divenne il libro pensoso e contraddittorio, con toni alti e sommessi e un finale decisamente in *pianissimo* che tanto inquietò Adorno⁹.

6 BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 9.

7 Cfr. E. BLOCH, *Attualità e utopia*. "Storia e coscienza di classe" di Lukács, in E. BLOCH, A. DEBORIN, J. RÉVAL, L. RUDAS, *Intelletuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 148-167.

8 BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 370.

9 Sulla vicenda filosofica e politica blochiana, cfr. G. D. NERI, *Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia nel socialismo reale*, Feltrinelli, Milano 1980.

Il principio compositivo degli scritti blochiani consiste nel riutilizzare, smontare e rimontare in contesti disparati, citazioni, storie, immagini, appunti provenienti da materiali inediti, articoli, saggi e altri scritti già pubblicati. Si tratta di un metodo legato alla tecnica del montaggio impiegata dalle avanguardie artistiche degli anni '20 e '30, e insieme una forma di composizione musicale con variazioni sul tema, riprese, modulazioni e contrappunti. Il transito di storielle, aforismi, materiali inizia con la prima edizione di *Spirito dell'utopia* e s'intensifica soprattutto negli anni dell'emigrazione in vari paesi europei, quando Bloch, finché può, campa scrivendo articoli e in seguito accumula appunti e idee per libri che non potrà pubblicare se non dopo la guerra. Questo modo di comporre libri da un materiale frammentario, non ancora formato, tiene insieme alcuni aspetti della figura di Bloch: la rottura con il linguaggio canonico della filosofia e l'indomita sopravvivenza in tempi difficili. La sovrana indifferenza di Bloch per l'originale di un'opera gli permise una libertà non sempre lodevole verso le proprie contraddizioni: revisioni e modifiche *ad libitum*, eliminazione di passi compromettenti a seconda del clima del giorno, aggiunta di commenti dell'ultima ora e di brani estrapolati da altri scritti. Bloch fu però tanto onesto da portare la *difficoltà dell'inizio* e la sua ostinata permanenza e sollecitazione fin nel cuore del suo pensiero.

2. Il doppio inizio

Nel primo volume di *Principio Speranza* vengono inseriti brani tratti da *Spirito dell'utopia*¹⁰. Nel centro di un testo che vuole essere sistematico nel senso di un "sistema aperto" e non ha più molto del gesto avanguardistico e del "pensare affabulante" degli anni '20 e '30, la comparsa di frammenti di *Spirito dell'utopia* (risalenti all'edizione del 1918 e in un caso modificati in quella del 1923) illustra il modo in cui Bloch ha lavorato sul suo primo inizio, non relegandolo in un passato lontano, ma continuando a farlo iniziare. Bloch non ha adottato l'inizio (lo slancio e l'enfasi utopica della prima opera) come ideale impossibile o come *Ultimum* che nel disegno dell'ontologia del non-ancora dovrebbe ricongiungersi con il *Primum*. I brani di *Spirito dell'utopia* inseriti nel *Principio Speranza* vertono sullo stupore e sulla "domanda incostruibile", componenti essenziali del primo libro blochiano che designano la quotidianità, la piccolezza, l'umiltà della domanda ultima e insieme il suo sfuggire a ogni tentativo di costruzione concettuale, il suo restare una questione esistenziale, non epistemologica o speculativa. L'inizio non continua dunque a iniziare come ideale o garanzia metafisica, ma come contrappunto (altra linea melodica) rispetto a tutto ciò che ostacola, si mette di traverso. Nel cuore del libro della maturità, pieno di enfasi e di equilibrismi, l'inizio del giovane filosofo, che vedeva la Russia bolscevica come un'"India nella nebbia" e attribuiva alla rivoluzione russa un significato paligenetico impiantato nel kantiano *focus imaginarius* della coscienza morale, non viene ricusato o ridimensionato al cospetto del fallimento di quelle

10 BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 341, p. 351 (qui un brano dell'edizione del 1918 viene citato sulla base delle variazioni subite nell'edizione del 1923), p. 358.

speranze, bensì trasformato nell'elemento capace di interrogare in molti modi il divenire storico e il destino umano con i suoi sogni e insoddisfazioni, di metterlo di fronte alle sue incompiutezze e ai suoi falsi obiettivi. L'intersezione tra la prima, per molti versi eccessiva, strabordante opera e la filosofia della speranza (con tutte le sue pretese ontologico-metafisiche) diventa il dispositivo per fare dell'esistenza umana e della storia non un balletto grottesco o un'inesorabile catastrofe, ma un corpo a corpo, un'interrogazione vissuta, una ripetuta messa alla prova di una fedeltà alla vocazione filosofica che non ha mai rinunciato a confrontarsi con la realtà.

Gli scritti blochiani, pur nella loro barocca esuberanza, sono sempre strutturati con cura e sapienza, anche quando questa abilità viene messa al servizio di censure e ritrattazioni. Il luogo in cui compaiono i brani di *Spirito dell'utopia* è significativo e lo è altrettanto il primo accostamento con un passo del quartultimo brano di *Tracce, Lo stupore*¹¹. Sappiamo che *Spirito dell'utopia* non figura come primo volume della *Gesamtausgabe*. Al suo posto c'è *Tracce*. È chiaro dunque che il libro del 1930 non ha sostituito il libro del 1918/1923, ma l'opera blochiana ha un *doppio inizio*, necessario per mettere in movimento l'inizio e non imprigionarlo nella logica del successo o del fallimento di un momento storico e esistenziale specifico.

Non si tratta di artifici letterari, ma di una pratica di pensiero e di scrittura semplice e concreta. Basta considerare il fatto che il brano *Stupore* chiude *Tracce* tornando all'inizio, a *Spirito dell'utopia* e alla "domanda incostruibile". Analogamente, l'ampio arco dell'enciclopedia dei sogni di una vita migliore, con tutti gli eccessi e i difetti dell'immaginazione utopica dell'umanità e delle illusioni blochiane, poggia, come si vedrà, su qualcosa che è allo stato nascente, su un inizio palpitante e dall'esito incerto, sull'oscurità dell'istante vissuto. Il doppio inizio tiene insieme le attese palinogenetiche suscitate dalla rivoluzione russa e il "pensare per tracce", il pensiero affabulante che, in un'epoca in cui le rivoluzioni sono impossibili o si sono stabilizzate in baluardo dogmatico contro il sistema borghese-capitalistico, tenta di leggere di dritto e di traverso lo scarto dei pensieri, dei desideri, dei destini umani rispetto alla durezza della realtà. Un'idea della storia come avvento e un'idea della storia turbolenta, incompiuta, ingombra di macerie. Nonostante i contrastati rapporti tra Benjamin e Bloch, non c'è dubbio che quest'ultimo abbia condiviso l'idea del cumulo di rovine. Bloch non crede però che la soluzione sia uscire dal tempo, mettere il freno d'emergenza alla locomotiva della storia. Proprio perché sa che la corsa in avanti del progresso è insostenibile, egli ritiene che non si possa far finire la storia in un presente assoluto. Anche il tempo di Bloch è il presente, ma scavato e stratificato dall'interno da molteplici ritmi (non contemporaneità, attualità e inattualità)¹². Per Bloch la storia non può finire, è una pluralità di inizi.

Il doppio inizio dell'opera permette di osservare come i due momenti del pensiero blochiano che Adorno riteneva incompatibili, facciano invece parte della personalità di un filosofo che, come il suo amato Bruckner, aveva in sé un che di schubertiano (di sem-

11 BLOCH, *Tracce*, cit., pp. 232-234.

12 Cfr. BLOCH, *Eredità di questo tempo*, cit., e *Differenziazioni nel concetto di progresso* (1955), in Id., *Sul progresso*, a cura di L. Sichirolo, Guerini & Associati, Milano 1990.

plice, di umile, di attento alle piccole cose) e un che di altisonante, di fragoroso, di cui però si pentiva immediatamente.

Il luogo in cui si trovano accoppiate la citazione di *Spirito dell'utopia* e di *Tracce* e le altre due citazioni da *Spirito dell'utopia* è il capitolo 20, di per sé un capitolo centrale, che con il 21 e 22 chiude la seconda parte del primo volume di *Principio Speranza*, “Fondazione”, dedicata alla coscienza anticipante. Il capitolo 20 è intitolato “Riassunto” (*Zusammenfassung*) ed è propriamente una ripresa, un ritorno all’inizio, a ciò che “spinge” e fa iniziare, a ciò da cui “si parte” in quanto abita la regione di ciò che manca (*l’etwas fehlt* e il “non dimenticare il meglio” delle fiabe) e alimenta la tensione in avanti. Ogni opera blochiana, anche quelle di impostazione più storico-filosofica, inizia con brani brevi che esprimono in molti modi la piccolezza, il vuoto, l’insignificanza dell’inizio. Nel capitolo 20 gli incipit aforismatici diventano un grande tema filosofico, quello dell’“oscuro dell’istante vissuto”. Esso è già presente in *Spirito dell’utopia*, ma nella versione del velo di Sais di Novalis, ossia del nascondimento del mistero del mondo. Solo nel capitolo 20 del *Principio Speranza* l’oscuro dell’istante vissuto diventa un momento centrale del pensiero contemporaneo in dialogo con Husserl, Heidegger¹³. Non siamo all’inizio, ma nel mezzo di una trattazione che ha già proposto gli elementi fondanti di un’ontologia del non-ancora. In questo punto viene rilanciato qualcosa che scompiglia le fondamenta appena gettate della filosofia della speranza, ossia il margine anteriore del divenire, quell’esperienza del futuro che si manifesta nel presente vissuto e nella sua immediatezza, nella frattura inquietante tra la massima vicinanza al soggetto e la massima estraneità. L’intuizione di Bloch è che a questo “fiato sospeso” sono molto sensibili le «epoche, come la presente in cui la storia, forse per secoli, è in bilico»¹⁴. Si tratta di una doppia esperienza, duplice anche psicologicamente, in quanto designa i poli della coscienza anticipante: l’immaturità dell’inizio, la sua fragilità¹⁵, e la sua apertura che reca la traccia minima, inappariscente dello sbocco, una scintilla nel buio. Si inserisce qui la citazione dei due inizi blochiani, quello di *Spirito dell’utopia* e quello di *Tracce*. La combinazione dei due brani avviene attraverso “esempi”: il “pensate, piove” dell’epigrafe del brano *Lo stupore* tratta dal romanzo di Hamsun *Pan*, il sogno di Dimitri Karamazov che si meravaglia del contadino che dice “cittino” e il “piccolo, povero bizzarro verso” dell’*Hochzeitlied* di Goethe (“Il topo frusci fin che vuole! Se avesse una briciola almeno”). Lo “stupore” e “acuto sbigottimento” che affiorano in questi “spunti e contenuti del tutto impropri”¹⁶ non rinviano alla luce, ma al buio, al sordo e incessante iniziare, che Bloch riconduce al movimento esistenziale originario, all’immediatezza del percepire (l’angolo cieco dell’occhio) e al fluire della vita (l’incessante pulsare del sangue nelle vene), e si riflette nella «domanda che non è costruibile sulla base di alcuna risposta già presente, né è riferibile ad alcun materiale già depurato, in una qualche parte

13 Cfr. G. BERTO, *L’attimo oscuro*, UNICOPLI, Milano 2006.

14 BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 339.

15 Cfr. *ibidem*, pp. 225-227. Il tema delle «aporie della realizzazione» o dell’«ombra che l’ingresso getta sul Paradiso» viene trattato nel capitolo 16. Cfr. anche *ibidem*, p. 352.

16 *Ibidem*, p. 342.

del mondo presente»¹⁷.

Ampliando la lettura del brano di *Tracce* accoppiato a quello di *Spirito dell'utopia*, si nota che l'originario sporgersi dell'inizio sul tutto e sul nulla viene ricondotto direttamente alla filosofia che da Platone a Hegel afferma di iniziare da quella prima meraviglia. Bloch si chiede se i filosofi siano rimasti fedeli al primo stupore, se lo abbiamo "commisurato" a problemi concreti, se abbiano cercato in esso anche il "linguaggio di una risposta". E conclude con parole che suonano autobiografiche: «Ad ogni modo, filosoficamente non si è mai potuto liquidare del tutto l'inizio, la sua eco persiste nei grandi sistemi, ed è ciò che distingue il metafisico dai semplici contabili della spiegazione del mondo. Esso associa sempre filosofia e giovinezza e rende la metafisica in ogni suo momento inquieta, rigorosa, la rende una sorta di saggezza della vecchiaia dentro la freschezza precoce e diretta dello stupore originario dei diciassette anni»¹⁸.

Lo stupore e la domanda incostruibile sono dunque il modo in cui l'inizio ritorna in un luogo nuovo e centrale del pensiero blochiano. L'inizio ritorna in una nuova modulazione e in una nuova figura, quella dell'oscuro dell'istante vissuto che non ha nulla della negazione delle prime due, ma rappresenta il tentativo di elaborarne ulteriormente il contenuto. Lo stupore assoluto, ma istantaneo, l'«esperienza breve, strana, di una quiete anticipata»¹⁹, la domanda assoluta, ma incostruibile potrebbero essere avvicinate alle *Lichtungen*, radure, schiarite degli heideggeriani "sentieri interrotti", precisando però che la domanda sull'essere e il nulla è fatta della stessa materia dell'attimo oscuro, «corr[e]» verso di esso, rinvia alla sua oscurità, ha una «timidezza»²⁰ che insegna a guardare alla realtà del suo aspetto intimamente confuso, smosso. Al di là dell'immagine non priva di autocelebrazione che sembra far quadrare il cerchio della giovinezza e della vecchiaia del filosofo, bisogna concedere a Bloch di non aver mai cessato di "commisurare" il primo stupore con i problemi che "si presentano in concreto".

Continuando a seguire l'intreccio di citazioni di *Spirito dell'utopia* con il testo del capitolo 20 di *Principio Speranza*, si nota il dilatarsi dell'oscurità dell'istante vissuto oltre la prossimità immediata dell'esperienza soggettiva. La domanda sull'inizio si estende temporalmente, diventando il problema dell'attualità storica, e della sua «difficoltà»²¹, che viene chiarito attraverso l'analogia con la pittura di paesaggio. Dove comincia in un quadro il paesaggio rappresentato? Dove comincia un'obiettivazione coerente? Il pittore sta fuori del quadro, anche se si trova immediatamente nel paesaggio. In realtà, il pittore getta la sua ombra nel quadro, come risulta dalla confusione e opacità del primo piano, che gli è ancora troppo vicino. Questo tema, presente in alcuni brani di *Tracce*²², ritorna in *Principio Speranza* nella forma dello «spazio nocivo» del presente vissuto che si riflette nel primo piano spaziale come «residuo di prossimità non liquidato», «strano spazio intermedio», «difficile primo piano dell'immagine di paesaggio» da cui l'im-

17 *Ibidem*, p. 341.

18 BLOCH, *Tracce*, cit., pp. 233 e s.

19 *Id.*, *Il principio speranza*, cit. p. 340.

20 *Ibidem*, p. 342, p. 347.

21 *Ibidem*, p. 349.

22 Cfr. BLOCH, *Tracce*, cit., pp. 159-165 («Tema della porta»).

mediatezza «non è ancora stata allontanata»²³. Tuttavia, a differenza del primo piano spaziale, il primo piano temporale, l'attualità nel corso del suo divenire non trapassa in qualcosa di comprensibile e configurabile. Lo dimostra la debolezza della storiografia sulla prima guerra mondiale, "troppo vicina", secondo Bloch, troppo impregnata dell'oscurità del presente immediato. Ciò che accade nel momento del suo accadere «contiene un futuro non dischiuso, dunque una novità e si precipita in avanti verso di essa»²⁴, il che significa che l'oscurità del presente immediato è anche l'oscurità del futuro. Su questo problema verte la citazione da *Spirito dell'utopia* di cui Bloch rimarca la «disagevole formulazione»²⁵. Il futuro non è che "la nostra oscurità ingrandita" di cui condivide la vastità e la profondità. L'enigma dell'esistenza e l'enigma della storia si richiamano a vicenda solo se si guarda all'esperienza individuale e storica non come passività impotente o *carpe diem* dilettantesco, ma come attività che dà vita alle brusche svolte dell'esistenza e dell'epoca in cui l'esperienza, fedele alla sua radice etimologica, diventa esperimento, una luce improvvisa si accende nel buio o nel luogo in cui la musica viene eseguita si apre una zona di silenzio²⁶. L'ultima citazione da *Spirito dell'utopia* nel capitolo 20 abbassa ulteriormente il tono: «Ma nel sonno silenzioso giunse in Itaca Ulisse che ha nome Nessuno; in quell'Itaca che può essere appunto il modo in cui questa pipa sta qui, o la cosa meno appariscente d'un tratto si concede e il sempre inteso pare infine guardarsi»²⁷.

Nel continuo restringere e allargare la visione, come se usasse lo zoom di una cinepresa, nel continuo alzare e abbassare i toni, come nell'ascolto di un brano musicale, l'opera di Bloch si apre a una pluralità di interpretazioni. Ma non sarà la musica dell'inizio nelle sue infinite variazioni a indicarci la via della sua persistente attualità?

23 *Id.*, *Il principio speranza*, cit., p. 349.

24 *Ibidem*, p. 350.

25 *Ibidem*, pp. 350 e s.

26 *Ibidem*, p. 346, p. 347.

27 *Ibidem*, p. 358.

GERARDO CUNICO

SPIRITO UTOPICO COME FORZA PER IL FUTURO E SENSO PER L'OGGI

Abstract

The essay analyses Bloch's conception of "spirit" in his major works (*The Spirit of Utopia* and *The Principle of Hope*) in connection with the problem of the utopian force in man and nature, and in the light of a possible prospect of meaningful acting and being.

Keywords: Ethics; Ontology; Spirit; Utopia; Bloch

1. *Spirito, tra utopia e materia*

Il titolo della prima grande opera di Bloch, *Spirito dell'utopia*¹, collega insieme il tema dell'utopia, che indiscutibilmente è rimasto sempre centrale e caratteristico per lui, e il tema dello spirito, che invece è in apparenza molto marginale nell'arco complessivo del suo pensiero. In tutte le opere della sua (peraltro tarda) maturità filosofica (sicuramente a partire da *Il principio speranza*)² egli ha legato la sua linea di pensiero al termine "materialismo". Ma il suo indirizzo materialistico risale a ben prima dell'uscita del suo capolavoro del secondo dopoguerra. Da lettere, appunti e progetti sappiamo che esso è già ben delineato almeno nel 1926. Negli anni Trenta Bloch inizia e porta a una fase molto avanzata di stesura un ampio scritto³ che mirava ad essere una sorta di *summa* storica e teorica del materialismo filosofico.

Questa vicenda è strettamente legata a quella dell'"autoidentificazione" di Bloch con la causa marxista. È certo un legame paradossale, perché l'adesione teorica al marxismo poteva limitarsi ad accogliere o elaborare una qualche versione del materialismo storico, o magari anche del materialismo dialettico, come quella del cosiddetto hegel-marxismo del suo amico di gioventù Lukács⁴. Bloch invece si impegna addirittura per propugna-

1 E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918 (facsimile: *Geist der Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. XIV); nuova edizione rielaborata: Paul Cassirer, Berlin 1923; rielaborazione della seconda stesura: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, ora in *Gesamtausgabe*, cit. vol. III; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti: *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

2 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, ora in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994.

3 E. BLOCH, *Theorie-Praxis der Materie*, manoscritto (1934-1937) rimasto incompiuto, ma lievitato fino a tre tomi dattiloscritti per oltre mille pagine: il grosso sfocerà nel libro *Das Materialismusproblem*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, ora in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VII; singoli capitoli entreranno in altri libri; la parte ancora inedita è stata pubblicata in E. BLOCH, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, a cura di G. Cunico, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

4 L'impressione che darà Bloch col suo libro *Das Prinzip Hoffnung* sarà proprio questa: di accentuare all'interno del marxismo la prospettiva antropologica, umanistica, con la centralità del soggetto umano

re, ossia per far prevalere, all'interno del movimento teorico marxista, un materialismo metafisico radicale. Proprio questo però si rivela come l'opposto di una liquidazione epigenetica, riduzionistica, del rilievo dello "spirito". Infatti il materialismo metafisico sostenuto da Bloch è antitetico rispetto ad ogni genealogismo meccanicistico, deterministico, necessitaristico. La sua caratteristica essenziale è di essere un materialismo *utopico*, anzi escatologico (prospettante come principio non una *materia prima*, ma una *materia ultima*).

Il carattere utopico è il fattore di continuità, anzi il vero marchio di identità del pensiero blochiano, che germina negli anni del suo studentato (1907-1908) per affermarsi nitidamente nel capolavoro giovanile *Spirito dell'utopia* (1918). Dal titolo di quest'opera però, oltre al legame tra i due concetti (utopia e spirito), si potrebbe desumere che lo "spirito" a cui Bloch accenna non è necessariamente un concetto metafisico (di un'entità qualificata in opposizione alla "materia" o al "corpo"): potrebbe essere semplicemente un sinonimo di "forza", "energia", "essenza", "motivo ispiratore", "linea direttiva" ecc.⁵.

In effetti Bloch stesso ha detto in un'intervista⁶ che il titolo riecheggiava quello della grande opera di Montesquieu: *L'esprit des lois*. "Spirito" dunque significherebbe qui piuttosto il senso interno e profondo, contrapposto alla lettera superficiale. Ma questo senso è ciò che esprime sia la vitalità sia ciò che conferisce vitalità (all'utopia come alle leggi). Non è difficile cogliere il legame tra questa accezione ermeneutica dello spirito con la nozione biblica della *ruah*, dell'alito divino che dona vita a una materia inerte (all'atto della creazione).

Dato che Bloch stesso, a proposito del *Tristan und Isolde* di Wagner, parla di una "nascita della redenzione dallo spirito della musica"⁷ e dato che il libro è centrato su una articolata "Filosofia della musica" come la più alta e profonda espressione utopica⁸, si potrebbe ipotizzare un legame del titolo *Spirito dell'utopia* appunto con il problema (più religioso che politico) della genesi della redenzione; col che però si ripresenta una connessione tra senso ermeneutico e (nuova o rinnovata) creazione.

Perciò già il titolo in realtà rinvia non solo a una matrice ebraica (che poi si evidenzia nella linea "messianica", che privilegia il movimento utopico di trasformazione, rivoluzione e innovazione rispetto alla fedeltà statica alla legge rivelata e tramandata), ma anche a possibili risvolti metafisici. Effettivamente, anche una scorsa dell'indice mostra

e del suo apporto ideale e culturale; non era un'impressione falsa, ma andava integrata con una comprensione delle implicazioni ontologiche che quasi sempre è mancata.

5 Il termine *Geist* (come il nostro "spirito"), corrisponde da un lato al greco *noûs* e al latino *mens*, dall'altro al greco *pneûma* e per suo tramite all'ebraico *ruah*. Questa rilevante plurivocità porta a usi e sensi molto differenziati, che a volte possono combinarsi e sovrapporsi, come nelle opere giovanili di Bloch, a volte divaricarsi, come nelle opere della sua maturità.

6 E. BLOCH, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, a cura di A. Münster, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 37; trad. it. a cura di V. Marzocchi: *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 62.

7 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XVI, p. 143. Con una allusione al titolo di Nietzsche: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*.

8 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 231.

che per Bloch lo “spirito dell’utopia” si radica in una “Metafisica dell’interiorità”⁹, e che quindi lo spiritualismo cui si richiama implica anche una qualche opposizione al materialismo.

Dunque, con Bloch abbiamo davanti il problema di una “filosofia utopica” (come si è chiamata lungo tutto l’arco della sua elaborazione) che in un primo momento si collega allo spiritualismo e in seguito al materialismo. Vi è stata sicuramente una svolta, non solo terminologica, verso la metà degli anni Venti, che andrebbe spiegata (cosa che qui non mi è possibile neppure accennare) e che peraltro va interpretata, a mio avviso, come un cambiamento (che investe tanti altri aspetti) pur nella continuità (di fondo e di prospettiva). Qui non seguirò oltre questa pista, ma mi limiterò a segnalare i punti salienti delle diverse accezioni e connotazioni di “spirito”, nelle sue relazioni con l’utopico, nelle diverse fasi e nelle principali opere di Bloch, per poi indicare una linea di legittima e necessaria prosecuzione e attualizzazione dell’idea di “spirito utopico”.

2. Forza e interiorità

Nel capolavoro giovanile, *Geist der Utopie* (1918), Bloch proclama lo “spirito” come fondamentale atteggiamento di tensione interiore verso un futuro di pienezza (personale e sociale, etica e religiosa, umana e cosmica) da realizzare attraverso l’agire comune degli uomini. Lo spirito è una forza insita nell’anima umana, che agisce anzitutto come “bontà e preghiera”, come “amore”, ossia come “servirsi a vicenda, dedizione, divenire l’altro”, e che così annuncia e prepara la redenzione; è lo «spirito dell’adunanza e del più universale incontro col sé»¹⁰. Lo “spirito utopico”¹¹ è l’aspetto dinamico, attivante, trasformante del “concetto utopico come principio”¹², del “nuovo pensiero” che erompe “nel mondo aperto, incompiuto, vacillante”: mentre “la vita esterna ristagna”, «solo noi siamo ancora leva e motore»¹³.

Anche negli scritti della maturità lo “spirito dell’utopia” mantiene il carattere energetico e il rilievo primario, ma con una portata meno enfaticizzata e più raccordata a condizioni concretizzanti; ora (a partire dal 1959) viene per lo più sobriamente evocato col termine “funzione utopica”, per designare l’apporto soggettivo alla prospettiva della

9 *Ibidem*, p. 363, cfr. pp. 184, 233, 336, 349. È il titolo della sezione centrale del capitolo più teoretico del libro: *Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage* [La figura della domanda incostruibile]. Nella seconda e nella terza edizione dell’opera la sezione cambia titolo, ma il termine ricorre anche qui più volte, spesso congiunto a quello di “etica dell’interiorità” (E. BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, pp. 152, 198, 205; trad. it. cit., pp. 136, 176, 182), nell’accezione, talora esplicita, di una “etica e metafisica della comunanza interiore” (*ibidem*, p. 258; trad. it. cit. p. 238).

10 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 379; *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 303; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 272; trad. it. cit., p. 251 e s.

11 *Id.*, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 217; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 225; trad. it. cit., p. 203.

12 *Id.*, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 9; *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 5; *Id.*, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 13; trad. it. cit., p. 8.

13 *Id.*, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 342.

speranza umana (compresa e concettualizzata) e al cammino del suo contenuto e della sua realizzazione tentata¹⁴.

Ma in *Geist der Utopie* lo spirito utopico comporta una dimensione interiore, un cammino interno di depurazione, intensificazione e autoriconoscimento del soggetto, che giunge fino alla delineazione di una “metafisica dell’interiorità” centrata sull’esperienza dell’oscuro dell’attimo vissuto. Questa è la principale caratteristica filosofica che distingue l’opera giovanile dalle opere successive al 1935, in cui Bloch mostra di aver non solo abbracciato il marxismo teorico, ma anche il materialismo in senso ontologico. Dal 1918 al 1923, invece, “materialismo” e “materialistico” sono usati come termini carichi di connotazioni negative: sono sinonimi di empirismo, fattualismo, apologia e celebrazione dello *status quo*. Parole come anima e spirito invece ritornano continuamente, e con un accento positivo posto sull’interiorità che in seguito sarà accuratamente evitato, perché semmai comparirà una riserva critico-ideologica nei confronti della tendenza “interioristica” o interiorizzante.

Il tema dell’oscuro dell’attimo rimarrà sempre centrale, ma verrà in seguito riesposto in chiave non più solo esistenziale, bensì cosmico-ontologica e anzi materialistica (come nocciolo oscuro della materia). Del resto questo tema stesso (l’oscurità, la non trasparenza e l’infondatezza abissale dell’attimo che si sta vivendo, ossia dello stesso vivere ed esistere nella sua puntuale attualità) segnala che lo spirito (nel senso di mente o soggetto di attività psichiche, quale è concepito fin da *Geist der Utopie*) non è il soggetto cosciente e pensante come *fundamentum inconcussum* della tradizione filosofica moderna, ma l’esistente strutturalmente precario (non ancora in possesso di sé) e storicamente svuotato che è emerso proprio nell’esperienza della tarda modernità. Ma precisamente questo vuoto, che è incapace di fondare e anzi di trovare fondamento e senso (incapace di “mito” e di fede), è per Bloch il luogo della carica utopica e della tensione attiva e positiva che può innescare il cambiamento epocale¹⁵. Il modello dello “spirito” è qui dunque piuttosto l’interiorità instabile e decaduta di Kierkegaard, che proprio nel suo precipitare può trovare il ribaltamento del riscatto e della salvezza¹⁶. Solo che per Bloch non si dà salvezza dall’esterno o dall’alto: già qui è proprio lo spazio vuoto a riempirsi di energia creativa e sovvertitrice, di potere messianico.

Basta. Ora dobbiamo cominciare noi. Nelle nostre mani è data la vita. Per se stessa già da tempo si è fatta vuota. Vacilla senza senso qua e là, ma noi stiamo saldi, e così vogliamo diventare i suoi pugni e le sue mete¹⁷.

Per il giovane Bloch, inoltre, se l’energia interna deve rivolgersi all’esterno e vivifi-

14 Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 186.

15 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 341.

16 Il referente esplicito dell’interiorità blochiana, infatti, non è qui tanto Agostino o Kant, quanto Kierkegaard (BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 368 e s.; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 249 e s.; trad. it. cit., p. 229 e s.).

17 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 9; *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 3; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 11; trad. it. cit., p. 3.

carlo trasformandolo, il mondo fisico esterno è qualcosa di muto, minaccioso ed estraneo che deve essere scrostato e animato, e quindi non è ancora quel potenziale promettente quale sarà visto nella successiva fase materialista:

Tanto in profondità conduce anzitutto la via *interna*, detta anche incontro con se stessi, l'approntamento della parola interiore, senza la quale ogni sguardo verso l'esterno resta nullo, e non diventa un magnete, una forza per attrarre la parola interiore anche al di fuori, per aiutarla a erompere fuori dall'erramento del mondo. Da ultimo però, certo, *lungo* questa verticale *interna*, si estenda l'ampiezza, il *mondo* dell'anima, la funzione *esterna*, *cosmica* dell'utopia, tenuta contro la miseria, la morte e il regno di croste della natura fisica. Dentro di noi solamente brilla ancora questa luce¹⁸.

Il potere utopico del soggetto è per Bloch anzitutto quello, proprio di una fede messianica, di raccogliere le energie latenti attorno a un centro capace di attrarre un grande movimento, religioso, etico e politico insieme, unito verso obiettivi comuni: l'abbattimento delle gerarchie di ordine e di classe sociale, il ribaltamento del primato delle merci e delle cose esterne, l'instaurazione di una "democrazia etica"¹⁹ come comunità senza barriere, che nel suo nucleo caratterizzante (come "Stato spirituale") è strutturalmente "chiesa"²⁰.

Il programma politico-sociale del primo Bloch sembra dunque vago e ingenuo, ma è formulato negli anni della guerra e dell'esilio svizzero (1915-1917) in cui emergevano all'orizzonte del possibile novità e rivolgimenti epocali, che di fatto stavano iniziando o preparandosi. Il libro fa in tempo a registrare la rivoluzione russa (democratico-sociale) di febbraio e la saluta pensando alla svolta religiosamente ispirata che era stata auspicata da Dostoevskij e che l'influsso di Tolstoj sembrava poter avviare verso un evangelismo pacifista, nonviolento, comunitario, popolare²¹.

Certo Bloch tiene conto già qui della critica di Marx al capitalismo e vede nel movimento operaio una centrale via di concretizzazione dell'ideale socialista (abolizione della proprietà privata, economia ricondotta alla cooperazione partecipativa, riduzione dello stato ad apparato amministrativo, abolizione di eserciti e frontiere: una rivoluzione ad ampio raggio, propriamente radicale e globale). Ma resta soprattutto attratto da idee che sono più vicine al movimento anarchico-pacifista, rifiutando ogni riduttivismo materialistico, che priva dello slancio, della prospettiva, della fiducia.

La rivoluzione politico-sociale infatti non è fine a se stessa, non è la meta ultima. Per quanto sia di portata immane, mira e serve solo a mettere in ordine i rapporti fra gli uo-

18 Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 5; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p.13; trad. it. cit., p. 8.

19 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 301, 394, 410; a volte è detta anche "democrazia mistica" (*ibidem*, p. 356).

20 *Ibidem*, p. 404.

21 *Ibidem*, pp. 297-299: "ribaltamento del potere in amore", "insediare Cristo come imperatore". Nella seconda edizione del 1923 Bloch constata con soddisfazione che "resiste indomita la repubblica marxista in Russia", ma aggiunge anche che «non meno indomiti continuano a bruciare gli eterni problemi del nostro anelito, della nostra coscienza religiosa, non meno inattuati nella loro ingiunzione assoluta», richiamandosi allo «spirito di Kant e di Baader» (BLOCH, *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 4; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 12; trad. it. cit., p. 5 e s.

mini e le cose e degli uomini fra loro per porre termine agli inessenziali problemi della sopravvivenza e ai falsi e fuorvianti problemi del potere e per lasciare spazio ai veri e decisivi problemi dell'esistenza, che riguardano gli scopi, il fine e il senso del tutto.

Per questo rimane essenziale per Bloch ancorare il movimento di rivolgimento sociale a un'idea messianica²². Questa non è attesa del messia né come salvatore inviato dalla divinità, né come personalità carismatica risolutiva. Messianismo significa qui invece sostanzialmente due cose: (1) coscienza della doverosità e fede nella possibilità di un rinnovamento decisivo (delle relazioni tra gli umani) compiuto mediante l'unione delle menti, delle volontà e delle forze (che è messianicità collettiva, dal basso, anche se non esclude una organizzazione carismatica); (2) convinzione che questa azione congiunta sia possibile non solo e non tanto in considerazione di interessi propri e comuni, ma in base a uno slancio etico e a un interesse propriamente religioso per la salvezza di tutti e del mondo, cioè a partire da fonti che sono primariamente interiori e proprio per questo possono essere condivise.

Questo interesse religioso gli appare avviato a costituire una chiesa (futura) “posta necessariamente e *a priori* secondo il socialismo”²³ che non tanto sostituisce lo stato²⁴ quanto piuttosto forma quella “comunità evangelica” chiamata a collegare il “noi” della società (profana) come “comunità luciferina” con la “comunità apocalittica” del Regno²⁵.

3. Comunità e ulteriorità

Ma in che cosa consiste tale interesse religioso? Fondamentalmente in quelle “pre-occupazioni e domande pratiche” che vertono “sulla problematica dell'anima” (legata alle esperienze del male e della sofferenza) “socialmente insuperabile”²⁶. La fede che si accende di fronte a tali esperienze è però rivolta a un Dio che non è quello responsabile dell'origine del mondo da cui provengono, che non è in generale un ente originario, un “fatto” (per quanto metafisico o teologico), bensì un “problema” e un “valore”, ossia qualcosa o qualcuno che “deve” essere (anche se ancora non è, ovvero ancora è nascosto, impotente, legato, ambiguo)²⁷. È il Dio sperato (invocato, e in certo senso più ancora

22 Il motivo messianico era molto più evidente nella prima edizione, dove Bloch arrivava a delineare il programma di un “sistema del messianismo teoretico” accanto a quello di un “messianismo pratico” (Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 337). Ma anche nella seconda edizione l'evocazione del Messia e della sua venuta è presente dall'inizio alla fine del libro (Id., *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 5 e p. 363). Nella terza edizione molti spunti sono cassati o attenuati, ma il tema e il *pathos* restano avvertibili.

23 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 404.

24 Come poteva apparire dal passo richiamato alla nota precedente.

25 Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 229.

26 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 410 e s.; Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 329; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 306 e s.; trad. it. cit., p. 284 e s.

27 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 341; Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 245 e s.; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 253 e s.; trad. it. cit., p. 234.

evocato), il “Dio ultimo”²⁸, il “Dio della fine”²⁹ (dell’apocalisse come fine di questo mondo contraddittorio e inizio di un nuovo eone), della salvezza come vita eterna. È il Dio che va oltre le figure finora esperite e concepite, una terza figura o un terzo stadio oltre il Dio (ebraico) della creazione e della Legge e il Dio (cristiano) della grazia, che assume il nome ebraico-cristiano di “Spirito Santo”³⁰.

Questo Dio del futuro e della speranza conserva i tratti femminili della *ruah*, del caldo soffio alitante della colomba/Spirito santo del racconto biblico della creazione e dei Vangeli, ma diventa qui “l’ultima realtà che attende l’uomo al di là di ogni mondo e nella vita eterna”, ossia “la risposta”, “lo spazio trascendente dell’io”, “l’attorno-a-noi e l’intimo nome di ogni *eros*”³¹. Tale immagine richiama la maternità avvolgente di una comunità unificante in cui nasce e si compie il Dio della fine; comunità umana anticipata dalla “mistica dell’amicizia e dell’amore” che è comunità universale degli spiriti, pacificata e concordante, per quanto polifonica, composta di tante voci diverse ma accordate tra loro³².

Si apre così anche la prospettiva di uno spazio attorniante non più ostile o estraneo, cioè di una comunione sperata anche con la natura fuori, sopra e dentro di noi, con quel nocciolo non ancora apparso, anzi ancora particolarmente duro e impenetrabile, che rende finora il mondo “incompiuto”, frammentario, precario e insieme minaccioso.

Così però tutte le cose, il mondo intero, le pietre, il sole, le piante e gli animali sono ancora da ultimo insieme con noi [...] rinchiusi nelle loro croste corporee: nella misura in cui sono rimasti fermi [...] e la loro psichicità non possiede la forza di togliersi di dosso il corpo [...] e di usarlo come organo di quel *processo di autoconoscenza cosmica* percorso dallo smarrito, lacerato, ignoto Dio delle anime o Spirito Santo nel mondo³³.

4. *Spiritualismo ermeneutico e democrazia mistica*

Negli anni successivi Bloch collega allo “spirito” non solo la decisa ispirazione del genuino atteggiamento rivoluzionario, esemplato, nel libro del 1921 *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*³⁴, sul modello del chiliasmo anabattista, ma anche il suo appoggiarsi su una interpretazione “spirituale”, non letterale, della Scrittura³⁵. Qui emerge il

28 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 441 e s.; Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 361; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 342; trad. it. cit., p. 315.

29 Cfr. Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 385-388; Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 310; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 285.; trad. it. cit., p. 264.

30 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 329, 331; Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., pp. 294, 298.

31 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 357.

32 *Ibidem*, p. 382.

33 *Ibidem*, p. 425 e s.

34 E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Kurt Wolff, München 1921; quarta edizione aumentata: Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. II; trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi: *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milano 1980.

35 *Ibidem*, pp. 104, 172, 193-198; trad. it. cit., pp. 104, 158, 174-179.

legame tra la lettura spirituale come apporto creativo del libero spirito e il suo sorgere da una esperienza di “illuminazione” che non viene solo dal suo interno, o meglio viene dal fondo divino del suo intimo sollecitato dalla parola esterna della Scrittura³⁶. Bloch non nasconde i rischi di questa lettura mossa dal rigore dell’appello alla sequela e alla fedeltà interiore più che da quello della filologia, ma sottolinea che proprio un tale approccio più libero apre allo spirito di tolleranza e al riconoscimento di un’unità spirituale dei veri credenti che attraversa tutte le divisioni confessionali³⁷.

Dio è spirito, aveva detto Gesù alla Samaritana; è libero soffio che vivifica, rinfresca, rinnova, e investe sì chi vuole e come vuole, ma, prima o poi, essendo spirito di amore universale, vuole investire tutti, ogni singolo. Il contatto con lo spirito divino parlante attraverso la lettera della Scrittura è così possibile ad ogni singolo soggetto³⁸. Per questo ogni singolo può leggere e comprendere adeguatamente la Scrittura, e a rigore nemmeno ha bisogno di tale mediazione per avere esperienza e conoscenza dell’unica cosa necessaria.

Questa esperienza di contatto e di comprensione è anche capace di unirlo con tutti gli altri credenti in una comunità che non ha più bisogno di leggi e autorità esteriori, e che quindi viene identificata con una “democrazia mistica”³⁹. La conoscenza e l’esperienza di Dio come spirito e come amore rivolto paritariamente a tutti gli uomini (e a tutte le creature) non dividono, ma uniscono, sono fonte e stimolo e cemento di comunità. Comunità che è democratica, perché non prevede gerarchie prefissate, ruoli rigidamente suddivisi, ma servizio scambievole (*in caritate*); ma è anche detta “mistica”, perché si radica appunto in quell’esperienza diretta di illuminazione, che è al contempo comprensione e interpretazione creativa, personale e attualizzante.

In tale contesto Bloch mette a fuoco il rapporto tra spirito e potere (mondano). Se il primato dello spirito e il suo contrasto con l’ancora perdurante potere del male giustifica in Münzer il ricorso alla coazione legale e alla violenza (rivoluzionaria) come estrema difesa dei deboli e oppressi⁴⁰, ciò significa al contempo opposizione ai poteri tirannici e ricorso provvisorio al potere come misura di emergenza imposta dalla coscienza morale e religiosa. Bloch critica nell’avversario Lutero proprio la separazione tra potere e spirito (autorità mondana e chiesa) che diventa nei fatti subordinazione dello spirito al potere⁴¹. Emerge così la necessità opposta di subordinare il potere allo spirito, non certo nel senso del primato della chiesa (come istituzione gerarchica) sullo stato, ma nel senso di una riconduzione del potere entro i limiti di un mezzo lecito solo in situazioni particolari e

36 Cfr. E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, ora in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIV; trad. it. di F. Coppellotti: *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell’esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 104: «nemo audit verbum nisi spiritu libertatis intus docente».

37 Id., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 197 e s.; trad. it. cit., p. 178; cfr. Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1537 e s.; trad. it. cit., p. 1502 e s.

38 Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 591 e s.; trad. it. cit., pp. 584-586.

39 Id., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, pp. 64, 98; trad. it. cit., pp. 72, 99; cfr. Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 591, 593; trad. it. cit., p. 584 e s.

40 Id., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 116; trad. it. cit., p. 114.

41 *Ibidem*, p. 134 e s.; trad. it. cit., p. 129.

per scopi eticamente obbligati.

5. Fioritura della materia e spirito di verità

Nelle opere della maturità Bloch tende a concepire lo spirito, nell'uomo e nella natura, come "suprema fioritura della materia"⁴², citando un'espressione usata da Engels nella *Dialettica della natura*⁴³. Ciò significa che lo spirito non va "opposto dualisticamente" alla materia, non se ne distingue per essenza, ma è una "forme di movimento di una materia più altamente qualificata"⁴⁴. D'altra parte non significa neppure che lo spirito sia un semplice "epifenomeno" della materia, ovvero una "secrezione" o un prodotto destinato semplicemente a sprofondare nell'uniformità dei processi entropici della natura⁴⁵. Nell'ontologia blochiana di questo periodo la materia è il fondo, substrato o soggetto del divenire processuale che è essenzialmente "rivolto in avanti"⁴⁶, sospingente verso figurazioni sempre ulteriori (*natura naturans, supernaturans*). Lo spirito non è qualcosa di indipendente, anteriore o indipendente, ma è ciò in cui l'energia latente del suo nocciolo intensivo si "materializza", cioè "si fa esterna, realizza crescentemente se stessa, ossia il suo proprio contenuto utopico-tendenziale", per poter poi passare, attraverso questo momento "logico", al momento finale della realizzazione di se stessa come "materia del nocciolo"⁴⁷.

In questa fase il tema dello spirito non sparisce, dunque, ma viene ricompreso all'interno della visione di una materia attiva, creativa, utopicamente aperta e in via di umanizzazione (che significa anche spiritualizzazione, sebbene non nel senso di una perdita di naturalità, tempo-spazialità e corporeità). Qui "spirito" non indica però solo la mente umana, ma anche le sue creazioni più peculiari (le istituzioni sociali, le tecniche, le opere d'arte, le idee filosofiche e religiose) e quindi non solo quel che Hegel aveva chiamato "spirito soggettivo" e "spirito oggettivo", ma anche tutto quel campo che dopo Hegel è stato detto "cultura".

Sul piano specificamente religioso Bloch ritorna anche qui a presentare quel che era pensato nelle immagini cristiane della Pentecoste, dell'avvento del Paracleto come "Spirito di verità" o della "età dello Spirito" come lo svelarsi della verità del divino (del senso latente) nell'umano-cristiforme⁴⁸. Ora però interpreta più univocamente questo slancio della speranza religiosa come utopia di un ultimo risolversi del divino e del messianico-cristico nella comunità escatologica universale degli uomini riconciliati con se stessi, fra loro e con la natura⁴⁹. Lo spirito si ripresenta così ancora una volta come una cifra

42 Id., *Das Materialismusproblem*, cit. pp. 308, 313.

43 F. ENGELS, *Dialektik der Natur*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Dietz, Berlin 1956-, vol. XX, p. 327; trad. it. di L. Lombardo-Radice, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere complete*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 336.

44 BLOCH, *Das Materialismusproblem*, cit., p. 308.

45 Id., *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, cit. p. 175 e s.

46 *Ibidem*, p. 442.

47 *Ibidem*, pp. 443-445.

48 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1502 e s.; trad. it. cit., p. 1469 e s.

49 *Ibidem*, p. 1538 e s.; trad. it. cit., p. 1503.

escatologica, che indica come lo stesso soggetto umano abbia bisogno di identificarsi alla fine con il suo nocciolo materiale e come quest'ultimo non debba necessariamente svelarsi come un oscuro potere metafisico estraneo o addirittura ostile e annientatore della personalità umana. La formula finale suona così, combinando Agostino con Bruno e Spinoza: “*natura naturata nos ipsi erimus*”⁵⁰.

6. Forza per il futuro e senso per l'oggi

Si è accennato più sopra che, a partire dal *Prinzip Hoffnung*, il concetto di “spirito utopico” viene tradotto da Bloch in quello di “funzione utopica”. Questa si presenta fondamentalmente in tre forme: (1) una capacità di anticipazione fantastica e progettuale, (2) un'energia soggettiva tesa a contrastare e combattere attivamente il cattivo esistente e (3) una forza interpretativa (ermeneutico-critica) capace di discernere il positivo dal negativo nella tradizione culturale e nella produzione intellettuale e artistica contemporanea nonché di stimolarne l'apporto polemico e costruttivo⁵¹.

Tra le molte eredità ricavabili dall'opera blochiana, una prosecuzione non evasiva dello “spirito utopico”, assunto come asse di riferimento essenziale, può consistere oggi, dunque, nell'elaborare teoricamente e praticamente un’“ermeneutica utopica”⁵², al contempo inclusiva e discriminante, ampliante e fluidificante. Si tratta di operare concretamente, all'altezza (o bassezza) del nostro tempo, una lettura critica e progettuale insieme del passato, del presente e del futuro tramite l'evidenziazione e decifrazione dei “segni storici”. Ciò comporta da un lato una ricezione selettiva che porti a scoprire e salvare il futuro racchiuso (e rimasto imprigionato) nel passato, facendo leva sulla memoria utopica (*Eingedenken*) attualizzante. Dall'altro richiede anche una lettura “detettiva” (*detektivisch*, da *detective*) che metta a nudo infaticabilmente le coperture, strumentalizzazioni e falsificazioni ideologiche, che non si stanchi di denunciare la reificazione e distorsione dei rapporti tra persone e di smascherare la presunta fatalità (pseudo-naturale) di strutture sorte storicamente. Include infine una lettura anticipante che dia corpo e voce alla coscienza del dover-essere e del poter-essere, guidata e appellata da quell’“imperativo categorico”, eversivo e costruttivo insieme, con cui il giovane Marx ha tradotto tanto l'umanismo feuerbachiano quanto l'impulso etico-politico kantiano, e che Bloch non si stanca di citare:

La critica della religione termina con la dottrina che *l'uomo è per l'uomo l'essere supre-*

50 Id., *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XV, p. 264; trad. it. di G. CUNICO: *Experimentum Mundi*, Queriniana, Brescia 1980, p. 292. Sul riferimento ad Agostino si veda G. CUNICO, *Bloch e Moltmann. Utopia e speranza*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 4, *Storia e politica*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 153-171.

51 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., cap. 15.

52 Si veda in proposito G. CUNICO, *Ermeneutica utopica: il futuro tra globalità e prossimità*, in R. MANCINI, F. FALAPPA (a cura di), *Le frontiere dell'ermeneutica. Interpretare la società globale*, Castelveccchi, Roma 2018, pp. 19-41; cfr. anche G. CUNICO, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, Firenze 1976, pp. 60-62, 187-190.

mo, ossia con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere umiliato, asservito, abbandonato, spregevole⁵³.

La funzione utopica ha al suo fondo e come suo orizzonte un motivo etico: un fine, una destinazione, un compito, qualcosa che deve avvenire. La sua caratteristica distintiva, però, è che il dover essere (dello stato di cose futuro) è colto e rappresentato a partire dal suo essere "a venire" e precisamente come presenza anticipata e sperata di questo "avvenire", che a sua volta non è pensato come semplice esito o conseguenza di un fare conforme a una regola⁵⁴. Diventa così decisiva la questione dell'attuazione e delle sue condizioni "pratiche", ma anche di quelle oltrepassanti o avvolgenti la sfera pratica. Decisivo diventa guardare al presente a partire dal futuro e rapportarsi al futuro tenendo conto della posizione assegnabile al presente così identificato e decifrato.

L'aspettazione e anticipazione del futuro come svolta decisiva incide *nel* presente cambiandone il volto, non solo spingendo a una trasformazione radicale dello stato di cose esistente, ma anche modificando l'atteggiamento verso l'attualità, che diventa riflessivo, problematico, critico, impegnato, dinamico.

L'avvenire anticipato, riconosciuto come futuro quale deve essere, permette di riconoscere il volto, il bisogno e la tensione dell'attualità, dà a questa la sua responsabilità, il suo carattere di "fronte", di luogo di decisione e di impegno radicale, fa del presente storico un oggetto di analisi critica (delle miserie esperite, delle risorse e opportunità di cambiamento) e di trasformazione pratica.

Contemporaneamente lo sguardo utopico svela la dimensione di profondità del presente, la sua costitutiva difettività e il suo rimandare a una trasformazione più radicale di quella storico-sociale. In tal modo il futuro utopico impatta nell'attualità *come* presente: è atteso come attualità piena e dispiegata, esperibile e godibile integralmente e comunitariamente. Bloch appunto concepisce il futuro sperato come attimo compiente e compiuto (a sua volta prospettato in una serie sempre più profonda di adempimenti)⁵⁵.

D'altra parte, va tenuto conto che l'impatto del futuro prende le mosse *dal* presente: l'attesa si accende e si motiva a partire dall'insoddisfazione presente, dalle sofferenze, privazioni e umiliazioni subite attualmente, come loro negazione determinata e almeno potenzialmente attiva. Per Bloch è proprio l'esperienza del presente come negativo e difettivo, e alla radice come attimo oscuro, a catalizzare l'attivazione del futuro e su-

53 Cfr. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in MARX, ENGELS, *Werke*, cit., vol. I, p. 385; trad. it. di R. Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto. Introduzione*, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 197 e s.

54 Sappiamo che il futuro ci si dà sia come uno stato temporale che ci sta davanti e cui ci pretendiamo nel nostro presente attuale, sia come un non-ancora che ci attende e che ci viene incontro come uno stato che per un verso si allontana ogni momento, per l'altro si avvicina (cfr. E. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, Kösel, München 1954). Bloch ha posto l'accento prevalentemente sul primo lato del futuro, ma ha colto e anzi concepito radicalmente anche il secondo, proprio postulando un venire incontro del futuro latente della stessa natura non ancora mediata con noi, ancora estranea ai fini umani.

55 Su questi temi si veda G. CUNICO, *Futuro messianico come impatto nell'attualità e nella secolarità*, in P. FIORATO (a cura di), *Il futuro in eredità. Riflessioni contemporanee su messianismo e secolarizzazione*, Mimesis, Milano 2016, pp. 175-197.

scitare l'immagine di un futuro come presente ricomposto e come passato riscattato e riconciliato.

Inoltre, l'innesto del futuro nel presente si radica e deve radicarsi nella prossimità storica anche nel senso che deve raccordarsi, confrontarsi e commisurarsi con le diverse storie, le diverse tradizioni culturali e le diverse situazioni particolari concretamente sviluppatasi nelle differenti realtà sociali, tenendo conto delle loro differenze sia per far valere l'esigenza umana comune, sia per cogliere ed esprimere adeguatamente tale esigenza.

Lo slancio genuinamente utopico verso il futuro sperato (che reclama attuazione) non è dunque vacua fede nel progresso inarrestabile o nell'inevitabile vittoria della buona causa, non è fuga illusoria dal presente reale e dalla sua durezza verso una meta fantastica, che genera o può generare mostri come i totalitarismi e i fondamentalismi fanatici; piuttosto è responsabilità verso il presente⁵⁶ che reclama cura radicale, correzione, ribaltamento, compimento delle sue aspirazioni, esigenze, potenzialità; verso il passato che reclama riscatto, riconciliazione, ripresa costruttiva, reinvenzione; verso le vittime che attendono riconoscimento, riparazione, consolazione e giustizia; verso i colpevoli (profittatori, sfruttatori, violenti, assassini, dittatori) che devono essere ricondotti alle condizioni di umana convivenza e comunicazione.

56 Su questo rinvio a G. CUNICO, *La sfida dell'attimo*, in ID. (a cura di), *Attualità e prospettive del "principio speranza"*. *L'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 157-186.

HANS-ERNST SCHILLER

ATTESA DELL'IMMENSO
Attimo e postulato in Geist der Utopie

Abstract

The concepts of the darkness of the lived instant (*Dunkel des gelebten Augenblicks*) and of the postulate are in the centre of Ernst Bloch's philosophy of the not-yet-being. They have been sketched already in *Geist der Utopie* and in earlier essays. In the conception of the instant Bloch refers to Husserl's phenomenology and modifies it. The true being of the subject is hidden in the darkness. It should be thought as not-yet-being or real possibility of its revelation. Bloch tries to make this possibility conceivable with a modification of Kant's concept of postulate. The conception of instant is important for Adorno's «metaphysical experience» as well, which has been influenced by *Geist der Utopie*.

Keywords: Darkness of the Lived Instance; Identity; Not-Yet-Being; Moral Postulate; Unconstructable question

Theodor W. Adorno ha parlato dell'«attesa dell'immenso»¹ suscitata in lui dalla lettura di *Geist der Utopie* (*Spirito dell'utopia*) quando aveva 17 anni. Oltre quarant'anni dopo non riusciva più a trovare quello che aveva continuato ad agire dentro di lui come una prima impressione. Si può ben parlare di una delusione, di cui Adorno non ha indicato direttamente il motivo, peraltro intuibile leggendo la sua recensione di *Spuren* (*Tracce*), che contiene una serie di obiezioni contro il modo di scrivere e di filosofare di Bloch. Più avanti tenterò di indicare il più importante motivo teoretico della delusione che io stesso ho provato e che forse non è tanto lontana da quella di Adorno.

Per Adorno Bloch, col suo concetto della «figura della domanda incostruibile», aveva strappato alla temerarietà della filosofia ufficiale e alla sua «rivoltante riduzione a metodica» ciò che solo sarebbe degno di essere pensato. La «domanda incostruibile» è la domanda dell'attimo; essa acquista figura in esperienze vissute che sembrano simbolizzare quel che è inteso e che poi si perdono nel flusso del tempo. È strano che Adorno non abbia colto questa relazione tra la domanda e l'oscuro dell'attimo vissuto, sebbene egli stesso avesse presentato la sua personale esperienza come un attimo significativo che non aveva potuto essere arrestato.

Non è possibile misconoscere che l'attimo, o più precisamente il suo oscuro, deve

1 TH. W. ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. XI: *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, pp. 556-567, p. 556; trad. it. di E. De Angelis, *Manico, brocca e prima esperienza*, in TH. W. ADORNO, *Note per la letteratura 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979, pp. 232-242, p. 232. Sul rapporto tra Adorno e Bloch si veda H. E. SCHILLER, *Tod und Utopie: Ernst Bloch, Georg Lukács*, in R. KLEIN, J. KREUZER, S. MÜLLER-DOOHM (Hrsg.), *Adorno Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2011, pp. 25-35.

stare al centro della filosofia blochiana². Mi dedicherò anzitutto all'esposizione di questo problema, per poi tematizzare, in un secondo passo, la figura di pensiero del postulato. Questa figura deriva dalla filosofia morale kantiana e, nella metamorfosi impressale da Bloch, dovrebbe assicurare che nell'esperienza interna del tempo è nascosto un "essere" che può valere come il non-essere-ancora e la possibilità reale di una "identità". Per finire vorrei pronunciarmi sulla posizione di *Geist der Utopie* nell'opera complessiva di Bloch, riferendomi alla sua idea di sistema e alla sua filosofia della natura.

1. Attimo

Veniamo dunque in primo luogo al ruolo centrale dell'attimo vissuto e del suo oscuro³. Tale ruolo emerge dalla relazione con quella che Bloch chiama la «domanda incostruibile». Adorno era stato attratto da questa figura di pensiero perché ha la sua sede al di là, o meglio a lato dei grandi problemi ufficialmente riconosciuti dalla filosofia. Tale domanda si annuncia nello «stupore» che nasce da «occasioni del tutto improprie», come dice Bloch, oppure, come si esprime Adorno con Freud, si apre ai «rimasugli del mondo fenomenico»: una parola strana, una goccia che cade o la forma assunta da piante innevate. Per tali esperienze la parola più semplice sarebbe troppo, la parola più sublime troppo poco. È addirittura d'obbligo pensare qui alla *Dialettica negativa* di Adorno e al suo concetto di «esperienza metafisica»⁴. Certo in Bloch la domanda non sembra proprio «incostruibile», dal momento che viene subito designata come «domanda su di noi»⁵, localizzata nell'oscuro dell'attimo vissuto. Questa direzione verso il problema dell'identità è rimasta sempre estranea ad Adorno. Bloch invece pensa che l'oscuro dell'attimo vissuto e la domanda incostruibile vengano a toccarsi da vicino fino a identificarsi⁶.

È degno di nota che Bloch abbia formulato il nocciolo della sua filosofia già a 23 anni

- 2 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), in Id., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1978, vol. XVI, pp. 369, 370, 371, 386; Id., *Geist der Utopie*, nuova edizione rielaborata, Paul Cassirer, Berlin 1923, p. 235 e *passim*; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, vol. III, p. 243 e *passim* (rielaborazione della seconda stesura del 1923); trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti: *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980. Nella sua (per tanti aspetti notevole) recensione del libro di G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik, Berlin 1923; trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967, Bloch parla della propria «dottrina dell'attimo vissuto», che andrebbe riconosciuta «come l'Alfa e l'Omega di un concreto afferramento del Noi»: si veda E. BLOCH, *Aktualität und Utopie. Zu Lukács Philosophie des Marxismus* (1923-1924), in Id., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Gesamtausgabe*, cit., pp. 598-621, p. 614.
- 3 Su questo tema rimando all'ampio e istruttivo lavoro di A. CZAJKA, *Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk*, Duncker & Humblot, Berlin 2006.
- 4 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, p. 366 e s., p. 359; trad. it. di C.A. Donolo: *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 337 e s., p. 330 e s.
- 5 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 367; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, p. 249; trad. it. cit., p. 229.
- 6 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 373; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, p. 255; trad. it. cit., p. 235.

nella dissertazione dottorale del 1908. Già qui parla dell'«oscurità degli attimi vissuti», della «tenebra dell'attimo vissuto»⁷. E sempre già nella dissertazione parla del tentativo di Husserl di «rivoluzionare il concetto di tempo»⁸. Fin dall'inizio l'atteggiamento di Bloch verso Husserl era di rispetto; nella dissertazione gli riconosce una «nuova e quanto mai rivoluzionaria fondazione» dell'apriorismo⁹. Husserl, si legge in *Geist der Utopie* (1918), è sì arido e povero di contenuto, ma tra i filosofi contemporanei è quasi «l'unico che abbia lavorato realmente in modo indipendente»¹⁰.

Nel rapporto dell'«oscuro dell'attimo vissuto» di Bloch con la fenomenologia husserliana il punto di avvio è dato dall'«opposizione tra l'esplicazione dell'atto e l'esplicazione dell'oggetto», che Bloch giudica «straordinariamente feconda»¹¹. L'autoreferenzialità o riflessività dell'esperienza dell'attimo viene espressa in Husserl con la constatazione che il percepire non può essere a sua volta percepito¹², che l'«io sono», che alla riflessione si offre come evidenza, non è perfettamente coglibile ed enunciabile in termini concettuali¹³.

Bloch domanda: «Quando è che propriamente si vive? Quando è che si è coscientemente presenti nella regione dei propri attimi [...]? Per quanto penetrante sia il sentire tutto ciò, esso sfugge continuamente»¹⁴. Tuttavia nell'analisi fenomenologica almeno l'essere del Sé, dell'Io, è evidente. Per Bloch questa evidenza diventa la conferma della sua certezza di una indistruttibile sostanza dell'anima. «Ciò che sta in mezzo, noi stessi, il mobile, fluttuante punto mediano dei tempi, in cui ci troviamo nell'attimo vissuto, è [...] il germe nascosto [...], un'isola oscura»¹⁵. È certo, dice Bloch,

che ogni singolo atto di riferimento viene non solo accompagnato, ma da ultimo sostenuto dalla relazione dell'«io sento, voglio o penso» [...]. Qui si trova un germe indistruttibile, appunto l'Io velato, l'oscuro, la domanda, umbratile come atto di coscienza non meno che

7 E. BLOCH, *Kritische Erörterungen über Rickert*, in ID., *Tendenz Latenz Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, pp. 55-107, 99, 97.

8 *Ibidem*, p. 90.

9 *Ibidem*, p. 89.

10 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 247; cfr. anche pp. 250, 255 e s. In ID., *Erbschaft dieser Zeit* (1935), in *Gesamtausgabe*, cit., vol. IV; trad. it. di L. Boella: *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992, in cui Husserl viene trattato insieme a Scheler e Heidegger (*ibidem*, pp. 296-302; trad. it. cit., pp. 247-252), il tono è più distanziato, ma viene ripetuta la valutazione presente in *Geist der Utopie*: il metodo di Husserl appare come «la più pesante scolastica», ma i suoi insegnamenti sono «non da poco» (*ibidem*, p. 299; trad. it. cit., p. 249). In complesso, dopo la svolta marxista, Husserl scivola visibilmente sullo sfondo, probabilmente perché, specialmente con le *Ideen* del 1913, appare strettamente legato alla metafisica della «realtà dell'anima», che Bloch doveva lasciarsi alle spalle.

11 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 256.

12 Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. I, Niemeyer, Tübingen 1970⁶, p. 363; trad. it. di G. Piana: *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1962, vol. II, p. 153.

13 *Ibidem*, p. 357; trad. it. cit., p. 148.

14 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 364; cfr. ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 237; trad. it. cit., p. 216.

15 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 371; cfr. ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 252; trad. it. cit., p. 231 e s.

come oggetto di coscienza che vuole oggettivare se stesso, eppure realissimo sostegno della nostra personalità¹⁶.

Nell'attimo però, accanto all'atto intenzionale, in termini husserliani la *noesis*, è posto in ombra anche l'oggetto esperito, il *noema*; con le parole di Bloch: «incessantemente muta lo sguardo volente, intuente, sprofondano i suoi contenuti intuiti, e ben presto io non posso più possedere nel mio esperire vivente neppure ciò che è appena passato»¹⁷. Bloch si riferisce qui all'analisi fenomenologica del flusso temporale, come si esprime Husserl:

un esperire vivente non è e non è mai completamente percepito, nella sua piena unità non è mai coglibile adeguatamente. Per sua essenza è un fiume che noi, rivolgendovi lo sguardo riflettente, possiamo risalire nuotando a partire dal punto-ora, mentre i tratti percorsi e superati sono perduti per la percezione. Solo nella forma della ritenzione [del ricordo primario] abbiamo una coscienza di ciò che si è immediatamente concluso, oppure nella forma della reminiscenza retrospettiva. E alla fine l'intera corrente del mio esperire vivente è un'unità dell'esperire di cui in linea di principio è impossibile un afferramento percettivo in grado di 'nuotare con essa' in misura completa¹⁸.

Ecco l'inafferrabilità dell'essere dell'Io da cui abbiamo preso le mosse insieme a Bloch.

Anche in Husserl la corrente dell'esperire vivente ha un momento anticipante: la coscienza di un "dopo", una «protenzione» o aspettazione. Questo non-ancora è un "adeso" «costantemente nuovo»¹⁹, ma ciò non significa che in concreto non possano affiorare nuovi contenuti:

Il precedente *cogito* "si smorza", cala nell'"oscuro", ma ha ancor sempre un'esistenza esperita, benché modificata. Parimenti sullo sfondo dell'esperire vivente avanzano [nuove] *cogitationes* [...]. Per es. una credenza [...] si "agita"; noi crediamo già "prima di saperlo". Parimenti a volte sono già vive posizioni di gradimento o di non gradimento, appetizioni o anche decisioni, prima che "viviamo in esse", prima di compiere il vero e proprio *cogito*, prima che l'Io "si attivi" nel giudicare, gradire, appetire, volere²⁰.

16 Id., *Geist der Utopie, Erste Fassung*, cit., p. 415; cfr. Id., *Geist der Utopie, Zweite Fassung*, cit., p. 314 e s.; trad. it. cit., p. 292.

17 Id., *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923, p. 231; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 237; trad. it. cit., p. 216.

18 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (libro I, 1913), Meiner, Hamburg 2009, p. 93 e s.; trad. it. di G. Alliney e E. Filippini: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, p. 96.

19 *Ibidem*, p. 183; trad. it. cit., p. 182.

20 *Ibidem*, p. 263; trad. it. cit., p. 255.

In Bloch il momento anticipante viene concepito come non-ancora-coscienza²¹. Questo non-ancora della coscienza si differenzia dalla «protenzione» husserliana per la sua relazione con l'«illuminazione dell'oscuro» nell'attimo²².

Ciò che Husserl analizza come inevitabile e insuperabile, l'oscuro, non ha da essere, deve non essere. In questa prospettiva viene asserito: «L'autointuizione dell'Io è [...] in generale un problema [...] solo perché fino all'ora del processo [...] non è ancora riuscito un porsi-davanti-a-se-stesso, [...] un incontrare se stesso e un più totale riflettere se stesso di un qualche attimo vissuto; un concentrarsi della mera semi-coscienza nell'identico essere se stesso»²³. Questo non-ancora della coscienza non sarebbe soltanto un nuovo relativo, pari a quello che si agita nella coscienza husserliana prima che lo sappiamo; né sarebbe il nuovo astratto, inautentico, del «sempre di nuovo adesso»; bensì pone «il problema di ciò che è radicalmente nuovo»²⁴. È al contempo il non-ancora dell'essere che nell'attimo è stato attribuito all'Io.

In questa prospettiva il concetto del flusso perde la sua ovvietà. Con una chiara anticipazione del concetto benjaminiano del tempo storico, Bloch ritiene «che proprio il più impetuoso movimento del tempo [...] tenda a tramutarsi in arresto, nel semplice accostarsi di due luoghi»²⁵. Il flusso del tempo è un problema²⁶, deve essere costretto ad arrestarsi²⁷. Le figure della domanda incostruibile appaiono così come «figure di tensione» tra fonte e sbocco²⁸. L'interruzione del flusso, il suo arresto, è un'esperienza che invano si cerca negli scritti di Husserl che Bloch poteva conoscere all'epoca della redazione di *Geist der Utopie*. Per un'illustrazione metaforica si adatta bene il celebre verso dell'inno *Patmos* di Hölderlin: «D'intorno s'affollano le vette del tempo».

L'intrecciarsi di non-essere-ancora e non-ancora-coscienza in *Geist der Utopie* si spiega a partire dalla struttura riflessiva dell'attimo esperito vivendo. Il non-ancora-cosciente è «un albeggiare, un interno chiarificarsi», un presagire e un tendere dall'oscuro al chiaro²⁹. Per Bloch è rinvenibile specialmente nel lavoro creativo, che dobbiamo pen-

21 Solo nella seconda edizione di *Geist der Utopie* il concetto del «sapere non ancora cosciente» (BLOCH, *Geist der Utopie* [1923], p. 234; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 241; trad. it. cit., p. 219) è collocato in una posizione tanto visibile quanto ci aspetteremmo guardando retrospettivamente a partire da *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994. L'espressione compare però già nella prima edizione del 1918 (*Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 269), dove naturalmente il concetto è presente col suo contenuto oggettivo anche quando Bloch parla della «idea del mondo non ancora trovata» (*ibidem*, p. 426), oppure dell'«autoreperimento non ancora raggiunto» (*ibidem*, p. 430).

22 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 373; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 255; trad. it. cit., p. 235.

23 ID., *Geist der Utopie* [1923], p. 244; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 252 e s.; trad. it. cit., p. 232; cfr. ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 371.

24 ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung* p. 254; trad. it. cit., 233; cfr. ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 372.

25 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 253 e s.

26 *Ibidem*, p. 255.

27 *Ibidem*, p. 254.

28 Cfr. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 301; trad. it. cit., p. 251.

29 ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, p. 242 e s.; trad. it. cit., p. 220 e s.

sare non solo come lavoro intellettuale e culturale, ma anche come lavoro materiale con cui gli uomini creano il mondo della loro vita. Qui il non-ancora della coscienza è un progetto o qualcosa da realizzare. Si riferisce al non-essere-ancora della realizzazione del Sé che esperisce l'attimo, ma tende a questa realizzazione. In termini più radicali si potrebbe dire che la non-ancora-coscienza in senso blochiano possiede un'infrastruttura pulsionale, che certo non ha da essere «meramente creaturale», bensì una volontà già determinata *moralmente*³⁰. Per lui è «l'impulso alla luce»³¹ come «spinta a divenire conforme a se stesso»³². Con ciò però anche la meta di rimuovere l'oscuro è divenuta uno scopo morale. Quel che si esige è «la volontà di spirito umano invece del mondo e del suo spirito mondano». Lo *Spirito dell'utopia* è senza dubbio un'utopia spirituale, «non realizzabile sul piano terreno»³³, un'*utopia dello spirito* che mira ad una «pura realtà dell'anima»³⁴.

2. Postulato

Così come l'«illuminazione dell'oscuro»³⁵ rappresenta una meta morale, anche l'oscuro dell'attimo vissuto è da considerarsi un problema morale, che può essere compreso a partire da Kierkegaard, per il quale si tratterebbe di una conseguenza del peccato originale per cui «nessun uomo è in grado di divenire trasparente a se stesso»³⁶. Riconosciuto come peccaminoso in senso etico-religioso, l'oscuro – anche nel suo carattere di chiusura in sé, di ostinazione – è qualcosa che deve essere superato. Questa dovrebbe essere la condizione per cui l'«illuminazione dell'oscuro della realtà soggettiva»³⁷ può diventare in generale una meta *morale*. In *Geist der Utopie* ciò è solamente arguibile come colonna portante di tutta la costruzione, mentre in *Das Prinzip Hoffnung* viene detto chiaramente che il sommo bene, lo scopo finale della morale, «è correlato all'assolutezza dell'intendere umano»³⁸. Il sommo bene (l'«a-che-scopo» in generale) sarebbe l'«indiviso esserci»³⁹. Sarebbe il «nocciolo dell'uomo» divenuto manifesto⁴⁰.

Dal momento che l'«illuminazione dell'oscuro» è stata dichiarata suprema metaetica, l'essere sospingente del Sé, già accertato nell'analisi fenomenologica, viene affermato

30 Cfr. *ibidem*, pp. 237-250; trad. it. cit., pp. 216-230.

31 BLOCH, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, cit., p. 119.

32 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 341; cfr. Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 217; trad. it. cit., p. 194.

33 *Ibidem*, p. 20; trad. it. cit., p. 178.

34 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 184; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 152; trad. it. cit., p. 136.

35 Id., *Geist der Utopie, Erste Fassung*, cit., p. 373.

36 S. KIERKEGAARD, *Entweder-Oder*, Deutscher-Taschenbuch Verlag, München 1975, p. 743; trad. it. di A. Cortese: *Enten-Eller. Un frammento di vita*, tomo V, Adelphi, Milano 1989, p. 145.

37 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 373.

38 Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1562; trad. it. cit., p. 1525.

39 *Ibidem*, p. 1563; trad. it. cit., p. 1526.

40 *Ibidem*, p. 1550; trad. it. cit., p. 1514.

come possibilità reale della sua realizzazione. Quando Bloch dichiara che l'autointuizione dell'Io è un problema solo finché non sia riuscito un «porsi davanti a se stesso»⁴¹, ciò presuppone che una tale realizzazione di sé possa essere pensata come possibile. L'affermazione di questa possibilità viene avanzata nella forma del postulato della ragion pratica. Con questo siamo rimandati a Kant.

Secondo Kant, le idee di Dio, libertà, e anima immortale in quanto “postulati” (proposizioni ausiliarie indispensabili) nel contesto dell'autodeterminazione morale dovrebbero essere assunte come realtà oggettive, cosa che nell'ambito della sola ragione teoretica non è mai ammissibile. Ciò rappresenta il «primato della ragione pratica pura nella sua connessione con la ragione speculativa»⁴². Per Kant i postulati morali non sono ingiunzioni rivolte al soggetto agente. Hanno la forma di proposizioni teoretiche enunciate nella modalità della fede: Dio *esiste* (come creatore morale del mondo), l'anima è eterna, l'uomo è libero. Queste proposizioni devono essere enunciate in forma di fede, perché non possono essere dimostrate sufficientemente dal punto di vista teoretico (non può essere assegnato loro alcun oggetto). Dal punto di vista teoretico si tratta solo di problemi necessari. Ma la ragione pratica ci obbliga a realizzare il suo scopo supremo, il sommo bene come un mondo in cui moralità e felicità siano concordanti. I postulati definiscono le condizioni necessarie affinché lo scopo possa essere presentato come realizzabile. Il “postulare” kantiano, nel contesto della ragione pratica, consiste nell'asserire tali condizioni e solo come tali. È riconducibile alla formula che qualcosa è, perché qualcos'altro deve accadere⁴³. Si tratta di un passaggio dal *Sollen* (dover essere) al *Sein* (essere).

Il teorema kantiano è gravato da difficili problemi. I postulati non possono essere necessari *alla* morale, perché un obbligo vale incondizionatamente. Ma neppure possono semplicemente, come formulato da Kant, divenire necessari *attraverso* la morale, se intendiamo questa come una conseguenza automatica. Una tale affermazione significherebbe che in ogni agente morale debba potersi trovare la fede – una supposizione azzardata, che sfocia per di più nella presunzione di poter negare ai non credenti o la moralità o la corretta coscienza di sé. In realtà il senso dell'affermazione di Kant che la fede postulatoria sarebbe necessaria in ambito pratico è che tale fede è una necessità *per la* morale⁴⁴. Noi *dobbiamo* (*müssen*) credere per non desistere dall'autodeterminazione morale e dal suo scopo. Si tratta di una necessità psicologica che ha in sé qualcosa come un trucco, un auto-convincimento. In Bloch il trucco diventa un colpo di mano.

Prima di tutto vogliamo assicurarci che non ci sia alcun dubbio sulla centralità del concetto di postulato per Bloch: «non si dà alcun Valere (*Gelten*), senza un Essere (*Sein*),

41 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 37; cfr. ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 253; trad. it. cit., p. 232.

42 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, p. 215; trad. it. a di F. Capra, rev. di E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 262. L'*Akademieausgabe* delle opere di Kant (*Gesammelte Schriften*, Reimer [poi: de Gruyter], Berlin 1900 ss.) riporta per le tre *Critiche* anche la paginazione delle edizioni originali qui citate; così anche le trad. it. citate.

43 Cfr. ID., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, 1787², p. 834; trad. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 1135.

44 Cfr. ID., *Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1790, 1793², § 86, p. 418. Si veda anche la nota alla Prefazione della *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 22 e s.; trad. it. cit., p. 19 e s.

per quanto minacciato»⁴⁵. L'«unico scopo del filosofare» sarebbe «l'Io che desidera, che esige, l'irriducibile mondo postulato del suo Apriori»⁴⁶. Nell'innico capitolo finale di *Geist der Utopie* (1918 e 1923) Bloch chiarisce la sua proclamazione: «La speranza fa che non restiamo confusi»⁴⁷ con un richiamo alla dottrina dei postulati: «che noi saremo beati, che possa esistere il regno dei cieli, che l'evidente contenuto onirico dell'anima umana possa anche realizzarsi» sarebbe «postulato *a priori* in base alla natura della cosa stessa»⁴⁸. Questo è già il *Principio speranza*, ancora prima che diventi il titolo del libro del 1959 e, viceversa, il *Principio speranza* è una cifra del pensiero del postulato etico, se la formula deve avere un significato non banale.

Nell'utilizzo che fa Bloch del postulato etico avviene una caratteristica trasformazione del modello kantiano. Ciò che maggiormente colpisce è senza dubbio il fatto che le riserve gnoseologiche contro i postulati come proposizioni teoretiche – riserve che Kant non ha mai lasciato cadere e che fanno sì che postulati siano appunto proposizioni di *fede* – sono eliminate e che i postulati diventano asserzioni indubitabilmente metafisiche. Si deve dunque parlare di una ontologizzazione della dottrina dei postulati. Tuttavia l'Esse (Sein), che qui viene affermato, è un non-essere-ancora (*Noch-Nicht-Sein*), qualcosa che deve ancora essere prodotto o realizzato. Questa è la seconda trasformazione caratteristica e allo stesso tempo rappresenta la base per la terza: i postulati di immortalità, Dio, libertà sono per Bloch, in definitiva, richieste ingiuntive che devono essere realizzate: è nelle stesse mani dei buoni che è consegnata la denominazione di Dio, come assicura l'innica chiusa di *Geist der Utopie*⁴⁹. La distinzione kantiana tra il postulato come richiesta di un'azione per la realizzazione di un obiettivo (proposizione pratica) e il postulato come certezza di fede circa il sussistere di una condizione necessaria alla realizzazione di un obiettivo derivante da un comandamento pratico (proposizione teoretica senza certezza teoretica), viene nuovamente dissolta da Bloch.

La problematicità della postulazione morale è accresciuta in Bloch dall'indeterminatezza dello scopo. L'idea di fondo consiste nel fatto che non possiamo ancora definire quale sia il contenuto del sommo bene. A ciò si aggiunge che il manifestarsi del nocciolo del Sé viene ad assumere tutte le funzioni che erano state pensate nelle tradizionali idee metafisiche di Dio, libertà e immortalità. Anch'esse divengono un non-ancora (*Noch-Nicht*), che in ultima analisi coincide con l'umbratile nocciolo del Sé. In questa identificazione è però riposta una *hybris* che aggrava la problematicità del postulare etico fino alla forzatura. Questi mi sembrano i motivi che rendono la filosofia di Bloch una promessa non mantenuta.

45 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 276; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 226; trad. it. cit., p. 204.

46 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 294; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 236; trad. it. cit., p. 214.

47 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 443; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 343 trad. it. cit., p. 316.

48 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 443 e s.; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 343 e s.; trad. it. cit., p. 316.

49 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 445; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 346; trad. it. cit., p. 319.

Del resto, Bloch colloca entro la cornice della dottrina dei postulati anche le ricerche fenomenologiche sulla problematica dei valori. Nella fenomenologia operavano «forze prescrittive più di quanto fosse cosciente alla scuola husserliana»⁵⁰. Tra «la fenomenologia e l'intima memoria utopica [*Eingedenken*], il dover-essere, i concetti etico-ontologici» sussiste, secondo Bloch, una relazione che pone la prima in strettissima prossimità alla dottrina kantiana dei postulati⁵¹. Egli pensa ad un «impiego sommamente essenziale del metodo fenomenologico», ossia una «postulata posizione reale di definizioni riconosciute necessarie, nelle quali il *nervus probandi* risulta essere al contempo il *nervus essendi*; prendendo questo *esse* in un senso conforme alla *Critica della ragion pratica* rettamente intesa»⁵². Candidati speciali per una simile “posizione reale” sono i concetti etico-emozionali, come viene detto in una formulazione della seconda e terza edizione di *Geist der Utopie*:

Non appena si sviluppi e si definisca anche solo il *concetto* di umiltà, di bontà o di amore, di pienezza d'animo o di spirito, al contempo vale già anche il suo contenuto in tutta la sua profondità ineludibilmente coinvolgente, che chiama alla realizzazione. Ogni oggetto di espressione metafisico-morale è così al contempo la realtà, la realtà non ancora pienamente raggiunta, che tuttavia già ci comanda, la realtà essenziale, utopica, in definitiva l'unica “reale” realtà⁵³.

3. *Sguardo prospettico. L'idea di sistema e la considerazione della natura. La posizione di Geist der Utopie all'interno dell'opera complessiva di Bloch*

Gli argomenti fino ad ora esposti appartengono a quello che Bloch chiama etica e metafisica dell'interiorità⁵⁴. Si tratta dell'anima umana e del suo riconoscimento nella «sfera di una pura realtà dell'anima»⁵⁵. Lo scopo del desiderio è «l'incontro con se

50 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 258.

51 *Ibidem*, p. 259.

52 *Ibidem*, p. 437.

53 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 257; trad. it. cit., p. 238. Per il tema dei sentimenti morali nella fenomenologia si potrebbe pensare all'opera fondamentale di M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle 1913-1916; trad. it. di R. Guccinelli: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013. Tuttavia, i riferimenti diretti a Scheler sono teoreticamente ancora meno istruttivi di quelli a Husserl. Cfr. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 247, 251, 271, 296, 393 e s., 398; Id., *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 297 e s., pp. 303-306, p. 308; trad. it. cit., p. 248 e s., pp. 253-255, p. 257; Id., *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, a cura di G. Cunico, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, p. 62. Quanto meno Bloch ha pubblicato una resa dei conti con il libro di M. SCHELER, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* [Il genio della guerra e la guerra tedesca], Verlag der Weissen Bücher, Leipzig 1915; malgrado la decisa critica politica, il filosofo e l'uomo Scheler, che nel frattempo aveva preso le distanze da quel libro, vi vengono tratteggiati positivamente; cfr. E. BLOCH, *Der Weg Schelers* (1917), in Id., *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, a cura di M. Korol, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 441-445.

54 Cfr. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 349.

55 Id., *Geist der Utopie* (1923), p. 184; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 152; trad. it. cit., p. 136;

stessi», un'espressione che in *Geist der Utopie* (1918) è posta così in evidenza che in pratica potrebbe essere utilizzata come sottotitolo del libro. «Ma se non viene desiderato nient'altro che l'anima, in ciò si disvela il volere stesso. Ciò che sospinge è nella sua profondità contemporaneamente il contenuto, l'unico approdo, l'unico appagamento del sospingere stesso»⁵⁶. Questa figura di pensiero ritorna nella formulazione del problema di una «realizzazione del realizzante», che rappresenta, secondo l'ultima opera di Bloch, il primo e ultimo tema della sua filosofia⁵⁷.

D'altra parte *Geist der Utopie* non si ferma all'interiorità. Il suo obiettivo si deve palesare come obiettivo del Tutto. Certo l'Io con la sua esigenza deve «rimanere presente in ogni cosa», ma si tratta appunto del Tutto, dell'unificazione di «ciò che ha un'anima» con la «totalità cosmica»⁵⁸. L'esigenza che viene sollevata a questo proposito è un'esigenza di sistema. Essa è eccessiva e irrealizzabile al pari della certezza del postulato. L'esigenza sistematica costringe Bloch a un gesto di inclusione globale che porta a una debordante abbondanza di materiali e ad esposizioni spesso inaffidabili.

Nella nuova stesura della seconda edizione di *Geist der Utopie* (1964) Bloch sostiene di aver trovato «misura e determinatezza» nella sua opera posteriore (*Il principio speranza*). Effettivamente Bloch ha apportato significative correzioni alla sua concezione. Così ha modificato, sotto l'influenza di György Lukács, la sua valutazione della politica marxista e della stessa teoria di Marx e l'ha adattata in una forma altamente peculiare. Il punto di arrivo è ora un materialismo speculativo in cui viene sottoposta a revisione la negazione gnostica della natura quale «regno dei gusci», del mondo materiale come prigione.

Tuttavia già in *Geist der Utopie* si trovano considerazioni sulla natura che si inseriscono nella tradizione romantica della filosofia della natura. Il punto di avvio è «l'elemento motorio del cammino del mondo»⁵⁹. Il presupposto è «l'integrale condivisione della volontà degli oggetti»⁶⁰, una forma preliminare di ciò che in *Das Prinzip Hoffnung (Il principio speranza)* verrà chiamata tecnica dell'alleanza. Bloch trova formulazioni che hanno fortemente attratto Adorno. Si trattava di «abbandonarsi al suolo fertile, alle nuvole, alle tempeste e agli elementi, venirne compenetrati per poi riemergere nuovamente a sé come al sogno di queste cose»⁶¹. Il percorso di conoscenza qui descritto contiene tratti mimetici che trascendono il piano concettuale. Adorno sostiene che attraverso l'immersione nell'incommensurabile dell'oggetto si possa scoprire, secondo Bloch, quello

cfr. Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 410 e s.: «Giacché tra tutte le cose non vi è altro da pensare se non l'anima, l'essenza interiore ancora velata, ciò che è primo e ultimo e più libero, l'unica entità metafisica e la più reale del mondo».

56 Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 344; trad. it. cit., p. 317.

57 Cfr. Id., *Experimentum Mundi*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XV, pp. 253-264; trad. it. di G. Cunico: *Experimentum mundi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 282-292.

58 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 294; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 236; trad. it. cit., p. 214 e s.

59 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 386.

60 Cfr. Id., *Über motorisch mystische Intention in der Erkenntnis* (1922), in Id., *Tendenz Latenz Utopie*, cit., pp. 108-117, 112.

61 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 336.

che dell'uomo è celato a se stesso⁶². Questa mi sembra una spiegazione molto adeguata, sebbene anche qui si debba constatare che per Bloch si tratta di un processo teleologico di identificazione. Le cose ci cercano, esse sono figure di un «processo cosmico di incontro con se stessi»⁶³ che ha il suo sbocco nell'uomo e nel suo non-ancora (*Noch-Nicht*) concettualmente non anticipabile. Il mondo rappresenta la domanda, per la quale l'uomo è la risposta, che egli stesso deve ancora diventare. Il forte spiritualismo, per il quale il non-sapere su di noi è il vero motivo per l'apparire del mondo⁶⁴, verrà corretto nel corso dello sviluppo del pensiero blochiano. Al termine di tale sviluppo, come viene esplicitato nella *Tubinger Einleitung in die Philosophie (Introduzione tubinghese alla filosofia)*, anche il mondo deve essere inteso come risposta alla domanda su cosa sia l'uomo, così come l'uomo deve essere la risposta alla domanda posta "dal mondo". Tuttavia Bloch non vuole rinunciare alla figura di fondo del postulare, né all'illuminazione dell'attimo come assoluta identità finale⁶⁵. Per quanto importante sia lo sviluppo del pensiero blochiano e dei suoi catalizzatori, *Geist der Utopie* rimane il suo vero luogo d'origine, una fascinazione e uno scandalo.

62 ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, cit., p. 561; trad. it. cit., p. 237.

63 Si tratta «di divenire pienamente pianta, pietra, brocca, arpista, di *conoscere il simile col simile*» (ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 336).

64 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 389; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 287; trad. it. cit., p. 266.

65 Sul "postulare" cfr. per es. ID., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VIII, p. 453; trad. it. di R. Bodei: *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 474. Sull'illuminazione dell'attimo cfr. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 1549, 1190-1194; trad. it. cit., pp. 1513, 1174-1178.



Il giovane Ernst Bloch

FABIOLA FALAPPA

L'UMANITÀ COME UTOPIA *Una rilettura di Geist der Utopie*

Abstract

Bloch, in the *Spirit of Utopia*, shows how the commitment to humanization can endure in history, even when it must be measured by the experience of the epochal tragic. Humanization is the key to the concrete transfiguration of reality and, in order to be given, it is necessary that life matures and it receives an adequate form. Although it is arduous, it is to meet one's self through a hermeneutical attitude as an involvement in the common condition of individuals and as a critical-reflective detachment oriented by utopia (namely by the sense of the future). In this way, a choral horizon is delineated, in one sense, that knows how to maintain the double surplus between the individual and humanity and, on the other hand, it will be necessary to rise yourself to think about salvation philosophically, intending it not as a magical-eschatological event, but as an affirmation of the human face and natural aspect in history, compared with all that is degrading and destructive. Bloch's undoubted merit is that of having kept away from the triumphalism of historical progress and having had the courage, as a materialist and Marxist philosopher, to think of the eternal.

Keywords: Humanization; Hermeneutics; Eternal

1. *Lo stato di sospensione*

Rileggere oggi *Geist der Utopie* suscita in prima battuta un effetto di estraneità, come se si trattasse di un'opera appartenente a un'altra era, a un ciclo storico che non è il nostro. Andando oltre questo senso di distanza radicale tra la prospettiva del giovane Bloch e la nostra, vorrei chiarire come la via intrapresa dall'autore in *Spirito dell'utopia* abbia tuttora una sua validità nel mostrare come l'impegno per l'umanizzazione possa resistere nella storia anche quando deve misurarsi con l'esperienza del tragico epocale. Egli testimonia «il paradossale coraggio di profetizzare la luce proprio dalla nebbia»¹ e questo è particolarmente pertinente con il compito del pensiero critico nel nostro tempo.

Mi riferisco ad un tragico epocale per alludere alla ormai ricorrente situazione di uno sconvolgimento mondiale, che investe i popoli e lo stesso mondo naturale, senza che tale sconvolgimento sembri trovare un limite. Intendo dunque una situazione dove manca lo spazio di pensabilità per un'alternativa di liberazione. Il senso diffuso della mancanza di alternative segna così la caratteristica comune a due epoche per il resto assai differenti tra loro. Scontiamo il venir meno dell'orizzonte che lascia intravedere il futuro possibile e conferisce profondità al presente. Ciò determina uno stato collettivo di sospensione

1 E. BLOCH, *Geist der Utopie*, rielaborazione della seconda versione, in Id., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1978, Band III, p. 216; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti: *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, p. 222. L'edizione dell'*opera omnia* a cui faccio riferimento è *Ernst Bloch Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt 1985.

della storicità che lascia presentire l'imminenza della catastrofe e che per reazione consegna i più a una distrazione nevrotica. In essa si verifica quella dissonanza cognitiva che porta a negare i dati di realtà convincendoci che possiamo continuare a vivere come abbiamo sempre fatto.

Tenendo conto di tale scenario, l'incontro con l'esperienza² e il pensiero di Ernst Bloch³ è ineludibile in quanto egli si è distinto per il fatto di aver sempre lavorato per schiudere alla società e alla filosofia stessa il suo orizzonte adeguato. Un orizzonte di liberazione storica ma anche di salvezza radicale. La sua opera infatti è stata sistematicamente dedicata alla chiarificazione delle sorgenti del senso e della speranza per la storia dell'umanità, in maniera che grazie a lui i temi dell'utopia sono stati riabilitati e considerati pienamente degni dell'indagine ontologica, antropologica ed etico-politica. Egli ha studiato le ragioni della speranza e il loro svolgimento possibile, inoltrandosi in tale direzione nel contesto di un'epoca di sconvolgimenti mondiali, quando era arduo mantenere il riferimento alla possibilità della vita buona e di un futuro migliore.

Per Bloch l'impegno a riconoscere un senso per la storia e a far valere le ragioni della speranza comporta un'ermeneutica del divenire storico e un'analisi teoretica dei fondamenti ontologici della speranza stessa, altrimenti sperare sarebbe soltanto un atto arbitrario della volontà e, in fondo, l'effetto compensativo di una disperazione che è più profonda e ben altrimenti radicata nei fatti. Esiste una speranza nevrotica, che dissimula uno stato di disperazione, ed esiste invece una speranza che può anche sorgere dalla coscienza tragica e che nondimeno è speranza lucida, critica, propulsiva per processi reali di liberazione.

Per riprendere qui le due celebri categorie esistenziali e teologiche proposte da Dietrich Bonhoeffer⁴, c'è una speranza che scaturisce da una posizione di *resa* e cerca di dissimularla, e c'è una speranza che al contrario nasce dalla *resistenza* dell'uomo al male e al nonsenso. Distinguere la speranza nevrotica, che occulta una resa effettiva dalla

- 2 Sulla vita di Bloch cfr. A. MÜNSTER, *Ernst Bloch. Eine politische Biographie*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2012; trad. it. di E. Barone e M. Palmieri, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, La Scuola di Pitagora 2014. Si vedano inoltre le lettere raccolte in E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.
- 3 Per un'introduzione generale all'opera di Bloch ricordo i seguenti contributi: S. UNSELD (Hrsg.), *Ernst Bloch zu ehren*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965; S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo*, Feltrinelli, Milano 1974; L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et épérance*, Cerf, Paris 197; trad. it. di G. Melas: *Bloch*, Cittadella editrice, Assisi 1975; G. RAULET (Ed.), *Utopie – Marxismeselon Ernst Bloch*, Payot, Paris 1976; G. CUNICO, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, Firenze 1976; G. PIROLA, *Religione e utopia concreta in Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1977; E. SIMONS, *Der expressive Denken Ernst Blochs*, Alber, München 1983; AA.VV., *Ernst Bloch. L'oscurità dell'attimo vissuto*, in «Fenomenologia e società», n. 9, 1986; R. BODEL, *Tempo e storia in Ernst Bloch*, Multiversum, Napoli 1987; L. MAGNELLI, *Filosofia come speranza. Riflessioni sul pensiero di Ernst Bloch*, Urbaniana University Press, Roma 1987; AA.VV., *Ernst Bloch*, Germinal, Bochum 1986; L. BOELLA, *Ernst Bloch. Le trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1987; J. O. DANIEL, T. MOYLAN (Eds.), *Not Yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, London 1997; AA.VV., *Attualità e prospettive del "Principio Speranza"*, La Città del Sole, Napoli 1998; C. DE LUZENBERGER, *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, Edizioni LER, Napoli 2002.
- 4 Cfr. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München 1951; trad. it. di A. Gallas, *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1989.

speranza lucida, evidenziandone il fondamento ontologico, è compito specifico della filosofia. Solo la ragione critica può svolgere questa differenziazione e questa indagine.

Si tratta piuttosto di “incontrare” il proprio sé e nella visione del giovane Bloch il rapporto con se stessi è particolarmente arduo. Si corre il pericolo di restare, in effetti, nell’angusto paradosso di ridursi ad abitare il confine, una piccola e precaria striscia di terra senza radici, né memoria e orizzonte. Si può rimanere sul confine dove da un lato c’è la vita quotidiana costruita su una maschera di noi stessi, una vita falsificata e di facciata, e dall’altro potrebbe anche darsi la vita reale, tendente alla pienezza della felicità, ma in effetti poi non osiamo varcare questa linea di separazione. Per tale ragione l’intento di Bloch è innanzitutto quello di scuotere i suoi lettori dallo stato di sospensione tipico dell’adattamento di chi continua a sopravvivere sul confine, credendo che la vita sia tutta lì e non ci sia niente di davvero importante da attendersi.

Molto spesso ci sentiamo estranei nei confronti della nostra condotta. E questa costituisce per noi almeno una significativa misura. Non potremo soffrire tanto per la nostra insufficienza se in noi non fosse presente qualcosa che ci spingesse oltre, che risonasse in modo più profondo e ci portasse a superare ogni dimensione corporale. Se non ci sentissimo come bambini, non ci sarebbe concesso di attendere, volgendoci a quanto abbiamo dinanzi e al quale siamo destinati, come invece facciamo continuamente, verificando in noi stessi la forza del sapere non ancora cosciente, del presagio e dello stupore: ma un giorno si aprirà il canterano sempre chiuso dove è nascosto il segreto della nostra origine⁵.

2. I significati dello “spirito”

Per cogliere oggi il senso di un’opera come *Geist der Utopie* ritengo sia necessaria una chiarificazione del rimando blochiano allo “spirito”.

In un primo significato, di tipo etico-esistenziale, esso allude al respiro procurato dal mettersi a distanza dal mondo dato, indica la libertà di innalzarsi oltre l’adattamento all’esistente per rinnovare profondamente il nostro modo di essere e di agire. Lo “spirito” è libertà dal già determinato, è controfattuale per definizione; esso esprime una trascendenza che è propria dell’umanità in virtù della sua originaria tensione verso ciò che è adeguato alla sua dignità.

La coraltà dell’ermeneutica blochiana si coglie anche nel senso di integrità, per nulla spiritualistico, per cui lo “spirito” inerisce all’interiorità, ma in maniera tale che essa si irradia nel mondo e nella storia. La vita interiore non è un rifugio, una piccola stanza al riparo dalle violenze che pervadono la società; essa è una forza di umanità che, se non viene riconosciuta e accolta, non può generare una storia differente. «L’intimo umano e l’intimo del mondo si avvicinano»⁶, scrive Bloch per suggerire l’idea di uno stesso cammino di realizzazione, giacché dove c’è davvero il soggetto lì c’è anche il suo mondo.

5 BLOCH, *Geist der Utopie, Gesamtausgabe*, cit., p. 362; trad. it. cit., p. 335 e s.

6 *Ibidem*, p. 51; trad. it. cit., p. 45.

Inoltre, in un secondo significato, di tipo epistemologico, lo “spirito” dell’utopia va ricondotto a un inedito orientamento epistemologico – che rileggendo la lezione di Kant, di Kierkegaard e di Marx – sviluppa la riflessione filosofica assumendo come criterio l’accoglienza di ciò che è ultimo, la prefigurazione della meta, il senso del futuro. Più che una filosofia del fondamento originario e iniziale dell’essere, affiora allora una filosofia dell’attrazione che spinge gli esseri umani e il pensiero stesso verso una destinazione ignora eppure decisiva per il loro inveramento.

Anziché rappresentare semplicemente un essere ideale, l’utopia è il modo d’essere di tutto ciò che è. Di conseguenza è anche, legittimamente, la chiave ermeneutica per considerare ogni ambito indagato dalla filosofia, dall’ontologia alla cosmologia, dall’antropologia all’etica, dalla politica all’escatologia. La *erfahrende Philosophie* che emerge in Europa nei primi decenni del Novecento⁷ riceve in Bloch l’impronta derivante l’ispirazione che riceve dall’utopia. Egli ama in essa la storia della possibile salvezza e, insieme, la presenza embrionale della verità da salvare, che è quella dell’umanità in pari con la sua dignità e quella del mondo divenuto per essa dimora adeguata e ospitale. Con una simile concezione Bloch imprime una svolta nella tradizione del pensiero utopico, che di solito si era mosso sul piano della critica dell’esistente tramite la delineazione di un modello di società completamente diverso, oppure sul piano della descrizione di un avvenire ideale per motivare gli sforzi per il progresso religioso, morale, politico e scientifico, o infine sul piano dell’evocazione di un’epoca di palingenesi che avrebbe trasfigurato la storia e compiuto l’evoluzione degli stadi dello sviluppo umano. Bloch invece rilegge l’utopia con una radicalità ontologica e storica per cui essa riguarda, al tempo stesso, l’origine della vita, l’esistenza attuale e la destinazione della storia.

Proprio per questo lo “spirito” dell’utopia possiede un terzo significato, di tipo ontologico e antropologico, che riguarda il modo d’essere di tutto ciò che è ed eminentemente l’essere umano. Qui lo “spirito” allude a un modo d’essere, quello di chi tende al proprio compimento ed è ora nel viaggio verso la realizzazione della sua identità. L’essere umano può essere detto un’entità utopica: questo sia perché non proviene da una creazione divina, ma viene formando se stesso e il proprio luogo di manifestazione nella storia, sia perché non soltanto *ha*, ma è tensione alla sua vera realtà e alla propria trasfigurazione.

La prospettiva messianica e utopica è essenzialmente, anche se non esclusivamente, antropologica, perché l’essere umano è il soggetto per eccellenza della liberazione delle possibilità inesprese della storia del mondo. L’universale solidarietà tra tutti i membri dell’umanità fa parte della tendenza utopica: l’incontro con sé non sarà solo disvelamento e autoscienza, autorealizzazione e nuova nascita; sarà anche giustizia, superamento delle classi e del dominio, fraternità compiuta, unità della specie umana.

In questo senso, se in *Das Prinzip Hoffnung* Bloch elabora una fondazione ontolo-

7 Con tale espressione alludo ad autori quali Lukács, Rosenzweig, Buber, Benjamin e, in senso neotrascendentale, anche Husserl, come pure, in senso esistenziale e ontologico, Heidegger e Jaspers. Tale movimento di rinnovamento della tradizione filosofica era stato preparato in certa misura dalla nuova centralità del riferimento alla vita, piuttosto che alla categoria dell’essere, per impulso di Dilthey, di Nietzsche, di Bergson, di Ortega y Gasset e, ancor prima, dalla critica all’idealismo hegeliano da parte di Kierkegaard e di Schopenhauer.

gico-utopica della comprensione della storia e della speranza, tale fondazione ha la sua chiave d'accesso nell'esplorazione antropologico-esistenziale tracciata in *Geist der Utopie*. Le due opere non divergono, ma vanno lette nella continuità della loro intenzionalità di fondo. Per raccogliere in una parola questo significato mi sembra particolarmente felice il termine proposto dal pedagogo Paulo Freire: la *futuridade*⁸. La futurità è lo stato essenziale dei viventi e della vita universale, è non solo la loro tensione e il loro respiro, ma anche la promessa inscritta nel nucleo del loro essere. L'utopia va ben al di là di una prefigurazione letteraria, è appunto la futurità come cuore dell'autentico divenire, mentre il suo involucro contingente è mera caducità.

Tutti e tre i significati ora richiamati sono pertinenti e preziosi per una coscienza filosofica attuale, che deve misurarsi con le contraddizioni della società globalizzata. A mio parere, il rischio maggiore per la ricerca filosofica oggi sta nel duplice declino che oppure la confina entro un sapere specialistico sempre più frammentato, oppure la esibisce come un'innocua chiacchierata di alto livello in qualche festival culturale. La filosofia deve tornare a interrogarsi sul mondo, sulla società, sulla storia, avendo il coraggio di mostrare orizzonti di liberazione senza temere l'accusa di ricaduta nell'ideologia. L'intuizione di Bloch, in proposito, è precisa: pensiero critico-utopico e azione sociale stanno o cadono insieme.

Siamo sempre in attesa, abbiamo un anelito e una ridotta conoscenza, ma difettiamo di azione, come risulta dal fatto che ci mancano completamente l'ampiezza, il colpo d'occhio e il fine, che non abbiamo varcato, avendone presagio, alcuna soglia intima, che siamo privi di un nocciolo e di una unificatrice coscienza dell'Universale. Ma proprio in questo libro si è posto un inizio preciso e si è ripreso possesso della non perduta eredità; di nuovo rifulge la realtà più intima e oltre confine che non è un vile Come-se che con il Non-ancora nega anche l'Universale, una sovrastruttura priva di essenza, bensì qualcosa che si innalza sopra tutte le maschere e le culture trascorse, l'Uno, il sempre cercato, l'unico presagio, l'unica coscienza, l'unica salvezza; nasce dal nostro cuore che, nonostante tutto, non è ancora spezzato, dalla parte più profonda e più reale del nostro sogno a occhi aperti: è l'ultima cosa che ci resta, ma anche l'unica degna di restarci⁹.

Anche a noi oggi manca il colpo d'occhio e non saranno né la finzione né l'ottimismo a restituire la profondità della visione al pensiero; è necessario elevarsi a pensare filosoficamente la salvezza, intendendo non come evento magico-escatologico, bensì come affermazione del volto umano e del volto della natura nella storia rispetto a tutto ciò che è degradante e distruttivo. In questo senso resta vero anche per noi che la filosofia potrà vivere, rendersi feconda e progredire con le generazioni nuove solo se avrà spirito utopico.

8 P. FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1969; trad. it. di L. Bimbi, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1976, p. 99. Sul possibile rapporto tra Paulo Freire e la filosofia di Bloch rimando a H. GIROUX, P. McLAREN, *Paulo Freire, Postmodernism and Utopian Imagination. A Blochian Reading*, in J.O. DANIEL, T. MOYLAN (a cura di), *Not Yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, London 1997, pp. 138-163.

9 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 336; trad. it. cit., p. 328.

3. La forma della vita

C'è un altro aspetto essenziale di *Geist der Utopie* che qui vorrei sottolineare. In quest'opera appare chiaro che non la presa del potere, ma l'umanizzazione è la chiave per la trasfigurazione concreta della realtà. Ora, affinché l'umanizzazione si dia, occorre che la vita maturi e riceva una forma adeguata. Ciò significa che deve avere un senso, una consistenza e un'armonia ancora sconosciuti.

Secondo una sensibilità già emersa ad esempio nel libro *Die Seele und die Formen* del giovane Lukács¹⁰, Bloch dà molta importanza alla questione del rapporto tra vita e forma, intendendo con questo termine una condizione di integrità, di consonanza e di compiutezza. È naturale che la forma non può essere né troppo definita, perché sarebbe soffocante per la vita, né effimera e precaria, perché allora la vita stessa resterebbe in-forme e insensata.

La forma è innanzitutto corrispondenza, è il frutto della maturazione del rapporto tra l'identità vera di una vita e il suo seme iniziale. La forma è in se stessa simbolo di compimento, di riuscita. La forma è rivelazione di ciò che era latente, è il venire alla luce dell'esito grazie al quale un processo si svolge e va a buon fine. Per questo nel cuore di *Geist der Utopie* è posto ciò che l'autore chiama «la forma del problema incostruibile»¹¹, formula con cui egli allude al configurarsi e al maturare del “problema” che è la nostra stessa identità aperta, ferita e nascente.

Il fatto che esso sia «incostruibile» significa che questa forma non dipende semplicemente dai nostri sforzi, da qualche progetto di future realizzazioni, dalle deliberazioni della nostra volontà. Infatti il problema siamo noi e il nucleo del nostro divenire è più radicale, resta indisponibile a una mera progettualità tecnica. Richiede piuttosto una nuova disponibilità, uno sguardo inedito, una sorta di nuova nascita. Non si può “costruire” quello che tende a nascere. Lo si può solo aiutare a nascere, con la difficoltà particolare e impreveduta per cui il nascituro siamo noi.

Dopo la prima guerra mondiale, nel 1918, trovandosi sulle macerie, si tratta di trovare un inizio vero. La riflessione di *Geist der Utopie* è aurorale, rispecchia una vita che realmente sta iniziando e in cui si può confidare perché è luce che filtra dopo la notte delle distruzioni.

Chiaro è solo il fatto che noi siamo ben poco gli uni per gli altri e possiamo trascurarci vicendevolmente senza rendercene conto. E benché ne siamo coscienti, benché ci sia facile porgere aiuto e “farci altri” con operosità piena di inventiva, finiamo per riscaldare presuntuosamente solo noi stessi, e lo sguardo resta vuoto¹².

Anziché risolversi in una fuga sterile e nevrotica in una felicità di pura fantasia, in Bloch l'utopia guida alla scoperta della realtà. Il “non” premesso al termine, in quanto

10 Cfr. G. LUKÁCS, *Die Seele und die Formen*, Fleischel, Berlin 1911; trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, SE, Milano 1991.

11 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 237; trad. it. cit., p. 215.

12 Ivi.

indicante il “non-luogo”, va quindi riferito a noi, anziché alla meta. Il suo nucleo e il suo legame con il nostro essere sono in atto, già operanti; semmai siamo noi a essere non ancora presenti, consapevoli, attivi. Il “non” dice il nostro essere dispersi. Occorre allora raccogliersi, concentrarsi su ciò che davvero conta: «qualcosa che si innalza sopra tutte le maschere e le culture trascorse»¹³. Le maschere sono le forme fittizie di pensiero e di vita, tutto quello che tradisce la nostra misteriosa attesa di una realtà diversa. Le culture trascorse sono le tradizioni infedeli alla dignità umana, quelle che hanno manifestato la loro inattendibilità nella tragedia della guerra. Come si vede, Bloch pensa all’utopia con respiro universale, al di là dei confini di una classe o di una particolare civiltà.

Non ci vediamo, non siamo presenti a noi stessi, conosciamo il presente, ma non la presenza, cioè il riunirsi della vita con la felicità, la salvezza e noi, nessuno escluso. Anche soltanto per un singolo essere umano, alla presenza manca sempre qualcosa, in primo luogo perché il nostro esistere è un trascorrere invece che un viaggio capace di giungere a destinazione.

Gli oggetti quotidiani capaci di un minimo di forma evocativa, come ad esempio una vecchia brocca¹⁴, e poi le opere d’arte stanno lì a rivelarci che siamo persi a noi stessi, stiamo mancando il meglio che è inerente all’essere umani e che tuttavia non riusciamo né a vedere né a vivere. Tutto ciò che ha una sua forma indica segretamente verso la forma inedita e sconosciuta del sé, allude a una vita trasfigurata il desiderio della quale sta nel fondo del cuore e sovente vi resta inespresso per tutto l’arco dell’esistenza di una persona.

4. Storia senza dialettica

La filosofia di Bloch si presenta come “dialettica aperta” e questo ne porta alla luce il profilo essenzialmente ermeneutico. Come ha osservato giustamente Gerardo Cunico, «tutta l’opera blochiana si può designare *in toto* come ermeneutica utopica»¹⁵. Ciò non solo perché in generale una dialettica aperta di fatto è un’ermeneutica, come a suo tempo aveva opportunamente rilevato Hans-Georg Gadamer¹⁶, ma più determinatamente perché il divenire aperto della materia, della natura e della storia, così come la tensione vitale della coscienza anticipante chiedono di essere interpretati nel loro *novum* emergente e non inglobati dentro una dottrina conclusa. È Bloch stesso a esplicitare questo statuto della sua filosofia nella prefazione a *Das Prinzip Hoffnung*, lì dove scrive chiaramente:

13 *Ibidem*, p. 13; trad. it. cit., p. 5.

14 Cfr. *ibidem*, pp. 17-19; trad. it. cit., pp. 13-15.

15 G. CUNICO, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, 1976, p. 61. Cfr. anche *ibidem*, p. 187 e s. Sulla stessa linea si vedano inoltre: G. RAULET, *Hermeneutik im Prinzip der Dialektik*, in AA.VV., *Ernst Blochs Wirkung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 284-304; R. MANCINI, *Ermeneutica del desiderio. Un viaggio attraverso “Il Principio Speranza” di Ernst Bloch*, in «Annuario Filosofico», n. 16, 2000, pp. 289-313.

16 Cfr. H. G. GADAMER, *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen 1971; trad. it. di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova 1996.

«desiderio, attesa, speranza richiedono dunque la loro ermeneutica»¹⁷.

La pazienza di Bloch è la resistenza controfattuale alle forze dell'antiutopia ed è la ricerca attenta delle espressioni umane nelle quali emerge la forza vitale di lottare per incontrare il futuro. Il suo è un pensare che dalle tracce delinea un cammino possibile, ne decifra la latenza e ne evidenzia la tendenza utopica, per poi testimoniare l'aprirsi dell'orizzonte. Ma tutto senza avere l'aria di esaurire la presentazione della realtà né la pretesa di sistematizzare ogni problema riportandolo a un repertorio di risposte perentorie.

Ormai è affiorato ciò che la dialettica non è. Non è una dialogica di tipo socratico. Non è un dispositivo logico che, giocando sul rovesciarsi dell'identità in contraddizione e della contraddizione in un'identità più alta, spieghi la verità come se fosse una totalità intelligibile panoramicamente. Non è l'ideologia di un soggetto politico proteso alla conquista del potere e forte della conoscenza anticipata delle leggi della storia. In un'accezione propria, diretta e non metaforica, in Bloch *la dialettica, in quanto filosofia, è ermeneutica*. La filosofia dialettica blochiana si sviluppa al modo e con lo statuto di un'ermeneutica perché questo è richiesto dalla dialettica reale dell'essere materno che sta nel travaglio del far nascere il mondo e del nascere come origine compiutamente realizzata. Nel flusso amniotico del divenire utopico interagiscono tra loro esistenze, speranze, tentativi di compimento, maturazioni soggettive e di condizioni oggettive, svolte storiche e irruzioni dell'eterno fuori dalla latenza che lo porta in grembo. Tutto questo "materiale" non rivela la sua essenza facendosi fenomeno docile allo sguardo del fenomenologo; semmai allude, interroga, rinvia simbolicamente a ciò che è ulteriore. Quella ermeneutica è una ragione in viaggio, partecipe del divenire che narra e cerca di comprendere. L'ermeneutica è, nel nostro caso, un sapere in grado di risalire alla latenza e di districare l'intreccio tra i fattori della nientificazione e le forze maieutiche che promuovono la salvezza.

Pertanto non siamo soltanto esseri sradicati, ma c'è qualcosa di diverso che spinge in avanti la nostra cupa vita. Se così non fosse, il nostro apparente distacco ci impedirebbe di ricordare, forse perfino storicamente, come era la vita e come di nuovo si volge a noi [...]. *Il No non sarebbe tanto potente se non trovasse un degno e pericoloso avversario nel Sì presente in noi*¹⁸.

Ciò significa che le stesse categorie di tendenza e latenza vanno rilette, non liquidate. Rilette in chiave di ermeneutica esistenziale con apertura politica e non più in chiave dialettica. È evidente che per lui una speranza irresponsabile e disposta a sacrificare i contemporanei per la sognata società che verrà non è nemmeno una speranza. Speranza vuol dire risveglio, responsabilità per il cammino quotidiano, rispetto verso ognuno e libertà dalla rassegnazione. Tanto più che, come ho accennato, per il nostro autore la speranza deve evitare non solo di essere irresponsabile, ma anche di essere faziosa,

17 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, p. 5; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 9.

18 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 242; trad. it. cit., p. 221 e s.

particolarista, esclusivista. Il tratto di responsabilità inerente alla speranza fondata sull'ontologia della *materia mater* e del possibile obiettivo-reale si può riconoscere anche in questa fedeltà a tutta l'umanità, espressa da Bloch malgrado il rischio di essere accusato di revisionismo interclassista e di umanesimo astratto da parte dei marxisti ortodossi, il che nella sua vicenda biografica non era cosa di poco conto.

Rispetto a un simile versante, egli diffida del potere e invece si affida a vere e proprie antigrandezze, elementi marginali, forze in se stesse incompiute, vulnerabili, coinvolte in un viaggio pieno di pericoli verso una possibile e non garantita attuazione. Penso alla *materia*, innanzitutto, generatrice ma anche soltanto tendente, nascente e quindi fragile; l'*umanità*, non solo non ancora in pari con se stessa, ma persino ostinatamente incline a farsi del male e a spezzare il cammino verso la meta utopica; il *nucleo intensivo dell'eterno* custodito nell'attimo vissuto: di per sé sarebbe vita intera e libera dalla morte, ma il suo stato è soltanto quello di un seme. Questo significa che la tensione umana al riscatto, a cui punta la resistenza contro il male, non è né voluta arbitrariamente e senza fondamento, né è fondata su qualche potere di dominio. Essa in effetti risponde. Risponde alla sollecitazione del nucleo embrionale ma eterno del bene.

Tali considerazioni servono ad affermare che un merito ulteriore di Bloch è quello di essersi tenuto lontano dal trionfalismo del progresso storico che si fonda su se stesso e di aver avuto il coraggio, lui filosofo materialista e marxista, di pensare l'*eterno*. E ciò addirittura al punto da conferire al nucleo dell'eternità il rango di un fattore decisivo per trasfigurare e compiere la storia. Questa tesi converge su un'indicazione esistenziale e insieme metafisica dotata di grande attendibilità agli occhi di chi studia la concretezza dell'esperienza delle persone: l'indicazione evidenzia che fintantoché manca l'apertura a valori di validità eterna e l'esistenza non si orienta verso di essi, noi restiamo privati del senso necessario a illuminarci la vita. Per tale ragione la filosofia non solo può, ma deve pensare l'eterno e la salvezza. È sterile e illegittimo eludere questo compito accontentandosi o della pura e semplice rimozione della questione, oppure del solito dualismo che separa tempo ed eternità, vita e salvezza come se per definizione fossero polarità incompatibili e comprensibili solo se li si considera isolatamente.

Aggiungo però un elemento essenziale. Non solo l'esistenza singola, ma la stessa storia comune dei popoli, delle nazioni, delle tradizioni, dell'umanità intera non potrebbe avere alcun accesso al senso se fosse completamente ignara di qualsiasi riferimento a valori dotati di validità potenzialmente eterna. Tutti i soggetti storici, di vario genere e di diversa estensione, devono giungere a riconoscere il loro legame di responsabilità con il bene in quanto bene comune. E un bene comune reale, consistente, mobilitante non può non avere una validità idealmente eterna, sempre da perseguire e mai eccepibile. Se quindi il riferimento religioso a "Dio" continua tuttora per lo più a dividere i popoli e le tradizioni – anche se in misura non trascurabile opera per altri versi come un fattore di comunione e di riconciliazione –, il riferimento etico radicale al bene comune ha il diritto di vincolare positivamente qualsiasi soggetto e ha la facoltà di ispirarlo a trascendere il proprio egoismo e le proprie paure. Affinché oggi i popoli dispersi nell'angoscia, nel rancore, nell'indifferenza, nella povertà, nelle migrazioni forzate, nelle guerre

e nel terrore possano ritrovare la strada della partecipazione responsabile e tenace alla costruzione storica di un'unica umanità, a me sembra necessario passare per la riconsiderazione collettiva e interculturale di ciò che realmente vale, scoprendone l'eternità almeno potenziale. Ormai è chiaro che il significato dell'eternità non è riferibile alla pura estensione quantitativa di un tempo senza fine, in quanto esso concerne essenzialmente il radicamento del tempo e delle esistenze nel bene persistente.

Una storia a sé stante, superiore e separata, non esiste. Abbiamo un'unica storia comune, fatta della biografia, della presenza e del valore di ciascuno. Se ostinarsi a non capirlo servirebbe solo ad accelerare il disastro, comprendere questa condizione di interdipendenza e di futurità è un passaggio indispensabile per arrivare a dare finalmente il giusto luogo all'utopia vivente che siamo personalmente, come umanità e come mondo naturale, in un legame indissolubile. Come mostrato la filosofia dell'utopia rimanda ad un rapporto tra essere umano e realtà che non ha garanzia. Si tratta di un rapporto dove l'essere umano è paradossalmente sollecitato a recuperare un'integrità mai sperimentata prima, mentre la realtà va scoperta nei suoi gradi di profondità. C'è dunque un nucleo utopico nella realtà stessa che attende l'emersione dell'umano.

Perciò oggi, nello specifico, un libro come *Spirito dell'utopia* va riletto non nel segno della nostalgia, o peggio della condanna, del progetto di liberazione utopico-marxista, ma come traccia per un ritorno all'autocoscienza antropologica e alla responsabilità storico-politica di costruire una democrazia integra. La vera "utopia" è la maturazione dell'umanità in ciascuno e nella società, ma questa non è una meta impossibile, piuttosto è un cammino quotidiano che chiama alla scelta di ciascuno.

DARIA DIBITONTO

“SOLO QUESTO PENSANTE SOGNO DEL DESIDERIO
CREA QUALCOSA DI REALE”

Alla ricerca del futuro di Spirito dell'utopia

Abstract

The central topic to think of the future of Bloch's *Geist der Utopie* is desire, which is meant with the German word *Sehnsucht* and also with the ability to follow a utopic dream (*Wunschtraum*). The author shows how *Sehnsucht*, due to its structural darkness, can be understood as longing for the self-encounter in the ornament, in figurative arts, in music, in philosophy and in mystique, namely in those experiences where the inconstruable we-problem appears. Desire guides the research of the self-encounter in the inner word of philosophy and of mystique, and in the sound of music towards an identity that is not only individual, but also common to every human being, that remains always partly obscure, referring to the mystery exceeding what is human. Thus, the human creative experience, expressed in *Geist der Utopie* with the metaphor of building into the blue, is seen by Bloch as the way for building reality getting through angst and hope, through the encounter with Lucifer and Christ and arriving at “truth as prayer” thanks to that dream of desire (*Wunschtraum*) guiding towards the self, that is intended as an always becoming, but never realized “we”. A way whose sense and viability are presented in this paper.

Keywords: Desire; Self-Encounter; We-Question; Music; Future; Lucifer

*Nur dieser denkende Wunschtraum schafft wirkliches
Ernst Bloch*

Senza desiderio non c'è futuro possibile per l'uomo, né speranza reale, secondo Ernst Bloch: la speranza ragionevolmente fondata si costruisce seminando e potando i desideri migliori degli uomini come fossero alberi da fiore e da frutto da coltivare in un campo fertile, di cui noi soli siamo i giardinieri. Il desiderio (*Wunsch*), con le sue molteplici immagini (*Wunschbilder*), è condizione di possibilità della speranza, un trascendentale materialisticamente fondato nella pulsione (*Trieb*), che muove il corpo umano e lo spinge a ricercare ciò che gli manca. Bloch indaga in tutta la sua opera la dinamica umana, materiale e spirituale insieme, che consente di dare rappresentazione concreta, e quindi realizzabilità, a quell'anelito indefinito, inafferrabile e sfuggente che è il desiderio nostalgico di matrice romantica, la *Sehnsucht*, fondo comune di tutte le immagini di desiderio: «*dort, wo du nicht bist, dort ist das Glück* (là dove tu non sei, là è la felicità)» recita il *Lied* di Schubert intitolato *Der Wanderer* (Il viandante), del 1816.

A partire da *Spirito dell'utopia* (1^a ed. 1918; 2^a ed. 1923) fino a *Tendenz-Latenz-Utopie* (1978), il volume postumo così intitolato seguendo le indicazioni dell'autore, in tutta l'opera blochiana viene enucleata, seppur spesso resti un tema sotterraneo e difficile da unificare attraverso le sue diverse formulazioni, la dialettica del desiderio che, sola,

può rendere realizzabile l'utopia: tendere soggettivamente verso qualcosa di desiderabile (*Tendenz*) a partire da una mancanza esperita (*Latenz*), per costruire una prospettiva utopica di futuro comune, pacifico e condiviso da tutta l'umanità (*Utopie*). Come altrimenti espresso con l'icastica frase di apertura di *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1970), scelta da Bloch anche come frase di apertura del primo volume dell'opera omnia a fare da esergo alla sua intera produzione, la dialettica del desiderio consta quindi di tre essenziali passaggi: «*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst* (Io sono. Ma non mi possiedo. Perciò noi diveniamo)»¹. L'impossibilità di possedere sé stessi, la mancanza di compiutezza del soggetto (*ich*), è motore del divenire non solo del singolo, ma di una comunità di soggetti (*wir*).

Se questi rapidi accenni alle opere tarde servono a richiamare alla mente quella che può essere considerata la formulazione matura della dialettica del desiderio secondo Ernst Bloch, intesa come l'uscita da sé del soggetto per rinnovare il mondo materiale verso una dimensione solidale e comunitaria, scopo del presente contributo è piuttosto concentrare l'analisi su come il tema del desiderio attraversi e pervada quell'opera di cui celebriamo il centenario, lo *Spirito dell'utopia* (*Geist der Utopie*), di cui è principalmente l'edizione rielaborata e rivista nel 1964 della seconda edizione del 1923 a essere qui considerata². Il desiderio in quest'opera è legato più al tema dell'impulso (*Drang*), del sogno (*Traum*) e del mistero (*Geheimnis*), che non a quello della pulsione (*Trieb*), del bisogno (*Bedürfnis*) e del divenire della materia, come nelle opere successive³. Tuttavia, ciò che mantiene coerente la riflessione blochiana su questo tema nel corso della sua intera produzione è l'incompiutezza della *Sehnsucht*, che lo stesso Gerardo Cunico indica come nucleo specificamente ontologico del desiderio⁴. Già nel 1903, infatti, Bloch descriveva la *Sehnsucht* come ciò che, «nonostante ogni insicurezza sui suoi contenuti, è comunque ciò che vi è di più certo, e quindi l'unica qualità sincera di tutti gli uomini», come poi ripeterà in più testi e in più occasioni⁵, fino a *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1970), dove la *Sehnsucht* è definita come ciò che, «avvertendosi nell'uomo, sospinge e muove al fondo di ogni cosa»⁶.

In *Spirito dell'utopia* la *Sehnsucht* spinge l'uomo a cercare il proprio compimento

- 1 Sul tema del desiderio come tema sotterraneo dell'opera blochiana e sulle sue implicazioni ontologiche vedi D. DIBITONTO, *Luce, oscurità e colore del desiderio. Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano-Udine 2009. Più specificamente, su ciò che ho definito dialettica del desiderio in Bloch cfr. *ibidem*, pp. 21-23, e EAD., *Dialettica del desiderio. In viaggio verso la speranza*, in «Filosofia», anno LVIII, fasc. III, pp. 43-56.
- 2 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, 16 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1978, vol. III; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti: *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1992.
- 3 Sulla discontinuità tra *Spirito dell'utopia* e le opere successive di Bloch riguardo al tema del desiderio cfr. G. CUNICO, *L'ontologia del desiderio in Ernst Bloch*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 259-283, in particolare pp. 267-269.
- 4 *Ibidem*, pp. 273-276.
- 5 Cfr. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, p. 4; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo: *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 8; Id., *Tendenz-Latenz-Utopie, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, p. 355.
- 6 BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIII, p. 253.

nella *Selbstbegegnung*, nell'incontro con il sé, come indica il titolo della prima, più corposa parte dell'opera, e lo sollecita a cercare l'adeguazione tra interiorità ed esteriorità: il desiderio umano percorre «le strade del mondo lungo le quali l'interiore può diventare esteriore e l'esteriore come l'interiore», come suggerisce il sottotitolo della seconda parte, *Karl Marx, der Tod und die Apokalypse* (Karl Marx, la morte e l'apocalisse), congiungendo la prima parte dell'opera alla seconda. Proprio in *Spirito dell'utopia* emergono due aspetti centrali del desiderio, che resteranno poi costanti nella successiva produzione blochiana, nonostante la successiva assunzione del materialismo dialettico, due aspetti che dunque garantiscono continuità e organicità alla sua opera pur nella discontinuità: 1) il desiderio, la *Sehnsucht*, porta strutturalmente in sé un incompiuto, una mancanza, un *non* che sempre si sottrae e che si qualifica come *non-ancora* realizzato, *non-ancora* presente, dunque come rimando costante a un sogno ancora da realizzare e a un mistero ancora da svelare, il quale diventa fondamento prima metafisico (in *Spirito dell'utopia*) e poi ontologico (nelle opere successive) della strutturale incompiutezza dell'uomo, consentendogli di trascendersi; 2) la *Sehnsucht* spinge l'uomo a ricercare l'adeguazione tra interiore ed esteriore e lo costringe così a uscire da sé e a trascendersi per incontrare se stesso, fino a scoprire la dimensione comunitaria della vita umana, il "noi", quale sogno umano condiviso che prende forma nell'arte, nel progetto politico di stampo marxista, e nella sfera mistico-religiosa: il sogno si qualifica sì come realizzabile, ma allo stesso tempo mai pienamente realizzato sulla terra, e vale quindi sia come meta ideale sia come principio critico di qualsiasi realizzazione.

1. *L'incontro con il sé tra luce e oscurità*

Piuttosto che discutere la coerenza e la tenuta teorica di questi due punti cardinali del pensiero blochiano⁷, pare qui più opportuno seguirne lo svolgimento nei passaggi più significativi di *Spirito dell'utopia*, approfondirne il nesso essenziale e indagare l'eredità che ci lasciano. L'incontro con il sé, la *Selbstbegegnung*, è ciò che lo spirito utopico ricerca nella consapevolezza della sua condizione di oscurità: la vita cosciente si osserva sempre senza potersi mai cogliere pienamente, soprattutto nella propria immediatezza. La massima prossimità con noi stessi è proprio ciò che più ci sfugge, anzi, l'essenza stessa dell'attimo appena vissuto è proprio la sua inafferrabilità. E se l'esperienza vissuta nell'attimo presente è sempre oscura a sé stessa, anche il passato e il futuro saranno in tensione: ciò che è stato il mio passato non può coincidere con quelle che saranno le mie possibilità future.

Io sono in me. Che io cammini, o parli, non è presente. Solo immediatamente dopo posso pormelo davanti. Vivendo non ci vediamo vivere, trascorriamo. Dunque ciò che lì avveniva,

⁷ Sulle critiche sollevate al pensiero di Bloch e su come il tema del desiderio possa portare a interpretarlo in una diversa prospettiva cfr. D. DIBITONTO, *Luce, oscurità e colore del desiderio*, cit., in particolare pp. 70-75.

ciò che li eravamo veramente, non vuole coincidere con ciò che possiamo vivere. Non è ciò che si è, né tanto meno ciò che si intende⁸.

L'oscurità dell'esperienza, nella sua immediatezza, è strutturale alla forma della nostra coscienza: non possiamo essere totalmente presenti a noi stessi nell'immediatezza dell'attimo vissuto. In questo orizzonte la *Sehnsucht*, anelito indefinito a un compimento non ancora raggiunto, si può interpretare come l'estensione dell'esperienza di oscurità del presente ai vissuti passati e a quelli futuri. L'attimo vissuto è sempre ancora inizio in fermento, io cosciente che, mentre vive, scrive, parla e cammina, non può vedersi, né quindi conoscersi e comprendersi. L'io è ignoto a sé stesso: non coincide né con la propria immediatezza, né con la parola che usa per alludere a sé stesso, quindi non può coincidere nemmeno con la propria mediazione, con le proprie produzioni verbali, artistiche e spirituali. Anche lasciando trascorrere del tempo per osservarsi e descriversi, infatti, lo scarto tra l'irrimediabilmente passato e l'attualità del dire quel passato non è superabile. Allo stesso modo, non c'è parola che possa colmare la distanza da un futuro non ancora presente. La coscienza non può mai coincidere con ciò che accade nel presente, ma nemmeno con ciò che è accaduto o che accadrà: l'attimo vissuto è oscuro, e così lo è il rapporto con il passato e con il futuro.

Non essere mai presenti: è dunque questa la vita 'reale' di una certa donna e di un certo uomo – ancora vent'anni, questa sarebbe tutta la realizzazione? Quando viviamo veramente, quando siamo coscientemente presenti dentro i nostri istanti? Malgrado tutta l'intensità di questo sentimento, l'oscuro attimo che scorre continua a sfuggirci insieme al suo significato⁹.

Proprio in virtù di questa pervasiva oscurità, che porta donne e uomini a interrogarsi sulla propria realizzazione e sul significato della propria esperienza, gli esseri umani anelano alla «parola intima» che fonda la loro identità fragile e misteriosa; proprio in virtù di questa pervasiva oscurità la *Sehnsucht* li porta ad anelare l'incontro con il sé nell'ornamento, nell'arte figurativa, nella musica, nella filosofia e nella mistica, là dove si manifesta il «problema incostruibile del noi» (*unkonstruierbaren Wirproblem*). Là dove, cioè, nell'esprimere se stessi si fa esperienza di un'identità che non è solo individuale, ma comune a noi tutti, in quanto umani, e si pone quindi il problema dell'universalità dell'essenza umana, la quale, a sua volta, proprio nel rimanere sempre in parte oscura, rimanda a un mistero che oltrepassa l'uomo, che lo trascende e che resta, per questo, un problema e una domanda «incostruibile».

In questo libro veniamo introdotti alla nostra figura e al nostro fecondo raccoglimento; a qualcosa che echeggia ed è annunciato già in una semplice brocca, interpretato come latente tema a priori di ogni arte “figurativa” e motivo centrale di ogni magia della musica, presagito

8 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit. p. 17; trad. it. cit., p. 13 (trad. mod.).

9 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit. p. 337; trad. it. cit., p. 240.

nell'ultimo possibile incontro con il Sé, nella compresa oscurità dell'attimo vissuto che sgorga e diventa percepibile nel problema assoluto e incostruibile, nel problema-noi in sé stesso. Tanto in profondità conduce solo il cammino *interno*, denominato anche incontro con il Sé, la preparazione della parola intima, mancando la quale qualsiasi sguardo verso l'esterno resta vano e nessun magnete, nessuna forza può attirare all'esterno la parola intima e aiutarla ad eromperne dall'errore del mondo¹⁰.

La parola intima, a livello simbolico, rappresenta la luce ricercata dalla *Sehnsucht*, agostinianamente già da sempre presente nella parte più profonda di noi stessi, che Bloch chiama anche «la camera gotica dell'intimo», e tuttavia inaccessibile se non si esplora il mondo per cercare sé stessi negli altri, imparando a distinguere il vero dal falso, la luce dal buio e dall'«errore del mondo». Così la *Sehnsucht* ci porta a incontrare il nucleo del mistero mai svelato su noi stessi nel nostro fare esperienza del mondo, ci spinge verso la fonte della nostra irrequietezza, verso l'incognita fondamentale, che corrisponde al punto cieco della nostra coscienza e che fa della nostra interrogazione un'interrogazione metafisica, perché il “non” che abita l'attimo e lo rende oscuro rimanda a un fondamento ultimo a noi indisponibile. Per questo la parola, l'arte, la filosofia, la mistica sono sempre strutturalmente insufficienti a coglierlo.

Tra tutte le arti, tuttavia, la musica ha qualcosa di metafisicamente più vicino al vero: l'essenza ineffabile del suono è più affine all'essenza ineffabile del fondamento ultimo. Per questo in *Spirito dell'utopia* Bloch dedica tante pagine alla filosofia della musica, arrivando a sostenere, nella discussione sul *Wort-Ton-Drama* wagneriano, che «anche la parola buona, quella carica di valore poetico fallirà necessariamente davanti al suono»¹¹. Il suono è intimamente metafisico perché in lui si esprime ciò che risuona nel nostro animo e nel profondo mistero dell'intero cosmo: la presenza risuona nell'assenza, la luce risplende nel buio, e il divenire dell'essere nel tempo si esprime e poi si dissolve nel movimento della melodia. «L'ascolto del suono [...] permette in verità di constatare l'analogia tra questo materiale ed il ‘materiale’ di ciò che significa Dio». La musica consente all'artista creatore, così come al buon ascoltatore, di uscire da sé per ritrovarsi nell'opera, e allo stesso tempo preserva il mistero, quando «conduce nella calda e profonda camera gotica dell'intimo che risplende solo in mezzo all'oscura tenebra»¹², dove ‘gotico’ significa quella volontà di vita e di risurrezione che oltrepassa ed eccede l'oscurità¹³: la musica, ci ha insegnato Elio Matassi, è da Bloch programmaticamente identificata con l'utopia¹⁴.

10 *Ibidem*, p. 13; trad. it. cit., p. 5 (trad. mod.).

11 *Ibidem*, p. 143; trad. it. cit., p. 143.

12 *Ibidem*, p. 208; trad. it. cit., p. 211.

13 Ho illustrato meglio questo nesso in DIBITONTO, *Luce, oscurità e colore del desiderio*, cit., pp. 98-102, dove ho interpretato il *Kunstwollen* di cui Bloch parla in *Spirito dell'utopia* come desiderio d'arte, e pp. 116-117, dove ho richiamato l'interpretazione del gotico a proposito della musica.

14 Cfr. E. MATASSI, *Ernst Bloch e la musica*, Edizioni Marte, Salerno 2001, p. 9.

Il suono cammina con noi ed è Noi, non ci abbandona dopo la tomba come le arti figurative, che pure all'inizio sembravano indicare tanto in alto oltre noi, verso il rigoroso, l'oggettivo, il cosmico; è invece come le buone opere che ci seguono oltre il sepolcro, appunto perché il sublime della musica, il nuovo *simbolo* non più pedagogico ma *reale*, mentre sembra stare tanto in basso e non essere diverso da un semplice fuoco che divampa nella nostra atmosfera, è invece una luce che splende nel lontanissimo eppure intimissimo cielo delle stelle fisse, è il vero problema del Sé e del Noi. Il suono formato non rimane un *vis-à-vis*, ma racchiude qualcosa che ci fa porre la mano sul cuore, che ci attornia e ci evoca con noi stessi, che alla nostra ricettività bisognosa ed eternamente interrogativa dà come risposta se stesso o perlomeno quella diretta e purificata richiesta di patria che è come la sua stessa eco¹⁵.

La musica esprime il mistero perché la ricerca di incontro con sé che in essa si svolge rimanda alla domanda incostruibile sul noi, ma così la musica si fa portatrice della luce del sogno di futura pace condivisa tra gli uomini in una terra comune, la patria (*Heimat*), purificata dal nostro errare. Non solo: la musica non ci abbandona dopo la morte, è come le buone opere che ci seguono oltre il sepolcro. La risposta all'umana interrogazione metafisica non può essere altrove: in ciò che è a noi più intimo, non solo quale nostro sogno più bello, non solo nostra «fantasia etica», ma anche «solido anello di anime al quale nulla può corrispondere perché nulla di esterno gli può corrispondere, perché la musica, essendo arte intimamente utopica, sta al di là di tutto quanto può essere provato sul piano empirico»¹⁶. La musica dunque rinvia anche sempre a una speranza al di là di ogni speranza, a una insperabile risurrezione. Il «solido anello di anime» allora, come la «parola intima», è un simbolo, ma un simbolo reale che consente di sfidare la morte: la sua forza evocativa abita in noi e il suo potere trasformativo dipende dalla nostra capacità e dalla nostra volontà di renderlo generativo. Musica, arte, filosofia ci chiamano a dire un nietzscheano sì, allo stesso tempo etico e mistico, ai nostri desideri più elevati, contro ogni avversità possibile, inclusa la morte, la negazione più drammatica.

Il No non sarebbe tanto potente se non trovasse un degno e pericoloso avversario nel Sì presente in noi; se quindi sotto la vita offuscata, sotto il nichilismo dell'epoca moderna, non si ridestasse l'ignota forza di una fantasia etica che proprio per questo trova disseminati sul cammino paure ed ostacoli innumerevoli. Perciò in questa vita desolata quasi tutto cerca rifugio in noi, giardinieri dell'albero più carico di mistero che nascerà. Nel crollo della terra e del cielo solo in noi vi è ancora luce. L'ora creativa e filosofica per eccellenza è giunta: a realizzarla ci aiuta il sogno ad occhi aperti perennemente concentrato su una vita più pura e più elevata, sulla redenzione dalla malvagità, dal vuoto, dalla morte e dall'enigma, sull'unione con i santi, sulla trasformazione paradisiaca di tutte le cose. Solo questo pensante sogno del desiderio (*Wunschtraum*) crea qualcosa di reale ascoltando la propria profonda voce interiore, finché non riesce a penetrare nell'anima, nel terzo Regno dopo le stelle e il cielo degli dei – nell'attesa della parola, volto ad illuminare l'età eccelsa¹⁷.

15 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 207; trad. it. cit., p. 210.

16 *Ibidem*, p. 206; trad. it. cit., p. 209.

17 *Ibidem*, p. 216; trad. it. cit., p. 220 (trad. mod.).

«*Nur dieser denkende Wunschtraum schafft Wirkliches*»: solo se diciamo sì a quell'elevato sogno del desiderio che, in quanto motore e moto del pensiero, fonda e alimenta la filosofia possiamo dar forma e consistenza a una realtà condivisa che apra un varco all'apocalisse, alla rivelazione della parola ultima, alla vita che vince la morte.

2. *Costruire nel blu*

Il messianismo blochiano, soprattutto quello più irrequieto e giovanile di *Spirito dell'utopia*, è attento alla soggettività creatrice, non prevede salvezza alcuna se non quella che svela il sé a se stesso, che salva la singolarità individuale senza disperderla nella comunità del noi, ma anzi la eleva a garante della possibilità stessa di ogni comunità. Come ha notato Emmanuel Lévinas: «nel movimento messianico della storia che Bloch disegna, non si vuole ignorare il nucleo della singolarità umana»¹⁸, che anela ad esprimersi e a creare, per far parte della comunità del noi, ma anche per rifonderla e renderne possibile una ogni volta più autentica.

È per trovare il giusto per amore del quale conviene vivere, organizzarsi e avere tempo, che noi procediamo, ci apriamo i varchi metafisicamente costitutivi, invochiamo ciò che non è, costruiamo nel blu (*ins Blaue*), ci costruiamo nel blu e cerchiamo il vero e il reale là dove scompare il semplice dato (*das bloß Tatsächliche*) – *incipit vita nova*¹⁹.

Il blu è il colore della latenza che cerca la luce, il colore in cui la nostra oscurità si esprime venendo alla luce. È il colore della malinconia, ma anche della *Sehnsucht* che sa farsi espressione dirompente, che cerca il vero e il reale là dove scompare il semplice livello fattuale, cioè nell'arte, nella filosofia, nella mistica. Il desiderio blu è infatti il desiderio d'arte che attraversa l'intero *Spirito dell'utopia*, e che proprio nell'arte esprime la propria dimensione filosofica e mistica.

Ma vi è ancora un'altra verità, diversa da quella di ciò che propriamente esiste, grazie alla quale l'artista responsabile è più vicino al filosofo che non all'empirista senza soggetto; una verità che va solo verso di noi, verso la dimensione del mondo che noi viviamo nel colore, anticipiamo e compiamo nella religione, verso un mondo 'soggettivo' e tuttavia estremamente sostanziale [...]. Questa verità non è volta a spiegare le cose e gli uomini ma a raggiungere una prima adeguazione della *Sehnsucht* in se stessa, all'intimo e all'ignoto percepirci dietro il mondo. Nella musica l'uomo coltiva a questo fine intense relazioni og-

18 E. LÉVINAS, *Sulla morte nel pensiero di Ernst Bloch*, in ID., *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007, p. 59.

19 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 13; trad. it. cit., p. 6 (trad. mod.). Cfr. DIBITONTO, *Luce, oscurità e colore del desiderio*, cit., pp. 89-92, ho ampiamente argomentato i motivi per i quali preferisco tradurre "blau" con blu invece che con azzurro, nonostante *Der blaue Reiter*, il gruppo di artisti espressionisti, tra cui Franz Marc e Wassily Kandinsky, che fondarono l'omonimo almanacco, venga solitamente tradotto con *Il cavaliere azzurro*.

gettive corrispondenti che in gran parte sono ancora di tipo specificamente artistico [...]. È la relazione indiretta che con un salto si volge all'uomo invisibile, alla forma sempre più prossima percepita dell'immagine sonora: la forma della Testa, della Comunità (*Ingesindes*), del fondamento escatologico delle anime, della reintegrazione del macantropo, della *segreta ed assoluta figura dell'umanità fuori dal labirinto del mondo*²⁰.

Il desiderio blu è desiderio d'arte che allude a un desiderio e a una realtà più profonda: il bisogno di condividere la propria sorte di esseri mortali. Ecco che la Testa, la Comunità, e ancor più il macantropo di tradizione vedica, ma incluso da Esiodo nella narrazione mitica ellenica e quindi occidentale²¹, mirano a trascendere la temporalità umana e a conquistare l'eterno. La segreta ed assoluta figura dell'umanità fuori dal labirinto del mondo è l'uomo che non muore, Cristo, l'uomo-Dio, che risorge dopo la morte, ma anche Lucifero, l'angelo che porta la luce e per questo si ribella a Dio, cioè alla legge della mortalità e della distinzione del bene dal male.

In noi non vi è soltanto l'afflitto Adamo il cui desiderio di conoscere ciò che è buono e cattivo fu soddisfatto dal salvatore Gesù e da Asclepio, il serpente del paradiso ritornato e diventato bianco. Giacché più in alto sta l'inconsolato Lucifero, ed il suo desiderio di *essere come Dio* (*Sehnsucht nach dem Sein wie Gott*), la sua autentica discendenza ed eredità di Dio non hanno ottenuto neanche in Gesù un ritorno ed una giustificazione chiarificatrice, il trionfo della sua autenticità in cui lo stesso Dio si chiarisce. Solo in Lucifero, tenuto segreto in Gesù per essere manifestato più tardi, alla fine, nei tempi in cui questo volto potrà svelarsi; solo in Lucifero, divenuto inquieto da quando fu abbandonato per la seconda volta, da quando dalla croce si alzò il grido che rimase senza risposta, da quando per la seconda volta fu schiacciato il capo del Serpente del paradiso appeso alla croce: solo in Lui dunque, nel Nascosto in Cristo, in quanto *anti-demiurgico* assoluto, è compreso anche l'elemento teurgico di chi si ribella perché figlio dell'uomo²².

Nell'artista creatore, immagine della figura segreta e assoluta dell'umanità, vivono sia Cristo sia Lucifero, sia la ricerca di resurrezione nel bene dell'amore per il Padre, sia la ribellione all'autorità di chi desidera essere come il Padre, e dunque prendere il suo posto. L'artista sperimenta dunque con ancor più vigore entrambi i volti della *Sehnsucht*, desiderio e angoscia – anche se angoscia nel testo blochiano non è espresso con il classico termine *Angst*, ma con *Gramerlebnis*, tormento, esperienza di dolore e di sofferenza interiore, più simile alle doglie del parto che al vuoto angoscioso senza oggetto. Eppure il termine italiano angoscia non è improprio, perché in quel dolore, come abbiamo visto, fondativa è l'esperienza dell'assenza, del vuoto, della mancanza indefinita che rende parziale ogni compimento. L'io che crea è un io ancor più esposto alla propria luficerica oscurità, che lo attanaglia in diverse forme. Come l'insicurezza. «Io però esisto

20 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 190 e s.; trad. it. cit., p. 188 e s.

21 Cfr. N. D'ANNA, *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Edizioni Mediterranee, Roma 2006, pp. 84-88, dove si parla piuttosto di Macrantropo.

22 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 272 e s.; trad. it. cit., p. 274 e s.

solo per creare. Sembra così che l'opaco scompaia ancor più profondamente. Ma chi sono io per poter creare? Valgo così tanto o sono tanto amato? Non sempre lo si avverte, il freddo interiore aumenta a dismisura»²³.

Creare dunque non mette al sicuro dall'angoscia, anzi, espone a due peculiari angosce, secondo Bloch, l'angoscia morale e l'angoscia logica. La prima è l'angoscia di colui che sente il peso della responsabilità di ciò che crea: saprò creare all'altezza dell'opera che mi prefiguro? Saprò esprimere quel che porto dentro me? Saprò donare agli altri qualcosa che merita di essere ricordato? E se mai lo sono stato, o lo sarò, sarà davvero mio il merito di ciò che ho fatto o farò? Come posso portare in me qualcosa di tanto grande, che oltrepassa la mia finitezza?

Se i deboli sono vuoti e mendaci come le loro parole, anche chi crea è talmente distante da se stesso, dal suo sapere e dalle sue opere (che oggettivamente non sono né vuote né false), che la sua situazione è ancora più carica di responsabilità e viene resa più opprimente da questo amore immeritato. È memore del detto di Jacobi secondo il quale chi sa compiere il bene e non lo compie, è un peccatore. Qualcosa di analogo sentiva probabilmente Haydn quando cadde in ginocchio ascoltando per la prima volta l'accordo della luce nella *Creazione*, e ringraziò Dio per aver creato l'opera. Questo non è né umiltà né orgoglio (o non ha bisogno di esserlo), ma esperienza d'angoscia morale, riconoscibile soprattutto in chi crea e si sente spezzato dalla dimensione della sua opera, e vorrebbe rimettere a Dio questa capacità che l'opprime²⁴.

La creazione però presuppone che l'io creda nella propria possibilità di trascendersi e nella sua opera. L'angoscia logica, che è l'angoscia della coerenza, della fermezza e dell'autenticità, tende invece a mettere tutto in dubbio: dubita della possibilità di adesione costante, coerente e completa a ciò che l'opera propone e comunica, dubita della bontà dell'opera stessa, e infine dubita della possibilità di vincere la morte con la propria opera. L'angoscia logica mette in dubbio ogni fede.

L'incredulità indebolisce l'anima, che non vede più di fronte a sé il sostegno di una fiorente realtà, di un impulso verso la luce (*Lichttrieb*) o di una semplice pienezza [...]; solo il creativo combatte in tutta la profondissima coscienza delle sue forze costruttive contro la disgregazione troppo tecnica o carica di risentimento. Ma neppure il creatore riesce ad essere presente sempre ed ovunque, né può credere facilmente in ciò che il suo pensiero accende in lui e sopra di lui. Questo dubitare e disperare ancor sempre indifesi, questa mancanza della serietà che sfida la morte, del Sì incondizionato alla visione, è la seconda esperienza d'angoscia, quella logica: è la preoccupazione dell'uomo produttivo di non essere, anche in quanto tale, totalmente autentico e fermo²⁵.

23 *Ibidem*, p. 210; trad. it. cit., p. 214.

24 *Ibidem*, p. 210; trad. it. cit., p. 214 e s.

25 *Ibidem*, p. 211; trad. it. cit., p. 215 e s.

Il nostro tempo, scriveva Bloch cento anni fa, non aiuta «l'Io che non è molto forte e sicuro nel suo colore»: è un tempo che privilegia il visibile sull'invisibile, considera il singolo, il «suddiviso», più reale del tutto, parcellizza la realtà in frammenti a partire dai quali cerca di costruire un insieme, e se questa estrema parcellizzazione ha i suoi vantaggi pratici, ha però il grave svantaggio estetico ed etico di portare «alla totale disgregazione di ogni originale» e di considerare «reali e trasformabili solo il terrestre il calcolabile, peraltro limitati agli istinti e ai contenuti più semplici». Un procedimento forse inconciliabilmente contrapposto all'atteggiamento dell'«Ecco io faccio tutto nuovo», che dovrebbe essere il più proprio dell'artista creatore come concepito da Bloch²⁶. Solo il creativo, infatti, trova la forza per non arrendersi alla disperazione e combattere contro le forze disgregative del suo tempo: il suo desiderio di luce, quel desiderio blu che lo spinge verso l'opera, è la forza che gli consente di affrontare e superare l'angoscia, di trasformare il vuoto in dolore e il dolore in movimento generativo, che dà significato e riscatto a sofferenza e angoscia. L'esempio più fulgido di questo artista è Beethoven, secondo Bloch, il «buon figlio di Lucifero» che ci fa presentare una realtà ulteriore nel nostro «desiderio (*Wunsch*)» e fa spumeggiare la nostra anima «fino alle stelle»²⁷.

In una ridda di volti come negli intagli della *majestas Christi* si apre lo spazio veramente sinfonico dove si percepisce il Noi, dove risuona il motivo terreno della fratellanza, dove l'Es di questo evento musicale diventa definibile come *multiversum* individuale. Ciò si manifesta solo in Beethoven, il massimo degli eletti dello spirito dinamico e luciferico, come visione pura, stringente, eroica, sintetica e spiritualmente luciferica che consiste tutta nel contrasto e non nella garantita ontologia cristiana. Al contrario di Bach, che in un discorso consumatamente compiuto parla di un Io dello sperare raggiunto liricamente e lo propone come eterno correttivo per ogni al di là della forma-evento, Beethoven rimuove le macerie e l'incantesimo della fine con una potenza che può raggiungere i tre gradi superiori della perfezione dell'Io: fede, illuminazione e apocalisse; egli trova infatti il suo protettore e il suo oggetto non più nel primo e non ancora nel secondo Gesù, bensì in Lucifero, il Precursore, il germe del Paraclito, l'attiva essenza umana²⁸.

Ci vuole la forza ribelle di Lucifero per resistere alla morte, per riuscire a creare oltre ogni disperazione e permanere così nell'attesa non del primo Gesù, il Gesù storico della promessa fatta, e quindi del passato, ma del secondo Gesù, il Gesù della promessa mantenuta, quindi il Gesù messianico del futuro, il Gesù della risurrezione, dell'ascensione e del ritorno, ovvero di quelli che Bloch in *Ateismo nel cristianesimo* (1968) chiamerà i tre misteri del desiderio in Gesù, che incarnano il desiderio umano

26 Tutte le citazioni di questo capoverso sono tratte da *ibidem*, p. 211; trad. it., p. 215.

27 «Come si innalza il cuore quando ti pensa, infinito! La comparsa di qualcosa di ancor più glorioso, da noi presentita, è desiderio (*Wunsch*), non realtà operante, e nel primo mare di questa musica, aspro, tempestoso, parlante, la nostra anima spumeggia fino alle stelle. Buon figlio di Lucifero, Beethoven è il demone che conduce alle cose ultime» (*ibidem*, p. 84; trad. it. cit., p. 86 e s.).

28 *Ibidem*, p. 88 e s.; trad. it. cit., p. 90 e s.

di vita eterna, di elevazione della propria anima e di giustizia finale e definitiva. Una triade che corrisponde piuttosto precisamente a quella che qui è presentata come la triade della «perfezione dell'Io»: fede (nella vita eterna), illuminazione (della propria anima) e apocalissi (giustizia realizzata per tutta l'umanità). In *Spirito dell'utopia* però il desiderio di essere come Dio non rappresenta ancora, come poi nelle opere successive, in particolare in *Ateismo nel cristianesimo*, un vero e proprio principio ateo di interpretazione e di sovvertimento del cristianesimo, nell'orizzonte del quale si muove invece più apertamente quest'opera blochiana, in cui l'arte e la metafisica conducono alla mistica, nel blu degli oggetti colorati dal nostro desiderio.

Infatti la *cosa in sé*, “manifestandosi” (*erscheinend*) solo nel desiderio spirituale (*geistiger Sehnsucht*) e perciò preordinata alla musica, è ciò che nella lontananza più prossima, nel blu attuale degli oggetti incita e sogna; e questo è ciò che non è ancora, il perduto, il presagito, il nostro incontro con il Sé nascosto nella tenebra e nella latenza di ogni attimo vissuto, l'incontro con noi stessi, la nostra utopia che chiama sé stessa attraverso il bene, la musica e la metafisica e che tuttavia non è terrestremente realizzabile²⁹.

La “cosa in sé” non è, come in Kant, del tutto inaccessibile alla vita fenomenica, appare (*erscheint*) invece, ma sottraendosi, nella *geistiger Sehnsucht*, che colora gli oggetti di blu: la cosa in sé si dà solo nell'esperienza del non, del perduto, ma anche del presagito, dell'incontro con il sé e con il noi non ancora realizzato, e non realizzabile nella sua pienezza sulla terra, ma sempre anticipato nella fantasia oggettiva che, sola, contribuisce a renderlo pensabile e realizzabile. La fantasia oggettiva è dunque fantasia estetica ed etica, che ci consente un sempre parziale accesso a quel nocciolo di luce metafisica che resiste all'oscurità e al male³⁰.

3. Il futuro di questi cento anni

Cosa resta di *Spirito dell'utopia* cento anni dopo? Apparentemente, il messaggio blochiano è sprofondata nell'oblio insieme al fallimento dei regimi socialisti e all'invicchiamento epocale dell'ideologia che li aveva sostenuti. Sostanzialmente, la sua filosofia non è ridicibile a quell'ideologia e contiene un nucleo di verità che permane. Si tratta dell'assunzione di responsabilità verso il nostro desiderio più alto: solo il *Wunschtraum*, il nostro sogno di desiderio etico e mistico costruisce qualcosa di reale, se ci assumiamo la respon-

29 *Ibidem*, p. 201; trad. it. cit., p. 198 e s.

30 «Ma noi portiamo questa favilla della fine (*Funkeln des Endes*) lungo un cammino ancora aperto e carico di fantasia obiettiva (*objektiver Phantasie*) e non arbitraria. Perciò in tutto quanto formiamo, formiamo eternamente – con esperienza vissuta, barocco, musica, espressione, incontro con il Sé, tempo del Regno in filosofia –, regna un impeto (*Drang*) che nasce dall'incommensurabile della natura umana e tende alla fiamma aguzza della parola, all'espressione dell'*individuum ineffabile*, allo squarcio delle cortine non solo in ogni tempo antico; e dentro vi splende uno spirito di utopia non simulata, l'utopia ultima dell'uomo latente» (*ibidem*, pp. 286; trad. it. cit., pp. 288).

sabilità di provare a realizzarlo e se ci assumiamo la responsabilità dei nostri fallimenti senza mai perdere l'impeto (*Drang*) della speranza, oggi come cento anni fa. Che si tratti di un contenuto centrale per l'opera blochiana è attestato da un'autocitazione di Bloch stesso, quando nel paragrafo conclusivo della sua opera "monumentale", *Il principio speranza*, sceglie di inserire un brano tratto dalla prima edizione di *Spirito dell'utopia*:

Il desiderio [*Wunsch*] costruisce e crea realtà, noi soltanto siamo i giardinieri dell'albero più misterioso che deve crescere. L'impulso (*Drang*) a diventare adeguati a se stessi attira dentro l'anima; esso è la soluzione concettuale del cristallo perfetto della realtà rinnovata ed è spirito che avendo la volontà di cambiare sopprime cose col pensiero, e pensa inoltre creativamente, orientato con la forza di un magnete verso il futuro nostro e del mondo, che ci guarda sempre e ci riserva indifferentemente bene e male solo perché la scelta è senza nerbo. Si tratta di noi e non si sa dove si va; solo noi siamo leva e motore; la vita esteriore e manifestata si ferma, ma il nuovo pensiero erompe infine all'esterno, nelle piene avventure, nel mondo aperto, non finito, barcollante, per pronunciare così in questa sua forza, cinto del nostro dolore, del nostro ostinato presagio, dell'immensa potenza della nostra voce umana, il nome di Dio, e non riposare finché le nostre ombre più interne non si siano sottomesse e sia riuscito l'adempimento di quella vuota, ribollente notte, intorno alla quale sono costruite ancora tutte le cose, gli uomini e le opere³¹.

Il termine "responsabilità" non era particolarmente ricorrente nella pur amplissima produzione blochiana, infatti molto acutamente Hans Jonas ha contrapposto al principio speranza *Il principio responsabilità*³², il quale non insegue visionariamente un'utopia irrealizzabile, ma si fa carico di proteggere l'umanità dall'autodistruzione ormai diventata minaccia concreta. Tuttavia, contrapporre oggi principio speranza e principio responsabilità sarebbe miope: non si può consentire che i migliori sogni dell'umanità diventino territorio esclusivo di colonizzazione del business, né privare l'etica della dimensione di sogno inclusa nella ricerca del bene. Solo un'etica capace di sognare può avere futuro in epoca capitalistica. *Spirito dell'utopia*, cento anni dopo, ci incita ancora a «penetrare nel colore»³³, a pensare oltre il semplice dato, oltre le evidenze scientifiche e oltre gli oggetti di consumo che ci consentono di soddisfare rapidamente i nostri bisogni, ma lasciano insoddisfatto il nostro sogno di desiderio più alto, quello di una comunità umana solidale: ci incita a condividere una «verità come preghiera»³⁴ e ad avere, grazie ad essa, la spinta a realizzare quel bene parziale che sappia farsi anticipazione e rimando a un bene futuro, al quale potremo infine dare il nome di Dio.

31 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1622; trad. it. cit., p. 1582 (trad. mod). Cfr. anche Id., *Geist Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtasugabe*, cit., vol. XVI, p. 341.

32 H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. di P. Rinaudo, a cura di Pier Paolo Portinaro, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009.

33 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 213; trad. it. cit., p. 217.

34 *Ibidem*, p. 346; trad. it. cit., p. 360. Sulla verità come preghiera cfr. anche J. MOLTMANN, *Hoffen und Denken. Beiträge zur Zukunft der Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2016, pp. 135-150. Ringrazio qui il prof. Moltmann per avermi raccontato in una conversazione personale, con grande trasporto emotivo, l'importanza che ha rivestito nel suo percorso teologico questa idea blochiana.

VINCENZO SCALONI

KIERKEGAARD-BLOCH

Razionalità esistenziale e razionalità pratica

Abstract

Søren Kierkegaard's influence upon Ernst Bloch's philosophy has been the subject of very little discussion, but Bloch's earlier works, in particular *Spirit of Utopia*, are full of positive references to Kierkegaard as a critic of the Hegelian system. What Bloch appreciated about Kierkegaard was to be him the thinker of subjectivity and existence, who had given great importance to inwardness against the abstract Hegelian objectivity. However, in the Thirties Bloch grew increasingly critical toward Kierkegaard's thought, due to his Marxist-materialist turn. His unpublished manuscripts, now collected in *Logos der Materie*, testify very well such turn and Adorno's influence (through his famous work *Kierkegaard: Construction of Aesthetic*) upon Bloch's change of mind. In an attempt to establish his concrete utopia on solid foundations, Bloch elaborated an ontology of the Not-Yet being, which has its fundamental pivot in the category of objective possibility. In this theoretical framework the distance between Kierkegaard's existential rationality and Bloch's practical rationality emerges very clear.

Keywords: Subjectivity; Existence; Inwardness; Concrete Utopia; Objective Possibility

1. *Introduzione*

Il tema dell'influsso della filosofia di Kierkegaard sul pensiero di Bloch, anche a causa dei riferimenti non particolarmente ricchi nelle pagine blochiane, era rimasto confinato alle intuizioni di valenti studiosi¹, che lasciavano però intravedere e rimandavano ad una dimensione più profonda dell'intero ambito tematico. In anni più recenti esso è infine venuto in piena luce, divenendo oggetto di alcune trattazioni critiche mirate², che hanno messo in rilievo come l'incontro con le suggestioni teoriche kierkegaardiane³, sintetizza-

1 Tra i vari esempi che si potrebbero fare, scegliamo L. BOELLA, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 130-137, 155 e s., 266 e s.; M. RIEDEL, *Tradition und Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 40-43, 157-163.

2 Il primo a porre l'attenzione su questo tema è stato 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 kiekegaardiana e heideggeriana alla fondazione di un'ontologia esistenziale della speranza in Ernst Bloch*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», n. 1-2, 2015, pp. 237-248.

3 La conoscenza del pensiero di Kierkegaard venne a Bloch dall'amicizia giovanile con G. Lukács fiorita a Berlino nel 1908, per la comune frequentazione dei seminari privati del filosofo Georg Simmel. Cfr. E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 125: «Non conoscendo né Kierkegaard né Dostoevskij, Lukács mi era maestro in questo campo. Viceversa, ero io maestro a Lukács per quanto

bile nella formula del “Comprendersi nell’esistenza” (*Sich-in-Existenz-Verstehen*), abbia riguardato aspetti teoricamente importanti del pensiero di Bloch, connotando lo stesso di uno spessore esistentivo nell’intero arco del suo sviluppo. Sebbene infatti la presenza di Kierkegaard sia stata certamente più marcata nella fase giovanile e abbia subito cambiamenti di accento nel corso degli anni, Bloch ha comunque ritenuto il filosofo danese sempre l’unico autentico rappresentante del pensiero esistenzialistico, contrapponendolo alla «filosofia esistenzialistica di seconda e terza mano», una filosofia della disperazione che avrebbe invece trattato «un mero esistere che va a fondo o fa naufragio»⁴. Al di là però dei riconoscimenti alla «fondamentale onestà» intellettuale di Kierkegaard contro «questo conscio oscuramento»⁵, in particolare di carattere heideggeriano, è più importante sottolineare – a nostro avviso – come Bloch abbia maturato alcune soluzioni per la sua speculazione, avendo presenti, per lo meno idealmente, le riflessioni espresse dallo stesso Kierkegaard su alcune questioni fondamentali.

In un senso prettamente filosofico, Bloch si muove su un terreno problematico in parte già segnato dal pensiero kierkegaardiano e che potrebbe riassumersi come quello dell’antirazionalismo o, come lo definisce lo stesso Bloch, con un’affermazione di cui mostriamo in seguito tutta l’importanza, dell’«antilogicismo di Kierkegaard, influenzato da Schelling»⁶, soprattutto articolato in funzione critica nei confronti della filosofia hegeliana. Bloch infatti in *Geist der Utopie* fa a Kierkegaard un riconoscimento importante, molto significativo, e questo giudizio di valore, si può dire, rimarrà immutato nel tempo.

riguardava Hegel, che egli in quel tempo non conosceva ancora molto bene. Anche ciò faceva parte del nostro “parco nazionale delle differenze”». Giova ricordare che proprio Lukács nel 1911 pubblicherà in traduzione tedesca (era uscita un anno prima l’edizione ungherese) la sua opera *L’anima e le forme*, SE, Milano 2002, nella quale il terzo capitolo si intitolava *Quando la forma si frange sugli scogli dell’esistenza: Søren Kierkegaard e Regina Olsen* (cfr. pp. 53-72).

4 E. BLOCH, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, in 16 vv., vol. VIII, p. 386; trad. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, p. 402. L’obiettivo polemico più marcato è Martin Heidegger, secondo Arno Münster per un motivo essenzialmente politico, una posizione non priva però di una certa contraddittorietà, poiché l’analitica ontologica esistenziale heideggeriana era stata a sua volta ispirata da Kierkegaard. Cfr. MÜNSTER, *Dal comprendersi-in-esistenza e dall’angoscia kierkegaardiana e heideggeriana alla fondazione di un’ontologia esistenziale della speranza in Ernst Bloch*, cit., p. 243. In *Das Prinzip Hoffnung* vi sono delle affermazioni a questo proposito molto dure: «Non senza ragione infine parte da qui un tipo di esistere, divenuto orripilante e altrettanto ammuffito, fino alla fenomenologia animalescoppiccoloborghese dell’esperire heideggeriano, fino alla sua “situazione emotiva fondamentale” dell’angoscia e alla cura che le si associa; e questi “modi esistenziali” devono addirittura garantire scoperte particolarmente “fondamentali”, che concernono appunto l’esistere stesso. Tutto ciò è in fin dei conti soggettivismo imputridito; tuttavia l’esistenzialismo reazionario-piccoloborghese getta esso stesso uno sguardo elettivamente affine e nefando almeno sugli affetti dell’estinguersi» (E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, p. 79; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 85 e s.).

5 *Ibidem*, p. 80; trad. it. cit., p. 86.

6 BLOCH, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 389; trad. it. cit., p. 406. Su questo tema rinviamo al saggio di A. KLEIN, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Mursia, Milano 1979, pp. 20-44.

Uno solo si è lasciato alle spalle le cose meramente esterne, fermando il pensiero su ciò che ci riguarda. Kierkegaard superò l'ultima realtà estranea; è lo Hume nato per noi ma diversamente da questi ci ridesta dal sonno dogmatico in modo assai più significativo⁷.

Prendendo le distanze dall'astratto concetto hegeliano che «non si cura delle nostre sofferenze o della possibilità di diventare beati o di essere immortali in quanto uomini singoli che esistono»⁸, Bloch traccia una linea di pensiero che, comprendendo Kant, Fichte e Kierkegaard, pone l'accento sul soggetto e, con particolare riferimento a Kierkegaard, sulla sua profonda interiorità, testimonianza della tensione all'intimo e autentico incontro con il Sé (*Selbstbegegnung*). Contro il razionalismo meramente teoretico del soggetto cartesiano (un obiettivo critico, anche questo, comune con la speculazione di Kierkegaard⁹), Bloch avanza la sua peculiare esigenza teorica della ricerca di «un razionalismo del cuore, e neppure soltanto del cuore, ma in ultimo fondato nei postulati dell'emozionalità illuminata, dello spirito illuminante»¹⁰.

Sebbene l'intero nucleo problematico si intrecci in *Geist der Utopie* con il messianismo utopico-religioso, esso lascia comunque emergere la fondamentale importanza della dimensione etica, della libertà del soggetto-Singolo e delle sue azioni esplicitanti

7 Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 249; trad. it. di F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 252. Il valore che Bloch ha assegnato a questa sua affermazione ci viene testimoniato anche da quanto egli scrisse in una lettera a Adorno del 13 agosto 1930, complimentandosi anche per l'opera, ormai considerata un classico della bibliografia kierkegaardiana (Th. W. ADORNO, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Mohr, Tübingen 1933; trad. it. di A. Burger Cori, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962), con la quale Adorno avrebbe ottenuto nel 1931 la libera docenza all'Università di Francoforte sul Meno. Cfr. E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985, 2 vv., vol. II, p. 420: «Soprattutto congratulazioni per il suo libro su Kierkegaard. Lo sto aspettando con un'ansia straordinaria. Dalla nostra situazione non conosco nessuno sguardo originale su Kierkegaard. Sarebbe una gioia e un onore per me, se Lei si fosse per caso confrontato con la frase nella questione incostruibile, che definisce Kierkegaard il nostro Hume. "Egli ci ha risvegliato dal sonno oggettivistico". Ritengo questa frase decisiva per noi "espressionisti"; vista dalla situazione del 1913-1918». Per quanto i rapporti tra i due filosofi non furono sempre lineari, essi conoscevano reciprocamente le loro produzioni e ne vennero anche influenzati. In una intervista del maggio 1974 Bloch affermò: «L'altro [precedentemente il filosofo aveva fatto riferimento a Walter Benjamin], che, come egli stesso mi disse, fu influenzato molto presto da *Spirito dell'utopia*, è Adorno». Cfr. BLOCH, *Marxismo e utopia*, cit., p. 76.

8 Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 227; trad. it. cit., p. 230.

9 S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Le Grandi Opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro e prefazione di G. REALE, Bompiani, Milano 2013, pp. 1187-1189: «Il *cogito ergo sum* di Cartesio è stato ripetuto anche troppo. Se s'intende per questo "io" del *cogito* un uomo singolo, allora la proposizione non dimostra nulla: io *sono* pensante, *ergo* io sono; ma se io *sono* pensante, che meraviglia allora ch'io sia? Ciò evidentemente è stato già detto, e la prima affermazione dice persino di più dell'ultima». Ancora più significativo per il discorso che stiamo facendo è quanto viene affermato a p. 1191: «Ma non c'è che un solo interesse, esistere; la mancanza d'interesse è l'espressione dell'indifferenza verso la realtà. Tale indifferenza è dimenticata nel cartesiano *cogito – ergo sum*, e ciò rende inquieta l'assenza d'interesse da parte dell'intellettualità e offende la speculazione come se dovesse derivarne qualcosa d'altro. Io penso, *ergo* io penso; se io sia o se questo sia (nel senso di realtà, in cui "io" significa un uomo singolo esistente e "questo" qualcosa di particolare e di definito) è completamente indifferente».

10 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 223; trad. it. cit., p. 226.

nel concreto contingente dell'esistenza, tutti elementi che, pur senza esaurirla, caratterizzavano la razionalità esistenziale in Kierkegaard e suscitavano l'interesse di Bloch. Il proposito di definire una razionalità intensiva racchiudeva però in sé una prospettiva di sviluppo molto più ampia, tesa alla realizzazione di un programma teoretico-sistematico, alla fondazione cioè di una logica materialistica, che doveva avere il suo fondamento etico nel rapporto teoria-prassi, orientato teleologicamente, in modo da fornire un impianto strutturalmente più concreto alla metafisica blochiana dell'utopia¹¹.

In questo quadro vanno inserite – a nostro avviso – quelle pagine di *Logos der Materie*, ma nell'intenzione di Bloch lo scritto avrebbe dovuto significativamente chiamarsi *Theorie-Praxis der Materie*, nelle quali il filosofo fa esplicito riferimento all'opera di Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*¹², indicando tra parentesi delle

11 A proposito della pubblicazione degli inediti blochiani cfr. *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000, e della loro importanza per la comprensione dello sviluppo della ricerca filosofica blochiana, si vedano le pregnanti considerazioni di G. CUNICO, che ne è stato il curatore, nell'articolo *Logica Utopica. Logos der Materie tra sistema e narrazione*, in AA.VV., *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2003, pp. 55-70. Dello stesso autore inoltre segnaliamo i profondi rilievi dedicati all'importanza e al significato filosofico della prassi nella filosofia di Bloch, contenuti in *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, in particolare pp. 179-186. Sempre riguardante la ricerca di una particolare logica intensiva in Bloch, rinviamo a R. BODEI, *La logica del desiderio*, in *Attualità e prospettive del "Principio Speranza". L'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*, Napoli, La Città del Sole 1998, pp. 107-118. Come sappiamo, la ricerca filosofica blochiana tesa all'elaborazione di un "sistema aperto" ha avuto una sua conclusione solo nell'opera *Experimentum Mundi* (vol. XV conclusivo della *Gesamtausgabe*, trad. it. di G. Cunico, *Experimentum Mundi*, Ed. Queriniana, Brescia 1980). Per quanto non ci siano evidenze testuali ci sembra probabile che un certo influsso sul lavoro teorico di Bloch sia potuto venire dalla lettura delle considerazioni svolte da Kierkegaard sul tema in funzione antihegeliana. Cfr. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 885 e s.: «Il sistema e la conclusività sono press'a poco la medesima cosa, così che se il sistema non è compiuto, non è sistema. Ho già ricordato altrove che un sistema non perfettamente compiuto è un'ipotesi; invece un sistema lasciato a mezzo è un controsenso. [...] Quindi a) un sistema logico è possibile; b) ma non è possibile un sistema dell'esistenza. Pertanto, se si deve costruire un sistema logico, bisogna badare soprattutto che non venga assunto nulla di ciò ch'è soggetto alla dialettica dell'esistenza, cioè di quanto è unicamente perché esiste o perché esisto, e non per via dell'essere (logico)». FAHRENBACH fa notare a p. 46 del suo articolo, *Kierkegaards Untergründige Wirkungsgeschichte* (cit.) che la sezione di *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, (cit. p. 21; trad. it. cit., p. 222) intitolata "Kant e Hegel: l'interiorità supera l'enciclopedia del mondo", nella prima edizione del *Geist* (cit. p. 271), aveva invece il titolo di "Innerlichkeit und System", cioè "Interiorità e sistema".

12 A questo proposito ci sembra che il giudizio espresso da Arno MÜNSTER a p. 243 del suo articolo *Dal comprendersi-in-esistenza e dall'angoscia kierkegaardiana e heideggeriana*, cit., vada riconsiderato. Münster infatti afferma: «Per quanto riguarda i rapporti filosofici nei confronti di Kierkegaard, riassumendo le analisi precedenti si potrebbe concludere che Ernst Bloch, contrariamente ad Adorno – il quale, nel suo saggio *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico* (1933), sostiene la dialettica hegeliana contro "l'interiorità priva di oggetto" del filosofo danese, di cui critica la "soggettività isolata, racchiusa" in se stessa –, in un certo senso difende ancora nel *Principio Speranza* la filosofia kierkegaardiana del *comprendersi-in-esistenza* quale fenomeno del vissuto degli affetti religioso-morali contro le "astrazioni" obiettive di Hegel». Queste considerazioni di Münster ricalcano in modo puntuale un brano di *Das Prinzip-Hoffnung* (cit., p. 79; trad. it. cit., p. 85), ma nelle pagine appena successive, p. 80 e s. (trad. it. cit., p. 87), Bloch chiarisce – a nostro avviso – meglio il suo pensiero e un sostanziale riavvicinamento a Hegel: «Ma un contatto (sebbene non più che tale) intellettuale con gli affetti è

precise pagine di riferimento e fornendone in parte una sorta di parafrasi¹³. Queste annotazioni risultano di grande interesse poiché affrontano, nella sezione dell'opera dal titolo *Praktisch-Einzelnes in der Kategoriegeschichte*¹⁴, il nodo del rapporto teoria-prassi, che viene articolato da Bloch in tre distinte modalità: artigianale-utilitaristico (*handwerklich-utilitaristische*); umanistico-idealistico (*humanistisch-idealistiche*) e infine morale-intensivo (*moralisch-intensive*). Quest'ultima categoria comprende appunto la posizione etica kierkegaardiana, come parte di quella stessa linea di pensiero Kant-Fichte-Kierkegaard, già indicata in *Geist der Utopie*. Sulla base di quanto espresso da Adorno, ma anche della sua avvenuta adesione al marxismo, Bloch denota qui una presa di distanza critica dalla filosofia di Kierkegaard, non risparmiando rilievi nei confronti dell'interiorità, che precedentemente non erano mai stati così espliciti.

Rimane il terzo gruppo della prassi filosofica, quello morale-intensivo, quello della fuga nell'interiorità del singolo, anzi di tutto il singolo. Questo tipo inizia in modo mistico, culmina in Kant e nei suoi successori, nel soggettivismo attivo dei soggetti, termina in modo assai penetrante in Kierkegaard, in una morale ontologica della privatezza¹⁵.

La precedente valorizzazione dell'interiorità come intimo *focus originarius* dell'uomo viene ora letta in senso negativo come una "fuga" dal mondo esterno, la ricerca di un rifugio dalle brutture della realtà. Sulla base di un'analisi ispirata dal marxismo, queste considerazioni valgono in generale per tutta la linea di pensiero, Bloch riconduce tale atteggiamento in origine alle arretrate condizioni socio-economiche della Germania e alla conseguente debolezza della borghesia tedesca, incapace di una rivoluzione che intaccasse la realtà esterna. Tale impotenza l'aveva costretta a rifugiarsi nella "pura libertà interiore", derivata dallo stampo della cultura luterana.

Già la prassi morale di Kant, come anche quella di Fichte e di Schleiermacher è imbrigliata nello spazio interiore luterano; l'attività (*Tathandlung*) di Fichte nella morale è quasi ancora

necessario per ogni conoscenza di sé e dovunque è stata tentata un'ampia autoconoscenza questo contatto si è verificato. Anche in Hegel, nonostante Kierkegaard; non c'è libro che nel suo procedere concettuale sia allo stesso tempo attraversato dalle manovre e dalla perspicacia degli affetti più della *Fenomenologia dello Spirito*. Ciò proprio a causa di una liquidazione dell'affettivo estraneo al mondo, che voleva cogliere il "polso della vitalità" soprattutto all'esterno, nel mondo. E poiché secondo Hegel non è stato fatto niente di grande senza passione, indubbiamente non può venir capito niente di grande, concernente il sé, senza la perspicacia degli affetti». Lo stesso pensiero è espresso anche in E. BLOCH, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 38 (trad. it. cit., p. 35) e p. 415 (trad. it. cit., p. 433).

13 Bloch ha presente l'impaginazione dell'opera di Adorno (*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, cit.), segnala le p. 28 e s., 44 e s. e p. 83. Per un orientamento generale sul pensiero di Kierkegaard rinviamo a T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, Ubaldini, Roma 1968 e G. M. PIZZUTI, *Invito al pensiero di Kierkegaard*, Mursia, Milano 1995. La distanza cronologica nell'uscita delle due opere porta con sé anche una diversa impostazione nella lettura della filosofia kierkegaardiana, che può risultare di un certo interesse, soprattutto perché Perlini dimostra una chiara impostazione marxista, non esente dagli influssi dell'interpretazione adorniana di Kierkegaard.

14 BLOCH, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, cit., pp. 153-157.

15 *Ibidem*, p. 154 e s.

di più scopo a se stessa, formalismo più interiore della legge morale kantiana, sebbene l'attività (*Tathandlung*) morale si presenta certo come prassi incessante, anzi infinita; è però solo il $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\upsilon$ di se stessa¹⁶.

In conclusione – secondo Bloch – l'affermazione del *Sollen* in Fichte e la sua negazione in Hegel, pur nella loro diversità di accenti, finirebbero con il coincidere, poiché si tratta comunque della «libertà dell'uomo cristiano nella “Riforma”, non nella “Rivoluzione”»¹⁷.

Nell'indicare i limiti di questa tradizione di pensiero in una concezione in fondo astratta della prassi, Bloch lascia filtrare i problemi aperti nella costruzione della sua filosofia. La fondazione di una razionalità pratica, pur tenendo presenti le esigenze critiche e problematiche suscitate anche dalla filosofia kierkegaardiana, che, come si è detto, aveva nella definizione di un rapporto concreto con l'esistenza la sua prerogativa fondamentale, non si poteva infatti esaurire in esse. Alla razionalità esistenziale di Kierkegaard, che aveva il suo perno in una «interiorità priva di oggetto» – preciso riferimento allo scritto di Adorno¹⁸ – mancava soprattutto proprio la dialettica soggetto-oggetto, cioè la caratteristica fondamentale derivata al filosofo dell'utopia dalla tradizione hegel-marxiana e che aveva il suo significato più profondo nel definirsi strumento di costruzione del mondo umano. L'etica morale-intensiva tradiva invece il suo carattere sostanzialmente contemplativo.

Così in modo arciprotestante la prassi morale-intensiva torna indietro in se stessa: la sua etica è più forte di quella utilitaristica e di quella umanistico-idealistica, un'etica della contemplazione, della contemplazione che rovista in modo straziante e che sceglie¹⁹.

Il mondo esterno si offre a tale prassi etica come una semplice occasione, ma esso non ne viene modificato, rimanendo nella sua contingenza e indeterminatezza. «Come in Fichte il mondo esterno si offre in quanto mera occasione (*Anlass*) per l'azione, semplice resistenza per l'atto della fede (*Glaubens*); più forte che in Fichte esso rimane anche dopo questa prassi del soggetto, casuale, indeterminato, contingente»²⁰. Nel presentare a

16 *Ibidem*, p. 155; sul rapporto tra Kierkegaard e la cultura luterana in un senso critico, poiché ispirata alla corrente della mistica tedesca, rinviamo a A. KLEIN, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, cit., pp. 147-175; L. LUNARDI, *La dialettica in Kierkegaard*, Liviana editrice, Padova 1982 (pp. 19-24) ritiene invece che alla base della dialettica di Kierkegaard ci sarebbe la concezione luterana della fede.

17 BLOCH, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, cit., p. 155.

18 ADORNO, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, cit., p. 85: «La soggettività salva soltanto ruderi dell'ente nell'immagine dell'uomo concreto. Nei suoi affetti dolorosi essa, in quanto interiorità priva di oggetto, rimpiange tanto le cose quanto il “senso”. Il movimento che la soggettività compie per uscire da se stessa e riconquistare in sé il “senso”, viene inteso da Kierkegaard col termine di dialettica. Questa non può essere pensata fin da principio come dialettica di soggetto oggetto, perché l'oggettività contenutistica non diviene mai commensurabile all'interiorità». Sul tema della dialettica del soggetto cfr. L. Lunardi, *La dialettica in Kierkegaard*, cit., in particolare il secondo capitolo dal titolo “La dialettica dell'Io”, pp. 31-54.

19 BLOCH, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, cit., p. 156.

20 Ivi.

Lipsia, negli anni Cinquanta, il pensiero di Kierkegaard, Bloch fa a questo proposito delle affermazioni paradigmatiche. La filosofia kierkegaardiana viene appunto definita dalla «paura patologica per la realizzazione»; essa è una «filosofia dell'impotenza»²¹, nella quale l'interesse per la dimensione pubblica, per le questioni sociali viene assolutamente messo da parte. Ma la critica ad una concezione della prassi che non vuole fare i conti con la realtà esterna, nel tentativo di superarne l'estraneità, ha delle ricadute teoriche fondamentali per quanto riguarda la ricerca filosofica blochiana. La concezione dell'utopia concreta infatti, se non vuole a sua volta cadere vittima di un astratto soggettivismo, ha bisogno di una struttura ontologica aperta e incompiuta tesa al proprio compimento, che faccia da sponda reale alla prassi umana storica. Il processo storico materiale diviene così il luogo della possibile futura produzione di un *Totum* non ancora realizzato, al quale è consegnata la salvezza umana da Bloch laicamente intesa.

2. Profondità e limiti dell'interiorità in Kierkegaard

Per comprendere nella sua dimensione più profonda l'apprezzamento giovanile che Bloch manifesta a proposito dell'interiorità in Kierkegaard, è indispensabile collocare *Geist der Utopie* nel contesto della Prima guerra mondiale e dello spirito nazionalistico tedesco-imperiale²². L'opera, intenzionalmente rivolta contro la guerra, vede questo evento come la tragica conseguenza della povertà spirituale dell'epoca, dell'inaridimento dell'uomo moderno e del suo mondo – «il nichilismo dell'epoca moderna»²³ –, poiché «la vita [...] di per sé è già da lungo tempo diventata vuota. Barcolla insensatamente»²⁴.

21 E. BLOCH, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, 4 vv., vol. IV, p. 361. Per spiegare questa caratteristica del pensiero di Kierkegaard, Bloch aveva fatto in precedenza riferimento al mancato matrimonio tra il filosofo danese e la sua fidanzata Regine Olsen, letto appunto non come timore del matrimonio in sé, ma come timore di una concreta realizzazione. Questo abbinamento Bloch lo aveva già operato in *Das Prinzip Hoffnung* a p. 208 e s. (trad. it. cit., p. 214 e s.): «[...] anche Kierkegaard, un innamorato piuttosto assoluto, restò a navigare da solo in alto mare con la sua immagine. Kierkegaard ruppe il fidanzamento con Regine Olsen, Regine sposò uno dei suoi precedenti ammiratori e Kierkegaard scrisse nel suo *Diario*: "Oggi ho visto una graziosa ragazza, e questo non mi interessa. Nessun marito può essere più fedele a sua moglie di quanto lo sono io a lei". [...] Il fatto che qui, sia in rapporto col cosiddetto assoluto sia in particolare con il nostro prossimo, non sia apparso più nulla se non un'interiorità priva di orizzonti, questa profonda perdita non sopprime la forza dell'aporia kierkegaardiana a proposito della realizzazione».

22 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 1 (trad. it. cit., p. 3): «Mai scopo di guerra fu più buio di quello della Germania guglielmina; una soffocante coercizione, proclamata dai mediocri, dai mediocri sopportata; il trionfo dell'imbecillità, protetto dal gendarme ed acclamato da intellettuali incapaci persino di fare della retorica». Cfr. inoltre BLOCH, *Marxismo e utopia*, cit., p. 62 e s.: «Con una breve introduzione dal titolo "Intenzione", rivolta soprattutto contro la guerra; ma con una conclusione che si domanda da dove venga quella cecità, quel vicolo cieco imboccato dai tedeschi, giunti fino al punto di osannare il crimine. [...] Il fatto è che noi non abbiamo più pensieri, che abbiamo già da lungo tempo cessato di essere il popolo dei poeti e dei pensatori, che non c'è più nulla di fondamentale; infatti, per lo stomaco il suo dio è il proprio piacere e tutto il resto è scaduto a passatempo».

23 ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 216; trad. it. cit., p. 220.

24 *Ibidem*, p. 11; trad. it. cit., p. 3; cfr anche *ibidem*, p. 212 (trad. it. cit., p. 216 e s.): «In questo nostro evo

Bloch aveva ben presenti dunque le ferite del proprio tempo e proprio a partire da tale esperienza segnata dalla sofferenza e dal vuoto interiore, prende corpo la sua proposta utopica, come tentativo di riproporre la domanda sul senso dell'esistere. Di fronte a questo generale estraniamento, il tema centrale diventa appunto quello dell'incontro con il Sé (*Selbstbegegnung*), del «nostro fecondo raccoglimento»²⁵, del recupero attraverso un cammino interno del rapporto con la propria autentica interiorità. Il problema del Sé, essendo divenuto estraneo all'uomo stesso, si declina nell'incontro con oggetti prodotti dalla propria attività, quelli della musica in particolare, nel tentativo di superare l'oscuro del presente in cui si vive: «[...] la nostra *parte più intima* si trova ancora al di là della nebbia dell'inessenziale ed è immersa nell'ombra profonda, nell'incognito di se stessa, *in un incognito morale-metafisico*»²⁶. L'uomo, poiché non si possiede nella sua piena consapevolezza, è spinto ad uscire da se stesso, intraprendere un percorso proiettato nel futuro, per arrivare a cogliere la propria componente soggettiva più nascosta.

In questa prospettiva avviene il fecondo accostarsi di Bloch al pensiero di Kierkegaard e al suo tentativo di definire una razionalità non astratta, vicina all'immediato dell'esistenza, anche sulla base di una adesione al cristianesimo non dovuta a mero conformismo esteriore. L'affermazione di una religiosità vissuta intensamente e verticalmente risulta essere agli antipodi della teologia speculativa di stampo hegeliano, di qualsiasi forma di conciliazione fra religione e filosofia, che, risolvendo Dio in una categoria filosofica, lo priva di tutto il suo devastante impatto emotivo sull'esistenza dell'uomo.

Perciò, dice Kierkegaard, è di gran lunga preferibile chi si scandalizza e tuttavia è in rapporto continuo con Gesù, a chi lo comprende speculando e trasforma le sofferenze dei santi in materiale teoretico e pensa che il cristianesimo sia vero solo fino ad un «certo punto»²⁷.

Tali considerazioni relative ad una religiosità vissuta come radicale testimonianza contro il mondo – «il grande pathos cristiano del rischio»²⁸, lo definisce Bloch – si intrecciano in ogni caso profondamente con l'aspetto teorico della critica alla sistema-

moderno la materia è greve e le anime hanno perso sempre di più la loro delicatezza e fermezza, tanto che il Natale, la Pasqua e la Pentecoste ci appaiono come un unico Venerdì Santo, come la triste e vana conoscenza della morte del Salvatore, quasi che egli fosse stato trucidato già nella mangiatoia; vuoto si libra nell'aria il presagio della gloria».

25 *Ibidem*, p. 13; trad. it. cit., p. 5.

26 *Ibidem*, p. 217; trad. it. cit., p. 221.

27 *Ibidem*, p. 227 e s.; trad. it. cit., p. 231. L'apprezzamento di un cristianesimo esistenziale da parte di Bloch, non deve però far passare inosservate anche le perplessità avanzate sul fatto che in Kierkegaard la fede si presenta solo come possibilità, poiché Bloch sembra qui adombrare un'incertezza, una certa inadeguatezza di tale risposta di fronte alla crisi dell'uomo contemporaneo. Cfr. *ibidem*, p. 212 (trad. it. cit., p. 216): «Forse Nietzsche aveva abbastanza fede in ciò che diceva, e così forse Schopenhauer, con la sua potente esperienza di vita, e Spinoza, *more geometrico*; eppure ad ognuno di questi manca la forza profondissima del venir-coinvolti ed il giorno di Damasco rimane insostituibile. Anche Kierkegaard credeva solo nella fede come possibilità, ed anche Dostoevskij è ben lungi dall'aver vinto il veleno della scena del Grande Inquisitore».

28 *Ibidem*, p. 224; trad. it. cit., p. 227.

ticità e alla riconciliazione panlogistica hegeliana, come del resto accadeva nello stesso Kierkegaard.

Quando le cose vanno bene, è facile essere buoni. Anche Hegel si comporta così, ma al posto sbagliato, perché non è buono ma trova buono tutto, per non doverlo essere egli stesso. Così si cessa di soffrire e di volere, di essere umani, come dimostra chiaramente il fatto che Hegel non vedesse di buon occhio nessuna esigenza. Vuole riconciliarsi senza che rimanga neanche una spina di tutto ciò che nel mondo gli sembra essenziale e che il freddo concetto, chiaro ed impassibile, scopre nell'oggettività dell'esistente. Credersi meglio del mondo, dice significativamente Hegel, non è che comprendere il mondo meglio degli altri²⁹.

Contro il pensatore oggettivo hegeliano, che perde completamente i suoi contorni umani e riduce l'esistenza ad astrattezza logica, Bloch fa valere quanto dice Kierkegaard riguardo al pensatore soggettivo e al suo concreto rapportarsi all'esistenza, poiché egli pone il suo compito, il suo dovere morale «nell'attenersi a se stessi in quanto esistenti e nel comprendere se stessi nell'esistenza»³⁰, in quanto «il bisogno dell'esistere sta proprio nel fatto che l'esistenza interessa infinitamente l'esistente»³¹. Il pensatore oggettivo, impersonale, si riduce a mero portavoce e strumento del principio metafisico, e dunque «è privato della facoltà di scelta dall'essere che lo ha delegato»³². La filosofia hegeliana non è criticabile dunque solo nel suo apparato teorico, poiché la sua struttura logica investe l'esistenza, negando la libertà del singolo, ma l'interesse per l'esistenza e la scelta erano due elementi cardine della dimensione etico-pratica in Kierkegaard. Il distacco del pensatore astratto Hegel dai turbamenti vivi dell'esistenza, risolti come semplici elementi logicizzati da trattare in modo conoscitivo, si poneva su un piano completamente diverso rispetto alla decisione appassionata che animava invece il singolo kierkegaardiano e lo chiamava all'azione. «Solo nell'offuscarsi e nel mutare dell'esser-ci che si percepisce e vuol prendere coscienza, si partecipa dell'infinito, dell'immediato, l'unico da cui la ve-

29 *Ibidem*, p. 226; trad. it. cit., p. 229 e s.

30 *Ibidem*, p. 227; trad. it. cit., p. 230. Sulla figura del pensatore soggettivo rinviamo a PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, cit., in particolare le pp. 45-63, a PIZZUTI, *Invito al pensiero di Kierkegaard*, cit., in particolare le pp. 151-197 e anche a KLEIN, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, cit., pp. 57-79. Come è solito fare nella struttura stessa di, *Subject-Objekt*, Bloch alla fine di ogni sezione indica dei brani di riferimento. Nel caso di Kierkegaard, a p. 395 (trad. it. cit., p. 412) viene dapprima indicato un passo tratto dalla *Postilla conclusiva non scientifica* (cit., p. 1213), in cui vengono contrapposti pensiero astratto e pensiero concreto: «Cos'è il pensiero astratto? È il pensiero nel quale non c'è un soggetto pensante. Esso fa astrazione da ogni altra cosa fuori del pensiero, e il pensiero non conosce altro medio che se stesso. L'esistenza non è senza pensiero, ma nell'esistenza il pensiero si trova in un medio estraneo. [...] Cos'è il pensiero concreto? È il pensiero nel quale c'è un soggetto pensante e qualcosa di determinato (nel senso di singolare) che è pensato; dove l'esistenza dà al pensatore esistente pensiero, tempo e spazio». Di seguito Bloch indica anche il famoso passo a p. 1179 della *Postilla conclusiva non scientifica*: «Dover esistere grazie alla guida del pensiero puro è come se si dovesse viaggiare in Danimarca con una piccola carta geografica di tutta l'Europa, in cui lo spazio della Danimarca non è più grande di un pennino – anzi, è più impossibile ancora».

31 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 227; trad. it. cit., p. 230.

32 *Ibidem*, p. 233; trad. it. cit., p. 236.

rità guarda a noi: questa è morale, è carattere, [...] ma carattere appunto è interiorità»³³. L'interiorità è il focolare del "Sé etico", il luogo della libera azione esistenziale del soggetto, conseguente alla decisione, alla scelta, ma Bloch non dice nulla sul fatto che lo sviluppo verso l'esterno di tale decisione rappresenta in Kierkegaard una sua ricaduta non essenziale³⁴, teso a sottolinearne soprattutto il potenziale utopico, sebbene "confuso", – ma questo tema verrà ripreso nella seconda parte del nostro intervento. Il singolo esistente del resto è sempre in divenire alla ricerca di se stesso, e Bloch interpreta in senso positivo questo processo, connesso intimamente alla ricerca di una razionalità non inaridita in costruzioni logiche.

Kierkegaard e Kant pensano quindi che la forza tendente verso il nocciolo non sia un qualcosa di saldo, rotondo e gradevole racchiuso in un guscio, ma sia carica soltanto di una confusa utopia che si intreccia con la tenebra dell'istante vissuto e questa forza si manifesta infine nella maggiore intensità con cui esprime la domanda incostruibile, evocandola come magia soggettiva del soggetto su se stesso e sul fenomenale della sua libertà con un nuovo concetto intimo dell'evidenza che non rifiuta di essere edificante, che possiede la volontà finalmente ridesta tesa allo spirito dell'uomo invece che al mondo e al suo spirito universale, che dimostra il suo primato della ragion pratico-mistica anche nelle supreme vette della metafisica³⁵.

Mettendo l'accento sul soggetto etico, capace, scegliendo se stesso, di istituire la propria personalità morale nella sua più autentica umanità, Kierkegaard svuota le pretese del conoscere logico-assoluto, per dare invece valore a quel sapere che entra nell'immediato dell'esistenza «da cui la verità ci guarda nel vivo»³⁶. La ragione pratico-mistica è lo strumento peculiare dunque che può penetrare l'incognito celato nel fondo dell'animo umano, poiché la realtà etica è «l'unica realtà effettuale»³⁷, cioè l'unica nella quale tramite la scelta l'uomo da generica singolarità può fondare il proprio Sé.

Solo negli anni '30 Bloch, riflettendo ancora sull'intera tematica relativa alla prassi, evidenzierà in modo più marcato un cambiamento di prospettiva che segnerà definiti-

33 *Ibidem*, p. 249 e s.; trad. it. cit., p. 252.

34 KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 1223: «La realtà non consiste nell'azione esterna, ma in un processo interiore in cui l'individuo toglie via la possibilità e s'identifica col pensiero per esistere in esso. Questa è l'azione. [...] Ma prendiamo a considerare il bene. Aver pensato qualcosa di bene che si vuol fare, è forse averlo fatto? Per nulla, ma non è neppure l'esteriorità a dare il colpo decisivo: poiché uno che non possiede neppure un centesimo può essere tanto misericordioso come colui ch'è capace di far regalo di un regno». Molto significativi sono gli esempi storici fatti da Kierkegaard a p. 1225: «Il fatto esterno nell'azione di Lutero era di recarsi alla dieta di Worms; ma dal momento in cui egli esisteva nel voler ciò con l'appassionata decisione di tutta la sua soggettività, quando ogni rapporto di possibilità con quest'azione doveva essere da lui considerato come una tentazione: allora egli aveva agito. Quando Dione salì sulla nave per abbattere il tiranno Dionigi, avrebbe detto che anche se fosse morto durante il viaggio, avrebbe sempre compiuto una magnifica impresa – avrebbe quindi agito».

35 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 250; trad. it. cit., p. 252 e s.

36 *Ibidem*, p. 250; trad. it. cit., p. 252.

37 *Id.*, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, p. 394; trad. it. cit. p. 411.

vamente il suo pensiero maturo. Tenendo sempre in grande considerazione infatti, nella linea di pensiero indicata, la prossimità al nucleo profondo del soggetto, all'intensità più intima, egli mette in rilievo però come ad essa non corrisponda nulla nella realtà esterna, neppure una relazione intersoggettiva.

Tuttavia, di fronte ad entrambi gli altri gruppi [Bloch si riferisce qui alla suddivisione dei vari tipi di teoria-prassi che abbiamo riportato sopra], essa ha in mente la vicinanza al proprio principium individuationis: all'intensità. Questa vicinanza riguarda solo la propria, privata intensità, non quella dei soggetti estranei (dunque degli oggetti), non del focolare corrispondente o del nocciolo dell'essere particolare corrispondente³⁸.

Avendo ormai acquisito un'ottica marxista, l'interiorità non può più essere intesa come una sfera autonoma e distaccata dal contesto sociale, una monade chiusa priva di legami con l'esterno e questo a partire dalla stessa condizione sociologica piccolo-borghese di Kierkegaard, il quale «parla anche troppo a partire dall'interiorità isolata dell'individuo che vive di una piccola rendita ed è infinitamente interessato a tale interiorità»³⁹. Proprio perché una tale concezione tutta ideale ed interiore non si realizza concretamente, essa rappresenta gli inizi della reificazione e dell'alienazione dell'uomo moderno. In questo modo però di fronte ad una società reificata, l'interiorità non costituisce qualcosa di effettivamente concreto da rivendicare contro l'astratto universale, poiché si rivela essa stessa astratta e la sua condizione privata è un segno tangibile della sua alienazione. «Certo, il Sé che Kierkegaard così ricorda contro l'universale e l'astratto in tal modo formato, è in lui non meno astratto. Infatti, esso si rifugia in una casa come sempre non confortevole, si chiude dentro e si stacca dai rapporti sociali. Senza, tuttavia, cessare di appartenervi anche l'interiorità, anche l'esistenza privata, sono un rapporto sociale»⁴⁰. La dimensione storico-sociale del soggetto⁴¹ fornisce ad esso quei necessari contorni di identità alienata, che altrimenti non erano definibili e rimanevano aleatori. L'esistenza privata, in quanto esistenza borghese, si rivela come rapporto sociale essa stessa e la prassi dell'esser-uomo serve solo a fornire una copertura ideologica alla propria incapacità di andare oltre il mero autorispecchiamento.

Poiché il filo del nostro ragionamento segue però il tentativo di Bloch di affermare una razionalità pratica, è necessario tornare in conclusione ancora a *Geist der Utopie*, poiché, sebbene si riconosca in quest'opera una certa accentuazione della soggettività, Bloch

38 Id., *Logos der Materie. Eine Logik im Werden*, cit., p. 156

39 Id., *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 389; trad. it. cit., p. 405 e s.; cfr. anche *ibidem*, p. 392 (trad. cit., p. 409): «Anche Kierkegaard opera all'interno della propria testa, con l'ausilio di tisane di pentimento e di espiazione, sebbene in modo tale da richiedere conferma».

40 Id., *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, p. 394; trad. it. cit., p. 411.

41 Ci sembra importante qui segnalare che, mentre Bloch è distante dal giudizio espresso da Lukács a proposito della filosofia di Kierkegaard come di un «radicale irrazionalismo», trova invece con l'amico di gioventù una corrispondenza per quanto riguarda la destoricizzazione e desocializzazione del soggetto kierkegaardiano. Si possono confrontare le pagine di G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi 1974, pp. 248-307, ma anche le considerazioni di PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, cit., p.106.

vi lascia anche già emergere l'esigenza che l'interiorità trovi una sua corrispondenza nell'esteriore, poiché il cammino interno, «preparazione della parola intima», è la condizione necessaria senza la quale «qualsiasi sguardo verso l'esterno resta vano»⁴². Anche in questo caso entra in gioco il riferimento a Kierkegaard in funzione anti-hegeliana. «Fu sostanzialmente *Hegel* che trasferì all'esterno ogni intimo e chiuse tutto ciò che Kant lasciava aperto, con il guadagno indubbio ma sospetto di un sistema perfettamente concluso»⁴³. Il movimento logico-dialettico hegeliano con i suoi automatismi produceva un pieno sviluppo dell'interiore nell'esteriore, ma il tutto era finalizzato alla costruzione di un sistema compiuto e chiuso, di cui già erano state indicate le aporie, in particolare relativamente alla concreta esistenza. Bloch sembra qui essersi reso consapevole che una vicinanza all'esistenza non è più sufficiente, di aver toccato un limite che richiede il proprio superamento, anche se ritiene ancora che in Kierkegaard vi sia un tentativo di proiezione all'esterno che successivamente, come si è visto, veniva invece giudicato inconcludente. «Ma chi non è nulla, non incontra nulla neanche fuori. Anzitutto, senza di noi non possiamo ancora vedere ciò che deve essere. Questo principio, presente anche in Kierkegaard, compare per la prima volta in Kant, che alla spontaneità "soggettiva", nostra unica salvezza e culto del colore, dà ciò che le compete, dal momento che null'altro può dare colore e sostanza»⁴⁴. Bloch pone già qui l'esigenza che una autentica interiorità umana trovi la sua espressione nella realtà esterna, per esercitare il proprio dover essere, inteso non più come mera scelta nella propria coscienza isolata, ma come possibilità di una relazione dinamica tesa a trasformare ed umanizzare la realtà stessa. Pur non potendo ancora definirlo un rapporto dialettico soggetto-oggetto, ne rappresenta però il primo nucleo teorico che avrà il suo pieno sviluppo man mano che Bloch chiarirà i caratteri fondamentali della sua filosofia della prassi.

42 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 13; trad. it. cit., p. 5.

43 *Ibidem*, p. 226; trad. it. cit., p. 229.

44 *Ibidem*, p. 219; trad. it. cit., p. 222. In ID., *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 393 (trad. it. cit., p. 409 e s.) viene ribadito lo stesso concetto: «Un interiore si rivolge qui contro l'esteriore in cui esso non compare. Contro ciò che è concettualmente compreso, in cui non si sente esso stesso concettualmente compreso. L'interiore è secondo Kierkegaard l'immediato esser-uomo, che non ha nemmeno bisogno di esser tanto o sempre qualcosa che riguarda l'anima. L'esser-uomo è l'esistente in assoluto, come "dorme, mangia, si soffia il naso", come "ama una donna, si trova immerso nell'inquietudine e nella passione"». Del resto è sufficiente dare anche in questo caso la parola a Bloch, che sull'ultima parte di *Geist der Utopie* affermò in *Marxismo e utopia*, cit., p. 65: «Segue di poi [...] "La forma del problema incostruibile" e quindi l'ultima parte dal titolo complessivo "Karl Marx, la morte e l'apocalisse". Qui ci si muove ora verso l'esterno. Il sottotitolo suona infatti, per contrasto con "L'incontro con il Sé", "Le strade del mondo lungo le quali l'interiore può diventare esteriore e l'esteriore come l'interiore". [...] Dunque, il rapporto del soggetto con l'oggetto. L'interiore diviene esteriore, l'esteriore può divenire solo come l'interiore».

3. Il problema ontologico-storico

All'inizio della lezione sulla filosofia di Kierkegaard, Bloch afferma che quanto verrà presentato «dipende senz'altro dal tardo Schelling»⁴⁵, indicando in tal modo un tessuto di relazioni filosofiche, che accomunava i due pensatori ancora in un confronto critico con il pensiero hegeliano, nella loro ricerca di un rapporto con la realtà non mediato dalla speculazione. La tarda filosofia di Schelling presentava inoltre un'impronta ontologico-metafisica, che sarà ricca di conseguenze per la stessa filosofia blochiana⁴⁶, rendendo queste convergenze speculative ancora più articolate.

Dal punto di vista della filosofia della storia, Kierkegaard e Bloch sono vicini per i rilievi mossi allo storicismo hegeliano⁴⁷, ma anche in questo caso emergeranno, come

45 Id., *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, cit., p. 360. Kierkegaard frequentò a Berlino le lezioni di Schelling dal 15 novembre 1841 al 4 febbraio 1842 ed ebbe all'inizio parole entusiastiche per questa esperienza culturale, come afferma nel *Diario* (trad. it. di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1848-1851, 3 vv., v. I, p. 151): «Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospiravamo io ed i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto tra filosofia e realtà, nominò la parola realtà, il frutto del mio pensiero trasalì di gioia come il seno di Elisabetta. Ricordo quasi parola per parola quello che egli disse da quel momento. Da qui forse può venire un po' di luce. Questa sola parola mi ha fatto venire in mente tutte le mie sofferenze e pene filosofiche... ora ho messo tutta la mia speranza in Schelling». La speranza si trasformò però ben presto in delusione, come ci testimonia la lettera al fratello Piero del 27 febbraio 1842, contenuta anch'essa nel *Diario* (cit., v. I, p. 162): «Schelling chiacchiera in modo assolutamente insopportabile. Se vuoi fartene un'idea pensa al filosofare più errabondo, alla più completa incompetenza nel campo della scienza... sfoggio di erudizione con una aggiunta di sfacciataggine in cui forse nessun filosofo ha superato Schelling.... Ora per inasprire di più il suo metodo, ha avuto l'idea di parlare più a lungo del solito; a me invece è venuta l'idea di piantarlo. A Berlino io non ho più niente da fare... sono troppo vecchio per stare a sentire lezioni, ma Schelling è troppo vecchio per tenerle. Tutta la sua teoria sulle potenze rivela la più grande impotenza; credo che sarei completamente rimbacillito, se avessi continuato ad ascoltare Schelling». Riguardo all'influsso che la filosofia positiva di Schelling avrebbe avuto sul pensiero di Kierkegaard è disponibile adesso un'ampia bibliografia. Ci limitiamo a rimandare a B. MOJOLI, *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», v. 46, n. 3, 1954, pp. 232-263; F. RINALDI, *Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel*, in «Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura», v. 43, 1969, pp. 243-262. Per un quadro estremamente dettagliato sull'intera tematica rinviamo invece al volume di I. BASSO, *Kierkegaard uditore di Schelling*, Mimesis, Milano 2007.

46 A. WÜSTHUBE, *Das Denken aus dem Grund. Zur Bedeutung der Spätphilosophie Schellings für die Ontologie Ernst Blochs*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989. Nonostante l'indubbia influenza che il pensiero del tardo Schelling ha avuto su Bloch, egli differenziava comunque le posizioni critiche espresse nei confronti di Hegel. Cfr. BLOCH, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 387; trad. it. cit., p. 403 e s.: «Questi critici di Hegel sono pertanto di due tipi, malgrado abbiano in comune il punto di partenza: l'esistere; essi mostrano un lato esso stesso ancora astratto, ma anche un lato materiale. Al lato esso stesso ancora astratto appartiene la critica a Hegel di Kierkegaard e del tardo Schelling, al lato materiale quella di Feuerbach e soprattutto quella dialettico-materialistica di Marx».

47 Sul tema del rapporto tra storia ed esistenza una presentazione che mette in evidenza la complessità dei suoi aspetti problematici in modo completo si trova in A. RIZZACASA, *Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Edizioni Studium, Roma 1984, pp. 11-65. Rizzacasa ritiene la concezione di Kierkegaard una teologia della storia piuttosto che una filosofia della storia, interpretazione sulla quale Bloch, a nostro avviso, concorderebbe, anche se non ci sono dichiarazioni esplicite a questo proposito. Di diverso avviso invece è V. MELCHIORRE, *Metafisica e storia*, nel volume *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*,

cercheremo di evidenziare, delle sostanziali differenze, poiché a problemi teorici comuni verranno fornite risposte che aprono a orizzonti diversi. Nel caso di Kierkegaard vi sarà infatti una visione teologica della storia, nella quale il singolo aspira alla propria salvezza nell'incontro con Dio, mentre in Bloch la salvezza degli uomini viene fondata sulla definizione di una ontologia del non-ancora-essere, che avrà come suo riferimento essenziale la prassi del soggetto storico tesa alla realizzazione dell'utopia concreta. Per meglio definire i termini del problema, è opportuno comunque prendere in considerazione un passo di Kierkegaard, messo in evidenza dallo stesso Bloch, nel quale si concentrano una serie di aspetti teorici utili a quanto stiamo cercando di dimostrare.

Tutto ciò che in Hegel si trova scritto sul processo e sul divenire è illusorio. Perciò il sistema manca dell'etica, perciò il sistema non sa nulla quando la generazione vivente e l'individuo vivente pongono sul serio il problema del divenire, in vista cioè dell'agire. Per questo Hegel comprende la storia universale, malgrado tutti quei discorsi sulla processualità, non in divenire ma mediante l'illusione del passato: la comprende nella conclusività dove ogni divenire è escluso. Per un hegeliano allora è impossibile comprendere se stesso mediante la propria filosofia, perché egli può comprendere soltanto ciò ch'è passato, ciò ch'è compiuto; ma uno che vive ancora non è tuttavia un morto⁴⁸.

Schelling e Kierkegaard avevano criticato in particolare la concezione del movimento in Hegel, la sua pretesa di identificare il divenire logico con il divenire reale, con il risultato in realtà di produrre una concezione illusoria del divenire stesso. Anche la storia rientrava in questa prospettiva: «l'idea di una storia universale – afferma Kierkegaard – tende a concentrare tutto sempre più nel sistema»⁴⁹, cioè a ricondurre i contenuti in un ordine logico-sistematico, per cui la storia mostrava il suo strutturale determinismo nello sviluppo dialettico immanente dei suoi momenti. Per questo motivo Hegel, mettendo l'accento sul divenuto storico, faceva del passato nella sua compiutezza il tempo per eccellenza. «Tutto ciò che è diventato, – afferma Kierkegaard – *eo ipso* è storico. Perché, anche se non si possono fare delle affermazioni storiche esplicite a suo riguardo, la qualifica decisiva di "storico" si può già fare: è cosa accaduta»⁵⁰. In questo modo

Vita e pensiero, Milano 2016, pp. 39-59. Inoltre, molto interessante la ricerca di R. PERINI, *Soggetto e storicità. Il problema della soggettività finita tra Hegel e Kierkegaard*, ESI, Napoli 1995.

48 KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 1173; citato da BLOCH, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 395; trad. it. cit., p. 412.

49 KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 919.

50 ID., *Bricciole di filosofia*, in *Le Grandi Opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 693; PERINI, *Soggetto e storicità. Il problema della soggettività finita tra Hegel e Kierkegaard*, cit., a p. 93 riesce in modo sintetico a chiarire le due diverse ottiche filosofiche sulla storia: «Così il problema di Kierkegaard esige, rispetto a Hegel, differenti concetti di storicità e di storia: la storia sarà un divenire reale (sintetico), rispetto alla pretesa mediazione di pensiero (analitica) che domina la storia hegeliana. E la storicità (il modo d'essere essenziale che fonda lo storico come tale) sarà data dalle condizioni di possibilità di una storia siffatta, ovvero dalle condizioni della "sinteticità" del reale: la possibilità, come spazio del "nuovo", e la libertà, come atto di positiva determinazione del nuovo, nell'esistenza. Il problema del divenire reale (sintetico) e della possibilità-libertà diviene dunque il nodo centrale della riflessione di Kierkegaard».

però la pretesa hegeliana di cogliere il divenire veniva vanificata, poiché la rilevanza del passato diveniva essenziale, muovendosi la comprensione della storia dal presente verso il passato, e su questo punto Kierkegaard e Bloch trovano un importante punto di convergenza. Anche Bloch infatti ritiene che il carattere meramente contemplativo della filosofia hegeliana induca la stessa a concepire il passato come un tempo fondativo⁵¹, che custodisce una verità già eternamente compiuta. Per scardinare la compattezza sistematica, continua, logicamente stringente della concezione hegeliana della storia nessuna leva è dunque più potente di quella che mette in discussione l'ipotesi statuto necessario del passato. Per Kierkegaard dal fatto che il passato sia accaduto, sia stato, non se ne ricava che esso abbia acquisito in questo modo i caratteri della necessità, poiché avrebbe comunque potuto essere diverso⁵². Da questo punto di vista passato e futuro si equivalgono nella loro fluidità, anche se il futuro nel suo costitutivo non essere determinato è intimamente connesso al possibile. «Il possibile corrisponde perfettamente al futuro. Il possibile è, per la libertà, il futuro, e il futuro, per il tempo è il possibile»⁵³. Questo modo di intendere le dimensioni del tempo ha in sé strettamente connessa una concezione della realtà e della storia sotto il segno della discontinuità, della contingenza, del salto, spazio aperto per la realizzazione del possibile. Solo tali condizioni permettono infatti all'etica di conquistare un suo ambito sostanziale, extralogico, alla soggettività finita di inserirsi nella discontinuità del reale tramite il proprio libero atto decisionale, poiché l'effettivo divenire del singolo vivente è azione.

Nella sfera della libertà storica, il passaggio è uno stato. Tuttavia, per comprendere questo in modo giusto, non bisogna dimenticare che il nuovo viene col salto. Infatti, se non si tiene presente questo, il passaggio acquista una preponderanza quantitativa sopra

-
- 51 BLOCH, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 229 (trad. it. cit., p. 237: «Per cui la contemplazione non riflette il passato solo come conclusione, ma immobilizza, per giunta, fissa ancora nel passato un qualcosa che è esso stesso concluso [...]. Perciò la filosofia di un ben strutturato *Kosmos* storico, ossia del passato, di Hegel presenta un esorcismo formale, tanto più forte, quanto più demoniaco si annuncia il tempo della realtà effettuale [...] sicché, alla fine, il tempo in quanto passato trova persino la sua suprema determinazione nell'essere un epiteto dell'eternità stessa». Ma nelle pagine direttamente riguardanti Kierkegaard, p. 393 (trad. it. cit., p. 410): «In luogo della scottante cura dell'istantaneo appare in lui [Hegel] il passato come passato che non ci interessa più per nulla».
- 52 KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, cit., p. 695: «Ciò ch'è avvenuto è avvenuto nel modo com'è avvenuto, e sotto quest'aspetto è immutabile; ma è forse questa l'immutabilità della necessità? L'immutabilità del passato è l'invariabilità del "così" com'è avvenuto: ma segue forse da questo che il suo "come" non poteva essere diversamente?».
- 53 ID., *Il concetto dell'angoscia*, cit., p. 485. Kierkegaard rifiuta la definizione data da G.W.F. HEGEL nella *Scienza della Logica*, (Laterza, Roma-Bari 1981, p. 611 e s.), della necessità come sintesi di possibilità e di realtà. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, cit., p. 691: «Sarebbe mai la necessità la "sintesi di possibilità e realtà"?». Ma cosa significa questa definizione? Possibilità e necessità non differiscono nell'essenza, ma nell'essere: come è possibile allora fare di questa differenza una sintesi che sarebbe la necessità, quando questa non è una determinazione dell'essere, ma dell'essenza, poiché l'essenza del necessario è di essere?». A p. 693 invece Kierkegaard chiarisce la sua posizione: «La mutazione del divenire è la realtà, il passaggio si compie con la libertà. Nessun divenire è necessario; non prima di diventare, perché così non potrebbe diventare, non dopo essere diventato, perché allora non sarebbe diventato».

l'elasticità del salto⁵⁴.

Il divenire, libero passaggio dalla possibilità alla realtà, può generare qualcosa di nuovo solo attraverso un salto dialettico qualitativo, ma poiché «il divenire che è proprio della storia è un divenire interiore»⁵⁵ secondo Kierkegaard, vera storia è quella spirituale del soggetto, del suo divenire interiore fatto di scelte libere. Egli non nega certo che la storia sia la risultante dei mille fili rappresentati dalle azioni degli uomini nella loro pluralità⁵⁶. Nega però che la dimensione storica sia quella che definisce il genere umano e infatti, quando si pone il problema se in questo insieme di azioni e di fatti sia possibile rintracciare etica, risponde che, solo se ci si pone dal punto di vista di Dio⁵⁷, siamo in grado di riconoscere la presenza di aspetti morali nel movimento della storia. Per Bloch non è sufficiente mantenere uno spazio libero per l'agire etico dell'uomo, se questo non si traduce nel riconoscimento della presenza di ingiustizie nella storia che vanno sanate tramite la prassi umana trasformatrice. Per quanto Bloch è con Kierkegaard nel criticare lo storicismo hegeliano perché la storia non è incanalata logicamente e il panlogismo annulla la possibilità di intervento dell'uomo, mai metterebbe in discussione la dimensione storica nella quale l'uomo stesso è immerso e proprio per questo fa leva su un'etica materiale e oggettiva.

Il nucleo teorico di questa tematica però sta nel modo di intendere la dialettica, poiché lo sviluppo interiore del soggetto kierkegaardiano è segnato da salti qualitativi che possono produrre il nuovo. Bloch riconosce che in Kierkegaard il movimento dialettico si presenta come un movimento incessante e lacerante, che non si lascia risolvere logicamente, essendo un atto esistenziale disgiuntivo tra termini inconciliabili. Esso è comunque pertinente alla dimensione interiore del soggetto, dunque proprio di una dialettica che è automovimento, di una dialettica che segna il passo⁵⁸. Ma questa stessa

54 KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, cit., p. 475.

55 ID., *Briciole di filosofia*, cit., p. 695.

56 ID., *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 921: «Nella sfera della storia universale entra in gioco con un compito essenziale un'altra specie di fattori, che non sono etico-dialettici: il caso, le circostanze, quel gioco di forze in cui la totalità dell'esistenza storica assume l'azione del singolo per trasformarla in qualcosa di altro che direttamente non gli appartiene».

57 *Ibidem*, p. 931: «Perciò io non nego che l'etica si trovi nella storia universale, come dappertutto dove c'è Dio; ma nego soltanto che uno spirito finito possa vedervela; dico che sarebbe una pretesa sfacciata il volervela vedere; ciò che può facilmente portare al risultato di far perdere allo speculante il senso dell'etica». L'estraneità del Singolo kierkegaardiano viene rilevata anche da PIZZUTI, *Invito al pensiero di Kierkegaard*, cit., p. 159: «[...] della multiforme, cangiante realtà storica, il Singolo si interessa molto, ma per superarla dialetticamente nella decisione essenziale di libertà in quanto tale, non la trova affatto interessante».

58 BLOCH, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, cit., p. 364: «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, da un punto di partenza procedo sempre più lontano. Questo andare avanti mi rende un pensatore oggettivo. Se al contrario sono un pensatore soggettivo, che comprende se stesso nell'esistenza, non parto, bensì stimolo una dialettica del segnare il passo (*auf der Stelle treten*), come dice Kierkegaard, dell'incessante automovimento, senza cambiare luogo. Compio un viaggio, che procede più di ogni

espressione era già stata usata da Bloch, con una scelta mirata, quando aveva voluto sottolineare i limiti della concezione della prassi in Kierkegaard, che sul piano della storia fanno emergere in modo ancora più marcato la distanza fra razionalità esistenziale e razionalità pratica.

La prassi di Kierkegaard è quella che segna il passo (*auf der Stelle tretende*) dell'infinita coscienza cristiana. Kierkegaard è la regione non esplosiva del lutto dell'interiorità circondata da un muto esser altro manifestamente estraneo al sensibile; egli deriva l'interiore soltanto dall'inadeguatezza verso l'esterno. A ciò corrisponde la frase di Kierkegaard, che un singolo uomo non può cambiare il mondo, può solo esprimere che esso va in rovina. A ciò corrisponde soprattutto, che né le categorie né la prassi dell'interiorità – in quanto [prassi] che rimane astratta, impenetrabile, chiusa – in qualche modo partecipa alle particolarità estranee e, a partire dall'intensità, le incontra⁵⁹.

La fondazione di una razionalità pratica non si esaurisce però in Bloch nel concepire una prassi concreta-materiale, che sia incisiva nei confronti della realtà effettuale, ma nel definire una sponda oggettiva, che non fosse, come in Kierkegaard, segnata da una mera contingenza e discontinuità empirica. A questo proposito non era sufficiente ritenere che al fondo di questa realtà contingente, ci fosse l'agire di una causa libera⁶⁰, ma che ci fosse invece una accidentalità originaria, dalla quale scaturisse un processo ontologico-storico strutturalmente aperto e incompiuto. Su questo punto teoricamente fundamenta-

viaggio al mondo, e non porta nemmeno un piede lontano dal posto. Il pensatore soggettivo si trova in un paradosso, che è insolubile». Kierkegaard aveva del resto affermato ne *La malattia mortale*, in Id., *Le Grandi Opere filosofiche e teologiche*, cit. p. 1699: «Diventare è un movimento che si allontana dal posto; ma diventare se stessi, è un movimento che resta sul posto».

59 BLOCH, *Logos der Materie*, cit., p. 156; nella stessa pagina Bloch aveva espresso in modo articolato ancora il suo pensiero: «Poiché al carattere chiuso non corrisponde nulla di esterno, poiché, ciò che corrisponde, si dovrebbe anche in modo subitaneo rivelare. Alla coscienza divenuta pienamente isolata dell'uomo singolo e della prassi della coscienza, che solo rende ciò possibile, corrisponde soltanto la causalità dell'esperienza esterna e l'insuperabilità di questa contingenza».

60 KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, cit., p. 693: «Ogni divenire si compie con libertà, non per necessità: nulla diviene in virtù di una ragione (necessaria), ma tutto dipende da una causa. Ogni causa fa capo a una causa che opera liberamente. L'illusione delle cause intermediarie fa sì che il divenire sembri necessario; la loro verità è che una volta passate all'atto, esse rimandano definitivamente a una causa libera». PERINI (*Soggetto e storicità. Il problema della soggettività finita tra Hegel e Kierkegaard*, cit., p. 131), alla fine di questa citazione, commenta: «Il senso di tale argomentazione sembra essere: fuori della necessità logica non vi sono più "ragioni" ma solamente cause. Queste possono certo rimandare l'una all'altra, formando così una serie, che però costituisce necessità in senso solo empirico. E poiché tale serie non può andare all'infinito, essa dovrà terminare di necessità in una *Prima* causa che non sia determinata da altre. Poiché d'altronde questa, per quanto si è detto, non è determinata neanche da "ragioni", allora può nascere solo da se stessa, ovvero da un atto di libertà: deve essere autodeterminata. Senonché, proprio quello che era da dimostrare viene in tal modo semplicemente presupposto: che l'assenza di determinazioni (logiche o causali) implichi nella "Prima causa" un'autodeterminazione anziché la mera accidentalità della contingenza». La ricerca di Bloch si indirizzerà proprio verso la definizione di un "vuoto" originario dal quale scaturisce la fattualità in un processo non logicamente necessario, ma ontologicamente contingente. Cfr. BLOCH, *Experimentum Mundi*, cit., pp. 69-79; trad. it. cit., pp. 105-116.

le, Bloch prende in considerazione la tarda filosofia di Schelling, dandone un'interpretazione materialistica, scevra da riferimenti religiosi. Schelling aveva posto l'attenzione infatti sul fondamento alogico dell'essere (definito con un termine derivato da Jakob Böhme *Ungrund*, "assenza di fondamento") e aveva anche definito il *primum existens*, l'accidentale originario, il "caso primigenio" che immette la dissonanza, la contraddizione nel processo reale⁶¹. In Bloch l'oscuro Non, la negatività originaria, è un vuoto caratterizzato dalla mancanza di qualcosa non-ancora emerso e dall'impulso volitivo a colmare tale mancanza, in un contenuto pieno di senso. Essendo l'iniziale fatto-che (*Daß*) indeterminato, esso è animato da una tendenza alla ricerca sul piano storico-ontologico del proprio che-cosa (*Was*), della propria ragion d'essere, ponendo il processo ontologico in tensione in una prospettiva telico-logica. Il processo così avviato si presentava però per Bloch ricco di fratture, di interruzioni e latenze, diverso dall'andamento lineare idealistico, nonostante la presenza in esso della negazione, tanto da affermare in modo lapidario che «materialismo è invece interruzione»⁶². Mentre nella dialettica hegeliana i concetti sovrastavano l'andatura delle cose, orientandola alla sintesi e alla conciliazione, con un movimento fin dall'inizio chiuso e già risolto, la dialettica materialistica, aderendo al movimento ontologico sincopato, trova il suo momento fondamentale nell'antitesi, interpretata da Bloch come l'insoddisfazione che spinge il soggetto ad un intervento pratico. Del resto per Bloch non ci sarebbe processo, se non ci fosse qualcosa di negativo nella realtà che non dovrebbe essere così com'è. Se in Kierkegaard la discontinuità del reale dunque rendeva possibile al soggetto di compiere scelte esistenziali in un percorso dialettico interiore, in Bloch un processo ontologico-storico strutturalmente discontinuo, apre alla presenza specifica della possibilità reale, sulla quale è fondamentale il ruolo della prassi umana⁶³ come leva per portar-fuori i caratteri oggettivi latenti nella realtà

61 F. W. J. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, trad. it. di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950, p. 120: «Il primo esistente, questo *primum existens*, come lo ho chiamato, è quindi nello stesso tempo l'accidentale primo (l'accidentale originario). Tutta questa costruzione incomincia dunque col sorgere dell'accidentale primo, – del dissimile da sé –; essa incomincia con una dissonanza, e deve incominciare così». Il brano è citato da Bloch in una pagina estremamente efficace e importante per il tema che stiamo trattando (BLOCH, *Experimentum Mundi*, cit., p. 138; trad. it. cit., p. 173).

62 BLOCH, *Subject-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., p. 135; trad. it. cit., p. 138. Cfr. anche quanto affermato da Bloch in *Experimentum Mundi*, cit., p. 141 (trad. it. cit., p. 176): «Il mondo si trova così ancora in uno stato di indecisione e contiene una contingenza, che non va certo confusa col caso ordinario, né come incrociarsi di due sequenze causali, né come evento che non ci si poteva assolutamente aspettare. Si tratta piuttosto dell'*interruzione dialettica*, operante proprio nella peculiare connessione legale della storia, che non è certo un decorso ben lubrificato. È l'interruzione come contraddizione attiva e obiettiva, portante in sé indubbiamente un elemento di contingenza, che non cessa di essere tale in qualunque connessione storica».

63 Il lavoro teorico compiuto da BLOCH a questo proposito e consegnato al famoso cap. 18 di *Das Prinzip Hoffnung* (cfr. ID., *Das Prinzip Hoffnung* cit., pp. 258-288; trad. it. cit., pp. 263-292) definisce quattro diversi strati della categoria della possibilità. Mentre i primi due sono di carattere formale, riguardando la possibilità come pensabilità e come conoscibilità, gli altri, cioè il possibile oggettuale e il possibile obiettivo reale, sono riferiti alla struttura ontologica della realtà e alla sua essenziale apertura. Il capitolo presenta inoltre una breve, ma densa rassegna storico-filosofica sulla categoria della possibilità (*ibidem*, pp. 278-284; trad. it. cit., pp. 282-289), nella quale però colpisce che Bloch non faccia alcun riferimento al pensiero di Kierkegaard. Proprio in relazione al possibile obiettivo reale Bloch indica in

stessa. Nell'analisi dei passi kierkegaardiani del resto abbiamo visto emergere categorie come possibilità, futuro, nuovo, tutti elementi che diventeranno parte integrante della filosofia di Bloch, ma dotati in essa di una diversa caratura ontologica. Riferendosi infatti alla definizione adorniana di «interiorità priva di oggetto», con l'immagine del «castello feudale» utilizzata da Kierkegaard, Bloch afferma che qui si rende «manifesto il novum di una singolarità astratta come contropolo a quella dell'universale»⁶⁴. In Kierkegaard il singolo trovava di fronte a sé infinite possibilità ideali e, animato dal proprio interesse pratico, doveva volere il possibile, tentando di realizzarlo nel futuro della concreta esistenza. Bloch, pur riconoscendo in queste considerazioni un nucleo utopico, denunciava la sostanziale destoricizzazione del soggetto e vedeva nel *novum* così configuratosi «la più forte pratica della salvezza dell'intensità individuale»⁶⁵, cioè i contorni del paradosso religioso declinato come aspirazione alla sintesi tra finito ed infinito, nella quale il singolo poteva trovare la sua salvezza. Come è stato dunque messo correttamente in rilievo⁶⁶, l'utopia in Kierkegaard non diviene mai uno strumento critico nei confronti della cattiva realtà in vista della sua trasformazione, ma una proiezione verso la trascendenza di carattere religioso. In Bloch invece l'utopia concreta trova il suo luogo di origine nello strato più profondo della possibilità, quello del possibile obiettivo reale, indicato come «una determinatezza carica di futuro nel reale stesso»⁶⁷, fondandosi in questo modo sul terreno ontologico del non-ancora-divenuto. Il processo materiale storico-dialettico può preparare così un futuro finalmente autentico, nel quale possa manifestarsi un *Novum* ontologico non meramente connesso all'intenzionalità soggettiva, ma dialetticamente radicato nei movimenti profondi della storia. Se per Schelling e Kierkegaard la critica allo sviluppo immanente della filosofia hegeliana, alla risoluzione della religione in pensiero, significava essenzialmente mantenere aperta la sfera della trascendenza, la possibilità per l'uomo di una scelta di fede che lo conducesse ad oltrepassare la propria finitezza, per Bloch invece «l'impulso verso l'alto diventa da ultimo impulso in avanti»⁶⁸, cioè lo spazio della trascendenza diviene dimensione utopica, «trascendere senza alcuna

modo significativo un compito etico-pratico di valenza politica per il fattore soggettivo. Cfr. Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 268; trad. it. cit., p. 272: «La forma politica della possibilità attiva è la facoltà del fattore soggettivo; e esso meno che mai può agire senza intreccio, senza interazione con i fattori obiettivi della possibilità, cioè con le potenzialità di ciò che in ragione della maturità delle condizioni esteriori può effettivamente accadere o almeno essere avviato».

64 Id., *Logos der Materie*, cit., p. 156.

65 Ivi: «Entrambe le cose: il sentimento della reificazione esteriore come il ripiegamento su se stessi culmina, in Kierkegaard, nella più forte pratica della salvezza dell'intensità individuale. Qui è più manifesta l'«interiorità priva di oggetto», più manifesto il «castello feudale» e l'«interieur», più manifesto il novum di una singolarità astratta come contropolo a quella dell'universale». Alla fine di questo brano Bloch pone tra parentesi i riferimenti all'opera di Adorno, di cui abbiamo parlato alla nota 14.

66 PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, cit., p. 80 e s.: «Ma l'utopia in lui [Kierkegaard] si rivela incapace di convertirsi in critica della realtà, in sforzo critico per trasformare la realtà, per andar oltre allo stadio dell'«straneazione, per superare il dissidio (spinto fino alla lacerazione e poi alla separazione) di interno ed esterno».

67 BLOCH *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 271 e s.; trad. it. cit., p. 276.

68 *Ibidem*, p. 1509; trad. it. cit., p. 1476.

Il tema di B@bel

trascendenza celeste»⁶⁹. Il senso profondo della storia non si rivela in una dimensione teologica, ma nella fondazione ontologica dell'utopia concreta rivolta al futuro compimento, al possibile incontro soggetto-oggetto, all'identità possibile.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 1521 e s.; trad. it. cit., p. 1487.

ARRIGO COLOMBO

UTOPIA E COSTRUZIONE DI UNA SOCIETÀ DI GIUSTIZIA E PIÙ OLTRE DI UNA SOCIETÀ FRATERNA

Abstract

This intervention is not dedicated to Bloch and his *Geist der Utopie*, where utopia is presented mainly as a form of knowledge or a *Wachtraum* that sublimates knowledge; nor to the more mature and voluminous, but also plethoric, *Prinzip Hoffnung* in which Bloch develops utopia as a historical-materialistic process or of man-nature, and where Marx is the great master; of Bloch however one speaks with regard to the historical utopia (after the literary one) and its genesis. Instead, it is entirely dedicated to utopia and above all to the clarification of its meaning, against its degradation in the purely imaginary and unreal project. Above all to the historical utopia, that is, to the project of humanity, and to the process underway: the construction of a society of justice in which humanity is committed from the age of revolutions; and of a fraternal society, whose principle is already affirmed in the Universal Declaration of Human Rights of 1948: every man must behave with other men as with brothers. To be noted: the must it is already understood as a duty.

Keywords: Utopia; Society of Justice; Fraternal Society

Il discorso sull'utopia comporta oggi una fondamentale distinzione: l'utopia letteraria e l'utopia storica.

1. *L'utopia letteraria, il suo grande sviluppo, il suo concreto apporto, il suo svilimento nell'immaginario e nell'irreale*

L'utopia letteraria è ancor oggi dominante nella mente della gente come degli studiosi; la più diffusa, la più forte. È anzi ritenuta l'unica, per lo più. Perché la parola stessa così è nata e, pur evolvendosi, ha conservato per secoli quel suo originario senso. E perché è stata portata da un'enorme fioritura di opere, i progetti degli autori, che corrono lungo la modernità; e già prima nel mondo ellenico. Oltre trecento. E ancora per il forse più banale ma consistente motivo che l'utopia è studiata anzitutto da letterati; i quali studiano l'utopia letteraria, e quella conoscono, di quella parlano e scrivono.

Ad essa si accompagna l'idea prevalente dell'utopia come progetto immaginario, fantastico, una società puramente immaginata, o sognata; quindi una società irreale e irrealizzabile, società chimerica. Anche perché sarebbe la società ideale e perfetta; ed è ovvio che, se ideale, non è né può esser reale; e che una società perfetta non si dà né può darsi nell'ambito dell'umano, dell'umana finitudine e caducità, dove perdura l'errore e la colpa. Il progetto bello ma impossibile; di cui si dice «è un'utopia...»: l'espressione diffusa. A decine si potrebbero addurre gli studiosi che tale la ritengono; studiosi anche di prestigio; che sanno, o credono sapere.

Il *topos* della società ideale proviene certo da Platone, dalla sua dottrina di una verità divina, d'idee e archetipi divini che l'uomo avrebbe contemplato prima della caduta, e al recupero dei quali è ancor sempre rivolto, in quell'ascesa al divino che lo redimerà dal ciclo delle reincarnazioni. Sì che una città, libera in certa misura dai mali che hanno afflitto sempre le città terrene, non potrà costruirsi se non dal filosofo che contempla il «divino modello»; una città che corrisponda il più possibile all'idea, pur non potendola eguagliare; poi che è chiaro che non può essere l'eguale dell'idea divina ma solo qualcosa che le si assimila, tenta di assimilarseli; non può essere l'ideale ma solo qualcosa che verso di lui è proteso. E anche il *topos* della società perfetta appartiene in qualche misura a Platone, se si pensa a certe espressioni, di una città «compiutamente buona», di una costituzione che attraverso l'azione del filosofo «si fa compiuta, perfetta»; o forse soltanto «la migliore possibile», espressione ancora troppo alta e presuntuosa, anche se consapevole del limite¹.

Anche Moro, nel titolo stesso della sua piccola grande opera, poi nel testo, parla «dell'ottima forma di stato»; di una forma tanto altamente intesa che, «per quanto all'umana congettura è dato presagire, durerà in eterno»². Un'espressione che probabilmente si ricollega all'idea antica della «costituzione migliore», o di quella che in certa misura potrebbe dirsi tale; con un significato inquisitivo, più che assertivo. Un'espressione iperbolica, tuttavia, che, se presa alla lettera, coinvolge certamente l'idea di perfezione, di definitiva compiutezza, in cui si esaurisce e si blocca la creatività storica umana, si arresta la storia. Ma non è questo il pensiero di Moro, se si considerano in particolare le perplessità che, verso la fine del libro, egli esprime su quella «forma di Stato» ch'egli è andato esponendo: «Non poche tra le usanze e leggi di quel popolo mi parevano davvero stabilite con assurdità, non solo quanto al modo di condurre la guerra, alla religione e al culto, ad altre loro istituzioni»³. Perplessità che sono poi le stesse che noi proviamo di fronte a questo progetto utopico, come di fronte ad ogni altro progetto dell'utopia letteraria, ad ogni globale progetto politico umano.

Che poi la stessa utopia letteraria non sia un fatto puramente immaginario, lo si vede con chiarezza negli stessi suoi capostipiti Platone e Moro. Anche se, nell'insieme di una così ricca produzione, vi sono certamente progetti di pura fantasia, come anche progetti bizzarri e giocosi. Questo nessuno lo esclude; ma la considerazione deve andare all'insieme, al significato e intento globale di questa progettazione.

Quando Platone scrive la sua *Politéia*, intende elaborare un progetto politico autentico, che possa liberare la città ellenica dai suoi mali. Ha infatti dietro a sé un periodo durissimo della democrazia ateniese che, dal 411 al 399 a.C., vede succedersi l'oligarchia del Consiglio dei Quattrocento, la sconfitta nella guerra con Sparta, i Trenta Tiranni; e nel 399 cade anche il supplizio di Socrate, il maestro incomparabilmente amato. È in questa prospettiva ch'egli pensa ad un ordinamento nuovo della città; ordinamento certo insolito, con quei filosofi al governo, quel loro vivere in comunione di donne e bambini,

1 PLATONE, *Politéia*, IV, 427e; VI, 499a; IV, 434e.

2 T. MORO, *Utopia*, Yale University Press, New Haven, London 1965, pp. 236, 244.

3 *Ibidem*, p. 244.

e soprattutto il suo disdegno per tutto il rimanente popolo. Lo pensa tanto seriamente che farà per questo tre viaggi in Sicilia, dove ha intravisto in Dione di Siracusa un possibile principe filosofo; nel secondo viaggio avrà sessant'anni, nel terzo 66; e nel secondo sarà salvato dalla bizzarra crudeltà del tiranno Dionigi il giovane da un intervento del pitagorico Archita (si veda per questo la *Lettera VII*). Ma tutto ciò non lo distoglie dal suo impegno: riconsiderando il suo progetto e trovandolo difficile per una già consolidata città ellenica – anche se ancor sempre il più autentico – lo rimodella nelle *Leggi*, che pensa di poter realizzare in una colonia.

Quando Thomas More scrive la sua *Utopia*, ha ben presente la società del suo tempo e i suoi mali, di cui fa un'analisi penetrante e dolorosa nel Primo libro dell'opera; ritornandovi ripetutamente nel Secondo. Cui contrappone il suo progetto, proiettato nell'isola remota, come quello che a quei mali potrà porre un consistente rimedio; anzitutto attraverso l'abolizione della proprietà. Si ricordi il passaggio famoso:

Dove i possessi sono privati, dove tutto si misura col denaro, lì difficilmente potrà mai accadere che un regime si comporti secondo giustizia e prosperità; a meno che tu ritenga che si agisca secondo giustizia là dove le cose migliori vanno ai peggiori, o secondo prosperità là dove tutto si divide tra pochissimi. [...] Sono profondamente convinto che i beni si potranno distribuire secondo ragione di giustizia e di eguaglianza, che i problemi degli umani si potranno affrontare felicemente solo eliminando affatto la proprietà. Finché essa rimane, graverà sempre sulla parte di gran lunga maggiore e migliore dell'umanità [il popolo], il peso dell'indigenza, il fardello angoscioso e inevitabile del dolore⁴.

L'abolizione della proprietà, di quella che è stata sempre la grande discriminazione, la radice di ogni altra; ma potrebb'essere anche la generalizzazione della proprietà attraverso il ridistribuirsi della ricchezza secondo principi di equità, e di contenimento delle sperequazioni; in una società prospera e solidale. Società di popolo, di autentica democrazia. Il nesso dell'utopia letteraria con la storia emerge con chiarezza se si considerano le condizioni in cui sorge e si sviluppa; se ci si chiede perché sia sorta in certi tempi e spazi, e non in altri. Il fondamento storico dell'utopia letteraria ellenica è la *polis*. È un mondo di città-stato, ognuna con la sua costituzione e le sue leggi; e poi di colonie che si rifanno alla madrepatria, ma che hanno anche una peculiarità loro (si pensi ai sodalizi pitagorici che hanno retto le colonie calabre); in cui è in atto una intensa attività di progettazione politica. Che ci è attestata dai nomi dei legislatori, giunti sino a noi. Dove si sviluppa anche un processo di forte utopia storica, di costruzione di una società di giustizia: ad Atene, con la riforma prima di Solone, poi soprattutto di Clistene; la quale instaura fondamentali principi che in Europa si affermeranno solo con la Rivoluzione Inglese del Lungo Parlamento, e solo in parte: libertà, eguaglianza, sovranità popolare con autogestione assembleare della città, tribunali popolari, magistrature annuali a forte rotazione, sollecitudine estrema per la preservazione del potere di popolo. Un modello ancora ineguagliato di democrazia diretta (pur permanendo certi grossi vizi storici, come

4 *Ibidem*, pp. 102-104.

la schiavitù e l'asservimento della donna).

È in questa intensa attività, e in presenza del modello ateniese, che nasce l'idea del progetto «altro», l'idea della «costituzione migliore»; che ponga fine ai mali della città, che v'instauri una gestione armoniosa e giusta. Con Ippodamo di Mileto, che è un urbanista, e traduce il principio di un'urbanistica razionale nel progetto di una città razionale; con Falea di Calcedonia, nel quale il principio di eguaglianza si allarga; col progetto utopico-distopico dell'aristocratico Platone, così duramente avverso al popolo; con i più avanzati progetti stoici, nei quali cade la schiavitù come il disprezzo del lavoro, cade ogni stratificazione sociale; con Giambulo in particolare.

L'utopia letteraria moderna si sviluppa in un'età in cui le circumnavigazioni del globo hanno aperto spazi immensi al pensiero e all'azione umana; in cui già prima, con l'umanesimo del '400, lo spazio storico s'è aperto, si è affermato l'uomo nella sua dignità, nella sua forza autocostruttiva, nel suo dominio di natura e fortuna. Un'età dinamica, protesa all'innovazione, in cui si scatenerà l'evento rivoluzionario che con le sue quattro fasi la percorre tutta (l'Inglese; la Francese; il movimento operaio, il socialismo, la Rivoluzione Russa; la Grande Contestazione dei decenni 1960-1970). La creatività rivoluzionaria, che avvia e sviluppa la fase costruttiva di una società di giustizia; cui verrà subito. Un evento incomparabile di utopia storica.

L'idea che è emersa, a suo tempo, è che alla base dell'utopia letteraria vi sia una tensione profonda dell'umanità sofferente nella società ingiusta, società monarchico-aristocratica anzitutto e per millenni; verso una società altra in cui possa redimersi dal suo male di sempre: società di giustizia, benessere, pace. Ma questa tensione starebbe ancor più alla base dell'utopia storica.

L'utopia letteraria dev'essere considerata nel suo insieme, nella sua globalità, come un grandioso fenomeno, grandioso globale tentativo di progettazione politica; grandioso apporto d'idee, di strutture, di speranza all'umanità nel suo cammino di liberazione. La varietà dei progetti, o anche la contraddizione, non conta, il fatto che vi siano anche progetti conservatori o reazionari, esercizi letterari, progetti bizzarri o scherzosi; conta l'insieme, lo sforzo inesausto di capire come dovrà essere la società per liberarsi dai suoi mali; il progetto inesausto.

2. La genesi dell'utopia storica

L'utopia era nata come *progetto politico giusto*, informato da criteri alti di giustizia e di benessere, per una società universalmente giusta; mentre dominava ovunque la società ingiusta. Negli stoici e poi in Moro, e in gran parte della modernità, la fase della sua più ampia fioritura, il progetto sta calato nell'ordinamento di un'isola o terra remota, o di un mondo astrale o sotterraneo, o di un futuro lontano; in quello che sarà chiamato «romanzo utopico»; proiettato quasi sempre in un «altrove» perché il qui ed ora gli si oppone. Ciò era avvenuto già prima nella fase mitica, come si vedrà subito. Questa proiezione, e non l'immaginario e irreali, tanto vanamente chiacchierato, caratterizza

l'utopia letteraria; anche se l'immaginario è presente, certo, e talvolta prevale; ma non per lo più, e non per l'insieme e il suo senso.

Il progetto politico giusto, pensato e proposto da un autore, con tutti i suoi limiti personali, classiali, culturali, storici, è il carattere originario e permanente dell'utopia letteraria; carattere definitivo, che cioè globalmente la definisce, inglobandone anche le eccezioni. L'utopia storica nasce quando si scopre che, al di sotto dei progetti degli autori, più profondo e decisivo, determinante anche per quei progetti, v'è un progetto dell'umanità elaborato da movimenti di popolo. Un progetto che, a differenza di quelli degli autori, può veramente trasformare la società perché è la società stessa che è protesa a trasformarsi; la società che lo elabora, e potenzialmente l'intera società umana; perché la sua valenza, come superamento della società ingiusta, è universale.

2.1. *L'intuizione marx-engelsiana*

Qui la fondamentale intuizione: che la società non può essere trasformata dal progetto escogitato da un autore, ma solo da un movimento in atto nella società stessa; movimento portatore di un progetto che si elabora al suo interno; che il movimento, e con esso la società, pone in atto. Non un progetto mentale, pensato, «scovato»⁵.

Questa intuizione marx-engelsiana rappresenta il più radicale punto di svolta nella storia dell'utopia letteraria.

2.2. *I maestri del '900*

Lo sviluppo dell'idea di utopia storica è lento, e distende lungo il '900 un filo esile, ignorato per lo più dai letterati; in cui compaiono però due grandi maestri, Karl Mannheim ed Ernst Bloch. Ebrei entrambi, come anche Marx; che perciò conservano l'eredità dell'utopia messianica, la tensione utopica di quel popolo.

Mannheim⁶ è il primo a compiere il passo decisivo, a intuire lo strato profondo, anche se in termini ancora inadeguati: e però l'utopia come un fattore della storia, il fattore creativo-eversivo, il quale di volta in volta rompe l'assetto esistente per instaurarne uno nuovo. Fattore di novità e innovazione, di cui è portatrice la classe in ascesa, che infrange il potere della classe dominante, così come l'ideologia con cui giustifica e supporta e mentalmente suggella il suo potere. Mannheim ricostruisce una dinamica storica di sempre, di cui l'utopia è il perno. Anche se difficile e sfasato gli riesce il riscontro concreto, quando tenta d'individuare le incidenze del fattore utopico nella modernità; poi che non ha meditato abbastanza sulla storia. Soprattutto non ha capito che il fattore utopico non

5 K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto*, in *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1953-1990, vol. IV, pp. 489-492; cfr. Anche F. ENGELS, *Anti-Dühring*, in *Marx Engels Werke*, cit., vol. XX, p. 17 e s.

6 K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929; trad. it., *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1957.

può essere un fattore qualunque, eticamente neutro, o anche perverso; non un'innovazione qualunque ma un'innovazione storicamente eversiva, e cioè dell'assetto ingiusto di sempre, del dominio di sempre, la classe dominante e oppressiva sempre, nell'intera storia umana. Una innovazione non marginale o apparente, un cambio di padrone; ma un'innovazione liberatrice, promotiva dell'umanità rispetto all'inumano.

Ernst Bloch⁷ riprende l'intuizione di Mannheim liberandola dal suo limite ed espandendola. L'utopia non più solo come un fattore ma come l'intero processo della storia umana; il processo anzi della realtà intera. Per lui, materialista dialettico, il processo che pervade anzitutto la materia e la muove, la sospinge verso forme sempre più evolute e complesse fino alla vita, poi fino all'uomo, alla società, alla civiltà, alle sue espressioni molteplici; la sospinge infine alla fase propriamente liberatoria, il rientro dall'alienazione, la fine delle contraddizioni, il "regno della libertà", la sua enigmatica "democrazia reale". L'utopia è dunque il processo della storia umana in quanto benefico, liberatorio per l'umanità.

Viene però forzato dal marxista Bloch entro uno schema che risente del processo hegeliano («il formidabile maestro senza di cui non si dà filosofare alcuno»), espressione d'ingenua esaltazione) e poi marxiano, del materialismo storico-dialettico. Un processo in atto da sé e da sempre «verso il meglio»; che ha la sua prima lunghissima fase nel divenire di natura; e nell'uomo si fa poi sentimento desiderio sogno (anch'egli risente di queste categorie, le *phantastische Vorstellungen*, il *phantasievoller Blick*), per farsi infine cosciente e diventare tensione realizzatrice. Un processo spontaneo e di per sé necessario, anche s'egli lo vede soggetto al rischio della frustrazione⁸.

Un processo che non si genera da un'autentica condizione storica: la società ingiusta, la menomazione della persona umana, il diritto conculcato. E che non ha un'autentica connotazione etica: la trasgressione enorme, il «peccato del mondo», il progetto e la decisione liberatrice.

Il processo eversivo della società ingiusta, società di alienazione sfruttamento oppressione schiavitù, il processo liberatorio deve invece esser ricostruito *in termini autenticamente storici*, attraverso un'autentica ricerca storico-macrostorica e storico-filosofica; *processo di movimenti e di eventi*. Partendo dai movimenti in cui gli stessi storici dell'utopia letteraria avevano riscontrato una carica utopica, pur nel limite di un progetto da loro costruito.

3. Il percorso dell'utopia storica

L'utopia storica è invece progetto dell'umanità per la sua liberazione, e processo liberatorio. La ricerca storico-macrostorica porta all'individuazione di quattro fasi. La prima

7 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1953-1959; trad. it., *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.

8 ID., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962, p. 489; ID., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 163-165.

è la fase del progetto popolare implicito: più che una fase, è una tensione di sempre. La seconda è la fase mitica, o delle figurazioni simboliche; strettamente collegata con la prima. La terza è la fase della progettazione, in cui si elabora il progetto dell'umanità (ma la progettazione continua poi sempre), ed è centrata nei movimenti religiosi di salvezza, in particolare il messianismo ebraico e l'annuncio evangelico. La quarta è la fase costruttiva, in cui si persegue la costruzione di una società di giustizia; e s'incentra nelle rivoluzioni moderne.

Un percorso di circa tremila anni; che corre all'interno della storia umana in cui domina la società ingiusta; e la va trasformando, segnatamente negli ultimi trecento anni, nella fase costruttiva; la va trasformando in senso universale, il progetto essendo universale, universalmente umano. Un percorso che può dirsi globalmente lineare, ma è in realtà discontinuo, fratto da arresti e da riflussi.

Per progetto popolare implicito s'intende una coscienza popolare che non è succube della società ingiusta in cui vive e da cui è oppressa, ma consapevole della sua dignità e del suo diritto, e protesa ad affermarlo, anche in modo forte. Ciò è dimostrato da tre ordini di eventi: la rivolta popolare, presente in tutta la storia umana, che risponde in genere a un diritto conculcato; i processi di democratizzazione, attraverso i quali il popolo, lottando, afferma il suo diritto a partecipare alla gestione della città, e lo raggiunge, talora pienamente, talora in un certo grado (così nell'Atene antica; nella lotta secolare della plebe romana contro il patriziato; nei comuni medievali); le rivoluzioni moderne, che sono movimenti popolari eversivi della società ingiusta onde instaurare un ordinamento di giustizia.

Si può dire che il progetto popolare sottenda l'intera storia umana e stia alle radici dell'intera progettazione e costruzione utopica. La fase mitica si esprime in tre figurazioni simboliche: il mito edenico-aureo, che pone la società giusta e prospera all'inizio della storia umana; il mito escatologico, che la pone alla fine; il mito geografico, che la pone nel presente ma in una terra lontana. In questi miti si compie quella stessa operazione che Moro chiamerà «ou-topica», e che sarà propria del romanzo utopico: la proiezione del progetto popolare nell'«altrove», nel «luogo altro», la società altra; perché il qui ed ora, la società presente, sta sotto il dominio dell'ingiustizia, sta sotto un potere ingiusto e oppressivo che appare insuperabile. Onde Moro concluderà col famoso «desidero, più che spero».

Il carattere popolare di questi miti è fin troppo evidente perché le classi dominanti – l'aristocrazia, la borghesia – non si protendono su di una società altra; su di una società di giustizia che segnerebbe la fine del loro privilegio e potere; su di un benessere che già posseggono.

3.1. *La fase di progettazione*

Si sviluppa da due grandi movimenti. Il *messianismo ebraico* anzitutto, che si estende dalla metà del secolo VIII a.C. (verso il 750 i primi profeti, Amos, Osea; nel 730 la

vocazione d'Isaia; o anche dal Mille, dall'età davidica) all'età alessandrina; e la cui categoria centrale è la giustizia. Poiché il Messia, il consacrato, farà giustizia al suo popolo, schiavo dei grandi imperi (dal 722 la caduta di Samaria sotto l'impero assiro; poi l'impero babilonese, il persiano, l'alessandrino, il romano); e instaurerà una società di giustizia, in cui non vi saranno più né tiranno né oppressore; in cui il debole – l'orfano, la vedova, il povero, le caratteristiche figure dei profeti e dei salmi – sarà redento. Addirittura il suo nome sarà «Jahvé-nostri-giustizia» e la sua città sarà chiamata «Città-Giustizia»⁹.

L'annuncio evangelico, che s'innesta sul messianismo e ne eredita il progetto; con la sua profonda avversione e condanna per ricchezza (la ricchezza espropriatrice) e potenza, i due pilastri della società ingiusta, demistificati come forme del male; col suo annuncio ai poveri, la redenzione anche materiale del povero. Ma trascende poi la giustizia in una più alta e compiuta categoria che è l'amore, il rapporto fraterno. Si che possiamo dire che a questo punto il progetto dell'umanità è impostato nella società di giustizia e nella società fraterna. Progetto certo altissimo, che l'umanità andrà via via comprendendo e sviluppando, e creativamente reimpostando; un progetto che si riprogetta sempre, nel farsi della storia umana, nella creatività storica, nella finitudine umana di sempre.

3.2. La fase di latenza

È quella che subentra al progetto evangelico di comunità fraterna e, lungo il primo millennio, lo oblitera in una Chiesa gerarchica e imperiale, subendo l'attrazione storica del modello imperiale romano. Dove i vescovi sono dei principi e il papa è un imperatore e superimperatore, che rivendica a sé la totalità del potere, dello stesso potere politico, di cui investe poi lo Stato, l'Impero da lui rifondato. Il progetto evangelico è presente nei testi, nelle letture rituali, nella predicazione dove si aliena in un senso puramente spirituale e interiore, o escatologico; mentre si afferma un universale principio di potere, e con esso di ricchezza e di fasto.

I movimenti che si rifanno al progetto evangelico di povertà e di rapporto fraterno (i poveri di Lione, i poveri di Arnaldo, i poveri lombardi, i poveri preti di Wyclif, e in genere i movimenti della cosiddetta eresia medievale che parte dopo il Mille) vengono condannati; lo stesso Francesco d'Assisi viene bloccato nella sua ascesa spirituale ed evangelica.

3.3. La fase costruttiva

Le rivoluzioni sono le principali protagoniste della fase costruttiva che si sviluppa nella modernità; e in questa ricerca ne emergono quattro: l'Inglese del Lungo Parlamento, la Francese, la Russa (che fallisce e però contribuisce notevolmente all'ascesa del

⁹ Geremia 23, 6; Isaia 1, 26.

proletariato e della classe operaia), la Grande Contestazione degli anni 1960-70. Due movimenti le precedono: l'Umanesimo del '400, in cui s'illumina il principio d'uomo, la dignità e il diritto della persona umana, il principio dei principi; la Guerra contadina del 1524-1525, coi suoi progetti politici, e che è il prologo delle rivoluzioni.

Le quali sono movimenti globalmente eversivi della società ingiusta, ma sono anche momenti di grande creatività storica; sono anzi eversivi in forza della loro creatività, del progetto che perseguono, e che vi s'illumina ed elabora ulteriormente.

La Rivoluzione inglese, attraverso il movimento religioso puritano che l'anima, si raccorda al progetto evangelico (perciò è anche detta «rivoluzione con la Bibbia in mano»); inizia qui l'attuazione politica del progetto messianico-evangelico. Che la Chiesa cattolica osteggia. In essa si acquisisce il principio di sovranità popolare, quindi il modello democratico, anche se di tipo mediato e parlamentare, e anzi con una base elettiva molto ristretta (il maschio possidente); che si svilupperà poi lungo l'evo, raggiungerà il suffragio universale; pur soffrendo di gravi vizi, come la partitocrazia, il clientelismo, l'ignoranza e manipolazione dell'elettorato.

Un ruolo importante in tutto il processo hanno le «Carte dei popoli» (il *Patto del popolo inglese* del 1647; il testo dei *Dibattiti di Putney*, 1647; *Le leggi e le libertà fondamentali d'Inghilterra*, 1653), perché in esse si affermano i grandi principi etici acquisiti nel processo storico-utopico moderno (detti anche diritti fondamentali; qui il principio di libertà e delle libertà, di eguaglianza, di sovranità popolare). Le *Carte dei popoli* segneranno poi tutta la fase costruttiva; le più importanti saranno la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789-93 e *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948. E con le carte i movimenti: antischiavistico, antirazziale, femminista, omosessuale, sono forse i maggiori.

Con la Rivoluzione francese crolla definitivamente il modello monarchico-aristocratico, quel potere dispotico che aveva oppresso l'umanità per millenni; il modello democratico si rafforza e inizia a universalizzarsi; per la prima volta viene abolita la schiavitù, la grande ignominia, che lungo l'800 sarà abolita quasi ovunque (il residuo più duro sono i neri degli Usa). Lungo l'800 il modello democratico persegue la sua diffusione planetaria.

Con l'800, col formarsi delle prime *Trade unions*, parte il *movimento operaio*, che in un secolo di lotte trasformerà la condizione popolare di sempre – dal duro lavoro, scarsità, ignoranza e analfabetismo, impotenza di fronte alla malattia e alla malasorte, malessere – la trasformerà in una condizione di dignità del lavoro, dignità del reddito, istruzione, sicurezza sociale, benessere (discreto, almeno); pur permanendo problemi d'ignoranza, e problemi di sfruttamento, disoccupazione, sacche di povertà. È questo il secondo modello che s'impone, dopo la sovranità popolare, lo *Welfare State*.

Con la Prima guerra mondiale crollano gl'imperi continentali: l'asburgico, il prussiano, il russo, l'ottomano; il cinese era già crollato nel 1912, il giapponese crollerà nel 1945. Con la Seconda guerra mondiale si afferma il principio di autodeterminazione dei popoli, si dissolvono gl'imperi coloniali (talvolta con aspri conflitti come in Corea, in Vietnam, in Algeria), s'impone il modello cosmopolitico, ancora incoativo e acerbo ma

Il tema di B@bel

significativo tuttavia: la comunità universale dei popoli, l'Onu.

Tre modelli sono dunque impostati, nella costruzione di una società di giustizia, la prima parte del progetto utopico: il modello di sovranità popolare, il modello di Stato sociale, il modello cosmopolitico. Il processo costruttivo è complesso, può subire arresti, deformazioni (per la follia dei «postdemocratici» si è già addirittura estinto). La seconda parte del progetto è la *società fraterna*. Di essa si è già introdotto il fondamentale principio che «tutti gli esseri umani devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fraternità» (notare il «devono», il dovere; nella *Dichiarazione universale dei diritti* del 1948, art.1). La sua costruzione impegnerà certo dei secoli.

GIUSEPPE CACCIATORE

BLOCH E L'UTOPIA DELLA *MENSCHENWÜRDE*

Abstract

The essay starts from this question: is there a future for an ethical and political idea of *human dignity*? And I will use Ernst Bloch's analysis to answer this question. In Bloch's work the future is not only the overcoming of a previous stage to reach an evolutionary and eschatological analysis that announces a reign of both religious and political-ideological ends. In Ernst Bloch's point of view, the future is what is going to be. Indeed, thanks to the extraordinary intuition of the *Ungleichzeitigkeit* (the non-contemporaneity of historical times), the future can also be what has not been and what could have been, such as the future of a past that has not displayed its own positivity and that can still be found. One of the main *leitmotiv* in Bloch's thinking is the idea of a transition age that was not and will never be completely and definitively crossed. Within this general theoretical device, that is fundamentally characterized by the attempt to maintain a balanced connection between the warm current of hope and the cold current of historical analysis, I thought that today the Blochian ideas of democracy and of human rights as a heritage to keep and protect, could receive a renewed attention.

Keywords: Future; Hope; Human Dignity; Natural Right; Heritage

In un recente intervento che ho scritto a proposito del lungo saggio introduttivo di Cacciari al volume sugli umanisti italiani uscito nella collana einaudiana de "I Millenni"¹, ho sostenuto che la crisi e il mutamento del senso dell'umano, oggi più che mai, sono all'ordine del giorno non soltanto della riflessione filosofica, ma anche di quei comparti del sapere che indagano le forme dell'umano nella loro complessa articolazione: dalla sociologia alla politica, dalla religione alla psicologia, dalla bioetica alle neuroscienze. Riflettere sul radicale rivolgimento che hanno subito e subiscono alcuni passaggi fondamentali della modernità, in un'epoca in cui categorie classiche come democrazia e solidarietà, uguaglianza e diritti umani e sociali, sembrano evaporare nella nebbia dell'ignoranza, del qualunquismo e del populismo, diventa sempre più compito urgente ed indifferibile per quel modello di intellettualità che troppo spesso ha dimenticato che oltre alla Repubblica di Platone esiste anche, per usare l'espressione di Vico, la «feccia di Romolo». Riandare alla pagina blochiana può apparire, perciò, un fuor d'opera, in un contesto che sembra essere tutto schiacciato sul presente e dove la memoria della moltitudine non si mostra capace di andare oltre la durata di qualche giorno e non si preoccupa di ciò che gli riserva il futuro, a meno che non sia il bagliore delle luci da parco dei divertimenti che Bloch descriveva in *Das Prinzip Hoffnung*. Insomma, è ancora percorribile un itinerario filosofico-critico che ridia – nelle condizioni dell'epoca presente segnate dall'inerzia e dalla ripetitività seriale delle condotte di vita – agibilità concettuale e valore etico a una

1 M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'umanesimo*, Einaudi, Torino 2019. Nuova edizione ampliata del saggio in questione.

rinnovata “coscienza del futuro”?

Non ho certo né l’ambizione né la capacità di rispondere a un insieme così impegnativo di questioni. Mi limiterò a sondare se vi sia ancora una possibilità di futuro per una idea, soprattutto etica e politica, di *dignità umana*, utilizzando le analisi elaborate da Ernst Bloch. Nelle sue pagine il futuro si caratterizza non tanto per essere ciò che supera uno stadio precedente in una scansione dialettico-evolutiva e progressiva; si caratterizza cioè non come ciò che annuncia un regno dei fini sia di segno religioso che politico-ideologico. Il futuro, nella prospettiva blochiana, è ciò che non è ancora. Anzi, grazie alla straordinaria intuizione della *Ungleichzeitigkeit* (la non contemporaneità dei tempi storici) il futuro può essere anche ciò che non è stato e che poteva essere, il futuro di un passato che non si è manifestato nella sua positività e che può ancora infuturarsi.

Uno dei motivi ricorrenti della riflessione blochiana è il convincimento che l’epoca della transizione non è stata e non sarà mai attraversata completamente e definitivamente. Dentro un generale dispositivo teorico che si caratterizza fundamentalmente per il tentativo di mantenere un equilibrato nesso tra la corrente calda della speranza e quella fredda dell’analisi storica determinata, mi è sembrato che possa oggi avere un rinnovato interesse l’argomento blochiano della democrazia e del fondamento dei diritti umani come *eredità*² da accogliere e salvaguardare pur nella prospettiva del socialismo e come

2 Cfr. E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit* (prima ed. 1935), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1962. Cfr. l’edizione italiana, a cura di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano, 1992. Il tema dell’eredità della cultura borghese (in particolare di quella tedesca) fu al centro di un vivace dibattito aperto da Lukács agli inizi degli anni ’30. La tesi di Bloch – ben presto entrata in collisione con le posizioni lukacsiane – era incentrata sulla possibilità ancora aperta di poter ereditare dalla contemporaneità. «Ereditare il presente – ha scritto Laura Boella – vuol dunque dire porsi di fronte a ogni *nostra* epoca nell’atteggiamento di chi, invece di formulare sapienti e solenni giudizi e di discernere puntigliosamente linee di tendenza, invece di fare storia decretando la fine o l’inizio di un’epoca, se ne va in giro come il *Wanderer* schubertiano, fa una navigazione costiera aggirando rovine, testimonianze, significati, oppure, più rischiosamente e cinicamente, prende atto che siamo tutti imbarcati sulla stessa nave» (EAD., *Introduzione* a E. BLOCH, *Eredità del nostro tempo*, cit., p. XI). Malgrado l’affermazione perentoria che Bloch fa definendo «marxista in senso stretto» il tenore delle sue pagine, posizioni come quella che segue non potevano certo essere accolte dallo schematicismo dogmatico del marxismo ortodosso. «Un’eredità dialetticamente utilizzabile di una classe può essere contenuta non soltanto nel momento della sua ascesa rivoluzionaria o nel massimo sviluppo della sua operosità e industrialità: Essa può trovarsi anche nel suo declino e nei molteplici contenuti liberati dalla disgregazione» (*ibidem*, p. 4). *Eredità del nostro tempo* avanzava, tra l’altro, una interpretazione della genesi e dell’ascesa del nazismo di gran lunga più appropriata e convincente delle posizioni meramente ideologiche e propagandistiche elaborate dalla sinistra comunista influenzata dal Comintern. L’errore fondamentale dei comunisti tedeschi fu quello di aver lasciato interamente ai nazisti l’eredità del tempo storico borghese-moderno, un tempo che si articolava a diversi livelli (è la ben nota teoria blochiana della *Ungleichzeitigkeit*, la non contemporaneità dei tempi storici) e non a quell’unico mitico tempo lineare ed evolutivo del progresso. «L’intento centrale di *Erbschaft dieser Zeit* era di confrontarsi col tema della “contemporaneità” per fare emergere la necessità della produzione di senso, della concreta determinazione degli scopi e delle mete della prassi di trasformazione. Nella realtà sociale degli anni Venti, Bloch individua diversi modi “non-contemporanei” dell’espressione di sé da parte di vari strati sociali (contadini, impiegati, intellettuali) come “insoddisfazioni per la vita attuale” e “aspirazioni ad una indefinita vita diversa”, che hanno in comune un “impulso anticapitalistico”. Questi modi non vanno neutralizzati o respinti come in Lukács, ma piuttosto congiunti fra loro e “ri-montati” in modo nuovo nella coscienza “contemporanea”» (cfr. A. CZAJKA, *Tracce dell’umano. Il pensiero narrante di*

esito di una filosofia della speranza finalizzata alla realizzazione dell'utopia della liberazione di ogni essere umano dalla schiavitù delle cose-merci, del lavoro-oppressione, dell'economia-consumo, della politica-coercizione. D'altronde il marxismo di Bloch – senza nascondere i momenti di esaltazione acritica del comunismo, ma neanche quelli di dolorosa presa d'atto negli anni '50 e '60 del suo esito stalinista – ha sempre teorizzato le forme dell'equilibrio tra l'urgenza rivoluzionaria del presente e il mantenimento di una prospettiva finalistica e ha sempre sostenuto la possibilità di una dialettizzabile teoria-prassi della *dignità umana*, non risolvibile neanche se si dovesse realizzare il progetto di una società disalienata. Ma la dimensione utopica riguarda non un'astrazione metafisica, ma «l'essenza stessa dell'umano» e con essa la realizzabilità della «conciliazione tra uomo e uomo e tra essere umano e natura». Una idea di essere umano che sta, significativamente all'inizio del suo primo grande libro. Mi ha sempre colpito, infatti, il cambiamento dell'incipit di *Geist der Utopie*. Nella prima edizione appare un enigmatico “*Wie nun?*”³, soppresso nel 1923 e sostituito da un “*Ich bin. Wir sind*”, a testimonianza io credo della centralità che è andato assumendo il soggetto nel suo rapporto con gli altri. L'incontro con il Sé costituisce il primo ineliminabile passo verso la fuoriuscita dalla *Selbstentfremdung* ed è grazie all'utopia che diventa plausibile e realizzabile la mediazione tra il dentro e il fuori della trasformazione possibile del reale. «Lungo questa verticale *interna* – scrive Bloch nell'*Absicht* del 1923 e poco prima della conclusione che è la stessa del 1918 – devono infine imporsi l'ampiezza, il *mondo* dell'anima, l'*esterna*, *cosmica* funzione dell'utopia, fronteggiando la miseria, la morte e il regno a involucro della natura fisica»⁴. Un lungo *Leitfaden* percorre l'intera opera blochiana destinata sin dall'inizio, come ben sanno gli studiosi del filosofo, ad attraversare il deserto lungo un cammino che non è mai lineare e che bisogna percorrere individuando ogni volta nuovi sentieri. Come ha convincentemente sostenuto Micaela Latini, «la ricerca della vita autentica è [...] per Bloch un compito al quale non ci si può sottrarre: un dovere etico ed un imperativo morale. In questi termini problematici si traduce la formula blochiana “Essere come Utopia”: il senso dell'esistenza non cade nel mondo come qualcosa di dato, ma deve essere prodotto continuamente»⁵.

E che sia così, è testimoniato dal fatto che buona parte dell'opera di Bloch – basti pensare al suo *opus magnum*⁶ – si presenta come una ricerca delle molteplici e multiformi fenomenologie di tutto ciò che orienta l'essere umano verso il futuro, una minuta analisi critica delle infinite immagini dell'impulso dell'uomo verso una vita degna e migliore. Si passa così dai sogni ad occhi aperti al fondamento filosofico della *coscienza anticipatrice*, dalla decodifica delle manifestazioni quotidiane del desiderio alla teoria della

Ernst Bloch, Diabasis, Reggio Emilia 2003, p. 24 e s.).

3 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. XVI, 1977, p. 9.

4 ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit. vol. III, p. 13; trad. it. di F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze, 1992, p. 5 e s.

5 Cfr. M. LATINI, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2005, p. 15.

6 Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959 (trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994).

costruzione di un mondo migliore che sia all'altezza della speranza non tradita.

Per questo si può certamente ritenere – come ha sostenuto Fredric Jameson – che al fondo della filosofia blochiana vi sia l'idea di un impulso utopico che caratterizza l'orientamento dell'uomo, nella vita come nella cultura, verso il futuro. «Vedere ovunque, come fa Bloch, tracce di pulsione utopica significa naturalizzarla e implicare che essa sia in una qualche maniera radicata nella natura umana»⁷. Se di dimensione ontologica è possibile parlare a proposito della filosofia di Bloch, ciò è da intendere proprio nel senso dell'utopia della realizzazione dell'*humanum*, della ricerca di tutte quelle manifestazioni della vita storica e della quotidianità che tendono ad umanizzare il rapporto tra gli individui e le cose, mai da considerare come date una volta per tutte o come espressione di una raggiunta perfezione⁸. Ciò che sta al centro del processo è l'uomo, è l'*humanum* che inizia dall'incontro del Sé con se stesso e si allarga a tutto ciò che gli sta intorno, dove soprattutto cominciano gli uomini. L'immagine blochiana dell'uomo è quanto di più lontano dallo stereotipo umanistico dell'uomo-potenza dell'universo. Piuttosto del Rinascimento Bloch coglie la vera essenza, per così dire rivoluzionaria. «La materia di questa trattazione – scrive Bloch ad apertura del suo corso di lezioni sul Rinascimento – è l'alba di un nuovo giorno, uno di quei rari mattini che nella storia universale si contano sulle dita di una mano, fresco di una freschezza di una classe emergente, in breve: il Rinascimento. Esso non fu semplicemente rinascita, nel senso di ricomparsa di qualcosa di vecchio – l'antichità classica – come spesso lo si interpreta, bensì nascita di qualcosa che non era mai emerso prima nel senso dell'uomo, un irrompere di immagini mai viste prima sulla Terra. La loro comparsa conferisce a quest'epoca i colori di una primavera: una società compie una svolta e ne emerge una del tutto nuova»⁹.

Bloch coglie tuttavia un paradosso, e cioè «che non si può dire affatto che cosa sia l'uomo» proprio perché «non si possiede, ma diviene». E, tuttavia, l'uomo benché sia arrivato tardi su un pianeta già molto più tardo di lui, mostra i segni di una insospettata giovinezza, di un «salto senza pari sul fronte di formazione della storia». Egli non si è limitato solo a conquistare la posizione eretta, ma è stato l'unico essere vivente «a mettersi sulla testa e a fare così da sé la sua difficile storia, anche senza saperlo». Ma ciò

7 Cfr. F. JAMESON, *Il desiderio chiamato utopia*; trad. it., di G. Carlotti, Feltrinelli, Milano 2007, p. 27 (ed. or. inglese, *Archaeologies of the Future. The Desire called Utopia and other Science Fiction*, 2005).

8 Condivido l'interpretazione suggerita da Virginio Marzocchi quando sostiene che in *Naturrecht und menschliche Würde* «la concezione dell'utopia, precisatasi nell'opera del '35 [Marzocchi si riferisce a *Erbschaft dieser Zeit*], troverà una sua ampia fondazione tanto storico-filosofica quanto ontologica». Cfr. V. MARZOCCHI, *Introduzione* all'edizione italiana di E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 13. L'edizione tedesca era apparsa nel 1977 (*Tagträume vom aufrechten gang. Sechs Interview mit Ernst Bloch*, a cura di Arno Münster, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1977). L'introduzione di Münster è apparsa in italiano nel volume sopra citato. Anche quest'ultimo sottolinea come Bloch in *Naturrecht und menschliche Würde* insiste sulla «creazione di una società veramente socialista, che non si dà vera fine dello sfruttamento senza l'installazione dei diritti dell'uomo» (ivi, p. 34). Di Münster cfr. anche il paragrafo dedicato al *Naturrecht* in Id., *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014, p. 308 e s.

9 E. BLOCH, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, in *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XII; trad. it. di R. Bodei, Bologna, il Mulino, 1981, p. 21.

che sappiamo sicuramente – e qui Bloch introduce l'argomento della conquista e del potenziamento della dignità umana – è che «il rapporto servo-padrone mantenutosi fino ad ora non rappresenta la genuina umanità, così pure che nessun mero super-uomo occupa la carriera e sbarra la strada all'umano, a questo tentativo non ancora riuscito né fallito. Il sipario non è ancora calato e tutte le domande sono qui non soltanto aperte; se non si sa ancora che cosa sia l'uomo, si sa però che cosa è inumano». Possono essere attivate tutte le forme di conoscenza e i modelli di orientamento possibile per «smascherare l'inumano [...] E se sono le circostanze a fare gli uomini, questo non significa appunto che ci si possa arrestare ed acquietare con ciò. Proprio al contrario, dice Marx, sono le circostanze a dover essere rese umane e gli educatori a dovervi essere educati». Ed è in fondo la storia, alla fine, che nel suo «peculiare decorso articolato può insegnare che cosa è che in lei è riuscito come umano»¹⁰. Tutto ciò che si oppone alla vera e sperata realizzazione dell'*humanum*, tutto ciò che in definitiva si oppone al *novum* è definito da Bloch come *Widersacherisches*, l'*aversante*, la contraddizione, la resistenza. E ciò che avversa l'uomo e la sua dignità si presenta in mille modi e con mille sfaccettature. Perciò «il bloccante, l'ostacolante, e anche la possente nullità, tutto ciò lo si può vedere espresso orribilmente in mille fenomeni. Il veleno delle malattie, lo sfruttamento e la repressione, sempre mascherati e ideologizzati in modo nuovo fino all'anonimità del capitale»¹¹. Ho sostenuto in un mio ormai vecchio saggio che non vi è distanza o contraddizione tra il Bloch espressionista, escatologico e rivoluzionario dei saggi degli anni '20 (*Geist der Utopie* e *Thomas Münzer*) e il Bloch maturo della teoria e fenomenologia della speranza (*Das Prinzip Hoffnung* e *Experimentum mundi*). Il filo conduttore, al di là delle differenze di linguaggio e delle accentuazioni stilistico-letterarie, resta quello della ricerca di un fondamento per il possibile e la sua prassi, del processo sempre aperto dell'esperimento mondo come *laboratorium possibilis salutis*¹². Allo stesso modo resta sempre presente nell'orizzonte speculativo di Bloch il tema della costituzione, a un tempo storica e ontologica, della soggettività che gli consente di mantenere le distanze dalle forme più dogmatiche ed economicistiche del marxismo.

Un testo centrale per chiarire il significato filosofico che Bloch attribuisce all'*humanum* e alla piena realizzazione della dignità umana è certamente *Naturrecht und menschliche Würde*¹³. In esso emergono con forza non solo teoretica ma anche storico-ermeneutica la teoria e la pratica del diritto naturale (a partire dalla scuola stoica e dal diritto romano, attraverso i teorici moderni del diritto naturale, per arrivare a Hegel e Marx e al marxismo) come manifestazione di un'idea filosofica della natura e come complesso di materiali criticamente analizzati e utilizzabili al fine di un possibile fondamento

10 Per questa e le precedenti citazioni cfr. E. BLOCH, *Experimentum mundi*, a cura di G. Cunico, Queriniana, Brescia, 1980, p. 207 e s.

11 *Ibidem*, p. 267.

12 Cfr. G. CACCIATORE, *La realizzazione dell'"humanum"*, in «Critica marxista», n. 5, 1980, pp. 109-128. La citazione tratta da p. 111. Mi permetto di rinviare anche al mio ormai vecchio volume *Ragione e Speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1979.

13 Cfr. E. BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, trad. it. e postfazione (*Ernst Bloch filosofo del diritto*) di G. Russo, Giappichelli, Torino 2005.

co dei diritti della dignità umana. Il problema, per dir così, della vita buona non è affidato soltanto alla realizzabilità delle utopie, politiche sociali o religiose che esse siano, o alla forza della fantasia poetico-immaginativa, ma anche al diritto naturale, con preferenza accordata alla sua versione stoica e razionalistica, considerato come condizione di possibilità per il processo di liberazione dell'uomo.

È certamente significativo che una delle maggiori filosofe della politica contemporanea, come Seyla Benhabib, abbia considerato *Naturrecht und menschliche Würde* quasi come un correttivo del messianismo apocalittico di *Geist der Utopie* e come un esplicito tentativo di misurarsi con il problema del diritto e della teoria del diritto, specialmente analizzati nella versione che ne ha dato il liberalismo politico. E, tuttavia, come la stessa Benhabib riconosce, il tutto avviene sempre dentro i confini della stretta connessione che Bloch ha costantemente individuato, al fine della definizione di dignità umana, tra la liberazione economica e i diritti umani, nel senso che l'una non può pensarsi senza gli altri e viceversa¹⁴.

La concezione blochiana del diritto naturale ha una sua peculiare incidenza anche sul piano della concezione generale del diritto. Da questo punto di vista il diritto naturale, nella prospettiva blochiana, appare come uno dei migliori alleati dell'utopia concreta e del principio speranza come suo fondamento, proprio perché nella sua versione progressista esso contiene i presupposti e le prescrizioni per creare e difendere il pieno sviluppo della dignità umana contro ogni tipo di oppressione economico-sociale e di attacco ai diritti umani fondamentali che comprometterebbero quella tendenza imprescindibile dell'uomo a mantenersi, come dice Bloch, nell'*andatura eretta*. Un'andatura che oggi,

14 Cfr. S. BENHABIB, *Zur Utopie und Anti-Utopie in unseren Zeiten*, Rede anlässlich der Verleihung des Ernst-Bloch Preises 2009, in «Bloch-Almanach», 28, 2009, p. 15 e s. Recentemente Benhabib è intervenuta sulla drammatica discrasia tra l'enunciazione astratta dei diritti umani e la situazione reale in cui versano gli oltre quaranta milioni di rifugiati politici sparsi per il mondo. Essa è sintomatica della «tragica sfasatura che esiste tra i cosiddetti “diritti umani” – o “diritti dell'uomo”, per usare la loro più antica definizione – e i “diritti del cittadino”; tra la rivendicazione a livello universale della dignità umana e le specifiche circostanze di indegnità in cui versano coloro che risultino titolari dei soli diritti umani. Dalla celebre teoria di Hannah Arendt sul “diritto di avere diritti” ne *Le origini del totalitarismo*, all'*Homo Sacer* di Giorgio Agamben, alle “vite precarie” di Judith Butler e all'invito di Jacques Rancière a una “conversione in legge dei diritti”, il richiedente asilo, l'apolide e il rifugiato sono divenuti metafore e al contempo sintomi di un malessere ben più profondo della politica della modernità». E ancora: «Lo stato d'animo prevalente di disillusione e cinismo che molti mostrano nei confronti dei diritti umani e della politica umanitaria è comprensibile, ma non difendibile. Gli sviluppi in materia di diritto internazionale dal 1948 in poi hanno cercato di dare un nuovo senso legale ai concetti di “dignità umana” e “diritti umani”. Di certo, tali sviluppi hanno d'altro canto anche dato origine ai paradossi della “ragione umanitaria”, ma il modo migliore per ovviare ad essi non è quello di rivoltarsi contro il *ius gentium*, il diritto delle nazioni e del mondo in cui viviamo; piuttosto, c'è bisogno di una nuova concettualizzazione del rapporto tra diritto internazionale e politica emancipatoria; di una nuova modalità di comprensione degli strumenti con cui negoziare tra “fatticità” e “validità” della legge, inclusa quella che concerne i diritti umani internazionali e il diritto umanitario, così da creare nuove prospettive per l'ambito politico» (cfr. S. BENHABIB, *Human Rights and the Critique of “Humanitarian Reason”*, in «Reset-Dialogues on Civilizations», 10 luglio 2014; cito dalla trad. it. apparsa sempre in «Reset-Dialogues» il 24 luglio 2014). Affronta il tema in una prospettiva storica V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2014.

come avvenne nell'aprirsi di tanti buchi neri che hanno costellato la storia del Novecento, sembra sempre più barcollare dinanzi alle forme nuove e a un tempo ritornanti del disprezzo verso l'altro, della deriva antiumanitaria, del bieco razzismo che ha la sua forza non nel vecchio totalitarismo ma nella forza dirompente di ciò che Tocqueville definiva la dittatura della maggioranza.

Ma torniamo a Bloch: alla tradizione giusnaturalistica – egli scrive – e proprio al suo *pathos della dignità umana* è vicino non da ultimo l'umanesimo proletario¹⁵. Era stato Marx – osserva Bloch – a sostenere che la classe degli oppressi non può rivendicare alcun diritto particolare giacché non è vittima di alcuna ingiustizia in particolare, ma dell'ingiustizia in quanto tale. Ciò che allora appare in primo piano è l'originario diritto della dignità umana. «Quindi è più che mai giunta l'ora di vedere finalmente alleate funzionalmente ed eliminate praticamente anche le differenze nei campi intenzionali dell'utopia sociale e del diritto naturale. In forza della certezza: non c'è dignità umana senza la fine del bisogno, ma nemmeno una felicità adeguata all'uomo senza la fine della sudditanza, vecchia o nuova»¹⁶. Naturalmente Bloch è ben consapevole che vi è stato un uso, per così dire, distorto del giusnaturalismo¹⁷, come purtroppo hanno mostrato i fascismi con la infame interpretazione del diritto naturale del più forte e, sia pur con esiti meno devastanti, il diritto naturale clericale, fautore di una «armonia sociale, senza alcun gesto esplosivo» e con un'idea della possibile unificazione di capitale e lavoro garantita dalla «*lex aeterna* di una proprietà graduata, di un ordinamento corporativo voluto da Dio e conforme a natura»¹⁸. Può anche darsi che la borghesia liberale abbia considerato i diritti umani fondamentali solo come un ornamento o come uno sporadico «giorno festivo» – come Bloch dice nel suo stile ironicamente metaforico –, ma questo non può assolutamente valere in campo socialista «al cui centro sta expressis verbis l'uomo reale cioè l'uomo che deve essere liberato e realizzato». È certo essenziale la critica ad una immagine statica ed eterna dell'essere umano, ma non deve venir meno la capacità di un umanesimo reale e socialista di saper ereditare le «intenzioni *autentiche*» dell'antico diritto naturale.

Qui ritorna quel tentativo di conciliare Kant e Marx che attraversa come un filo conduttore le opere di Bloch, a partire da *Geist der Utopie*. Così, se non era soltanto morale l'indignazione di Kant verso coloro che sfruttavano e opprimevano l'uomo considerato come mero strumento per i loro fini, allo stesso modo non era soltanto economico l'insegnamento di Marx quando costruiva un progetto politico teso alla liberazione dell'uomo umiliato e asservito. «Non è possibile né dignità umana senza liberazione economica né quest'ultima [...] è possibile senza il progetto dei diritti dell'uomo [...]. Nessuna reale

15 Mi riferisco a BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, cit.

16 *Ibidem*, p. 194.

17 Arno Münster ha giustamente osservato come il libro blochiano sul diritto naturale esponga una «anfibologia» di esso: della sua funzione reazionaria nella filosofia del Medio Evo e della sua funzione rivoluzionaria nella filosofia illuministica tra Rousseau e Kant, per arrivare infine all'attualità dell'eredità socialista dei diritti umani (cfr. MÜNSTER, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, cit., p. 309).

18 BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, cit., p. XII.

installazione dei diritti dell'uomo senza la fine dello sfruttamento, nessuna reale fine dello sfruttamento senza installazione dei diritti dell'uomo»¹⁹. Non hanno allora più ragion d'essere le differenze tra ciò che è volto alla ricerca e alla realizzazione della felicità e ciò che si preoccupa di costruire e salvaguardare la dignità umana. «La dignità umana è impossibile senza la fine del bisogno, come la felicità conforme all'uomo è impossibile senza la fine della sudditanza, vecchia o nuova che sia»²⁰. Il retaggio migliore dell'Illuminismo ci viene incontro e si fa valere proprio in questo campo, né potrà più essere tolto di mezzo»²¹.

Quello che per Bloch resta non è allora il diritto naturale ma unicamente «l'intenzione verso l'andatura eretta (*auf aufrechten Gang*), verso la dignità umana; o meglio, queste erano considerate irrinunciabili»²². Il suo tentativo palese è quello di ritrovare anche nella critica marxiana elementi di forte affinità con questa versione del diritto naturale inteso essenzialmente come dignità umana. Ciò che Marx non poteva certo accettare era l'amplificazione del diritto di proprietà come uno dei postulati basilari delle teorie democratiche individualiste; ma, al tempo stesso, egli guardava positivamente all'«*intento umanistico*», che da Althusius a Rousseau fino a Kant si volgeva all'«umanesimo reale», a quel processo di liberazione che doveva porre l'uomo come punto archimedeo dell'obiettivo di abbattere «tutte le situazioni in cui l'uomo è un essere umiliato, asservito abbandonato»²³. E più innanzi: «Per quel che riguarda gli ideali del diritto naturale, essi contenevano, nel loro periodo classico, il sale rivoluzionario, l'esortazione critica, una quantità sufficiente di ingredienti della vera essenza che si manifesta. Infatti è stato non da ultimo un lascito di libertà, uguaglianza e fraternità a far dire, perfettamente attualiter, a Rosa Luxemburg: «Nessuna democrazia senza socialismo, nessun socialismo senza democrazia»»²⁴.

Il diritto naturale, ma non quello dettato da Dio o da una immobile idea di eternità e immutabilità della natura umana, non può essere quello che viene codificato in un sistema sanzionatorio, specialmente penale, ma anche civile, volto essenzialmente a pro-

19 *Ibidem*, p. XIII.

20 «Le utopie sociali mirano principalmente alla *felicità*, perlomeno all'abolizione del bisogno e delle condizioni che lo conservano o creano. Le teorie giusnaturalistiche [...] mirano principalmente alla *dignità*, ai diritti dell'uomo, alle garanzie giuridiche della sicurezza o della libertà umane, in quanto categorie dell'orgoglio umano. Pertanto, l'utopia sociale si dirige soprattutto verso l'abolizione dell'*umiliazione* umana. L'utopia sociale vuole togliere di mezzo quel che ostacola l'*eudemonia di tutti*, il diritto naturale quel che ostacola l'*autonomia* e la sua *eunomia*» (*ibidem*, p. 191).

21 *Ibidem*, p. XIV.

22 *Ivi*.

23 *Ibidem*, p. 174. Bloch, come si è visto, distingue tra l'obiettivo delle utopie sociali – «l'instaurazione della massima felicità umana e di una libertà che non ostacoli l'aspirazione alla felicità» – e quello del diritto naturale che non è l'umana felicità, bensì «il camminare eretti, l'umana dignità, l'ortopedia del camminare eretti, ovvero che nessuna schiena si curvi dinanzi ai troni reali, bensì la scoperta dell'umana dignità». E questo modello di dignità non ha bisogno di essere dedotto dai dati di fatto, ma «dal nuovo, fiero concetto di uomo, di un uomo che non striscia procedendo come un rettile, bensì di un uomo con la testa eretta, il quale ci impegna moralmente» (cfr. BLOCH, *Marxismo e utopia*, cit., p. 107).

24 *Ibidem*, p. 185.

teggere, come sostiene Bloch, la proprietà privata. La preminenza della *facultas agendi* sulla *norma agendi*²⁵ è ciò che contraddistingue il diritto di opporsi all'ordine costituito e di resistere – come il diritto di sciopero esplicitamente citato da Bloch – ai soprusi dei ceti padronali. Vi è tuttavia una forma di diritto naturale che s'ispira alla religione che non è quella però della *norma agendi* dei dieci comandamenti. Si tratta di un tema che Bloch ha affrontato in modo particolare negli scritti dedicati ai movimenti anabattisti ed ereticali, in modo particolare sia nel libro su Múnzer sia in *Ateismo nel Cristianesimo*²⁶. Anche il peccato originale si configurerebbe come parte del diritto naturale: *eritis sicut Deus scientes bonum et malum*, è la frase del primo capitolo del *Genesi* che è interpretata non come la caduta senza remissione, ma come l'inizio del processo di deificazione dell'uomo. «La *deificatio* come meta dell'umana fierezza, ovvero l'aspirazione a divenire come Dio, si espresse in forma di rivendicazione, per la prima volta, nel diritto naturale, il cui criterio di giudizio non è costituito dai dieci comandamenti, bensì dalla condizione paradisiaca: Essa deve rinascere. Il diritto naturale svolse un ruolo importante, molto di più di quello dell'utopia sociale, anche nel movimento degli anabattisti e nelle guerre dei contadini»²⁷.

Bloch ritorna a più riprese sul problema del motivo per cui il diritto naturale abbia avuto scarsa ricezione nel marxismo, malgrado i contenuti del camminare eretti e dell'idea di liberazione dell'uomo – una volta però che si sia criticata la falsa libertà (la sua «diabolica variante», come la chiama Bloch) dello sfruttamento del prossimo. La distanza, infine, può essere colmata quando si riconosce nell'idea di *dignità umana* il vero cuore del diritto naturale²⁸. È questo incontro che può consentire di criticare la tendenza dogmatica ed economicistica del marxismo²⁹ e, ancor più, di «nutrire un'intima riserva

25 La separazione tra diritto soggettivo e diritto oggettivo, tra *facultas agendi* e *norma agendi*, può essere superata, nella visione di Bloch, soltanto in una società non antagonista e, tuttavia, in non nascosta polemica con le idee dogmatiche e autoritarie delle filosofie giuridiche staliniste, i bisogni rappresentati dal diritto soggettivo, tra cui innanzitutto la felicità, non si annullano nella totalità statale, ma vengono garantiti nella «norma ultima del diritto oggettivo: la solidarietà». Bloch difende con forza l'ipotesi che nella transizione alla società socialista i diritti soggettivi potessero ancora essere garantiti dalle norme liberal-democratiche e prende posizione a favore delle idee del teorico sovietico del diritto Pashukanis che fu non a caso tra le vittime del terrore staliniano (cfr. BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, cit., p. 208 e s.).

26 E. BLOCH, *Thomas Múnzer als Theologe der Revolution* (1921), in *Gesamtausgabe*, cit., vol III; trad. it. di S. Zecchi e S. Krasnovsky, Feltrinelli, Milano 1980; ID., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIV; trad. it. *Ateismo nel cristianesimo*, a cura di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971.

27 Cfr. ID., *Marxismo e utopia*, cit., p. 108.

28 «Nel diritto naturale cova una grossa scintilla rivoluzionaria. Solo partendo dal diritto naturale si può, in modo scientificamente fondato, nutrire un'intima riserva nei confronti dello stalinismo, e non prendendo le mosse dall'altro diritto, in parte ancora zaristico, dallo *ius scriptum*, dal diritto scritto, dal diritto concesso dall'alto, oppure sanzionato appellandosi all'economia» (cfr. *ibidem*, p. 109).

29 È indubbiamente significativo che *Diritto naturale e dignità umana* sia l'ultimo libro scritto da Bloch nella RDT. Del tutto condivisibile, perciò, è l'osservazione avanzata da Arno Münster: «Con la pubblicazione di questo libro, nello stesso anno della partenza definitiva del filosofo dalla RDT verso l'Ovest, Bloch tentò di aprire una nuova breccia nella teoria marxista, analizzando un aspetto che era stato ingiustamente trascurato dal marxismo ortodosso: il diritto naturale». La ricerca sulla storia,

nei confronti dello stalinismo, e non prendendo le mosse dall'altro diritto, in parte ancora zaristico, dallo *ius scriptum*, dal diritto scritto, dal diritto concesso dall'alto, oppure sanzionato appellandosi all'economia»³⁰.

Quanto sia centrale, nell'intera economia della riflessione di Bloch, il tema dell'uomo e della sua dignità, è testimoniato dal fatto che il capitolo conclusivo del suo grande libro sull'enciclopedia della speranza abbia come titolo *Karl Marx e l'umanità. Il materiale della speranza*. Il futuro e le sue prospettive non possono essere affidati – è questo l'*incipit* del capitolo – ai semplici desideri. Ciò che è indispensabile è «un acuto, prudente sguardo, che mostri al volere che cosa può essere fatto»³¹. Ritorna, dunque, il richiamo ad una necessaria cooperazione di sentimento, coscienza e conoscenza se si vuole costruire un progetto di opposizione alla propria condizione sociale. Naturalmente Bloch guarda con coerenza al paradigma marxiano di emancipazione, ma si tratta di un Marx più vicino al modello della rivoluzione umanistica piuttosto che ai principi dell'analisi economica, di un Marx «non falsificato» che indica il tragitto della «rossa via degli intellettuali [...] *l'umanità che attivamente capisce se stessa*». E si tratta di una umanità non generica e astratta, ma «*indirizzata*» – parole oggi più che mai attuali nel clima di attacco ai fondamentali diritti umani – verso coloro che maggiormente ne hanno bisogno. «Proprio l'umanità – scrive Bloch – è il nemico innato della disumanizzazione anzi, poiché il marxismo non è proprio altro che lotta contro la disumanizzazione che culmina nel capitalismo fino a sopprimerla completamente, risulta anche e contrario che il marxismo autentico, per il suo impulso come lotta di classe e come contenuto finalistico non è, non può essere, non sarà altro che promozione dell'umanità»³². Ma è proprio questa visione dell'umano che consente a Bloch di accentuare – specialmente nelle opere della maturità e della vecchiaia – l'interpretazione umanistica di Marx, il riferimento a quell'*umanesimo reale* che caratterizza tanto le *Tesi su Feuerbach* quanto la *Sacra famiglia*, ed anche quando l'alienazione viene ripensata in chiave economica e di analisi critica dei rapporti sociali, essa continua a subire la condanna dell'*humanum*, di ciò che si pone come ininterrotta tendenza verso il fine della redenzione sociale³³. «Il marxismo,

la teoria e la funzione del diritto naturale «significava anche sfidare di nuovo il consenso filosofico-politico tradizionale con un cambio di prospettiva che meritava d'essere preso in considerazione e che sembrava arricchire, incontestabilmente, il marxismo del XX secolo con una nuova teoria del diritto, della dignità umana e del "camminare eretti"» (MÜNSTER, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, cit., p. 308).

30 BLOCH, *Marxismo e utopia*, cit., p. 109.

31 Cfr. ID., *Il principio speranza*, cit., vol. III, p. 1563.

32 Per questa e le precedenti citazioni cfr. p. 1565 e s.

33 Ha scritto osservazioni puntuali e condivisibili sul tema della naturalizzazione dell'umano e della umanizzazione della natura in Bloch, L. ANZALONE, *Memoria e utopia in Ernst Bloch*, saggio introduttivo di G. Minichiello, Pensa Editore, Lecce 2010, p. 234 e s. Il richiamo alla prospettiva umanistico-rinascimentale e alla tradizione del «sapere della materia come essente in possibilità» si riallaccia alla prospettiva delineata nella famosa frase di Marx. «Bloch la intende come l'annuncio della "patria" dell'uomo, dove il suo rapporto con la natura riscopre la sua unità perduta e sorge una nuova vita al di là del lavoro reificante e del potere». A partire da queste premesse, Anzalone analizza il progetto di rivalutazione del diritto naturale elaborato in *Naturrecht und menschliche Würde* e ne sottolinea l'aspetto più peculiare: il collegamento tra diritto naturale e comunismo, un comunismo

ben perseguito, liberandosi e sgravandosi per quanto può da cattivi vicini, è dall'inizio humanity in action, volto umano in attuazione. Esso cerca, apre e percorre l'unica via obiettivamente autentica che vi porti; e solo il suo futuro è al tempo stesso inevitabile e terra della patria»³⁴.

Imparare a sperare è certamente uno dei fili conduttori dell'opera blochiana³⁵. Dove l'invito mostra subito, ancora una volta, il collegamento tra il carattere filosoficamente fondativo della categoria della speranza e l'elemento pratico-trasformatore. Se l'altro grande libro del Novecento filosofico, *Sein und Zeit*, scopre e tematizza fino all'esito nichilistico³⁶ il motivo della finitezza, della paura e dell'essere-per-la-morte, *Das Prinzip Hoffnung* guarda alla filosofia della speranza come orizzonte o lasciato inesplorato o comunque oppresso dal peso preponderante che, nelle filosofie tradizionali, ha avuto l'atteggiamento contemplativo e rammemorante della mera razionalità³⁷. La speranza di Bloch, la sua coscienza del futuro, non hanno l'aspetto di una mera rassicurazione sentimentale, né si esauriscono in un astratto rifiuto della realtà. Essa – come scrive Bloch nella introduzione al libro – è in primo luogo un «atto orientativo» che ha contenuti cognitivi, cosicché la sua costituzione intenzionale verso il futuro dà vita alla ricca gamma di intuizioni, rappresentazioni e immagini utopiche che non costituiscono una fuga astratta dai vincoli del realismo, ma colgono un altro momento del mondo reale altrettanto essenziale che è quello dell'orientamento incoercibile dell'uomo verso l'inesauribile arco di possibilità contenute nella coscienza anticipante del non-ancora-divenuto. «La speranza con progetto e con aggancio all'*attuale e possibile* è la cosa più forte e migliore che ci sia. E anche se la speranza si limita a oltrepassare l'orizzonte, mentre solo la conoscenza del reale per mezzo della prassi lo sposta solidamente, è però di nuovo essa sola che fa conseguire la comprensione del mondo, eccitante e consolante, cui conduce, allo stesso tempo come la più solida e tendenzialmente concreta»³⁸.

Bloch è uno di quei pensatori che aiutano ancora oggi a capire filosoficamente e ad attivare eticamente la coscienza del futuro, ma senza mai abbandonare la ricerca di un senso della storia, che se non può darsi mai come definitivamente posto, può tuttavia essere previsto e prefigurato nelle immagini del sogno a occhi aperti, nelle costruzioni e

«fondato non sul primato della classe, ma della persona umana nella sua irripetibile individualità, pur costitutivamente aperta, per diventare se stessa, all'intersoggettività».

34 Cfr. BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 1569.

35 «L'importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo, invece che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è né passivo come questo sentimento, né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla. L'affetto dello sperare si espande, allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all'esterno può essere loro alleato. Il lavoro di quest'affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e cui essi stessi appartengono» (*ibidem*, vol. I, p. 5).

36 «La paura si presenta come maschera soggettivistica, il nichilismo come maschera obiettivistica del fenomeno di crisi: un fenomeno sopportato ma non capito, deplorato ma non cambiato» (*ibidem*, p. 7). Come è stato giustamente detto quello di Bloch è «un pensiero per tempi di crisi» (cfr. A. TOSEL, *Prefazione a MÜNSTER, L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, cit., p. 19).

37 Condivido su questo punto le convincenti analisi svolte da Remo Bodei nella introduzione all'edizione italiana di *Il principio speranza*, cit., in particolare p. XVI e s.

38 BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 1577.

nelle tante fenomenologie della *docta spes*. Per questo la funzione utopica ha senso solo se riesce a collegarsi alla *possibilità obiettivo-reale*, «la quale senza un futuro genuino, senza un orizzonte utopico, non sarebbe certo possibilità di trasformazione»³⁹. Per tale via, allora, le culture, le civiltà, i ceti e i gruppi sociali, le individualità singole e collettive, si determinano nel loro essere *esperimenti* per realizzare l'*humanum*. La storia «diventa un ordito che si può disvelare e ultra-figurare in modo critico-utopico e insieme attivo, e la comprensione della sua evidenza non dimentica mai, al di là dei prodotti, i produttori e la loro istanza finora così poco esaudita, che si chiama subbiettivamente “felicità” e obbiettivamente “fine dell’autoestraneazione”»⁴⁰.

Quali che siano le differenze, i ripensamenti, le correzioni, le integrazioni che nel corso della sua lunga indagine filosofica Bloch ha operato rispetto al suo primo grande libro del 1918, restano a mio avviso intatte le premesse fondanti della filosofia della speranza e del suo centro inamovibile: la dignità umana. Oserei dire che Il filosofo della *docta spes* con le sue analisi storiche e le sue riflessioni teoriche e, soprattutto, con la sua idea di *dignità umana*, è in grado oggi di dire molto di più delle sofisticate costruzioni politologiche, economiche, sociologiche e giuridiche – tutte per carità utili e importanti – a quanti, in questo mondo in cui sembrano prevalere i razzismi di ogni tipo, la xenofobia, il disprezzo della vita umana, il pericolo di nuovi totalitarismi, hanno bisogno di ritrovare il giusto cammino verso il rispetto, l’amore, la solidarietà, la fratellanza verso l’altro uomo. Una frase di Bloch, che si legge già nell’edizione del 1918 di *Geist der Utopie*, vale molto più delle mie parole: «Solo l’uomo buono dotato di memore coscienza conosce il segreto per evocare il mattino in questa notte dell’annientamento»⁴¹.

39 Cfr. ID., *Experimentum mundi*, cit., p. 221.

40 *Ibidem*, p. 221 e s.

41 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 439; *Geist der Utopie. Zweite Fassung* cit. p. 353.

GÉRARD RAULET

WALTER BENJAMINS REZEPTION VOM *GEIST DER UTOPIE* UND DAS JÜDISCHE PROBLEM

Abstract

Bloch's *Geist der Utopie* has raised a variety of controversial reactions not only because of its style, but also because the first version appeared in the very tense context of Jewish renewal after World War I. Despite the internal contradictions of Benjamin's reactions, which are partly to relate to this background, Walter Benjamin's reception is one of the most revealing. The present paper tackles Benjamin's reaction to the *Geist der Utopie* in order to shed some light on Bloch's problematic relationship with Judaism. For this purpose, the paper addresses the concordances between the two thinkers: their critique towards the nationalist / "völkisch" elements of Jewish reformers; their aversion to Zionism; their rejection of any theocracy, and their mutual universalistic interpretation of Judaism as messianic conscience of the world. To what extent Benjamin has shared Scholem's hard words against Bloch's "theoretical messianism" as historical and philosophical "indifference state," and if he has pleaded for a more rigorous messianism, remains a crucial vanishing point, whose outcome is not univocal.

Keywords: Messianismus; Theokratie; Utopie; Zionismus

I.

In Benjamins „theologisch-politischem Fragment“, das Adorno zunächst zu Unrecht mit den Aufzeichnungen „Über den Begriff der Geschichte“ in Verbindung gebracht hatte, das aber auf ca. 1920 zu datieren ist, lässt sich ein unmissverständlicher Bezug auf Blochs *Geist der Utopie* nachweisen. In einem Brief vom 4.8.1919 hatte Benjamin Scholem gebeten, das Buch für ihn zu bestellen. Am 15.9.1919 berichtete er, dass er »seit einer Woche intensiv das Buch von Bloch [liest]«¹. An Scholem schrieb er dann, er »werde vielleicht, was daran zu loben ist, ihm (dem Manne, nicht dem Buche) zulieb öffentlich hervorheben«, und fügte hinzu: »Leider ist durchaus nicht alles zu billigen, ja es kommt manchmal Ungeduld über mich«². Dennoch sei es neben Péguy, von dem er in denselben Tagen „wieder einiges“ gelesen hat und von dem er sich „unglaublich verwandt angesprochen“ fühlt³ das einzige Buch, dem er trotz „ungeheurer Mängel“ philosophische und politische Wichtigkeit zuerkennt und dem er sogar „Wesentliches verdankt“⁴.

In dessen erster Ausgabe von 1918⁵ waren dem Schlussteil des 5. Kapitels (Über

1 W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von C. Gödde und H. Lonitz, 6 Bde, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995-2000, Bd. I, S. 44.

2 Ebd., S. 44f.

3 Ebd., Bd. I, S. 45.

4 Ebd., An Ernst Schoen, 19.9.1919, S. 46.

5 Den *Geist der Utopie* hat Benjamin in der Fassung von 1918 gelesen (vgl. in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978ff., Bd. VII-2, das „Verzeichnis der gelesenen Schriften“, in dem er die Nummer 643 trägt).

die Gedankenatmosphäre dieser Zeit – *Beschluß. Programm und Problem*) ca. 12 Seiten angehängt, die den Titel „Symbol: Die Juden“ tragen. Es sind, wie wir sehen werden, diese Seiten, die im Mittelpunkt von Benjamins Reaktion stehen. In der zweiten Ausgabe von 1923 wurden sie unter dem neuen Titel „Das Gewissen des Unbedingten und das Bewußtsein des Unsichtbaren“ und mit nicht unbedeutenden Änderungen und Abstrichen wieder aufgenommen⁶. In der Neuauflage der zweiten Ausgabe von 1923⁷ verschwand hingegen dieser Textabschnitt ganz. Nicht dass Bloch ihn bereute oder dessen Inhalt zurücknehmen wollte, sondern er hatte ihn inzwischen – offensichtlich aus strukturellen Gründen, was den „Geist der Utopie“ angeht –, in den Band *Durch die Wüste* eingegliedert⁸. Der Exkurscharakter dieses Abschnitts erklärt sich daraus, dass er aus der ganz frühen Phase seines philosophischen Werdegangs stammt: Bloch hat ihn selber auf 1912-13, das heißt auf die Heidelberger Studienzeit datiert. Damals fühlte er sich dazu berufen, den Geist des Judentums wieder zu beleben, und sprach in einem Brief an Margarete Susman, der vermutlich auf 1911 zu datieren ist, von „meinem religiösen Manuskript“:

Der jüdische Geist [ging] in seinem besten und echtsten Zug durch Moses und die Propheten und die Chassidim hindurch und ist jetzt in meinem Manuskript inkarniert. [...] Die Juden sind auserwählt, um den jeweils geltenden Namen Gottes zu ernennen: sie besitzen den Geist des Vertrages. Ich werde ihn wieder neu aufstellen und zur Rechten von Moses, Jesus und Spinoza sitzen, wenn das Jüngste Gericht als Theodizee eintritt. Das werde ich tun und mein Gott wir mir die Gnade geben. – Ihr Ernst Bloch⁹.

Vorgezeichnet ist das messianische Szenario, das allen reifen Werken Blochs über Religion zugrundeliegen wird¹⁰: die Apokalypse als eigentliche Vollendung der Schöpfung im Gegensatz zur Theodizee als Rechtfertigung des Übels in der Welt. Zwar wird später der mystische Ton, der auch nie ganz verschwinden wird, gesetztere Formen annehmen¹¹. Aber selbst in dieser überspannten Form lässt er sich keineswegs nur als eindeutig religiös interpretieren: Er erinnert nämlich auch sehr stark an eine Tradition aktivistischer, ja ketzerischer Aufklärung, die von den gemäßigten Harmonisatoren Leibniz'scher Herkunft

6 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959-1977, Bd. 16.

7 Vgl. E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959-1977, Bd. 3.

8 Die Streichungen und Varianten wären u.U. einer genaueren Analyse wert. Sie würde aber über das Anliegen des vorliegenden Textes hinausgehen und an ihm wahrscheinlich nichts Grundsätzliches ändern.

9 M. SUSMAN, „*Das Nah- und Fernsein des Fremden*“, hrsg. von I. Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992.

10 Vgl. G. RAULET, „*Reich*“, in: *Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“*, hrsg. von J. Zimmermann, Akademie Verlag, Berlin 2017 (Reihe Klassiker auslegen), S. 337-357.

11 Bloch wird in der Neuveröffentlichung von *Geist der Utopie* im Jahre 1964 diese Entwicklung ausdrücklich anerkennen: vgl. *Geist der Utopie. Zweite Fassung* (bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923), in *Gesamtausgabe*, a.a.O., Bd. 3., „Nachbemerkung“, S. 347.

verabscheut wurde. Spinoza zur jüdischen Geistesgeschichte zu zählen war bestimmt nicht unüblich¹². Frappierend ist aber die Reihenfolge der Verkünder der Apokalypse: So wie im 18. Jahrhundert der „Neologe“ Carl Friedrich Bahrdt die Meinung vertritt, dass Jesus nur einer der großen Wortführer der Menschheit und sich selbst neben Moses, Jesus, Confucius, Luther, Semler¹³, zu den Werkzeugen der göttlichen Vorsehung zählte¹⁴, zieht Bloch die Linie durch von Moses über Jesus und Spinoza bis hin zu sich selbst.

Wie man weiß, hat Bloch später seine Zugehörigkeit zum Judentum vehement verneint¹⁵. Aber schon wenige Zeit nach dem berauschten Brief an Margarete Susman schrieb er auf einer Postkarte an Lukács, er wolle jetzt die „ganze Sache fallen“ lassen, weil eine „berauschende Bekanntschaft“ mit seiner Vision »von vielen schlechteren Juden mißbraucht« werden könnte¹⁶. Wenn also Blochs engagierter Exkurs die geistige und politische Unruhe der jungen jüdischen Generation widerspiegelt, die sich immer weniger mit der Alternative des Ghettos und der Assimilation zufriedengab¹⁷, so ist die Art und Weise entscheidend, wie er das tut. Er distanziert sich nämlich von den jüdischen Erneuerern und weist im Namen eines „Dritten über Jude und Christ“¹⁸ sowohl den Antisemitismus als auch den Zionismus zurück – eine Stellungnahme, die derjenigen von Hermann Cohen sehr nahe steht¹⁹. Was die Analyse des Exkurses betrifft, schließe ich mich deshalb größtenteils dem Aufsatz von Daniel Krochmalnik an. Ich versuche nur, die Akzente womöglich noch etwas genauer zu setzen, weil aus seiner Darstellung von Blochs Verhältnis zum Judentum noch der Eindruck hervorgeht, Bloch sei trotz allem ein „jüdischer Denker“.

Wenn schon, dann eben im Sinne von Hermann Cohen. Sowohl seine Beziehung zu dem Kreis der jüdischen Erneuerer um Martin Buber als auch seine Einstellung zum Zionismus müssen so klar wie möglich umrissen werden. Hat er doch später in einem Interview seine vermeintliche Nähe zu Buber nachdrücklich verneint, wie Krochmalnik es auch erinnert²⁰, und wir werden sehen, dass sie für Scholem und Benjamin ein Stein des Anstoßes war. *Nach 1923* – bei alledem spielt die Chronologie eine gewisse Rolle – hat er nicht nur bedauert, dass seine Bücher oft auf denselben Tischen der Buchhandlungen

12 D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, »Bloch Almanach«, S. 13/1993, S. 39-58, hier S. 45.

13 Johann Semler, ein anderer Neologe, Professor der Theologie in Halle.

14 Vgl. *Dr. Carl Friedrich. Bahrds Geschichte seines Lebens und seiner Meinungen und Schicksale vom ihn selbst geschrieben*, 4 Bände, Vieweg, Berlin 1790; die Stelle befindet sich im 4. Band, S. 120. Verhaftet war er wegen seines Lustspiels *Das Religionsedikt*, in dem er das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 verspottete.

15 »Dass ich von Geburt Jude bin, ist Zufall« (Gespräch mit Jean-Michel Palmier, „La traversée du siècle d’Ernst Bloch (II): l’après-guerre de Marcuse à Sartre“, *Les Nouvelles littéraires*, 54/1976, n° 2531, S. 8).

16 Ernst Bloch an Georg Lukács, 22.2.1911, in E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, Bd. 1, S. 38.

17 DERS., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 320.

18 Ebd., S. 329.

19 Vgl. hierzu G. RAULET, *Eine geheime Verabredung. Über Walter Benjamins Umgang mit Theologie*, in »Modern Language Notes«, 127/2012, No. 3 (German issue), S. 625-644.

20 D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 41.

zu finden waren wie die von Buber²¹, sondern er hat sich der Kritik Kracauers an Buber und Rosenzweig angeschlossen. Nach ersten Seiten, in denen die Bemühung der beiden Übersetzer Rosenzweig und Buber, »die Wirklichkeit der Schrift rein zu erneuern«²², betont wird, äußerte Kracauer schwerwiegende Bedenken über die Wahl einer archaisierenden Sprache: Diese nehme nicht nur ihren Ursprung in »dem mythologischen Betrieb und der altertümelnden Neuromantik des ausgehenden 19. Jahrhunderts«, sondern »ihr Glaube an die zeitenthobene ontologische Gewalt des von ihnen erzeugten Deutsch lockt sie aus dem domestizierten Bezirk des Wortes „Altar“ auf das wilde „Schlachstatt“ von dannen, gibt ihnen für Luthers vulgäres „alle Welt“ oder „alle Lande“ das pseudo-schollenhafte „Erdvolk“ ein«²³. Kurzum: Diese Verdeutschung ist »zum Unterschied von der Lutherischen, die in ihre Zeit als revolutionäre Erfüllung eingebrochen ist«, rückständig, ja reaktionär²⁴.

Es ist unwahrscheinlich, daß durch solche und andere Verdeutschungen, die in einer wesentlich historistisch eingestellten Zeit ihrer eigenen geschichtlichen Bedingtheit nicht achten, jene „Tendenz zur Verwirklichung“ sich bewahrheitete, die in Wilhelm Michels Schrift „Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit“ (Frankfurt am Main 1926) von Buber behauptet wird. Oder die erreichte Wirklichkeit zeigte sich der von völkischer Romantik geplanten bedenklich verwandt²⁵.

Zu den „schlechteren Juden“, die Blochs jüdisches „Bekenntnis“ instrumentalisieren konnten, weil sie es auch geschätzt haben²⁶, scheinen durchaus sowohl die Zionisten als auch die Anhänger eines „messianischen Geistzionismus“, wie Krochmalnik sagt, d.h. die radikalen Erneuerer des Judentums um Buber und im Prager Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba gezählt werden zu müssen²⁷. Trotz unverkennbarer „Verwandtschaften“ mit Buber, Rosenzweig u.a.m. werden die Umrisse von Blochs vermeintlichem Judentum weit problematischer, als man des Öfteren liest²⁸.

Die Bezüge Blochs auf die jüdischen Erneuerer, gar seine Anleihen bei ihnen, sind jedoch, wie Daniel Krochmalnik und Lucien Pelletier es erinnert haben, im *Geist der*

21 Vgl. wiederum D. KROCHMALNIK, *Ernst Bloch im jüdischen Messianismus*, »Bloch-Almanach«, 26/2007, S. 16.

22 S. KRACAUER, „Die Bibel auf Deutsch“ (1926), wiederaufgenommen in *Das Ornament der Masse. Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, S. 173-186, hier S. 179.

23 Ebd., S. 181.

24 Ebd., S. 183.

25 Ebd., S. 182.

26 Vgl. D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 55 (Anmerkung 16).

27 Hierzu wieder KROCHMALNIK, ebd., S. 43.

28 Vgl. die Arbeiten von A.F. CHRISTEN (*Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bouvier, Bonn 1979) oder M. LÖWY, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Presses universitaires de France, Paris 1988. Zu den differenziertesten Studien gehört eine kritische Rezension von Lucien PELLETIER, die leider nur unter Sachkundigen (wenn überhaupt) bekannt ist: *Ernst Bloch et les Juifs: autour d'une traduction récente*, »Philosophiques«, 37, n° 1, 2010, S. 219-236. In welchem Maße man also von einem Bekenntnis Blochs zum Kreis Bar Kochba gesprochen werden kann, muss mit äußerster Vorsicht abgehandelt werden.

Utopie nicht zu leugnen, sie sind sogar massiv. Sie beschränken sich auch nicht auf die Fassung von 1918, sondern Bloch fügte 1923 noch einige hinzu. Erwähnenswert sind insb. Anklänge an Bubers Auffassung der Gegenwart Gottes in der Welt²⁹, an die Heiligung des Namens (Kiddush Haschem)³⁰ und sogar ein wörtliches Zitat aus dem Midrash *Berechit rabba* in den Schlusszeilen des Buchs: »Denn wir sind mächtig: nur die Bösen bestehen durch ihren Gott, aber die Gerechten – da besteht Gott durch sie [...]«³¹. Alle diese Anleihen verweisen unmissverständlich auf das vom Verein Bar Kochba herausgegebene Sammelbuch *Vom Judentum*. Hinzu kommt noch, dass Bloch in der Ausgabe von 1923 auch aus dem Midrash *Chemot rabba*, dem Midrash *Kohelet*, aus dem *Zohar* und aus dem *Tseror hamor* zitiert³². Die Chronologie spielt also sicher eine Rolle, doch nicht so, als könnte man einfach eine zeitliche Zäsur auf 1923 datieren. Es kommt viel eher auf die *Einstellung* zu diesen Bezügen und, wenn ich richtig sehe, war sie *schon 1918* seit geraumer Zeit nicht mehr ein vorbehaltloses Bekenntnis zu Buber und zur Prager Schule Bar-Kochba.

Bloch widerruft seine Anleihen und Zitate freilich nicht: Er erhält sie in allen Wiederaufnahmen des Juden-Kapitels aufrecht, d.h. er lässt sie gelten, insofern sie dem entsprechen, was er vom Judentum erwartete, als er sich ihm – und zwar geradezu leidenschaftlich – annäherte. Pelletier hat mit vollem Recht zwei Komplexe genannt, die für diese Veränderung der Einstellung entscheidend gewesen sind: Blochs Enttäuschung durch Bubers Revision seiner Auffassung der Realisierung Gottes durch den Menschen (sie ist wichtig, tritt aber erst 1923 ein) und Lukács' Warnung vor den „revolutionären Sekten“, die an dem Problem vorbeigehen, dass die Religion und die ökonomisch-soziale Revolution sich nicht umstandslos kombinieren lassen, ohne dass die eine oder die andere die Oberhand erhalte. Das war eine ziemlich klare Kritik der völkischen Elemente, die sich zusammen mit den jüdischen Anleihen in Blochs Denken eingeschlichen haben könnten³³. Zum ersten Punkt schreibt Buber in der Vorrede, die er 1923 seinen *Reden über das Judentum* voranstellt:

Dieser Ausdruck [der Begriff der „Verwirklichung Gottes“], den ich in einem fundamentalen, noch klarzulegenden Sinn verantworten darf, wird uneigentlich, wenn, wie in der ersten Rede³⁴, davon gesprochen wird, Gott aus einer Wahrheit zu einer Wirklichkeit

29 Vgl. M. BUBER, *Der Mythos der Juden*, in DERS. *Vom Judentum: ein Sammelbuch*, Wolff, Leipzig: 1913, S. 30: »Die Gottesherrlichkeit [die Chekkinah] ist in die Geborgenheit gebannt, sie liegt gebunden auf dem Grunde jeglichen Dinges, und sie wird in jedem Dinge erlöst durch den Menschen, der schauend oder handelnd dieses Dinges Seele freimacht«.

30 Vgl. H. BERGMANN, *Die Heiligung des Namens (Kiddush Haschem)*, in »*Vom Judentum*«, S. 32-43. »[...] die jüdische Auffassung trennt Gott und Welt, aber sie verknüpft das Schicksal der Welt und Gottes so miteinander, daß nicht bloß die Welt von Gott, sondern – und das ist für unsere Betrachtung von zentraler Bedeutung – das Schicksal Gottes von der Welt abhängt« (S. 32).

31 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 445.

32 Hierzu D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 44, 52; L. PELLETIER, *Ernst Bloch et les Juifs*, a.a.O., S. 230-232.

33 G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1977, S. 378-380.

34 Die ersten drei Reden wurden 1911 unter dem Titel *Drei Reden über das Judentum* (Rütten und

zu machen; denn so kann er zu der schillernden Meinung verführen, Gott sei eine „Idee“, die erst durch den Menschen „Realität“ werde, und weiter zu der hoffnungslos verkehrten, Gott sei nicht, sondern werde – im Menschen oder in der Menschheit. Hoffnungslos verkehrt nenne ich eine solche, heute in allerlei Varianten auftretenden Meinung, nicht als ob mir ein göttliches Werden in der Immanenz nicht gewiß wäre, sondern weil wir nur aus der Ungewißheit des göttlichen Seins den Geheimnis-Sinn göttlichen Werdens, das Sichzuteilen Gottes an die Schöpfung und seine Teilnahme an dem Schicksal ihrer Freiheit, zu berühren vermögen, ohne jene Ungewißheit aber nur ein verblasener Mißbrauch des Gottesnamens walten kann³⁵.

Auf das Völkische werde ich gleich noch eingehen. Diese beiden Motive sind wichtig, aber auch letzteres kann erst nach 1923 eine Rolle gespielt haben. Weil ich die Chronologie ernst nehme, meine ich deshalb, dass in beiderlei Hinsicht der Bruch schon vor 1918 (nicht 1923) vollzogen war. Bloch mag durchaus bei den jüdischen Erneuerern Elemente gefunden haben, die seinen eigenen metaphysischen Vorstellungen entsprachen. Dies bedeutet aber keineswegs, dass er die Ansichten Bubers und des Vereins Bar Kochba zunächst voll und ganz unterschrieben und sich erst ab 1923 davon distanziert hätte.

Heranzuziehen ist der Artikel „Die deutschen Juden und Palästina“, der im gleichen Jahr wie die erste Fassung von *Geist der Utopie* (1918) unter dem Decknamen Dr. Josef Schönfeld publiziert wurde. Dort äußert Bloch/Schönfeld sein Verständnis des Zionismus:

Der Zionismus ist nichts anderes als die Befreiung der Juden aus allem Nationalen heraus zur eigentlichen Funktion des demokratischen Weltbürgertums, zur notwendigen Verwandtschaft des bewußten Juden mit allem, was Freiheit, bessere Zukunft, Demokratie, Bund der Weltrepubliken heißt. Denn man darf nicht vergessen, das Judentum ist zwar völkisch bestimmt, aber es ist nur ein Volk geblieben, weil es eine *Religion* war. [...] Und eben darum geht der deutsche Zionist dorthin, wo die großen, seiner Rasse und *Religion* eingeborenen Ideen der besseren Zukunft am stärksten leuchten; er fühlt sich in nichts preußisch, er fühlt sich in nichts den Mächten dieser *Vergangenheit* verpflichtet und verbündet, er schafft *notwendigerweise*, solange er in Deutschland wohnt, mit an der mühseligen Geburt der *deutschen Freiheit* und Demokratie, aber sein eigentlicher Ort ist auch nicht Deutschland, sondern sein Judentum und darin *die Welt, das messianische Gewissen der Welt*³⁶.

Die Hervorhebungen, insb. des Wortes „Religion“ und der letzten Wörter, die zugleich auch den Schluss des Artikels bilden, sind im Original vorhanden. Auch und nur in diesem Sinn ist der zunächst etwas rätselhafte Titel „Symbol: Die Juden“ zu verstehen. Er bedeutet, wie Lucien Pelletier es geltend gemacht hat³⁷, dass die Juden inmitten der

Loening, Frankfurt a.M.) veröffentlicht.

35 M. BUBER, *Reden über das Judentum*, Gesamtausgabe (1923), zitiert nach der 2. Auflage, Schocken-Verlag, Berlin 1932, S. XVI.

36 E. BLOCH, *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, hrsg. von Martin Korol, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, S. 234.

37 L. PELLETIER, *Ernst Bloch et les Juifs*, a.a.O., S. 221.

Zerstreuung³⁸ weiterhin das „Unum necessarium einer Ankunft“³⁹ vertreten (symbolisieren), um welches es über alle Differenzen hinweg, insbesondere zwischen Christen und Juden, geht⁴⁰.

Das Völkische in der jungen jüdischen Generation war ein Problem, das nicht zu unterschätzen ist, wie die Biographie von Leo Strauss es belegt⁴¹. Strauss wird später, und zwar gerade im Vorwort zur englischen Übersetzung seines Buchs von 1930 über Spinozas Kritik der religiösen Autorität, schreiben: »The author was a young Jew born and raised in Germany who found himself in the grip of the theologico-political predicament«⁴². Kurze Zeit nach seinem 65. Geburtstag wird er noch, ebenfalls am Anfang eines seiner Hauptwerke, *Hobbes' politische Wissenschaft*, hinzufügen: »Das theologisch-politische Problem ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben«⁴³. Unter „politischer Theologie“ versteht er ein politisches Denken, das in letzter Instanz auf der Autorität der Offenbarung beruht. Das lehnt er entschieden ab – eine Ablehnung, die er auf einen theokratisch verstandenen Zionismus ausdehnt. Aber ebenso wenig wie Bloch lehnt er die Religion ab: Diesbezüglich ist der ursprüngliche Titel des Spinoza-Buchs expliziter: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Spinozas Religionskritik wird als Grundlage eines geläuterten Religionsbegriffs verstanden. Fast ließe sich eine Verwandtschaft mit Blochs Gestus des Atheismus im Christentum daraus schließen, wobei Bloch sich sehr wenig mit Spinoza beschäftigt hat. Andere taten es in denselben Jahren; es mag ein Grund gewesen sein.

II.

Unmissverständlich spricht sich Bloch um 1918 gegen einen Zionismus aus, der auf einem völkischen Identitätsverständnis beruhen würde. Im Juden-Exkurs heißt es noch brutaler, dass der Zionismus nur „eine Art von asiatischem Balkanstaat“ anstrebe⁴⁴. Das am 19. Juli 2018 vom israelischen Parlament verabschiedete Gesetz, das Israel als jüdischen Nationalstaat für jüdische Menschen bezeichnet, hat leider Bloch Recht gegeben. Die Nähe Blochs zu Hermann Cohen tritt umso deutlicher heraus. Ganz richtig

38 Vgl. E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 319-321.

39 DERS., *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, Bd. 5-1, S.201. Vgl. auch in der E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, S. 322: »das ebensowohl motorische als prägnant historische, unbildliche, unnatürliche Gerichtetsein auf ein noch nicht daseiendes messianisches Ziel über der Welt«.

40 DERS., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, S. 322-329.

41 Zum jungen Leo Strauss s. die Dissertation von Bruno QUÉLÉNNEC, *Retour dans la caverne. Philosophie, religion et politique chez le jeune Leo Strauss / Rückkehr in die Höhle. Philosophie, Religion und Politik bei dem frühen Leo Strauss*, Paris-Sorbonne 2016. Buchpublikation: Hermann, Paris 2018.

42 L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Translated by E. M. Sinclair, Schocken Books, New York 1965, S. 1.

43 DERS., *Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied 1965, S. 7.

44 Vgl. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 320. Bloch wiederholt an dieser Stelle seine Kritik am politischen Zionismus: »dessen Schaden freilich ist; daß er die ganze Kraft des Auserwähltseins leugnet und derart mit dem Begriff des Nationalstaats, wie er im neunzehnten Jahrhundert ephemere genug kursierte, aus Judäa eine Art von asiatischem Balkanstaat machen möchte«. Dieses Ziel hat die Rechte in Israel mit besonderem Fleiß verfolgt.

stellt Krochmalnik fest: »Der nationalistischen Selbstverstümmelung des Judentums hält Bloch ähnlich wie Hermann Cohen seinen messianischen Universalismus entgegen«⁴⁵. Dass Bloch im November 1918 wegen eines antisemitischen Leitartikels von Hugo Ball seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, auch im rassistischen Sinn, behauptet, kann aus vielen Gründen nicht als Gegenargument gelten, in erster Linie weil er das im Kontext des Zusammenbruchs des Reichs in einem Brief an den Rechtsanwalt Johann Wilhelm Muehlon schreibt, der als Pazifist seine Karriere bei Krupp und im Auswärtigen Amt aufs Spiel gesetzt hat, um die Verantwortung Deutschlands für den Ersten Weltkrieg zu denunzieren. Blochs Bekenntnis als „rassebewußter Jude“, sein Stolz „auf mein altes, geheimnisvolles Volk“⁴⁶ können nicht völkisch missverstanden werden. Vielmehr soll man fragen, wie Bloch sich die Beteiligung dieses Volks an der künftigen Geschichte vorstellt und worin eigentlich seine Identität als Volk besteht.

Dabei wird klar, dass es für Bloch wie für Cohen die Religion ist, die für die Fortdauer des Judentums und für dessen Beitrag zum Weltbürgertum sorgt. Dass dieses religiöse Fundament bei Bloch messianische Züge annimmt (die übrigens aus dem späteren Werk bis zu *Atheismus im Christentum* nie verschwinden werden), unterscheidet zwar den Denkstil des jungen Bloch von demjenigen Cohens, aber es ist eher eine Sache des Stils als ein prinzipieller Unterschied: Bei beiden geht es ja um die Propheten und um die *rationalistisch-universalistische* Verwertung ihrer Botschaft. Im Gegensatz zu Krochmalnik bin ich deshalb nicht geneigt, den Unterschied zu Max Weber überzustrapazieren und dadurch wieder eine Front aufzubauen zwischen Religion und Entzauberung. Es stimmt durchaus, dass Weber, wie später auch Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, das Judentum als einen wichtigen Schritt in der Durchsetzung der Rationalität gegen den Mythos interpretiert hat. Aber auch Cohen hat sein Judentum der Vernunft als Entzauberung verstanden: Für ihn erfordert der Übergang zu einer „Religion der Vernunft“ den Bruch mit der mythischen Macht des Schicksals, die das Individuum daran hindert, ein selbstverantwortliches Subjekt zu werden. Er setzt eine tiefgreifende Veränderung der Auffassung des Verständnisses von Schuld und Strafe voraus: Denn für den Mythos und für die antike Tragödie gilt die Schuld als primär⁴⁷. Cohen erinnert daran, dass die Propheten das Opferritual bekämpft haben und dadurch der autoritären Auffassung der Gebote den Vorrang der Moral entgegengesetzt haben⁴⁸. Auch Walter Benjamin hat das so gesehen:

Cohen religionsphilosophisches Hauptwerk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919) konfrontiert das Judentum der Propheten mit der Welt des Mythos, um im jüd[ischen] Monotheismus die einzige streng mythenfremde, ethische Religion zu erkennen. Cohen ist nichts weniger als Intellektualist, wohl aber strenger Rationalist⁴⁹.

45 KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 46.

46 BLOCH, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 233.

47 H. COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier Verlag, Wiesbaden 1978, S. 197.

48 Ebd., S. 200-202.

49 W. BENJAMIN, *Juden in der deutschen Kultur*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 809.

Gerade damit, und das heißt mit einem Begriff von Säkularisierung, der weder die Religion noch ihre Botschaft annihiliert, nimmt es Bloch, wie später in *Atheismus im Christentum*, schon in seinem Juden-Exkurs – wenn auch immer auf ungezügelter und geradezu mystische Manier – auf.

Cohens Projekt war auf den ersten Blick völlig transparent: »Der Titel, der diesem Buche übergeschrieben ist, enthält die Vorschrift für das Buch«⁵⁰. Es gipfelt im 22. Kapitel, das – wie Blochs Anknüpfung daran im Kontext von 1917-1919 – dem Frieden gewidmet ist. Ungefähr in der Mitte bildet das 13. Kapitel, „Die Idee des Messias und die Menschheit“, den Übergang von der jüdischen Tradition zum Denken der Aufklärung. Ebenfalls eindeutig ist die Intention: »Der Begriff der Religion soll durch die Religion der Vernunft zur Entdeckung gebracht werden«⁵¹. Und noch: »Die Religion der Vernunft macht die Religion zu einer allgemeinen Funktion des menschlichen Bewusstseins«⁵². Also sollen »die Quellen des Judentums [...] als das Material aufgezeigt und nachgewiesen werden, in dessen geschichtlicher Selbsterzeugung die problematische Vernunft, die problematische Religion der Vernunft sich erzeugen und bewahrheiten soll«⁵³.

Cohen bemüht sich, die Etappen und Übergänge nachzuvollziehen und mit emblematischen Figuren zu identifizieren: etwa mit dem Juden Philo von Alexandria⁵⁴ oder mit Maimonides, den er als „das Wahrzeichen des Protestantismus im mittelalterlichen Judentum“ bezeichnet⁵⁵. Das ist wieder der „neologische Gestus“, wenn man so sagen darf, den wir bei Bloch auch feststellen können. Der Bezug auf die Reform hat als Denkschema dieselbe Funktion wie bei Heine oder bei Marx und deutet darauf hin, dass es gleichsam eine unwiderstehliche Teleologie der Vernunft gegeben hat, die die Geschichte beherrscht hat. Cohens eigene Pointe besteht freilich darin, dass er sich bemüht, das vernünftige Telos als Erbe des Judentums zu präsentieren. Seine Beweisführung läuft darauf hinaus, dass der Humanitätsgedanke, bzw. die Idee der Humanität, die vom deutschen Humanismus zur Geltung gebracht wurde, ihren eigentlichen Ursprung bei den Propheten Israels genommen habe. Aber wenn die messianische Hoffnung von dem jüdischen Volk ausging, wendet sie sich an alle anderen Nationen: Sie ist einem Volk gegeben worden, damit alle Menschen an diesem göttlichen Bund teilhaben können⁵⁶. »Es wäre daher ein unverbesserlicher Fehler [...], wenn wir die Religion der Vernunft auf die jüdische Religion [...] einschränken und abschließen würden«⁵⁷. Auf gleichsam Hegelsche Weise erkennt er sogar dem Christentum das Verdienst zu, durch seinen „weltobernden Anspruch“ „den Begriff der Menschheit zum historischen Inhalt der Religion gemacht“⁵⁸ zu haben. Diese Auffassung erklärt, dass er dem jüdischen Nationalismus

50 COHEN, *Die Religion der Vernunft*, a.a.O., S. 3.

51 Ebd., S. 5.

52 Ebd., S. 8.

53 Ebd., S. 5.

54 Ebd., S. 279.

55 H. COHEN, *Deutschtum und Judentum* (1915), in DERS., *Jüdische Schriften*, C.A. Schwetsche & Sohn, Berlin 1924, S. 244.

56 Ebd., S. 265.

57 COHEN, *Die Religion der Vernunft*, a.a.O., S. 9.

58 Ebd., S. 280

und insbesondere dem Zionismus alle Legitimität abspricht. Er unterlässt es sogar nicht daran zu erinnern, dass »die Propheten den nationalistischen Hochmut [geißeln], der den universalen Monotheismus verletzt«⁵⁹.

Das Reich Davids [ist] nicht der Boden für die Welt des Monotheismus. Nicht in dieser kurzen Vergangenheit, noch überhaupt in einer politischen Wirklichkeit liegt der geschichtliche Beruf Israels. Der Sinn und Wert des Monotheismus sollte sich erproben in diesem geschichtlich-politischen Widerspruch⁶⁰.

Daraus zieht Cohen zwei Schlussfolgerungen: Zum einen vertritt er das Paradoxon, dass der Untergang Israels als Staat, „aber die Erhaltung des Volkes, ein providentielles Symbol für den Messianismus“ darstellt⁶¹, zum anderen behauptet er den Vorrang der Zukunft – „Die Zukunft wird die Wirklichkeit der Geschichte“⁶².

Aus alledem geht gleichsam hervor, dass Bloch sozusagen einen Hermann Cohen hoch zwei vorspielt und dabei mystische und messianische Register zieht, die freilich zu vielerlei Verwirrung Anlass gegeben haben. Selbst Scholem und Benjamin haben daran, und insb. an der Nähe zu Buber, Anstoß genommen, wie noch zu sehen ist. Umso mehr sollte man sich in diesen empfindlichen Sachen vor vorschnellen Schlüssen hüten. Seinerseits hat Cohen hingegen, durchaus neukantianisch, jede metaphysische Überhebung unterdrückt und jegliche metaphysische Interpretation seines Ansatzes zurückgewiesen. Bloch widerspricht ihm in diesem Punkt. Für Cohen stellt – wie er es gerade am Anfang des zentralen 13. Kapitels nochmals betont – die Ethik die Sphäre dar, in welche das von der „Eigenart der Religion“ Angestrebte mündet⁶³ und in der sich die scheinbaren Widersprüche zwischen Religion und Vernunft aufheben. Wenn nämlich die Religion – und insb. die jüdische – sich an das Individuum wendet, so wird in der Ethik „das Ich des Menschen [...] zur Idee der Menschheit“⁶⁴. Also haben wir nach ihm „den messianischen Gott als den Gott der Ethik“ darzustellen⁶⁵.

III.

Wenn der damals religiös und politisch noch suchende Benjamin, der Leser von Péguy und Bloch, von Blochs Buch sicher stark beeindruckt wurde⁶⁶, so scheint er sein Vorhaben, eine Rezension abzufassen, wenn auch nicht aufgegeben, so doch mehrmals hinausgeschoben zu haben, weil »das Buch mit allen vorbereitenden Glossen verloren

59 Ebd., S. 303.

60 Ebd., S. 294.

61 Ebd., S. 295.

62 Ebd., S. 294.

63 Ebd., S. 276.

64 Ebd., S. 15.

65 Ebd., S. 25.

66 »Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs „Geist der Utopie« (W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II-1, S. 203).

ist«⁶⁷. An Ernst Schoen schreibt er hingegen am 5. Dezember, dass er noch gedenke, „eine ausführliche Kritik von Ernst Bloch: Geist der Utopie“ zu beginnen⁶⁸. Aufgrund des späteren Briefes vom 2.2.1920 an Schoen⁶⁹ sowie eines Briefes vom Januar 1921 an Scholem muss man annehmen, dass sie endlich zustande kam, da er »besonders betrübt [ist], daß [seine] Rezension vom ‚Geist der Utopie‘ gar nicht unterzubringen war«⁷⁰. Auch eine „Phantasie über eine Stelle aus dem Geist der Utopie“ wird dort erwähnt, die aber verschollen ist.

Aus einem weiteren Brief an Ernst Schoen, am 2.2.1920, geht noch eine Mischung von Faszination und Misstrauen hervor⁷¹:

Meine Kritik werden Sie hoffentlich in absehbarer Zeit gedruckt finden: höchst ausführlich, höchst akademisch, höchst entschieden lobend, höchst esotherisch [*sic*] tadelnd. Ich habe sie – hoffentlich – dem Verfasser, der mich darum sehr bat, zu Dank geschrieben. Ich tat es weil mich mit ihm eine Neigung verbindet deren Grund ich auch in einigen zentralen Gedanken seines Buches wiederfinde, so wenig es auch ein reines Medium unserer Beziehung ist. Denn meinen eignen Überzeugungen entspricht es zwar in einigen wichtigen Darlegungen, wie gesagt, nirgends aber meiner Idee der Philosophie. Zu ihr verhält es [sich] diametral entgegengesetzt. Aber der Autor steht, mehr als er es weiß, über dem Buch. Ob es ihm gelingen wird, in diesem Sinne sich philosophisch auszusprechen, ist die entscheidende Frage für ihn. In diesem Buche ist der Gehalt vom Bedürfnis sich auszusprechen überall getrübt⁷².

Nachdem Scholem am 5.2.1920 seinen „moralischen Einwand“ gegen Blochs Buch ausgedrückt hatte, beugte sich aber Benjamin der theologischen Autorität seines Freundes und unternahm in seiner Antwort vom 13. Februar ein recht peinliches Rückzugsmanöver, das nicht einmal eine argumentierte Abgrenzung entwickelt, sondern vielmehr der jüdisch-theologischen Diskussion ausweicht und in der Äußerung gipfelt: »Mein philosophisches Denken hat mit diesem nichts gemein«⁷³. Die etwas längere Stelle ist

67 W. BENJAMIN, *An Scholem*, 23.11.1919, in *Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 5.

68 DERS., *An Ernst Schoen*, 2.2.1920, in *Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 62.

69 »Nun habe ich die einzige Arbeit hinter mich gebracht, die ich hier angriff, die Kritik vom ‚Geist der Utopie‘« (DERS., *An Ernst Schoen*, 2.2.1920, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 72).

70 DERS., *An Scholem*, 1921, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 131.

71 Im Bericht eines Besuchs bei Scholem am 22. März 1922 zitiert Michael Landmann folgende Worte von Scholem: »Zwischen Benjamin und Bloch herrschte ein Magnetismus, zu dem sowohl die Anziehung wie die Abstoßung gehörte. [...] Benjamin erwartete aber von Bloch mehr, als Blochs Werk dann in seinen Augen hielt. Er schrieb zwar eine 3-seitige Rezension über die erste Auflage des ‚Geistes der Utopie‘, die er nirgends unterbrachte und die verloren ist, aber es war mehr ein Referat als eine Würdigung« (E. BLOCH, *Gespräche mit Michael Landmann*, Typoskript, Ernst-Bloch-Archiv, Ludwigshafen, S. 54).

72 W. BENJAMIN, *An Ernst Schoen*, 2.2.1920, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 72f. – eines der wichtigsten zugleich philosophischen und menschlichen Zeugnisse über die Ambivalenz des Verhältnisses zu Bloch.

73 Der Brief ist abgedruckt in G. SCHOLEM, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, S. 113-115.

wert, ausführlich zitiert und analysiert zu werden:

Ich bin *völlig* mit Ihrer Kritik über das Kapitel „Die Juden“ einverstanden, und habe mich, da bei dieser Stellungnahme ja das Wissen, welches mir fehlt, nicht die Hauptrolle spielt, von Anfang an zu seinen Anschauungen ebenso gestellt. Ich finde Ihren Worten hierüber nichts hinzuzufügen. In meiner Kritik habe ich meine radikale Ablehnung dieser Gedanken auf die höflichste Weise, wie ich hoffe, sichtbar – wie ich hoffe – gemacht. Aber damit ist ja die Frage nicht erledigt. Sie werden mich mit Recht nach zweierlei fragen: Erstens wie ich denn zu andern Dingen stehe, welche dieses Werk generell betreffen. Zu dem, was Sie vorzüglich „Unfaßbarkeit der Distanz“ nennen; ich glaube es ist dasselbe, was meine Frau sehr gut „Verführung zur Wahrheit“ nennt. Noch erinnere ich mich, wie Ihre erste Frage über dieses Buch in Bern war, ob es eine Erkenntnistheorie enthielte. Und das ist nun eben das Wesentliche: neben einer Auseinandersetzung mit seiner undiscutierbaren Christologie verlangt das Buch eine über seine Erkenntnistheorie. Dieselbe umfaßt in meiner Kritik die neun Zeilen des Schlusses. Ihren Inhalt gebe ich hier nicht wieder; Sie werden sie lesen, wir werden darüber sprechen. Er ist wichtig. Die neun Zeilen des Schlusses gelten demnach einer Ablehnung des Buches in seinen Erkenntnisprämissen, einer, verhaltenen, Ablehnung en bloc. Die eigentliche Kritik umfaßt also nur ein ausführliches und nach Möglichkeit lobendes Referat über die einzelnen Gedankengänge. Die Möglichkeit des ehrlichen Lobes fehlt, wie Sie richtig vermuten, durchaus nicht immer. – Aber freilich: mein philosophisches *Denken* hat mit diesem nichts gemein. Damit lege ich Ihnen die zweite Frage in den Mund: warum kritisiere ich es, warum habe ich mir die [NB enorme, monatelang vorbereitete] Arbeit dieser Kritik gemacht? Genauer: warum habe ich der Bitte des Autors – hoffentlich doch ihm zu Dank (er kennt das Referat noch nicht) entsprochen? Um dessentwillen, was ich an ihm mehr als an seinem Werke (in dem es dennoch nicht durchaus fehlt) schätze, um einer Hoffnung willen, die ich an seine Entwicklung schließe. In diesem Buch hat er etwas Schnellfertiges, Überfertiges gegeben. Aber ich finde in unsern Gesprächen, die wir in Interlaken hatten, soviel Wärme, soviel Möglichkeit mich auszusprechen, verständlich zu machen, verstanden zu werden, daß ich das Opfer dieser Kritik meiner Hoffnung bringe⁷⁴.

Gemeint ist der Abschnitt „Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation“ – das heißt die Proklamation, mit der der Abschnitt „Symbol: Die Juden“ endet und die eine „absolute Zeit“ prophezeit, in der „das Judentum mit dem Deutschtum“ und »mit Rußland vereint, diesem dritten Rezipienten des Wartens«⁷⁵, den Messianismus erfüllen wird. Damals schon beabsichtigte Bloch ein „System des theoretischen Messianismus“ zu entwerfen⁷⁶ – diese Seiten umreißen die Aufgabe eines entsprechenden Erkenntnisbegriffs. Benjamins Interesse an ihnen erklärt sich aus dem eigenen Entwurf, den er kurz vorher, im November 1917, als ein „Programm der kommenden Philosophie“ vorgelegt hatte und in dem er ebenfalls einen Erfahrungsbegriff fordert, der über empirische Erfahrung hinausgeht. Die beiden Entwürfe sind aber kaum

74 W. BENJAMIN, *An Scholem*, 13.2.1920, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 75.

75 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 332.

76 Ebd., S. 336f.

vergleichbar, was wiederum Benjamins dezidierte Aussage erklärt, seine Auffassung der Philosophie habe schließlich mit jener von Bloch nichts gemein. Während es Benjamin vor allem darauf ankommt, mit der Vorherrschaft des Neukantianismus zu brechen und das transzendente Subjekt in Frage zu stellen⁷⁷, setzt Bloch kennzeichnenderweise sofort bei den Diskrepanzen im Umgang mit Zeit und Geschichte an, denn »daran scheidet sich aufs Deutlichste das einzelwissenschaftliche von dem philosophischen Streben«⁷⁸. Letzteres ist mit Fragen konfrontiert, die das empirische wissenschaftliche Denken außer Acht lässt: »[...] es ist problematischer, wenn sich das Geschehene unmerklich mit dem Geschehenen mischt«. Oder: »Wir wissen noch weniger wie die religiösen Verheißungen, also die Inhalte einer fernen, im Zukünftigen verborgenen Gegenwart zu fassen sind«⁷⁹. Vorgezeichnet wird hier Blochs lebenslange Beschäftigung mit Ungleichzeitigkeiten in der Geschichtsphilosophie – auch der praktischen. Aber auch und vor allem der so charakteristische Anfang aller Blochschen Werke – die Frage des Hier und Jetzt in ontologisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht – wird thematisiert: »Wie aber wirkt das ein, wo ich „jetzt“ stehe?«⁸⁰. Und sie wird es als die messianische Frage überhaupt, denn »alles wartet auf uns«⁸¹. Der gelebte Augenblick ist die Erfahrung, in welcher der messianische Impuls seinen Ursprung nimmt.

Wenn aber Benjamin den Widerstreit zwischen Bloch und ihm auf erkenntnistheoretischer Ebene ansiedelt, so zwingt uns Scholems Reaktion zum jüdischen Problem zurückzukehren und diese heikle Dimension darüber nicht zu vergessen. Neben dem Vorwurf philologischer Unbekümmertheit hatte Scholem vor allem gegen Blochs Kapitel „Die Juden“ eingewendet, dass die jüdische Problematik sich keineswegs auf die beiden Pole des Zionismus und der inneren Einkehr reduzieren lasse, ja dass es ein solches Judentum wenn überhaupt nur „im geistigen Reich von Prag“ bzw. bei Buber gebe. Wenn ich richtig urteile und wenn meine auf Lucien Pelletiers Beitrag gestützten Hypothesen über Blochs Entwicklung schlüssig sind, dann hat sich Scholem diesbezüglich von den oberflächlichen Verwandtschaften und Beziehungen zur Publikation des Prager Vereins Kar Kochba *Vom Judentum. Ein Sammelbuch* blenden bzw. abschrecken lassen und die Nähe Blochs zu diesem Kreis überschätzt. Als er sich dagegen aussprach, hatte sich Bloch bereits von diesem Kreis entfernt.

Damit wurde nun im Austausch zwischen Scholem und Benjamin einerseits Bubers mystisches Judentum zurückgestellt⁸² und andererseits die Debatte auf die Geschichtsphi-

77 Vgl. G. RAULET, *Walter Benjamin*, Ellipses, Paris 2000, S. 4-11.

78 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 334. Vgl. auch S. 341, wo Bloch gegen den „Fetischismus einer Tatsachenlogik“ protestiert, „der die Philosophie zur Magd, schlimmer noch, zum bloßen Sammelbegriff der Einzelwissenschaften herabwürdigte und ihr derart den Advokatenberuf eines Panlogisierens alles Empirischen aufnötigte“.

79 Ebd., S. 333f. Die implizite Kritik an Simmel muss an dieser Stelle vermerkt werden: »Daher bleibt das farbige, flutende, von uns abhängige Jetzt der Welt brüchig und zu jeder mehr als privaten und relativistischen Funktion der Werttheorie untauglich« (ebd., S. 334).

80 Ebd., S. 334.

81 Ebd., S. 335.

82 Wie Daniel Krochmalnik gezeigt hat, kommt in der Tat der Gedanke, dass die Person und die Lehre Jesu Christi mit dem Judentum vereinbar sei, von Buber; vgl. D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs*

osophie gelenkt, wie Scholem es explizit ausdrückt, indem er von „geschichtsphilosophischen Perversionen“ spricht, die sich wenn auch nicht in einer verkehrten Welt, so doch in einer Welt der Scheinbarkeit bewegen, weil sie auf verführerischen Verschiebungen beruhen. Zurückgewiesen wird als „Indifferenzzustand“ nichts anderes als der „Geist“ der Utopie, d.h. der „*theoretische* Messianismus“, der Judentum und Christentum in eine historische Linie der Selbsterlösung des Menschen einschreibt⁸³. Darauf mag Benjamins Rede von der mangelnden erkenntnistheoretischen Reflexion bezogen sein – ein Urteil, das er in einem späteren Brief vom 16.2.1921 (ebenfalls an Scholem) anlässlich eines Aufsatzes Blochs über „Bodenständigkeit“⁸⁴ wiederholt⁸⁵. In Frage steht die politische Pointe von Blochs Argument, d.h. gerade das, was Benjamin zuerst enthusiastisch als verwandt empfunden hatte.

Benjamins theologisch-politisches Fragment kann allerdings nur dann als „Abgrenzung gegen Bloch“⁸⁶ betrachtet werden, wenn es nach Kenntnisnahme der Einwände von Scholem verfasst worden ist, was nicht feststeht aber auch nicht ausgeschlossen werden kann. In dem Anfang Dezember 1920 verfassten Brief an Scholem, der u.a. den Ulk der Einweihung des Hauptgebäudes der Universität Muri – mit der Inschrift „Lirum larum Löffelstiel kleine Kinder fragen viel“ – ankündigt und daneben die durch die Habilitation bedingte Hintanstellung des Hebräischen erwähnt, weist Benjamin auf »eine höchst beachtenswerte, wesentliche Besprechung von Blochs Buch, welche dessen Schwächen mit großer Strenge an den Tag legt [...]. Von S. Friedlander«⁸⁷. Er wolle sich »wahrscheinlich im dritten Teil [seiner] „Politik“, welches die philosophische Kritik des Lesabéndio ist, äußern«⁸⁸. Da in diesem Zusammenhang von zwei Kapiteln die Rede ist, die resp. die Titel „Abbau der Gewalt“ und „Teleologie ohne Endzweck“ tragen, liegt es nahe, in ersterem den wenig später entstandenen Essai „Zur Kritik der Gewalt“⁸⁹ und

über die Juden, a.a.O., S. 44.

- 83 Vgl. A. GREIERT, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915-1925*, Fink, München / Paderborn 2011, S. 175-181.
- 84 E. BLOCH, *Die Bodenständigkeit*, in »Der Neue Merkur«, 4/1920-1921, Heft 10, S. 704-713, wieder aufgenommen unter dem Titel *Die Bodenständigkeit als Blasphemie*, in *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1970, S. 74-83.
- 85 W. BENJAMIN, an Scholem, 16.2.1921, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 141.
- 86 A. GREIERT, *Erlösung der Geschichte*, a.a.O., S. 178.
- 87 S. FRIEDLAENDER, *Der Antichrist und Ernst Bloch*, »Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik«, 4/1920, S. 103-117.
- 88 Benjamin fasste den Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* als erstes Kapitel des zweiten Teils seiner „Politik“ auf. Der geplante dritte Teil, die philosophische Kritik des Lesabéndio, von der hier die Rede ist, scheint nie geschrieben worden zu sein. Lesabéndio war ein utopischer Roman von Paul Scheerbart (vgl. u.a. G. MÜLLER, *Gegenwelten. Die Utopie in der deutschen Literatur*, Metzler, Stuttgart 1989, S. 165-172). Im Juli 1927 schrieb Benjamin an Scholem, dass ihm auf seiner Korsika-Reise »ein Konvolut unersetzlicher Manuskripte abhanden kam, en l'espèce jahrelange Vorstudien zur „Politik“« – wahrscheinlich die Manuskripte zum dritten Teil der „Politik“. Den ersten Teil, „Der wahre Politiker“, der verschollen ist, versuchte Benjamin bis 1923 ohne Erfolg zu publizieren; vgl. dazu U. STEINER: „Der wahre Politiker“. *Walter Benjamins Begriff des Politischen*, »Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur« (IASL) 25 /2000, Heft 2, S. 48-92.
- 89 »Mit meiner Arbeit „Zur Kritik der Gewalt“ bin ich nun fertig« (W. BENJAMIN, *An Scholem*, Januar 1921, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 131). Er schickte sie an Bloch (vgl. Brief an Scholem

in letzterem (wegen der Unterscheidung zwischen Ende und Telos⁹⁰) das „Theologisch-politische Fragment“ zu erkennen⁹¹.

IV.

Diese Auseinandersetzungen schreiben sich in Intertextualitäten ein, an welchen nicht zuletzt Leo Strauss und Carl Schmitt Anteil haben und die alle um das Verhältnis von Theologie und Politik kreisen. Der nachdrückliche Bezug Benjamins auf Ernst Blochs *Geist der Utopie*, genauer auf dessen erste Ausgabe von 1918, in welcher dem Schlussteil des 5. Kapitels (Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit – *Beschluß. Programm und Problem*) die Seiten „Symbol: Die Juden“ angehängt sind, bezieht sich nämlich auf das Problem der Theokratie bzw. des Eingreifens des Religiösen in die weltliche Sphäre.

Weil Spinoza in seinem Denken, wenn ich richtig sehe, nur an dieser Stelle eine herausragende Rolle spielt, ist in diesem Zusammenhang Blochs Berufung auf Spinoza entscheidend: »Spinoza [bog] aufs Neue die kabbalistische und die mathematisch naturphilosophische Denkweise zusammen«⁹². Und wenn meine Hypothese zutrifft, dann hat Adorno mit der Bezeichnung „Theologisch-politisches Fragment“ zweifelsohne das eigentliche Anliegen getroffen: Auch Benjamins Fragment ist in die Tradition der Kabbala und ihrer Radikalisierung durch Spinozas „Theologisch-politisches Traktat“ einzuschreiben. Im Mittelpunkt steht die Absage an die Theokratie. Spinoza zeigte in erster Linie, dass Moses keineswegs der Urheber der fünf Bücher des Alten Testaments, des Pentateuchs, sondern dass ein Pfaffe namens Esdras sie viel später aus Fragmenten verschiedener Herkunft gebastelt hat – ein Argument, das Bloch in *Atheismus im Christentum* sich angeeignet hat⁹³. Auf dieser Grundlage werden die Verhältnisse zwischen der zivilen Ordnung und der kirchlichen Macht hinterfragt. Es geht um nichts Geringeres als um – in Blumenbergs Formulierung – die Legitimität der Neuzeit. Ebenso wenig, wie »das Reich

vom 26.3.1921), der aber wegen des Todes seiner erste Frau Else von Stritzky am 2. Januar 1921 zunächst nicht reagierte. Noch im Brief vom 26.5.1921 beklagt er sich darüber, dass weder Bloch noch Scholem auf den Aufsatz eingehen. Zugleich erkundigt er sich nach Blochs Plänen (»Wann fährt er nach Wien? Auch ihn würde ich diesen Sommer gern sehen« (DERS., *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 156). Dieser soll nach Elses Tod eine schwere Depression durchlebt haben; im Brief an Scholem vom 4.10.1921 heißt es: »Ernst Bloch ist am Mittwoch und auch sonst nicht gekommen. Er schrieb einen Brief, der zwar durchaus nicht einer Absage gleichkommt, aber ausführt, daß er augenblicklich nur den Umgang mit einfachen Menschen verträge und gereizt begründet, warum er mich nicht zu jenen zählt. Auch hier will Dora durch einen Brief helfen«.

90 Vgl. G. RAULET, *Le Caractère destructeur*, Aubier, Paris 1998, S. 187-194.

91 Diese längere Auseinandersetzung mit Blochs Buch bestätigt Scholem gelesen zu haben, ohne dass man aus seinem Zeugnis einen eindeutigen Schluss auf die Natur dieses Textes schließen kann. Auf eine Anfrage von Anson G. Rabinson antwortet er: »Of course, I have read the long review on the „Geist der Utopie“, which was more or less a carefull retelling of the substantial contents of the work, and his criticism was essentially confined to the last paragraph which indicated some string reservations about the tenor of his writing and some of the main theses mentioned in the preceding pages. I am very unhappy that at that time nobody had enough money to photograph such manuscripts and XEROX was not yet invented« (G. SCHOLEM, *Briefe*, Beck, München 1999, Bd. III. S. 151).

92 Ebd., S. 321.

93 S. hierzu auch L. STRAUSS, *Das Testament Spinozas*, in »Bayerische Israelitische Gemeindezeitung«, München, VIII, Nr. 21, 1932, S. 322-326.

Gottes [...] das Telos der historischen Dynamis«⁹⁴ ist, kann das Reich Gottes die weltliche Ordnung begründen. Die Theologie kann und darf die Politik nicht begründen.

Gerade an diesem Punkt lobt Benjamin Bloch dafür, dass er in seinem Anhang „Symbol: Die Juden“ die politischen Ansprüche der Theologie zurückgewiesen hat: »Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gelehnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs „Geist der Utopie“«⁹⁵.

Die Berufung auf Spinoza und die Parteinahme für Bloch waren im damaligen Kontext alles andere als selbstverständlich. Vielmehr war Spinoza wieder Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen geworden. Während – wie Leo Strauss in „Das Testament Spinozas“ (1932) erinnert hat – sich allmählich ein Konsens darüber etabliert hatte, hatte Cohen das Bild Spinozas als einer der Begründer des modernen Denkens wieder in Frage gestellt. Cohens Attacke ist auf den ersten Blick nicht leicht zu fassen, weil sie seinem Engagement für eine „Religion der Vernunft“ und für eine Versöhnung der Deutschen und der Juden zu widersprechen scheint. Im „Theologisch-politischen Traktat“ des Spinoza sieht er vor allem eine antijüdische Schrift, die ihm als umso abscheulicher erscheint, als sie von einem Juden stammt. Sehr hellsehtig hat Franz Rosenzweig in Cohens Spinoza-Deutung die Signatur einer Zeit erkannt, in welcher – der Cohenschen Hoffnung auf Versöhnung entgegen – der deutsch-jüdische Konflikt wieder auszubrechen drohte und sich an kollidierenden Lektüren von Spinozas Traktat entzündete, in erster Linie am Gegensatz zwischen einem „religiösen“ und einem „nationalen“ Judentum⁹⁶. Auf keinen Fall kann es nun Cohen darum gegangen sein, sich zu der einen oder zu der anderen Partei zu schlagen. Er bekämpfte ja den Zionismus, der in seinen Augen eine falsche Antwort auf die Herausforderung darstellte, vor welche das Judentum gestellt war, und ließ sich nicht täuschen durch die Strategie der Zionisten, die den Konflikt zwischen Liberalen und Orthodoxen dadurch überwinden wollten, dass sie beiden Parteien mit der nationalen Idee einen Ausweg aus ihren Querelen über Kultus und Ritual anboten. (Benjamin scheint mir ganz auf dieser Linie zu stehen.) Aber Spinoza scheint Hermann Cohen, im Namen der Vernunft, für die auch er mit seiner „Religion der Vernunft“ einsteht, zu große Konzessionen an das Christentum gemacht zu haben und darüber jene „Quellen des Judentums“ vergessen zu haben, nämlich die Propheten, deren Messianismus der Menschheit eine universale Zukunftsaussicht zuerst eröffnet hat. Er lehnt sich vor allem gegen die Unterstellung auf – die ihm aus Spinozas Unternehmen zu folgen scheint –, dass die jüdische Religion ausschließlich das Ziel verfolgt hätte, die Gründung und Aufrechterhaltung eines nationalen Staats der Juden zu rechtfertigen.

Daraus ergibt sich wahrscheinlich auch Cohens erbitterte Bekämpfung des Pantheismus, die es sich lohnen würde, in eine archäologische Vergegenwärtigung der „Pantheismus-Debatten“ einzuschreiben, deren charakteristisches Merkmal ja darin besteht, dass der Rationalismus und die beiden miteinander konkurrierenden Religionen, das

94 BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II-1, S. 203.

95 Ebd.

96 F. ROSENZWEIG, Über den Vortrag Hermann Cohens. *Das Verhältnis Spinozas zum Judentum*, in *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984, S. 165-167.

Judentum und das Christentum, darin involviert sind. Zum „Pantheismus“ äußert sich jedenfalls Benjamin weniger negativ als Cohen – so zum Beispiel in dem frühen „Dialog über die Religiosität der Gegenwart“⁹⁷, in dem zwei Freunde sich über die Symptome der Irreligiosität der Gegenwart einig sind. In vielerlei Hinsicht lässt sich der Dialog als eine Debatte mit Cohen interpretieren, obwohl dieser nicht genannt wird, denn es geht darin um das Verhältnis zwischen Mystik und Aufklärung, Individualismus und Gemeinschaft, und nicht zuletzt um Ethik und Politik – „Achtung vor dem Sozialen“.

Nun muss Cohens (Gegen-)Angriff nicht nur in den damaligen Kontext wieder eingeschrieben werden, sondern Leo Strauss hat – aufgrund seines eingehenden Umgangs mit dem antiken Denken und der in ihm grundlegenden Rhetorik – durchschaut, dass er selbst Opfer einer diskursiven Strategie geworden ist. Cohen habe gleichsam Spinozas Denkstrategie in umgekehrter Weise reproduziert, weil er nicht einsah, dass Spinoza das Risiko einer Konfrontation mit den orthodoxen calvinistischen Theologen nur eingehen konnte, indem er anscheinend sich zur Partei der liberalen Christen schlug. In seinem Traktat habe Spinoza drei Wege umschrieben: den Zionismus, die Assimilierung und die Rückkehr zur Orthodoxie. Die ersten zwei hätten nach ihm in eine Sackgasse geführt, aber ein Ausweg sei auf keinen Fall im Neukantianismus von Hermann Cohen, sondern viel eher auf der Seite jener Erneuerungsbewegungen zu suchen, die auf protestantischer Seite Karl Barth und auf jüdischer Franz Rosenzweig verkörpern. Nichtsdestotrotz geht Strauss, wie mir scheinen will, alles in allem mit dem Beitrag Spinozas zum modernen Denken und zum Verhältnis des Judentums zu diesem nicht sehr viel anders um als Hermann Cohen. Nachdem er zweifelsohne ein wichtiges, für eine Geschichte der Ideengeschichte festzuhaltendes Moment – dessen diskursstrategischen Charakter – betont hat, muss er selbst mit den Intentionen seiner eigenen strategischen politischen Geschichtsschreibung herhalten. Dies kann hier nicht ausgeführt werden⁹⁸.

Wo nun die „Kritik der Gewalt“ – um zu Benjamin zurückzukehren – sich, an einer Stelle, ausdrücklich auf Spinoza bezieht, geht es wiederum um das selbstverantwortliche moderne Subjekt – dasjenige, das überhaupt einen Vertrag – sei es auch den Unterwerfungsvertrag von Hobbes – unterzeichnen kann:

Wenn nach der Staatstheorie des Naturrechts die Personen aller ihrer Gewalt zugunsten des Staates sich begeben, so geschieht das unter der Voraussetzung (die beispielsweise Spinoza im theologisch-politischen Traktat ausdrücklich feststellt), daß der einzelne an und für sich und vor Abschluß eines solchen vernunftgemäßen Vertrages jede beliebige Gewalt, die er de facto innehat, auch de jure ausübe⁹⁹.

Somit haben wir auch gleich die Überleitung zu der anderen Debatte, um die sich in den 1920er und 1930er Jahren das politische Denken und die politische Ideengeschichte

97 W. BENJAMIN, *Dialog über die Religiosität der Gegenwart*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II, S. 21-23.

98 Vgl. dazu M. LLANQUE, G. RAULET (Hrsg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Nomos, Baden-Baden 2018.

99 BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II, S. 180.

drehen. Denn auch die Hobbes-Debatte zwischen Schmitt und Strauss kreist um das Verhältnis von Theologie und Politik. Im Vorwort zur amerikanischen Neuausgabe seines Hobbes-Buchs¹⁰⁰ erinnert Leo Strauss daran, dass er sich für Hobbes zu interessieren begann, als er sich an seine Arbeit über die Anfänge der Bibelkritik im 17. Jahrhundert und insbesondere über Spinozas *Tractatus* heranmachte. Er fügt hinzu, dass die Aufbruchsstimmung in der Theologie, die mit den Namen von Karl Barth auf christlicher und von Franz Rosenzweig auf jüdischer Seite verbunden war, die Frage aufwarf, inwiefern die Kritik aller orthodoxen Theologie gerechtfertigt war. Wie Heinrich Meier es plausibel gemacht hat¹⁰¹, mag tatsächlich Strauss' lebenslange Beschäftigung mit dem Thema des „guten (oder richtigen) Lebens“ in dieser Auseinandersetzung ihren Ursprung genommen haben. Sie mündet bereits in den frühen Schriften in eine Gegenüberstellung der politischen Theologie und der politischen Philosophie, deren Echo sich noch in der programmatischen Schrift *Was ist politische Philosophie?*¹⁰² niederschlägt. Spinoza und Hobbes sind für ihn die beiden Denker, die dem Primat der Offenbarung in der Politik ein Ende gesetzt haben. Während für die antiken Völker die Religion integraler Teil der Politik war, habe die christliche Offenbarung dieses Verhältnis umgekehrt und aus der Politik einen Teil der Religion gemacht – so verstehe er Hobbes' Kritik, fügt er hinzu¹⁰³. Seiner Interpretation von Hobbes liegt nämlich von vorn herein die Absicht zugrunde, aus der Absage an die theologische Begründung eine Weiche für das moderne Denken zu machen, das die Wahl gehabt hätte – und noch habe – zwischen einer anthropologischen Begründung, wie sie Hobbes durchführt, und der Rückkehr zum profanen Politikbegriff der Griechen. Auf diesen Aspekt seines Vorhabens, der eine Kritik an den Grundsätzen des modernen Liberalismus einleitet, muss im Rahmen des vorliegenden Beitrags verzichtet werden¹⁰⁴. Ebenso wenig kann ich hier darauf eingehen, dass Carl Schmitt seinerseits in seinem Buch über den Leviathan eine grundsätzlich ähnliche, aber in die umgekehrte Richtung gewandte Strategie einsetzt, indem er Hobbes in den Dienst einer sozusagen „modernen“ politischen Theologie zu stellen versucht: der Frage nämlich, ob der Leviathan-Mythos bei Hobbes eine „echte Wiederherstellung der ursprünglichen Lebenseinheit“ darstellt oder nicht¹⁰⁵.

Die Hobbes- und die Spinoza-Interpretationen von Strauss, Schmitt u.a. stellen also einen Hintergrund dar, der nicht nur den allgemeinen Kontext von Benjamins und Blochs Stellungnahmen zum „jüdischen Problem“ bildet, sondern gegen welchen ihr gemeinsames ethisch-soziales Ziel, die „klassenlose Gesellschaft“ als messianisches Telos, sich abhebt.

100 L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, translated from the German, The Clarendon Press, Oxford 1936, "Foreword", S. VIII.

101 H. MEIER, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Strauss*, Metzler, Stuttgart 2002, S. 16.

102 L. STRAUSS, *What is Political Philosophy? And other Studies*, The Free Press, Glencoe, Ill, 1959.

103 L. STRAUSS, *Spinozas Kritik* (1930), in DERS., *Gesammelte Schriften*, Metzler, Stuttgart u. Weimar 1996, Bd. 1: „Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften“, S. 75.

104 Wiederum verweise ich auf die Publikation des Projektes über die Geschichte der politischen Ideengeschichte der Groupe de recherche sur la culture de Weimar: M. LLANQUE, G. RAULET (Hrsg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Nomos, Baden-Baden 2018.

105 C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), Cotta, Stuttgart 1993, S. 23.

GABRIELE GUERRA

IL PRINCIPE DI QUESTO MONDO *Gnosi e attualità dello Spirito dell'utopia*

Abstract

Starting from the relationship that two antithetical thinkers like Carl Schmitt and Ernst Bloch had with women – a mirror of the tormented and complex relationship of German identity between the end of the 19th and the first half of the 20th century with the feminine – the essay aims to explore the theological and philosophical conceptions that articulate in particular the first edition of *Geist der Utopie*; concepts partly crossed by generic Gnostic suggestions (like much of the German thought of the period), partly crossed by Christological impulses (which aroused Scholem's distrust), but always supported by a decidedly innovative theophilosophical conception, between pneumatic philosophy of history and radical ecclesiological conception, which place Ernst Bloch's youth work at once deeply inside and deeply outside the political-philosophical debate of his time.

Keywords: Carl Schmitt; Ernst Bloch; Matriarchate; *Männerbund*; Gnosticism; Ecclesiology

A leggere i diari del giovane Carl Schmitt, che nel 1915 svolge il servizio militare alla sede del comando centrale del I corpo d'armata bavarese a Monaco, incaricato di vigilare sulla stampa uscita in periodo di guerra (in particolare quella pacifista degli esiliati – e in questo contesto legge anche articoli della «Freie Zeitung», su cui scriveva Bloch) – non si può non essere d'accordo con i curatori del ponderoso volume tedesco che raccoglie diari, documenti e pubblicazioni schmittiane degli anni 1915-1919, e che definiscono il resoconto che ne fa Schmitt «lo psicogramma di un viaggio all'inferno sino ai confini della follia»¹. In effetti, colpisce l'itinerario biografico in cui un giovane Schmitt, fresco di un brillante dottorato in diritto, si lamenta continuamente della mole di lavoro inutile che è costretto a fare, della sua condizione psicologica e finanziaria assai precaria, della sua permanente stanchezza; come anche del carattere infelice del suo matrimonio, contratto nel 1916 con Pauline (o Pawla) Carita Maria Isabella “von” Dorotic (che nei diari chiama Cari), una donna di origine croata che sostiene di essere di origine nobile, che nel 1920 venne accusata di falsificazione di documenti e che da allora scompare dalla vita

1 C. SCHMITT, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915 – Aufsätze und Materialien*, a cura di G. Giesler, Ernst Huesmert, Akademie Verlag, Berlin 2005, p. 1 («das Psychogramm einer Höllenfahrt bis an den Rand des Wahnsinns»). Nel volume il nome di Bloch e del suo ambiente ricorre due volte: in occasione di un resoconto ufficiale dell'impiegato Schmitt sull'intero movimento pacifista in Svizzera (pp. 393-399, in cui Schmitt si sofferma anche sulle attività della «Freie Zeitung», senza però citare il filosofo); ed esplicitamente menzionato in una lettera dell'editore Duncker & Humblot del 17 luglio 1918 (presso cui Schmitt intendeva pubblicare il suo *Politische Romantik*), in cui si conferma di avergli spedito copia del *Geist der Utopie* (cfr. ivi, p. 502). Sullo Schmitt giovanile dei diari ha scritto pagine illuminanti M. PALMA, *Nemico reale e nemico in figura*, “B@belonline/Print” 18/19 (2015), pp. 73-85.

di Schmitt. Di lei in questi anni scrive invece spesso, per lo più con nostalgia e passione (la relazione è dapprima a distanza, dal momento che nel 1915 Cari vive a Vienna), e poi con crescente disperazione: sino a definirla nel 1921 una *Hochstaplerin*, una imbrogliona. L'aveva conosciuta nove anni prima, nel 1912, quando sosteneva di essere una ballerina spagnola e si esibiva in un locale di Monaco; e subito se ne innamorò, senza curarsi delle tante voci contrarie di amici e familiari. Cari era davvero una millantatrice, per quel che ne sappiamo (non era né spagnola né nobile)².

Questo Carl Schmitt del 1915 mostra un atteggiamento assai interessante, che vorrei fissare in tre punti, e che vorrei poi confrontare con quello – ovviamente assai diverso – del quasi coetaneo Ernst Bloch, nato nel 1885 (Schmitt è del 1888). I tre punti sono, in estrema, introduttiva sintesi: 1) il rapporto con il femminile da parte del ceto intellettuale tedesco dell'epoca: tormentato e romanticamente misogino nel caso di Schmitt (che ha letto Weininger, come del resto anche Bloch), tormentato e romanticamente filogino, si potrebbe dire, nel caso di Bloch. 2) Il rapporto con la gnosi, complesso ed esibito anche se in forme diverse, in Schmitt e in Bloch. 3) Il problema del rapporto con l'ebraismo – esibito e spesso non privo di tratti antisemiti nel caso di Schmitt, complesso e altrettanto esibito nel caso di Bloch.

Più in generale, queste tre coordinate teoriche interconnesse tra loro presentano precisi addentellati storico-religiosi; il rapporto con le donne in due autori così profondamente diversi come Schmitt e Bloch rimanda implicitamente al complesso rapporto della società guglielmina tedesca con la sfera femminile, come ha mostrato in maniera convincente Nicolaus Sombart in un suo studio su Carl Schmitt giustamente famoso, anche se molto discusso³. In questo libro, peraltro, l'autore non tratta Schmitt solo come mero oggetto di indagine scientifica: Nicolaus era infatti figlio di Werner, economista e sociologo tra i più in vista del Secondo Reich – e Carl Schmitt era un amico di famiglia, con cui il giovane Nicolaus faceva lunghe chiacchierate e passeggiate negli anni immediatamente precedenti e in quelli della Seconda Guerra Mondiale (come ricorda nella sua autobiografia⁴). Per Sombart, Schmitt è l'esemplare rappresentante di un pensiero assai diffuso in Germania tra fine dell'Ottocento e primi decenni del Novecento, un pensiero al cui centro vi è un atteggiamento intellettuale, quasi un gesto antropologico: quello che Sombart nel suo studio schmittiano chiama *elitärer Männerbund*, intendendo con ciò la nozione di una lega maschile intesa in senso elitario e aristocratico-spirituale, che si contrappone morfogeneticamente (secondo linee di individuazione tutte schmittiane, cioè polemogene, centrate sulla dicotomia amico/nemico) alla configurazione opposta, incentrata sul mito del matriarcato (che, a partire da un lato dalla fortuna di Bachofen e dall'altro, più in generale, a partire dall'archetipo della Grande Madre, costruisce un potente antidispositivo rispetto al *Männerbund*). Uomo e donna appaiono dunque nella ricostruzione di Sombart come polarità psicosociali che costituiscono in ultima analisi

2 Su Pauline Dorotic cfr. più in generale R. MEHRING, *Carl Schmitt – Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, Beck, München 2009; oltre ai dati contenuti in SCHMITT, *Tagebücher 1912-1915*, cit., p. 399 e s.

3 N. SOMBART, *Die deutschen Männer und ihre Feinde: Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, Hanser, Frankfurt a.M. 1991.

4 N. SOMBART, *Jugend in Berlin 1933-1943. Ein Bericht*, Fischer, Frankfurt a.M. 1986.

delle pseudomorfofi filogenetiche di costruzioni mentali già indagate dall'antropologia culturale e dagli studiosi del folklore, incentrate sulla separatezza rituale dei sessi e sulla loro irriducibile polarità sociale e simbolica. In tal senso, questo rapporto con il femminile nell'*intelligencija* tedesca alternativa e antiborghese di inizio secolo (cui in forme e modalità diverse appartenevano sia Schmitt che Bloch) rappresenta un primo punto d'approccio al laboratorio del loro pensiero, inteso come atteggiamento antropologico prima che come direttrice concettuale. Anche per il giovane Bloch, infatti, vi è nella sua vita di questi anni una presenza femminile piuttosto rilevante: ovvero Elsa Sophie Antonie Bloch (nata von Stritzky) 1883-1921, contessa baltica di Riga e scultrice, che Bloch conobbe nel 1911, e di cui riferisce diffusamente in una lettera all'amico Lukács⁵. La figura di Else, in verità – come del resto anche quella di Pauline Dorotic, sia pure per motivi diversi – è sostanzialmente avvolta nel mistero: morì precocemente nel 1921, lasciando un'impronta impalpabile eppure netta anche sulla prima edizione del *Geist* (dedicata a lei, proprio come avviene con Irma Seidler per il Lukács de *L'anima e le forme*). L'influenza di Else von Stritzky sul pensiero del primo Bloch deve essere ancora tutta indagata, come è stato già segnalato⁶. Else però, a differenza della Cari di Schmitt, relegata alla sfera dei sentimenti più immediati, al massimo potente corollario sentimentale alle sue riflessioni, costituisce una figura cui Bloch dedica esplicitamente delle riflessioni teoriche: alla morte della moglie scrive infatti un *Gedenkbuch* in suo onore. Che esso rivestisse un ruolo anche all'interno del *corpus* teorico blochiano lo dimostra il fatto che sia stato inserito, su indicazione del vecchissimo Bloch, nel volume di integrazioni alla *Gesamtausgabe*, uscito l'anno dopo la sua morte con il titolo *Tendenz – Latenz – Utopie*.

In questo testo Bloch parte da una constatazione molto significativa: «Da quando Else se ne è andata, non ho paura di niente. [...] la sua immagine, la sua essenza [*Bild und Wesen*] si innalza sempre più luminosa – tutta trasfigurata, donna sacra [*heilige Frau*], senza alcuna riserva, in tutta la più profonda venerazione; dal momento che lei è sempre ciò che vi è di più interiore in me, la donna più amata, quella per cui nutro la più profonda fiducia, compagna e festiva quotidiana presenza»⁷. Il tono commosso e religioso non inganni: dietro queste parole di assoluta venerazione per la moglie scomparsa, Bloch non

5 «Hier habe ich eine junge, kluge Bildhauerin aus den Ostseeprovinzen kennengelernt. Sie liebt mich, ich achte sie menschlich und künstlerisch sehr hoch. Sie ist auch gebildet genug, um mich intellektuell auf weite Strecken hin zu verstehen, ich habe ihr in der letzten Woche aus meinen jetzt ad hoc gesammelten Notizen zur Preisaufgabe der Kantgesellschaft: welches die seit Herbart und Hegel wirklich erreichten Fortschritte der deutschen Metaphysik seien – ein, mein erstes ganz zusammenhängendes Kolleg gelesen. Sie ist reich. Ich nehme von ihr (unter ihrer eigenen, leidenschaftlich vorgebrachten Ablehnung jeder gegenseitigen erotischen Verpflichtung) die Zinsen eines ihr jetzt durch einen Häuserverkauf zugefallenen Kapitals an (ungefähr hundert Rubel im Monat), die mir die L'[udwigs-]hafener Unabhängigkeit verschaffen, ohne mir eine andere Abhängigkeit zu verschaffen (denn sie ist allein schon körperlich nicht zur Ehe tauglich, eine vor kurzem vollzogene Gebärmutteroperation) als die selbstgewählte Freundschaft» (E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, a cura di K. Bloch e altri, Fischer, Frankfurt a.M. 1985, p. 42 – si tratta di una lettera all'amico del 12 luglio 1911).

6 Cfr. P. CIPOLLETTA, *Tempo e lavoro nel messianismo di Ernst Bloch*, "B@belonline/Print" 4 (2008), pp. 119-136.

7 E. BLOCH, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, in Id., *Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 13-50, p. 13.

intende esibire solo il dolore privato del coniuge inconsolabile, ma anche stabilire delle direttrici spirituali e concettuali che, proprio perché presentate sotto forma religiosa, costituiscono informazioni preziose sul laboratorio filosofico del primo Bloch: «Elsa credeva all'assoluta verità della mia filosofia – dice ancora – spiegava la Bibbia a partire dalla mia filosofia e la mia filosofia per mezzo della Bibbia»⁸. Else, la sua centralità ermeneutica e teofilosofica, potrebbe qui in questo senso rappresentare un apporto fondamentalmente gnostico al pensiero di Bloch – e con ciò siamo nel secondo punto delle premesse. Gnostico è cioè qui quell'“estremismo filosofico” di cui parla Norbert Bolz (un allievo di Taubes) in un libro fortunato su Bloch e Benjamin, Jünger e Heidegger ed altri pensatori tedeschi della prima metà del XX secolo, che hanno indicato delle “vie d'uscita dal mondo disincantato” (questo il titolo del libro), in ultima analisi puntando a un complessivo reincantamento del mondo, dai contorni estremamente variegati⁹. In questo senso, “gnosi” all'interno della modernità può rivestire molteplici significati: in prima istanza un atteggiamento antropo-filosofico tipico dei primi decenni del Novecento – come una ricerca ormai immensa ha dimostrato in molteplici direzioni: dagli studi filosofico-politici di Erich Voegelin a quelli, fecondissimi in ambito di storia della Chiesa, di von Harnack, dall'uso frequente e insistito della parola gnosi nei circoli esoterico-occultistici europei, come la teosofia di Madame Blavatsky o l'antroposofia steineriana, agli studi sulla gnosi storica compiuti da Carl Gustav Jung (con tutte le sue ricadute in ambito psicoanalitico); allo studio sistematico della gnosi effettuato in un preciso ambito filosofico (penso qui ovviamente ad Hans Jonas, allievo di Heidegger e autore di un fondamentale studio pubblicato per la prima volta nel 1934 con il titolo di *Gnosis und Spätantiker Geist*). La fortuna della gnosi filosofica – diciamo così – continua anche in tempi più vicini, come nel saggio di Michael Pauen, del 1994, *Dithyrambiker des Untergangs*, che indaga la presenza e l'influenza gnostica in Klages e Adorno, in Heidegger e in Bloch, appunto (sull'interpretazione blochiana di Pauen tornerò)¹⁰. Certo, nel ripercorrere rapidamente queste tendenze tanto variegiate della ricerca non possiamo non dare ragione allo studioso e allievo di Mircea Eliade precocemente e drammaticamente scomparso Ioan Petru Culianu, il quale ironicamente scriveva: «un tempo credevo che la gnosi fosse solo un capitolo nella storia del pensiero occidentale; ora, dopo aver letto così tanti affascinanti studi su questo argomento, ho raggiunto l'illuminazione: comprendendo cioè l'opposto, e cioè che sono il pensiero e la prassi occidentale ad essere un capitolo della storia della gnosi»¹¹. Già, perché la gnosi sta in realtà ad indicare un insieme problematico da ricostruire di idee e di credenze diffuse in ambito mediterraneo nella tarda antichità, (problematico perché nella stragrande maggioranza dei casi si tratta

8 *Ibidem*, p. 16.

9 N. BOLZ, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Fink, München 1991.

10 M. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs: Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Akademie, Berlin 1994.

11 I. P. CULIANU, *The Gnostic Revenge. Gnosticism and Romantic Literature*, in *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2: *Gnosis und Politik*, a cura di J. Taubes, Schöningh-Fink, Paderborn-München 1984, p. 290.

di ricostruire tali dottrine partendo dall'esposizione che ne fanno i loro avversari, gli eresiologi che ne scrivevano particolareggiate *Confutations*). Senza ovviamente scendere nel merito delle complesse questioni testuali, storico-religiose ed eresiologiche che in tal modo si originano, ricordo qui la definizione che un famoso congresso di storici della religione e studiosi del fenomeno gnostico, tenutosi a Messina nel 1966, ne diede: «Per evitare un uso indifferenziato dei termini gnosi e gnosticismo, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo “gnosticismo”, partendo metodologicamente da un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che vengono comunemente così denominati. Si propone invece di concepire la “gnosi” come “conoscenza dei misteri divini riservata a una élite”»¹².

Gnosi, dunque, come «conoscenza dei misteri divini riservata a un'élite»: con ciò si squaderna dinanzi a noi il compito di una ricognizione “alternativa” di parte del pensiero filosofico tedesco tra anni Dieci e anni Venti del XX secolo, sottolineandone attitudine al segreto e inclinazioni aristocratico-spirituale, insieme a un atteggiamento totalizzante verso il sacro. In tal senso va intesa l'affermazione di Bloch citata prima circa il rapporto tra Bibbia e filosofia rispetto alla verità: come un'assunzione metaconfessionale di un'aspirazione alla percezione globale del pensiero: «la mia Helmchen [vezzeggiativo per Else] – scrive ancora Bloch – mi raccontava come da bambina credesse che tutti i cristiani fossero ebrei, da cui discendevano, venerando quelle donne e quegli uomini pii come fossero suoi padri e madri e progenitori a partire dalla Bibbia». Else, continua Bloch, era estremamente credente, cristiana delusa dallo scoprirsi successivamente non ebrea, cristiana che si dedicava intensamente alla cura degli ebrei lettoni più poveri, una cristiana che insieme all'ebreo Bloch sognava di andare in Palestina, terra santa ed esotica¹³.

La stilizzazione della figura di Else, dai toni a volte decisamente agiografici, di cui il *Gedenkbuch* è abbondantemente percorso, finisce peraltro qui per fare velo all'effettivo contenuto teoretico del pensiero blochiano contenuto in questo scritto; il quale piuttosto – lo ricorda lui stesso qualche pagina più avanti – intende svilupparsi sì a partire da un superamento filosofico delle confessioni (o, per essere più precisi, dei confini normativi, teologici e storici che separano ebraismo e cristianesimo), in direzione non di un generico ecumenismo del cuore, quanto di una assunzione consapevole, in *philosophiciis*, dell'eresia: intesa ad un tempo etimologicamente come *airesis*, scuola di pensiero, e come diversione dalla norma, arma critica contro il pensiero dominante, rivendicazione di una *parte* della tradizione storico-filosofica (esemplare in tal senso lo studio su Thomas Müntzer del 1921¹⁴) per l'individuazione filosofico-religiosa di un “noi” escatologico-politico. Un'attitudine eretica che più tardi Bloch ascriverà al suo «sentimento fondamentale di tipo gnostico»¹⁵.

12 Così il celebre studioso romano, introducendo il ponderoso volume di atti *Le origini dello gnosticismo*, a cura di U. Bianchi, Brill, Leiden 1967, p. XX.

13 BLOCH, *Gedenkbuch*, cit., p. 18. Sul filosemitismo di Else cfr. P.R. MENDES FLOHR, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Wayne State Un. Press, Detroit 1991, p. 103.

14 Cfr. E. BLOCH, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1981.

15 Così si esprime il filosofo in un'intervista, citata in M. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 252.

Se insomma le figure femminili dei giovani Schmitt e Bloch rappresentano un'istanza di individuazione di un principio del pensiero (nel suo senso più pienamente genea-logico), sia esso in forme 'appassionatamente' distruttive che 'sentimentalmente' produttive, ciò è vero – si potrebbe dire, naturalmente esasperando il concetto – in un senso pienamente gnostico: nella misura in cui, cioè, il principio femminile presente in molte scuole gnostiche (segnatamente nella valentiniana: ma anche nella tradizione che si raccoglie intorno alla figura leggendaria di Simon Mago) viene assunto come ipostasi femminile del divino necessaria alla completezza originaria (cioè al plèroma, alla pienezza, che sta ad indicare l'unione binaria fondamentale di principio maschile e femminile), eppure da subito esposta alla manchevolezza costitutiva della materia generatrice. Come scrive Hans Jonas, parlando appunto della gnosi valentiniana: «la prima Sophia [...] venne purificata e consolidata dal Limite e quindi riunita al suo consorte, e così l'integrità del Pleroma fu ristabilita. Ma la sua Intenzione, una volta concepita e divenuta effettiva, non poteva essere annullata: insieme con la Passione che aveva provocato, fu separata da lei e, mentre essa stessa rimaneva all'interno del Pleroma, fu cacciata fuori dal Limite. Come impulso naturale di un Eone, questo complesso separato di stati mentali è ora una sostanza spirituale ipostatizzata, ma senza forma, essendo un "aborto" prodotto senza concepimento. Perciò essi chiamano ciò anche "frutto impotente e femminile". Il Limite ha dunque una doppia funzione, una stabilizzante e una separatrice: nel primo caso egli è chiamato Croce, nel secondo Limite»¹⁶. Nel pensiero gnostico insomma il principio femminile agisce al contempo da fattore unificante e dissolutivo-improduttivo – quasi, si potrebbe dire, come Paula Dorotic per Schmitt o Else von Stritzky per Bloch.

Di tracce gnostiche nel pensiero blochiano e nel *Geist* ce ne sono in effetti tantissime: a partire dalla famosa autodefinizione del libro come «gnosi rivoluzionaria», che è però retrospettiva, contenuta in una *Nachbemerkung* alla nuova ed. del 1964. In questo senso non si tratta però tanto – come sostiene Pauen – di una gnosi fondata sul classico dualismo spirito/materia¹⁷ (che pure è ovviamente presente dentro la rete di suggestioni concettuali di cui è intessuto il libro, ma si comprende semmai a partire dal tono espressionista dell'opera), quanto piuttosto di una gnosi aperta a una tensione interna – quella che esibisce il gradiente concettuale tra Croce e Limite, per dirla con Jonas che cita i valentiniani. Il "limite" del Limite qui interviene – per seguire l'argomentazione jonasiana – quando la pienezza pleromatica ha rivelato la sua inadattabilità al mondo della materia, ha mostrato cioè il suo limite interno, separatore; mentre la Croce è ovviamente, di contro, il culmine spirituale di quella stessa pienezza, che in tal modo ne esce confermata e stabilizzata. Per dirla in termini più generali: l'ipotesi di lavoro – che ovviamente eccede i limiti di questo saggio – sarebbe quella per cui occorrerebbe rintracciare nella prima edizione del *Geist der Utopie* quelle linee argomentative, e prima ancora quei gesti discorsivi, che permettano di rileggere le une e gli altri alla luce appunto di questa

16 H. JONAS, *Lo Gnosticismo*, SEI, Torino 1991, p. 199. Il discorso è ovviamente più complesso: la figura femminile dell'Epinoia (o, alternativamente, ênnoia), ipostasi femminile del divino, cioè del pensiero divino che si unisce all'Uomo primordiale, diffusa specialmente nella gnosi siro-egiziana, come sotto-linea altrove Jonas.

17 Cfr. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 199 e s.

specifica gnosi filosofica, limitata/limitante e illimitata allo stesso tempo (come riflessione sul limite dunque), che vada in direzione di una sua funzione utopica e soteriologica proprio nel momento in cui ne addita i limiti intrinsecamente mondani.

Per fare un esempio specifico di questo specifico aspetto del pensiero giovane-blochiano, tratto direttamente dalla prima edizione del *Geist*: il capitolo *Karl Marx, Der Tod und die Apokalypse* reca una densissima sezione finale che si intitola “Forme dell’incontro universale con il sé o escatologia”, che nella nuova edizione del 1964 (quella tradotta in italiano) presenta la fuorviante indicazione di “1918” – fuorviante perché fa pensare che quella sezione coincida con quella della prima; ma ciò non è del tutto vero, basta un veloce raffronto tra le due versioni per sincerarsene.

Si consideri dunque questa frase particolarmente icastica contenuta nella prima edizione: «die Seele, der Messias, die Apokalypse sind das Apriori aller Politik und Kultur»¹⁸, che non si trova nell’edizione del 1964. Questa frase, quasi uno slogan politico, conclude il ragionamento iniziale di questa sezione, in cui Bloch prova a configurare storicamente questo incontro universale con il sé: siccome il cammino è oscuro, dice, occorre individuare «un punto prospettico comune», «libero da ogni deformazione coloniale e politica», ovvero «la confederazione dei popoli» (nella prima edizione parla esplicitamente di Stati, mentre in quella del 1964 aggiunge a mo’ di spiegazione che tale confederazione è un «multiverso della repubblica universale»¹⁹; e qui indubbiamente Bloch migliora la terminologia che nell’edizione del 1918 appariva concettualmente un po’ frettolosa). Questa confederazione mistica, infine, deve portare alla nascita di un «rapporto autentico» tra gli uomini. Nella prima edizione del 1918 tale frase è completata però come segue: «affinché nasca il santo uomo comunitario, il Cristo universale [*der heilige Mitmensch, der universelle Christus*]]»²⁰; nell’ultima edizione tutto questo deve essere suscitato e condotto da una più generica «coscienza del Regno [*Gewissen des Reichs*]]». «Qui – scrive ancora nella prima edizione; ed eccoci finalmente al punto da cui siamo partiti – tutti gli affluenti scorrono sino al sistema principale e definitivo per eccellenza [*letzthiniges Hauptsystem*]: l’anima, il messia, l’apocalisse sono l’apriori di qualsiasi politica e cultura»²¹.

18 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* – Faksimile der Ausgabe von 1918, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 433. Se si confronta l’edizione italiana, basata sulla versione approntata da Bloch per i suoi scritti completi, la frase citata non c’è: cfr. E. BLOCH, *Spirito dell’utopia*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1992, p. 347. Ciò non deve stupire, e tale curiosa e fuorviante procedura non pertiene solo all’indubbia grafomania blochiana, ma ha anche una diretta connotazione politica – pertiene, cioè, piuttosto al *ralliement* ideologico dell’autore che si consuma tra prima e seconda versione del libro. Giustamente Tomaso Cavallo sottolinea come agisca, nel Bloch intento a scrivere la prima versione del libro, una simpatia «fichtiano-wilsoniana» per la rivoluzione russa di febbraio, piuttosto che per quella bolscevica di novembre: la dimensione apocalittico-comunitaria qui è ancora per così dire attuata sul piano puramente escato-gnoseologico, non su quello compiutamente teologico-politico. Cfr. T. CAVALLO, *Messianismo, sionismo e marxismo nella filosofia di Ernst Bloch*, in *L’altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 1: *L’età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, a cura di P.P. Poggio, Jaca Book, Milano 2010, pp. 351-365, in particolare p. 358.

19 BLOCH, *Spirito dell’utopia*, cit., p. 348.

20 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 432.

21 *Ibidem*, p. 433.

Tale triade, che potremmo riformulare filosoficamente come interiorità comunitaria, trascendenza concreta, rivelazione finale, condensa al meglio la prestazione gnostica del primo Bloch: l'anima è cioè quella dell'*heiliger Mensch*, che è anche *universeller Christus*, per così dire messia di se stesso, come avviene appunto in molte scuole gnostiche. Solo da qui si deriva qualsiasi modalità storica dello stare insieme (la politica e la cultura). In tal modo (come del resto aveva già intuito Pauen²²), la gnosi concepita come apocalisse in Bloch è allo stesso tempo rivelazione di se stessa e del regno che annuncia, e l'autore ne diventa il profeta. Del resto, il profetismo apocalittico e carismatico è appunto uno dei tratti distintivi delle correnti gnostiche, che ha nella disinvolta reinterpretazione scritturale (disinvolta rispetto alle pratiche liturgiche e ai primi lineamenti teologici attestati nelle comunità gesuane) e nella spiritualizzazione metapolitica le caratteristiche fondamentali delle diverse scuole gnostiche, inassimilabili quindi da un punto di vista dogmatico ad ebraismo e cristianesimo²³.

E con ciò siamo all'ultimo punto, al più delicato: quello del rapporto del primo Bloch appunto con ebraismo e cristianesimo. Giustamente Gershom Scholem, che conosceva Bloch per tramite dell'amico Walter Benjamin, avverte quest'ultimo in una lunga lettera dei pericoli teologico-politici contenuti in quell'opera (che piacque molto a Benjamin, come è noto, che ne scrisse una recensione ahimè andata perduta). Molto ci sarebbe da dire su questa lettera, cosa che ho fatto in altra sede²⁴; per citare solo il nucleo centrale della tesi scholemiana: «È per me inaccettabile concepire in *qualsiasi* senso il corpus Christi come la sostanza della nostra storia»²⁵. Se da un lato sono evidenti i motivi per cui un intellettuale ebreo-tedesco come Scholem, nel 1920, rifiutò tanto nettamente il libro di un filosofo altrettanto ebreo-tedesco, ma profondamente diverso come Bloch, dall'altro essi sono molto più profondi: pertengono al nocciolo teologico stesso delle differenze storiche tra ebraismo e cristianesimo, quali si condensano nella definizione di *corpus Christi* (che per la prima versione del *Geist* va assunta alla lettera, ha ragione Scholem nella sua critica) in quanto comunità. Non a caso infatti, Bloch, sempre nel capitolo finale già citato su *Karl Marx, la morte e l'apocalisse*, parla – in tutte le versioni – di «una Chiesa fondata necessariamente ed a priori secondo il socialismo e rivolta ad un nuovo contenuto di rivelazione» – una *Gemeinschaft* al di sopra della *Gesellschaft* dell'economia sociale, aggiunge più esplicitamente nel 1964²⁶. Nel 1918 invece sottolinea piuttosto la centralità dell'anima, «prima e ultima essenza interiore, la più libera l'unica metafisica e la più reale del mondo. È a favore dell'anima che la società apporta un chiaro aiuto [...]; ma è la chiesa ad essere la portatrice di scopi ben visibili in lontananza»²⁷.

22 Cfr. PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 223 e s.

23 Cfr. esemplarmente, su questo tema sterminato e estremamente complesso G. G. STROUMSA, *Mythos und Erinnerung: Jüdische Dimensionen der gnostischen Revolte gegen die Zeit*, in «Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart», 44 (1988), pp. 15-30.

24 Cfr. G. GUERRA, *Un'utopia dello spirito (1918-1921): politica, filosofia, religione*, in *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*, a cura di C. Collamati, M. Farnesi Camellone, E. Zanelli, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 27-43.

25 Cit. in G. SCHOLEM, *Walter Benjamin – storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, pp. 141-143.

26 BLOCH, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 323.

27 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 411 (quest'ultima frase, pure con il significativo mu-

La chiesa di cui parla il Bloch della prima versione del *Geist der Utopie* è insomma con tutta evidenza un'ipostasi teologica, non ancora una derivazione storica – e dunque teologico-politica – della contrapposizione toenniesiana tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (che, se non erro, non è presente nella prima versione): si tratta cioè di una chiesa letteralmente gnoseo-logica, indispensabile in quanto tale a formare/“gestalten” il Sé in un “noi” escatologico che si situa, come si legge nella prima edizione, «zwischen der luziferischen und der apokalyptischen Gemeinde»²⁸. La *Gemeinde* qui – si badi, non la *Gemeinschaft*: *Gemeinde* ha in tedesco un contenuto inequivocabilmente religioso, quasi parrocchiale – è luciferica e apocalittica: cioè, etimologicamente, illuminativa e rivelativa, destinata cioè a disvelare il luogo mistico dell'anima e dell'amore, come conclude Bloch.

L'idea di chiesa della prima edizione del *Geist* appare dunque come la logica conclusione dell'escatologia apocalittica che l'autore vi sviluppa sistematicamente: nel senso che il Sé come principale attore del processo utopico deve sfociare nel noi comunitario che illumina al contempo i singoli membri e la strada che devono percorrere verso l'autoriconoscimento. In ciò Bloch è gnostico, non solo nel senso che conferisce un nuovo *status* metafisico all'uomo all'interno dell'ordinamento dell'essere, come sostiene Pauen²⁹; ma soprattutto nella sua volontà gerarchizzante, di organizzare il “noi” come asceti dal *saeculum*, come allontanamento escatologico da *questo* mondo, riorganizzandolo in un *altro*. Tale volontà gerarchizzante-alternativa appare simile a quella di certe scuole gnostiche, come ha scritto Jonas a proposito di Marcione e del manicheismo (le uniche tendenze gnostiche, peraltro, che presentano tratti esplicitamente ecclesiologici): «la salvezza divenuta istituzione, ossia l'idea stessa di “chiesa”, favorisce la disciplina della moralità ascetica al di sopra di una comprensione letterale dell'ideale di libertà pneumatica, che la posizione anticosmica come tale suggerisce»³⁰. In altri termini: anche la gnosi in certi casi intende farsi-chiesa, laddove punta a una comprensione mediata della libertà spirituale del Sé (importantissima per Bloch) e a una sua riformulazione in termini più consapevolmente comunitari; la gnosi blochiana (del Bloch della prima versione del *Geist*), in questo senso, punta decisamente a farsi-chiesa come tentativo di rintracciare un “noi” altercomunitario.

Tralasciando il manicheismo, il riferimento a Marcione fatto da Jonas è, qui prezioso, perché travalica, come si sa, la specifica conoscenza storico-religiosa delle diverse tendenze gnostiche; sia perché è lo stesso Bloch a citarlo ripetutamente, anche nella prima edizione, sia perché Marcione torna verso la fine del XIX secolo al centro di un peculiare dibattito teologico-politico tedesco, grazie soprattutto allo studio che il già citato Adolf von Harnack dedicherà all'eretico del II secolo, che culminerà nel libro del 1921 *Marcion. Das Evangelium des fremden Gottes*³¹. Harnack con quel volume prova a salvare il “protestantesimo culturale” di cui è espressione autorevole, incarnando la tendenza più

tamento della chiesa in «una Chiesa trasformata», è rimasta anche nelle altre versioni).

28 Ivi.

29 PAUEN, *Dithyrambiker des Untergangs*, cit., p. 250.

30 JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., p. 292 e s.

31 A. VON HARNACK, *Marcione. Il vangelo del dio straniero*, Marietti, Genova 2007.

II tema di B@bel

istituzionale in senso filosofico e politico del protestantesimo, *dopo* la catastrofe bellica, sopravanzato dalla teologia dialettica di Barth e Gogarten, cioè dalla acuta percezione della crisi in cui ora la fede si dibatte; e lo fa ricorrendo a una figura che l’aveva accompagnato per tutta la vita come quella di Marcione, sottolineandone esplicitamente il carattere anticanonico e con ciò il suo ruolo “sovversivo” nella storia della Chiesa – ma questo è un capitolo decisamente complicato della storia del pensiero teologico tedesco, che qui non possiamo approfondire. Più chiari e immediatamente perspicui appaiono i motivi invece per cui Bloch riprenda Marcione nel suo *Geist der Utopie*. Marcione appare qui cioè come il garante metafisico di una nuova *Gemeinde* transeclesiologica, al di là cioè di qualsiasi configurazione concretamente ebraica o cristiana, di una *Gemeinde* “gnostica” – cioè etimologicamente gnoseo-logica e radicalmente alternativa – i cui membri sono una élite di uomini spirituali destinata a diventare universale – pur continuando a recare dentro di loro, antropologicamente, l’esposizione del loro limite, insieme alla certezza della loro “Croce” teologico-politica.

GIANFRANCO BONOLA

“SYMBOL: DIE JUDEN”

Il capitolo rimosso di Spirito dell'utopia e il suo destino

Abstract

The present paper deals with a brief chapter of Bloch's *Geist der Utopie*, entitled “Symbol: Die Juden”, which is included in the 1923 edition, but that the author has removed from the final version provided in the *Gesamtausgabe* (1964). This section, though, had raised great interest in the occasion of the first reception of the work: G. Scholem and W. Benjamin discuss upon it, and M. Susman quotes it in her review. The present paper tackles Bloch's reasons for arguing that the Jews are close to accept the Christ, who has turned out to be a master of love and interiority, but he is not the last Messiah, namely, the triumphant Savior that will change the world. Both Judaism and Christianity, then, should unite and assume a new form, which correspond the incoming apocalypse, in the wait for the *Tertium Testamentum*, invoking the Paraclete.

Keywords: Ernst Bloch; Geist der Utopie; Christianity/Judaism; Christology; Eschatology

La storia redazionale di *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch, è stata notoriamente piuttosto tormentata. Uscito nel 1918¹, in un'edizione che mostra tracce di fretta e di trascuratezza, venne ristrutturato e in parte riscritto per la seconda, definitiva edizione del 1923². Tuttavia, nella *Gesamtausgabe*, approntata con la supervisione di Bloch stesso, la versione del 1923 non è riprodotta integralmente, bensì in una *Bearbeitete Neuauflage*³, senza ulteriori precisazioni. Questo tardivo ripensamento ci consegna, quindi, una terza e finale redazione di *Spirito dell'utopia* (1964), in cui tra l'altro Bloch ha deciso di cassare il testo su cui verte il mio intervento, ossia il capitolo in origine intitolato «Symbol: Die Juden» [Simbolo: Gli ebrei] che aveva mantenuto nella stesura del 1923, pur spostandolo, rimaneggiandolo e titolandolo: «Das Gewissen des Unbedingten und das Bewußtsein des Unsichtbaren» [La coscienza dell'incondizionato e la consapevolezza dell'invisibile]⁴. Tuttavia il lacerto amputato non fu condannato all'oblio, perché in quello stesso 1964 Bloch lo inserì nella riedizione della raccolta di saggi *Durch die Wüste* [Attraverso il deserto]⁵, pubblicata in origine nel 1923.

Ma poiché l'edizione italiana di *Spirito dell'utopia*⁶ traduce la versione della *Gesamt-*

1 E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker & Humblot, München-Leipzig u. 1918, Faksimile der Ausgabe von 1918 in Id., *Gesamtausgabe*, vv.16, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962-1977, vol. XVI. La sezione titolata: «Symbol: Die Juden» occupa le pp. 319-332.

2 E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923.

3 Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923*, in *Gesamtausgabe*, vol. III.

4 *Ibidem*, pp. 287-299.

5 Cfr. E. BLOCH, *Symbol: Die Juden (1912/13) Für Else von Stritzky*. in E. BLOCH, *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*, 2ª ed. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1964, pp. 122-140.

6 E. BLOCH, *Spirito dell'utopia. Nuova edizione rielaborata della seconda stesura del 1923*, a cura di

ausgabe del 1964, questi rimaneggiamenti hanno avuto come effetti collaterali: 1) di sottrarre al lettore italiano le articolate riflessioni blochiane sull'ebraismo sviluppate in quel capitolo; 2) di cancellare il nesso profondo tra l'ebraismo e *Spirito dell'utopia*; 3) di rendere indecifrabile il rapporto di Walter Benjamin con la prima opera di Bloch, alla quale aveva riconosciuto un merito decisivo nel cosiddetto *Frammento teologico-politico*⁷. Nelle lettere in cui Benjamin e Scholem ne discutono, infatti, poco o nulla si poteva comprendere⁸ dei cenni a *Spirito dell'utopia*, che in gran parte vertono proprio su quella sezione dell'opera dedicata all'ebraismo (là sommariamente indicata come: «Die Juden»)⁹, che non compariva nell'edizione italiana.

In queste pagine vorrei cercare di mettere in luce l'importanza di «Symbol: Die Juden» tanto in sé, per le tesi innovative e le argomentazioni che contiene, quanto rispetto all'impianto di *Spirito dell'utopia*, di cui fu a lungo parte integrante. A renderci una decisiva testimonianza del suo rilievo è, a mio avviso, proprio il rapporto contrastato che Bloch ebbe con questo breve capitolo, le varianti e le aggiunte che vi inserì, gli spostamenti a cui lo sottopose prima di estrometterlo dall'opera mantenendolo comunque in vita in altra veste.

Sull'origine di «Symbol: Die Juden» si possono abbozzare alcune congetture. La sua forma alquanto unitaria, la struttura compatta e autosufficiente della riflessione che vi è svolta, fanno pensare a un contributo in sé autonomo, redatto prima dell'ideazione di *Spirito dell'utopia*¹⁰. In tale senso vanno anche le indicazioni fornite da Bloch in occasione della riedizione del 1964 in *Attraverso il deserto*, dove lo correda della data: 1912/13 e della dedica: “Für Else Bloch von Stritzky” (quella apposta a *Spirito dell'utopia*). Se la prima stesura del testo va fatta risalire a tali anni, allora è connessa a un periodo di

Vera Bertolino e Francesco Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980. Dei cambiamenti intervenuti tra la prima e la seconda edizione si parla sommariamente nella premessa: «Contestuale allo *Spirito dell'utopia*. Intervista con E. Bloch a Tübingen il 1° settembre 1974», p. XV, nota 10.

- 7 “Aver negato con la massima intensità il significato politico della teocrazia è il più grande merito del *Geist der Utopie* di Bloch” Cfr. W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment* in, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. TIEDEMANN e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Frankfurt a.M. 1974-1989, vol. II p. 203 e s.; trad. it. *Frammento teologico-politico*, in ID., *Sul concetto di storia*, cura di G. BONOLA, M. RANCHETTI, Einaudi, Torino 1997, p. 254 e s.
- 8 Un tentativo di comprensione è stato fatto da chi scrive; cfr. G. BONOLA, *L'impulso dello spirito ebraico all'utopia. Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem (1919/1920)*, in *Teologia e Politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, a cura di M. PONZI, B. WITTE, Aragno, Torino 2006, pp. 259-314.
- 9 Cfr. la lettera di Scholem datata 5. 2. 1920 (in G. SCHOLEM, *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 112-115; trad. it. *Walter Benjamin - storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, pp. 140-143) e la risposta di Benjamin datata 13. 2. 1920 (in W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, vol. II, a cura di Ch. Gödde e H. Loniz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 74-79).
- 10 Il primo cenno a un tema presente nel frammento si trova nella lettera a M. Susman del 30. 8. 1913 (riportata da A. CZAJKA, *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, in «Humanitas», 60, 2005, pp. 246-266, a p. 263), e la prima menzione del suo titolo nella lettera a G. Lukács del 16. 8. 1916 (cfr. G. LUKÁCS, *Briefwechsel, 1902-1917*, a cura di E. Karadi e E. Fekete, trad. td. di A. Meller-Vertes, J.B. Metzler, Stuttgart 1982. p. 374 e s.; trad. it., *Epistolario 1902-1917*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 382 e s.).

grande riviviscenza della discussione sull'ebraismo, quello contrassegnato dal dibattito corale suscitato dall'opera di Werner Sombart, *Die Zukunft der Juden* [Il futuro degli ebrei] (Leipzig 1912), dall'inchiesta giornalistica di Arthur Landsberger poi sfociata nel volume *Judentaufen* [Battesimo degli ebrei] (München 1912), e dalla polemica scatenata da Moritz Goldstein sulla rivista «Kunstwart und Kulturwart» [Il guardiano dell'arte e della cultura] con il suo articolo sugli ebrei che producevano letteratura in tedesco: *Deutsch-jüdischer Parnaß* [Parnaso ebraico-tedesco], nel marzo di quello stesso anno¹¹.

Ma a prescindere dal momento della sua genesi, il testo «Symbol: Die Juden» viene inserito nella prima versione di *Spirito dell'utopia* con un gesto meditato e conferendogli un indubbio rilievo. Vi compare infatti nella parte 5a: «Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit» [Sull'atmosfera intellettuale del nostro tempo], dedicata a correnti e protagonisti della scena culturale e filosofica tedesca, dove è collocato nella sezione finale, che porta il titolo «Besluß, Programm und Problem» [Conclusione, programma e problema], in una sorta di trittico con i paragrafi: «Die Deutschen» [I tedeschi] ed «Exkurs: Der Alexanderzug»¹² [Escursus: La spedizione di Alessandro Magno]. Alla fine di «Symbol: Die Juden» segue, separata con un tratto orizzontale a centro pagina, la chiusa dell'intera sezione, intitolata: «Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation» [Sulla gnoseologia propulsivo-fantastica di questa proclamazione], nella quale Bloch intreccia le idee teoretiche capitali dell'opera con una serie di spunti connessi ad ebraismo e messianismo¹³.

1. In compendio: l'ebraismo e l'approssimarsi dell'apocalisse

La struttura unitaria di «Symbol: Die Juden», assai più nitida rispetto ad altre sezioni dell'opera in cui figura, permette di vedere con chiarezza che il percorso del testo si dipana da un tema principale, al servizio del quale sono elaborate alcune parti secondarie. Al centro della prima parte è posto un interrogativo, che viene ripreso e riproposto più volte¹⁴, ritmando il percorso espositivo fino alla fine. La questione, che viene formulata in un orizzonte di riflessione teologico-filosofica sulla storia, riguarda il significato

11 Su questo dibattito mi sia concesso rinviare al mio intervento: G. BONOLA, *La consapevolezza ebraica del giovane Benjamin*, nota di presentazione alle quattro lettere di W. BENJAMIN a Ludwig Strauß dell'inverno 1912/13, pubblicate in «Micromega» 3/1997, pp. 195-212.

12 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Ausgabe*, cit., rispettivamente alle pp. 295-304 e 304-319.

13 Tale chiusa, che occupa le pp. 332-342 della prima edizione del *Geist*, verrà poi eliminata definitivamente nel rifacimento dell'opera per l'edizione del 1923.

14 «Perché abbiamo voltato le spalle? Venne il Mediatore, a noi inizialmente. Ma ogni ebreo fino a poco tempo fa ha abbassato gli occhi davanti a lui» (*ibidem*, p. 322); «Che cosa è accaduto a questo punto, che cosa sopravvenne, che l'odio contro l'appeso crebbe così furiosamente?» (ivi); «E tuttavia: che cos'è avvenuto per la seconda volta, che adesso d'improvviso l'odio verso il crocifisso vuole sparire senza lasciar traccia, e nient'affatto solo per opportunismo, o per indifferenza nei confronti dei contenuti religiosi?» (*ibidem*, p. 323); «Che cos'è dunque che qui ha tenuto lontano in modo così estraneo e duro? Che cosa c'è di altro, che ora d'improvviso fa arrivare gli ebrei, che per tanto tempo hanno sofferto e atteso davanti alle porte del loro proprio mondo religioso, vicino al "cristianesimo"?» (*ibidem*, p. 329).

complessivo della vicenda plurimillenaria degli ebrei, la quale per Bloch è divenuta ora cruciale perché egli avverte l'imminenza di una grande mutazione, il profilarsi della trasformazione di un assetto storico e religioso rimasto inalterato per millenni. Per motivare questo suo convincimento egli deve evidenziare il carattere peculiare del momento presente con la sua novità, e quindi tratteggiare la specifica natura degli ebrei nella persistenza dei loro tratti ancestrali, schizzando inoltre una storia *in nuce* dell'ebraismo, specie nel suo rapporto sia metafisico sia storico-culturale con il mondo non-ebraico. Nodo fondamentale per la storia dell'ebraismo è da sempre, e continua ad essere, il rapporto con la figura di Gesù, l'antico rifiuto che ha prodotto sulla scena storico-universale le figure della chiesa trionfante e della sinagoga sconfitta; un'*impasse* che ora mostra i segni di un possibile superamento. Perciò, a detta di Bloch, l'intero problema di Gesù ritorna di urgente attualità e deve essere riesaminato sia dagli ebrei che dai cristiani, soprattutto nelle sue valenze escatologiche; occorrerà perciò tornare ad alcuni testi biblici capitali, come *Isaia 53* e *Romani 10-11*, la cui interpretazione dovrà essere rivista e in qualche misura rovesciata. Questo potrebbe ferire la tradizionale autocoscienza ebraica, perché implica l'accettazione della fatale continuità tra ebraismo e cristianesimo (fino a riconoscere il cristianesimo come esito inevitabile dell'ebraismo), ma per Bloch l'evento epocale dell'appropriazione ebraica di Gesù è di tale portata da sconvolgere anche l'impianto consolidato del cristianesimo. Infatti si trovano ora delegittimate le posizioni antiebraiche tradizionali, i tentativi teologici di usare Paolo contro l'ebraismo e quelli filosofici di sentenziare come definitiva l'estromissione degli ebrei dalla dinamica storico-politica del mondo (Schelling), come pure quello di stigmatizzare psico-sociologicamente l'ebreo come il tipo umano irrimediabilmente negativo (Weininger). Ma la novità dirimpente che si annuncia getta una luce diversa anche sul senso della ostinata persistenza dell'ebraismo nella storia e della sua inesausta tensione messianica, nonostante l'azione ottundente del rabbينismo; d'altro canto anche la chiesa cristiana ha perseguito da tempo, e con successo, l'eliminazione della tensione escatologica e del messianismo dall'orizzonte della cristianità. Ma l'incontro fra l'ebraismo e Gesù, un tempo fallito, è divenuto ora possibile, argomenta Bloch, perché anche la sua figura e il suo ruolo nella storia dell'umanità sono stati fortemente ridimensionati: la presa d'atto che il suo operato si è rivelato inefficace, che la cristianizzazione del mondo non è mai riuscita, e quindi la redenzione non è ancora avvenuta, ci permette d'intravedere una nuova prospettiva oltre Gesù. Tutte queste coordinate epocali esigono quindi il rilancio della speranza verso il futuro, in direzione di un ultimo Cristo, non ancora conosciuto, la cui venuta sarebbe ora propiziata dall'incontro spirituale di ebrei e tedeschi e dalla evoluzione della Russia, divenuta il terzo recipiente dell'attesa del *novum*.

È possibile suddividere tematicamente l'articolato saggio «Symbol: Die Juden» in almeno nove parti, di cui le prime due sono dedicate a tratteggiare gli aspetti significativi della situazione in cui si trova oggi l'ebraismo (punto 1) e la lunga storia ebraica che porta avanti un suo peculiare modo di percepire il mondo (punto 2). Viene quindi posta in primo piano la questione di Gesù: ossia l'antico rifiuto oppostogli dagli ebrei e i segni (secondo Bloch palesi) del suo attuale superamento (punto 3), a cui segue una parte più

strettamente esegetica (punto 4) che riprende in esame il cruciale cap. 53 di *Isaia* ed i capp. 10-11 dell'*Epistola ai Romani* di Paolo. Quindi il testo ritorna alla questione ebraica in modo più avvertito e, dopo aver condannato l'antigiudaismo teologico, prende posizione contro vari tentativi di liquidare l'ebraismo (punto 5) sul piano filosofico e sociologico; a Bloch preme evidenziare invece quanto gli ebrei siano tutt'ora intrinsecamente al servizio della prospettiva messianica e come quest'ultima sia veicolata occultamente anche dalla *qabalah* (punto 6). Le due parti successive si concentrano sul problema gesuano, delineando le ragioni e lo scenario dell'incontro con Gesù divenuto ora possibile (punto 7) per poi tratteggiare un nuovo profilo di Gesù a partire dalla redenzione mancata (punto 8). La parte conclusiva (punto 9) accenna ad alcuni tratti del cammino verso l'ignoto dell'apocalisse utopica. Ma poiché i limiti del presente intervento non mi permettono di analizzare, neppure sommariamente, ciascuno di questi punti, mi limiterò a proporre alcune riflessioni sul quarto punto per poi passare direttamente a considerare il blocco finale (punti 6, 7, 8).

2. *L'ebraismo e il cristianesimo nella prospettiva apocalittica*

Dalle riflessioni sviluppate nel primo terzo del testo, Bloch trae la conclusione che, poiché gli ebrei sono finalmente giunti a rivendicare come cosa loro il cristianesimo, il quale oggi appare viceversa trascurato «dagli altri popoli» secolarizzati o indifferenti, sia ormai prossima la decisiva svolta annunciata, in termini escatologici, da Paolo in *Romani* 11, 25¹⁵. Egli passa quindi ad indicare le conseguenze, davvero di enorme portata, di tale dirompente novità: l'ebraismo, sostiene, non deve «rinnegare la propria fede» ma non può più «trattener[la] entro all'Antico Testamento». Con questa formulazione cauta, in tono sommesso, Bloch in realtà sta inficiando radicalmente la legittimità dell'ebraismo in quanto fenomeno religioso a sé stante. Mentre pare suggerire che la cogenza di questo passaggio non sovverta la fede ebraica (quasi esso fosse 'interno' all'ebraismo), egli non tiene conto del fatto che duemila anni di storia ebraica verrebbero così ridotti a fase propedeutica di una finale trasmutazione. A suo parere, come nella storia romana è insita l'inevitabilità del trapasso dalla repubblica al principato, così l'Antico Testamento «dai profeti in poi trascende nel Nuovo Testamento, per contrapporre in esso alla storia della creazione, come un secondo punto culminante dell'epiciclo, la storia della redenzione». Ed è a questo snodo decisivo dell'esposizione che Bloch cercherà di fornire un adeguato supporto scritturistico.

15 Nella traduzione fornita da Ernst Bloch: «Non voglio tenervi celato, cari fratelli, questo mistero (cosicché non siate orgogliosi): ad Israele in parte è stata opposta cecità fino a che la pienezza dei pagani sia entrata, e quindi l'intero Israele sarà beato» (in BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Ausgabe*, cit., p. 326).

2.1. Da Isaia 53 a Paolo, Romani 10-11

Il primo testimone biblico che Bloch chiama in causa proviene dall'Antico Testamento: è una silloge di versetti dal capitolo 53 di *Isaia* (Is 53, 2-5a; 53, 7-10), un testo che viene subito dichiarato messianico, optando immediatamente per un'interpretazione tutt'altro che condivisa. La paternità di tale capitolo è attribuita, in accordo con la ricerca storico-critica protestante, all'ignoto profeta designato come Deuteroisaia, ma Bloch mostra di conoscere l'esegesi tradizionale ebraica, che interpreta il servo sofferente di *Isaia* 53 come lo stesso popolo d'Israele «disperso e maltrattato», anche se non intende accettarla. Contro tale identificazione adduce motivi testuali e fa valere soprattutto la considerazione, di ordine letterario, per cui la raffigurazione del servo sofferente è condotta in modo così personale da non consentire un'interpretazione in senso collettivo. Queste spiegazioni, piuttosto sbrigative, ci lasciano pensare che il suo convincimento poggi, in realtà, sulle motivazioni di natura teologica che seguiranno. Bloch riporta infatti un altro frammento del Deuteroisaia, una parte del v. 42, 3¹⁶, che profetizza la mitezza del futuro inviato di Dio, un testo che egli fa valere come emblematico della svolta annunciata nell'intero blocco delle profezie deuteroisaiane, ossia: «il più possente salto dalla crudeltà veterosemitica [...] al contenuto totalmente nuovo dell'amore e della benedizione».

Per corroborare la tradizionale tesi cristiana, che la figura del servo di *Isaia* 53 è profezia del messia sofferente, ossia di Gesù, Bloch invoca la testimonianza di quei «maestri dell'ebraismo» che si sarebbero espressi in tal senso, memori dell'*haggadah* che parla di un messia sconfitto e ucciso, detto *ben Joseph*, distinto dal vittorioso messia finale, *ben David*. Benché non sia nota la fonte da cui Bloch ha attinto queste informazioni, esse corrispondono a verità. Tuttavia egli ignorava, ritengo, che le esegesi ebraiche di *Isaia* 53 in senso individuale e messianico erano nate nel XVII secolo nelle cerchie sabbatiane, che le applicavano a Shabbetay Tzevi, sia prima che dopo la sua morte; esse perciò erano vivacemente avversate da tutto il rabbinato, che si era opposto al messia apostata¹⁷.

Il secondo blocco di passi biblici, dall'*Epistola ai Romani* di Paolo, ha per Bloch la funzione di duplice raccordo: verso il passato, l'Antico Testamento, a cui «ritorna» grazie alle numerose citazioni che include, e verso il «futuro» escatologico, verso cui è proteso. E qui Bloch menziona per la prima volta la figura gioachimita di un «Terzo Testamento», aprendo una nuova prospettiva epocale. Aggiunge inoltre che questo testo paolino illumina di «luce metafisica» lo stallo in cui gli ebrei hanno finito con il paralizzarsi davanti al «loro proprio mondo». Solo a questo punto compare la risposta autentica all'interrogativo che pervade e supporta tutta la trattazione. Per un'intera pagina Bloch cita i passi fondamentali dei capitoli 10 e 11 dell'epistola ai Romani e, dopo avere esposto il suo lettore alla potenza del testo, si dichiara deluso di come le chiese cristiane

16 «La canna infranta non spezzerà, non spegnerà il lucignolo fumigante», che insieme all'intero passo Is 42, 1-4 viene citato in Mt 12, 20.

17 Sull'interpretazione sabbatiana di *Isaia* 53, cfr. G. SCHOLEM, *Shabbetay Tzevi, il messia mistico. 1626-1676*, Einaudi, Torino 2001, p. 62 e s.

lo hanno utilizzato. È disposto ad ammettere che si tratta di un annuncio ostico «per la chiesa pagano-cristiana», a cui impone di rintuzzare il suo orgoglio di depositaria della salvezza nei confronti del popolo ebraico, in questa fase (ma solo temporaneamente) allontanato e disperso. Infatti, a suo dire, l'interpretazione di *Romani* 10-11 «in senso ostile agli ebrei», come esige lo scontro confessionale, si è ottenuta soltanto forzando il testo, e forse per questa ragione i cristiani hanno privilegiato le «esegesi più piatte». Per quanto concerne il dibattito teologico cristiano circa il destino finale degli ebrei nella *oeconomia salutis*, questa valutazione di Bloch si rivela corretta. L'interpretazione divenuta canonica, infatti, poneva l'accento sulla signoria di Dio, sulla sua volontà salvifica e quindi leggeva il passo quasi fosse incentrato sulla predestinazione, come acutamente coglie Bloch, che chiosa: «anche agli ebrei tocca, alla fine, perché nessun popolo può sottrarsi al tempo della salvezza». Egli stigmatizza anche il sagace artificio, che fu escogitato per sottrarre a questo passo ogni riferimento all'ebraismo concreto e reale. Si volle interpretare, infatti, il lemma che poneva le maggiori difficoltà, ossia l'espressione «l'intero Israele» di Rom 11, 25, come lo «Israele nel senso cosiddetto spirituale», cioè come la chiesa cristiana stessa¹⁸. Con questo *escamotage* si eliminava l'idea di una finale salvezza destinata da Dio non al piccolo numero degli ebrei che si sarebbero convertiti al cristianesimo, bensì, come recita il dettato paolino, davvero a «tutto Israele».

Benché sfornito di competenze specialistiche, o forse proprio perché non è incluso nel numero dei 'professionisti' dell'esegesi neotestamentaria (sempre confessionalmente schierati), Bloch riesce a comunicare al suo lettore l'evidente conflitto fra la pagina paolina, vigorosa e ispirata, e le interpretazioni anodine che era usuale fornire. Fino a far sorgere il sospetto che dietro a questa ermeneutica accecata dalla cattiva coscienza si celasse un piano di ordine superiore, trascendente, dello stesso segno di quella storia della salvezza dei cui cammini tortuosi Paolo aveva per un attimo svelato il «mistero».

Al centro di «Symbol: Die Juden» Bloch è quindi riuscito a collocare due fra i passi più controversi della diatriba tra ebraismo e cristianesimo, rovesciando il senso che ciascuna parte in prevalenza conferiva al testo della propria tradizione. Non solo, infatti, *Isaia* 53 viene letto in senso cristiano, ma *Romani* 10-11 è valorizzato appieno ad attestare una riserva di privilegio di cui l'ebraismo è beneficiario negli eventi escatologici e a garantire la salvezza finale degli ebrei. L'effetto intenzionale di questo ribaltamento delle certezze esegetiche degli uni e degli altri è, come vedremo, finalizzato a una convocazione di entrambe le parti di fronte allo scenario apocalittico che Bloch avvertiva profilarsi, e alle sue urgenze¹⁹.

18 Cfr. in proposito il lavoro pionieristico di M. SIMON, *Verus Israel: étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, E. De Boccard, Paris 1948.

19 A dispetto del tessuto di rimandi fra il testo veterotestamentario e quello neotestamentario, sapientemente costruito, nella seconda edizione del *Geist*, Bloch ha eliminato tutte le citazioni dal Deuterocanone, mantenendo solamente la tesi generale: che si tratta di un testo messianico e di una profezia della vicenda di Gesù, il quale però è il messia sofferente *ben Joseph*, noto alla tradizione ebraica, e non il messia vittorioso, *ben David*. Aggiunge poi una frase per sottolineare meglio l'importanza del passo di *Romani* (rimasto quasi immutato) e della posizione di Paolo. Inoltre rafforza il cenno allo svuotamento esegetico operato dalla chiesa su Rom 9-11. Viceversa in BLOCH, *Durch die Wüste* (cit.) segue totalmente *Geist der Utopie. Erste Ausgabe*.

2.2. Gli ebrei tuttora pervasi di messianismo e il segreto della qabbalah

Di fatto, insiste Bloch, gli ebrei non sono stati spazzati via dalla scena storica, né ridotti a perpetuare la loro parte deteriore, ma a dispetto di tutte le loro dolorose peripezie, hanno mantenuto la capacità di dare vita a tipi umani di ogni genere, continuando a essere anche «il popolo dei Salmi e dei profeti», con le loro forme religiose peculiari, il loro misticismo che giunge fino ai *chassidim*. Nella pervicace insistenza dei cristiani a voler liquidare l'ebraismo Bloch vede celarsi in realtà un disagio verso i contenuti religiosi che questo continua a testimoniare, ossia, nella sua formulazione: «l'idea, cui l'ebraismo non ha mai rinunciato, del Consolatore, del terzo al di sopra di ebreo e cristiano, del messianismo e del *Tertium Testamentum*». In questa affermazione Bloch si appoggia sul qabbalista cristiano Franz Joseph Molitor, per il quale lo Spirito Santo, nei suoi tradizionali attributi di Consolatore, Intercessore e Intermediario si identifica mistericamente con la Shekhinah, la presenza divina, nella interpretazione che ne offre la *qabbalah*. Inoltre, per la tradizione ebraica uno dei nomi del messia atteso è Menachem, che significa appunto 'consolatore'. Il Paracleto che Gesù promette di inviare (Gv 14, 16)²⁰ diviene così per Bloch la figura messianica degli ultimi giorni di cui la tradizione ebraica ha fedelmente serbato la memoria e l'attesa. È per questo motivo che l'ebraismo è un protagonista insostituibile nella storia della salvezza ridisegnata da Bloch, la cui vicenda ha ora fatto un passo in avanti, cosicché l'umanità si trova in vista di un imminente *Tertium Testamentum*, nel quale l'età del Padre e l'età del Figlio saranno superate, come profetizzava Gioacchino da Fiore.

Benché l'ebraismo non sia mai riuscito a riconoscere l'affinità con la propria sostanza spirituale presente nel cristianesimo, afferma Bloch, tuttavia nella cultura religiosa ebraica esiste un «segreto». Fino a questo punto egli aveva soltanto evidenziato una nuova sensibilità ebraica, empatica nei confronti di Gesù e proposto la scomoda tesi dell'inevitabile evoluzione dell'ebraismo in senso cristiano, avanzando un'interpretazione controcorrente di due testi cruciali della diatriba ebraico-cristiana. Ora chiama a deporre una terza fonte, la *qabbalah* che, nel significato che egli le accredita, avrebbe già adombrato (o addirittura occultamente compiuto) per un ceto di iniziati il ricongiungimento finale di ebraismo e cristianesimo. Basandosi unicamente sull'opera di Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* [Filosofia della storia, ovvero sulla tradizione], Bloch²¹ fa propria l'idea che la dottrina segreta degli ebrei sia colma «di rinvii ai misteri cristiani: l'idea del potere delle chiavi, dell'intermediario, della grande madre *malkut*, anzi dell'intera Trinità stessa», e insieme a Molitor cita a conferma il «qabbalista amburghese Eibenschütz».

La *qabbalah* sarebbe quindi l'occulta, ma veridica, depositaria di quella profonda

20 Un versetto a cui Bloch inserirà una precisa allusione («[...] Gesù, che lui stesso annuncia un Paracleto ancora a venire») soltanto nella terza versione del testo. Cfr. ID., *Durch die Wüste*, cit., p. 147.

21 Pare che Bloch non avverta quanto possa essere fuorviante, oltre che metodologicamente scorretto, identificare la *qabbalah* ebraica con la rilettura cristiana che Molitor ne aveva proposto con la sua opera *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* uscita in quattro voll. dal 1827 (Hermann, Frankfurt a.M., vol I.) al 1853 (Münster, voll. II. III. IV).

convergenza tra la speculazione mistica ebraica e i dogmi del cristianesimo che lo scontro religioso aveva sempre dichiarato impossibile. Ma di nuovo Bloch, a quanto pare insieme a Molitor, ignora che all'interno della letteratura qabbalistica l'accettazione più spinta ed esplicita dei modelli trinitari o paratrinitari della figura divina, era avvenuta in prevalenza nelle cerchie eretiche (e demonizzate) dei sabbatiani²² e di lì si era infiltrata negli scritti di epigoni poco attenti o degli ignari divulgatori, ebrei o cristiani che fossero²³.

2.3. Lo scenario dell'incontro con Gesù divenuto possibile

Ma qual è in verità l'elemento nuovo che «ora d'improvviso» conduce gli ebrei in una così stretta prossimità con il «cristianesimo»?²⁴. Esso mostra due aspetti connessi: lo sguardo dell'umanità è ormai in grado di giungere più lontano e quindi scorge una realtà spirituale nuova, al di là del cristianesimo, e (di conseguenza) la storia umana, al centro della quale la teologia cristiana aveva collocato Gesù Cristo, ha assunto una configurazione nuova. Per questo Gesù è «divenuto innocuo» e può essere accostato e condiviso anche dagli ebrei. La possibilità di guardare oltre il cristianesimo, oltre il grande disegno di *historia salutis* da esso tracciato, significa che «altre forze» spirituali si sono affacciate e agiscono alla ribalta della storia. Quel Gesù che era stato intronizzato nel punto centrale della vicenda umana in quanto culmine della rivelazione di Dio, come figura di raccordo tra la creazione passata e la redenzione futura, si trova ora in una condizione più dimessa, e perciò «può essere onorato nella sua immensa profondità umana».

Questa nuova situazione, che rimette tutto in movimento, vede però entrambe le religioni affette da pesanti negatività. È certo decisivo il fatto che l'ebraismo non sia stato cancellato dalla storia, e sia stato «risparmiato per grandi cose» grazie al persistere della sua attesa, poiché «la vita [...] viene spenta in coloro che calcolano la fine e non sanno attendere». Sebbene la fede ebraica si presenti ormai «ingrigita», essa ha seguito a professare l'unicità di Dio e a venerare «l'antico Signore Jehova», il quale però mantiene i tratti autoritari di un «imperatore della legge» e di un «Dio rituale». Secondo Bloch per l'ebraismo il processo involutivo provoca un regresso, che lo ha fatto retrocedere «a monte dei profeti mitiganti e spiritualizzanti» e dare corso a due tipi simmetrici di «irrigidimento»: da un lato «un semplice tradizionalismo formalistico» (ossia l'ebraismo ortodosso) e dall'altro «un deismo astratto, molto sobrio» (ossia l'ebraismo liberale). Ma anche la chiesa cristiana è sotto accusa, poiché ha trasformato il mondo un sistema cul-

22 Anche su queste interpretazioni trinitarie e sulla figura di Jonathan Eibe(n)schütz (m. 1764) come criptosabbatiano si veda SCHOLEM, *Shabbetay Tzevi*, cit., pp. 890 e 895.

23 In BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung* non compaiono varianti di rilievo, se si eccettua la rettificata per cui la *qabbalah* non «trabocca di» allusioni ai misteri del cristianesimo, bensì ne «contiene a sufficienza». In *Durch die Wüste*, oltre a qualche limatura stilistica, è presente solo una precisazione che sottolinea l'autolesionismo insito nella posizione di Weininger.

24 In questo caso le virgolette sono di Bloch, e indicano la discrepanza della realtà nuova cui Bloch fa riferimento dalla concezione comune del cristianesimo.

tuale chiuso e invalicabile, di cui essa sola possiede le chiavi e rimane il referente unico. A ciò ha potuto giungere eliminando «sia le antiche speranze messianiche che l'apocalisse» mediante la forza del processo di ritualizzazione, grazie alla quale ha ridotto persino la Pentecoste a «mera scena universale di ripetizione o tautologia del già accaduto».

La misura del fossilizzarsi delle due religioni è leggibile, secondo Bloch, dallo spazio che esse riservano all'impulso messianico, e in ciò l'ebraismo si trova in una condizione migliore, grazie al chassidismo e alla sua concezione che «la gioia è più grande della legge». Inoltre, a differenza della chiesa cristiana, la sinagoga non si presenta come una istituzione sacrale imperitura, intrascendibile, bensì mette in conto il proprio superamento, perché è fondata «sul Messia, sull'invocazione del Messia e sul *kiddush hashem*» cioè sulla 'santificazione del Nome' di Dio mediante il martirio.

A questo punto nell'elaborazione blochiana si affaccia una nuova figura, lo gnosticismo, da lui inteso come una componente intrinseca, benché «latente», nella tensione escatologica ebraica. Il suo nucleo fondamentale consiste nell'«opposizione [...] di quanto è bene, ed è illuminato, contro tutto ciò che è meschino, giusto e duro». Contro l'ipotesi di una genesi tarda, di matrice cristiano-ellenistica, dello gnosticismo Bloch sostiene che esso è percepibile persino in Gesù e nei profeti, perché quella opposizione si trovava già radicata «nelle alterne psicologie di Jahwe stesso». A suo dire, quindi, una prima origine, molto remota, di quel dualismo poi fatto proprio e predicato dagli gnostici come opposizione insanabile tra le figure divine dei due Testamenti sarebbe già presente nella dicotomia percepita in antico all'interno del Dio ebraico. Si tratta della differenza che viene tradizionalmente chiamata in causa per spiegare l'esistenza dei due nomi biblici di Dio, Elohim e JHWH, il primo dei quali richiamerebbe il suo rigore/giustizia, mentre il sacro Tetragramma manifesterebbe la sua grazia/misericordia. Merito di Marcione, sarebbe dunque avere colto «questa antitesi tra il demiurgo e la divinità suprema rivelata dal Cristo, fino allora sconosciuta» e di avere concepito «Dio come storia», ossia (interpreto) la possibilità di evoluzione all'interno stesso della divinità, un Dio in divenire a cui la prospettiva filosofica di Bloch rimarrà fedele. Perciò, benché abbia ripudiato totalmente l'Antico Testamento, Marcione resta più vicino al messianismo di quanto non lo sia la *oeconomia salutis* cristiana, che riduce la rivelazione ebraica a mero preludio pedagogico ormai fossilizzato, sterilizzandone gli effetti in misura ben maggiore di quanto abbia fatto la gnosi, poiché tiene «lontano dal cielo stesso il processo propriamente teogonico»²⁵.

25 Nella seconda edizione del *Geist der Utopie*, quella del 1923, il contenuto di questa parte viene notevolmente trasformato con una serie di modifiche e interventi. Dapprima è presentata una nuova figura: «l'ebreo cristiano», la personificazione della sintesi che Bloch propone, il quale non cessa di essere ebreo: non è un caso di battesimo, ma di mantenimento di un'ulteriore attesa messianica all'interno del cristianesimo. L'«ebreo cristiano» professa la sua fede in Gesù e aspetta «il messia intero». In lui (afferma l'ulteriore lungo inserto) la legge, sminuita come un «mero prodotto di Esdra», è ormai del tutto tramontata; tuttavia l'ebraismo resta saldo, e non potrebbe fare altrimenti, nell'avversare una realizzazione immanente, una visibilità terrena della divinità, e nel respingere l'idolatria. E la chiesa ha appunto fatto di Gesù un idolo. Anche il nucleo centrale dello gnosticismo viene trasferito sul piano interiore e di Marcione si dice che ha concepito Dio (non più «come storia», bensì) come «pura interiorità». Un'ulteriore aggiunta antica qui alcuni elementi di un primo abbozzo del ridimensionamento di

2.4. Il nuovo profilo di Gesù a partire dalla redenzione mancata

Nel finale del capitolo Bloch disegna una nuova caratterizzazione della figura di Gesù, di cui ha ridimensionato il ruolo messianico; si tratta di una cristologia *sui generis*, non certo compatibile con la dogmatica cristiana, nella quale (più che in altri passi)²⁶ si evidenzia uno sguardo ebraico su Gesù e sul suo operato. Contro la messianicità di Gesù testimonia infatti la condizione di ingiustizia e disordine in cui si trova il mondo e il mancato realizzarsi della piena umanità nel genere umano. Questo è palese nel tremendo evolversi della società contemporanea, un segno che «gli uomini non sono *alla fin fine* gesuanamente intrisi, protetti, impregnati e preparati». A detta di Bloch, il tentativo fatto da Gesù fallì perché egli non fu in grado di contrastare vittoriosamente l'immane resistenza del negativo, così il suo sforzo non fu «sufficiente contro il vuoto di Dio della fine e in direzione dello Spirito Santo». A formulare il perentorio giudizio «che il Messia lontano non è ancora venuto», Bloch è quindi condotto dall'importanza dirimente che egli, in accordo con la tradizione ebraica, conferisce alla trasformazione radicale del mondo, finora non avvenuta. Il fatto che proprio ora Gesù debba abbandonare quella posizione al centro della storia, in cui era stato «erroneamente insediato», è l'indizio della nuova fase epocale.

Viene poi un lungo paragrafo la cui comprensione, difficile per un'evidente sconnesione sintattica²⁷, va comunque tentata, considerando la rilevanza del suo contenuto. Esso presenta infatti un bilancio analitico del ruolo di Gesù, che dapprima accosta a grandi figure dell'ebraismo, sia in veste di rabbi (paragonato a Hillel) che di profeta (assimilato a Mosé), e quindi identifica con la sua caratteristica peculiare, quella per cui anche gli ebrei iniziano gradualmente a onorarlo: il suo essere «segno di amore e di interiorità». In lui l'intrinseca presenza dell'amore e della purezza interiore²⁸ si fa vita e azione teurgica, si esplica in un atto da vero «profeta», quello di forzare Dio stesso a mutare aspetto, di coartare Dio, che era principalmente il depositario della signoria e della maestà, «il Signore[,] a divenire Padre al Figlio». Questo, di avere fatto divenire Dio, da sovrano assoluto, un padre amorevole degli uomini, è per Bloch (che qui ricalca una nota tesi cristiana, respinta dagli ebrei) il risultato più alto e incontestabile dell'azione di Gesù.

Segue una sorta di *theologia crucis* blochiana, in cui l'esito tragico e fallimentare del-

Cristo: che ora è visto solo come un «profeta del *cammin facendo*». La «coscienza imperturbabilmente apocalittica» dell'ebraismo ha «rigettato» il messia «falsamente innalzato» e così rilanciato «l'impulso cristico» alla nuova coscienza messianica che oggi si è accesa. In *Durch die Wüste* invece Bloch ripropone il testo del 1918, rafforzando alcuni aspetti: insiste sulla opposizione fra la visione teologica e quella etnica e sociologica dell'ebraismo; accentua la gravità delle pecche di cui soffre la sinagoga, nel suo rituale sclerotizzato.

26 Rispetto alla sez. denominata «Jesus» (cfr. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Ausgabe*, cit., pp. 373-382), che costituisce l'altro capitolo esplicito della 'cristologia' blochiana, qui è molto più presente il tema della redenzione 'fallita' e l'interpretazione di Gesù come *rabbi* e profeta.

27 Infatti, come si può vedere, in entrambe le edizioni successive è stato rimaneggiato a fondo.

28 Ricavo questa esplicitazione da molti altri passi di BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Ausgabe*, cit., ad es. p. 405.

la vita di Gesù viene valorizzato, prescindendo dalla dimensione messianico-salvifica, in coerenza con il principale apporto gesuano: anche con la sua morte egli ha messo in luce il versante più detestabile sia dell'uomo che della divinità, per superarlo definitivamente. Si ripercorre l'insuccesso di Gesù indicandone le ragioni: siccome «Gesù era solo un coadiutore (Helfer) e non il redentore», il suo «dichiararsi Messia, non poteva riuscire» (anzi si colorava di *hybris*), e parallelamente «perché l'estrema, sconosciuta essenza, veramente esplosiva, della redenzione universale» era ancora assente. Sarebbe quindi un *deficit* di potenza a non consentire a Gesù l'accesso al rango di messia, e a consegnarlo al supplizio infamante; il che gli permette però di compiere un ultimo gesto disvelante, di illuminare nell'umanità la malvagità oltraggiosa, «tutto ciò che in noi uomini crocefigge e sputa sulla croce», e nella divinità la durezza priva di misericordia: «tutto ciò che in Dio faceva crocefiggere e alla fine pretendeva la morte espiatrice o almeno non la rifiutava». Gesù mantiene quindi un posto decisivo nella visione blochiana, come araldo di una nuova forma umana, e al tempo stesso (ma ancor più) come distruttore di una forma odiosa di divinità, che egli si «lasciò alle spalle nell'antica bassezza ed essenziale allontanamento di Dio da sé stesso, dal suo terzo stadio come Spirito Santo».

A questo punto si riesce a cogliere nella sua integrità il progetto blochiano, di cui è premessa necessaria il ricomporsi della tradizione giudeocristiana. La frattura temporale e genetica fra ebraismo e cristianesimo dev'essere saldata, e va riscoperta la loro penetrazione reciproca, per poter far valere nei confronti di tutto questo universo religioso la necessità di un'altra cesura, di ispirazione gnostica, per la quale l'azione di Gesù diviene strategica. Il nuovo discrimine dovrà coinvolgere l'intera esperienza religiosa giudeo-cristiana e passare all'interno della realtà divina per scinderla, muoverla a rinnegare gli intollerabili aspetti crudeli e dispotici ed a intensificare e portare a compimento il proprio versante amorevole fino alla sua forma paracletica perfetta²⁹.

29 La seconda edizione del *Geist der Utopie*, quella del 1923, inserisce a metà di questa sezione una nuova cospicua parte (oltre una pagina) che introduce, appoggiandosi su una serie di fonti qabbalistiche desunte dallo *Entdecktes Judenthum* (1700) di J. A. EISENMENGER, alcune tematiche fin qui assenti, come la superiorità e diversità della «Torah del messia» (legata alla fase escatologica) rispetto alla Torah attuale, la negazione dell'eternità delle pene infernali (un segno che la chiesa è sviata), la finale apocatastasi e infine ribadisce con forza il tema della redenzione di Dio stesso, che è posta «nelle mani di Israele». Anche la parte sul ridimensionamento di Gesù, che in *Geist der Utopie. Erste Ausgabe* era sintatticamente sgangherata, viene corretta e integrata con aggiunte sul tema dell'interiorizzazione. In *Durch die Wüste* è significativo solo il cambiamento nella collocazione di Gesù, non più posto al «centro», bensì al «termine» della storia. La parte sul ridimensionamento di Gesù ritorna al testo di *Geist der Utopie. Erste Ausgabe*, debitamente corretto e snellito.

ARNO MÜNSTER

“ROMANTICISMO RIVOLUZIONARIO” MISTICA
RELIGIONE E SPIRITO UTOPICO
Il pensiero del giovane Ernst Bloch

Abstract

The aim of this contribution is to make clear that this ‘hermetic’ book is animated by a double movement of *revolt* and *hope*, i.e. by the rebellion against an inhuman world and government which has sacrificed the spirit and the greatness of the soul to the vile egoist interests, to *chauvinism* and *nationalism*, and simultaneously, by the *messianical hope* of the redemption from evil, which is identified with the arrival of the *Messiah* and the Reign of Justice, equality and fraternity. This utopical and creative subjectivity in Ernst Bloch’s thought, is the result of the of the great influence of Jewish mysticism (the Kabbalah), of ‘revolutionary romanticism’ and a mystical-religious thought of *existence*, strongly marked by the influence of the existential philosophy of Kierkegaard. We will show how this mystical metaphysic of interiority, is progressing, towards an *ontology of not-yet-being* and a *philosophy of praxis* via convergence of this mystical vision of the Ego with the social emancipatorical vision of Karl Marx of the end of alienation and exploitation.

Keywords: Kabbalah; Messianism; Romanticism; Utopia; Revolt; Hope

1. *Rivolta e speranza*

Come ho già sottolineato nella mia biografia di Ernst Bloch¹, *Geist der Utopie* è un libro per molti versi enigmatico ed ermetico, di lettura piuttosto difficile; gli interpreti hanno constatato, giustamente, che l’opera sembra essere animata da un duplice moto di rivolta e di speranza. «Rivolta contro un mondo inumano che ha sacrificato lo spirito e la grandezza dell’anima al commercio, ai vili interessi egoistici, allo spirito di concorrenza, al *nazionalismo* e allo *sciovinismo*»², se non al «ragno [...], allo scorpione velenoso e all’angelo sterminatore»; e nello stesso tempo *speranza* nell’avvento della liberazione, dell’«unica realtà del Regno delle anime, del pleroma dello Spirito Santo, della *restitutio in integrum* fuori dal labirinto del mondo»³.

È in questi termini che il giovane Bloch disegna il suo progetto utopico-messianico dell’avvento del Regno della Libertà dove «l’anima, il Messia, l’apocalisse [...] costitu-

1 Cfr. A. MÜNSTER, *L’utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, trad. it. di E. Barone, M. Palmieri, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014, p. 77; cfr. ID., *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.

2 ID., *L’utopia concreta di Ernst Bloch*, cit., p. 77.

3 E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918; facsimile: *Geist der Utopie. Erste Fassung* ora in ID., *Gesamtausgabe*, 16 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol XVI p. 441 e s.; nuova edizione rielaborata: Paul Cassirer, Berlin 1923; rielaborazione della seconda stesura: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 341 e s.; trad. it. di V. Bertolino, F. Coppelotti : *Spirito dell’utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 314 e s.

iscono gli impulsi finali dell'azione e della conoscenza»⁴. Bloch progetta questa utopia nel momento storico in cui le forze armate francesi ed inglesi, alleate nell'«Entente», rinforzate dalle forze canadesi ed australiane, si preparavano a dare l'assalto finale decisivo contro la Germania di Guglielmo II e quando, nel marzo del 1918, più di un milione di reclute erano già morte nella guerra delle trincee a Chemin-des-Dames, a Verdun e in altre regioni del Nord e dell'Est della Francia, lanciate contro le mitragliatrici del nemico, nel nome del «patriottismo» e della «difesa della civiltà» (Clémenceau). Bloch aveva evitato di essere coinvolto in questa guerra, esiliandosi nell'aprile 1917 in Svizzera, dove sarà per due anni collaboratore della «Freie Zeitung» di Berna, il principale giornale (finanziato dall'ambasciata francese in Svizzera!) dell'opposizione democratica repubblicana tedesca contro la monarchia degli Hohenzollern. A differenza di Martin Buber, di Franz Rosenzweig e di tanti altri intellettuali ebrei di lingua tedesca, il giovane Bloch non fu un «patriota»; provò un vero odio per il *Kaiser* (l'imperatore Guglielmo II) e il suo regime autoritario e desiderava di conseguenza non la vittoria della Germania in questa Prima Guerra Mondiale, in questo incredibile massacro nelle trincee, ma quella dell'«Entente» (Francia, Inghilterra). È questo lo «sfondo» storico-politico della redazione di questo libro «enigmatico», di questo libro alla *Sturm und Drang*, animato, dall'interno, da una *soggettività* espressiva ed *utopica* che lo stesso Bloch paragona a un «romanticismo rivoluzionario»⁵. Ma animato anche dalla mistica ebraica (e cristiana), soprattutto dalle speculazioni della Cabbala. Adorno invece sottolinea, nel suo commento, l'importante rapporto di Bloch con l'*espressionismo* tedesco, dunque con il pittore Franz Marc e la «Scuola del Cavaliere Azzurro» (*Der Blaue Reiter*), con Max Beckmann, ecc. Il prezzo pagato per questo è indubbiamente una certa confusione e una mancanza di rigore nell'architettura dell'opera, che si traduce in un'oscillazione quasi permanente dell'autore tra il punto di vista religioso e quello filosofico, tra l'approccio strettamente razionalista e quello esistenziale e vitalista, espressionista, tra quello socialista e quello mistico⁶. Sono caratteristici di questa soggettività interna, di questa «metafisica dell'interiorità» affiancata ad uno spirito di rivolta, affermazioni come le seguenti:

Tanto in profondo conduce anzitutto il cammino *interno*, denominato anche incontro-con-il-Sé, la preparazione della parola intima, mancando la quale qualsiasi sguardo verso l'esterno resta vano e nessun magnete, nessuna forza può attirare all'esterno la parola intima ed aiutarla ad erompere dall'errore del mondo⁷.

Lungo questa verticale interna devono infine diffondersi l'ampiezza, il mondo dell'anima, l'esterna, cosmica funzione dell'utopia, fronteggiando la miseria, la morte e il regno dei gusci della natura fisica. Solo in noi brilla ancora questa luce ed incomincia l'impulso fantastico verso di essa, verso l'interpretazione del sogno ad occhi aperti, verso l'applicazione del concetto utopico come principio⁸.

4 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 346; trad. it. cit., p. 318.

5 Cfr. MÜNSTER, *L'utopia concreta di Ernst Bloch*, cit., p. 77 e s.

6 *Ibidem*, p. 78.

7 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 13; trad. it. cit., p. 8.

8 Ivi.

Credo che esista più o meno un largo consenso, tra gli ‘specialisti’ degli studi blochiani, sul fatto che l’originalità di Ernst Bloch, come filosofo tedesco critico e marxista del ventesimo secolo, consiste soprattutto nel fatto che è, in tutta evidenza, l’unico filosofo neo-marxista che sia riuscito a creare una sintesi creativa e vivente tra il messianismo ebraico della redenzione, tra una metafisica dell’interiorità alla Kierkegaard, tra le tendenze eretiche della religione (cristiana ed ebraica), tra la mistica ebraica e tedesca, tra la visione apocalittica dell’espressionismo e il romanticismo rivoluzionario, da un lato, e, dall’altro, una filosofia materialista della prassi (ispirata dalle *Tesi su Feuerbach* di Marx)⁹ ed una nuova razionalità utopica, fondata su una teoria della pre-apparizione utopica ed un’ontologia del non-essere-ancora. Questa filosofia fa parte di una visione globale fondata sulla fede in una destinazione messianica del mondo, nella prospettiva escatologica della redenzione dell’umanità dal «peccato», dalle violenze e dalle ingiustizie, dopo l’avvento del Messia, che converge con la visione marxista della liberazione finale dell’uomo dall’alienazione e dallo sfruttamento capitalistico dell’uomo lavoratore e la fine di «tutti i rapporti in cui l’uomo è un essere umiliato e asservito», secondo la celebre frase di Marx¹⁰.

2. Romanticismo rivoluzionario

Dobbiamo però precisare anzitutto questo concetto di «romanticismo rivoluzionario», che fu introdotto per la prima volta dal giovane Lukács e ripreso e molto sviluppato, nei suoi scritti, dal sociologo marxista brasiliano Michael Löwy. Siamo d’accordo con l’amico Michael Löwy, grande specialista di Lukács e del ‘romanticismo rivoluzionario’, che il romanticismo non deve essere definito esclusivamente come un importante movimento letterario del XIX secolo, ma come «un grande movimento culturale di *protesta contro la società industriale-capitalistica moderna*, nel nome di valori pre-capitalistici», e che, di conseguenza, Jean-Jacques Rousseau, con la sua critica radicale della civilizzazione, sarebbe in un certo senso il primo rappresentante, la figura emblematica tipica di un movimento culturale-letterario, principalmente diretto contro il «disincanto del mondo, contro la quantificazione di tutti i valori, contro la meccanizzazione della vita e la distruzione della comunità umana»¹¹. Secondo Löwy, questo aspetto del romanticismo sarebbe presente anche nel pensiero del giovane Marx e del giovane Bloch.

9 Cfr. E. BLOCH, *Weltveränderung oder die elf Thesen von Marx über Feuerbach*, in Id., *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, pp. 288-334; trad. it. di E. De Angelis, T. Cavallo: *Trasformazione del mondo ovvero le “Undici Tesi su Feuerbach” di Marx*, in E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, pp. 293-338. Cfr. A. MÜNSTER, *Ernst Bloch et les XI Thèses de Marx sur Feuerbach (Cinq conférences)*, Delga, Parigi 2018.

10 K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1953-1981, vol. 1, p. 385 e s.; trad. it. di R. Panzieri: *Per la critica della filosofia del diritto. Introduzione*, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 197 e s.

11 Cfr. M. LÖWY, R. SAYRE, *Révolution et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1994.

Ma, benché questa nostalgia dei valori pre-capitalistici nell'opera di certi autori romantici sia indiscutibilmente presente, dobbiamo chiederci se Löwy non commetta eventualmente l'errore di sopravvalutare questo aspetto, dimenticando che la glorificazione, la nostalgia dei castelli medievali e delle comunità medievali nelle opere di Novalis, di Brentano, di Arnim, di Eichendorff, di E.T.A. Hoffmann e di Jean-Paul Richter, era principalmente fondata su un passatismo nostalgico, alleato dell'affermazione di valori etici e politici conservatori, diretti contro il pensiero del progresso (politico e sociale) e soprattutto contro la filosofia della razionalità dell'*Aufklärung* (dell'Illuminismo) e della Rivoluzione Francese. Perché si tratta qui, indubbiamente, del tentativo, da parte della maggioranza degli scrittori del romanticismo, di costruire un argine di nostalgia contro il processo di razionalizzazione della vita, di tutte le forme della vita moderna, questa razionalizzazione che figurerà al centro della sociologia valutativa (*wertfrei*) di Max Weber, questa razionalizzazione imposta dalla borghesia e dal capitalismo nascente per sottomettere a sé tutte le forme della vita moderna.

Non può essere messo in dubbio che anche il giovane Bloch, quando scrisse lo *Spirito dell'utopia*, fra il 1915 e 1917, era molto influenzato da questo pensiero nostalgico anti-razionalista rappresentato dal romanticismo tedesco, ma si dovrebbe anche precisare che questo non significò un'adesione reale di Bloch alla maggioritaria tendenza conservatrice del romanticismo, bensì soltanto a quella "sesta" tendenza del romanticismo che Michael Löwy, nella sua classificazione, chiama «il romanticismo rivoluzionario e utopico», una tendenza suddivisa in cinque correnti, vale a dire: (1°) il romanticismo giacobino democratico (quello di Heinrich Heine e di Georg Büchner); (2°) il romanticismo populista; (3°) il romanticismo utopico-umanista; (4°) il romanticismo libertario e (5°) il romanticismo marxista¹². Se non si può contestare l'affermazione di Löwy che «il romanticismo è nella sua essenza stessa anticapitalista» (!)¹³, ciò contraddice quasi tutti i giudizi marxisti sul romanticismo, da Lukács fino a Karl Mannheim, che lo classificano come «contro-rivoluzionario», a causa della sua ostilità nei confronti della ragione e della filosofia dei Lumi, e della sua nostalgia della restaurazione della società feudale del Medioevo (sono rappresentativi per questa corrente del «restituzionismo» medievale: Baader, Görres e Adam Müller; in ambito filosofico: Schleiermacher, i fratelli Schlegel, e a livello letterario: gli scrittori Tieck, Wackenroder e Novalis).

Löwy è però sufficientemente convincente quando analizza le tendenze «giacobine democratiche» e quelle dei «socialisti utopico-umanistici» nel romanticismo e soprattutto nell'opera di Heinrich Heine (contemporaneo di Marx), che considerava la Francia della rivoluzione borghese e dei giacobini come «l'agente della redenzione dell'umanità» e i francesi come il nuovo «popolo eletto», immaginando, come scrive Heine, nei suoi *Frammenti inglesi*, Parigi come la «Nuova Gerusalemme», e il Reno come «il Giordano che separa la terra sacra della libertà dal paese dei Filistei»¹⁴. Anche questo è

12 *Ibidem*, p. 84.

13 *Ibidem*, p. 26.

14 Cfr. H. HEINE, *Englische Fragmente*, in Id., *Werke in fünf Bänden*, vol. III, Aufbau, Berlin-Weimar 1978, p. 152.

romanticismo, ma è una tendenza minoritaria. E Löwy è anche molto convincente quando menziona, nello stesso contesto storico-filosofico-letterario del XIX secolo, anche Moses Hess, contemporaneo di Karl Marx, autore di una filosofia messianica della storia e dell'azione che, nel suo libro *Storia sacra dell'umanità* (1837) ci presenta un'interpretazione messianica e politica della storia nostalgica dell'epoca di «un'armonia sociale, fondata sulla comunità dei beni»¹⁵. Lo stesso Moses Hess, nei suoi articoli pubblicati sulla «Rheinische Zeitung» di Marx e sui «Deutsch-Französische Jahrbücher», oppone il 'principio comunista dell'umanità' all'«egoismo», allo «spirito di Mammona», e la «comunità socialista dell'avvenire» all'«individuo egoista ed inorganico della società borghese»¹⁶. Evidentemente, lo stesso vale, secondo Löwy, anche per Ernst Bloch, o meglio per il giovane Ernst Bloch, che era, soprattutto negli anni dal 1915 al 1917, quando scrisse lo *Spirito dell'utopia*, molto attratto e influenzato dalle idee di certi rappresentanti mistici dell'anarchismo tedesco, come per esempio Gustav Landauer, ebreo «ateo-religioso» libertario, pensatore di una sintesi fra la redenzione messianica (il *tikkun* ebraico) e l'utopia socialista libertaria.

Si tratta dello stesso Landauer (1870-1919), scrittore, filosofo e critico letterario, amico di Martin Buber e di Kropotkin, che nell'aprile del 1919 diventò «commissario del popolo» dell'effimera «Repubblica dei Consigli di Baviera», e che fu assassinato, il 2 maggio 1919, a Monaco di Baviera, dall'esercito inviato per reprimere nel sangue questa Repubblica dei Consigli. Nel suo saggio dedicato a Landauer, Löwy evidenzia bene il paradosso che incarna Landauer di essere un pensatore ebreo rivoluzionario atipico, ispirato simultaneamente dalla mistica ebraica e dalle fonti romantiche e libertarie, il quale, nel suo saggio del 1907 *La rivoluzione*, vuole gettare un ponte tra lo «spirito comune del Medioevo cristiano» e lo sviluppo del nuovo «spirito comune dell'avvenire socialista», sottolineando che Landauer ci insegna una visione del mondo quasi «ideale-tipica» (nel senso di Max Weber) e che è difficile immaginarsi un filosofo nel cui pensiero «passato ed avvenire, conservatorismo e rivoluzione, politica e religione» siano così strettamente intrecciati e intimamente connessi. In altre parole: «Se mai esistesse un modello perfetto di pensiero utopico-restaurativo nell'universo del XX secolo, lo troveremmo bene nell'opera di Landauer»¹⁷. Si potrebbe ben parlare, nel suo caso, di un «conservatorismo rivoluzionario» (il termine è di Martin Buber¹⁸), di una «secolarizzazione mistica» o di un «ateismo mistico», molto presente nel suo saggio *Appello al socialismo* (del 1911), nella misura in cui in questo scritto «l'universo simbolico religioso è esplicitamente inscritto nel discorso rivoluzionario, segnandolo di una 'spiritualità sui generis' che sfugge alle distinzioni tra fede e ateismo in termini generali»¹⁹. Questo orientamento coinci-

15 Cfr. LÖWY, SAYRE, *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, cit., p. 111.

16 *Ibidem*, p. 112.

17 *Ibidem*, p. 163.

18 Cfr. M. BUBER, *Utopie et Socialisme*, trad. fr. di P. Corset, F. Girard, Aubier-Montaigne, Paris 1977, p. 89.

19 LÖWY, SAYRE, *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, cit., p. 175. Cfr. G. LANDAUER, *Vorwort zur neuen Ausgabe*, in *Id.*, *Aufruf zum Sozialismus*, Paul Cassirer, München 1919², pp. VII, VIII, X.

de quasi totalmente con quello del giovane Ernst Bloch, anch'egli rivolto verso un'unità di rivoluzione, religione e redenzione²⁰.

3. L'influsso della mistica ebraica (la Cabbala)

Benché sia un errore voler ridurre il pensiero di Ernst Bloch esclusivamente alla mistica, è però incontestabile che la mistica ebraica e soprattutto la *Cabbala* ed altre correnti della mistica cristiana del tardo Medioevo (fino a Jakob Böhme) hanno molto influenzato il pensiero del giovane filosofo Bloch, precisamente fra il 1915 al 1917, durante la redazione della prima versione dello *Spirito dell'utopia*, a Garmisch e durante i primi mesi del suo esilio in Svizzera (a partire dall'aprile 1917).

Quali sono allora le radici di Bloch nel 'cabbalismo'? La lettura dello *Spirito dell'utopia* (1918) attesta la conoscenza profonda di Bloch del principale *opus* della *Cabbala*, cioè dello *Zohar* (*Libro dello Splendore*) che, come sottolinea tra gli altri Gershom Scholem, è un libro che comprende diversi trattati e commentari di diversi scritti biblici, di aforismi, di omelie e di riassunti degli insegnamenti del rabbino Simeon Bar Yo'chai (del secondo secolo dell'era cristiana), che si richiamano al *sensu nascosto* delle Scritture Sante, della *Torah*. Ma contiene anche frammenti che riportano miracoli e altre rivelazioni 'divine'. In generale, il *Libro Zohar* si presenta come un *Midrash* classico del *Pentateuco*, che tratta in forma allegorica del destino dell'anima prima e dopo la morte. È dunque un conglomerato di dieci testi distinti che in parte esplicita una *teosofia* che tenta di disegnare il *ritratto mistico della divinità*²¹. Ancora nel *Principio speranza* il *Libro Zohar* è citato da Bloch due o tre volte, come anche l'altro grande libro del cabbalismo e dell'esoterismo mistico ebraico che è il libro di Georg von Welling *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*, pubblicato ad Amburgo nel 1735. Come abbiamo già messo in evidenza nel nostro libro *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*²², tutta la prima parte di questo libro tratta della *filosofia della natura*, dell'aspetto mistico-teosofico, mentre la sua parte centrale è profondamente marcata dall'eredità profetica ed apocalittica della *Cabbala*, vale dire dalla narrazione della 'caduta dell'uomo dal paradiso', del 'peccato originale', e dalle speculazioni sull'origine della materia e della natura. E in appendice, questo grande libro cabbalistico contiene anche un 'trattato della sapienza divina', completato da speculazioni alchimistiche.

Anche il libro di Bloch *Il problema del materialismo, la sua storia e la sua sostanza*²³, cominciato a Parigi nel 1935 e pubblicato soltanto con grande ritardo nel 1972, contiene numerose allusioni al cabbalismo, nel contesto preciso di un'analisi delle teorie mistiche della natura di Franz von Baader e di Schelling, che menzionano il concetto cabbalistico

20 Cfr. M. LÖWY, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, PUF, Paris 1984.

21 Cfr. G. SCHOLEM, *Vom Ursprung der Kabbala*, de Gruyter, Berlin 1962, p. 13.

22 Cfr. A. MÜNSTER, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Aubier, Paris 1985; nuova edizione, con una nuova prefazione, Hermann, Paris 2009, p. 106 e s.

23 Cfr. E. BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VII.

della *genesis della materia*, a partire dalla loro teoria mistica della «caduta del serpente». Ma il libro più segnato dall'influsso della Cabbala è incontestabilmente lo *Spirito dell'utopia* e soprattutto la prima edizione del 1918.

Questo è attestato in maniera magistrale soprattutto dalla terza parte del libro intitolata *Le forme universali dell'incontro-con-se-stessi o escatologia*²⁴, un capitolo dove ritroviamo due tematiche-chiave della filosofia mistico-religiosa della Cabbala, cioè il concetto dell'*incontro-con-se-stessi* (*Selbstbegegnung*) e il riferimento all'*escatologia apocalittica ebraica*, quale si esprime nei *Midrashim*, nel *Libro Zohar* e in altri testi della Cabbala. L'idea centrale di questa teoria mistica è la credenza nell'*unione mistica del soggetto (Io) con il Dio nascosto* attraverso l'atto mistico meditativo: una teoria speculativa che apparve per la prima volta nella letteratura cabbalistica del quindicesimo secolo nello spazio culturale-religioso ebraico dell'Europa orientale. A questo proposito, Gershom Scholem cita il rabbino Moses Ben Jacob di Kiev, il celebre autore dello *Shushan Sodot*, pubblicato nel 1509, un libro che contiene un ampio capitolo intitolato *La profezia come incontro-con-sé*²⁵. Sembra che il giovane Bloch si sia ispirato a questo libro (il fatto che lo avesse realmente letto, non può essere provato al cento per cento), e soprattutto al suo concetto di *Ezem* (Sé). Si è inoltre ispirato, con certezza, ai simboli dell'*escatologia apocalittica ebraica* della Cabbala, durante la redazione dell'ultimo grande capitolo dello *Spirito dell'utopia*, intitolato *Karl Marx, la morte e l'apocalisse*²⁶. Ma è importante ricordare che la trasformazione dell'*Ezem* ebraico nella *Selbstbegegnung* si accompagna in Bloch ad una forte attenzione rivolta verso l'*Ungrund* (fondo originario), il principale concetto della mistica di Jakob Böhme²⁷, che nelle sue speculazioni metafisiche designa il «fondo dell'anima, il luogo dell'incontro dell'Io meditativo con il Dio nascosto». Di conseguenza, è piuttosto la sintesi di questi due concetti, dell'*Ezem* del rabbino cabbalistico di Kiev e dell'*Ungrund* di Jakob Böhme, che è all'origine del concetto blochiano di *Selbstbegegnung*, il quale, beninteso, può anche essere stato influenzato da Kierkegaard (il giovane Lukács, a quel tempo lettore appassionato degli scritti di Kierkegaard, ne aveva parlato molto al giovane Bloch, negli anni 1911-1912). Inoltre, Bloch utilizza spesso, come Walter Benjamin, non solo nello *Spirito dell'utopia*, ma anche in suoi altri scritti, il termine *Eingedenken* (memore pensiero), nel senso della Cabbala, vale a dire nel senso «dell'invocante conoscenza del nostro nome, del nome di Dio finalmente ritrovato»²⁸. Ma più importante ancora è l'evocazione da parte di Bloch, in un altro capitolo dello *Spirito dell'utopia*, del concetto cabbalistico della *Shekhina* per designare simultaneamente l'assenza e la presenza di Dio, dell'«Eterno» (la cui faccia è nascosta). Inoltre, anche l'angelologia del cabbalismo appare nei testi del

24 Cfr. BLOCH *Geist der Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XVI, pp. 430-442; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 332-342; trad. it., pp. 306-315.

25 Cfr. SCHOLEM, *Vom Ursprung der Kabbala*, cit., p. 250 e s.

26 Cfr. MÜNSTER, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, cit., p. 107.

27 Cfr. J. BÖHME, *Sex puncta theosophica* (1620), in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1957.

28 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 439; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 339; trad. it. cit., p. 312.

giovane Bloch, soprattutto nello *Spirito dell'utopia*.

Tutto questo ci porta inevitabilmente a chiederci: quando Ernst Bloch (che non aveva ricevuto un'educazione ebraica tradizionale) apprese tutte queste conoscenze sul Cabalismo e sulla mistica esoterica ebraica? È il risultato dei suoi incontri con Martin Buber, Walter Benjamin e Gershom Scholem, durante il suo esilio in Svizzera? O di altri incontri con altri ebrei? Come ho già sottolineato nel mio libro *Figures de l'utopie*²⁹, la corrispondenza di Ernst Bloch con Lukács dal 1910 al 1918 ci offre in proposito preziose informazioni. Così, per esempio, la lettera di Bloch a Lukács del 31 agosto 1911³⁰, che, con le sue numerose allusioni all'angelologia della Cabbala, alle dottrine degli *Elohim* e alle speculazioni teosofiche delle profezie dell'Antico Testamento sul Dio nascosto, riprese dalla Cabbala, conferma l'ipotesi che il giovane Bloch abbia studiato il *Libro Zohar*.

Un altro documento importante che attesta questa attenzione rivolta dal giovane Bloch alla spiritualità ebraica è il saggio *Simbolo – gli ebrei*, scritto a Heidelberg nel 1913 e inserito nella prima edizione dello *Spirito dell'utopia*³¹, che conferma l'adesione del giovane filosofo ai valori del giudaismo, alla «spiritualità» del popolo ebraico e anche una certa influenza (forse limitata) del *sionismo* di Theodor Herzl, perché, nella sua lettera a Lukács³² del 19 giugno 1913, Bloch informa il filosofo ungherese di aver fatto la donazione di 10 marchi tedeschi alla *Cassa sionista*. D'altra parte, è ugualmente incontestabile che l'incontro del giovane Bloch con Margarete Bendemann (nata Susman), l'amica comune a lui, Lukács e Simmel, non poté che arricchire le sue conoscenze sulle fonti riscoperte della spiritualità e della religione ebraica.

Infine, è anche attestato dalla stessa corrispondenza con Lukács che da giovane studente Bloch aveva incontrato, fra il 1907 e il 1908, durante i suoi studi all'Università di Würzburg, il rabbino Schlesinger ed anche Tona Gelbert [Gehmert], una studentessa ebrea tedesca, amica di Bloch, che lo «iniziò» alla lettura dei grandi testi della mistica ebraica, come ad esempio la *Cabbala*, il *Libro Zohar*, ecc. Tuttavia, all'epoca non aveva ancora letto il *Baalschem Tov* e gli altri libri «classici» dello *Hassidismo*, riscoperti e riediti da Martin Buber³³ (nel 1907/1908). La loro lettura, nel 1911, ha evidentemente provocato in Bloch – come nella vita intellettuale del «libertario» Gustav Landauer – questa *svolta verso il giudaismo*, verso la *mistica e l'identità ebraica*, attestata anche dalla sua lettera a Johann Wilhelm Muehlton del 22 novembre 1918³⁴, che conferma con forte *pathos* il suo attaccamento all'*identità ebraica*, nel senso della «comunità del sangue», del «popolo del Sinai» e del «popolo del Libro»:

29 Cfr. MÜNSTER, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, cit., p. 309.

30 Cfr. E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, a cura di K. Bloch et alii, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 59.

31 Nella seconda edizione (1923) l'importante capitolo *Symbol – die Juden* è stato eliminato.

32 *Ibidem*, p. 118. Cfr. A. MÜNSTER, *Socialisme et Religion au XXe siècle. Judaïsme, christianisme et athéisme dans la philosophie de la religion d'Ernst Bloch*, L'Harmattan, Paris 2018, p. 67.

33 Cfr. M. BUBER, *Die Legende des Baalschem*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1908.

34 BLOCH, *Briefe 1903-1975*, cit., p. 232 e s.

Ball [...] sa bene che io sono un ebreo molto consapevole della sua razza e che sono orgoglioso del mio antico e misterioso popolo e che con la parte migliore di me sono radicato nel sangue ebreo e nella *grande tradizione religiosa del mio popolo*, cosa che ho già affermato in un editoriale della «Freie Zeitung» intitolato *Die deutschen Juden in Palästina* [Gli Ebrei tedeschi in Palestina]³⁵.

Indubbiamente, per quanto riguarda la ricezione positiva del cabbalismo e della mistica ebraica in generale in Bloch, fu decisivo l'incontro del giovane filosofo tedesco con Gershom Scholem in Svizzera, negli anni 1917 e 1918. In questi anni, i due intellettuali ebrei, emigrati della Germania a causa della loro opposizione alla guerra dell'imperatore Guglielmo II contro la Francia, si incontrarono nel 1917 a Interlaken, dove discussero «appassionatamente» fino alle 3 o alle 4 di notte a casa di Scholem, soprattutto sulla Cabbala e sulle ricerche fatte da Scholem sulla mistica ebraica. Così Scholem ha indubbiamente 'comunicato' a Bloch, che in quel periodo collaborava al giornale «*Die Freie Zeitung*» di Berna, una parte importante delle sue conoscenze e ricerche, per esempio, sulla Cabbala di Isaac Luria, sul *Libro Zohar*, sul mistero del «Dio nascosto» e sulla dottrina delle «potenze» dell'albero Sefirotico, sulla filosofia della natura della Cabbala, ecc. (aspetti che avevano interessato molto anche Schelling³⁶).

Per quanto riguarda l'influenza della mistica in generale e quella delle altre dottrine mistiche (non ebraiche, e soprattutto cristiane) sul pensiero del giovane Bloch, non dobbiamo dimenticare l'influsso decisivo della sua prima moglie, la scultrice Else Bloch-von Stritzky³⁷ di Riga (Lettonia), una *protestante credente profondamente segnata dal pietismo*, la cui *religiosità* mistica impressionò molto Bloch; e se leggiamo attentamente lo *Spirito dell'utopia* del 1918 e anche la seconda edizione del 1923, scopriamo che molte frasi e interi brani di questo libro enigmatico, che delinea una metafisica *dell'interiorità* aperta ad una religiosità spontanea, interiore, sono stati scritti dalla moglie Else, morta prematuramente il 1 gennaio 1921, a Monaco di Baviera, di un cancro addominale, dopo un'operazione dell'«ultima ora». È dunque molto probabile che tutti i riferimenti alla mistica di Jakob Böhme, alla mistica slesiana, al pietismo protestante ecc. che troviamo nello *Spirito dell'utopia* provengano e siano stati introdotti da Else, come risultato di un'alleanza mistica ed anche di un amore di tipo platonico tra il giovane Bloch e questa donna, da lui venerata come una «santa» mistica.

Nel mio libro *Figures de l'utopie* ho sottolineato che l'appropriazione di queste fonti mistiche da parte di Bloch nello *Spirito dell'utopia* non è casuale e limitata ad un solo e unico libro della giovinezza, ma in un certo senso è, malgrado la svolta marxista del 1920, una caratteristica costitutiva del suo pensiero, perché questi motivi e riferimenti

35 *Ibidem*, p. 233.

36 Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, a cura di M. Schröter, Biederstein, München 1946; Id., *Le età del mondo*, trad. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 2000.

37 Cfr. E. BLOCH, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, in Id., *Tendenz-Latenz-Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 13-50. In questo *Diario in memoriam* Bloch scrive: «Il suo sorriso non è di questo mondo, dai suoi azzurri occhi spalancati brilla già l'altra vita» (*ibidem*, p. 48).

mistico-religiosi si trovano anche negli altri scritti di Bloch, nel *Thomas Münzer teologo della rivoluzione* (1921), nelle *Tracce* (1930), nel *Principio Speranza* (1959) ed anche nel suo libro *Il problema del materialismo, la sua storia e la sua sostanza* (1972). Certamente il nostro scopo non è quello di voler ridurre o «deformare» Bloch, il filosofo marxista della speranza e dell'utopia concreta, a «cabbalista» mistico, ma sarebbe anche errato ignorare l'importanza di questi motivi nel suo pensiero: esso può essere valutato correttamente solo se si rende conto anche della presenza significativa di questi concetti mistico-religiosi nella sua opera. Perché Bloch è, come ha anche sottolineato Michael Löwy, essenzialmente «ateo-religioso», come Gustav Landauer; e perché Bloch vuole assolutamente riconciliare il marxismo con la religione, ma con una religiosità spontanea, mistica, quella dell'anima credente, ovvero, per dirla altrimenti, con una religiosità senza le istituzioni e senza il dogma della teologia ufficiale delle Chiese. «Il meglio della religione, dice Bloch, nel suo libro *Ateismo nel Cristianesimo* (1968) è che «produce, che provoca delle eresie»³⁸. Di qui, dunque, il grande interesse dell'autore del *Thomas Münzer* e del *Principio speranza* per i movimenti ereticali del cristianesimo del XV-XVI secolo, per gli Hussiti, gli Anabattisti, i «Fratelli di Boemia», i Catari, per Giordano Bruno e Galilei, ecc., anche per Spinoza, che nel XVII secolo ebbe il coraggio di sfidare la lettura ufficiale della Bibbia, opponendo uno spirito critico-razionalista ai dogmi dei teologi e difendendo la democrazia della moltitudine e i diritti umani contro il potere della teocrazia (critica a causa della quale Spinoza fu scomunicato dalla comunità ebraica di Amsterdam per mezzo dello *herem*)³⁹. Così Bloch, quando terminò la redazione dello *Spirito dell'utopia*, essendo molto influenzato dalla dottrina mistica del *tikkun* (restaurazione, restituzione) della Cabbala, identificherà, come Gustav Landauer, la rivoluzione sociale con il Regno di Dio, con la discesa della Gerusalemme celeste sulla terra, con l'avvento del Regno della fraternità e dell'uguaglianza e con la venuta del Messia, che mette fine al male e all'ingiustizia. Malgrado la sua svolta verso il materialismo storico ed il marxismo, si potrebbe concludere, Bloch non abbandonerà mai questa visione politico-religiosa dell'emancipazione sociale e morale dell'umanità, cosa che lo distingue dagli altri grandi rappresentanti del neo-marxismo nel ventesimo secolo (Lukács, Gramsci, Horkheimer/Adorno, Marcuse, Althusser, Henri Lefèbvre, Ernest Mandel, André Tosel ecc.).

4. Due Bloch, la svolta marxista e l'eredità della religione

Indiscutibilmente, però, per evitare confusioni dobbiamo distinguere due Bloch : (1°) il *giovane Bloch*, l'autore dello *Spirito dell'utopia* (1918), che concentra il suo pensiero sull'*incontro-con-sé*, sul *tikkun*, sulla «redenzione» e una 'filosofia della musica' (magi-

38 Cfr. E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, in *Gesamtausgabe*, vol. XIV; Id., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*, trad. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971.

39 Cfr. A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Aubier, Paris 1984.

stralmente commentata ed analizzata in Italia da Elio Matassi) e (2°) l'Ernst Bloch della maturità, l'autore del *Principio Speranza* (1959), che delinea una teoria delle figure della 'coscienza anticipante' e della 'funzione utopica', della categoria del «possibile» e della «possibilità», nella prospettiva della trasformazione umana del mondo, vale a dire una *filosofia della prassi* fondata principalmente sugli insegnamenti delle *XI Tesi su Feuerbach* di Marx, ma articolata in una teoria della *pre-apparizione utopica*. C'è dunque una differenza filosofica e politica tra Bloch 1 e Bloch 2.

Di certo, nell'ultimo capitolo dello *Spirito dell'utopia* (1918), intitolato *Karl Marx, la morte e l'apocalisse*, Bloch apre per così dire una «finestra» per lasciare entrare Marx nel suo universo ermetico e soggettivo, precisamente nella prospettiva di trovare un'uscita all'esterno per questa metafisica dell'interiorità. Nello stesso tempo però mi sembra molto caratteristico per l'approccio del giovane Bloch che questo 'prendere nota' di Marx e della sua critica dell'economia politica, che questo riconoscimento di Marx come grande filosofo dell'emancipazione dell'umanità dal modo di produzione capitalista e dall'alienazione per il lavoro industriale moderno, si accompagni a rilevanti critiche del metodo marxista, e soprattutto alla critica che in queste analisi economico-politiche vi sia una mancanza evidente della «corrente calda», «umana», «morale», che per Bloch è indispensabile per una vera teoria umanistica (rivoluzionaria) dell'emancipazione. Siamo nel 1917-18. Ma due anni più tardi le cose cambiano e quando esce, nel 1921, il suo secondo libro *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione* (dove cita spesso Kautsky e Lenin), Bloch accetta, più o meno senza riserve, la dottrina marxista e la critica dell'economia politica. Nel frattempo, infatti, era avvenuta la rivoluzione bolscevica in Russia, la vittoria di Lenin e la conversione di György Lukács al marxismo, nello stesso anno 1917.

L'adesione di Bloch, nel 1920, al *materialismo storico e dialettico* ebbe come conseguenza inevitabile la scomparsa della mistica nella sua principale opera, in questa grande trilogia filosofica che contiene un'*enciclopedia* dei progetti e delle realizzazioni utopiche dell'umanità, nell'architettura, nella filosofia, nella musica, nella medicina, ecc. Ma nel terzo volume del *Principio Speranza*, riappare la *religione*, nel grande capitolo dedicato ai tre grandi fondatori delle religioni monoteistiche: *Mosè, Gesù e Muhammad*. Per questo, la pubblicazione del terzo volume del *Principio Speranza* è stata volontariamente ritardata dai funzionari della censura della *Germania Est* (la R.D.T.) per tre anni; e quando fu finalmente pubblicato, nel settembre dell'anno 1959, la casa editrice Aufbau di Berlino-Est scelse la tiratura minima, esaurita in due settimane, senza prevedere nessuna riedizione. Solo nella Germania Federale il libro, pubblicato contemporaneamente dall'editore Suhrkamp di Francoforte, fu normalmente diffuso e distribuito (con grande successo), a partire dell'autunno del 1959. Evidentemente lo scopo di Bloch era quello di salvare la religione per il marxismo, tentando di provare che esiste un'«eredità marxista» dei movimenti religiosi ereticali e sforzandosi di sottolineare la necessità di unire la filosofia marxista (materialista) dell'*emancipazione* dal capitalismo con la *teologia della liberazione*, il cui primo rappresentante era stato Thomas Müntzer nel XVI secolo. Così, come si vede, Ernst Bloch superò il marxismo ortodosso, criticando la sua ostilità viscerale alla religione, ma concordando con Marx sul fatto che il proletariato fosse

indubbiamente il soggetto principale della trasformazione rivoluzionaria della società e del mondo, sottolineando al contempo che lo stesso proletariato «non può più essere considerato come il soggetto principale dell'identità metafisica»⁴⁰.

Vorrei però sottolineare che questo tentativo di Bloch di salvare la religione (senza Chiesa, senza istituzioni) si accompagna nel suo pensiero marxista-utopico alla volontà di de-teocratizzare la religione e di contestare e criticare le compromissioni intollerabili dei grandi rappresentanti della Chiesa (cattolica e protestante), nella storia del cristianesimo, con i potenti, con i governanti e con le forze feudali e reazionarie, che opprimono e sfruttano il popolo. In conclusione, possiamo anche constatare, malgrado le differenze evidenti tra il «primo» e il «secondo Bloch», che l'autore del *Principio Speranza* non ha mai completamente abbandonato l'idea di una finalità messianica della storia, di un adempimento salvifico del processo storico, proprio nella prospettiva di una redenzione finale, che possa riconciliare l'uomo con il Dio e il Dio con l'uomo e la natura, permettendo così una vera risurrezione della natura nell'uomo attraverso questa alleanza. È questo il vero significato della sua esigenza di una «naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura», vale a dire della sua utopia di una società realizzante «la vera risurrezione della natura, l'attuato naturalismo dell'uomo e l'attuato umanismo della natura»⁴¹: una rivendicazione, un imperativo molto interessante per gli ecologisti.

40 Cfr. MÜNSTER, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, cit., p. 94. Cfr. K. P. STEINACKER-BERGHÄUSER, *Das Verhältnis Ernst Blochs zur Mystik*, Diss., Marburg 1973, p. 248.

41 K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in ID., K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Ergänzungsband I, Dietz, Berlin 1968, p. 538; ID., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 113. Cit. in BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 327 e 730; trad. it. cit., pp. 331 e 720.

MAURO FARNESI CAMELLONE

UNGLEICHZEITIGKEIT E VOR-SCHEIN
NELLA FILOSOFIA POLITICA DEL PRIMO BLOCH (1918-1924)

Abstract

In the political philosophy of Ernst Bloch, the category of anticipation, which determines the temporal structure of the possibility of transformation, is the result of the development of the philosophy of *pre-apparition* (*Vor-Schein*) exposed in the *Geist der Utopie*. The essay aims to show how the possibility of experience indicated by anticipation is that which finds its temporal articulation in the dialectic of the *contemporaneity of the non-contemporary* (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) as exposed by Bloch during the first years of the Twenties.

Keywords: Anticipation; Non-contemporaneity; Non-synchronicity; Pre-apparition; Totality

1. *Anticipazione o transizione?*

In *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921)¹, Ernst Bloch proponeva l'immagine storiografica² della rivolta dei contadini tedeschi del 1525 come *forma* adeguata di intervento politico nella situazione storica in cui si trovava la Germania dopo la sconfitta dell'insorgenza Spartachista del gennaio 1919. Con quest'opera Bloch tentava di convogliare la portata dell'evento della guerra contadina nella Turingia del XVI secolo con l'esperienza iniziata in Baviera dalla Repubblica dei Consigli sul finire del 1918. Il libro su Müntzer era il tentativo di offrire un'alternativa *comunista* all'interpretazione storicistica della sconfitta: esso proponeva una fenomenologia della *rivolta* intenzionata alla possibilità della *rivoluzione*, senza però sclerotizzarsi nella pretesa di controllare integralmente la processualità storica. L'esperimento storiografico blochiano faceva incontrare Rosa Luxemburg con Müntzer, mostrando la possibilità del contatto del presente con quel passato vitale, ancora incompiuto, che ci sta davanti come compito. Con il libro su Müntzer, Bloch compiva un passo decisivo verso un pensiero della politica incentrato sulla categoria di *comunità come anticipazione*³ che, dà lì in poi, avrebbe trovato nella filosofia di Marx gli strumenti per svilupparsi come materialismo speculativo.

La categoria di anticipazione, che determina la struttura temporale propria alla possibilità della trasformazione politica, è certamente frutto dello sviluppo della filosofia del *Vor-*

1 E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959-1977, vol. II; trad. it., *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980.

2 Cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *La politica e l'immagine. Saggio su Ernst Bloch*, Quodlibet, Macerata 2009.

3 Cfr. S. GANIS, *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova 1996.

*Schein*⁴ esposta per la prima volta da Bloch nel *Geist der Utopie* (1918)⁵. In ciò che segue, intendo mostrare come la possibilità di esperienza indicata dall'anticipazione sia precisamente quella che, nel corso degli anni Venti, trova la propria articolazione nella dialettica della *contemporaneità del non-contemporaneo* (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*)⁶. Si è soliti interpretare questa categoria a partire dall'esposizione che Bloch ne fornisce in *Erbschaft dieser Zeit* (1935)⁷, in cui tra non-contemporaneità (*Ungleichzeitigkeit*), contemporaneità (*Gleichzeitigkeit*) e sovra-contemporaneità (*Übergleichzeitigkeit*)⁸ egli attiva una dialettica temporale a molteplici livelli per pensare i rapporti tra le classi nella Germania nazista. Tale dialettica risulta orientata alla *transizione* del non-contemporaneo, irretito dal nazismo, nel campo comunista: a metà degli anni Trenta Bloch non legge la

- 4 Cfr. W. JUNG, *Vor-Schein*, in B. DIETSCHY, D. ZEILINGER, R.E. ZIMMERMANN, *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 664-673.
- 5 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), *Gesamtausgabe*, cit., vol. XVI.
- 6 A partire dalla metà degli anni Settanta del secolo scorso, la nozione blochiana di *Ungleichzeitigkeit* e il campo concettuale da essa definito sono stati oggetto di studi mirati: cfr. O. NEGTE, *Erbschaft aus Ungleichzeitigkeit und das Problem der Propaganda* e D. HOWARD, *Ernst Bloch – unsere Zeitgenosse*, in *Ernst Blochs Wirkung: Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, rispettivamente pp. 9-34 e 435-460; A. RABINBACH, *Unclaimed Heritage: Ernst Bloch's Heritage of Our Time and the Theory of Fascism*, in «New German Critique», 11, 1977, pp. 5-21; T. PHELAN, *Ernst Bloch's "Golden Twenties": Erbschaft dieser Zeit and the Problem of Cultural History*, in K. BULLIVANT (ed.), *Culture and Society in the Weimar Republic*, Manchester University Press, Manchester 1977, pp. 94-121; M. JAY, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984, pp. 174-195; G. RAULET, *Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation*, Luchterhand, Darmstadt 1986; C. UJMA, *Ernst Blochs Konstruktion der moderne aus Messianismus und marxismus. Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, M&P, Stuttgart 1995. La monografia più importante sul tema resta quella dell'allievo di Bloch B. DIETSCHY, *Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*, Vervuert, Frankfurt a.M. 1988, la cui prospettiva viene ripresa e aggiornata in Id., *Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit*, in DIETSCHY, ZEILINGER, ZIMMERMANN, *Bloch-Wörterbuch*, cit., pp. 589-633. Decisivi per l'analisi del concetto gli studi di E. UHL: *Der undiskutierbare Krieg. Exkurs zu Genese der Blochschen Ungleichzeitigkeitstheorie*, in V. CAYSA, P. CAYSA (a cura di), „*Hoffnung kann enttäuscht werden*“. *Ernst Bloch in Leipzig*, Hein, Berlin 1992, pp. 221-244; *Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, in «Bloch-Almanach», n. 19, 2000, pp. 23-38; *Gebrochene Zeit?: Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem*, in J. ROHBECK, H. NAGL-DOCEKA (a cura di), *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik: Historische und systematische Studien*, WBG, Darmstadt 2003, pp. 50-74. La ricezione anglofona della filosofia di Bloch è sempre stata piuttosto attenta al tema della non-sincronicità, anche se forse con tratti eccessivamente postmodernistici, e dunque a rischio di de-politicizzazione, cfr. J. O. DANIEL, T. MOYLAN (eds), *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, London-New York 1997. Degli studi italiani sul tema ricordo R. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1982; F. CONIGLIARO, *Sulla nave di Odisseo. Saggio Su Ernst Bloch: non-contemporaneità, contemporaneità, sovra-contemporaneità*, Augustinus, Palermo 1990.
- 7 E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe* (1935; 1962), *Gesamtausgabe*, cit., vol. IV; trad. it., *Eredità di questo tempo*, a cura di L. Boella, Mimesis, Milano 2015.
- 8 Scelgo di tradurre sempre questo plesso terminologico con termini riferiti alla “contemporaneità”. Lo faccio per fornire al lettore un lessico quanto più possibile uniforme e in linea con la scelta più diffusa nelle traduzioni italiane di Bloch. Volendo marcare più nettamente le differenze nei significati veicolati dal termine nei vari periodi della produzione blochiana, forse si potrebbe scegliere di volta in volta di tradurre riferendosi a diversi insiemi lessicali, come quello della “sincronicità” o quello della “simultaneità”.

non-contemporaneità come spazio di anticipazione politica, ma come contraddizione da superare dialetticamente all'interno di una nuova alleanza tra le classi oppresse. Un affondo mirato nella categoria di non-contemporaneità⁹ rivela dunque la necessità di evidenziare l'*utilizzo differenziato* da parte di Bloch, in epoche diverse della sua produzione, della nozione di *Ungleichzeitigkeit*. Sussiste quindi uno scarto profondo all'interno dell'opera blochiana tra un pensiero dell'*anticipazione (Antizipation)*¹⁰ e uno della *transizione (Übergang)*, due istanze che nella riflessione di Bloch non sembrano trovare una sintesi definitiva, che restano tra loro in qualche modo inconciliate, marcando una difficoltà specifica in seno alla sua filosofia¹¹. Come vedremo, il pensiero politico che si articola a partire dalla filosofia del *Geist der Utopie* sviluppa la prima di queste istanze.

2. Non-contemporaneità e guerra

La formazione della concezione delle esperienze di non-contemporaneità attraverso lo sviluppo della filosofia blochiana durante il primo conflitto mondiale e nei primi anni della Repubblica di Weimar¹²: un percorso che rivela come la nozione di *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*¹³ si imponga man mano in Bloch come uno dei fulcri della comprensione storica della politica, dell'arte e della stessa filosofia. Non si tratta però di un tracciato lineare: la categoria di non-contemporaneità risulta di volta in volta utilizzata con funzioni differenti in contesti diversi, producendo riconfigurazioni profonde nell'assetto concettuale blochiano, la cui plasticità risulta evidente proprio se misurata rispetto all'analisi delle esperienze di sconnesione temporale.

Negli interventi politici risalenti al periodo 1917-1919¹⁴ Bloch utilizza la nozione

9 Cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Strati della categoria non-contemporaneità: anticipazione, transizione, multiversum*, in C. COLLAMATI, M. FARNESI CAMELLONE, E. ZANELLI (a cura di), *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 149-184.

10 J. REHMANN, *Antizipation*, in DIETSCHY, ZEILINGER, ZIMMERMANN, *Bloch-Wörterbuch*, cit., pp. 3-13. Cfr. l'importantissimo studio sul concetto svolto da L. KUGELMANN, *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985.

11 Seminale in questa prospettiva l'intervento di E. MANDEL, *Antizipation und Hoffnung als Kategorien des historischen Materialismus*, in K. BLOCH, A. REIF, «Denken heißt Überschreiten». In *memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Europäische Verlagsanstalt, Köln-Frankfurt a.M. 1978, pp. 222-234.

12 Cfr. D. C. DURST, *Weimar Modernism. Philosophy, Politics, and Culture in Germany 1918-1933*, Lexington Books, Lanham 2004, pp. 1-32.

13 Sullo sviluppo del tema all'interno della cultura e della filosofia tedesca cfr. DIETSCHY, *Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit*, cit., pp. 590-601, in cui la non-contemporaneità viene identificata, sulla scorta di Koselleck, come categoria centrale dell'autocomprensione del moderno in quanto *Neuzeit*. La genesi del concetto è da collocarsi all'interno della *Querelle des Anciens et des Modernes*, dunque agli albori dell'*Aufklärung*, mentre il suo sviluppo incrocia i dibattiti interni tanto al Romanticismo quanto allo Storicismo, sino ad arrivare a Nietzsche; il tema trova una declinazione specifica nelle *Differenzierungen* messe a fuoco da Marx nell'analisi del *Weltmarkt* capitalistico, ma soprattutto all'interno della trattazione della *sogenannte ursprüngliche Akkumulation*. Bloch utilizza la categoria di non-contemporaneità già dal 1918, ma certamente negli anni Venti e Trenta, rispetto alla compiuta definizione della stessa, è influenzato dalla sociologia di Karl Mannheim.

14 Per un'analisi approfondita degli scritti raccolti in E. BLOCH, *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften*

di non-contemporaneità per spiegare come la responsabilità per lo scoppio della prima guerra mondiale non possa essere ascritta solamente alle spinte imperialiste del capitalismo, ma come invece debba anche essere vista nelle formazioni culturali non-contemporanee e negli ideali sociopolitici anacronistici delle potenze mitteleuropee (il militarismo prussiano e il clericalismo austriaco). Già in *Der undiskutierbare Krieg* (1914-1915), Bloch sosteneva che la guerra non ci mostra solo la verità della logica imprenditoriale capitalista: rispetto alla Grande Guerra, la logica del profitto è un riflesso ideologico «dello spirito precapitalista e sovrancapitalista di uno stato prussiano universalmente oppressivo»¹⁵, anche se «senza la crescente competizione economica internazionale dell'industria pesante e l'interesse di classe degli Junker, il militarismo prussiano non sarebbe stato in grado di esercitare un'influenza così decisiva sul resto della Germania»¹⁶. Bloch comprende così, allo scoppio della guerra, come l'autocrazia militare prussiana e il capitalismo tedesco formassero una perniciosa unità di vecchio e nuovo, un ibrido autoritario di capitalismo organizzato e gestito dallo stato¹⁷.

In *Vademecum für heutige Demokraten* (1918), Bloch torna a sottolineare come in Germania gli ideali autoritari e militaristici della tradizione prussiana abbiano giocato un ruolo cruciale nella vicenda bellica¹⁸. Egli insiste sul fatto che la guerra e, con essa, il destino del moderno stato tedesco devono essere spiegati attraverso la non-contemporaneità rispetto allo sviluppo della formazione sociale capitalistica del «*verspätete Deutschland*». In contrasto con le potenze dell'Intesa Occidentale, la Germania (come anche la sua alleata, la monarchia austro-ungarica) non ha abbracciato gli ideali liberali della rivoluzione francese. Dunque, la Germania che si riflette nella Grande Guerra è caratterizzata da «una condizione di non-contemporaneità» (*ungleichzeitigen Zustand*), nella quale il moderno capitalismo si è unito alla «forma di dominio precapitalistico della teocrazia Junker»¹⁹.

Nei primi sondaggi politici di Bloch la categoria di non-contemporaneità svolge dunque una funzione analitica che permette di identificare la peculiare fusione tra una forma di dominio pre-moderno e il modo di produzione capitalistico. Essa non sembra contenere riferimenti alle possibilità di trasformazione dell'attualità, indicando piuttosto il permanere mortifero di vestigia del passato nel presente. Molto diverso si mostra l'utilizzo del concetto nella tessitura espressionista della *gnosi rivoluzionaria*²⁰ che contraddistingue il *Geist der Utopie*.

1917-1919, a cura di M. Korol, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; cfr. H.-G. SCHILLER, *Manichäismus im Exil. Zu Blochs politischer Publizistik in der Schweiz 1917-1919 und in Prag 1937*, in ID., (a cura di), *Staat und Politik bei Ernst Bloch*, Nomos, Baden-Baden 2016, pp. 63-78.

15 E. BLOCH, *Durch die Wüste. Kritische Essays* (1923), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964, p. 12.

16 *Ibidem*, p. 13.

17 Cfr. BLOCH, *Kampf nicht Krieg*, cit., p. 507.

18 *Ibidem*, p. 511.

19 *Ibidem*, p. 517; cfr. *ibidem*, p. 433.

20 Cfr. UJMA, *Ernst Blochs Konstruktion der moderne aus Messianismus und Marxismus*, cit., pp. 229-242.

3. Non-contemporaneità ed estetica del surplus utopico

Il *Geist der Utopie* si struttura sulla categoria centrale di *Vor-Schein*, e trova nell'estetica – precipuamente nella filosofia della musica – il proprio momento di unificazione espositiva²¹. *Vor-Schein* non è mera apparenza (*Schein*), pur non essendo ancora fenomeno (*Erscheinung*). Piuttosto, il *Vor-Schein* blochiano è la *mediazione* di ciò che in Kant deve rimanere rigorosamente distinto – la separazione tra essenza ed esistenza, coscienza e assoluto. Il *Vor-Schein* è la traduzione categoriale dell'*espressione*, cioè di una mediazione storica e dialettica. Salvando l'apparenza, Bloch fa dell'arte non la riproduzione della natura, ma la produzione soggettivo-oggettiva (umano-naturale) dell'*ornamento*. La filosofia utopica salva l'apparenza senza irrigidirla, coglie in essa il pre-apparire di un futuro accessibile, realizzabile per quanto ancora lontano²². Al *Vor-Schein* si connette la *Selbstbegegnung*, l'incontro con il sé, sorto dall'intenzione nella situazione, che per Bloch assurge a principio motore di una nuova filosofia della storia, insieme ermeneutica e dialettica. La *Selbstbegegnung* ha il compito categoriale di articolare il “senso” della storia: essa fa comprendere che *sia* l'assoluta perdita del sé, *sia* la rigida identità del sé con se stesso sono una vanificazione della storia in quanto impediscono la comprensione di quell'eccesso nel passato che penetra nell'attualità del presente e figura, *anticipandolo*, il futuro. Non si tratta di una *restitutio in integrum* di ciò che è stato, ma di riaffermare il passato per quel tanto che esso può trovare di connessione con il futuro. La *Selbstbegegnung* “illumina” il *Vor-Schein* e al contempo ne viene “illuminata”, perché nell'*urto* di soggetto e oggetto si svela sia l'*espressione* di un sé che non ha ancora incontrato se stesso, sia la cosa in sé che fermenta e urge nella natura. Al centro dell'estetica blochiana si scopre così un'*antropologia* che mostra l'uomo come un “poter essere”, come qualcosa che deve essere sempre ancora trovato: l'essenza delle cose non è preordinata e non inerisce alle cose stesse, ma viene sempre e solo *sperimentata* all'altezza del *Vor-Schein* utopico. Per Bloch non solo esiste *rottura* tra pensiero ed essere, ma il soggetto *non è identico a se stesso* e le cose non hanno ancora svelato la loro essenza. La *Selbstbegegnung* apre ad una filosofia utopica che ha come centro il potenziale autotrascendimento dell'esistenza umana, perché, come il *Vor-Schein*, essa non è più illusione ma non è

21 Per la musica come *figura* di un tempo storico *plurale*, intrecciato, sincopato cfr. E. BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung* (1964), *Gesamtausgabe*, vol. III, pp. 100-108: trad. it., *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, Sansoni, Milano 2004, pp. 102-109. Se si considera la centralità della trattazione che Bloch riserva alla musica all'interno del *Geist der Utopie*, si può sostenere (soprattutto a ridosso dell'analisi della forma-sonata in Beethoven) che la temporalità *messa in forma* nella musica è per Bloch la temporalità per eccellenza. Sulla filosofia della musica di Bloch, cfr. T. KNEIF, *Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus*, in S. UNSELD (a cura di), *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1965, pp. 277-326; C. MIGLIACCIO, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerini, Milano 1995; E. MATASSI, *Bloch e la musica*, Marte, Salerno 2001.

22 Ciò rimane costante nella riflessione blochiana, finanche nella sua sistemazione più matura, cfr. E. BLOCH, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (1975), *Gesamtausgabe*, cit., vol. XV, p. 202 e s.; trad. it., *Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portarfuori, la prassi*, a cura di G. Cunico, Editrice Queriniana, Brescia 1980, p. 235.

ancora fenomeno. Per Bloch non è dunque pensabile storia senza utopia, poiché solo il *Vor-Schein* utopico libera tanto dal nichilismo, quanto dall'illusione delle escatologie realizzate. L'infinita apertura della *Selbstbegegnung* – che poggia sul radicale “tanto peggio per i fatti” imposto dal *Vor-Schein* – permette alla filosofia della storia di Bloch di aprirsi integralmente ad una *pratica* della libertà²³. La connessione tra *Vor-Schein* e *Selbstbegegnung* matura durante l'intera produzione blochiana, raggiungendo la formulazione finale del *tentativo sperimentale* del sistema aperto. L'incontro con il sé viene sempre affrontato da Bloch a partire dalla percezione della *manca*za, dell'incompletezza del proprio possedersi. Il “qualcosa” che sempre manca alla pienezza dell'incontro del soggetto con se stesso relaziona quest'ultimo ad un “fuori”. Non si tratta di una relazione immediata, bensì di una vera e propria *torsione* (*Drehung*) del soggetto esperiente che ruota il proprio sguardo verso se stesso: al contenuto immediato del vivere occorre dare cioè una *mediazione obbiettivante* per poterlo esperire e possedere, portare a chiarimento e compimento. Ciò significa che il soggetto incontra se stesso solo nella misura in cui riesce a non essere «troppo vicino» a sé. Questo è lo spazio della scoperta di «un'eccezione utopica» percepibile in quelle che Bloch chiama «figure antiche, del passato, che ci toccano ancora oggi, anzi anche in futuro», di qualcosa di cui si intende certamente la presenza, ma che «non c'è in nessun modo»²⁴. La «carica di dinamite» che Bloch ha voluto piazzare «nel rapporto soggetto-oggetto»²⁵ brilla finalmente per produrre lo spazio di possibilità del sistema aperto: l'esposizione categoriale della «realizzazione del realizzante»²⁶ coincide integralmente con la pratica dell'esperimento del mondo svolto dal soggetto. La «realizzazione del realizzante» è il passaggio non suturabile che tiene aperto il sistema blochiano, l'ultima “voce” della teoria che non può che “togliersi” dopo aver esposto categorialmente la natura sperimentale dell'esperienza del mondo. Questa apertura, *contra nihilismus*, declina la *conoscenza* del mondo come *trasformazione*: solo nella prassi dei soggetti esperienti si ha la *misura* della *verità*, di ciò che la teoria non può mai pre-ordinare. Bloch riarticola il nesso teoria-prassi a partire dalle macerie lasciate dall'esplosione del rapporto soggetto-oggetto, dalla scoperta che «quel che vuole divenire non è soltanto quel “sono” dell'“io”, ma anche il “sono” in quanto “qualcosa” che non si possiede, che manca. In tutto questo c'è quindi un non-avere, che perciò non sopporta di rimanere presso di sé, che vuole uscire fuori di sé»²⁷.

La tematizzazione di «ciò che non è contemporaneo» si compie in questo quadro categoriale già nella prima edizione del *Geist der Utopie*, all'interno della sezione consacrata alla filosofia della musica, nel paragrafo dedicato al ruolo del contesto sociologico nell'ermeneutica musicale²⁸. Nella seconda edizione del libro il passaggio viene ripreso alla lettera:

23 Cfr. H.-E. SCHILLER, *Freiheit*, in DIETSCHY, ZEILINGER, ZIMMERMANN, *Bloch-Wörterbuch*, cit., pp. 144-161.

24 BLOCH, *Experimentum Mundi*, cit., p. 11; trad. it. cit., p. 41.

25 Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 347; trad. it. cit., p. xxxvii.

26 Id., *Experimentum Mundi*, cit., p. 253; trad. it. cit., p. 282.

27 *Ibidem*, p. 11; trad. it. cit., p. 41.

28 Cfr. Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 91.

C'è chi [...] vuol portare in un unico corso storico-sociologico realtà diversissime per viaggiare in tiro a venti, e impugna le redini in un unico piglio epocale per unificare *ciò che non è contemporaneo* (das *Ungleichzeitige*) e appartiene a sfere non comparabili. Ma costui diventerà tanto più superficiale e povero quanto più la cosa prende una piega decisa e quanto più, sorprendentemente, movimenti che trovano un inquadramento omogeneo nel concetto geneticamente *polistorico* (polyhistorischen), storico-universale o morfologicamente sinottico sembrano trovare una reciproca spiegazione²⁹.

Rispetto alla versione del 1918, nel 1923 Bloch amplia la trattazione della non-contemporaneità nella filosofia della musica facendo precedere al passo sopracitato il commento ad una pagina memorabile di *Nietzsche contra Wagner* in cui la musica, tra tutte le arti che, come piante, sanno crescere sul terreno di una determinata civiltà, «si presenta come l'ultima di queste piante, forse perché è la più interiore e giunge quindi assai tardi – nell'autunno e nello sfiorire della civiltà che a essa è propria [...]. Mozart fu il solo a restituire in oro *sonante* l'epoca di Luigi XIV e l'arte di Racine e di Claude Lorrain; soltanto nella musica di Beethoven e di Rossini levò il suo ultimo canto il secolo XVIII [...]. Ogni vera musica, ogni musica originale è un canto del cigno»³⁰. Bloch ritiene «senz'altro possibile che le condizioni esterne abbiano favorito *questa profonda non-contemporaneità storica* (*dieses historisch tief Ungleichzeitige*) [...]. Ma tutte queste "spiegazioni" basate sull'esterno rimangono in definitiva esteriori e non rendono comprensibile il fenomeno nel suo complesso; la profonda *solitudine storica*, il piano d'essere su cui [ad esempio] si colloca Bach non si può inquadrare sociologicamente. Inoltre lo stesso Nietzsche, quando coglie *la non-contemporaneità storica* (*die historische Ungleichzeitigkeit*) della musica, la trasforma troppo violentemente in un semplice *revenant* e la collega troppo storicamente al passato invece di *illuminarla a partire dal futuro*»³¹.

Nell'estetica blochiana, alla non-contemporaneità storica dei fenomeni musicali non può essere data una semplice spiegazione sociologica, anzi, ciò che non è contemporaneo ha la specifica funzione di indicare lo spirito del grado utopico (*Geist utopischen Grades*) al cuore stesso della storia e della sociologia. Solo nella prospettiva dello sviluppo interno della musica può essere colta la dirompente autonomia di Beethoven, così come l'*Ottava sinfonia* di Mahler può apparire *creata in anticipo* (*vorausgeschaffen*) per una società diversa (*eine andere Gesellschaft*)³²: «erra dunque chi in questo caso vorrebbe assolutizzare la considerazione economica altrove tanto benefica o unificante»³³.

29 ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 58; trad. it. cit., p. 62, corsivi aggiunti.

30 F. NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner*, in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967-, vol. VI, 3, p. 421 e s.; trad. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-, vol. VI, 3 (versioni di F. Masini e G. Calasso), p. 396 e s.

31 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 57; trad. it. cit., p. 61, corsivi aggiunti.

32 Cfr. BOLDIREV, *Gemeinschaft des Wertens: Über das Politische in Blochs Geist der Utopie*, in SCHILLER (a cura di), *Staat und Politik bei Ernst Bloch*, cit., pp. 49-62.

33 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, p. 58; trad. it. cit., p. 61 e s. Sulla connessione nell'estetica blochiana tra *Vor-Schein* e *anagnorisis* (il momento del ri-vedere, o meglio, del ri-conoscere che è alla base di ogni possibile ri-vedere) cfr. M. LANDMANN, *Talking with Ernst Bloch: Korčula, 1968*, in «Te-

L'analisi dell'esperienza musicale ci consegna così una categoria di non-contemporaneità atta alla comprensione dei fenomeni di sconnesione temporale che ambisce ad integrare la pura analisi economica della formazione sociale capitalistica. Nell'edizione del 1923 del *Geist der Utopie*, Bloch ipotizza un utilizzo filosofico-politico della nozione di non-contemporaneità orientato all'anticipazione nel presente di una società diversa, rinnovata materialmente e spiritualmente, un'ipotesi che egli mette immediatamente alla prova nel confronto con le tesi di György Lukács raccolte in *Geschichte und Klassenbewußtsein*.

4. Non-contemporaneità e attualità

Una parte significativa dell'opera di Bloch può essere letta come una risposta a specifici testi di Lukács³⁴. Si tratta di un dialogo apparentemente invisibile, le cui tracce devono essere scoperte. Lo scambio e il confronto critico intercorso tra Bloch e Lukács nel periodo che va dalla prima edizione del *Geist der Utopie* (1918) alla recensione a *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) si svolge a partire dalla condivisione della prospettiva di un'imminente estensione a Occidente della rivoluzione comunista³⁵. Bloch apre la recensione a *Geschichte und Klassenbewußtsein* affermando il carattere rivoluzionario del presente e indicando il carattere non-contemporaneo dell'esperienza russa.

Tuttavia, la situazione è permanentemente rivoluzionaria, anche senza volgere lo sguardo alla Russia, alla grande *non-contemporaneità* di quel paese, e non sarà certo il capitalismo con la sua fioritura senile, con il suo vuoto esplosivo, né tanto meno l'opprimente, falsamente rivoluzionario equivoco del fascismo che rimuoverà questa apparente *non-contemporaneità*³⁶.

In *Aktualität und Utopie* il piano di comprensione della contemporaneità si presenta scisso. Sebbene Bloch riconosca che la Rivoluzione del 1917 abbia sancito il fatto che «la vecchia epoca è finita», egli al contempo sottolinea come «il suo tramonto, così paralizzante, penetra ancora a fondo nei nostri giorni»³⁷. Eppure, nello spazio di questa sovrapposizione contemporanea, già emerge un'indicazione precisa circa l'anticipazione

los», n. 21, 1975, pp. 165-185; JAY, *Marxism and Totality*, cit., p. 237 e s.; V. GEOGHEGAN, *Ernst Bloch*, Routledge, London & New York 1996, p. 37 e s.; MATASSI, *Bloch e la musica*, cit., pp. 30-34.

34 Cfr. I. BOLDIREV, *Ernst Bloch and His Contemporaries. Locating Utopian Messianism*, Bloomsbury, London 2014, pp. 39-90. Cfr. W. HUDSON, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Macmillan, London 1982.

35 W. KORNGIEBEL, *Revolution*, in DIETSCHY, ZEILINGER, ZIMMERMANN, *Bloch-Wörterbuch*, cit., pp. 472-483.

36 E. BLOCH, *Aktualität und Utopie. Zu Lukács' Geschichte und Klassenbewußtsein (1923-1924)*, in *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie* (1969), *Gesamtausgabe*, cit., vol. X, p. 599 (la traduzione è mia).

37 *Ibidem*, p. 600; trad. it. *Attualità e Utopia. Su Storia e coscienza di classe di Lukács*, a cura di L. Boella, in *Intelletuali e coscienza di classe*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 149.

del nuovo nel presente. Infatti, «tutto ciò che si volge verso il nuovo e ha un significato che oltrepassa il presente si vede bene solo adesso, dove non siamo più nel vecchio mondo e dove un'epoca completamente diversa e fresca inizia producendo sconvolgimenti. *Il tramonto vero e proprio è già fondamentalemente dietro di noi*»³⁸. La nuova epoca non è ancora pienamente realizzata, ma il suo bagliore già illumina il presente, e lo rivela essere un tempo-soglia, il tempo «di un nuovo mattino, di un ultimo inizio», il tempo «di una grande grazia vissuta»³⁹.

Il problema politico che Bloch pone leggendo *Geschichte und Klassenbewußtsein* alla luce della filosofia del *Geist der Utopie*, riguarda la possibilità di rendere operativa questa anticipazione in una Germania in cui «ogni ribellione [...] si trova ad agire al di sotto della realtà, ogni pensiero al di sopra, entrambi senza effetti, quasi senza senso». Occorre scoprire «il punto archimedeo che scardina questo mondo tanto opprimente quanto irreal»⁴⁰, il luogo di una congiunzione di teoria e prassi capace di implementare la realizzazione del nuovo, di compiere la detonazione di quella carica di dinamite che il *Geist der Utopie* aveva posto tra soggetto e oggetto, di realizzare il «divenir essere del pensiero comunista e [il] divenir pensiero dell'essere comunista»⁴¹. *Geschichte und Klassenbewußtsein* viene così collocato nella prospettiva del tempo della rivoluzione: per Bloch l'importanza del libro di Lukács risiede nel suo carattere anticipatorio, nel suo saper riportare la tortuosità del processo storico al momento della nascita del nuovo, all'attimo presente «elevato al momento della decisione, della prospettiva nella totalità»⁴², ponendosi «sempre nell'ottica di ciò che si deve fare qui e ora»⁴³.

Il soggetto operante l'anticipazione nel presente è il proletariato⁴⁴: questa è la scoperta che Lukács può compiere approcciando «il problema della vicinanza, dell'incontro con il sé, mediatamente diretto, del comprendersi nell'esistenza», elaborando cioè «la mia [di Bloch] teoria dell'oscurità dell'attimo vissuto» e ponendola «a confronto con la certezza sensibile di Hegel, con la fenomenologia del qui e ora, dove a dire il vero il problema fondamentale appare soltanto come difficoltà dell'inizio, non come alfa e omega di una concreta comprensione del noi». La dialettica di Lukács è primariamente compressione del «presente come divenire», appropriazione del presente in quanto momento «della mediazione più profonda, più articolata, momento della decisione, della nascita

38 Ivi.

39 Ivi.

40 *Ibidem*, p. 599; trad. it. cit., p. 148, modificata.

41 *Ibidem*, p. 612; trad. it. cit., p. 159.

42 «Questa categoria di ogni realtà concreta fa sì [...] che da ogni momento singolo si sviluppi la pienezza contenutistica del tutto in contrasto con tutte le sfere che apparentemente separano, poiché soltanto questo momento è autenticamente dialettico in quanto *momento del processo*, ovverosia è compreso quale punto di passaggio alla totalità» (*ibidem*, p. 608; trad. it. cit., p. 156). «Hegel e la critica hegeliana dischiudono a Lukács in egual misura la strada per una logica dell'essere attuale, per una dialettica della totalità sia presente sia al suo interno transitoria» (*ibidem*, p. 612; trad. it. cit., p. 159). Cfr. Id., *Erbschaft dieser Zeit*, cit., pp. 124-126; trad. it. cit., pp. 167-169, dove il concetto di una «totalità critica» è connesso ad una «dialettica poliritmica».

43 Id., *Aktualität und Utopie*, cit. p. 601; trad. it. cit., p. 150. Cfr. L. HARTMANN, *Die Bedeutung des Augenblicks für die politische Philosophie Blochs*, in «VorSchein», n. 34, 2015/2016, pp. 183-190.

44 Cfr. BLOCH, *Aktualität und Utopie*, cit., p. 613; trad. it. cit., p. 160.

del nuovo. Solo chi è chiamato a far emergere il futuro, e ne ha la volontà, può vedere la realtà concreta del presente [...]. E il nuovo nelle tendenze che si realizzano (con il nostro aiuto cosciente), l'autoriferimento del soggetto sociale in esse dialetticamente posto, l'inventario dei compiti presenti è la verità del momento stesso»⁴⁵.

La filosofia della storia che Bloch distilla dalle pagine di *Geschichte und Klassenbewußtsein* – filtrandola attraverso il chiasma utopico composto dalla coppia *Vor-Schein/Selbstbegrenzung* – è una filosofia dell'anticipazione che abbandona lo spazio nocivo dell'astrazione solo grazie «all'incontro con il sé del soggetto sociale nella coscienza di classe del proletariato. Proprio l'operaio è diventato interamente merce, dapprima completamente oggetto, ma con ciò la sua autocoscienza è al tempo stesso l'autocoscienza della merce e pertanto l'autodisvelamento della società capitalistica fondata sulla produzione di merci, con tutte le sue antinomie e le sue tendenze dialettiche al rovesciamento. Soltanto la classe operaia può avere quindi un rapporto al tutto, al substrato di realtà ultimo della società. La negazione-inveramento del proletariato è la realizzazione della filosofia, la negazione-inveramento della filosofia è la realizzazione del proletariato; in altri termini, il proletariato [...] è l'autentico noi della storia, la sua materia, il soggetto-oggetto della storia, che si trova infine identico»⁴⁶.

Il proletariato non ha nessun ideale da realizzare, bensì unicamente da porre in libertà una nuova società. Nella prospettiva di Bloch, la nuova società non è da intendersi storicamente solamente come formazione economica, ma come «formazione poliritmica», in cui ad essere conquistata non è solo la dimensione materiale, ma anche quella «artistica, religiosa, metafisica»⁴⁷. I contenuti non omogenei del processo storico vengono separati dalla divisione capitalistica del lavoro sociale, ma si mantengono tali anche nella «prassi di concretizzazione lukácsiana», nella misura in cui essa «non fa pienamente giustizia all'essenza della storia sensibile, infinitamente sperimentale, alle profonde e aggrovigliate relazioni del processo reale. In particolare, questa prassi non fa giustizia al rapporto parziale, e tuttavia costitutivamente anticipatore, di soggetto e oggetto in ambito dianoetico, che in quanto tale può apertamente ottenere un risultato concretamente utopico, anche in tempi di astrattezza sociale, nel profondo di un unico soggetto»⁴⁸.

Bloch intende ampliare lo spazio d'azione della dialettica di Lukács, estendendola all'intero spazio dell'istituzione di un mondo umano inteso come universo contrappuntistico «di forme relazionali che si trasformano dinamicamente». La difficile sovrapposizione di *Geschichte und Klassenbewußtsein* e del *Geist der Utopie* dovrebbe quindi aver gettato le basi per una filosofia dell'anticipazione in cui «attualità e utopia non sono opposte, ma il momento attuale è finalmente l'unico tema dell'utopia, sempre che la si intenda come la costante aspirazione allo smascheramento delle ideologie, delle mitologie del cammino, come aspirazione alla tendenza che agisce tanto nel mondo attuale quanto l'unicità nascosta, l'adeguazione del processo». Una filosofia dell'anticipazione posta al

45 *Ibidem*, p. 614 e s.; trad. it. cit., p. 161, modificata.

46 *Ibidem*, p. 615; trad. it. cit., p. 162, modificata.

47 *Ibidem*, p. 618; trad. it. cit., p. 164.

48 *Ibidem*, p. 619; trad. it. cit., p. 165, modificata.

servizio del proletariato, perché «sotto questo e sotto nessun altro segno il proletariato vincerà, la preistoria dell'umanità finirà e l'esistenza diverrà finalmente reale»⁴⁹.

49 *Ibidem*, p. 620 e s.; trad. it. cit., p. 166 e s.



Else von Stritzky

PATRIZIA CIPOLLETTA

INCANTO E DISINCANTO

Ragione e sincretismo religioso in Spirito dell'utopia di Ernst Bloch

Abstract

The images that we find scattered along Bloch's early writings are not only aesthetic anticipations of the human imaginary; rather, they resonate with the symbolic element of the haven. Bloch will deal with the difference between analogy and symbol only after the *Geist der Utopie*, but his first work already presents a variety of symbols that enchant, which seem to offer different paths, alternative to the ones of the lucid awareness. The obscure symbols, though, reach the sense of the people. In this first work, Bloch attempts to assume the obscure sound of the soul, and to bring it to word, maintaining the enchantment of symbols. The symbol, construed as the One for the differences, has manifold echoes in the ancient cultures, which Bloch intends to inherit. The present paper aims at listening to Bloch's peculiar relation with Origen's doctrine of salvation.

Keywords: Mystery; Symbols; Disenchantment; Harmful Space; Origen; Dostoevsky

Nessuno può negare che Ernst Bloch, fin dai suoi primi scritti, abbia avuto a cuore la dignità dell'uomo e la sua autonomia per mezzo di una ragione illuminante. Eppure, accanto ai suoi scritti lucidi, fin dai primi feuilleton è evidente che amava il chiaro-scuro, il linguaggio criptico, le immagini evocative. D'altronde Max Weber, che lo considerava un suo allievo, anche se Bloch non si era mai sentito tale, aveva difficoltà con quei frequentatori dei suoi seminari, Bloch e Lukács, e quel loro modo di riferirsi alla religione, che era lontano dall'asettico sguardo dello storico rigoroso, che aveva scelto la scienza sociologica come professione. Mi ricordo le osservazioni di Franz Blei che ha paragonato il pensiero di Bloch a un wurstel bavarese, per il suo mescolare tradizioni, pensieri, religioni, culture, con il risultato di non averne nessuna¹.

Geist der Utopie, il suo primo libro, appare sicuramente nel contesto filosofico della Germania di quel periodo come un libro estraniante. Dalle prime pagine emerge come Bloch si avvicini al mistero, lo assuma e ci conviva in tutto il libro e in tutti i libri successivi.

Sicuramente il suo stile letterario lo avvicina al problema dell'arte. I primi paragrafi sull'ornamento e la musica potrebbero indicarci che suo principale interesse siano le tonalità emotive che coinvolgono il sentire, e sembrerebbe che si limiti a un problema estetico: solo un'opera d'arte, una musica possono raccontare il mistero che noi siamo. Sembra che solo le immagini artistiche possano essere anticipazioni dell'utopia, del luogo che non c'è e verso cui tendiamo e che sfugge sempre. La disseminazione dell'arte, del montage, del colportage, che nella sua prima opera invoca, permette sicuramente a

1 F. BLEI, *Das große Bestiarum*, E. Rowohlt, Berlin 1922, p. 22.

tutti di parlare, di esprimere il suono interno. L'allegoria è una similitudine polivoca, che dissemina, come afferma in un saggio più tardo², solo l'arte religiosa e le religioni parlano di simboli, dell'approdo all'Uno.

Bloch ascolta i simboli ereditati dal passato e che fungono ancora nel suo presente, sono i simboli che incantano più delle immagini dell'arte e che parlano a quell'oscuro che dentro di noi. Per questo soprattutto nel *Geist der Utopie* non abbiamo allora un'indagine della ragione dei simboli religiosi per creare disincanto, ma un sentire che crea incanti. I suoi ritornelli, quel suo ritornare su alcune parole fondamentali, che come mantra sono disseminati nei suoi libri e in tutti i suoi scritti, sembrano appunto un voler incantare, creare intorno al lettore una sorta di incantesimo.

Ma allora ci chiediamo: la sua operazione, soprattutto in *Geist der Utopie*, ha come scopo quello di disorientarci oppure di renderci lucidi? Di renderci soggetti, o meglio assoggettati oppure di renderci liberi? Perché questo stile e perché quei contenuti religiosi che hanno incantato e assoggettato nel passato?

Questo stile poco si addice a quell'erede di Kant, che vuole togliere la superstizione e che si appella alla ragione affinché possiamo diventare autonomi e liberarci delle dande cui ci consegniamo rinunciando all'autodeterminazione, che solo con il pensiero e la ragione si può raggiungere. Eppure, è proprio Kant che lo guida: quella speranza che fa piegare il braccio della bilancia³, cui la ragione non può far nulla, quel mistero che l'illuminista sa di non poter illuminare del tutto, quelle tonalità emotive e tanto umane che Kant descrive con occhio lucido e che Bloch raccoglie, lascia vibrare affinché nell'epoca del deserto che cresce possano ancora dare dei frutti. E forse Bloch vuole attivare l'immaginazione produttiva, aprendo sentieri nuovi spostando quello che Kant aveva chiamato il "focus imaginarius" del visionario dal dentro del mondo privato al mondo condiviso⁴. E naturalmente non solo per incitare la produzione di nuove immagini esteti-

2 E. BLOCH, *Über Gleichnis, Allegorie, Symbol in der Welt*, in *Tübinger Einleitung in der Philosophie*, vol. XIII della *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, pp. 334-344. Cfr. anche Id., "Begegnung der utopischen Funktion mit Allegorien-Symbolen", in Id., *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, pp. 199-203; trad. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, pp. 205-209; ID., "Gleichnis, Allegorie, Symbol (Zürich-Zollikon, 1934) in Id., *Logos der Materie*, a cura di G. Cunico, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 373-394; P. CIPOLLETTA, "L'allegoria e i piani trasversali della significazione" e "Il simbolo e la poesia" in, EAD., *La tecnica e le cose*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 270-282.

3 Cfr. I. KANT, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000, p. 381. Sulla speranza cfr. anche I. KANT, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 2001, p. 785 e s. Gerardo Cunico ha messo in più occasioni in evidenza le assonanze tra Bloch e Kant, ma sicuramente il suo ultimo libro sulla speranza in Kant (G. CUNICO, *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2018) lascia vibrare in toto le tonalità emotive legate al "regno dei fini" in tutta l'opera kantiana. Ovviamente interessanti sono le pagine dedicate propriamente alla speranza (pp. 281-350), ma particolare interesse mi appaiono le pagine del § "Il mondo come totalità teleologica di senso", dove fa anche un confronto con Heidegger e la sua concezione del tutto (p. 133 e s.).

4 KANT, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., p. 378. In *Atheismus der Christentum*, Bloch sottolinea come Kant abbia ereditato il Regno dei fini da Swedenborg e cita: «Come infatti forze e capacità diverse costituiscono quella unità che è l'anima per l'uomo intero, così anche spiriti diversi [...] costituiscono una società che si mostra con l'apparenza di un grande uomo» (*ibi-*

che, di nuove opere d'arte, ma affinché possiamo trovare stelle utopiche che ci guidino, stelle che siano come diamanti sgrezzati dalle scorie, da quei gusci che hanno incantato, ma anche incatenato l'umanità.

Molte volte si è detto che Bloch ha conservato il guscio mistico religioso del marxismo, direi piuttosto che abbia voluto conservare il nucleo mistico, gettando quei rimasugli esterni che hanno fatto delle religioni il segno di un potere di alcuni sugli altri. Ma perché voleva conservare questo nucleo mistico? Perché è più vicino alla volontà, alla spinta dentro noi, che ci fa agire. Bloch, come altri nel Novecento, ha sentito che la ragione da sola non può guidare l'agire, perché quella scissione tra ragione e vita emotiva, che lettori di Kant avevano falsamente elogiato, porta a disconoscere che non è sufficiente essere solo razionali per essere autonomi. Per Weber essere scienziato significa farsi soggetto universale e intercambiabile che esamina anche le diverse religioni e le racconti, scoprendo anche elementi importanti che possono spiegare eventi sociali e politici, culturali e economici. Per Bloch, invece, è importante farsi soggetto nella propria singolarità, ascoltando le tonalità emotive, forse diverse in ognuno di noi, ma che tutte risuonano di quelle domande che riguardano tutti noi, e quelle domande diventano un mantra per mettere in moto il pensiero ai bordi del mistero. Non porta luce nel mistero, vuole solo suscitare empatia tra mistero e noi che siamo ai bordi della brocca.

È difficile sperimentare come appaia (il mistero o il mondo?) nel ventre oscuro, enorme di queste brocche. Si vorrebbe volentieri possederlo dal di dentro. E sorge di nuovo la curiosa domanda infantile. La Brocca è parente stretta dell'infantile. E qui, con essa anche l'interno è implicato. [...] solo l'olfatto può presagire piuttosto che sentire un bel profumo di bevande già da lungo tempo dimenticate⁵.

Sembra un nostalgico che ci parla di un tempo passato, di religioni che ormai non hanno più presa su noi. Eppure, quel luogo oscuro non è solo il nostro passato. Il nostro interno, che non possiamo conoscere, è quel suono misterioso che noi siamo e contemporaneamente che potremmo essere. La brocca è il raccoglimento di sé e del noi, che ancora non siamo. Il contatto con quel suono misterioso, altro dal nostro io e dalla nostra coscienza, apre alla costruzione del sé e del noi. Tutto questo è prima del sentire, che già necessita di un soggetto e di un oggetto.

Tutte le tonalità emotive della vicinanza al mistero rappresentano il nucleo di base del pensiero blochiano, per il quale l'incantesimo può sempre essere sempre conservato e riattivato con quelle domande fondamentali che non si acquietano mai. Molte volte si è paragonato Bloch a Gramsci, proprio per la sua attenzione alle forme di incantesimo che segue il popolo (per Gramsci folclore⁶), alle quali l'intellettuale organico dovrebbe

dem, p. 397: citato da E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIV, p. 202 e s.; trad. it. *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 194 e s.

5 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit., Vol. XVI, p. 14; Id., *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923, p. 12; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. III, p. 19; trad. it. *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 15.

6 Cfr. A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folclore*, in Id., *Letteratura e vita nazionale*, Editori Ri-

sempre prestare attenzione per conservare il suo contatto con il sentire. Ma nonostante la grande sensibilità Gramsci resta un intellettuale lucido che comprende, organizza e guida. Bloch, invece, si cala nell'incantesimo del sentire, si lascia coinvolgere da tutte le forme religiose, che in lui vibrano e che ci restituisce con tutto l'incantesimo che ancora possono conservare.

Sicuramente Bloch è attento al popolo tedesco, che, sentendosi ferito da quella guerra che in molti non avevano neanche voluto, si raccoglie nei vecchi miti celtici. E il *Geist der Utopie* dà anche spazio a questa forma di folclore, raccogliendone le forze e le fantasie per indirizzarle altrove rispetto a dove poi saranno captate dal movimento nazionalista. Ascolta tutte le aspettative che incantano. Il terzo regno, quello che aveva incantato i millenaristi e i contadini di Münzer⁷, è sicuramente uno dei punti centrali dell'opera in questione. È il tentativo estremo che cerca di intercettare i sogni dei tedeschi, prima che Hitler convogliasse quelle forze nella fondazione del "Terzo Reich"⁸.

niti, Torino 1975, pp. 267-273: «Il folclore può essere capito solo come riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo» (p. 268). Cfr. anche *ibidem* (pp. 125-171), *La letteratura popolare*, dove Gramsci osserva i romanzi di appendice e la letteratura popolare, tra cui inserisce anche i libri di Tolstoj e di Dostoevskij (p. 146), questi romanzieri, come anche i classici greci, Shakespeare hanno scritto per amore del popolo (p. 148). E osserva che invece in Italia gli intellettuali «sono lontani dal popolo, cioè dalla "nazione" e sono invece legati a una tradizione di casta [...] la tradizione è "libresca" e astratta e l'intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro e Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese e siciliano» (127). Cfr. E. DE MARTINO, *Gramsci e il folclore nella cultura italiana*, in «Mondo operaio», n. 133, 16 giugno 1951, p. 12. E più recenti M. COPPOLA, *Le Osservazioni sul folclore di Gramsci*, in «Mosaico», III, 2016; N. NOVELLO, *Il sentimento del Folclore. La cultura subalterna nei Quaderni del Carcere*, «Biblioteca di Rivista di studi italiani», 2016, pp. 133-143. Per quanto riguarda poi la religione cfr. A. GRAMSCI, *La religione come senso comune*, a cura di T. LA ROCCA, Est, Nuove pratiche, Milano 1997, dove il curatore nell'introduzione cita anche Bloch (p. 17). Particolarmente interessanti sono le pagine che il curatore ha assemblato, traendole dai *Quaderni del carcere*, con il titolo: "Senso comune, religione e filosofia": «Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono "filosofi", definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea", propria di "tutto il mondo", e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama "folclore"» (p. 159).

7 Sicuramente già nel periodo della stesura del *Geist der Utopie*, aveva provato interesse per quel teologo della guerra dei contadini. Il volume su Thomas Münzer uscirà solo nel 1921, ma il difficile reperimento delle notizie riguardo quel rivoluzionario della guerra dei contadini deve averlo impegnato per un lungo periodo, e sicuramente già da subito quel monaco aveva suscitato il suo interesse Cfr. E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, in *Gesamtausgabe*, cit, vol. II, pp. 11-15; trad. it. *Thomas Münzer. Teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 30-33. Nella postilla, aggiunta in occasione dell'edizione completa delle opere, sottolinea come questo libro sia un'appendice di *Geist der Utopie* (*ibidem*, p. 230; trad. it. cit., p. 203).

8 Poi nel 1930 si confronterà con la pericolosità del Terzo Regno che si fonde con il vecchio Reich; cfr. E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, in *Gesamtausgabe*, cit, vol. IV, pp. 61-70 e pp. 126-152; trad. it.

Perché Bloch dava così spazio all'incanto? Credo non era facile dimenticare che Rudolf Steiner aveva infiammato le masse operaie nel 1899 quando, su invito dei sindacati, in una scuola di cultura operaia aveva parlato di materia in modo spiritualistico⁹. E Bloch scrive a Lukács che si era messo in ascolto della teosofia e l'antroposofia cercando di portare la acqua di Steiner al suo mulino¹⁰. Cerca di convogliare così le energie degli uomini, che quell'uomo a Berlino era stato capace ascoltare nelle profondità dell'anima, per attirarle verso il progetto di un mondo diverso.

Sicuramente in *Das Prinzip Hoffnung* tratta le religioni in modo più lucido. Ma è una lucidità lontana da quella di Weber sociologo delle religioni. Il nesso società-religione è arricchito dall'utopia di una comunità futura, per questo la sua indagine, anche in quel testo tardo, cerca il nucleo che incanta nelle religioni, ma con quel metodo che ha già sperimentato negli anni '30: spezzare quello che si vuole ereditare, trovarne un nucleo ancora vivo e contemporaneamente prezioso, gettando via quello che deve essere scartato: "buttare l'acqua sporca, senza buttare anche il bambino", è uno dei mantra che torna nei suoi scritti. Il metodo messo in atto conferisce all'opera una lucidità che manca a *Geist der Utopie*, dove più vivo è l'incantesimo. Ma anche in quest'opera del 1918 trapela quell'ereditare, scartare e assumere: lo scopo è mettere in luce che quell'incanto che suscita la brocca-mistero è diverso dall'incanto della teosofia che insozza come una pozzanghera:

[...]chi contempla a lungo la vecchia Brocca, assume su di sé il suo colore e la sua forma diffondendoli all'esterno. Io non divento grigio insieme ad ogni pozzanghera, non vengo piegato da ogni stecca, non vengo obbligato a voltare l'angolo¹¹.

1. Il mistero e la luce

Siamo mistero dentro di noi. Il suono, il divino dentro di noi tende a... È una spinta ad agire, che è nostra e non è nostra. È la verticale mistica dentro di noi, che non può che essere morale. È il suono che – come scrive in *Durch die Wüste* – possiamo perdere nel nostro mondo¹², ed è il nostro sottile filo di speranza che ci può permettere ancora di non

Eredità del nostro tempo, Il Saggiatore 1992, pp. 45-50 e pp. 102-125.

9 Cfr. C. WILSON, *Rudolph Steiner: Introduzione alla vita e alle opere del fondatore dell'antroposofia*, Longanesi, Milano 1985, pp. 94-97.

10 «Tu astutamente togli l'acqua agli impressionisti (forse come io nella dogmatica ai teosofi), elaborando bene come loro e meglio di loro la loro questione, quindi il problema, anzi iniziando proprio là dove loro e le loro questioni sono già esaurite» (E. BLOCH, *Briefe. 1903-1975*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, p. 36 e s.). Arno Münster, curatore di questo scambio epistolare, suppone che qui Bloch si riferisca a R. Steiner.

11 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 14; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 19; trad. it. cit., p. 15

12 Id., *Durch die Wüste*, (1964) «Siamo poveri e deboli e non abbiamo nemmeno il presentimento del perché. I più tirano avanti la loro vita arida, piena di angoscia, e resa artificialmente indifferente. Pensanti e monotoni scorrono i giorni dei più, pieni di preoccupazioni, interrotte solo dalla rara, cupa noia

appassire nella superficie di un mondo che non riesce più ad avere prospettive “altre”, in un mondo dove la luce artificiale di una tecnica non bene-usata rischia di bruciare tutte le possibilità in un falso progresso che annienta l’uomo e la natura. Questo suono non sappiamo cosa sia, non sappiamo chi siamo, potremmo essere il sogno della foresta – scrive Bloch nell’adagio che apre la parte sulla filosofia della musica – potremmo essere il suo suono.

Noi camminiamo nella foresta e sentiamo: noi siamo, o potremmo essere, ciò che la foresta sogna. Piccoli, simili all’anima e invisibili a noi stessi, camminiamo tra le colonne dei suoi tronchi, siamo come il suo suono, come qualcosa che non potrebbe ridiventare foresta o giorno esterno e visibilità¹³.

Luce e ombra, la foresta oscura e la luce: chi cammina nella prossimità della foresta-natura è perché si vuole allontanare dal villaggio-società ingiusta e rischia la pazzia. Spesso si perde perché ha dimenticato – scrive Bloch nella *Locanda dei folli*¹⁴ – per quale motivo si era allontanato dal villaggio e precipita nelle sinistre voci della natura. Non bisogna entrare nel mistero, nella brocca, ma costeggiarlo, si può fare un breve tratto nella foresta, mettere un piede, ma poi bisogna tornare a camminare nel sentiero accanto alla foresta buia e procedere verso la locanda al di là della foresta.

Un legame arcano ci lega alla materia, non intesa come le cose materiali del nostro mondo e che sono sotto il nostro sguardo lucido che ne distingue le forme e i confini, ma quella materia che è madre di tutte le forme quella materia che risuona in noi come qualcosa di sconosciuto e che tende a venire fuori, cerca la luce, ma non una luce che necessariamente fissi e secchi il grembo, ma una luce che può giungere solo se agiamo bene, se portiamo a parola il mistero stesso che noi siamo, se il nostro agire porta a compimento la comunità divina che potrà in questo modo conservare l’incanto nella luce. Seguendo il pensiero di Schelling, che è parte integrante del suo modo di intendere la natura, nel *Geist der Utopie* afferma: «la natura lo spirito visibile, lo spirito la natura invisibile»¹⁵.

L’unione mistica è solo l’inizio. L’uomo, quando aveva la chiaroveggenza, l’ha vissuta nelle cose del mondo. Poi di nuovo, quando il pragmatismo umano aveva fatto chiudere la chiaroveggenza in favore di una visione nitida delle cose definite, Dio diventa trascendente, in un mondo totalmente altro da noi. Si poteva volare così in alto solamen-

delle loro gioie... Una scossa contro tutto questo sopraggiunge forse, ma ancora soltanto dal bisogno esterno più urgente, quasi mai più da un bisogno spirituale. L’uomo del popolo sia esso contadino ancora grezzo e avido, sia esso lavoratore cresciuto in città ha *perduto il suo suono*» (Id., *Durch die Wüste*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964, p. 9 [corsivo mio]. Ora in Id., *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XI, p. 19)

13 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 81; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 49; trad. it. cit., p. 53.

14 Id., *Spuren*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. I, p. 138 e s.; trad. it, *Tracce*, Garzanti, Milano 1994, p. 144 e s.

15 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 303.

te con la fede¹⁶: pochi uomini potevano arrivare a tanto e aiutare gli altri a rammemorare quel nucleo mistico, in cui in un modo oscuro siamo a contatto con “l’Altro”. L’uomo ha vissuto quell’unione mistica in Gesù¹⁷ che ha riunito cielo e terra. Ma Bloch sa, e forse Hölderlin gli ha indicato la via, che siamo in un tempo della dimenticanza¹⁸. “Dio tace”¹⁹ e «sopra di noi tutto si è chiuso già da tanto tempo»²⁰. Nel *Geist der Utopie* prima edizione, forse, per quell’angelo che era per lui la moglie Else von Stritzki, per quella musa che ha contribuito alla stesura del libro e che era tra la vita e la morte, Dio tace e contemporaneamente chiama nell’anima:

[...] e d’altra parte non si può affermare che [...] ora così chiaramente, come in epoca pre-romana e mitico astrale, sarebbe ritornata l’antica chiaroveggenza, l’antica, completamente ingenua e trasparente descrizione dei misteri superiori. Certo noi siamo, Dio chiede di noi, e l’anima è il suo filo, e in lei è indicata ogni cosa buona alla fine²¹.

E anche il Messia chiama²² ancora nella prima edizione, poi sembra che il silenzio diventi sempre più pesante e di Dio rimane solo un *Eingedenken*. Un esame più lucido riguardo le religioni lo troviamo nelle pagine de *Das Prinzip Hoffnung*, quando scrive: «Indubbiamente le unioni della mistica non torneranno nella vecchia forma e il lampo in cui l’indescrivibile viene attuato non aprirà più alcun cielo da cui si precipitino giù le metaforiche glorie»²³.

16 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 229; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 202; trad. it. cit., p. 206.

17 Ivi.

18 F. HÖLDERLIN, *Pane e vino*, in *Le liriche*, Adelphi 1999, p. 525: «Che è meglio dormire che essere senza compagni/E attendere. E non so intanto che dire che fare/È perché siamo poeti in tempi di privazione. / [...] e la traccia degli Dei dileguati/Riporta nella tenebra agli uomini senza Dei/la profezia cantata dagli antichi dei figli di Dio/Ecco, noi siamo, noi: ecco il frutto dell’Esperia». Il tema di Dio uscito di scena era attuale in quel periodo. Lukács nel manoscritto *Dostoevskij* scrive: «*Silenzio di Dio* (per: assenza di Dio nel nostro tempo)» (G. LUKÁCS, *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, Se, Milano 2000, p. 83). Bisogna anche ricordare le lezioni di Solov’ëv cui aveva assistito anche Dostoevskij sulla divina umanità di cui sicuramente erano a conoscenza i due amici tramite Stepun che si trovava in quegli anni a Heidelberg (cfr. V. S. SOLOV’ËV, *Sulla divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990).

19 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 230; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 204; trad. it. cit., 207.

20 *Ibidem*, p. 229; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 204; trad. it. cit., p. 206.

21 *Ibidem*, p. 230; il riferimento a Dio che chiama è andato perduto già a partire dall’edizione del 1923: BLOCH, *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 189 e s.

22 Nella prima edizione è presente anche il Messia che ci chiama: «Noi siamo aspettati. Come gli uomini chiamano, così vengono chiamati; il consolatore chiama da fuori la porta. Ma dormiamo e nessuno apre; allora, noi vogliamo insistere sul fatto che non possiamo essere tenuti separati, noi e colui che è a noi destinato, nelle cui mani consegniamo il nostro spirito, vogliamo insistere sul fatto che noi tutti dobbiamo ancora vivere in modo così cupo e vuoto e sul fatto che nella parte interiore di noi stessi, così fruttuosamente, preme ancora la freddezza del cielo diventato senza effetti se non addirittura nemico» (ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 345) Tutti questi riferimenti come tracce di Dio e del salvatore spariscono nell’edizione del 1923, dopo la morte della moglie Else.

23 ID., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1540; trad. it. cit., p. 1504.

La grandiosità di Bloch sta nel fatto che non rimpiange, come altri suoi contemporanei un tempo che fu, non sogna quei tentativi passati di unione mistica che solo pochi potevano raggiungere e che sono stati anche causa di un mondo piramidale del potere dei principi e degli ecclesiastici, come ricorda proprio nel *Geist der Utopie*²⁴: non bisogna rimanere attaccati a queste forme che rendono pubblico il mistero, che invece sono una specie di pubblicità di esso.

Il mistero tende a venire fuori e a divenire pubblico, di tutti, ma ogni volta le sue forme si perdono, si svuotano, si irrigidiscono e non sono quelle che possono durare. Per questo sono forme che hanno fornito tracce, ma nel loro svuotarsi, perdendo il nucleo mistico, sono servite solo a rassicurare chi non poteva affrontare l'abisso di un mondo altro, e quindi a lasciare che altri esercitassero su di lui l'assoggettamento.

Il nucleo mistico è il *sollen* dentro di noi²⁵, che viene da un legame arcano con la materia che noi siamo. È diverso dalla mistica dell'attimo pieno di unione con Dio trascendente, che tuttavia ci ha arricchito di simboli. L'oscuro nucleo mistico è il banale oscuro del vissuto, è l'istante dal quale fuggiamo verso la luce.

2. La Chiesa invisibile

Per questo Bloch indica l'anima che piange in noi e cerca: è l'anima morale. Solo qui possiamo cercare quel luogo della "religione pura" di kantiana memoria, che ci permette di comprendere il sincretismo religioso di *Geist der Utopie*. Kant aveva già citato nella *Critica della ragion pura*, il divino dentro di noi²⁶. Se è chiara l'indicazione di Kant che lo spazio pubblico doveva indagare la religiosità con la ragione per eliminare le superstizioni, altrettanto chiaro era però che la ragione fosse circondata da mistero, che permane nel suo pensiero morale e nella sua opera sulla religione: allora appare chiaro che, se la religione ha i suoi limiti nella ragione, questa ha i suoi limiti nel mistero: misteriosa è infatti la tensione alla comunità etica di tutti, che vibra nella morale e nella religione kantiane.

Ed è quella tensione che crea dentro di noi una Chiesa invisibile che sicuramente Bloch ha ereditato da Kant:

Una comunità etica fondata sulla legislazione morale divina – osserva Kant – è una Chiesa, la quale, non essendo oggetto di un'esperienza possibile, si chiama *Chiesa invisibile* (l'idea semplice dell'unione di tutti i giusti sotto il diretto governo, universale e morale, di

24 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 229; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 202 e s.; trad. it. cit., p. 206.

25 Emerge in tanti punti dell'opera blochiana il fatto del *Sollen* come nucleo dell'intendere, che come in Kant è il nucleo della religione pura. Chiaramente lo esprime quando scrive di Avicenna: «[...] la cosa migliore della legge religiosa è il suo nucleo non religioso: la moralità» (E. BLOCH, *Avicenna e la sinistra aristotelica*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 102).

26 KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 601.

Dio: tale idea funge da modello per ogni altra chiesa istituita da uomini)²⁷.

Queste eredità kantiane sono presenti già nel suo articolo del 1905 in *Gedanken über religiöse Dinge*²⁸, dove parla esplicitamente di *Chiesa invisibile*, e dove inizia il suo cammino verso una religione interiore, affermando che il concetto di Dio ha perso il suo contenuto perché nella vita come nella ricerca non è più concepibile Dio come essenza autonoma, è un concetto che non trova il suo “riempimento”. Tuttavia – continua Bloch – una forza infinita e piena di mistero smuove ancora la vita emozionale degli uomini, «così la religione diventa semplicemente un’esperienza vissuta interna che consiste semplicemente in un particolare moto dell’anima»²⁹.

Solo in seguito, andando oltre lo psicologismo, riscopre i principi kantiani nella lotta contro il male, quando, come in *Geist der Utopie*, la chiesa invisibile risuona anche delle voci più lontane come quella di Jan Hus, del profetismo di Gioacchino da Fiore. Rimane sempre l’indicazione del raccoglimento interiore ad ascoltare quel qualcosa che ci smuove, ora però Bloch ha fatto ancora un passo indietro che lo colloca in quel prima di qualsiasi sentimento, emozione che agita l’anima, che non è più, quindi, solo individuale.

Quel moto interiore che non è più solo psicologico, ha proprio tutto l’aspetto misterioso e divino della libertà e del *sollen* kantiano. Bloch però a differenza di Kant, per far brillare quel diamante grezzo della nostra anima interiore, non sceglie la via solo formale, perché non ha interesse a una comunicazione solo razionale. Non vuole convincere, non vuole parlare solo alla ragione. Non segue, quindi, Kant in quel processo in cui la ragione arriva al fondamento indimostrabile dell’agire morale: la libertà. Sa che quella via non porta a nulla, per questo non scinde il formale dal materiale nell’indagine morale, non ha interesse solo a una ragione comunicativa che cerca l’universale per dare forza all’impegno morale. Segue il primato della ragion pratica su quella conoscitiva fino in fondo: «[...] neppure Kant ha eliminato del tutto l’Io della ragione, ma ne ha ristretto il campo “teoreticamente” perché essa si costruisce praticamente in modo assai più adeguato nei confronti del mondo mistico-morale, con un primato della ragion pratica»³⁰.

Eredita da Kant sicuramente il problema della dignità umana del singolo, ma non lo segue nella dimostrazione che cerca l’universale. Si insinua nel singolare che ognuno di noi siamo. Il suo *sollen* è materiale e razionale, nella loro mistica unione e differenza non conoscibile per ora³¹. Per questo incanta e fa sognare, perché non parla solo alla ragione,

27 ID., *La religione nei limiti della ragione*, Bompiani, Milano 2001, p. 241.

28 E. BLOCH, *Gedanken über religiöse Dinge*, in «Das Freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens», 1905-6, pp. 690-694, ora in «Bloch-Almanach», n. 12, 1992, pp. 9-13: «La nuova fede senza Dio si configura come una sicura fiducia nella forza personale della vita e nella meravigliosa potenza a superare internamente ogni sofferenza. Questo è il contenuto comune di tutte le religioni superiori; è il culto interiore di Dio come religione della Chiesa invisibile».

29 *Ibidem*, p. 12. In questo testo è ancora molto psicologico e naturalmente si attiene al pensiero di Nietzsche.

30 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 259; trad. it. cit., p. 261.

31 La materia è stato uno dei suoi temi fin dall’adolescenza, e non dimentichiamo il suo interesse per Emil Lask, proprio per il suo esaminare il problema della materia oltre il formale logico.

ma parla direttamente da quel luogo che è prima del razionale e del sensibile. Bloch scrive «è un razionalismo del cuore che in realtà non è solo del cuore, ma si fonda sui postulati dell'*emozionalità illuminata*, dello spirito che illumina»³².

La luce dell'«intero Io», piuttosto che quello della sola ragione potrà illuminare. Quel mistero se rimane solo nella coscienza avvizzisce, deve venir fuori nello spazio pubblico, condiviso, occorre l'accordo con gli altri, un accordo non solo di parole e di conoscenze, ma di fatti. Il mistero dentro di noi è l'Uno, che venendo fuori diventa i molti. Il mistero è principalmente dovere verso l'accordo non di tutti gli spiriti senza corpo come indicava Kant, e, che per questo era impossibile, ma l'accordo è il rispetto della dignità umana nella sua interezza. Già a partire dal *Geist der Utopie* prende fra Kant e Hegel³³ una posizione scomoda. Il dover essere è la spinta che porta al primato pratico sulla logica, salvo poi a riabilitare Hegel pensando ad un futuro in cui essere e logos scorrono come armonioso flusso di scambi, come musica.

2.1. Lo spazio nocivo e la religione

Il nucleo mistico, oscuro, è uno spazio nocivo. Per questo lo vogliamo dimenticare, vorremmo nascondere la sua pericolosità, che Hölderlin ben conosceva³⁴. È uno iato che unisce e divide. Bloch figlio di un ferroviere sa che lo *schädlicher Raum*³⁵ è lo spazio che intercorre tra un binario e l'altro: è un vuoto, che però permette la deviazione, il cambio di direzione. Molti filosofi nel Novecento hanno abbandonato la via della razionalità verso l'indagine del luogo oscuro, ma Bloch non è interessato a scoprirlo. Non dimentica mai il primato della ragion pratica. Quell'Uno, quell'unione è differenza tra noi e l'Altro, tra noi e la Materia. Quel nucleo mistico, quell'unione/differenza non possiamo dirla se

32 Ivi.

33 Anche Hegel negli appunti giovanili, contesta una religione solo oggettiva, in favore di una religione che impegni il cuore e la fantasia, di una religione soggettiva: «Il mio intento non è cercare quali dottrine religiose abbiano maggior interesse per il cuore, o possano dare all'anima il maggior conforto o sollievo, né quali debbano essere gli insegnamenti di una religione, che deve rendere migliore e più felice un popolo, bensì quali siano le disposizioni per cui la religione, fuse dottrina e forza nel tessuto delle sensazioni umane, uniti i loro impulsi ad agire, si mostri in questa viva e efficace, divenga interamente soggettiva. [...] La religione soggettiva si trova negli uomini buoni, quella oggettiva può aver qualsivoglia colore, che però è pressappoco eguale. "Ciò che a voi mi fa sembra cristiano, a me vi fa sembrar ebreo", dice Nathan. Infatti, la religione è affare del cuore che spesso agisce inconseguentemente difronte ai dogmi che il suo intelletto o la sua memoria accolgono» (G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1989, pp. 63-65).

34 F. HÖLDERLIN, *Patmo*, in *Le liriche*, cit., p. 667; e ancora «Un ricettacolo fragile non sempre può contenerli/ e per breve tempo l'uomo sopporta la pienezza divina» (Id., *Pane e vino*, cit., p. 525).

35 Cita in più punti del *Geist der Utopie* lo spazio nocivo, e in *Experimentum mundi* gli dedicherà due paragrafi: uno nell'introduzione dove illustra come sia necessario uscire dallo spazio nocivo con uno spostamento (*Drehung*) (E. BLOCH, *Experimentum mundi*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XV, pp. 16-21; trad. it. *Experimentum mundi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 47-52). E in seguito nel capitolo "Das Zeit-Räumliche im schädlichen Raum aus Anteilen des Nähedunkels" (*ibidem*, pp. 98-100; trad. it. cit., e pp. 134-136) dove mostra come dalla *Drehung*, necessaria per uscire dallo spazio nocivo, si apre l'elemento spaziale del tempo.

non con la metafora o l'analogia. *Eingedenken* è un rammemorare proprio quell'uno/differenza che apre al futuro: «la scintilla mistica arde sul luogo della scissione di alterità e identità»³⁶ dirà in *Das Prinzip Hoffnung*.

Tutte le religioni hanno in modo diverso tenuto vivo l'incanto del nucleo mistico, dove l'anima del Tutto parla con l'anima dell'uomo. Indagare quel nucleo è però solo dannoso, e tuttavia quel nucleo è religione pura, a priori, prima di tutte le sue manifestazioni mondane. Tutte le religioni hanno questa spinta verso il bene, e tutte accolgono quella oscurità.

La religione pura per Kant è prima di qualsiasi rivelazione, di qualsiasi discorso teologico³⁷, di qualsiasi fede storica. È la religione morale. Per Bloch però non è un apriori formale, ma quell'interno oscuro è la direzione oscura di ogni agire e di ogni procedere dell'uomo. È il luogo oscuro del suo vissuto radicale. Come la libertà kantiana non si può conoscere, ma è il presupposto del nostro essere uomini. L'uomo non può sapere chi è:

Se qualcuno si incontrasse completamente con se stesso non potremmo più vederlo³⁸.

Potremmo poi conoscere, quando quella intensità vissuta sarà venuta fuori nel mondo esterno. Ma venire fuori, non significa oggettivarsi, farsi oggetto degli sguardi altrui, e consegnarsi agli altri, ma indica una comunità di reciproci riconoscimenti. L'essenza dell'uomo non è prima, non è all'origine – e come dirà poi Bloch nei suoi scritti tardi – non è *Wesen*, ma *Essenz*, come la quintessenza. Non possiamo prima sapere che cos'è l'uomo. Questo significa che l'universale si avrà solo quando tutte le manifestazioni dell'uomo si sono concretizzate. Quando come un puzzle si saranno composte tutte le possibilità dell'umano che singoli uomini hanno portato a parola e a espressione. Ma non è un puzzle già predisposto che viene alla luce, ma una composizione imprevedibile di tasselli, una composizione colportage, che si tiene insieme dal riconoscimento di tutti. Si avrà solo quando tutti gli uomini possono essere realmente considerati come fini. Solo allora potremmo conoscere l'uomo, o meglio il grande uomo³⁹, l'unione di tutti gli uomini in quell'Uno che sarà Dio.

Kant a partire dalla religione pura accenna solo brevemente in poche righe alle reli-

36 ID, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1539; trad. it. cit., p. 1504.

37 KANT, *La religione nei limiti della ragione*, cit., p. 261.

38 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 70; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 276; trad. it. cit., p. 278.

39 È un termine che Bloch ama molto: «L'immagine figurata di un *makantropos* riacquista la sua serietà solo come utopia» scrive in *Atheismus im Christentum* (cit., p. 203; trad. it. cit. p. 196); sul grande uomo in Kant e Swedenborg vedi in loco, nota 3. Sempre sul grande uomo cita anche Baader «Dalla testa nel cui centro abita lo spirito formatore di tutti i membri, viene (secondo Paolo) inviato lo spirito a ciascuno di noi che siamo membri singoli, e l'idea della struttura secondo la quale deve conformarsi ogni membro con l'aiuto della testa e degli altri membri e verso la quale deve crescere. Come pure (Ef. 4, 13) il Figlio di Dio come figlio dell'uomo riempirà nel futuro tutta la creazione e così si sosterrà, quando il tempo della sua totale grandezza di uomo sarà compiuto, cioè quando il suo gran corpo sarà completato di tutti i membri a partire dalla testa e si sarà dunque completamente esteso (F. BAADER, *Opere, Werke*, IV, p. 352)». E Bloch commenta: «Il figlio dell'uomo non divenuto grande come il mondo, ma grande solo come la sua reale "quintessenza" o come l'uno che è necessario» (ivi).

gioni dei greci, dei romani, dei Veda, dell'ebraismo, dell'islam⁴⁰, che sono anche quelle forme in cui la Chiesa invisibile dentro di noi prende forma all'esterno. Ma poi si dedica completamente solo alla religione cristiana.

Bloch invece da quel nucleo vissuto – che è oscuro e non solo razionale, che è morale, insieme vissuto mio e non solo mio, perché c'è quella differenza come nei binari – acquisisce tutti i simboli con cui le diverse religioni storiche hanno portato fuori quella religione pura.

Eccezion fatta per la religione musulmana, a cui dedica esattamente le stesse righe che probabilmente ha mutuato da Kant, Bloch nel *Geist der Utopie* spazia in tutte le religioni lasciando risuonare quel nucleo mistico della religione morale, della religione pura in tutte le espressioni storiche della religiosità. Per questo non parla solo di Chiesa invisibile, ma anche del «tempio della occulta Canton interiore»⁴¹. Quasi come un mantra risuona tat twam asi dell'Upanishad, e il Macanthropos⁴² dei Rig Veda. Si confronta maggiormente con l'ebraismo, la religione dei suoi avi e con il cristianesimo, la fede della sua cara moglie Else von Stritzky⁴³ Mischia ebraismo e il cristianesimo, perché tutte le religioni possono in un modo o in un altro spingere verso quella comunità etica in cui ognuno si riconosce in tutti gli altri.

L'esodo, la discesa dello Spirito Santo, l'arrivo del Messia o il ritorno del Messia sono simboli dell'approdo che l'umanità ha vissuto come molto forti. Cita anche Maometto⁴⁴, ma non sembra conoscere l'islam, che invece poi tratterà, seppure citando sommariamente qualche sura, in *Das Prinzip Hoffnung*⁴⁵. Non prende solo dalle religioni ufficiali, ma da tutte le eresie, perché spesso le eresie contengono ancora il nucleo mistico e tendono ad abbandonare i gusci vuoti. «*Ex oriente lux*» è il messaggio diffuso in *Geist der Utopie*, è il tentativo di far rivivere nell'occidente, divenuto cieco al mistero, la luce che illumina il cammino dell'uomo. Se vuole recuperare anche Budda e i suoi simboli, però

40 KANT, *La religione nei limiti della ragione*, cit., p. 263.

41 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 52; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 27; trad. it. cit., p. 47. Sicuramente più tardi, dopo *Geist der Utopie*, studia in maniera approfondita il pensiero orientale, cfr. la lettera a Joachim Schumacher del 1942, dove scrive che non può inviargli gli appunti che aveva scritto a margine del manoscritto sulla musica dell'amico, perché era occupato con Zoroastro, Mani, Budda (BLOCH, *Briefe*, cit., vol. II, p. 535. Per le conoscenze di Bloch delle religioni orientali cfr. CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose*, cit., pp. 162-188.

42 Voce macantropica = makros antropos = uomo grande che si è disperso nel mondo nelle dottrine orientali è Purusha: «Questo sacrificio è l'ombelico del tutto» (Rig Veda, I, 164, 35).

43 Cfr. E. BLOCH, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzki*, in Id., *Tendenz – Latenz – Utopie, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 13-50; cfr. trad. fr. *Mémorial pour Else Bloch-von Stritzky*, MSH, Paris 2011.

44 «Diceva Maometto: tre cose mi colmano continuamente di devozione: i profumi, le donne e la consolazione dei miei occhi nella preghiera; dove ciò che Kant ha trasferito nel cielo stellato e nella legge morale viene compreso in una sfera diversa e misticamente prossima» (Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 356; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 266; trad. it. cit., p. 268)

45 Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 1333-1336, pp. 1504-1509; trad. it. cit., pp. 1310-1312, pp. 1471-1480. In ogni modo non si è mai interessato alla mistica islamica, mentre il suo interesse si è indirizzato ad Avicenna e Averroè, che considera filosofi illuministi, le loro «dottrine, metà materialismi e metà spiritualizzazioni, non penetrarono né nella chiesa maomettana né meno che mai nella fede popolare» (p. 1335; trad. it. cit., p. 1312).

l'oriente cui si riferisce è ovviamente quello della Russia e del cristianesimo originario orientale.

3. Origene-Dostoevskij e la gnosi

Forse tramite Dostoevskij ha appreso quel principio di Origene secondo il quale nella redenzione universale tutti saranno integrati nella pienezza divina. Di fatto nel *Geist der Utopie* c'è solo un riferimento a Gregorio di Nissa⁴⁶, che seguì le tesi neoplatoniche di Origene. Bloch si riferisce al nisseno per la divinità di Gesù. Si sa il nostro autore si insinua in un incrocio tra ebraismo e cristianesimo, e Gesù avrebbe potuto essere il Messia, ma non essendo stato riconosciuto da tutti come tale, è *il Messia di mezzo*⁴⁷. Solo in seguito a studi più approfonditi sul cristianesimo, arriverà a trovare nessi della sua concezione della redenzione con quel cristianesimo antico. Lukács nel manoscritto *Dostoevskij* segnala: «Tutto deve sfociare nella beatitudine. Eurigena. Origene»⁴⁸ e forse si era accorto del legame tra Dostoevskij e quel pensatore del cristianesimo antico. Nel *Geist der Utopie* Bloch cita raramente le sue letture e le fonti dei suoi studi, e sicuramente il suo amico, benché solo nei manoscritti, ci indica con più precisione le letture di quel periodo che accumulava i due amici.

Non sappiamo come Lukács avrebbe voluto sviluppare i riferimenti dell'incanto e dell'ateismo religioso, sappiamo però che tutto il *Geist der Utopie* vibra di quella speranza di una redenzione di tutti e di tutto. Origene citando I *Cor.*, 15, 28 mette in evidenza che nella trasformazione del cielo e della terra si tende «a quel fine di beatitudine in cui è detto che anche i nemici saranno sottomessi e Dio sarà tutto in tutti»⁴⁹. Non ci saranno più nemici ma tutti si saranno volontariamente sottomessi, e per questo tutti si saranno salvati, e non ci sarà il male, perché ontologicamente per Origene non ha sussistenza se non come allontanamento dal bene, dall'uno che è Dio. Forse il grande contributo di Else von Stritzki è proprio la conoscenza dei padri dell'antico cristianesimo e forse tramite lei ha assimilato questa conoscenza tanto da affermare che *Geist der Utopie* è stato scritto insieme a lei⁵⁰.

46 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 378; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 271; trad. it. cit., p. 273.

47 Cfr. Id., *Symbol: die Juden*, in *ibidem*, cit., p. 329; in Id., *Durch die Wüste*, cit., p. 137; Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 295. Cfr. anche i passi del paragrafo "Jesus" della prima edizione, trasformato in "Christus oder das aufgedeckte Angesicht", dove indica già che con la resurrezione Gesù è stato associato ai miti astrali, che lo hanno reso un Dio annuale: il cristianesimo assorbì così il tempo sempre presente del ciclo (Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 374 e s.; *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 301 e s.; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 271; trad. it. cit., p. 273) Cfr. P. CIPOLLETTA, *Tempo e lavoro nel messianismo di Bloch*, in «B@belonline/print», n. 4., 2008, pp. 126-130.

48 Cfr. G. LUKÁCS, *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, Se, Milano 2000, p. 83.

49 ORIGENE, *I principi*, a cura di M. Simonetti, UTET, Torino 1989, I, 6, 4, p. 207. Cfr. I. RAMELLI, *L'apocatastasi in Origene. un confronto con l'apocatastasi stoica*, in «Chaos e Kosmos» XIV, 2013. Naturalmente un punto centrale di questo saggio è il problema del tempo e della fine dei tempi: ovvero degli eoni, che anche nelle ultime pagine del *Geist der Utopie* è un tema centrale.

50 «Ne esistono tre edizioni: la prima è quella del 1918, scritta fra il 1915 e il 198 a Grünwald im Isartal,

In seguito, Bloch in *Il principio speranza* criticherà proprio il Cristianesimo occidentale che ha fatto troppo riferimento a Agostino, che secondo Bloch conserva la concezione dualistica di Mani.

[...] in 1 Cor. 15, 21-29 Paolo ha negato l'eternità dell'inferno, in Romani 6, 23 l'ha asserita; Origene, il fondatore della dottrina del purgatorio, faceva tornare un giorno purificati a Dio tutti gli spiriti, perfino i demoni. Ma in uno dei suoi dogmi più duri la chiesa sancì l'eternità della punizione infernale; proprio il nuovo Dio dell'amore conservava qui una pozza di crudeltà ben più profonda che non lo stesso Ahriman⁵¹.

Agostino addirittura acuisce la separazione fra notte e luce, civitas terrena e civitas Dei nel corso della storia; e come in Mani il processo termina adialettamente nella separazione di inferno e cielo. La soluzione più mite e al tempo stesso globale di Origene, l'Apokatastasis o riconduzione di tutte le cose, dunque anche dell'inferno, al paradiso, viene rifiutata da Agostino, indubbiamente influenzato dal dualismo persiano. Solo per influsso persiano la credenza nel diavolo ingloba tutto il sottosuolo del mondo, con tutta l'ideologia reazionaria di cui fu capace⁵².

La salvezza è così aperta a tutti, anzi ci potrà essere salvezza solo se tutti si salvano; solo in una comunità in cui tutti sono riconosciuti e si possano riconoscere è possibile quell'Uno, quella divina umanità che Solov'ëv⁵³ augurava.

[...] proprio l'Io e il Tu permangono nel Terzo, nella futura onnipresenza di tutti in tutti, nella figura mistica della comunità di cui Cristo è l'essere e la luce⁵⁴.

In *Atheismum im Christentum* mette in luce quell'aspetto ambiguo di Origene, che è «eretico e al tempo stesso padre della chiesa»⁵⁵, e sottolinea come la sua mistica eretica

insieme a mia moglie Else [mit meiner Frau Else zusammen geschrieben wurde]» (Intervista a Josè Marchiuan nel 1974, in E. BLOCH, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, a cura di A. Münster, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 40 e s.; trad. it. *Marxismo e Utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 66.

51 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1330; trad. it. cit., p. 1307.

52 *Ibidem*, p. 1472; trad. it. cit., p. 1441.

53 Cfr. V. SOLOV'ËV, *Sulla divinità e altri scritti*, cit. Ricordiamo qui l'amicizia tra Dostoevskij e Solov'ëv, che appare in molti parti dell'opera dello scrittore russo. Bloch non cita mai Solov'ëv, ma sicuramente recepisce i suoi temi tramite la lettura dei testi di Dostoevskij e tramite il clima creatosi in quel periodo a Heidelberg intorno ai temi religiosi e messianici della cultura russa. Cfr. F. STEPUN, "Vergangenes und unzugängliches 1884-1914". *Aus meinem Leben*, Kösel München 1947, pp. 109-169, e soprattutto *Vom Messias*, (Engelmann, Leipzig 1909), dove Stepun pubblica un articolo su Solov'ëv, ora tradotto in «B@belonline/print», n. 4, 2008, pp. 39-46.

54 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., 267; trad.it. cit., p. 269. Leggermente diverso nella prima edizione del 1918: sta descrivendo il vero amore in senso metafisico «la sua anima o quella dell'amato non sia innalzata ad altro che alla sua salvezza, alla salvezza di quelle anime [...] a quella tensione in Gesù, a quella molteplicità nell'Uno, che la mente umana necessita per essere vitigno e splendore speculare che fiorirà in futuro della monadologia celeste» (ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 359 e s.).

55 ID., *Atheismus im Christentum*, cit., p. 223; trad. it., cit., p. 213.

di un “terzo Evangelo” giunga fino a Gioacchino da Fiore⁵⁶. Solo come introduzione a *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, la sua elaborazione delle lezioni di Lipsia per la stampa nella *Gesamtausgabe*, dedicherà un capitolo a Tertulliano e Origene⁵⁷. In queste pagine lo considera come l’origine di quei Schwarmgeister, di quei sognatori come Thomas Müntzer⁵⁸, che pensarono «Omnia sunt communia, come restaurazione del regno dell’amore in terra, senza imperatore, senza padrone»⁵⁹.

Le ultime pagine del *Geist der Utopie* richiamano i testi di Dostoevskij: delle molteplici anime che vibrano nei *Fratelli Karamazov*, Bloch cita il dialogo tra Alioša⁶⁰ e Ivan, ovvero risuona: da una parte la riconciliazione e la giustificazione di questo mondo nella fine panlogistica e dall’altra l’urlo contro ingiustificabile dolore per le lacrime di bambini: «se le sofferenze dei bambini devono servire a completare quella somma di sofferenze che è necessaria per raggiungere la verità, la verità non vale un simile prezzo, ed Ivan Karamazov rifiuta da galantuomo il biglietto d’ingresso per l’ultima armonia. [...] eppure in noi si agita una forza che non l’accetta e si esprime nella profondissima frase dostoevskiana: credo in Dio ma rifiuto il suo mondo, e con esso il risultato finale, il panlogistico giorno del Giudizio e della riconciliazione»⁶¹. Che cosa rifiuta Bloch della concezione di una redenzione finale? Il fatto che sia già iniziata con la venuta di Cristo e che il cammino verso di essa sia una storia già sacra, che il senso della storia sia già segnato. Questo è il Dio di questo mondo, che viene rifiutato con la ribellione. E in questa maniera la riconciliazione finale servirebbe a giustificare il male di questo mondo. *Il fatto che potrebbe anche non esserci una riconciliazione intensifica la lotta contro il male, che non trova così nessuna giustificazione*. Eppure l’anima porta in sé il sogno di una riconciliazione. Dalle ultime pagine della parte “Karl Marx. La morte e l’apocalisse”, il messaggio di Bloch non è chiaro: l’apocalissi, la fine di questo mondo è l’unica cosa auspicabile «come *atto naturale*, inferiore, ultima antitesi al giorno della pienezza»⁶²? La resurrezione sarà nella carne, o solo spirituale? Forse nelle opere successive di Bloch potremmo trovare una risposta. Nel *Geist der Utopie* vibra la reincarnazione, metempsychosi⁶³, forse di origeniana memoria⁶⁴

56 *Ibidem*, p. 217; p. 208.

57 *Id.*, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol XII, pp. 36-43.

58 «Ciò che inizia con Origene è significativo dal punto di vista storico-sociale» (*ibidem*, p. 43).

59 *Ivi*.

60 Cfr. le parole di Alioša nel dialogo con il fratello Ivan (F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1960, p. 371). Molti vedono che Dostoevskij nella figura di Alioša abbia descritto l’amico Solov’ëv.

61 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 440 e s.; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 340; trad. it. cit., p. 354 e s. Cfr. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 370 e s.

62 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 438; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 338; trad. it. cit., p. 353.

63 «Superando la continua ripetibilità della storia ed il gioco dei suoi significati, la metempsychosi permette e dimostra la presenza di tutti i soggetti alla *fine* della storia, garantendo concretamente il concetto di “umanità” nella sua futura entità integra ed assoluta» (*ibidem*, p. 430; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 331; trad. it. cit., p. 346). Cfr. anche le pagine precedenti della prima edizione, pp. 420-430, che diventano il paragrafo: “Kraft der seelenwanderischen Streuung” nella edizione del 1964, pp. 321-327; trad. it. cit., pp. 336-342.

64 «[...] tuttavia, è necessario ricordare che Origene fu giudicato eretico dalla Chiesa soprattutto per la

giunte in Solov'ëv e Dostoevskij⁶⁵.

Ma come si può raggiungere la redenzione finale? Tramite la conoscenza? Tramite una pratica. Che funzione ha la gnosi?

Il *Geist der Utopie* è ricco di riferimenti alla gnosi, a Valentino, a Marcione. Ma dobbiamo chiederci: secondo Bloch ci si salva con la gnosi o con la pratica morale? Non è qui il luogo per discutere il rapporto tra Origene e la gnosi⁶⁶ da un punto di vista storico e etico. Tuttavia, ritengo essenziale individuare perché in Bloch ci siano così tanti riferimenti alla gnosi e se questi suoi riferimenti possano scontrarsi con quell'indicazione che ci salveremo, quando tutti saranno redenti. La gnosi incanta, ci fa sentire aspetti nascosti che vengono alla luce. Il vedere è sempre stato importante nella tradizione occidentale, vedere chi siamo, vedere Dio sono aspetti che affascinano e che spingono in avanti. Il voler conoscer se stessi sembrerebbe offuscare l'importanza del primato della pratica. E pure la gnosi, come anche *tat twam asi* sono solo simboli di un sogno che portiamo dentro di noi, il simbolo e pre-apparizione (*Vorschein*) di un approdo. Per cacciare ogni dubbio sul fatto che non è possibile scoprire il proprio volto prima di aver raggiunto la locanda utopica, cito quanto Bloch scrive nel *Geist*, parlando delle mani impure che vogliono togliere il velo, secondo il poema di Schiller e di Novalis, alla verità. L'adepto che vuole scoprire la donna velata, impazzisce: è colpevole della pura curiosità, e con le parole di Bloch:

Se fosse stato in forma di Cristo, l'adepto non avrebbe desiderato di “vedere” la verità come compiuta; ma gli elementi che la preparano sono il calore, il suono umano e la memoria coscienza [*Eingedenken*], e il suo Regno, il profondissimo stupore non del mondo presente⁶⁷.

sua teoria sulla reincarnazione delle anime e per via del fatto che la salvezza universale fosse vista da lui in un'ottica di predestinazione» (S. M. CAPILUPI, *Il peccato originale nella tradizione cristiana e nella letteratura russa*, in «Between», vol. 1, n. 2, 2011, p. 3). Sul problema se la redenzione in Origene sia solo spirituale o comporti anche la resurrezione nella carne, cfr. A. D'ANNA, *La resurrezione dei morti nel De principiis di Origene*, in «Teologia y Vida», 55/1 (2014), pp. 65-82. Sulla reincarnazione cfr. anche J. DANÉLOU, *Origene. Il genio del cristianesimo*, Arkeios, Roma 2010, p. 340 e s.

65 Sul legame tra Origene e Solov'ëv cfr. quanto dice a riguardo Nina KAUCHTSCHISCHWILE (*Introduzione a V. S. Solov'ëv, La Sofia. L'eterna sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 9) dove sottolinea che la concezione soloveviana di Sofia abbia la sua origine in Origene. Bloch darà molto risalto al tema della Sofia in *Atheismus im Christentum*, ma sicuramente lo trae da Jacob Bohme senza scoprirne l'eredità origeniana. Quanto allo studio di tutte le religioni, soprattutto delle monoteistiche, vedi anche V. S. SOLOV'ËV, *Islam e ebraismo*, La casa di Matrona, Seriate 2002.

66 Il rapporto tra gnosi e Origene è un tema molto complesso, per questo è difficile comprendere se l'origine del nesso gnosi-apocatastasi in Bloch, possa essere giunto tramite la conoscenza dei testi di Origene. In genere questi viene visto come un oppositore alla gnosi valentiniana, anche se nei suoi testi frequente è l'uso del termine gnōsis e gnostikos. Cfr. G. MASI, *Origène o della riconciliazione universale*, CLUEB, Bologna 1997, in particolare p. 49. Cfr. anche H. CROUZEL, *Origene*, Borla, Roma 1986, pp. 167-169 e pp. 212-215, dove afferma che Origene non conosce la triade Basilide-Valentino-Marcione e che le sue critiche si basano su stereotipi diffusi nell'epoca, ovvero sul dualismo degli gnostici. Cfr. anche sulla battaglia di Origene verso il dualismo gnostico, DANÉLOU, *Origene. Il genio del cristianesimo*, cit., pp. 232-242, e soprattutto pp. 253-255.

67 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 284 e s.; trad. it. cit., p. 286. Nell'edizione del 1923 la frase è meno incisiva: «[...] il lucido Cristo in noi non desidera affatto “vedere” la verità, ma sa che

Il sapere che ci è concesso ora sono solo indicazioni, segnava per il futuro. Bloch cerca di catturare questa in-tensione per dirigerla verso il futuro: scopriremo chi siamo, scopriremo la divina natura dell'uomo, quando la comunità sarà costituita nel reciproco riconoscimento e il Messia scenderà per far scorrere nella musica i rapporti tra gli uomini.

L'eredità di Origene nel testo blochiano richiama soprattutto all'agire morale e all'amore. Bloch ha corretto la ragion pratica di Kant con Franz Baader, che cita più volte a memoria sia nel *Geist*, anche se solo a partire dall'edizione del 1923, e in altri scritti posteriori. Cita Baader proprio per contrastare il pericolo del cattivo infinito di Kant: «solo la religione fonda la sua ingiunzione a negare la falsa vita che le si contrappone esclusivamente sull'affermazione e sul rafforzamento di una vita diversa e migliore, la cui evoluzione va di pari passo con l'involuzione della peggiore»⁶⁸.

Per concludere non posso però tralasciare il nesso, morale-politica. Riedel⁶⁹ afferma che Bloch è un neokantiano alla ricerca di ideali e di valori, prevalendo in lui proprio il discorso etico-morale, e, quindi, pone come irraggiungibile la comunità di tutti: il regno dei fini è solo un ideale come anche il non-ancora-Dio, solo un trascendentale che guida l'agire.

Ho già accennato alla differenza tra Bloch e Kant, che crede di risolvere il problema morale con un'indagine solo formale. Ma voglio ribadire qui il fatto che Bloch è perfettamente convinto che sia possibile il raggiungimento del Terzo Regno, per mezzo del Messia che interrompe la serie delle causalità nefaste. Il problema è che dobbiamo anche prepararci alla sua venuta: altrimenti, come scrive nella prima edizione del *Geist*, il Messia bussa alla porta, tutti dormono e nessuno apre⁷⁰.

Credo che politica e morale devono essere divise e colpire unite. Bloch saluta con enfasi il fatto che l'oggetto d'uso e l'opera d'arte si siano divise: “marciando separate, colpendo unite”⁷¹. La sfera pratico-morale e la sfera pratico-politica devono essere divise e contemporaneamente colpire insieme per conquistare la dignità di tutti gli uomini. Ma è importante il lavoro di ognuno per comprendere la libertà condivisa e non solo la libertà del caro io. Altrimenti ci si nasconde dietro un discorso solo politico e non si vedono i propri limiti.

Concludo allora con una frase di Bloch, con cui indica che la comunità futura non dovrà essere uno Stato, che fa leggi e proibizioni, per permettere ai singoli di ben vivere eticamente, ma deve conservare l'alone sacro. Non si appartiene al Regno come ad uno Stato, perché si sceglie, si investono tutte le proprie energie nell'amore per gli altri e nel reciproco rispetto:

gli elementi che la preparano sono il calore, il suono umano e l'*Eingedenken*, e che il suo regno, il profondissimo stupore non è di questo mondo».

68 Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 217; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 225 e s.; trad. it. cit., p. 229.

69 Cf. M. RIEDEL, *Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

70 Vedi, *in loco* nota 20.

71 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 25; trad. it. cit., p. 25.

L'amore risplende alto sopra ogni amicizia sempre solo penultima dell'associazione maschile, dello Stato e non del Regno⁷².

4. *L'incanto nel disincanto dei nostri giorni*

Ma torniamo alla religione pura e leggiamo come tutte le religioni hanno implicita la lotta contro il male esistente e sono state tutte tentativi di portare fuori la Chiesa invisibile. Non mi posso dilungare sul modo come Bloch si confronta con tutte le religioni in *Geist der Utopie* e poi in *Das Prinzip Hoffnung*⁷³. Sicuramente gran parte della sua produzione è stata scritta sul cristianesimo, omaggio alla moglie-musa, ma ricordiamo accenni significativi a Maimonide e Avicenna.

Cerchiamo di comprendere se e come ora la linea di pensiero di Bloch possa ancora dare indicazioni al pensare e agire nell'epoca della tecnologia estrema, della comunicazione globale, dell'ipermodernità. È significativo che Bloch, negli anni '60 del secolo passato, nel momento di dare ordine e struttura ai suoi scritti per l'edizione completa delle sue opere, non abbia voluto mettere come prima opera il *Geist der Utopie*. I tempi erano cambiati e quel senso esoterico e mistico, che aveva investito nei primi del Novecento la cultura germanica era ormai passato e gli eventi detestabili dell'epoca nazista e dei suoi miti, aveva disincantato ulteriormente l'occidente. Per questo credo abbia indicato come prima opera *Tracce* e a seguire *Thomas Münzer*. Per comprendere il mistero bisogna raccogliersi ad ascoltare il proprio senso interiore e comprendere l'importanza di ereditare i sogni del passato. *Tracce* non è un'opera propedeutica che indica la strada come l'unica da seguire, racconta sogni dell'umano, apre tante vie nel sentire degli uomini nel passato e nel presente. Il modo affabulatorio è un preparare all'ascolto degli incantesimi che viviamo. Descrive le sue tappe di vita⁷⁴, non perché siano quelle uguali in tutta l'umanità, vuole solo dare indicazioni, segni e tracce, segnava senza neanche la sua testa⁷⁵, anonimi. Tuttavia, è chiaro che vuole convogliare il sentire di noi uomini del XX secolo a scoprire o riscoprire lo stupore, che nella civiltà del disincanto, rischia di essere dimenticato. Le ultime pagine⁷⁶ sullo stupore e sulla perla che si ritrova quando non la si

72 Id., *Geist der Utopie* (1923), cit., p. 262; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 264 e s.; trad. it. cit., p. 266 e s. La frase è meno incisiva nella prima edizione (cfr. p. 355).

73 Cfr. l'ultima parte; e soprattutto i capitoli che riguardano la religione come speranza contro la morte come l'anti-utopia, l'inserimento umano nel mistero religioso, e ovviamente quello il sommo bene (Id., *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 129-1602; trad. it. cit., pp. 1276-1563). In *Atheismus in Christentum*, si confronta principalmente con il cristianesimo e le sue eresie.

74 Bloch fa ampi riferimenti al suo sviluppo spirituale, ma a un certo punto aggiunge e chiude le sue riflessioni personali: «Non è mai stata questione di un inventario privato e non avrà una continuazione» (Id., *Spuren*, cit., p. 72; trad. it. cit., p. 69).

75 *Ibidem*, p. 139; trad. it. cit., p. 145. Nella favoletta *Locanda dei folli* parla un interlocutore di Bloch che ha esperienza dei folli che hanno abbandonato il villaggio, e questi afferma di voler essere per quelli che si sono persi un monumento che indichi la strada, ovviamente senza la sua testa, senza qualcosa che lo identifichi: «Ein Denkmal in Gestalt eines SZeichens oder auch nur eines Wegweisers mit einem Arm. Selbstverständlich ohne meinen Kopf, den braucht dann keiner mehr».

76 *Ibidem*, pp. 216-218; trad. it. cit., pp. 232-234.

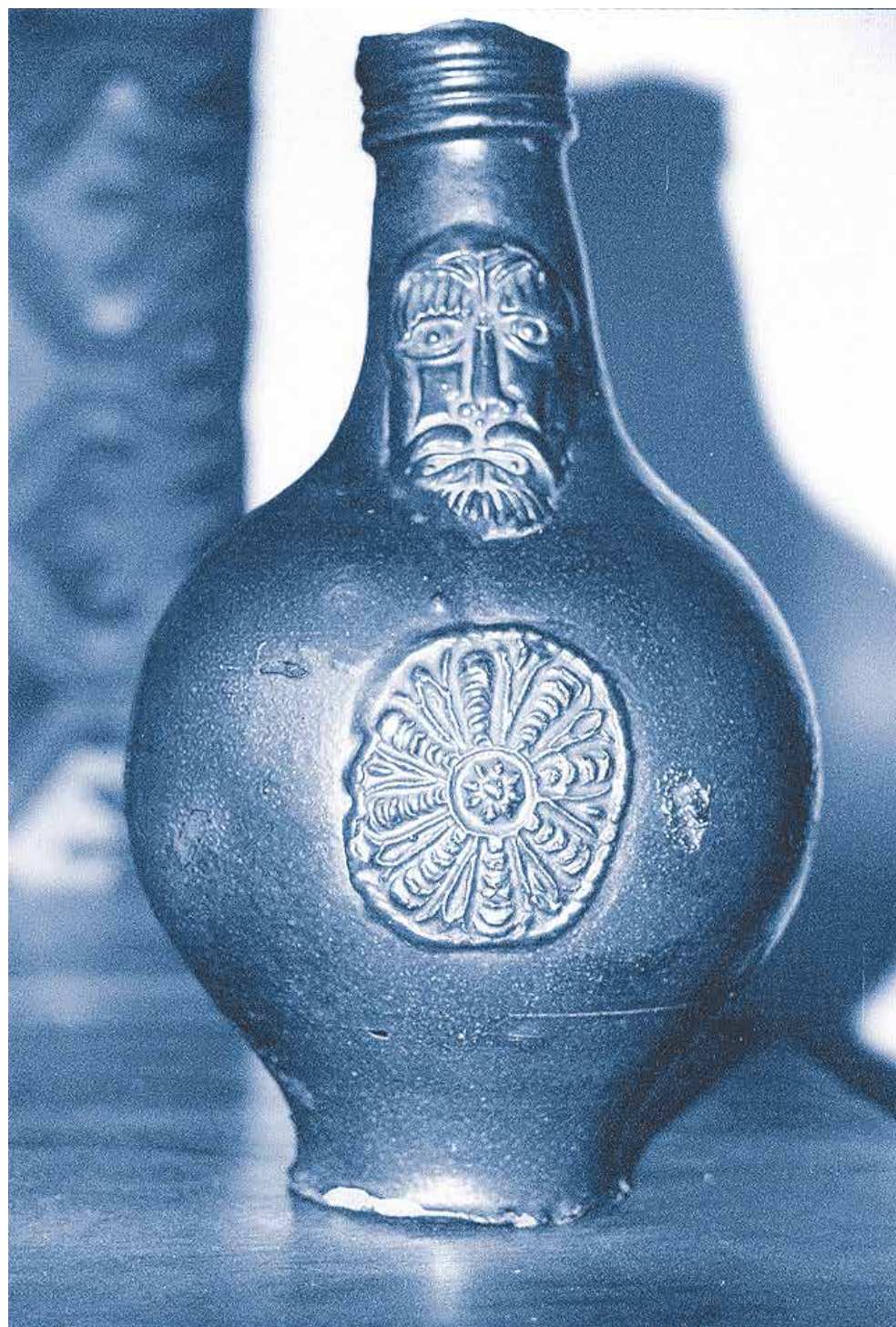
cerca più, sono – a mio avviso – indicazioni per il nostro vivere disincantati, mettendoci in attesa di quello stupore che prima o poi potrà colpirci. E senza lo stupore non si può comprendere il *Geist der Utopie* e non lo si può comprendere senza recuperare i sogni passati dei nostri antenati, perché se si vuole un mondo di tutti, deve partecipare anche chi ha vissuto nel passato per questi sogni⁷⁷. Ascoltare le tracce e meditare sul passato da ereditare è sicuramente il messaggio del Bloch anziano per preparare la via affinché l'umanità possa ancora provare stupore e desiderio di eterno, e così si potrà nella dispersione avere nausea della dispersione, e cercare ancora il raccoglimento.

Solo dopo questo cammino l'uomo della nostra epoca può comprendere l'edizione del 1964 di *Geist der Utopie*, che si basa sulla seconda edizione, rielaborata dopo la morte della prima moglie. E solo dopo tutte le riflessioni filosofiche e letterarie si può accedere e comprendere quella prima edizione del 1918, dove insieme al mistero possiamo ascoltare quel mistico sentire Dio qui ed ora che ci chiama e quel Messia che bussa alla porta, che aveva vissuto Else e che Bloch aveva accolto nel suo libro. E forse alla fine può seminare in noi ancora simboli e risvegliare pensieri di un *Eingedenken*, che cerca l'approdo nell'Uno.

Perché torni attuale l'opera scritta nel 1918 occorre, quindi, una preparazione non solo filosofica; occorre captare tra gli incantesimi, che offre il nostro mondo, quelli genuini, scartando quelli suscitati dal consumo e da una tecnica che ci rende oggetti. Forse si potrebbe ascoltare il folclore del nostro mondo, e captare per esempio che nel bisogno di tatuaggi sul proprio corpo si cela quel bisogno di eterno, di esprimere il proprio suono all'esterno per cogliere qualcosa che va oltre la frantumazione che il mondo capitalistico oggi esercita su di noi per dominarci meglio. E se non si forma un sé provvisorio, con una stabilità anche se aperta, non si può provare stupore e non si riesce a viaggiare verso il proprio Sé vero e ultimo, quello della comunità di tutti.

Per Bloch seguire le molte vie e molteplici tracce significa che i molti, anzi tutti possono esprimersi, ma non per disperdersi, ma per camminare tutti insieme verso l'Uno. Per questo non bisogna dimenticare i simboli religiosi che il passato ci ha offerto, stelle utopiche per non farci perdere nel cammino verso la meta. Allora mi chiedo, se Bloch fosse vissuto oggi, non avrebbe forse indagato la mistica dell'islam, affinché i popoli oppressi possano nella loro religione trovare incantesimi altri che il semplice e ambiguo messaggio del Corano? Forse bisognerebbe ritornare a diffondere quel sincretismo di religioni che Origene, Solov'ëv, Dostoevskij, e con loro Bloch, hanno diffuso per trovare che ogni via, ogni simbolo, porta in sé il seme della verità.

77 «[...] I morti tornano di nuovo, la loro azione vuole compiersi ancora una volta con noi [...] Münzer è anzitutto storia in senso fecondo, egli e ciò che è suo e tutto il passato che merita essere trascritto è qui per impegnarci, per entusiasmarci, per sostenere sempre in modo più ampio ciò che è da noi continuamente inteso» (Id., *Thomas Münzer, Theologe der Revolution*, cit., p. 9; trad. it. cit., p. 29).



La Brocca posta di fronte alla scrivania nello studio di Bloch a Tübingen

ATTILIO BRUZZONE

KRACAUER *CONTRA* BLOCH
Utopia, religione, rivoluzione

Abstract

The crucial relationship between religion *and* revolution on the path of utopia is at the centre of the philosophical reflection of many important thinkers, especially Germans, of the early twentieth century. Siegfried Kracauer and Ernst Bloch, two significant protagonists of the brief yet rich cultural season of Weimar Germany, meet and clash on this delicate junction. This paper intends to shed light on the violent controversy raged between the two philosophers in the aftermath of Kracauer's harsh review of Bloch's *Thomas Münzer*. By carefully analysing the premises, the causes and the outcomes of this *known yet not understood* dispute (as Hegel would say), I set myself a double purpose. On the one hand, I intend to see and understand the figures of Bloch and Kracauer from a less abused viewpoint, showing their contradictions and strengths. On the other hand, by studying both the conflicting perspectives, I try to show how those, so close and so far away, pursue in the end the same essential aim: the redemption of man and the opening of the horizon of a possible different future. Ultimately, this is the legacy – even more clear in their furious controversy – of Bloch and Kracauer to the present world, which seems to have lost the sense of the *future*.

Keywords: Utopia; Religion; Revolution; History; Future

1. *Prologo*

Con il saggio *Prophetentum*¹ [*Profetismo*] la polemica di Siegfried Kracauer (1889-1966) contro la ὄψις del messianismo apocalittico di Ernst Bloch (1885-1977) esplose in tutta la sua virulenza. Qui essa raggiunge il culmine e trova la sua formulazione paradigmatica. Il titolo ironicamente ieratico di questa controversa recensione di *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* di Bloch (dedicato, per altro, alla comune amica Margarete Susman) svela subito l'intenzione di Kracauer di rivolgere finalmente, dopo le 'prove generali' nelle varie lettere a Leo Löwenthal² (per altro amico anche di Bloch), un duro attacco frontale al suo principale idolo polemico dell'epoca, che sussume tutti gli altri (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Max Scheler, ecc.).

La stroncatura di Kracauer intende altresì porsi come critica oggettiva dell'esecrato

- 1 S. KRACAUER, *Prophetentum* (recensione a E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Kurt Wolff, München 1921), in «Frankfurter Zeitung», 27 agosto 1922; ora in S. KRACAUER, *Werke*, voll. 9 (in 16 tomi), a cura di I. Müller-Bach e I. Belke, Suhrkamp, Frankfurt a.M./Berlin 2004-2012, vol. V: *Essays, Feuilletons, Rezensionen*, a cura di I. Müller-Bach con la collaborazione di S. Biebl e a., Suhrkamp, Berlin 2011, tomo I: *1906-1923*, pp. 460-469.
- 2 Cfr. L. LÖWENTHAL, S. KRACAUER, *In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921-1966*, a cura di P. E. Jansen und Ch. Schmidt, zu Klampen, Springe 2003. Numerose sono le lettere in cui Kracauer polemizza aspramente con Bloch e il suo messianismo chiliastico-rivoluzionario. Purtroppo qui, per ragioni di spazio, potremo vederne soltanto dei brevi passi di alcune. Nondimeno, il contenuto di tutte queste lettere è distillato e sviluppato in maniera dirimpante in *Prophetentum*.

«profetismo» blochiano, cioè come critica immanente al suo stesso oggetto, senza partire da parametri pregiudiziali esterni e decisi a priori (che, pure, come sempre, ci sono). L'idea è di mantenere attiva la dialettica di soggetto e oggetto, facendo emergere la connessione determinante fra il carattere 'profetante' dell'uomo Bloch e il suo «profetismo» filosofico, inteso quale prodotto obiettivo (e insostenibile) di quell'ipertrofico temperamento personale. Come scrive Kracauer a Löwenthal il 16 ottobre 1923, «[l]a sostanza in lui [Bloch] è soltanto il temperamento gonfiato e l'idea di un archetipo [*Urbild*]]³, vale a dire la sintesi del suo carattere esuberante e di un modello filosofico incontrovertibile perché deciso a priori e sganciato dalla storia come dall'empiria. Solo nell'«idea di un archetipo», cioè nel «tipo ideale»⁴ del profeta rivoluzionario, può, infatti, esprimersi adeguatamente e senza limiti l'atteggiamento sfrontato della personalità dirompente di Bloch.

Mutatis mutandis, solo procedendo così Kracauer può avanzare la pretesa di lasciar diventare eloquente la cosa stessa, aggredendola da dentro, e di farne così esplodere la problematicità attraverso di essa e a contatto con la sua scaturigine. In questo caso, la *cosa stessa*, la filosofia, è inseparabile dal carattere contingente che è alla base della sua formulazione, e il soggetto coincide con l'oggetto. E, infatti, l'attacco di Kracauer è rivolto tanto al comunismo chiliastico di Bloch quanto allo «stesso fenomeno *Bloch*»⁵. Queste parole di Michail Bachtin a proposito dei personaggi di Dostoevskij valgono anche per la critica di Kracauer a Bloch, nel quale si fondono, appunto, biografia e opera in modo indifferenziato: «l'immagine dell'idea è inseparabile dall'immagine dell'uomo portatore di questa idea»⁶. O, detto altrimenti e più in breve con Karl Kraus, l'«origine è la meta»⁷ dell'attacco.

Si tratta, quindi, di un duro scontro filosofico e caratteriale tra i due «tipi ideali» di opposti atteggiamenti di fronte al mondo. Del resto, Bloch, per carattere e temperamento, è effettivamente «l'esatto contrario» di Kracauer. Il primo è estremamente sicuro di sé

3 Lettera di Kracauer a Löwenthal del 16 ottobre 1923, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., pp. 48-50, pp. 48-49.

4 Per il concetto di «tipo ideale» si veda il classico M. WEBER, *Die «Objectivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922, pp. 146-214; *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 53-141.

5 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 468.

6 M. BACHTIN, *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Проблемы поэтики Достоевского], Sovetskij pisatel', Moskva 1963; ora in Id., *Sobranie sočinenij v 7 tomach* [Собрание сочинений в 7 томах (Opere raccolte in 7 volumi)], Prima edizione scientifica delle opere di Bachtin in corso di pubblicazione (manca il volume 7)], a cura dell'Istituto di letteratura mondiale A. M. Gor'kij dell'Accademia Russa delle Scienze, Russkie slovari, Moskva 1997-, T. 6: «*Problemy poetiki Dostoevskogo*», 1963. *Raboty 1960-ch-1970-ch gg.* [«Проблемы поэтики Достоевского», 1963. *Работы 1960-х-1970-х гг.* – «*Problemi della poetica di Dostoevskij*», 1963. *Opere degli anni '60 e '70*], Russkie slovari, Moskva 2002, pp. 5-300, p. 97; trad. it. di G. Garritano: *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968, p. 112.

7 K. KRAUS, *Der sterbende Mensch*, in Id., *Worte in Versen I*, Verlag der Schriften von Karl Kraus (Kurt Wolff), Leipzig 1919², p. 69.

come della verità, che non cerca in continuazione perché già la possiede o, meglio, crede di possederla. Il suo atteggiamento «appassionatamente ed estremamente energico»⁸, quasi spavaldo, è la conseguenza precipua della sua alta autostima e di una personalità effervescente e impetuosa. Il secondo è, invece, un eterno adolescente insicuro, un *outsider* ontologico, costantemente dubbioso, esitante, ‘malaticcio’ e tormentato dall’incubo del fallimento e del mancato riconoscimento, che ha conosciuto concretamente in gioventù e da cui non si è ancora affrancato. In questo senso, la marcata balbuzie endemica che lo affligge sin dall’infanzia è l’epifenomeno di una personalità più scialba e dimessa anche e soprattutto in virtù della scarsa autostima.

Così, la violenza della critica immanente di Kracauer tradisce anche l’irrequietezza di quella che è al tempo stesso una resa dei conti *personale*, un accanito ‘corpo a corpo’ con Bloch e, attraverso di lui, con se stesso. Come avviene con i grandi spiriti dilaniati dalla contraddizione, anche (e soprattutto) in questa circostanza la critica furiosa svela una più o meno consapevole *autocritica*.

2. Kracauer contra Bloch I

Il verdetto kracaueriano su *Thomas Münzer* è lapidario: al di là di tutto il pathos che la innerva, quest’opera è latrice di un «messaggio» [*Botschaft*] vuoto, che «non può legittimarsi»⁹, giacché «Bloch si muove puramente nella sfera culturale [*Bildungssphäre*]». Come tale, il suo messaggio è illegittimo, senza alcuna oggettività e privo di «forza di testimonianza»¹⁰. D’altronde non potrebbe essere altrimenti, giacché Kracauer accusa Bloch di recidere qui ogni contatto con l’effettiva esperienza particolare e di basarsi interamente su «presupposti fondamentali di fede», che risultano astratti e generali, indimostrati e indimostrabili: «né il chiliasmo di Bloch né il suo comunismo si radicano nella realtà [*Realität*]». Il libro è, perciò, affatto privo di fondamento e di legittimazione. Di qui il seducente «profetismo» danzante sull’orlo dell’abisso del non-senso, la «verbosità [*Wortswall*] fragorosa e spesso incomprensibile»¹¹, e gli esaltati toni oracolari, quasi autoritari, da novello profeta giudaico – tutti elementi che Kracauer detesta e considera come una prova decisiva della vacuità, dell’arroganza e dell’ipocrisia dell’autore come della sua opera.

Egli interpreta, infatti, il verboso «profetismo» tonante di Bloch come un tentativo di mascherare l’abisso dell’assenza di fondamento e di senso (di qui il «delirio orgiastico» di cui sotto) che inghiotte il *Münzer*, come il suo riferimento diretto, lo *Spirito dell’utopia*:

In questo scatenato assaltatore [*Stürmer*] le parole sono colpite da sciagura [*unheilig*] e private di ogni essenza propria. Egli si inebria dei loro accumuli sovraccarichi che, come un pazzo furioso, scuote disordinatamente per sobillarli, in contrasto con il loro senso

8 J. SPÄTER, *Siegfried Kracauer. Eine Biographie*, Suhrkamp, Berlin 2016, p. 90.

9 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 468.

10 *Ibidem*, p. 465.

11 *Ibidem*, p. 467.

recondito, in fantasticherie sfrenate. Tutto tracima e spumeggia vorticosamente, tutto è intrecciato inestricabilmente come in un labirinto, tutto si contorce in un delirio [*Taumel*] orgiastico¹².

Qui è, dunque, in discussione l'intero progetto blochiano, rappresentato (finora) al massimo grado da *Geist der Utopie* (di cui *Thomas Münzer* è «un'appendice»¹³, come puntualizza lo stesso Bloch), che è il vero bersaglio polemico della recensione di Kracauer. Il *Münzer* fornisce soltanto il *pretesto* immediato e la testa di ponte per condurre un attacco più generale e decisivo – maturato da tempo – al *centro* nevralgico della filosofia utopica del sognatore disonesto Bloch. Questa resa dei conti è, appunto, l'obiettivo primario di *Prophetentum*.

Il saggio sul riformatore rivoluzionario, come l'appassionato libro sull'utopia, appare a Kracauer come «un manifesto più che un'opera storica, una struttura singolarmente intricata e multiforme in cui convergono, compenetrandosi costantemente, nozioni da tutte le aree, [quali] la contemplazione teoretica, la passione chiliastica, la propaganda socialista». In breve, l'opera di Bloch è gravata da «una zavorra di sapere [*Wissenballast*], per di più non sufficientemente elaborato»¹⁴. Ancora una volta senza alcun motivo fondato, prosegue Kracauer, Bloch «comprende», però, tutte queste disparate suggestioni mal digerite (perciò superficiali), a partire «dal cristianesimo primitivo fino alla rivoluzione russa, come stadi sulla via verso l'Apocalisse, come prove di sempre più vasta portata del sempre uguale impulso alla realizzazione di una salvezza sovra-reale [*überwirklich*]»¹⁵. Così «Münzer diventa una maschera, la storia un pretesto; l'intenzione è il risveglio dell'uomo interiore, l'appello rivoluzionario, l'annunciazione evocativa della salvezza messianica»¹⁶.

3. Il senso di Thomas Münzer

L'intenzione di Bloch è stata colta correttamente da Kracauer. Non altrettanto il senso profondo del recupero blochiano della figura storica e ideale di Thomas Muntzer (utilizzo la grafia corrente con «tz» al posto di quella con la sola «z», in voga nella storiografia ottocentesca e seguita da Bloch). Questi, infatti, non è soltanto la «maschera» o il pretesto per un 'profetante' discorso metastorico, ma assurge, in Bloch, a simbolo del tentativo di coniugare l'imperativo dell'impulso rivoluzionario con quello dell'istanza religiosa, autentico serbatoio di *speranza* e anelito alla *totalità*. Questo tema, centrale

12 Ivi.

13 E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), in Id., *Gesamtausgabe*, in 16 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1978, vol. II (1969⁴), p. 230; trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi: *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 203. Più precisamente il *Münzer* avrebbe dovuto sviluppare l'ultima parte di *Geist der Utopie*: «Karl Marx, der Tod und die Apokalypse» («Karl Marx, la morte e l'Apocalisse»).

14 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 465.

15 *Ibidem*, p. 462.

16 *Ibidem*, p. 460.

nella produzione di Bloch, era già stato introdotto e affrontato in *Geist der Utopie*, ma troverà la sua piena consacrazione in *Das Prinzip Hoffnung*¹⁷ e *Atheismus im Christentum*¹⁸. Secondo l'interpretazione blochiana, Müntzer è, dunque, l'incarnazione più evidente dell'*utopia* del «ribelle in Cristo»¹⁹. È la «volontà impaziente, ribelle e ferma di paradiso [*Willen zum Paradies*]»²⁰. Volontà esplosiva e «colm[a] di Dio»²¹, in cui religione e rivoluzione si fondono in maniera paradigmatica nel segno dell'*utopia* del riscatto dell'umanità o di «un messianico regno di Dio-senza Dio»²², cioè il marxiano e umano «regno di Dio sulla terra»²³.

Invero, la predicazione di Müntzer rappresenta, per Bloch, una testimonianza decisiva di come la religione, quale insoddisfazione per l'esistente nel segno del «non-ancora» utopico proiettato *in avanti*, prepari alla rivoluzione e la rivoluzione, a sua volta, inveri la promessa di felicità della religione – in un circolo virtuoso tra tensione critico-rivoluzionaria ed escatologico-religiosa. Del resto, già in *Geist der Utopie*, Bloch aveva affermato che «l'anima, il Messia, l'Apocalisse sono l'apriori di ogni politica e cultura»²⁴ – rivelando così l'essenzialità della religione per la rivoluzione e per il mondo socio-culturale. Ora, in *Thomas Münzer*, egli ribadisce il concetto, sostenendo che solo nell'Apocalisse è possibile rinvenire «il principio metapolitico, anzi metareligioso di ogni rivoluzione: l'avvento [*Anbruch*] della libertà dei figli di Dio»²⁵. Da questa marxiana riappropriazione critico-utopica della misconosciuta e abbandonata dimensione religiosa (la sua «corrente calda», per usare la terminologia del *Prinzip Hoffnung*) nasce la *metareligione* rivoluzionaria di Ernst Bloch.

Kracauer, trascinato nel gorgo della polemica contro l'unione utopica (per lui illegittima) di religione e rivoluzione, non comprende (perché ora non può né vuole farlo) come qui Bloch stia, al tempo stesso, provando ad andare *oltre* Marx, le tradizionali critiche della religione (proprie della sinistra hegeliana) e lo stesso marxismo del tempo. E così non coglie il senso e il valore storico e filosofico del tentativo blochiano, sintetizzato esemplarmente nel seguente passo dell'esecrato *Münzer*:

[...] bisogna considerare, oltre alla spinta economica, un'altra necessità e un'altra esigenza. Il desiderio [*Begehren*] economico è senz'altro quello più lucido e più costante, ma non è l'unico, non è quello sempre più forte e non costituisce neppure la motivazione più

17 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (1954, 1955, 1959), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. V (1977); *Il principio speranza*, 3 voll., trad. it. di E. De Angelis (voll. I e III) e T. Cavallo (vol. II), Garzanti, Milano 1994.

18 E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIV (1968); trad. it. di F. Coppellotti: *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1971.

19 BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 15; trad. it. cit., p. 33.

20 *Ibidem*, p. 56; trad. it., p. 66 (trad. lievemente modificata).

21 *Ibidem*, p. 209; trad. it., p. 186.

22 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1413; trad. it. cit., p. 1386.

23 BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 209; trad. it. cit., p. 187.

24 E. BLOCH, *Geist der Utopie* (1918), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. XVI: *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1971), p. 433.

25 BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 210; trad. it. cit., p. 188 (trad. mod.).

peculiare dell'anima umana, soprattutto in periodi di tensioni religiose. All'avvenimento economico si oppongono o si affiancano [...] costruzioni reali di tipo spirituale, costruzioni del tutto universali, ma nondimeno rilevabili sociologicamente. [...] [P]erciò la modalità economica si presenta ben presto carica di sovrastruttura e condiziona poi nella sua autonoma realizzazione l'effettivo inserimento di contenuti culturali-religiosi, ma in nessun modo produce questi contenuti da sola. Come se non ci fosse alcuna interazione reciproca [*Wechselwirkung*] fra la struttura [*Unterbau*] e le caratteristiche nazionali, le ideologie sopravvissute ai precedenti rapporti economici, l'ideologia della società in ascesa, la cui sovrastruttura [*Überbau*], anzi, si presenta di solito più matura della struttura economica, la cui maturità segue solo più tardi. E infine esiste, percepito dalla classe di volta in volta rivoluzionaria, il lontano influsso che proviene da un cammino autonomo, non tanto storico quanto storico-postulativo, un cammino «filosofico della storia», spirituale-religioso, come autoeducazione – spesso anche interrotta – dell'umanità. La trattazione puramente economica non basta, quindi, a spiegare in maniera esaustiva, nella totalità delle sue condizioni o delle sue cause, anche solo la *comparsa* di un avvenimento storico del peso della guerra dei contadini, e tanto meno tale analisi è in grado di dissolvere e distruggere [...] i *contenuti* più profondi di quella storia dell'uomo, che qui si fa incandescente, e l'immagine del sogno a occhi aperti dell'anti-lupo, di un regno finalmente fraterno. Lo stesso Marx ammette l'importanza dell'entusiasmo [*Schwärmerei*] almeno all'inizio di ogni grande rivoluzione [...]; Marx stesso dà dunque alle «necromanzie della storia del mondo» per lo meno la realtà dell'impulso, anche se poi in modo diverso, positivisticamente, restrinse il comunismo da teologia a nazional-economia e a nient'altro che questa, togliendogli così tutta la dimensione del suo concetto chiliasta [...]. Inclinazioni, sogni, sentimenti profondi e sinceri, entusiasmi rivolti a una meta vengono alimentati da un bisogno diverso da quello più afferrabile [quello economico], e tuttavia un bisogno che non è mai vuota ideologia²⁶.

Bloch è così tra i primi a ribellarsi alla maledizione del positivismo, che aveva sciolto il marxismo nell'acido scienziato, con il risultato pernicioso di ridurlo a mero scheletro economico, privato di tutta la sua ricchezza effettiva e potenziale. In quegli anni, Georges Sorel, a ragione, parla appunto di una «decomposizione del marxismo»²⁷, che rappresenta una tendenza storica obiettiva. Nel passo blochiano citato esplose in tutta la sua urgenza l'esigenza di salvare il marxismo da questo inesorabile «processo di putrefazione»²⁸. E, per il profeta dell'utopia, ciò è possibile solo a patto di promuovere

26 *Ibidem*, p. 55 e s.; trad. it. cit., p. 65 e s. (trad. mod.).

27 G. SOREL, *La décomposition du marxisme* (1908), Marcel Rivière, Paris 1910²; trad. it.: *La decomposizione del marxismo*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, pp. 733-790.

28 K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846, 1932), in *Marx Engels Werke*, in 43 voll., voll. 1-42 voll., a cura dell'Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED e vol. 43 a cura dell'Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Dietz Verlag, Berlin/Pankow (DDR) 1953-1990, vol. III: *1845-1846* (1958), pp. 9-530, p. 17; trad. it. di F. Codino: *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere complete*, in 32 voll. pubblicati su 50 previsti, Editori Riuniti, Roma 1972-1990, vol. V: *1845-1846*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574, p. 13. In

la «corrente calda» (utopico-religiosa) del marxismo a scapito di quella «fredda» (economicistico-scientifica)²⁹, che lo ha pietrificato.

In concreto, questo significa lottare per l'abbandono degli schemi esclusivamente materialistici, economicistici, meccanicistici ed evolucionistici (in una parola: positivisti) che incatenano da tempo la *Weltanschauung* marxiana al rigido determinismo adialettico del rapporto struttura/sovrastuttura. L'imbastardimento revisionista e la degenerazione dogmatica promossa dall'ortodossia della Seconda Internazionale come dal Diamat non sono altro che gli effetti lampanti ed estremi di un siffatto spirito positivista. Ora Bloch vuole appunto liberare la visione del mondo marxiana dalle squallide prigioni in cui è stata rinchiusa dal positivismo. La sua è una battaglia per il riscatto del marxismo, che deve tornare a splendere come utopico e libero pensiero aperto. Ma, significativamente, la riforma o la 'resurrezione' del marxismo promossa (*anche*) da Bloch parte dalla *religione* e dal suo legame essenziale con la *rivoluzione*.

Agli occhi di questo singolare marxista apocalittico, la religione appare, infatti, come «atto utopico» oltrepassante³⁰, «utopia dell'incondizionato»³¹ e desiderio del «Totalmente Altro»³². Detto altrimenti, essa incarna le categorie fondamentali di quell'animale essenzialmente desiderante e sperante che è l'uomo. *Eo ipso*, la religione cessa finalmente di essere stigmatizzata come mera «alienazione», «sovrastuttura», «proiezione», droga ed evasione³³. O, in una parola, come il marxiano «oppio del popolo»³⁴, ipostatizzato e assolutizzato dal marxismo volgare, incapace di uscire dal rapporto irrigidito e adialettico fra struttura e sovrastuttura. Al contrario, la religione, da marxiano «sospiro della creatura oppressa»³⁵, può e deve trasformarsi in urlo e protesta rivoluzionaria contro il dolore dell'ingiustizia, come lo stesso Marx (e prima di lui Feuerbach) aveva *presagito*, senza però esplicitarlo e svilupparlo coerentemente come invece fa ora Bloch. Il grido di battaglia di Müntzer e dei contadini tedeschi in rivolta – «Omnia sunt communia» (Tutto è di tutti)³⁶ – incarnava in sommo grado questa ribellione contro la sofferenza per l'iniquità.

questo contesto i due autori usano, però, quest'espressione [*Verfaulungsprozeß*] per descrivere il destino «dello spirito assoluto» e «del sistema hegeliano» dopo la morte di Hegel.

29 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 235-242; trad. it. cit., pp. 241-247.

30 BLOCH, *Atheismus im Christentum*, cit., p. 282; trad. it. cit., p. 266.

31 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1413; trad. it. cit., p. 1386.

32 *Ibidem*, pp. 1405-1408; trad. it., pp. 1378-1381.

33 Cfr. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, cit., pp. 279-283; trad. it. cit., pp. 264-267.

34 K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in *Marx Engels Werke*, cit., vol. 1: 1839-1844, pp. 378-391, p. 378; *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, trad. it. di G. Della Volpe, riv. da N. Merker, in K. MARX – F. ENGELS, *Opere complete*, cit., vol. III: 1843-1844, a cura di N. Merker, pp. 190-204, p. 191.

35 *Ibidem*; trad. it., p. 190. Ecco il passo completo da cui sono tratte le due citazioni nel testo: «La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro [*Seufzer*] della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo» (ivi; trad. it., p. 190 e s.).

36 L'espressione compare già nella Scolastica medievale con GUGLIELMO D'AUXERRE, *Summa aurea*, 3, 8, 1, quaestio 5: «In extrema necessitate omnia sunt communia» [in caso di estrema necessità ogni cosa è comune]. Ritorna poi in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Summae S. Thomae sive Compendium Theologiae*, tomus III, secunda secundae partis, articulus V, Cristinus Puccinelli, Roma 1834, p. 1006, che pure difendeva la proprietà privata dei beni e legittimava le attività commerciali e mercantili: «[...]»

Perciò la *religione rivoluzionaria* trasmette l'eco imperitura di quell'urlo di rivolta – la genuina costante della storia universale – fino alla pacificazione nel silenzio, grido di rumore e memoria, della redenzione. Quale megafono della sofferenza ingiusta e insensata contro la sorda indifferenza complice del male, la religione così intesa si fa critica dell'esistente e *non* sua passiva accettazione. Anche perché, nel qual caso, essa sarebbe davvero «oppio del popolo», come vuole l'interpretazione ufficiale del marxismo mummificato. Il senso profondo di *Thomas Münzer*, come di *Geist der Utopie*, è appunto la volontà di resuscitare il marxismo moribondo e già imbalsamato per rifondarlo sulla base vitale della religione (la sua «corrente calda»). Allo stesso tempo, così facendo, si attua il recupero della stessa religione, ora connotata in senso rivoluzionario come Regno di Dio in terra, da cui dolore e ingiustizia sono banditi.

In un passo icastico della *Negative Dialektik* (1966), Adorno afferma che «[i]l bisogno di lasciar diventare eloquente il dolore è condizione di ogni verità»³⁷. È esattamente qui il senso dell'unione utopica di religione e rivoluzione, quale memoria/espressione del dolore e lotta contro di esso. Questa verità viva ha informato l'attività di Thomas Muntzer, il quale fu dunque, come vuole Bloch, rivoluzionario e comunista *ante litteram* proprio perché era mistico e religioso. O, meglio, perché si ricordava del dolore degli uomini e lo combatteva senza mai scendere a compromessi.

In questa originale e vitale prospettiva chiliastico-rivoluzionaria, la religione si configura allora come il linguaggio cifrato, l'apriori, la scintilla, «l'algebra della rivoluzione»³⁸. È «speranza in totalità» [*Hoffnung in Totalität*]³⁹, ossia speranza utopico-rivoluzionaria *totale*, anelito alla totalità vera e redenta, di cui il messianismo giudaico-cristiano è la più genuina manifestazione. Il nucleo utopico della religione, che ne costituisce il cuore pulsante e l'aspetto sovversivo, impone che essa non venga sacrificata o sradicata. Anzi, esige il recupero rivoluzionario del suo spazio fondamentale: quello dell'apertura e del riconoscimento dell'utopia del «non-ancora», che prepara e rende possibile il «Totalmente Altro» (oggetto religioso precipuo) rispetto all'esistente iniquo. D'altronde proprio la religione, più di qualsiasi altra istanza, ha contribuito a mantenere vivo nei secoli il desiderio struggente di perfezione e redenzione, senza il quale non si dà alcuna inquietudine e tensione rivoluzionaria. L'orizzonte escatologico della religione, ora trasfigurata in *metareligione*, indica, cioè, «una direzione di oltrepasamento di tutte le condizioni

in extrema necessitate, ubi agitur de vita, omnia [...] sunt communia [in caso di estrema necessità, quando si tratta della vita, tutte le cose sono comuni]». La situazione dei contadini guidati da Muntzer era effettivamente di «estrema necessità».

37 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), in Id., *Gesammelte Schriften*, 20 voll. in 23 tomi, a cura di R. Tiedemann con la collaborazione di G. Adorno *et alii*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986, vol. VI: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, a cura di R. Tiedemann (1973), pp. 9-409, p. 29; trad. it. di P. Lauro: *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 18.

38 A. HERZEN, *Вьлое и думы* [*Byloe i dumy*] (1852-1868), in Id., *Sobranie sočinenij v tridcati tomach* [*Собрание сочинений в 30 томах*], in 30 voll., Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva 1954-1966, vol. IX, p. 23; *Il passato e i pensieri*, a cura di L. Wainstein, 2 voll., Einaudi-Gallimard, Torino 1996, vol. I, p. 426. Herzen usa tale espressione a proposito della filosofia hegeliana, con particolare riferimento al metodo dialettico.

39 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1409; trad. it. cit., p. 1382 (trad. lievemente modificata).

di soggezione e illibertà, che ha ripercussioni eversive sul piano dei rapporti sociali»⁴⁰.

Fondendo religione e rivoluzione, Bloch intende dunque soddisfare questo desiderio di perfezione e redenzione in un chiasma dialettico in cui, vicendevolmente, l'una istanza in vera e realizza l'altra. Così egli rende attuale e porta alla luce (messianica) l'essenza rivoluzionaria serbata in potenza nel grembo della religione e, al tempo stesso, l'autentico nucleo teologico (prima che economico) del comunismo, ossia della rivoluzione. Il che può avvenire, a suo avviso, soltanto rendendo immanente il traguardo religioso, una volta trascendente, e attuando *hic et nunc nella storia* (che, comunque, acquista senso e direzione solo in quanto è apertura alla trascendenza rispetto alla realtà asfissiante) le medesime aspirazioni di giustizia e redenzione proprie di entrambe le istanze, religione e rivoluzione. In breve, si tratta del progetto messianico-chilistico-apocalittico di una religione rivoluzionaria (o *metareligione*) e di una rivoluzione religiosa (o *religiosamente* informata, concepita e portata a termine). Del resto, secondo tale progetto-visione, la religione è rivoluzione in *potenza*, come la rivoluzione è religione in *atto*: l'una è l'essenza dell'altra e viceversa.

4. Kracauer contra Bloch II

Kracauer non condivide minimamente il progetto di Bloch né tantomeno il suo scopo (l'attuazione del religioso regno millenario in terra attraverso la rivoluzione), benché anch'egli concepisca e utilizzi la religione – con tutti i limiti della sua sterile *Kulturkritik* di allora – come diagnosi del tempo e critica della società in virtù del suo essere utopicamente Altro. Innanzitutto, per lui, «l'atteggiamento chilistico [...] rappresenta soltanto una parte dell'ambito complessivo della vita religiosa». Perciò la sua assolutizzazione indebita, da parte del chiliasta-rivoluzionario Bloch, non è altro che una «rottura radicale con la realtà della nostra esistenza [*Dasein*]». Ma, soprattutto, «la religiosità» fondata sul «riconoscimento» della «realtà» totale «della nostra esistenza» e dell'«essere» non «si appoggia assolutamente a visioni apocalittiche»⁴¹. Non può né deve farlo.

A questo punto, pretendendo di determinare contro Bloch la natura del «chilismo genuino», Kracauer *sembra* andare in cortocircuito. Infatti, la sua pretesa si appoggia e punta proprio a quelle stesse «visioni apocalittiche», che, per lui, non possono in alcun modo costituire il fondamento della religiosità autentica (la sua). Così Kracauer in questo brano dal sapore benjaminiano:

Per il chilismo genuino [...] la fine [...] vale sempre come un evento *sovrastorico*, determinato dalla provvidenziale direzione [*Lenkung*] divina. Il suo approssimarsi, affinché la visione mantenga ancora un senso religioso⁴², può essere pensato solo come

40 G. CUNICO, "Bloch: filosofia messianica e meta-religione", in Id., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento. Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*, Milella, Lecce 2001, pp. 29-91, p. 74.

41 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 464.

42 G. CUNICO, "Kracauer: teologia nel profano", in Id., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia*

irruzione [*Einbruch*] nella storia di una realtà [*Wirklichkeit*] trascendente, non invece come conclusione [*Abschluß*] di un processo storico intramondano. O la fine è possibile oggi e qui, all'improvviso in mezzo al tempo, oppure non è affatto possibile nel tempo, ma lo è soltanto nell'aldilà [*Jenseits*]; se le si sottrae il carattere del miracolo, se si pretende di raggiungerla altrimenti che tramite un salto, non si giungerà mai a essa, qualunque meta si possa per il resto raggiungere in altro modo⁴³.

Come si può notare, questo discorso ruota intorno alla «fine», non al «regno millenario». Kracauer si muove propriamente in questo contesto 'apocalittico', «ossia nel quadro di un annuncio (“rivelazione”, ἀποκάλυψις) degli eventi degli ultimi tempi e della “fine di tutte le cose”». Perciò, come suggerisce pertinentemente Gerardo Cunico, si «può ipotizzare che egli intenda per “chiliasmo genuino” quello che [...] si mantiene legato all’“apocalisse” come attesa di una fine “sovrastorica”»⁴⁴. In ogni caso, la contraddizione messa in luce sopra viene ora notevolmente stemperata. Kracauer vede, infatti, nelle «visioni apocalittiche» le autentiche protagoniste *soltanto* di «una parte dell'ambito complessivo della vita religiosa», il «chiliasmo genuino», e non già della religiosità *tout court*, che al contrario deve prescindere.

Walter Benjamin, in un frammento quasi coevo alla recensione polemica di Kracauer, esprime un concetto analogo a quello da questi sostenuto nel brano appena visto. Anche Benjamin intende tenere fermo alla *separazione* fra il sovrastorico e l'intrastorico, la salvezza messianica e l'accadere terreno, religione e rivoluzione. Ma, al tempo stesso e significativamente, egli riconosce altresì la *relazione* ineliminabile tra i due ambiti:

Solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso. Per questo nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico. Per questo il regno di Dio non è il Telos della Dynamis storica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo [*Ziel*], ma termine [*Ende*]. Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso⁴⁵.

Quel che qui, da un lato, Kracauer sta risolutamente contestando a Bloch è, infatti,

del Novecento, cit., pp. 93-139, p. 102. L'autore del libro fa correttamente notare come qui Kracauer si appoggi «sia su una presunta tradizione storica (“Per il chiliasmo genuino”), sia su una fenomenologia *a priori* del religioso (“affinché la visione mantenga ancora un senso religioso”)), per poi sottolineare come entrambe queste basi siano poco sicure.

43 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 464. Cit. anche in G. CUNICO, “Kracauer: teologia nel profano”, cit., p. 102. Con qualche lieve modifica ho ripreso la traduzione di Cunico.

44 Ivi.

45 W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment* (scritto nel 1921, pubblicato nel 1955), in Id., *Gesammelte Schriften*, 7 voll. in 14 tomi, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1989, vol. II, tomo 1: *Aufsätze. Essays. Vorträge*, pp. 203-204, p. 203; trad. it. di G. Agamben: *Frammento teologico-politico*, in W. BENJAMIN, *Opere complete*, in 9 voll., a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014, vol. I: *Scritti 1906-1922*, p. 512 e s., p. 512.

l'idea di «far dipendere la fine salvifica dall'andamento e dall'esito complessivo del processo storico»⁴⁶, di unire, cioè, religione (la fine salvifica) e rivoluzione (l'esito complessivo del processo storico), sovrastoria (l'ἔσχατον del regno di Dio) e storia (il comunismo o «il regno di Dio sulla terra») – come anche lui stesso aveva tentato di fare in *Menschenliebe* appena tre anni prima⁴⁷. Dall'altro lato, però, Kracauer rimprovera più implicitamente ma radicalmente a Bloch anche l'eliminazione, dalla sua analisi, di qualsiasi reale connessione o riferimento all'*esperienza concreta e particolare* (ossia la realtà – *Wirklichkeit*), quale effettiva dimensione del dolore e sua memoria polemica. *Eo ipso*, con tracotanza e leggerezza, l'esperienza vissuta della sofferenza viene disconosciuta e negata da Bloch in nome di un astratto e indimostrato assunto universale, nient'altro che un puro *desideratum* fluttuante nel nulla.

Gli effettivi richiami alla situazione storica del tempo di Thomas Müntzer, pur ampiamente presenti nel libro di Bloch, vengono così letti da Kracauer come un pretesto per un vago discorso metastorico, subito opportunamente mascherato. Ai suoi occhi essi appaiono come «una confusione [*Kunterbunt*] indiscriminata di reminiscenze storiche superflue»⁴⁸, atte soltanto a far tornare i conti, *post festum*, di una tesi metafisica, invero decisa in anticipo e frutto di un'elucubrazione a tavolino. La *falsità* della filosofia di Bloch – sorta di metafisica mascherata, in cui una vacua religione rivoluzionaria coincide con una rivoluzione religiosa altrettanto inconsistente – risiede, per Kracauer, proprio nella sua *pretesa validità* eterna e assoluta, al di là di ogni tempo e spazio, la quale è dovuta soltanto al suo essere aprioristicamente esonerata da ogni possibilità e dovere di verifica empirica (a posteriori). Come, del resto, accade quasi sempre con ogni filosofia della storia olistico-totalitaria, che si fonda su presupposti metafisici non suscettibili di confutazione, ma non per questo corretti.

Mutatis mutandis, Karl Popper farà poi di quest'idea il suo cavallo di battaglia contro lo storicismo⁴⁹ e la metafisica *tout court*⁵⁰. Il richiamo a Popper non è arbitrario come potrebbe sembrare *prima facie*, anche perché i limiti della sua critica coincidono, sotto questo rispetto, con quelli della critica kracaueriana testé vista. Inoltre, quando Kracauer accusa l'«apocalittico» Bloch di mettere l'aposteriori al servizio dell'apriori, egli persegue un obiettivo teoretico e morale al tempo stesso; proprio come farà poi Popper, pur con finalità diverse, nella sua requisitoria contro lo storicismo. Di qui il duplice scopo

46 CUNICO, “Kracauer: teologia nel profano”, cit., p. 103.

47 Cfr. S. KRACAUER, *Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung? Eine Abhandlung. 1919* (= *Menschenliebe*), dattiloscritto, Siegfried Kracauer Nachlass, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a.N.; ora in Id., *Werke*, cit., vol. IX: *Frühe Schriften aus dem Nachlaß*, in 2 tomi, tomo 2, pp. 79-137.

48 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 465.

49 Cfr. K. POPPER, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London 1957; trad. it. di C. Montaleone: *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975.

50 Cfr. K. POPPER, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Springer, Wien 1935, in particolare pp. 1-19 e pp. 40-51; trad. it. di M. Trincherò: *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970, pp. 5-31 e pp. 66-84 (l'edizione italiana si basa sulla traduzione inglese del 1959, mentre io seguo la prima edizione tedesca).

della critica di *Prophetentum*.

Da un lato, Kracauer intende svelare come, in virtù del procedimento blochiano, l'esperienza (o la storia) finisca per non avere più alcun senso, se non quello fittizio di ratificare quanto è già stato stabilito a prescindere da lei. Dall'altro lato, egli vuole altresì denunciare come con questo 'trucco' scompaia la memoria della sofferenza e la solidarietà etica con i vinti e i rifiuti della storia – cioè l'obiettivo ipocritamente perseguito in *Thomas Münzer*. Così, secondo Kracauer, la filosofia del «portatore di cultura [*Bildungsträger*] Bloch» è una pseudofilosofia ammantata da un'aura estatico-numinosa, cui è preclusa ogni reale ed efficace comprensione e azione in favore di «coloro che sono realmente oppressi [*Bedrängten*]»: le sue «estasi [...] sono alla fine» soltanto «una faccenda letterario-esoterica»⁵¹, una finzione.

Il *primum* astratto, frutto di un *atto di fede*, è dunque il motore immobile della vuota costruzione fideistica di Bloch, che utilizza la storia e il dolore in essa sedimentato per meri scopi teorici, destinati a soddisfare soltanto il suo autocompiacimento narcisistico. In tal modo, il *primum* astratto finisce per coincidere con lo stesso narcisismo concreto di Bloch. Ed è proprio qui il punto di fusione fra la critica esterna (alla cosa) o trascendente, filosoficamente ininfluyente, dell'atteggiamento individuale di un uomo (come l'autocompiacimento narcisistico) e la critica interna o immanente, filosoficamente pregnante, delle tare effettive della filosofia che è determinata da un siffatto atteggiamento. Kracauer coniuga così contro Bloch la critica personale di matrice soggettivistica alla critica obiettiva del prodotto tangibile dell'errata attitudine particolare. La critica *ad personam* diventa critica *ad philosophiam* e viceversa, giacché le due dimensioni sono immediatamente coincidenti e interscambiabili in Bloch, così come le critiche a esse. Infatti, l'atteggiamento o il carattere del profeta dell'utopia, a causa del soggettivismo che lo domina privandolo di una prospettiva di distacco critico, condiziona in maniera deleteria la sua filosofia, divenendo perciò legittimo oggetto della critica filosofica, ora intrinseca a esso.

La critica di Kracauer avanza, quindi, la pretesa di mostrare come la filosofia di Bloch sia prodotto e prigioniera del carattere contingente della persona che la elabora, cioè come essa non riesca a elevarsi al di sopra dei difetti del soggetto pensante per penetrare più liberamente l'oggetto pensato. Al tempo stesso una siffatta filosofia retroagisce sul carattere del suo autore (il quale è, a sua volta, prigioniero di se stesso e con ciò della filosofia che ne è la manifestazione precipua), potenziandolo nei suoi aspetti più deleteri. Così, in Bloch, la contingenza diventa essenza e questa, svaporata, si limita a rispecchiare quella, senza alcuna interazione dialettica, giacché la prima istanza informa e poi annienta la seconda per usarla solo come maschera. In altri termini, l'oggetto e la dimensione oggettiva (l'essenza) non vengono mai afferrati e raggiunti, perciò, in loro vece, permane il soggettivismo travestito da obiettività (l'accidente elevato a essenzialità o l'essenza scaduta ad accidentalità) di colui al quale è interdetto l'ambito della realtà effettiva. Nella visione di Kracauer è, infatti, l'elemento *soggettivo* del narcisismo di Bloch a minare *oggettivamente* la base della sua filosofia, facendo sì che essa si limiti

51 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 465.

a girare esclusivamente intorno all'ego ipertrofico del suo creatore, compiacendolo di continuo, senza mai penetrare obiettivamente nella cosa. In breve, il carattere di Bloch è il destino infausto e ineluttabile della sua filosofia utopica.

Di qui il *soggettivismo* e l'*indubbia* (per Kracauer) *mistificazione* dell'utopia blochiana, animata e al tempo stesso fautrice dell'abborrita fusione metafisica di religione e rivoluzione da realizzarsi a ogni costo nella storia. La stessa storia, però, che non è mai tenuta realmente in alcun conto (anzi è *de facto* eliminata) da Bloch nella formulazione della sua utopia metastorica, ed è invocata solo a posteriori per ribadire i capisaldi e le condizioni di possibilità, beninteso già creduti e attuati a priori nel e dal pensiero fideistico. *Rebus sic stantibus*, non c'è da meravigliarsi che un'utopia così configurata sia ontologicamente destinata a rimanere sempre tale, ossia vana e narcisisticamente autocompiaciuta. Del resto, è il suo stesso carattere separato dalla storia e astratto rispetto all'empiria, alla realtà, a privarla, di nuovo a priori, di ogni possibilità di realizzazione effettiva, e, conseguentemente, a scatenarne l'impotente amore di sé, che non si traduce mai in odio intransigente ed effettivo dello *status quo*.

Il 'peccato originale' di Bloch, che scatena il furioso attacco di Kracauer, è dunque il *narcisismo autocompiaciuto*, che dal piano soggettivo si propaga su quello oggettivo. L'apocalittico profetismo oracolare di *Thomas Münzer*, come di *Geist der Utopie*, non è altro che la maschera e, al tempo stesso, il disvelamento di questo narcisismo sterile e filosoficamente disonesto, che trasforma il non-potuto in non-voluto, l'impossibilità in possibilità, la necessità in virtù, l'illibertà in libertà. L'utopia *perenne* di Bloch, contro cui si scaglia Kracauer, è il simbolo di una siffatta trasformazione. Ma l'autocompiacimento narcisistico di restare una pura *possibilità* o *potenzialità* costantemente aperta è pagato dall'utopia con l'impotenza da 'anima bella' di fronte alla realtà che, immancabilmente, la condanna all'*inattualità* e all'*impossibilità*. Così, alla fine, l'immaginario e galvanizzante *non-ancora*, esaltato da Bloch, ceda e preserva intatto il reale, troppo reale *giammai*, sconsolato e deprimente.

In questo passo, Kracauer ribadisce e approfondisce il nucleo essenziale della sua critica:

Bloch [...] collega l'avvento [*Anbruch*] del Regno al successo delle rivoluzioni *comuniste*; ossia incorpora la fine nella storia, il miracolo è regolato, il salto diventa processo, e si è felici nella dialettica storica. Questa costruzione [*Konstruktion*] è interdotta al vero apocalittico come a ogni uomo autenticamente religioso, semplicemente perché egli non pensa affatto in categorie storiche, il suo *pathos* risiede in un luogo completamente diverso, per lui il sovrastorico e l'intrastorico non si congiungono perfettamente⁵².

La sentenza di condanna inappellabile, già emessa da qualche tempo, è ora eseguita. Solo nove mesi prima, nella furiosa lettera del 4 dicembre 1921 a Löwenthal, Kracauer scriveva che «Bloch [...] è uno spasmo [*Krampf*] pietrificato, uno strillone infervorato proveniente dalla bohème, che si atteggia da profeta e affronta il suo guazzabuglio de-

52 *Ibidem*, p. 465 e s. Parzialmente cit. anche in CUNICO, "Kracauer: teologia nel profano", cit., p. 103.

moniaco in modo disgustosamente letterario»⁵³. In una parola, un ciarlatano. Con *Prophetentum* Kracauer intende appunto sanzionare la mancanza di serietà e di onestà intellettuale del profeta-chiliasta Bloch, da cui emana, inconfondibile, l'odore stantio del vacuo romanticismo da letterato frustrato: «Come rivoluzionario politico è tanto poco serio quanto lo è come chiliasta religioso, un romantico qua e là, il cui demone spensierato non può davvero rimpiazzare la passione carica di sostanza [*substanzhaltige*]»⁵⁴. Ergo è un finto religioso e un finto rivoluzionario che sogna la rivoluzione da dietro la scrivania, perso com'è nei suoi deliri romantici, sganciati dalla realtà e privi di ogni genuina passione. Del resto, il vero profeta-chiliasta deve sempre essere parte ed espressione di «un determinato *contesto di vita*», così come la sua azione deve assolutamente tenere conto «del popolo disperato e nell'attimo della più amara necessità»⁵⁵.

Nell'importante brano che segue, Kracauer mette altresì in luce la contraddizione tra un Bloch apocalittico che invoca l'estasi della fine e un Bloch profeta rivoluzionario che punta alla trasformazione rivoluzionaria della società (l'instaurazione del Regno di Dio sulla terra) e alla continuazione intrastorica:

Il chiliasta che evoca realmente la fine [cioè l'apocalittico] è assolutamente nel giusto se bandisce dal suo campo visivo la realtà storica e sociale insieme con la sua inevitabilità; d'altra parte, però, colui che intende trasformare la società e vive nel mondo [ossia il rivoluzionario (anche se solo profetante)] ha il dovere di prendere in considerazione, conscio della propria responsabilità, la natura specifica [*Eigenbeschaffenheit*] di questa realtà [*Wirklichkeit*]. Bloch non si preoccupa minimamente di essa [...]»⁵⁶.

A proposito del libro su Thomas Müntzer, il prodotto ispirato di questo esaltato e farisaico «*avventuriero religioso*»⁵⁷ dalla condotta inadeguata e incoerente, Kracauer ribadisce, infatti, che

[l']atteggiamento in esso manifestato non è affatto il chiliasmo originario, bensì uno *pseudochiliasmo di impronta letteraria* [*ein Pseudo-Chiliasmus literarischen Gepräges*], la cui fusione [*Verquickung*] col comunismo non rende giustizia né alla realtà religiosa né a quella storico-politica, e che in complesso difetta assolutamente dei caratteri della genuinità»⁵⁸.

Quindi, in fondo, l'unione 'indebita' o la falsa mediazione/conciliazione, aprioristica e metafisica, di religione e rivoluzione nuoce, per Kracauer, a entrambe le istanze, de-

53 Lettera di Kracauer a Löwenthal del 4 dicembre 1921, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., p. 32.

54 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 466.

55 *Ibidem*, p. 463.

56 *Ibidem*, p. 466.

57 *Ibidem*, p. 468.

58 *Ibidem*, p. 464 e s. Cit. anche in CUNICO, "Kracauer: teologia nel profano", cit., p. 102. Con qualche lieve modifica ho ripreso la traduzione di Cunico.

potenziandole e svuotandole di fatto. Falsa fede religiosa e rivoluzione fallita (perché altrettanto menzognera) sono il risultato di questo connubio che è in realtà un *annientamento* dei due termini connessi. Più precisamente, questa connessione è il risultato di un volontarismo disperato, che separa la teoria dall'empiria per poi unire, nell'empiria o nella storia trascesa e rimossa, religione e rivoluzione, le quali dovrebbero invece restare separate per essere, idealmente e realmente, attive. L'unione di religione e rivoluzione è, per Kracauer, buona tutt'al più come oppio spirituale per qualche circolo culturale di romantici delusi e alla vana ricerca di nuovi stimoli. Questo è, per lui, l'*esito* grottesco di un «matrimonio» che, come nei *Promessi sposi* di Alessandro Manzoni, «non s'ha da fare, né domani, né mai»⁵⁹.

Così il divieto categorico, che Kracauer si autoimpone, di «equiparare il regno del Messia con lo Stato socialista del futuro, o anche di renderne l'adempimento dipendente dalla realizzazione del socialismo»⁶⁰, persegue l'obiettivo di salvare e mantenere costitutivamente aperte entrambe le sfere – quella del Regno e quella del socialismo –, altrimenti condannate e chiuse dalla e nella loro unione. Queste sfere, per lui, possono, infatti, sopravvivere soltanto rimanendo *separate*. In virtù di tale separazione, Kracauer intende altresì evitare l'altro precipitato grottesco del fallimentare tentativo blochiano: un «sincretismo culturale [*Bildungs-Synkretismus*]», che «non coincide assolutamente con la magica evocazione della fine. Il loro [di fine e storia, religione e rivoluzione] essere uniti è solo un segno della mancanza di serietà nella fede»⁶¹.

Alla base del tradimento della sua stessa promessa escatologica da parte di un siffatto sincretismo, c'è sempre la contraddizione insostenibile dello «pseudochiliasmo di impronta letteraria» di Bloch. Questi brama e invoca la *realizzazione* dell'utopia messianico-rivoluzionaria nella storia (l'universale) e, al tempo stesso, procede con l'*eliminazione* della storia come *esperienza concreta* (il particolare), la quale è una delle categorie essenziali della filosofia di Kracauer o, addirittura – come Adorno ha rilevato bene –, «il medium del suo pensiero». Naturalmente non si tratta dell'esperienza «delle scuole empiristiche e positivistiche che distillano l'esperienza stessa per ricavarne i principi generali, per farne un metodo», bensì dell'esperienza vissuta che si concretizza «negli uomini stessi e nelle cose»⁶². Vale a dire nel dolore che reclama giustizia dal fondo della storia. Si può così capire (non giustificare) meglio la sensibilità e la suscettibilità di Kracauer su questo punto.

In fin dei conti, ai suoi occhi, l'eliminazione, da parte di Bloch, della storia come realtà e come esperienza concreta assurge a condizione imprescindibile dell'esistenza e della

59 A. MANZONI, *I promessi sposi. Storia milanese del XVII secolo, scoperta e rifatta da Alessandro Manzoni* (1827), Guglielmini e Redaelli, Milano 1840 (nuova edizione riveduta dall'Autore con l'aggiunta dell'appendice inedita *Storia della colonna infame*), cap. I, p. 18.

60 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 464.

61 *Ibidem*, p. 465.

62 TH. W. ADORNO, *Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer* (1964), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XI: *Noten zur Literatur*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, pp. 388-408, p. 391; trad. it. di E. De Angelis: *Uno strano realista. Su Siegfried Kracauer*, in TH. W. ADORNO, *Note per la letteratura 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979, pp. 68-88, p. 71.

pensabilità della sua *falsa* utopia *totale*. Questa è, dunque, costretta dal suo stesso meccanismo interno e strutturale a divorare le proprie componenti – religione, rivoluzione e storia –, per mantenersi aperta al possibile ma *irreale*. In virtù di una pseudodialettica tra particolare e universale, soggetto e oggetto, la finzione di questa apertura ostentata può andare avanti per un po' senza tradire platealmente la sua reale chiusura celata. Ma quest'ultima esplode violentemente nel circolo vizioso, in cui rimane intrappolata un'utopia che può e vuole continuare a reggersi *soltanto* come *mera* utopia, di fatto condannata (da se stessa) allo scacco dell'irrealizzabilità permanente.

Perciò, in Bloch, l'utopia diventa e resta impossibile, *u-topia*, proprio in virtù della sua apertura permanente al possibile, che però la risucchia e la rende, appunto, *im-possibile*. Si tratta sempre della stessa "apertura" che è, in realtà, *chiusura* del genuino spazio utopico in una bolla effimera quanto intrascendibile e soffocante. Ecco perché Kracauer non vede alcuna differenza *sostanziale* fra la distopia di Spengler (non a caso da lui criticato a più riprese in questo stesso periodo) e l'utopia di Bloch: il medesimo profetismo metastorico, pur di segno opposto (rispettivamente, pessimismo e ottimismo), le anima e le condanna alla falsità.

Contro il pericolo di una lettura superficiale quanto errata di queste critiche, è bene mettere in chiaro che qui Kracauer non combatte né vuole eliminare l'utopia *tout court*, bensì *soltanto* la sua versione blochiana. Infatti, è lui il primo a concepire – certo in maniera velleitaria e aporetica (o romantica al pari di Bloch) – la religione come alternativa utopica e critica allo *status quo*. E in seguito, in difesa dell'utopia, non si esimerà neppure dal criticare la «dialettica illimitata [*unfettered*]» o «infinita» (cioè la «dialettica negativa») del caro amico «Teddie» Adorno, colpevole, a suo avviso, di avere *de facto* annientato l'utopia *insieme* all'odiata ontologia, preso com'era nel vortice della sua furibonda controversia con Heidegger. Privata dei «punti fissi ontologici [*ontological fixations*]», cioè dei contenuti concreti, l'utopia è, infatti, usata da Adorno «in un modo puramente formale, come un concetto limite, che alla fine invariabilmente si rivela come un *deus ex machina*», ma senza alcuna «direzione»⁶³.

Ora, in Bloch, Kracauer vede sintomaticamente ciò che per lui rappresenta la tentazione primaria e il rischio mortale dell'utopia, da cui essa va assolutamente preservata: la disonestà, l'ipocrisia, l'impazienza e l'impotenza della *ὑβρις* che pretende la sua immediata attuazione nella storia. Una pretesa che, però, relega la stessa utopia che la avanza nello spazio e nel tempo vuoto della non-attuazione. Così quel che resta in mano all'infervorato profeta chiliastico è soltanto il magro premio di consolazione dell'auto-compiacimento narcisistico dell'*utopia perennis* e la conseguente assolutizzazione della vana quanto astratta speranza in sé e per sé. Ma, come sappiamo, la critica di Kracauer è ancora più radicale. Egli fa, infatti, intendere che, alla fine, il carattere precipuo o la *natura* di questa utopia tracotante è proprio il *non* volersi mai realizzare veramente. Al

63 S. KRACAUER, *History. The Last Things Before the Last* (1969), Markus Wiener Publishers, Princeton (NJ) 1995, p. 201; trad. ted. di K. Witte rivista da J. Schröder: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, in Id., *Werke*, cit., vol. IV, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, pp. 7-368, p. 220; trad. it. di S. Pennisi: *Prima delle cose ultime*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 160.

suo autore non resta quindi altro che il godimento estetico/estatico di questa mancata realizzazione attraverso la costruzione romantica di pretenziose teorie assurde, perché prive di sbocco pratico ma bacchicamente inneggianti alla loro realizzazione utopica *hic et nunc* nella storia.

Perciò, alla fine del saggio, Kracauer tratteggia Bloch con i tipici tratti demoniaci del falso profeta furioso, perché automaticamente (auto)condannato all'inevitabile fallimento dalla sua stessa «violenta natura», che implica tutti i rilievi critici visti sopra (i quali ne minano appunto il progetto alla base):

Uno spirito spinto a vagare dal brivido dell'agitazione febbrile, uno di quegli spiriti che solo le epoche turbate in profondità partoriscono, uno spirito dotato di un'impareggiabile abbondanza di vita, carico di esplosivo, pieno di conoscenze baluginanti [*aufblitzender Erkenntnisse*]. [...] Egli vuole sfondare il carcere del creaturale, batte disperatamente contro le porte chiuse dall'eternità – un *avventuriero* religioso, il cui desiderio struggente di Dio [*Gottsehnsucht*] diventa sacrilegio e la cui violenta natura [*Gewaltnatur*] oscuro-fantastica si volge infine indomabile contro lui stesso, perché non è maturata l'anima che è in grado di contenere [*bergen*] il demone scatenato⁶⁴.

In ultima analisi, l'unica redenzione possibile per l'«Amoklauf zu Gott» [la furiosa corsa all'impazzata verso Dio]⁶⁵ di Bloch è quella dello schianto «contro le porte chiuse dall'eternità». Soltanto questo può liberarlo dal «demone scatenato» che lo possiede.

5. Bloch contra Kracauer

La risposta di Bloch arriva via lettera e a stretto giro di posta (meno di una settimana dopo la pubblicazione di *Prophetentum*), a testimonianza dell'effetto dirompente che il durissimo attacco di Kracauer ha avuto su di lui. In linea con il tenore della recensione, la replica è altrettanto aspra e aggressiva. Ne riporto di seguito i passi fondamentali, in cui, tra l'altro, si potrà facilmente notare il tono sarcastico e arrogante, che non riesce tuttavia a dissimulare la rabbia che pervade il fiero scrivente ferito nell'orgoglio, ora altrettanto risucchiato nella spirale della polemica a caldo:

[...] conoscevo la Sua estraneità al tenore della mia filosofia. [...] Altra cosa, tuttavia, è se Lei in generale sia in grado di recensire un mio libro. Manca l'affinità elettiva [*Wahlverwandschaft*] e così né il positivo né il negativo possono essere soddisfatti nell'ambito di una così grande disomogeneità del recensore. E ancora un altro conto è se Lei possa permettersi di far stampare una recensione che presenta ambivalenza di sentimenti e valutazioni,

⁶⁴ KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 468 e s.

⁶⁵ Lettera di Kracauer a Löwenthal del 4 dicembre 1921, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., p. 31. Si noti la curiosa coincidenza con S. ZWEIG, *Der Amokläufer* (1922), in Id., *Amok. Novellen einer Leidenschaft*, Insel-Verlag, Leipzig 1922; trad. it. di E. Picco: *Amok*, Adelphi, Milano 2004.

contraddizioni interne di ogni tipo su un quotidiano rivolto a un pubblico prevalentemente privo di giudizio [*urteilslos*] invece che su una rivista, dove tra l'altro mi sarebbe stata offerta l'opportunità di risponderLe. [...] Per quanto riguarda le contraddizioni, voglio notare solo le più grossolane: una volta sono per Lei un «fanatico entusiasta» [*Schwärmer*] che vede troppa poca realtà, poi sono invece un «portatore di cultura» che vede troppa realtà, dopo ancora «faccio piazza pulita» del sapere, poi sono di nuovo gravato dalla «zavorra del sapere», quindi sono ancora una volta privo di ogni serietà, uno «pseudochiliasta di impronta letteraria», e poi torno a essere pieno di «conoscenze baluginanti»: è troppo in una sola volta, signor Kracauer, e Lei non è penetrato nel centro della cosa [...]. Le manca l'accesso desiderato anche alla mia lingua. [...] Non ha neppure visto il mio posto nel contesto dell'azione rivoluzionaria [...]. Lei è poi ulteriormente fuori luogo nella supposizione di dover mettere in guardia il pubblico dai miei libri; per il momento questi sono ancora troppo distanti da esso, sono troppo estranei alle abitudini di pensiero della generazione attuale, e soltanto in una nuova generazione troveranno terreno. Oggi purtroppo è interessato a essi soltanto un piccolo strato, ma senza dubbio quello degli uomini migliori; e posso assicurarle che la Sua recensione a Berlino, dove ero giusto nella cerchia di Döblin e Lukács [N.B. in realtà questi all'epoca era rifugiato a Vienna], ha causato la più stupefacente disapprovazione e la domanda su come una cosa del genere fosse persino possibile. [...] Infine, Le chiedo in che modo vuole darmi soddisfazione [*Genugtuung*]. [...] La cosa più semplice che mi viene in mente è che Lei, in qualità di redattore della «Frankfurter Zeitung», dia a un altro (qui verrebbe preso in considerazione soltanto un uomo di alto livello) o a me (ma voglio rifletterci ancora un po' sopra) l'opportunità di una replica [*Erwiderung*] dettagliata [...]. Di certo Lei non dovrà essere disconosciuto in alcun modo; ma mi sembra necessario che in un organo così influente si dia la parola anche a un altro punto di vista, specialmente se questo punto di vista corrisponde all'opinione della migliore Germania intellettuale. [...] Dottor Kracauer, Lei è una persona troppo buona e pulita per stare in eterno dalla parte del critico pedante [*Beckmesser*]⁶⁶.

Kracauer, però, si guarda bene dal rispondere a questa lettera insolente, non dando così alcuna «soddisfazione» al suo avversario furibondo. Così, alla fine, è lo stesso Bloch a inviare direttamente alla redazione della «Frankfurter Zeitung» la pretesa «replica dettagliata» a *Prophetentum*, di cui individua il persistente sfondo filosofico-esistenziale che, a suo avviso, ne inficia l'obiettività. Si tratta sostanzialmente di un calco esacerbato della lettera vista sopra, perciò forse ancora più polemico della stessa recensione di Kracauer. Così Bloch:

In questo caso, più che in altri, ci troviamo di fronte a un «piccolo uomo» [*klein Mann*], il quale è troppo limitato per il compito che si è proposto e neppure si accorge di quanto sbagli; uno che, avendo tarato il suo termometro da bagno in un seminario di filosofia, poi lo appende in un geysir e si meraviglia che non segni niente; uno che non ha mai avuto il

66 Lettera di E. BLOCH a Kracauer del 1° settembre 1922, in *Briefe an Ernst Bloch*, Siegfried Kracauer Nachlass, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a.N.; ora in *Briefwechsel Siegfried Kracauer – Ernst Bloch 1921-1966*, a cura di I. Mülder, in E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, in 2 voll., a cura di K. Bloch u.a., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, vol. I, pp. 257-406, pp. 265-268, citazione a pp. 265-267.

minimo sentore di quello che è intendere l'esistenza con passione e in modo metafisico, ma per svago vorrebbe essere un piccolo Kierkegaard alla ricerca del suo Hegel; e, di volta in volta, crede di averlo trovato in *Thomas Münzer* e in *Geist der Utopie*. I vari Kracauer (dapprima soltanto una schietta e stupida mediocrità [*dummes Mittelmaß*]) sono irritati per miseria spirituale, colpevoli per pura insufficienza, ma abietti [*niederträchtig*] con metodo⁶⁷.

Bloch sta accusando Kracauer *apertis verbis* di essere un 'leone' da redazione, un ottuso studentello di filosofia, un sempliciotto dalla mentalità piccolo-borghese, un bottegaio di merce spirituale. In altre parole, l'esimio «Dr. Kracauer» è un uomo vile, insensibile e incompetente, cui è precluso ogni slancio spirituale come ogni passione metafisica. Non desta perciò stupore che il quotidiano francofortese rifiuti la pubblicazione di questo risentito 'contrattacco' al suo dipendente, il 'meschino' e mediocre recensore Kracauer. Così a Bloch non resta che inserirlo, l'anno dopo, in uno scritto polemico contro i propri critici dal titolo eloquente *Einige Kritiker* [*Alcuni critici*], incluso nella sua nuova raccolta di saggi *Durch die Wüste* [*Attraverso il deserto*], a detta di Walter Benjamin, «una spassosa esecuzione spiccatamente cruenta di tutti i recensori avversi»⁶⁸.

Se dobbiamo prestare fede alla già vista lettera del 16 ottobre 1923 all'amico Leo Löwenthal, Kracauer sembra essere rimasto indifferente di fronte a questo profluvio di ingiurie alla sua persona. Anzi l'idea di un Bloch impotente e schiumante di rabbia lo diverte parecchio a suo dire. Così Kracauer a Löwenthal: «la sua polemica contro di me, "abietta con metodo", tradisce troppo smaccatamente la rabbia per la sua impotenza per poter ferire in qualche modo; al contrario, abbiamo riso molto di questo auto-denudamento [*Selbstentblössung*] dell'anima di Bloch»⁶⁹.

Tuttavia, Jörg Später, il più recente biografo di Kracauer, mette correttamente in dubbio la genuinità di questa indifferenza ostentata. Effettivamente riesce alquanto difficile immaginare che un'aggressione pubblica di tale violenza e intensità possa lasciare del tutto indifferenti e addirittura provocare il riso di chi la subisce. A maggior ragione se questa ondata di insulti travolge un uomo isolato (praticamente solo fino a poco tempo prima), perennemente roso dal tarlo del dubbio e angustiato da seri problemi di autostima, quale è il giovane Kracauer⁷⁰ (benché in questo periodo la sua situazione esistenziale stia globalmente migliorando e in modo non indifferente). Vero è che questa polemica

67 E. BLOCH, *Einige Kritiker* (1922), in Id., *Durch die Wüste. Kritische Essays*, Paul Cassirer, Berlin 1923, pp. 55-66, p. 61. Questo passo, come l'intera parte contro Kracauer, verrà espunto dalla versione del saggio presente nella seconda edizione del libro (*Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, pp. 60-71), a testimonianza dell'avvenuta riconciliazione tra i due uomini. Anche Kracauer considererà parimenti chiusa la polemica, decidendo significativamente di non inserire *Prophetentum* nella raccolta dei suoi migliori saggi dell'epoca weimariana, *Das Ornament der Masse*, sempre pubblicata da Suhrkamp, ma un anno prima (1963).

68 Lettera di Benjamin a Scholem del 5 marzo 1924, in W. BENJAMIN, *Briefe*, 2 Bände, a cura di G. Scholem e Th. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, Band I, pp. 338-344, p. 343; trad. it. (parz.) di A. Marietti e G. Backhaus: *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, pp. 83-88, p. 87 (trad. mod.).

69 Lettera di Kracauer a Löwenthal del 16 ottobre 1923, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., pp. 48-50, p. 48.

70 Cfr. SPÄTER, *Siegfried Kracauer*, cit., p. 92.

furiosa ha un impatto rovinoso sull'amor proprio, sul sistema nervoso e sui rapporti amicali di *entrambi* i contendenti, nonostante le immediate dissimulazioni in merito da ambo le parti.

Al momento, infatti, il solo risultato ottenuto da Bloch è quello di rompere tanto con Kracauer (che aveva conosciuto poco prima grazie a Margarete Susman e Leo Löwenthal), quanto con lo stesso Löwenthal, amico di entrambi e ora indignato per l'impudenza da lui manifestata in questa circostanza. Parimenti i rapporti tra Kracauer e Susman, sconvolta dal comportamento oltremodo aggressivo dell'amico timido e impacciato, subiscono un notevole raffreddamento, preludio del definitivo disfacimento nel biennio 1925-1926. In uno scritto commemorativo dedicato a Kracauer, Löwenthal commenta con ingenuità quasi infantile la sua rottura con Bloch: «ruppi la mia amicizia con Bloch [...]. Era quasi una reazione naturale per me dire: "Se tu insulti il mio amico, non sei più neppure amico mio"»⁷¹.

La relazione tra Bloch e Kracauer verrà comunque ricomposta, e su basi più solide (entrambi non torneranno mai più su questa violenta polemica, che giudicano come una parentesi estremamente negativa), solo nel 1926, in occasione della dura critica del secondo alla traduzione tedesca della Bibbia di Buber e Rosenzweig⁷². Nella sua recensione, Kracauer mette sostanzialmente in discussione la rilevanza di questa nuova traduzione per la società profana del tempo. Più in generale, egli giudica velleitaria l'intera operazione di rinnovamento religioso condotta da Buber e Rosenzweig (come del resto aveva già giudicato tale quella di Scheler e Bloch). Criticando aspramente il tentativo dei due pensatori ebrei di ritradurre il testo sacro per eccellenza dell'Occidente in un'epoca segnata dall'eclisse del sacro, Kracauer intende proteggere con il silenzio e con il riferimento indiretto (un'eco della «comunicazione indiretta» di Kierkegaard e del divieto veterotestamentario di farsi immagini di Dio) lo spazio della teologia per mantenerlo ancora *aperto*. Evocarlo direttamente nell'universale contesto di accecamento equivale a distruggerlo, così come ogni affermazione irriflessa e immediata del sacro si capovolge irrimediabilmente nella sua negazione. Bloch riceverà l'articolo *Die Bibel auf Deutsch* da Walter Benjamin ed entrambi si troveranno sostanzialmente d'accordo con la tesi di fondo di Kracauer, sostenendolo nella rovente polemica contro Buber, Rosenzweig e i loro sostenitori.

6. Epilogo

L'obiettivo primario della critica kracaueriana è l'«alleanza cruciale» fra «la *religiosità chilistica* di Bloch» e «il *comunismo politico*», vale a dire la sostanza precipua dell'utopia blochiana. Ma, come si è visto, questa alleanza sprofonda la religione e l'avvento

71 L. LÖWENTHAL, *As I remember Friedel*, in M. M. ANDERSON, A. HUYSSSEN (a cura di), *Special Issue on Siegfried Kracauer*, in «New German Critique», 54 (Fall 1991), pp. 5-17, p. 10.

72 Cfr. S. KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch. Zur Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig*, in «Frankfurter Zeitung», 27 e 28 aprile 1926; ora in Id., *Werke*, cit., vol. 5, tomo 2: 1924-1927, pp. 374-386.

finale della salvezza nella storia, rendendoli così dipendenti da quest'ultima, che pure è *de facto* eliminata. E, ancora peggio, la Santa Alleanza in salsa apocalittico-messianica annienta entrambe le istanze alleate, religione e rivoluzione, con la storia, giacché le risolve nel vuoto del loro astratto amalgama indifferenziato, in cui ogni potenziale critico e utopico è distrutto in partenza. *Tuttavia*, come sottolinea lo stesso Kracauer, per «il comunista e chiliasta Bloch», «la necessità di questa alleanza deriva [...] dalla relazione essenziale [tutt'altro che astratta!] tra la grossolana sofferenza esteriore e la genuina sofferenza interiore»⁷³. In fin dei conti si tratta della medesima alleanza fra religione e rivoluzione nel nome del dolore irredento del mondo, che lo stesso Kracauer aveva provato a instaurare e in cui aveva creduto, sia pure con meno *pathos* e convinzione, soltanto poco tempo prima, come testimonia il saggio *Menschenliebe*. E si tratta altresì di quell'identico dolore che ora Kracauer utilizza come arma precipua contro il progetto blochiano.

Senza dubbio la critica di Kracauer presenta alcuni aspetti contraddittori, come lo stesso Bloch non manca di evidenziare 'generosamente' nella sua risposta caustica e altrettanto violenta. Eppure, paradossalmente, queste aporie, lungi da inficiare il valore dell'attacco di Kracauer, lo rendono ancora più potente e persuasivo. E, ancora più paradossalmente (e in senso nietzschiano), la devastante critica kracaueriana ha contribuito al rafforzamento dello stesso progetto blochiano. Ma, soprattutto, grazie al sale dialettico della contraddizione, possiamo individuare le ferite mai completamente cicatrizzate e configurare la critica esplicita come autocritica implicita. E, così, penetriamo nella cosa, colpendo al cuore il problema.

Come nel caso delle altre numerose critiche al vetriolo di Kracauer in quegli anni, anche e soprattutto questa contro Bloch va letta, a mio parere, come un tentativo di *autocritica*. Una resa dei conti con se stesso e con la propria posizione precedente, che tradisce emblematicamente tutta l'inquietudine dell'itinerario intellettuale e umano di Kracauer in questo periodo. Un'inquietudine che, beninteso, non verrà mai interamente risolta neppure in seguito: di qui la forza e la debolezza di questo «strano» pensatore. Lo schema consolidato delle critiche kracaueriane consiste nello scagliarsi contro un idolo polemico che rispecchia il proprio io rifiutato, per evitare di rivolgersi *direttamente* contro il precario io attuale, il quale nasce ed è possibile proprio in virtù di esse e del rifiuto cui danno luogo. La «comunicazione indiretta» di Kierkegaard diventa in Kracauer critica *indiretta* a se stesso attraverso la *mediazione* della critica *diretta* all'altro, reso oggetto di proiezione del proprio *Doppelgänger* negato, l'odiato vecchio io, e in tal modo superato. Quel che emerge, *in generale*, da questo «superamento» [*Aufhebung* nel senso hegeliano] è l'amato nuovo io che elimina e mantiene le istanze di quello annullato, toglie e conserva senza requie.

Adesso è giunto il momento di chiarire a fondo questo complicato processo dialettico nel caso specifico della polemica con Bloch.

Questi è attaccato da Kracauer simultaneamente su due piani: quello della sostanza (il contenuto) e quello della forma (lo stile), che risultano coincidenti e interscambiabili, così come lo sono l'opera (l'oggetto) e la biografia (il soggetto), l'obiettivo teoretico e

73 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 460 e s.

l'obiettivo morale della critica. Il *contenuto* della filosofia blochiana (il progetto politico-utopico-religioso) è detestato da Kracauer perché, in fondo, *affine*, troppo affine al suo stesso di qualche anno prima (*Menschenliebe* innanzitutto). Di qui la sua negazione netta e ostentata. Quanto più tale contenuto filosofico si configura, per Kracauer, come un'angosciante tentazione letale, tanto più esso deve assumere il ruolo rassicurante di infamante *summa omnium malorum*, diventando così l'oggetto della critica spietata e della rimozione radicale. Del resto, Bloch sembra rappresentare, agli occhi Kracauer, una costante minaccia e una lusinga suadente, dalle quali egli non si è *ancora* completamente affrancato. La 'blochite' è una pericolosa malattia contagiosa, di cui egli attende la completa guarigione anche in virtù del bombardamento antibiotico della recensione 'purificatrice', che purga l'organismo debilitato dagli ultimi germi ancora resistenti al trattamento.

Kracauer, più in particolare, teme e odia l'inquietante aspetto demoniaco di Bloch, da cui è attratto e disgustato. In ciò Bloch è, per Kracauer, la quintessenza del «perturbante» [*das Unheimliche*] di Freud: il rimosso che ritorna⁷⁴, «[...] ciò che un tempo fu *heimisch* [patrio], familiare. E il prefisso negativo "un" è il contrassegno della rimozione»⁷⁵. Questo spaesante aspetto luciferino si sostanzia nell'incontenibile ὄψρις del messianismo rivoluzionario di Bloch, la quale spinge il suo propugnatore ad assaltare il cielo per precipitarlo in terra, promettendo, da falso profeta quale gli è, ciò che non può mantenere: il chiliastico regno di Dio in terra. La luce di Lucifero-Bloch è accecante e autoreferenziale: essa deve sprofondare tutto nel buio onde splendere e occultare la propria natura di tenebra. È la tautologica autoaffermazione narcisistica della personalità debole, costretta a indossare la maschera del carattere esplosivo e profetante. Tutto ciò spiega la distruttività dell'attacco, quasi preventivo, di Kracauer che mira ad abbattere sia la fonte della tentazione, della malattia e dell'angoscia (incarnata emblematicamente dal 'demonio' Bloch), sia colui che potrebbe esserne (di nuovo) sedotto, infettato e attanagliato (Kracauer stesso, terrorizzato di ricadere nel vecchio errore).

Se per il contenuto filosofico di Bloch si può affermare che Kracauer avverta ancora, con una certa preoccupazione, una pur debolissima traccia di «affinità elettiva» (di qui, appunto, l'effetto «perturbante» che ciò provoca in lui), nel caso del suo *stile* oracolare e spumeggiante, il secondo fronte dell'offensiva kracaueriana, questo discorso risulta improponibile. Lo stile smodato fino al punto di «contorcersi in un delirio orgiastico»⁷⁶ è, infatti, di nuovo esecrato da Kracauer, ma per il motivo opposto rispetto a quello in atto per il contenuto, vale a dire in quanto è a lui completamente *alieno*. D'altra parte, la forma, quale «contenuto sedimentato»⁷⁷, è l'espressione paradigmatica dell'insopportabile

74 Cfr. S. FREUD, *Das Unheimliche* (1919), in Id., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, 17 Bände, a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris e O. Isakower, Imago, London 1940-1952, vol. XII: *Werke aus den Jahren 1917-1920*, pp. 227-268, p. 254; trad. it. di S. Daniele: *Il perturbante*, in S. FREUD, *Opere*, 12 voll., ed. diretta da C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. IX: *1917-1923. L'io e l'es e altri scritti*, pp. 77-114, p. 102.

75 *Ibidem*, p. 259; trad. it., p. 106 (trad. lievemente modificata).

76 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 467.

77 TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (1970), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII: *Ästhetische*

temperamento autocompiaciuto di Bloch, che, come abbiamo visto, è la sostanza stessa della sua filosofia. Perciò contenuto e forma trapassano continuamente l'uno nell'altra, informandosi reciprocamente fino a risultare pressoché indistinguibili e sicuramente indivisibili.

Molto opportunamente, benché pericolosamente, Kracauer decide, in questo caso, di combattere il nemico, lo stile di Bloch, sul suo stesso terreno e con le sue medesime armi, cioè attraverso la *mimesi polemica* con esso. D'altronde, dalle citazioni sopra riportate in abbondanza è lampante come, in *Prophetentum*, Kracauer faccia suo lo stile profetante e verboso fino alla tracimazione di Bloch. Sintomaticamente, alcuni dei passi più violenti del saggio sembrano davvero scritti da Bloch, come se Kracauer avesse «incorporato la forza dell'avversario» per rivolgerla contro di lui:

Come millenni fa, Kafka cerca la salvezza [*Rettung*] incorporando la forza dell'avversario. L'incantesimo [*Bann*] della reificazione [*Verdinglichung*] va rotto attraverso la reificazione del soggetto ad opera di se stesso. Esso deve compiere attivamente ciò che gli succede passivamente. [...] Il mito deve soccombere di fronte alla propria immagine speculare⁷⁸.

Kracauer fa proprio questo: «compie attivamente ciò che gli succede passivamente», ossia esegue e realizza fino alla caricatura parossistica la forma di Bloch, che prima subiva impotente e ora porta all'estinzione attraverso la sua esasperazione. È un processo di esplosione-implosione. In questo senso, *Prophetentum* è l'«immagine speculare» e il cortocircuito di *Geist der Utopie*. Nelle intenzioni di Kracauer, questo dovrebbe portare, appunto, alla resa incondizionata del messianismo apocalittico di Bloch, che finalmente si può vedere fedelmente riflesso nello specchio della critica. L'immagine mimetica perfetta e brutale, a sua volta, umilia e annienta l'originale, il modello, di cui mette impietosamente in rilievo le tare e gli aspetti grotteschi.

In ciò la vicenda di Kracauer e Bloch ricalca quella di Perseo e Medusa. La critica implacabile è lo scudo lucente e la falce di diamante, che Atena ed Ermes donarono a Perseo. Ora, con queste armi, Kracauer-Perseo può tagliare l'orrida testa di Bloch-Medusa, cui è rivelata la propria fisionomia da incubo l'attimo prima della decapitazione. Ma, al tempo stesso e *solo in questo caso*, proprio la furiosa violenza dell'attacco di Kracauer fa sì che egli si abbandoni a una scatenata negazione *indeterminata*, che tutto nega e distrugge, a partire da colui che la attua, invece che alla hegeliana «negazione *determinata*»⁷⁹, la quale «toglie e conserva» [*aufheben*]. Qui è il limite invalicabile e il

Theorie, a cura di R. Tiedemann e G. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972², p. 15 e p. 217; trad. it. di E. De Angelis: *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975, p. 9 e p. 207.

78 TH. W. ADORNO, *Aufzeichnungen zu Kafka* (1942-1953), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 10, tomo 1: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, a cura di R. Tiedemann, pp. 9-287, pp. 254-287, p. 285; trad. it. di E. Filippini: *Appunti su Kafka*, in TH. W. ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 249-282, p. 280.

79 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Werke in zwanzig Bänden* (1969-1971), cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, vol. III, p. 74; trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 62.

culmine della critica di *Prophetentum*, che, per un genuino (e quasi geniale) paradosso, rappresenta la ‘salvezza’ di Bloch, il quale viene, infatti, preservato e rimesso in gioco mercé la sua stessa assoluta negazione, che finisce per negare se medesima («negazione della negazione»).

Così, più in generale, il «superamento» critico, che Kracauer raggiunge in virtù di questa continua dialettica di dissimulazione ed esposizione, non è *mai* totale e compiuto. Al contrario, questo inquieto superamento provvisorio (in genere l’aspetto più fecondo di tutte le critiche di Kracauer) dà vita a un’elaborata quanto labile *stratificazione spirituale* sempre cangiante e rinnovantesi, cui è ignoto ogni riposo e pacificazione definitiva, cioè il *rigor mortis* del cadavere. La grandezza della figura di Kracauer risiede proprio in questa complessa stratificazione spirituale, frutto di svolte radicali e clamorose, ma quasi sempre ben ponderate e comunque sofferte direttamente sulla propria pelle, su cui si imprinono come dolorose cicatrici indelebili. Tutte queste ferite arricchiscono la sua proteiforme personalità ‘multistrato’, che finisce per assomigliare a una cipolla, il cui cuore è in ognuno dei numerosi strati che la compongono, o all’universo, in cui il centro è ovunque. Inoltre e significativamente, il «superamento» si configura, in Kracauer, come «mettere a nudo [*Entschleiern*] e conservare [*Bewahren*]»⁸⁰, che sono la cifra e lo scopo della sua filosofia. Non è affatto un caso che, qualche anno dopo, egli veda in atto nel pensiero utopico di Bloch, con cui ora è in aperta e dura polemica, il procedimento-imperativo del binomio *Entschleiern-Bewahren*.

In definitiva, la *verità* di Kracauer e di Bloch in questa aspra quanto feconda *querelle* è la verità dei loro aspetti aporetici, delle loro idiosincrasie, dei loro erramenti, dei loro *fallimenti*. Questa è la loro grandezza. La polemica si fa, così, essenziale strumento di disvelamento, di apertura di nuove brecce e *possibilità*. Attraverso di essa la verità irrompe nelle opere, come il Messia di Benjamin fa irruzione nella storia. E i limiti oggettivi rilevati da ambo le parti (direttamente e indirettamente, implicitamente ed esplicitamente), da fattore di debolezza e prigione opprimente, si convertono in superamento del limite stesso, forza, fecondità, vertigine della libertà. Pertanto la verità di Kracauer e Bloch è la verità di coloro che, sospesi sull’orlo dell’abisso e a rischio di naufragio, senza paura scrutano dentro il baratro e continuano a navigare tra i flutti procellosi. Solo così essi sono in grado di presentare emblematicamente e radicalmente un pensiero che, «come ogni pensiero degno dell’uomo, [...] fiorisce al margine del fallimento»⁸¹ e lascia in eredità quel che più manca oggi: il *futuro* e la tensione verso di esso. O, detto altrimenti, l’apertura utopica alla verità dell’assente rispetto alla falsità del presente.

80 Lettera di Kracauer a E. Bloch del 29 giugno 1926, in BLOCH, *Briefe 1903-1975*, cit., pp. 280-285, p. 281.

81 TH. W. ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung* (1965), in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XI, pp. 556-566, p. 564; trad. it. di E. De Angelis: *Manico, brocca e prima esperienza*, in ADORNO, *Note per la letteratura 1961-1968*, cit., pp. 232-242, p. 240 (trad. lievemente modificata).

NICOLA ALESSANDRINI

L'OMBRA DI GIORDANO BRUNO NEL PENSIERO DEL GIOVANE BLOCH

Abstract

This study aims to make a comparison between Ernst Bloch and Giordano Bruno's thought. Distant in time and space, the two philosophers reveal a reciprocal deep interpenetration. These connections exceed the known fascination that the philosopher of Ludwighshafen nurtures towards the Nolan. The mirror of this comparison is offered by the myth of Diana and Actaeon, used by Bruno himself in *The Heroic Frenzies* as a summary of his Philosophy. Through the mythological narrative will be enumerated some themes (with particular reference to *Spirit of Utopia*) in which the two philosophers seem to find a common dialectical ground.

Keywords: Bloch; Bruno; Diana; Actaeon; Utopia

Nel mio intervento tenterò un confronto di Bloch con uno dei suoi filosofi di riferimento, il grande eretico di Nola, morto sul rogo, come ricorda il filosofo della speranza, «quasi esattamente duemila anni dopo la morte di Socrate»¹. Tra i critici blochiani c'è chi si è spinto a sostenere che il debito di Bloch nei confronti di Bruno sia paragonabile solo a quello contratto con Hegel². Affermazione certamente discutibile, infatti, anche altri autori meriterebbero un posto di rilievo nel pantheon blochiano, ma di certo quando leggiamo il Bruno di Bloch veniamo proiettati in uno scenario filosofico che non può lasciarci indifferenti, di fronte al «grande cantore dell'infinità cosmica, [che] è stato il primo a tentare di dipingere l'immanenza con i colori della maestà e del mistero che il medioevo aveva riservato al mondo dell'Aldilà»³.

Tuttavia parlare di Bruno nel giovane Bloch è un'operazione dall'esito incerto perché Bloch matura un interesse dichiarato nei confronti di Bruno ben oltre il *Geist*, parlando, *apertis verbis*, del Nolano solo quando la sua adesione al materialismo è ben consolidata. Sarà proprio quella concezione qualitativa della materia, che andrà delineandosi nelle successive opere blochiane, ad offrire l'anello di congiunzione privilegiato tra i due filosofi.

Tuttavia se cerchiamo l'immagine della natura e della materia nel *Geist* troviamo riferimenti ben lontani dalla *natura naturans* o dalla *mater-ia* di cui parla Bruno: «Natura ormai abbandonata a se stessa e divenuta pietra sepolcrale, penoso ammasso di rovine cosmiche [...] scenario mostruoso e dissennato, cumulo di scorie indurite in un involucro

1 E. BLOCH, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, p. 190; trad. it. (parz.) di G. Bonacchi e K. Tannenbaum in E. BLOCH, *Filosofia del Rinascimento*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1981, p. 40.

2 G. BEVILACQUA, *Postfazione* a E. BLOCH, *Sul progresso*, a cura di L. Sichirollo, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 74.

3 BLOCH, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, cit. p. 189; trad. it. cit., p. 39.

privo di Dio»⁴.

Vediamo quindi come la natura nel *Geist* venga letta attraverso una lente apocalittica, va comunque precisato che il terreno di coltura del *Geist* non è del tutto incompatibile con la futura adesione blochiana al materialismo qualitativo, infatti nello stesso passaggio appena citato, emerge un interrogativo radicale, quasi un grido contro la rassegnazione a una natura che non abbia alcun interesse verso le sorti umane: «Non dobbiamo però dimenticare che l'assoluta mancanza di nessi tra le scosse telluriche e il tempo umano creerebbe un discontinuo che ci priva di ogni fondamento»⁵. In altri termini, Bloch sembra suggerire che non possiamo accettare come semplice dato di fatto che un terremoto o un'alluvione possano avvenire, con la stessa inesorabile indifferenza, tanto su un'isola disabitata quanto nel cuore della più fiorente civiltà. La domanda è quindi posta e, come sappiamo, la spiegazione giungerà solo attraverso quell'arco utopia-materia che Bloch approfondirà in tutta la sua filosofia.

Tuttavia, al di là del dilemma circa la possibile compatibilità del *Geist* con il materialismo che Bloch andrà sviluppando apertamente dalla metà degli anni Venti e che lo avvicinerà a Bruno, c'è un aspetto sorprendente della sua relazione col Nolano: quando affianchiamo le filosofie di Bruno e di Bloch, scopriamo affinità che vanno ben oltre il mero aspetto materialistico. I due filosofi, a distanza di tre secoli e mezzo, sembrano condividere aspetti strutturali del loro pensiero e temi che appartengono al cuore pulsante del *Geist*.

Va precisato che Bloch non cita Bruno in nessuna pagina della sua prima opera, eppure poteva aver già fatto la conoscenza della filosofia bruniana in svariate occasioni. Difatti, se osserviamo la recezione di Bruno nella cultura tedesca del Sette-Ottocento, notiamo che essa passa attraverso quelle vie preferenziali che sono proprio le stesse vie attraverso cui Bloch accede alla filosofia⁶: il primo lavoro di mediazione di Bruno nella cultura tedesca viene operato da Jacobi, che inserisce degli estratti del *De la causa, Principio et Uno* nella prima appendice aggiunta alla seconda edizione (1789) del suo *Über die Lehre des Spinoza*. È da questo testo che il giovane Schelling assimilerà i concetti chiave della filosofia bruniana, condensata nel dialogo *Bruno. Ovvero sul principio divino e naturale delle cose* (1802), a tal proposito scriverà Bloch che «il furore bruniano perviene al giovane Schelling»⁷. Neppure va dimenticato che Goethe conosceva e ammirava Giordano Bruno e che probabilmente la figura del Nolano e la sua indole furiosa sono state incanalate nel *Faust* di Goethe. A conclusione di questi brevi cenni sulla prima recezione del Nolano nella cultura tedesca, ricordiamo con il passo di rara bellezza che troviamo nelle hegeliane *Lezioni sulla storia della filosofia*, in cui Bruno viene descritto

4 ID., *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923, seconda edizione poi rielaborata nel 1964 e ora come *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, vol. III, p. 338; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti: *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1992, p. 356.

5 Ivi.

6 Sulla recezione di Bruno nel Sette-Ottocento si confrontino: C. TATASCIORRE, *Introduzione* a F. W. J. SCHELLING, *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, Olschki, Perugia 2000, p. IX; M. CILIBERTO, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 155-159.

7 BLOCH, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, cit. p. 204; trad. it. cit., p. 57.

come «Una testa inquieta, che non è stata in grado di reggere se stessa. [...] Egli non poteva adattarsi al finito, al male, all'ordinario»⁸.

Veniamo, dunque, ai punti di contatto tra gli autori in esame. Ovviamente sappiamo di essere di fronte a due pensieri particolarmente complessi, soprattutto se pensiamo all'opera cui è dedicata questa raccolta di saggi, forse la più criptica di Bloch, con uno stile barocco, espressionista, un'architettura stratificata e carica di vivaci contraddizioni. Un discorso analogo, al netto delle macroscopiche differenze storico-culturali, vale certamente anche per un pensiero denso di aporie come quello di Bruno. Per orientarci in questo terreno tortuoso, tenteremo di derubricare in modo quasi telegrafico i punti di contatto tra i due, sfruttando un espediente utilizzato dallo stesso Bruno per compendiare la propria filosofia: l'allegoria del mito di Diana e Atteone, narrato nel dialogo quarto della prima parte e nel dialogo secondo della seconda parte dei *Furori*.

Aspetto, questo, a dir poco curioso, perché Bruno, per sintetizzare tutti i temi salienti del proprio pensiero, riprende un mito della tradizione occidentale, rimanendo fedele alla struttura narrativa tradizionale di Ovidio ma trasformandone radicalmente l'interpretazione. Quasi a voler dire che la propria filosofia è nuova e al contempo antica, è sempre stata lì, presente e antica, sotto gli occhi di tutti. Come, talvolta, sembra accadere nella storia della filosofia, dove «il passato viene solo in seguito»⁹, verità antiche riaffiorano con rinnovata energia.

Come sappiamo, il mito in questione si svolge a mezzodì sul monte Citerone, dove il giovane Atteone è impegnato in una battuta di caccia, accompagnato dai suoi cinquanta cani, di cui venticinque veltri e venticinque mastini. Il faticoso inseguimento di un cervo porta il cacciatore nei pressi della fonte Partenia, dove Diana, (dea della caccia, vergine lunare, sorella di Apollo) è intenta a fare il bagno con le sue ninfe. La dea, svelata nella propria nudità, reagisce spruzzando l'acqua della fonte sul volto del cacciatore che, improvvisamente, si tramuta in cervo. Conscio della propria misera condizione e incapace di esprimersi, Atteone non può nulla contro i suoi fedeli cani che, scambiato per la preda, lo divorano.

Da sempre interpretato come un racconto della sventura, che narra la drammatica sorte di un uomo colpevole solo di essersi trovato al posto sbagliato nel momento sbagliato, il mito di Diana e Atteone diviene, con Bruno, un mito della conoscenza, l'allegoria del percorso gnoseologico compiuto dal «furioso» verso la verità. Infatti, il mito si svolge a mezzodì, per dirla con le parole del *Geist*: «nell'ora mistica del mezzogiorno» («*Der mystischen Mittags-stunde*»)¹⁰, quando il sole è allo zenit e le ombre sono dissipate. Ci troviamo nel paesaggio della conoscenza.

Il cacciatore è, dunque, metafora del ricercatore della verità, preceduto dai suoi cin-

8 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Verlag von Duncker & Humblot, Berlin 1844, p. 208; trad. it. di E. Codignola e G. Sanna: *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1934, vol. III, 1, p. 219 e s.

9 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, p. 2; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 6.

10 Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 165; trad. it. cit., p. 164.

quanta cani, simbolo dei pensieri di Atteone che lo guidano verso la preda¹¹. Questi pensieri-cani sono venticinque veltri e venticinque mastini. I primi sono i più agili e veloci, come la luce intellettuale precede, sempre, ogni azione umana. I mastini, più forti e robusti, rappresentano una caratteristica propria del furioso: la forza di volontà. Là dove l'intelletto sembra rallentare, di fronte a contraddizioni e limiti apparenti, la volontà riesce a forzare il cammino anche nei luoghi in cui la foresta diventa troppo fitta. Bruno parla proprio di 'occhi' e 'cuore', 'disincanto' ed 'entusiasmo'. Come non vedere in questa bipartizione di ragione e passione la blochiana distinzione tra corrente calda e corrente fredda?

Per quanto riguarda la metamorfosi di Atteone in cervo, stravolgendo il senso tradizionale del mito, Bruno trasforma la drammatica chiusura ovidiana in un glorioso epilogo. La sciagura di Atteone, trasformato in cervo e sbranato dai propri fedeli cani, sottende l'allegoria più lieta: giunto alla verità, Atteone diventa la verità stessa, il soggetto diviene l'oggetto ricercato, «e 'l gran cacciator dovenne caccia»¹². Ricordando le parole del *Geist*: Atteone compie «il salto della grande metamorfosi dell'eroe in aura tragica»¹³. Atteone scopre la verità e non è più se stesso, viene assorbito dalla verità stessa: «se qualcuno incontrasse davvero se stesso non potremmo più vederlo»¹⁴.

I cani che sbranano Atteone, nell'allegoria bruniana, rappresentano i pensieri del ricercatore. Così, quando l'eroico giunge alla verità e scopre di essere egli stesso parte di quella natura infinita che andava cercando, viene catturato dai suoi pensieri, ovvero sbranato dai suoi cani. Dunque, la verità risiedeva nel luogo a lui più vicino, nel «segreto della sua vicinanza»¹⁵, nella «fittissima tenebra della vicinanza»¹⁶. Aspetto, questo, che richiama la fiaba *Quadro con arco*, che troviamo nelle *Spuren*¹⁷, in cui una voce nel sonno rivela a un povero contadino che sotto il secondo pilone del vecchio ponte di Praga si cela un tesoro. Così il contadino raggiunge la lontana città e scava instancabilmente per giorni, sotto lo sguardo incredulo del custode del ponte, senza trovare nulla. Ma un sogno analogo era stato fatto anche dal custode del ponte che, più realista del contadino, non aveva creduto alla voce onirica che gli aveva indicato come luogo del tesoro la casa di un povero contadino in un lontano paese. Come capita nelle fiabe, si trattava proprio della casa di quel contadino giunto fino a Praga che, tornato alla propria dimora, nel luogo a lui più intimo, finalmente trova il tesoro.

11 L'atto di «sbranare» gioca un ruolo di primo piano nella fusione dei due orizzonti (soggettivo e oggettivo). Come ama ricordare Bloch, il giovane Hegel, ben consapevole che nel mangiare si coglie l'inafferrabile essenza della natura, a Jena, di fronte a un banchetto, esclama: «Qui tutto è da consumare, si compia dunque per mezzo nostro il suo destino». Cfr. Id., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Aufbau*, Berlin (Ost) 1949, p. 41; trad. it. di R. Bodei: *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, p. 38.

12 G. BRUNO, *Degli eroici furori*, BUR, Milano 2006, p. 157.

13 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 274; trad. it. cit., p. 278.

14 *Ibidem*, p. 276; trad. it. cit., p. 280.

15 *Ibidem*, p. 247; trad. it. cit., p. 251.

16 *Ibidem*, p. 254; trad. it. cit., p. 258.

17 E. BLOCH, *Spuren*, P. Cassirer, Berlin 1930, p. 140; trad. it. di L. Boella: *Tracce*, Garzanti, Milano 1994, p. 146.

Va evidenziato, inoltre, come la scoperta della verità in Atteone sia istantanea, avviene, infatti, per un attimo fuori dal tempo, si manifesta come *apokalypsis*, una rivelazione, uno sguardo fulmineo sulla realtà, un momento straordinario di conoscenza. Atteone diviene «tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte»¹⁸, così Bruno descrive quest'istante di pura e assoluta visione che un interprete contemporaneo definirà come «flash dell'illuminazione ultrarapida»¹⁹. È davvero difficile, per un blochiano, non tradurre quest'istante in *Vor-Schein*, una pre-illuminazione che getta il soggetto in un attimo di «stupore in assoluto» («*Staunen schlechthin*»)²⁰.

Venendo alla struttura stessa del mito, si può constatare che si sviluppa in forma di chiasma, richiamando ciò che è ben più di un *leitmotiv* blochiano, un momento tipico che riscopriamo in tutte le opere di Bloch, anche in quelle in cui non è espressamente citato: il chiasma marxiano della «naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura». È un chiasma che non troviamo con le stesse parole nel *Geist* per un motivo oggettivo, infatti tale espressione appartiene ai *Manoscritti economico-filosofici* del giovane Marx che vengono pubblicati postumi, solo nel 1932, a cura dei ricercatori sovietici²¹. Tuttavia, possiamo trovare qualcosa di simile anche nell'opera del 1918-1923, già a quel tempo, infatti, Bloch aveva tutti gli strumenti per poter parlare nei termini di una dialettica uomo-natura, visione filosofica mutuata dai suoi pensatori di riferimento. Basti pensare alla «natura come spirito visibile» e allo «spirito come natura invisibile»²² di Schelling, oppure alle ultime pagine de *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, là dove viene descritto il battesimo come la purificazione, la naturalizzazione dell'uomo nel bagno d'acqua e il sacramento dell'eucarestia come l'umanizzazione degli elementi naturali per l'ottenimento del pane e del vino. Non deve sorprendere, dunque, che nell'ultimo capitolo del *Geist*, «Karl Marx, la morte e l'apocalisse» comparirà il sottotitolo «Ovvero le strade del mondo che dall'interno conducono all'esteriore e dall'esteriore all'interno»²³, che, come Bloch preciserà retrospettivamente, è qualche cosa di analogo al chiasma marxiano²⁴.

Come anticipato, il chiasma rispecchia esattamente la struttura del mito: da un lato Atteone, l'uomo, scopre di essere egli stesso parte della natura infinita che va cercando e

18 BRUNO, *Degli eroici furori*, cit., p. 301.

19 O. PAZ, *Apparenza Nuda*, trad. it. di E. Carpi Schirone, Abscondita, Milano 2000, p. 139.

20 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1388; trad. it. cit., p. 1362.

21 I *Manoscritti* sono stati pubblicati postumi, nel 1932 a cura di Adoratskij, MEGA, Berlin. Per un approfondimento del chiasma marxiano nel pensiero di Bloch rimando al mio lavoro N. ALESSANDRINI, *Il chiasma utopico. Naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura in Ernst Bloch*, Eprints Unife, 2014, <<http://eprints.unife.it/961/>> (ultimo accesso 10.03.2019).

22 F. J. W. SCHELLING, *Samtliche Werke*, J.G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart 1856-1861, vol. I, p. 56.

23 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 289; trad. it. cit., p. 309. Va precisato che la frase non compare nella prima versione del *Geist*, opera in cui comunque non manca una vivace dialettica soggetto-oggetto, basti pensare alla filosofia dell'ornamento, in cui la foglia d'acanto richiama un rapporto tutt'altro che conciliato e risolto tra uomo-natura (rimando in tal senso al saggio di Bloch, «Steinzeit und Architektur», in Id., *Ornamenti. Arte, filosofia, letteratura*, trad. it. di M. Latini, Armando, Roma 2012).

24 BLOCH, «Contestuale allo *Spirito dell'utopia*. Intervista con Ernst Bloch a Tubinga il 1° settembre 1974», in Id., *Spirito dell'utopia*, cit., p. XXVIII.

diviene cervo, subendo un processo di naturalizzazione; dall'altro lato vediamo la natura mostrarsi ad Atteone in sembianze femminili, attraverso il corpo di Diana. Non solo, il chiasma a questo punto viene catalizzato dall'incrocio di sguardi tra Atteone e Diana, sull'orlo della fonte. Il primo vede la natura da cui è stato divorato attraverso gli occhi della dea della caccia, mentre Diana contempla la propria nudità femminile attraverso lo sguardo proibito di Atteone-cervo. Soggetto e oggetto entrano in una dinamica vorticoso senza un'apparente soluzione.

Pur essendo, Bloch, un pensatore la cui prosa contiene un ricco repertorio di immagini suggestive – basti pensare all'immaginario di *Ateismo nel cristianesimo* (il Serpente, Cristo, l'Esodo, la Torre di Babele, Giobbe, ecc.), per non parlare della "finestra rossa" delle *Spuren*²⁵– va comunque evidenziato che, quando Bloch si avvicina alle parole ultime dell'utopia, assume un atteggiamento rigorosamente iconoclastico. In altri termini, l'apertura a nuove possibilità viene espressa dal dire senza definire, dal prefigurare senza prescrivere, adottando un iconoclasmo che interdice ogni risposta riduttiva. La consapevolezza che il domani non sia «in nessun luogo ancora sufficientemente manifesto»²⁶ convive con l'attenzione al presente, dove il futuro è sufficientemente anticipato da dettagli e tracce talvolta impercettibili. A tal proposito, Bloch scrive che gli ebrei sono sempre stati motivati dal «mito dell'utopia [...] inquieti adoratori del Dio invisibile, [...] sospetti a ogni teologia del perfetto e allegorico esser-fatto»²⁷.

La medesima posizione possiamo trovarla anche in Bruno che, ponendo Atteone di fronte alla verità, lo chiude nel silenzio, consapevole che «gli più profondi e divini teologi dicono che più si onora et ama Dio per silenzio che per parola»²⁸. Ma, in fondo, sono le stesse *Metamorfosi* ovidiane a sottolineare il limite verbale di Atteone che, appena trasformato in cervo:

«Come si vide riflesses nell'onda le corna e la faccia,
fu lì per dir "Me infelice!" ma punto non venne la voce.
Gemito fu la sua voce, né il pianto gli scorse sul volto»²⁹.

Infine, vorrei segnalare che il confronto tra i due filosofi risulta fertile anche per un curioso effetto di chiarimento reciproco: nell'uno troviamo categorie ermeneutiche che possono fungere da grimaldelli per aprire serrature ostiche nell'altro filosofo. Un primo esempio è fornito dalla categoria blochiana del «trascendere senza trascendenza», che può essere estremamente fruibile per affrontare il rapporto problematico, in Bruno, che mette in difficoltà anche i critici più preparati, tra immanenza e trascendenza. È noto come Bruno sia colui che ha calato il nocchiero dentro la nave, distinguendosi come il pensatore dell'immanenza assoluta. Eppure, al contempo, sembra rimanere uno scarto

25 ID., *Spuren*, cit., p. 62; trad. it. cit., p. 58.

26 ID., *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1963; trad. it. di L. Sichirollo, *Sul Progresso*, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 66.

27 ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 256; trad. it. cit., p. 260.

28 BRUNO, *Gli eroici furori*, cit., p. 351.

29 OVIDIO, *Metamorfosi*, vv. 196-198.

di trascendenza: lo vediamo anche nel mito, dove Atteone giunge alla natura, a Diana, non a Dio, ad Apollo. Ma non si tratta di un al di là spaziale, quanto, piuttosto, di un limite logico: la conoscenza che l'uomo può raggiungere di Dio non sarà mai completa, dal momento che la conoscibilità di Dio è infinita. L'uomo può comprendere la Natura perché è riflesso di Dio. Si tratta proprio di un trascendere senza trascendenza: un trascendere giocato interamente in un orizzonte interno al mondo, all'universo³⁰.

Simmetricamente, c'è un'immagine bruniana che può essere foriera di ricche suggestioni per il lettore blochiano. Mi riferisco all'eroico furore, quel sentimento sregolato e incontenibile, *sine modo*, proprio di chi, gettato nell'«esilio dell'infinito»³¹, comprende il divario che lo separa da Dio ma, al contempo, non intende accettarlo. Così il vero ricercatore, percorse tutte le strade della ragione, di fronte allo iato tra sé e la natura infinita, decide comunque di non arrendersi, facendo proprio il sentimento oceanico del furore per giungere alla verità. Probabilmente molti lettori di fronte al *Geist* si sono posti la faticosa domanda: l'utopia concreta è tale perché, come la stella polare, che non è raggiungibile, orienta la nostra rotta, oppure è concreta perché concretamente perseguibile e pienamente realizzabile? Forse entrambe le scelte sono riduttive: l'utopista, come il furioso, decide di stare sugli estremi, di forzare viziosamente le contrarietà, è consapevole dello scarto incolmabile tra il sogno di una cosa e la sua realizzazione, ma è altrettanto, lucidamente certo che ogni Odissea, per dirla con Bloch, presupponga la propria Itaca.

30 Per un approfondimento del tema si confronti lo studio di M. FRIGERIO, *Invito al pensiero di Bruno*, Mursia, Milano 1991, pp. 57 e 158 e s.

31 M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, p. 36.



Studio di Bloch nella ricostruzione presso Ernst-Bloch-Zentrum

MIT ERNST BLOCH DEN PHILOSOPHISCHEN DISKURS FÜHREN

Abstract

Ernst Bloch's *Spirit of Utopia*, published first in 1918 and thus 40 years before *The Principle of Hope*, is the philosophical answer to the First World War. In his first systematic *Opus magnum*, he bases his utopia as an alternative, in which a "Theory of Music" gives the unutterable a language: the "indisputable war". Strongly speaking, he challenges the euphoria with which the peoples (also the intelligentsia) entered the war and how desperately it was campaigned. Bloch's particular importance cannot be explained from his resonance in collective protest moods; in *Spirit of Utopia*, the young Bloch already shows the first signs of an *indirect resonance* that opens the timeless content of his philosophy: the renewed interpretation of Marx, humanism as its utopian target; the "Wärmestrom", the introduction of metaphysical thinking into Marxism; the serious intercourse of religions, especially of Christianity, but also the atheistic, and the content of hope in them; the Upright Walk as the ethical habitus of the critical, revolutionary subject. In this sense, as the present paper intends to point out, the Ernst-Bloch-Centre was founded in 1997, which wants to be understood as a "discourse space of utopia" in order to keep up utopian thinking. And this means making Ernst Bloch philosophically alive for posterity by conducting the social discourse with him and around him.

Keywords: Resonance; World War I; Messianism; *Diskursfähigkeit*; Ernst-Bloch-Zentrum

1. Resonanz

Als es Mitte der 1990er Zeit wurde, mit Ernst Bloch eine *Renaissance der Utopie* zu wagen und ein Ernst-Bloch-Zentrum in seiner Geburtsstadt zu errichten, überraschte einer der Bloch-Schüler mit dem Statement: Bloch ist tot. Bloch ist tot? Machen wir das nicht, weil sein Denken lebt? Der Zeitgeist sprach zwar gegen Bloch¹, denn die Berliner Mauer war gefallen und mit diesem utopischen Ereignis der Real-Sozialismus gescheitert, aber musste das utopische Denken gleich mit zu Grabe getragen werden?² All das sollte kein hinreichender Grund sein, gerade Ernst Blochs Philosophie zu opfern.

Die Frage ist vielmehr, welchen Echtzeitwert wir seiner Philosophie beimessen. Dabei müssen wir über die gewaltige, zeitgenössisch-kurzlebige Resonanz dieser Philosophie zu Lebzeiten hinwegsehen, um ihren Wert zu erkennen. Die *unmittelbare* Resonanz bei Bloch waren: der Knalleffekt der Umsiedlung aus der DDR in die BRD 1961; die Studentenbewegung der 1968er; der Vietnamkrieg; die Kapitalismuskritik der Nachkriegsgesellschaft. Aber neben den unmittelbaren Wirkungen, die mit dem Zeitgeist kongruent waren, gibt es die *mittelbare Resonanz*, die den *zeitlosen* Gehalt seiner Philosophie abbildet: das erneuerte Marx-Verständnis, der Humanismus als dessen utopisches Ziel; der

1 Vgl. K. KUFELD, *Zeit für Utopie*, in *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwende*, hrsg. von J. Nida-Rümelin und K. Kufeld, Verlag Karl Alber, München/Freiburg 2011.

2 J. FEST, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Siedler, Berlin 1991.

Wärmestrom, die Einführung metaphysischer Denkweisen in den Marxismus; das Ernstnehmen der Religionen, insbesondere des Christentums, aber auch der atheistischen, und der Hoffnungsgehalt in ihnen; die Ontologie des Noch-Nicht-Seins als der eigentlichen Blochschen Entdeckung; der anthropologische Wesensgehalt der Hoffnung in der *docta spes* als der Vermittlung zwischen Zukunft und Gegenwart bzw. Vergangenheit; der aufrechte Gang als ethische Haltung des kritisch vordenkenden, revolutionären Subjekts.

Um Bloch nicht nur in der Wirkung der 1968er kennenzulernen, muss man vor allem nochmal 40 Jahre, auf die Zeit vor dem Erscheinen von *Das Prinzip Hoffnung*, zurückschauen, als nämlich 1918 *Geist der Utopie* erschien. Ich betrachte es als sein erstes Hauptwerk. Es war des jungen Blochs Antwort auf den Ersten Weltkrieg, seine Kritik und philosophischen Folgerungen. *Geist der Utopie* war die erste systematische Begründung von Blochs philosophischem Denken, der Utopie schlechthin, und das Erfassen des Erkenntniswerts der Musik (Mozart, Beethoven, Wagner, Schönberg) für seine Utopie. Schon dort gelangen wir in die Nähe der zentralen Aussagen und der Essenz seines Werks und lernen mit ihm, soziologisch zu denken, „soziologische Phantasie“ zu generieren, wie Oskar Negt gesagt hätte. Anders gesagt: wir denken zeitlos (was nicht heißt, geschichtslos zu denken), um Blochs Paradigmen seines Denkens zu erfassen und auf die bleibenden Themen der Gesellschaften (aller Welt), im „Multiversum der Kulturen“, zu beziehen.

2. Geist der Utopie

Wenn wir heute dem 100jährigen Erscheinen von *Geist der Utopie* gedenken, sollten wir diese mediativen Denkmuster anwenden – etwa immer mit dem Ziel, dass unsere Tagung über den Horizont der Spezialisten hinausreicht. Immer in dem Bewusstsein – und dem Glauben –, dass ein Journalist unter uns sein möge, der unsere Erkenntnisse in alle Welt hinausträgt – oder dass ein Buch für Verbreitung sorgt. Denn nur so würde das reine Gedenken an Ernst Bloch zu einer aktiven Erinnerung im Sinne der Überzeugungskraft seines Werks.

Beim *Prinzip Hoffnung*, dessen Grundzüge in den 1930er und 1940er Jahren im amerikanischen Exil geschrieben wurden, während das Dritte Reich die Welt wie ein Krake umschlang und sich gefügig machte, scheint diese Aufgabe vergleichsweise leicht zu sein, denn darin ist der Begriff der Hoffnung philosophisch gefasst und rationalisiert. Bloch hat als Erster die Kategorie Hoffnung in die Philosophie eingeführt, indem er sie auf alle Betätigungsfelder des Menschen bezogen hat: in den Wunschbildern des Augenblicks, im antizipatorischen Bewusstsein, in den vorscheinenden Stoffen für eine bessere, humanere Welt, von Alltagsphänomenen bis hin zur utopischen Sozialtheorie *Freiheit und Ordnung*, bis hin zu Literatur, Architektur, Geographie, Oper und andere. Eine umfassende und systemhafte Enzyklopädie der menschlichen Hoffnungen. Schließlich schließen die Bände mit dem Kapitel „Karl Marx und die Menschlichkeit“;

Stoff der Hoffnung”³, in dem Bloch seine Utopie auf den geradezu symbolischen Punkt bringt: *Heimat*.

In Bezug auf *Geist der Utopie* lässt sich gut die Entwicklung des Philosophen zeigen, denn es gibt zwei Bände mit diesem Titel. Wer die erste Fassung (veröffentlicht 1918)⁴ mit der zweiten (veröffentlicht 1923)⁵ vergleicht, stellt fest, dass sich dort noch zwei Kapitel finden, die in der zweiten Fassung fehlen: „Der komische Held“ und „Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit“. Im „komischen Helden“ ging es um Don Quijote, eine der großen fiktiven utopischen Figuren, dort heißt es:

Das Ich und die Situation, in die es gerät, ergeben das Geschick. Daraus, aus diesem Zusammenstoß eines wegelosen, rücksichtslosen Ich- und Weltbilds mit einer dagegen mehr als je unempfindlichen, geschichtsphilosophischen Situation der Umwelt und Überwelt, stammt auch Don Quijotes Versagen, sodann sein Irrsinn und zuletzt vor allem sein traurig-komisches Schicksal⁶.

Darüber, so Bloch weiter, »muß man hier weinen und lachen zugleich. Und zwar derart, daß das Lachen darüber steht«⁷. Und weiter: »Der Held steht in einem geladenen Raum, es gibt ein Dahinter und seine blitzartige Tätigkeit entscheidet«⁸. Dieser „geladene Raum“ ist bei Bloch die Spannung, das kämpferische Potenzial, in dem der aufrechte Mensch steht.

Das Kapitel „Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit“ ist die Auseinandersetzung mit den Geistesströmungen der Zeit, hauptsächlich der ihn beeinflusst habenden, auch zeitgenössischen Philosophie, mit Kant, Hegel, Simmel, Bergson, Nietzsche. Den Heideggerianern hält Bloch entgegen, »daß nämlich die Sorge nichts oder fast nichts von jenen lernen kann, die gegenwärtig auf den öffentlichen Stühlen das Denken lehren«⁹. Und zu Hegel sagt Bloch: »Es ist Hegel wesentlich, alles Innere nach außen gebracht und alles Kantisch Offene abgeschlossen zu haben«¹⁰. Was bei Hegel allerdings fehle, sei »die Tat, der Kampf, die den handelnden Menschen aufrufende Sorge oder Verzweiflung auch im Ganzen der Geschichte und Kultur«¹¹.

Bei Kant war das Denken ein einsames Licht, die Nacht dieser Welt zu verbrennen. Bei Hegel wird der Gedanke zu einem Schulmeister oder wahllosen Advokaten des Seins, das ihn beauftragte, und die Nacht der Welt rückt in das bloß unbelehrte Subjekt zurück. [...] Kant bleibt innerlich und unendlich, seine Forderungen verdämmern bewußt uninhaltlich

3 E. BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, DERS. *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, Bd. 5, S. 1602ff.

4 DERS., *Geist der Utopie. Erste Fassung, Gesamtausgabe*, Bd. 16.

5 DERS., *Geist der Utopie, Zweite Fassung*, Bd. 3.

6 DERS., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, Band 16, S. 59.

7 Ebd., S. 65.

8 Ebd., S. 73.

9 Ebd., S. 244.

10 Ebd., S. 276.

11 Ebd., S. 284.

in der Ewigkeit; Hegel wird dagegen als die glänzendere, großartigere, machtvollere, an Händel und Beethoven gemahnende Erscheinung, als ein Denker der Weite und wahrhafter Weltbesitzer mit dem unermeßlichsten Zug unterworfenener und durchdachter Objekte im Gefolge des Systems¹².

Bloch tritt messianistisch auf und bedient sich in *Geist der Utopie* eines expressionistischen Vokabulars, das in der Philosophie so neu war und was ihn für heutige Leser nicht leicht verständlich macht: »Dorthin geht es hinaus, ratend, befehlend, erratend, was kommen soll, zum veränderten Denkenwollen, zum Umdenkenwollen der ganzen Welt. [...] Wir selber sind an dem Gang der Welt, die kernlos ist [...], mithandelnd, mitentscheidend, miternennend beteiligt«¹³.

Er beginnt hier schon seinen „gläubigen“ Atheismusbegriff herauszuarbeiten, der »eine ungeheure Frömmigkeit, heißeste Gottesliebe« anzeigt. Und die Apokalypse, die »das Apriori aller Politik und Kultur (ist), die sich lohnt so zu heißen«¹⁴, wird zur utopischen Verheißung.

3. Der undiskutierbare Krieg

Bloch geht es in *Geist der Utopie* darum, einen materialistischen Begriff von Geschichte zu rekonstruieren, ohne dessen wahrhaftige Kritik die Betrachtung und Bewertung der gesellschaftlichen Verhältnisse unmöglich ist. Etwa die Frage, wie es das nachwilhelminische Deutschland hat dazu bringen können, diesen „undiskutierbaren Krieg“¹⁵ anzuzetteln und bis zum verwüstlichen Ende auch zu führen. Für das Volk waren die Heftigkeit und das Ausmaß der Katastrophe eines Weltkriegs nicht denkbar und nicht vorstellbar. Nicht nur im wilhelminischen Deutschland, sondern in ganz Europa herrschte eine seltsam oszillierende Stimmung zwischen Überdruß und Aufbruch vor, die Fernando Pessoa mit einer „unbestimmten Unruhe“ beschreibt und orakelt: »Vielleicht schmeckt Ruhm nach Tod und Nichtigkeit und riecht Triumph nach Fäulnis«¹⁶. Nun, es gab nicht nur im wilhelminischen Deutschland, sondern in ganz Europa die Befindlichkeit des Fin-de-siècle, wo nach Impressionismus, Jugendstil und Spätromantik ein Schwanken zwischen Aufbruchsstimmung, Zukunftseuphorie, diffuser Zukunftsangst, Endzeitstimmung, Lebensüberdruß, Leichtlebigkeit, Frivolität und Dekadenz herrschte. Die Menschen waren satt und überdrüssig, aber auch zu einem Aufbruch bereit. Trotzdem erstaunt es aus heutiger Sicht, dass sogar die geistige und künstlerische Elite mehrheitlich hingerissen ist, den Krieg will und in den Krieg will¹⁷. Und das noch,

12 Ebd., S. 286ff.

13 Ebd., S. 340.

14 Ebd., S. 341.

15 E. BLOCH, *Durch die Wüste*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, S. 10ff.

16 F. PESSOA, zit. in *Über den Feldern. Der Erste Weltkrieg in großen Erzählungen der Weltliteratur*, hrsg. von H. Lauinger, Manesse, Zürich 2014, Nachwort, S. 760.

17 Vgl. ebd., Nachwort, S. 762.

als der Krieg schließlich entfesselt ist und noch Jahre tobte. Fast alle wurden in den Stimmungssog gezogen zwischen Bangigkeit und Enthusiasmus, Kriegsangst und Kriegslust, seien es Apollinaire, Thomas Mann, Robert Musil, Gerhart Hauptmann, Hoffmannsthal, Knut Hamsun. Und man fragt sich heute: welche „Erlösung“ sollte dieser Weltkrieg sein? Jedenfalls widersetzten sich nur wenige der Stimmung: Stefan Zweig, Romain Rolland oder Hermann Hesse, der rief: »O Freunde, nicht diese Töne!«¹⁸.

Auch einer von diesen weniger sensiblen, kritischen Geistern war Ernst Bloch, der die geistige Situation der Zeit vorausschauend beschrieb. Er sieht 1911 – damals 26-jährig – das wilhelmische Deutschland als „Protzendum“ der Oberschicht¹⁹, brutal, geistlos, zynisch. Alles strebe nach dem „Oben“, »ein Aufschwung wie nie, zweifellos, doch die Pleite wohnt schon nebenan«. Dann, 1914, der Aufmarsch. „Alles, Brot, Gesichter, Zeitungen, Gedanken, ist durchbacken vom Krieg. Fast das ganze Volk, übel gewohnt, schlecht geführt, besteht nur noch aus Gier, aus Machtbesessenen, die es sind, und solchen, die es werden wollen«²⁰. Es bricht „der undiskutierbare Krieg“ aus. Und Bloch macht eine wichtige Unterscheidung: »Ob auch die wirtschaftlichen Interessen allein daran schuld sind, daß sich eine Wehrmacht im sozialen Raum gebildet hat«, ist das eine, »daß danach die gegeneinander aufgestellten plötzlich von selber, unbekümmert um Wirtschaftliches, losmarschieren«, ist das andere²¹. Der Ungeist, ja eine geradezu groteske Sehnsucht nach Siegertum hatte für Bloch seine lange Gärung und geht weit hinter 1870 zurück, wo »der Ellbogen gebraucht wurde wie nie zuvor, und die meisten finden das richtig. Je zackiger, desto besser, bis hin zum Krieg, der in Potsdam gemacht wurde. Und er wird geführt, wie die Alldeutschen es stets gewünscht haben«²². Für Bloch war die alldeutsche Gesinnung also keineswegs erst im Nazi. „Unter allen“, so schreibt er 1917,

[...] war unser Land am meisten verwahrlost und krank. [...] Deutschland [...] eine verfaulte Ruine, in der Geld und Rohheit ihren Bockskult feiern; Jesus Christus ist zum Gaunerspott geworden. Deutschland ist eine einzige finstere, mitternächliche, knarrende Todesmaschine, in der der Satan haust²³.

Indes sprach man in der Medienpropaganda von der „großen Zeit“, eine euphoristische, pathetische Metapher, unter der die Menschen in Massen in den Krieg gehetzt wurden – um ihn schließlich im Geist der eigenen Sache zu führen. „Die große Zeit“ war satirisch auch das große Thema in Karl Kraus’ Tragödie „Die letzten Tage der Menschheit“²⁴. Die Instrumentalisierung dieses Kriegs bringt Paul Valéry vielleicht am besten

18 Ebd., S. 763.

19 E. BLOCH, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz, Gesamtausgabe* Bd. 11, S. 15.

20 Ebd., S. 20.

21 Ebd., S. 21.

22 Ebd., S. 29.

23 Ebd., S. 34.

24 Vgl. A. HOLZER (Hrsg.), *Die letzten Tage der Menschheit. Der Erste Weltkrieg in Bildern, mit Texten* von K. KRAUS, Primus, Darmstadt 2013.

auf den Punkt: »Der Krieg ist ein Massaker von Leuten, die einander nicht kennen, zum Nutzen von Leuten, die einander kennen, aber nicht massakrieren«²⁵. Sie kennen das Ergebnis: 10 Millionen tote Soldaten, 20 Millionen Verwundete, die ersten Giftgasensätze, der erste Völkermord der Geschichte – an den Armeniern.

O ja, die Welt war aller globalen Kriegseuphorie zum Trotz aber durchaus gespalten. Der 20- bis 30-jährige Bloch war schon ein scharfer Ahner und Kritiker seiner Zeit. Doch mit den wirklich großen, utopischen Plänen war es vorerst vorbei. Seinen „*Geist der Utopie*“ hatte er schon früh im Kopf. Schon 1914 schreibt er an seinen Freund Lukács, dass sein endgültiger Titel für den größten Systementwurf seit Hegel lauten werde: »Der Name Gottes. Einleitung in die Summe der spekulativen Philosophie«. Nicht nur mit *Geist der Utopie* sollte es anders kommen, auch und gerade der „undiskutierbare Krieg“ schlug wie eine Bombe in die Pläne ein und »alles gerät ins Hintertreffen: Jetzt ist Wichtigeres zu tun«²⁶.

Bloch geht in *Geist der Utopie* ganz kryptisch auf die philosophische Betrachtung eines einfachen Bartmann-Krugs ein, um seinen Utopie-Begriff zu erläutern. Ich will das hier nicht wiederholen bzw. vorwegnehmen, weil dies an anderer Stelle dieser Tagung ausgeführt wird. Beachtenswert ist für mich nur die Frage, dass Bloch an nicht wenigen Stellen seines Werks archaische Mittel zu Hilfe nimmt, wie um zu zeigen, wie durchdacht seine Philosophie ist. Adorno hat auf diese Metapher in einem Aufsatz nicht ohne Respekt hingewiesen und geschrieben:

Der Krug Blochs bin ich selber, wörtlich und unmittelbar, dumpfes Muster dessen, was ich werden könnte und nicht sein darf. [...] Was die Höhlentiefe des Krugs ausdrückt, ist kein Gleichnis; wäre man darin, so suggeriert Bloch, so wäre man im Ding an sich²⁷.

4. Diskursfähigkeit

Dispute in Form von Tagungen wie diese haben im öffentlichen Diskurs wenig Resonanz. Das betrifft insbesondere Bloch. Mein Interesse im Ernst-Bloch-Zentrum war es deshalb stets, Blochs Bedeutung mit den öffentlichen Themen der heutigen Zeit zu vermitteln. Um nicht einer Personen- oder Geschichtsverklärung zu verfallen... Deshalb war der Erfolg *mit der Sache Bloch* stets auch mit der Frage der öffentlichen Akzeptanz verknüpft: Was hält ein neutrales Publikum von Bloch? Was lässt es sich in seinem Namen sagen? Wie steht das mit der Utopie? Und vor allem heute? Gibt es eine Botschaft diesseits des Marxisten Bloch? Der sich im Übrigen nicht selbst als Marxist bezeichnet hat, sondern als auf der Marxschen Lehre aufbauend und sie zugleich verändernd.

Bloch selbst hat gezeigt, wie das gehen kann. Er selbst war in der Zeit zwischen dem

25 P. VALERY, zit. nach, *Über den Feldern. Der Erste Weltkrieg in großen Erzählungen der Weltliteratur*, Nachwort, S. 771.

26 P. ZUDEICK, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk*, Elster, Bühl-Moos 1987, S. 49.

27 TH. W. ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, in *Ernst Bloch zu ehren*, Beiträge zu seinem Werk, hrsg. von S. Unseld, Frankfurt a.M. 1965, S. 18.

Ersten und Zweiten Weltkrieg viel journalistisch unterwegs, auch aus Not. Die Sammelbände *Durch die Wüste, Kampf, nicht Krieg, Vom Hasard zur Katastrophe, Viele Kammern im Welthaus*, ja auch die *Spuren* sind Sammlungen von Aufsätzen, die er für die Weltbühne und die Frankfurter Zeitung geschrieben hat²⁸. Bloch betätigte sich als Mediator seiner eigenen Philosophie. Dieser Ansatz war mir stets Modell, wie mit Bloch heute umgehen. Ich gebe Ihnen wenige Beispiele.

Das Erste: *Das Prinzip Hoffnung*

Was hat *Das Prinzip Hoffnung* des „Tübingers“ Ernst Bloch mit Ludwigshafen zu tun? Blochs Geburtsstadt Ludwigshafen ist im Besitz des *Prinzips Hoffnung* im Original und kann von sich behaupten, die Stadt des Prinzips Hoffnung zu sein. Außerdem: Welches Werk kann schon von sich behaupten, in den allgemeinen Sprachgebrauch Eingang gefunden zu haben, ja zum geflügelten Wort geworden zu sein, sei es im Sport, sei es an der Börse, sei es auf der Intensivstation: Welcher Philosoph hat es schon geschafft, dass der Titel seines Opus Magnum zur existentiellen und letzten Hoffnung der Menschen gerät? – Das Ernst-Bloch-Zentrum hat – im Wissenschaftlichen Nachlass – seine Originalschriften. Jederzeit bereit zu ihrer Auswertung, ein guter Stoff für Doktorarbeiten oder für eine historisch-kritische Gesamtausgabe²⁹. – Die Hoffnung ist eine anthropologische Konstante, will heißen, jeder Mensch hat Hoffnung, und die Hoffnung ist es auch, die einen Grundoptimismus ansagt. So ist auch „Das Prinzip Hoffnung“ angelegt, enzyklopädisch, alle Wissensbereiche und Wissenschaften der Menschheit betreffend: die Literatur, das Theater, die Architektur, die Geographie, die Staatskunde, die Medizin (Stichwort: der gesunde Mensch als Utopie), das Reisen. Überall hat Bloch die Hoffnung zum Agens, zur Antriebskraft gemacht. Deshalb spricht er von der Hoffnung nicht als einem Affekt, nicht von Gefühl, sondern belehrter und belehrbarer Hoffnung, der *docta spes*, Hoffnung, die aus Wirklichkeit klug wird, Hoffnung, zu der das Scheitern gehört. – Aus diesem Grunde der Vielseitigkeit habe ich auch die sieben Themen(-satelliten) als zeitlos für die Blochsche Philosophie einstehend ausgewählt: Hoffnung, Aufrechter Gang, Religion, Naturallianz, Arbeitskultur, Künste, Heimat. Das Haus des Prinzips Hoffnung zu sein bedeutet demnach, überall dort eingreifen zu können, wo das Tätigsein des Menschen betroffen ist. – Außerdem ist es in diesem Hause möglich zu switchen: zwischen Veranstaltung und Forschung, zwischen Ausstellung und Archiv, zwischen Studien- und Liveatmosphäre. Ein multifunktionales, ein Drei-Sparten-Haus. Im übrigen ist das Bloch-Archiv, der Kern, Nukleus des Hauses, mit seinen über 6000 Medieneinheiten vom Wissenschaftsministerium als „national bedeutsames Archivgut“ eingestuft.

28 E. BLOCH, *Durch die Wüste*, zit.; DERS., *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, DERS., *Viele Kammern im Welthaus*, hrsg. von F. Dieckmann und J. Teller, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, DERS., *Der unbemerkte Augenblick. Feuilleton aus der „Frankfurter Zeitung“ 1916-1934*, hrsg. von R. BECKER, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007, DERS., *Spuren, Gesamtausgabe*, Bd. 1.

29 Im Bloch-Archiv liegt ein kritischer Editionsplan zum „Prinzip Hoffnung“ vor, der darauf wartet, die Bloch-Forschung entscheidend voranzubringen.

Das Zweite: *Spuren*

Bloch war der Philosoph mit „poetischer Sendung“, wie Hans Mayer sagte. Er gilt – neben Nietzsche, Sartre und anderen – als einer der wenigen, die Philosophie im literarischen Gewand präsentierten. Das erlaubt nicht selten Bezüge auch zur zeitgenössischen Literatur. Das Parabelhafte, Anekdotische und eben Poetische geben dem Philosophen den seltenen Rang nicht nur des Essayisten, sondern auch des Schriftstellers.

Das Dritte: *Atheismus im Christentum*

Bloch macht die Religion zum Thema, auch für Marxisten. Der irdische Hoffnungsbegriff, die Figur Jesus Christus' wird zum revolutionären Subjekt, Gott ist die metaphysische Kategorie, die das Diensseits und das paradiesische Jenseits vermittelt. Bloch arbeitet die Hoffnungsfähigkeit der Religionen heraus, ungewöhnlich für einen Marxisten. Mit der Staatslehre der DDR war dieses Denken jenenfalls nicht vereinbar und hat ihm Lehrverbot und Vertreibung eingebracht. „Hoffen ohne Glauben“³⁰, nannte Bloch das, womit sich eine Metaebene für die Religionskonflikte auch in unserer Zeit beschreiben lässt³¹.

Das Vierte: *Naturrecht und Menschliche Würde*

Das ist Blochs Buch, in dem er eine Ethik des aufrechten Gangs und des Humanismus begründet. Das Buch mit Thesen für die Zivilgesellschaft. Nicht wenige der Ernst-Bloch-Preisträger wie Seyla Benhabib oder Axel Honneth nahmen speziell auf dieses Werk Bezug³².

Das Fünfte: *Geist der Utopie*

Hier begründet Bloch erstmals systematisch seine Philosophie der Utopie. Geschrieben unter dem Einfluss (und teilweise zusammen) mit der strengreligiösen Else von Stritzky kommt ein messianisches Buch heraus, das trotz (oder gerade wegen) der destruktiven Erfahrungen des Ersten Weltkriegs eine Metaphysik des Noch-Nicht vorwegnimmt. Im Zentrum steht eine elaborierte Philosophie der Musik, für Bloch Ausdruck des subtilsten utopischen Denkens. Er ist ein Meister, die „Sprache“ der Musik für das Utopische zu entschlüsseln und zu vermitteln.

Dies sind – beispielhaft – die Werke, aus denen der Stoff des Ernst-Bloch-Zentrums generiert wird. Ich bezog ihn induktiv auf die Formate „Autoren bei Bloch“, „Talk bei Bloch“, Tagungen, Workshops etc. Vor allem der Ernst-Bloch-Preis und Die Zukunftrede wurden zu Highlights, in welcher Weise die Intelligenz von heute utopisches Denken widerspiegelt. Bourdieu, Moltmann, Benhabib, Kermani, Volker Braun, von Weizsäcker berührten soziologische, theologische, literarische, naturwissenschaftliche Themen von besonderer Aktualität.

30 E. BLOCH, *Hoffen ohne Glauben*, »in Bloch-Almanach«, 19/1993.

31 Vgl. K. KUFELD, *Wie utopiefähig ist das Christentum?*, in »Bloch-Almanach«, hrsg. von K. Kufeld, Folge 34/2017.

32 S. BENHABIB, *Zur Utopie und Anti-Utopie in unseren Zeiten*. (Rede anlässlich der Verleihung des Ernst-Bloch Preises) in »Bloch-Almanach«, hrsg. von K. Kufeld, Folge 28/2009.

Ernst Bloch ist längst aus dem öffentlichen Diskurs verschwunden. Doch das mindert seine Bedeutung nicht. Als ich im Jahr 2010 zu seinem 125. Geburtstag, also einem „halbgeraden“ Jubiläum, einen Beitrag über Bloch in der Wochenzeitschrift „Die Zeit“ unterbringen wollte, bekam ich von dem zuständigen Redakteur die Antwort: „*Kommen Sie zum 150sten wieder*“. Wichtiger als an Geburts- oder Todestagen festgemachte Bedeutung ist es, dass es mit dem Ernst-Bloch-Zentrum überhaupt einen Ort gibt, an dem an der Diskursfähigkeit des Blochschen utopischen Denkens nicht gezweifelt wird. In über 600 hochkarätigen Veranstaltungen wurden dort prominente Wissenschaftler und Literaten, Gelehrte und Schüler aufgeboten, die – im weit gefassten Radius um das Epizentrum Bloch – zu den zeitgenössischen Themen vortrugen oder diskutierten. Anlässe lassen sich immer finden, der Brückenschlag zwischen einer bedeutsamen Philosophie und dem existentiellen Interesse der Menschen gelingt immer. Diese Denkart macht das Ernst-Bloch-Zentrum zu einem „Diskursraum der Utopie“³³.

Das alles heißt, Ernst Bloch philosophisch lebendig zu halten, indem der gesellschaftlichen Diskurs mit ihm und um ihn herum geführt wird.

33 K. KUFELD (Hrsg.), *Im Diskursraum der Utopie, Eine szenische Auslese aus 20 Jahren Ernst-Bloch-Zentrum*, mit Fotografien von Bernhard Kunz, Ludwigshafen 2018.

IL PENSIERO ESTETICO-MUSICALE IN *GEIST DER UTOPIE*

Abstract

The essay outlines Bloch's conception of music which forms the heart and the main trunk of the book of 1918. In fact, music is for Bloch the essential medium of the process of man's self-understanding and self-realisation he calls «encounter with oneself». Distinctive characteristic of music is to «auscultate» and express in experimental anticipations the «real thing», man's and world's essence in its perennial movement towards its accomplishment. In this large section Bloch expounds a concise history of music, the core of a «spontaneous-speculative» aesthetics, and the main lines of a theory of music with utopian inspiration. The essay sketches these moments and places them both in the context of their origin and in the frame of a reception not yet commensurate with level and relevance of this thought.

Keywords: Aesthetics; Music; Anthropology; Utopia; Bloch

1. *Tempo di crisi e ricorso all'estetico*

Nel nostro tempo, segnato da crescente dispersione, disorientamento ed esplosioni di distruttività, si volge sempre più spesso lo sguardo ai fenomeni estetici¹. Nella perdurante crisi degli ambiti della vita sociale e politica, personale e culturale, e non da ultimo delle “scienze dello spirito”, si attribuisce sempre più spesso all'arte, anziché alla filosofia, la funzione di conferire senso all'esperienza. L'estetica viene così considerata come un “campo” in cui si delineano tendenze contrastanti o concomitanti il processo di razionalizzazione della modernità, che possono eventualmente concorrere a un “ampliamento” della razionalità².

L'opera di Ernst Bloch ha indisconoscibilmente carattere estetico e letterario, senza che la letterarietà sia qui un fatto decorativo o puramente stilistico. L'opera del “filosofo della speranza”, alla ricerca del senso e dell'essenza, include la poeticità tra i suoi elementi costitutivi, con un equilibrio metodico tra produttività poetica e impegno concettuale che ha ben pochi equivalenti nel secolo passato. Rimane anzi un fenomeno unico, visto anche alla luce delle tendenze postmoderniste, in quanto contiene elementi risolutivi (certo raramente percepiti e recepiti) proprio di quei problemi da cui tali tendenze

1 Diversi autori hanno rimarcato la “rinascita dell'estetica”: W. SCHULZ, *Metaphysik des Schwebens*, Neske, Pfullingen 1985; W. WELSCH (a cura di), *Die Aktualität des Ästhetischen*, Fink, München 1993; W. JUNG, *Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik*, Junius, Hamburg 1995. Negli ultimi decenni però la letteratura estetica è stata dominata da caratteri quali l'annullamento della soggettività, la decostruzione senza ricomposizione, l'iconoclasmo, la rinuncia alla temporalità qualitativa: tutti tratti che l'estetica di Bloch intendeva combattere o prevenire.

2 Così C. KLINGER, *Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*, Hanser, München 1995; T. EAGLETON, *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell, Oxford 1990.

sono state motivate³.

L'opera di Bloch è stata concepita e iniziata nei primi decenni del Novecento, in una situazione molte volte descritta come epoca di crisi intellettuale e di disgregazione culturale. Già la dissertazione di dottorato di Bloch discute criticamente le principali posizioni filosofiche di inizio secolo, finendo per registrare la loro insufficienza nei confronti delle questioni fondamentali, riguardanti la verità e il senso⁴. Questo esame critico viene approfondito nel lungo capitolo di *Geist der Utopie*⁵ dedicato alla «Atmosfera spirituale nel nostro tempo»⁶. Il libro, in cui Bloch cerca di dare una prima espressione compiuta ed eloquente al suo «nuovo pensiero», prende proprio le mosse dal vuoto della cultura e dal fallimento dell'intellettualità contemporanea, contagiata dalla vacuità della vita sociale e dall'improvviso entusiasmo per l'insensatezza della guerra.

2. L'oscuro del presente e l'attimo

Nei suoi scritti giovanili Bloch esprime molte volte lo stato vuoto e desolato del presente con la metafora dell'«oscuro»⁷, che è analoga e parallela a quelle del «freddo», dell'«opaco», del «grigiore», della «povertà»⁸, ma ancor più delle altre implica un contrasto dialettico con la luce e una sotterranea tendenza verso il chiarirsi e illuminarsi, e per questo viene assunta come la metafora centrale per designare la condizione del Sé e del presente vissuto⁹, e anzi diventa la cifra più perspicua del «fenomeno originario» che

3 Cfr. A. CZAJKA, *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Diabasis, Reggio Emilia 2002; EAD., *Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk*, Duncker & Humblot, Berlin 2006.

4 E. BLOCH, *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Baur, Ludwigshafen a.R. 1909.

5 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), in Id., *Gesamtausgabe*, in 16 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. XVI, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; nuova edizione rielaborata, Paul Cassirer, Berlin 1923; rielaborazione della seconda stesura nel 1964 in *Gesamtausgabe*, vol. III, dove appare con il titolo *Geist der Utopie. Zweite Fassung*; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

6 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 235-342: questo capitolo non è più compreso nelle edizioni successive.

7 *Ibidem*, p. 430: «il cammino è oscuro»; *ibidem*, p. 375: «noi oscuri»; *ibidem*, p. 388: «sprofondati nel buio».

8 E. BLOCH, *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze* (1923), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, p. 9: «Siamo poveri e opachi»; *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 295: «Siamo poveri e ricchi ad un tempo»; *ibidem*, p. 345: «Fuori si è fatto grigio e freddo attorno a noi».

9 Sullo sfondo mistico della metafora si veda: M. WAGNER-EGELHAAF, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart 1989, spec. pp. 13-26, 28-31, 32-36, su Bloch 38-40. Sulla metafora del «freddo» si veda: M. FRANK, *Steinherz und Geldseele. Ein Symbol im Kontext*, in Id. (a cura di), *Das kalte Herz. Texte der Romantik*, Insel, Frankfurt a.M. 1978, spec. p. 280 e s. Sulla metafora della luce: H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in «Studium generale», 10 (1957), pp. 432-447; K. E. BECKER, *Licht – [L]umière[s] – Siècle des Lumières. Von der Lichtmetapher zum Epochenbegriff der Aufklärung in Frankreich*, Diss., Köln 1994, spec. pp. 1-94; H. PONGS, *Das Bild in der Dichtung*, vol.

caratterizza il mondo stesso nel suo essere immediato, disgregato e inafferrabile, come può essere additato attraverso la mediazione della sensibilità umana.

L'oscuro dell'attimo vissuto è infatti la formula specifica con cui Bloch ha espresso, fin dalla sua prima intuizione giovanile, l'esperienza fondamentale che l'essere umano ha del proprio esistere e di tutta la realtà, sociale e naturale, in cui è inserito e di cui è partecipe, anzi «intessuto»¹⁰.

Non è infatti soltanto alla situazione intellettuale e culturale, né solo alla realtà politica e sociale, che si riferisce la metafora dell'oscuro. «Oscuro» è proprio anzitutto chi avverte l'oscurità: l'essere umano, che nel suo «sono» avverte se stesso come oscuro e inquieto e rimane tale anche quando esce fuori di sé volgendosi al mondo per cercare il proprio autentico «io», il Sé ancora sempre mancante. Bloch ricorre a osservazioni personali e a fenomeni della vita quotidiana per descrivere l'opacità e in trasparenza dell'esistere immediato¹¹. L'esistente non può cogliersi mentre sta vivendo, nell'atto puntuale e cioè nell'attimo del suo esistere. Può solo anticipare tale atto (soprattutto nello sperare) o ritenerlo retrospettivamente (nella memoria), ma sempre in modo improprio, inadeguato, insufficiente¹².

Ma nell'attimo dell'esistere può accadere anche qualcosa di più «solido»: l'esperienza coinvolgente dello «stupore»¹³. Lo stupore arriva del tutto inatteso, al di fuori della sequenza ordinaria e ordinata della temporalità, spesso occasionato da circostanze del tutto inappariscenti o comunque sproporzionate al loro effetto. Tuttavia è proprio lo stupore che rende possibile un'esperienza improvvisa, più diretta, fulminea, dell'oscuro dell'attimo vissuto e insieme del suo possibile illuminarsi, oppure, viceversa, del suo possibile fissarsi nella tenebra definitiva. Un'esperienza però mediata da quella che Bloch chiama «intenzione simbolica», ossia dal presentarsi di una cosa o situazione come attimo carico di significato, rinvianti allo sciogliersi dell'enigma della sua densa immediatezza¹⁴.

Per cogliere e seguire l'indicazione cifrata dello stupore occorre però la decisione di farsi incontro a se stessi, al proprio Sé, come “domanda”, puramente come “domanda”. Solo lasciandosi coinvolgere dalla domanda che l'esistere è a se stesso, senza presumere di poterla “costruire” e quindi liquidare sulla base di qualche materiale dato, si può intravedere la scia baluginante di una risposta.

I, *Versuch einer Morphologie der metaphorischen Formen* (1927), Elwert, Marburg a.d.L. 1960, spec. p. 7 e s.

10 Cfr. G. CUNICO, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, p. 276; A. CZAJKA, *Doświadczenie podstawowe: ciemność chwili, którą żyjemy*, in «Literatura na Świecie», 6 (167), 1985, pp. 295-318; EAD., *Dunkel des gelebten Augenblicks als Ausgangs- und Zielpunkt der Philosophie. Ernst Blochs philosophische Anthropologie in nuce*, in G. FLEGO, W. SCHMIED-KOWARZIK (a cura di), *Ernst Bloch – Utopische Ontologie*. Secondo volume del *Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik*, Germinal-Verlag, Bochum 1986, pp. 141-151.

11 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 363 e s.; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 237; trad. it. cit., p. 216.

12 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 370.

13 *Ibidem*, p. 364.

14 *Ibidem*, p. 365; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 244; trad. it. cit., p. 223.

3. L'esperienza estetica come incontro con se stessi

Nella «figura della domanda incostruibile» suscitata dallo stupore può avvenire così l'«incontro con se stessi», che dà il titolo alla parte principale di *Spirito dell'utopia* e che è il tema di fondo dell'intera opera. Questo incontro è ciò che dà luogo alla genuina percezione dell'essenziale «verità» [*Wahr-nehmung*] dell'esistere e dell'essere tutto, almeno in un'anticipazione appena balenante ma rivelatrice. Questa percezione, mediata da un'«intenzione simbolica», si svela subito come un atto estetico.

Bloch descrive anzitutto l'incontro con una cosa, un oggetto d'uso senza particolare bellezza o importanza artistica: una «vecchia brocca» della regione renana¹⁵. In un simile oggetto hanno trovato la loro «misura» il bisogno e il desiderio di un tempo, che non sono nell'essenziale diversi dal bisogno e dal desiderio dell'oggi. Perciò nell'incontro con la brocca non solo ci si avvede di se stessi nell'altro da sé, ma in questo altro, nel suo odore, nel suo colore, nella sua forma, si trova la propria «misura», anche se non è ancora la nostra misura definitiva, che rimane soltanto intravista, come «in un lungo corridoio illuminato dal sole, che termina con una porta»¹⁶.

Questa percezione dell'essenziale viene poi lumeggiata da Bloch attraverso l'intersezione tra gli sviluppi storici delle arti e le ricerche storiche e teoriche su di esse. L'arte infatti viene vista come il luogo privilegiato della «formazione di senso». Così essa può apparire dopo un secolo di intense riflessioni e discussioni, che da accurate indagini nei diversi campi specialistici hanno portato al sorgere di rilevanti concezioni complessive¹⁷. Mi riferisco in particolare alle teorie di Robert Zimmermann, Eduard Hanslick, Theodor Lipps, Alois Riegl, Wilhelm Worringer e Adolph Loos, confrontandosi con le quali Bloch sviluppa la propria visione dell'arte come «incontro con se stessi»¹⁸.

Questa essenza dell'arte è vista da Bloch incarnata e attualizzata nella pittura e nella scultura dell'Espressionismo¹⁹. Prendendo congedo da una lunga tradizione che cercava l'essenziale dell'umano in forme chiuse corrispondenti a un mondo ordinato, fisso e

15 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 14. Cfr. P. CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger*, Angeli, Milano 2001, pp. 98-123.

16 ID., *Geist der Utopie, Gesamtausgabe*, Band 16, p. 14 e s.; ID., *Geist der Utopie, Gesamtausgabe*, Band 3, p. 19 (trad. it., cit., p. 14).

17 Cfr. W. TATARKIEWICZ, *Dzieje szczęści pojęć*, PWN, Warszawa 1975, pp. 166-168; trad. it. di O. Burba e K. Jaworska: *Storia di sei idee*, Aesthetica, Palermo 1997, p. 167 e s.

18 Cfr. H. GEKLE, *Die Tränen des Apoll. Zur Bedeutung des Dionysos in der Philosophie Ernst Blochs*, Diskord, Tübingen 1990, pp. 21-28. Certo Bloch sembra non tener conto di altri importanti autori del suo tempo, come Benedetto Croce, Wilhelm Dilthey, Karl Lamprecht, Adolf von Hildebrand, Hermann Usener, Gottfried Semper, le cui concezioni peraltro non potevano essergli sconosciute.

19 È una delle stranezze della recezione di Bloch che la sua opera sia spesso caratterizzata come «espressionistica» (sia pure in senso superficiale), mentre gli studiosi dell'Espressionismo non la tengono pressoché in nessun conto. Cfr. TH. W. ADORNO, *Große Blochmusik*, in «Neue Deutsche Hefte», April 1960, p. 14 e s.; poi: *Blochs Spuren*, in ID., *Noten zur Literatur II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961, pp. 131-151, spec. 144-145; E. SIMONS, *Das expressive Denken Ernst Blochs*, Alber, Freiburg-München 1983; A. MÜNSTER, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, pp. 181-197; C. UJMA, *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus*, Metzler, Stuttgart 1995, pp. 163-242.

sicuro, questo movimento viene interpretato come la prima forma di arte che sorge in un mondo dominato dal caos, dal crollo di ogni ordine e valore²⁰, per cercare consciamente un nuovo senso del tutto nella creazione artistica. È all'arte che in questa epoca di crisi e di transizione viene attribuito il ruolo della fondazione che rende possibile il conoscere e l'agire in senso autentico²¹.

Il problema centrale dell'arte espressionistica, secondo Bloch, non è la forma, bensì esprimere ciò che si sente mentre si vede una cosa e quindi rappresentare il «volto interno» tanto del soggetto quanto dell'oggetto²². Il compito decisivo del lavoro alla sperimentazione e determinazione delle forme è quello di «raggiungere nuove relazioni con gli oggetti e un nuovo simbolismo oggettuale», di produrre un nuovo tipo di ornamentazione²³ che non sia più vuota decorazione, bensì uno spazio per «configurazioni e proiezioni dell'io» sature di dinamismo e temporalità²⁴, uno spazio «disteso su tutte le opere dell'arte come ritorno e reinserimento in patria, come camera dell'anima, come luogo logico e metafisico dello spirituale, come impianto del mondo nell'ampiezza della soggettività resa oggettiva»²⁵.

L'invisibile essenza perseguita e presagita diviene percepibile nelle immagini di questa arte, che propriamente non vuole essere semplice arte, bensì «l'inquietudine e l'attività insite nel concetto del mondo incompiuto, ma da portare a compimento in senso umano»²⁶.

4. La musica come organo dell'essere se stessi nel presente

Secondo Bloch, tuttavia, il più genuino «incontro con se stessi» avviene nella musica, considerata come l'arte per eccellenza soprattutto nell'epoca della «lontananza di Dio», nella quale non solo è svanita la Trascendenza, ma anche il mondo esteriore, preso nella morsa delle scienze e delle tecniche, è diventato ancora più estraneo e tenebroso di prima²⁷.

20 Cfr. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 362: «il nostro triste sapere che il redentore è morto, ma come se fosse stato assassinato già nella mangiatoia».

21 Cfr. *Der Blaue Reiter. Herausgegeben von Wassily Kandinsky und Franz Marc*, nuova ed. a cura di Klaus Lankheit, Piper, München 1984, pp. 38, 318. Sul rapporto di Bloch con le teorie di Klee e Kandinskij si veda: R. BOTHNER, *Kunst im System. Die konstruktive Funktion der Kunst für Ernst Blochs Philosophie*, Bouvier, Bonn 1983, capp. I-II.

22 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 43 e s.; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 41 e s.; trad. it. cit., p. 35 e s.

23 Sul tema si veda M. LATINI, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano-Udine 2005; EAD., *Introduzione. Poetica dell'ornamento*, in E. BLOCH, *Ornamenti. Arte, filosofia e letteratura*, a cura di M. Latini, Armando, Roma 2012, pp. 15-30.

24 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 46 e s.; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 44; trad. it. cit., p. 38 e s.

25 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 47.

26 *Ibidem*, p. 49.

27 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 229; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 203; trad. it., cit., p. 180.

La musica diventa ora l'organo della ricerca della verità proprio in quanto non è un'arte della contemplazione, bensì dell'anelito e dell'«infiammarsi», anzi addirittura «un'unica teurgia soggettiva», capace di «donare i simboli genuini» per illuminare l'oscuro della nostra «intima sala gotica»²⁸.

Grazie al suo peculiare *medium*, il suono, con il suo carattere di “mediazione-immediata”, la musica è l'arte più vicina all'uomo nella sua intima soggettività e nella sua esistenza temporale: il suono si produce solo in sequenze temporali che devono essere eseguite sempre entro le coordinate del tempo concretamente vissuto.

La musica ha lo straordinario potere di collegare una sequenza temporale strutturata all'oscuro dell'attimo vissuto, assumendo la funzione di una «chiaroveggenza del chiarodire», là dove ogni altra forma di chiaroveggenza si è ormai spenta²⁹. Si tratta peraltro per Bloch di una funzione trascendentale: quella di incorporare l'*apriori* (*in fieri*) del tempo del divenire se stessi, del divenire umani.

La sua filosofia della musica, che è fondamentale per tutta la sua concezione dell'arte, si pone così un compito di scoperta rivelativa, analogo a quello assunto da Winckelmann o da Riegl per le arti figurative nei due secoli precedenti³⁰.

5. Storia della musica: i “tappeti” e la scala degli “io”

Il lungo capitolo di *Spirito dell'utopia* dedicato alla «Filosofia della musica» è suddiviso in tre sezioni: 1) Storia della musica, 2) Estetica musicale, 3) Teoria della musica.

Nella ricostruzione della storia della musica Bloch sottolinea anzitutto il manifestarsi relativamente tardi dell'arte musicale, rispetto ad altre forme della vita culturale; poi la sua «non-contemporaneità» (asincronia) ed «eccentricità» rispetto agli stadi di sviluppo della vita economico-sociale³¹; infine il suo essere sempre «giovane», creativa, innovativa, nel costante tentativo di adeguazione al presente nell'apertura al futuro³².

Per esporre convenientemente le tappe di questa storia, Bloch propone di utilizzare il concetto di «tappeto» come «forma pura» e come «correttivo» della realtà effettiva³³.

28 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 231-234; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 205-208; trad. it. cit., pp. 182-184.

29 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 233; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 207; trad. it. cit., p. 184.

30 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 157; Id., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 124 e s.; trad. it. cit., p. 111.

31 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 89-91; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 56-59; trad. it. cit., pp. 52-54.

32 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 92-95; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 60-63; trad. it. cit., pp. 55-57.

33 Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 97. Cfr. E. MATASSI, *I “tappeti musicali” e la Geschichtsphilosophie della musica in Ernst Bloch*, in D. FERRARO, G. GIGLIOTTI (a cura di), *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 421-438; G. SANTUCCI, *Librarsi oltrepassando. L'ascolto nell'experimentum musicae di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2007, pp. 109-114; B. M. KORSTVEDT, *Listening for Utopia in Ernst Bloch's Musical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 7-18; F. RAMPININI, *Musica e utopia. Ernst Bloch e*

I “tappeti” sono modelli flessibili e mobili che raccolgono le creazioni musicali affini in linee caratteristiche e “canoniche”, che non sono vincolati a singole epoche e forme e non si susseguono in modo unilineare, ma si dispongono come grandi arcate in una scala ascendente di forme musicali in cui si esprimono diversi tipi di «io», di soggettività umana creativa e «geniale»³⁴.

Bloch distingue tre “tappeti”: il primo comprende «l’infinito cantare tra sé e sé, la danza e la musica da camera», e corrisponde all’espressione elementare del sentire umano; il secondo comprende il *Lied* chiuso, l’opera giocosa di Mozart, l’oratorio, le *Passioni* e le Fughe di Bach, e corrisponde all’io “piccolo”, quello greco dell’equilibrio tra mondo interno ed esterno, quello «naturale» di Mozart e quello «solo liricamente cristiano» di Bach; il terzo comprende il *Lied* aperto, l’opera di azione (*Fidelio*, *Carmen*), l’opera trascendente di Wagner, i corali e le sinfonie di Beethoven e Bruckner, e corrisponde all’io drammatico, «ontologicamente cristiano», impegnato a cercare e obbiettivare utopicamente se stesso, alla volta dell’ancora sconosciuto e irrealizzato compimento musicale dell’interiorità e della sua essenziale realtà³⁵.

Attraverso questi “tappeti”, che sono intrecci molto più complessi e concreti di semplici schemi, è possibile un “incontro” coinvolgente e produttivo con le singole personalità creative e le loro creazioni e insieme collegarle e compararle fra loro e con il loro obiettivo comune: l’espressione dell’ignota indicibile essenza del Sé e dell’essere.

6. Principi di un’estetica “spontanea, speculativa”

Al termine della rassegna delle principali figure e opere della storia musicale, Bloch ne riassume i risultati in alcune osservazioni generali che sfociano nell’abbozzo un’estetica generale valida per tutte le arti.

Bloch sottolinea anzitutto il carattere soggettivo e intersoggettivo della musica, in quanto, più di ogni altra arte, esiste solo se viene eseguita da qualcuno e ascoltata da qualcuno. Avviene così una specifica apertura dei soggetti, un loro allargarsi e intrecciarsi insieme.

Inoltre il suono è vicino a noi, immediato, ha una realtà penetrante, incisiva. D’altra parte, però, rimane indefinito quanto al suo contenuto emozionale o ideale. Bloch dice che il «significato» della musica emerge solo dal suo «uso», ossia dall’incontro tra i soggetti, non dalla qualità tecnica del suono o dal programma dell’autore³⁶. Tale significato

la filosofia della musica, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 70-78. Mentre Bloch si limita a richiamarsi a G. LUKÁCS (riferendosi implicitamente a ID., *A lélek és a formák*, Franklin-Tarsulat, Budapest 1910; *Die Seele und die Formen*, Fleischel, Berlin 1911, pp. 236, 359; trad. it. di S. Bologna: *L’anima e le forme*, SE, Milano 2001, pp. 170, 249), questi autori ricordano opportunamente l’uso metaforico dell’espressione nella letteratura antica e soprattutto il suo forte *revival* all’epoca del giovane Bloch. Non si può escludere neppure un’eco del titolo dell’opera *Stromata* (o *Stromateis*) di Clemente Alessandrino.

34 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., pp. 96-98.

35 *Ibidem*, pp. 97-99.

36 *Ibidem*, pp. 158-162.

è oggetto di «presentimento» (intuitivo: *Ahnung*), non di comprensione (intellettuale).

La musica è costituita da atti spontanei, “accidentali”, singolari, che hanno realizzazione momentanea nel presente vissuto e si muovono in sequenze temporali³⁷ in direzione di una meta che è ancora sconosciuta e «senza nome», così come la gioia che da essi promana³⁸. L’espressione musicale non è traducibile in parole, ma è necessario riflettere su di essa e tentare di parlarne.

Come la musica, l’arte in quanto tale è un atto di «percezione della verità» [*Wahrnehmung*], un modo privilegiato di esperire se stessi e il mondo, capace di cogliere adeguatamente il presente vissuto, di arricchirlo di nuovo sguardo e nuovo ascolto, di aprirlo a un possibile futuro compiente che nell’arte giunge a «pre-apparire»³⁹. L’arte, secondo il criterio dell’«illuminazione estetica» formulato da Bloch, deve mostrare infatti «come le cose potrebbero essere portate a compimento senza cessare apocalitticamente»⁴⁰. Anche l’arte dunque è una ricerca religiosa dell’assoluto, ma cerca l’*ultimum* nell’aldiquà, cerca la trascendenza nell’immanenza⁴¹.

Nell’arte vengono a definirsi l’io e la volontà del soggetto, così come il suo oggetto, ma quel che li determina è l’essenza intuita e anzi colta nella sua peculiare, non oggettivistica “evidenza” grazie al presagire e al rimemorare utopico [*Eingedenken*] che qui opera in forma particolarmente concentrata. Oggetto dell’arte è «l’elemento bruciante, enigmatico della verità»⁴², il costante domandare che trova «adeguato adempimento» nell’opera di volta in volta eseguita⁴³.

L’estetica stessa deve essere spontanea come l’arte, ossia lasciar filtrare l’immediatezza dell’esperienza diretta del presente, e insieme deve essere speculativa, ossia lasciar intravedere l’assolutezza dell’essenziale cui la stessa arte è utopicamente votata⁴⁴.

In tal modo, pur sottolineando il ruolo importante della forma, Bloch vuole contrastare la tendenza formalistica largamente diffusa nell’estetica e nella critica musicale e artistica del tempo⁴⁵. In una lettera a Lukács Bloch rivendica il primato della vita sulla forma: la funzione della forma non è quella di giudicare e condannare la vita, bensì quella di «approfondirla poeticamente»⁴⁶. Si tratta dunque di cogliere e far vivere la forma nella sua funzione intrinseca alla sostanza, come “atto” nel senso aristotelico e goethiano di *entelechia* e di *energia*, come causa efficiente immanente, come elemento attivo dell’essere.

37 *Ibidem*, pp. 163-165.

38 *Ibidem*, pp. 171 e 175 e s.

39 *Ibidem*, p. 182 e s.

40 *Ibidem*, p. 183.

41 *Ibidem*, p. 183 e s.

42 *Ibidem*, p. 213.

43 *Ibidem*, p. 182.

44 *Ibidem*, p. 187.

45 *Ibidem*, pp. 178-182.

46 E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, a cura di Karola Bloch e altri, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 40 e s.

7. Teoria della musica

La terza parte della trattazione della musica in *Spirito dell'utopia* concerne la teoria musicale, che ha per oggetto «i mezzi, le formule e le forme» della musica, e cioè il suo materiale, la sua costruzione e il suo specifico modo di “accadere”, di essere “evento”.

Il “materiale” della musica è il suono, con la sua capacità di trasmettersi e di produrre effetti, che fuoriesce dall'elemento naturale e genera «riferimenti sempre più innaturali»⁴⁷ per potersi definire in modo indipendente. Nella storia della musica questo processo è stato rigorosamente ordinato mediante regole e con la dottrina dell'armonia, ma la pressione dell'impulso ad autodefinirsi si è fatta sempre più forte fino a portare a una tonalità «fluttuante» o soppressa, ovvero con accordi «vaganti» o intermittenti e con «centri variabili»⁴⁸.

Questo estenuarsi o negarsi della tonalità è tipica della “nuova musica”. Qui la conclusione dell'opera deve essere basata su qualcosa di diverso dalla “tonica” armonica tradizionale⁴⁹. La nuova armonia sorge sulla base del “ritmo”, che è la formula della costruzione musicale. Nel ritmo la tensione dell'impulso interno del suono viene trasmessa ai rapporti spaziali, così che la musica viene a toccare il mondo plasticamente esperibile⁵⁰. Il ritmo, «incontro della plastica con l'armonia», è per così dire il lato esterno della musica, senza il quale essa non sarebbe propriamente percepibile. Certo questo ruolo strutturalmente essenziale del ritmo si evidenzia soprattutto in Beethoven, in cui il tempo giunge a compiersi come «forma di evento» di ogni cosa fino a rivelare nel suo approdo il «mistero originario della musica» come un mistero essenzialmente ritmico, che corrisponde intimamente al pulsare della nostra anima⁵¹.

Qui il ritmo prepara l'apice del “contrappunto”, che costituisce la vera “forma” sostanziale, ovvero «l'ultima relazione trascendentale» della musica⁵², in quanto è appunto quella «forma di evento» che organizza la fluida sostanza temporale del materiale musicale, in accordo con la vita segreta del Sé e delle cose. Il contrappunto permette di liberare le singole voci e le loro dissonanze, inserendole in un tessuto armonico caratterizzato da una tensione costruttiva inquieta e «porosa». Nel compenetrarsi della «interna necessità [*Müssen*]]» con il mondo esterno e i suoi processi la compresenza [*Nebeneinander*] casuale del dato si trasforma nella «compresenza dell'esistere presente degli uomini pervenuta al concetto di sé». È specialmente il momento dello «sviluppo» e del contrasto dei temi della sonata che fa emergere combinazioni nuove, intensità inaspettate⁵³.

In Beethoven il contrappunto non è più architettonico, come in Bach, bensì «drammatico»:

47 *Id.*, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 188.

48 *Ibidem*, p. 191.

49 *Ibidem*, p. 190 e s.

50 *Ibidem*, p. 196.

51 *Ibidem*, p. 198 e s.

52 *Ibidem*, p. 201.

53 *Ibidem*, pp. 202-207.

Il respiro del ritmo non permette più che le voci si mescolino in una mera poltiglia sonora [...]. Al contrario, l'energia ritmica costruisce in profondità: attrae a sé [...] un accadere polifonico riassumendo le sezioni verticali, privilegiando [...] i semplici culmini chiarificatori, i punti in cui le note si congiungono a formare le sonore colonne portanti della gloria raggiunta e proprio per questo sono in grado di mettere l'avventurosa armonia dinamico-ritmica [...] al servizio di un nuovo dio: il contrappunto della successione⁵⁴.

Muovendo dal nesso tra il secondo e il terzo «tappeto», Bloch traccia così un quadro evolutivo «crescente» del contrappuntismo della musica moderna, che prelude a una nuova musica del futuro, alla «ultima musica»⁵⁵:

Si danno dunque quattro grandi gerarchie di contrappunto, che posseggono una relazione costitutiva, sebbene da integrare con l'ascolto e la creatività [...], con le sfere etico-metafisiche dell'io. Mozart così è greco, presenta il piccolo io mondano, leggero, è il contrappunto attico, la gioia pagana [...]. Bach è medioevale, presenta il piccolo io spirituale, con la sua struttura energeticamente e santamente chiusa, [...] è il contrappunto architettonico; ripieno di speranza e amore [...]. Beethoven, Bruckner e Wagner sono barocchi, vanno, conducono nel grande io mondano e luciferino, cercante, ribelle, sconsolato di ogni dato, pieno di combattivi presentimenti di una vita superiore [...]: sono i maestri del contrappunto drammatico e dell'assalto al cielo interiore. Ma ciò che ancora manca, il grande io spirituale, i tre gradini superiori dell'essere-uomini, la musica pienamente arrivata sarà l'arte del successivo tempo del Regno; e l'essere arrivata di questa musica inimmaginabile, coronato dal linguaggio e dalla vittoria, condenserà il contrappunto della successione nella simultaneità di un enunciato, di un significato compreso [...], di un linguaggio profetico di per se stesso musicalmente ultrachiaro, del compiuto incontro con se stessi, del Logos ispirato, ispirante⁵⁶.

Bloch considera dunque il contrappunto drammatico come la realizzazione attualmente adeguata della musica e dell'essere-uomini. In esso diventa udibile un tempo diverso, «spontaneamente vibrante»⁵⁷ e si prepara il vero «contrappunto trascendentale»⁵⁸, ossia la consonanza del tempo vissuto con la sua pienezza presagita, l'«evento» [*Ereignis*] del *novum* compiente. Nello specchio dell'opera musicale diventa così possibile scorgere la profondità raggiungibile dell'umano e di qui prendere l'avvio verso la «buona fine».

In *Spirito dell'utopia* Bloch proclama dunque la ricerca di una nuova parola poetica, capace di sospendere sia le divisioni settoriali del mondo sia i tentativi di cancellarle; capace anzi di illuminare l'orizzonte della vita e far così emergere «il valore simbolico del vivere umano»⁵⁹. La musica è il mezzo privilegiato per attingere questo valore, ma neppure le sue realizzazioni finora riuscite hanno ancora trovato per esso il linguaggio ultimamente adeguato. Il procedimento musicale è il modello finora più riuscito di illu-

54 *Ibidem*, p. 206.

55 *Ibidem*, p. 210 e s.

56 *Ibidem*, p. 211 e s.

57 *Ibidem*, p. 197.

58 *Ibidem*, pp. 210-212, 222-227.

59 *Ibidem*, p. 72.

minazione dell'attualità vissuta, che diventa il modello per il pensiero filosoficamente presagente e penetrante della verità non ancora apparsa, della «seconda verità»⁶⁰, non fattuale né logica, se non nel senso della «seconda logica», dell'«ultima logica»⁶¹ del pensare oltrepassante, del «messianismo teoretico»⁶².

8. Contesto, ricezione, attualità

La filosofia della musica di Bloch è nata in un contesto, come quello germanico, segnato dall'eredità della letteratura e del pensiero dell'epoca romantica, intensamente interessata alla demoniaca creatività ed espressività musicale (basti pensare a Jean Paul Richter e a E. T. A. Hoffmann, da un lato, e a Schopenhauer e Nietzsche, dall'altro) nonché dall'esperienza di una produttività di livello e ampiezza senza pari nel mondo in questo campo nell'Ottocento (da Beethoven e Schubert fino a Wagner, Bruckner, Mahler, Richard Strauss) proseguita con innovazioni epocali nel Novecento (da Busoni e Schönberg a Berg e Webern). Al contempo era un tempo di vivace critica musicale e di ricca ricerca storica e teorica, da cui erano emerse opere eminenti come l'*Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst* [Abbozzo di una nuova estetica della musica] di Ferruccio Busoni (1907) e l'*Harmonielehre* [Manuale di armonia] di Arnold Schönberg (1911). L'opera di Bloch si confronta con questi lavori e queste creazioni⁶³, si impegna in puntuali discussioni e mira a una sintesi personale che inserisce la musica nella linea più avanzata della ricerca umana dell'essenza e del senso, combinando una «filosofia della storia musicale» con una teoria delle forme della soggettività e un'«etica e metafisica dell'interiorità» orientate utopicamente verso l'«incontro con se stessi».

Questa concezione filosofica della musica, così come la visione estetica più generale che ne è profondamente segnata, non ha avuto un'accoglienza e una ricezione adeguata alla sua rilevanza e originalità. L'ampio capitolo di *Spirito dell'utopia* ricevette dure critiche⁶⁴, cui Bloch replicò aspramente e sarcasticamente⁶⁵. Un'eccezione fu la recensione positiva di Max Martersteig⁶⁶, così come il giudizio lusinghiero del grande direttore d'orchestra Otto Klemperer, che aveva dato il parere decisivo per la pubblicazione

60 *Ibidem*, pp. 275 e 339; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 223 e 260; trad. it. cit., pp. 201 e 241.

61 ID., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit. p. 369; ossia la «logica etico-speculativa» (*ibidem*, p. 339) dell'ontologia utopica.

62 *Ibidem*, p. 336 e s.

63 Cfr. A. CZAJKA, "Wann lebt man eigentlich?" *Die Suche nach der "zweiten" Wahrheit und die ästhetische Erfahrung (Musik und Poesie) in Ernst Blochs Geist der Utopie*, in «Bloch-Almanach», 19 (2000), pp. 103-157, spec. 147-150.

64 Cfr. spec. P. BEKKER, *Musik und Philosophie*, in «Frankfurter Zeitung», 8.4.1919.

65 E. BLOCH, *Einige Kritiker*, in ID., *Durch die Wüste [Attraverso il deserto]*, Paul Cassirer, Berlin 1923; nuova ed. rimaneggiata, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, pp. 60-71.

66 M. MARTERSTEIG, *Geist der Utopie*, in «Zeitschrift für Bücherfreunde», April/Mai 1919.

del libro⁶⁷. La critica di lettori di impronta marxista⁶⁸ non sarà, almeno per molti anni, meno tenera, anche di fronte alla più sobria esposizione delle idee musicali di Bloch nei decenni successivi e in *Das Prinzip Hoffnung*; solo a partire dagli anni Settanta⁶⁹ si avrà una lettura positivamente ricettiva, anche se per lo più condizionata dalla prevalente influenza della filosofia della musica di Adorno⁷⁰ e da un'ottica privilegiante i nessi con la critica sociale e l'anticipazione di nuovi rapporti sociali, che lasciava in ombra gli aspetti più originali sia antropologico-estetici che ontologico-religiosi del pensiero blochiano. Decisamente più equilibrata e attenta anche a questi decisivi aspetti la lettura delle studiose e degli studiosi italiani, cui si devono lavori pregevoli e illuminanti l'intero pensiero musicale di Bloch⁷¹.

La "storia degli effetti" di *Geist der Utopie* è dunque tutt'altro che esaurita. Il libro segna una svolta estetica nella filosofia che non solo resta di grande attualità per tutte le discipline umanistiche, ma, soprattutto con la sua filosofia della musica, continua a indicare l'insostituibile e decisivo significato di questa dimensione estetica per tutti gli ambiti della ricerca filosofica aperta alle grandi questioni dell'uomo e del mondo, del senso e dell'identità, del tempo e del futuro, dell'esistenza e dell'essere.

67 Cfr. E. BLOCH, *Gedenkrede zum Tode Otto Klemperers*, ms., Ernst-Bloch-Zentrum, Mappe 113.

68 Paradigmatico il giudizio di «irrazionalismo elitario» dato da Otto K. WERCKMEISTER, *Ernst Blochs Theorie der Kunst*, in «Neue Rundschau», 79 (1968), Nr. 2, p. 233 e s.

69 Cfr. H. PAETZOLD, *Neomarxistische Ästhetik I: Bloch-Benjamin*, Schwann, Düsseldorf 1974; H. MAYER, *Musik als Luft vom anderen Planeten. Ernst Blochs "Philosophie der Musik" und Ferruccio Busonis "Neue Ästhetik der Tonkunst"*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 5.10.1974; G. TÜNS, *Musik und Utopie bei Ernst Bloch*, Diss., Freie Universität Berlin 1981; MÜNSTER, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, cit., pp. 147-180; W. MATZ, *Musica humana. Versuch über Ernst Blochs Philosophie der Musik*, Lang, Frankfurt a.M. 1988.

70 Cfr. E. MATASSI, *I controversi sentieri dell'utopia. Le filosofie della musica di E. Bloch e di Th.W. Adorno a confronto*, in «Colloquium philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia», 2 (1995/96), Firenze 1997, pp. 47-71.

71 Cfr. G. VATTIMO, *Linguaggio, linguaggio artistico, linguaggio musicale*, in A. CARACCILO (a cura di), *Musica e filosofia. Problemi e momenti dell'interpretazione filosofica della musica*, il Mulino, Bologna 1973, pp. 25-46; M. GARDA, *La fenomenologia della coscienza musicale. Musica e utopia nello "Spirito dell'Utopia" di Ernst Bloch*, in «Musica/Realtà», 5 (1984), nr. 14, pp. 109-134; C. MIGLIACCIO, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerini, Milano 1995; E. MATASSI, *Bloch e la musica*, Marte, Salerno 2001; nonché gli altri studi citati alla nota 17.

DIE UTOPISCHEN ORTE DER MUSIK

Abstract

At the heart of *The Spirit of Utopia*, Bloch places a *Philosophy of Music*, which is at odds with Schopenhauer's take on music construed as the aesthetic essence of a meaningless mechanical world. According to Bloch, music fosters us to go beyond both music itself and our actual condition, leading towards a proper place for music, which still does not exist. Thanks to music, humanity can purely and profoundly listen to its Self. Getting back to the original meaning of the term "U-topia," the paper argues that, in resonance with the ancient European project on music and its educational power for the soul, Bloch learns from the great and famous musical works a question on the profound sense of music, which is still full of mystery, and that he draws on the inexhaustible abundance of these expressions of the Spirit in order to develop a tension towards an "utopian spirit" of music, in which emotions and feelings hold a special role.

Keywords: Ernst Bloch; Geist der Utopie; Philosophy of Music; Schopenhauer

I.

Eine *Philosophie der Musik* bildet den Kern von Ernst Blochs Werk *Geist der Utopie*, das vor hundert Jahren erschienen ist. Darin setzt er sich zumal der Auffassung Arthur Schopenhauers¹ entgegen, demzufolge Musik das ästhetische Wesen eines letztlich sinnlosen Weltgetriebes ausdrücke². Schopenhauer begehre gar nicht, höher zu gelangen; er genieße nur und sei am Ziel³. Die höchste ästhetische Erhebung über die Welt stürze jedoch so den Menschen gerade ins Zentrum einer Welt zurück, die nichts anderes sei als die ewige Wiederholung eines verschlingenden und zeugenden Todes- und Geburtenstromes⁴. Dem entgegen gelte es, so Bloch, das wahre *Apeironhafte* der Musik zu erfahren⁵. Treibe doch Musik, in ihrem Unterwegssein, über sich selbst und über den Zustand gegenwärtiger Welt hinaus, *dorthin*, wo ein ihr eigener Ort *noch nicht* sei, wo ihr wahrhaft gelungener Ort noch ausstehe. Dem Menschen stehe daher noch bevor, in der Musik sich selbst rein und tief entgegenzuhören. Das nur umherschweifende Hören sei vielmehr auf sich selber zu richten, um die Seele zu fassen⁶.

Trotz seiner betonten Zuwendung zu einer noch offenen Zukunft, so scheint mir, reichen sich Blochs Gedanken dem überlieferten großen Musikprojekt der europäischen Antike ein, nämlich dem Traum seit Platon und Aristoteles, durch Musik die Seele selbst nicht nur in ihren Gefühlen und Emotionen, sondern auch sittlich bilden und umbilden zu können. Und es ist ja wiederum eine solcherart gebildete Seele, welche die großen

1 Vgl. A. SCHOPENHAUER, *Zur Metaphysik der Musik*, in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in Id., *Sämtliche Werke*, Hrsg. J. Frauenstädt, Brockhaus, Leipzig 1891, Bd. II, Kap. 39.

2 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt 1959-1977, Bd. 3.

3 Ebd., S. 194.

4 S. 197.

5 S. 188.

6 S. 197.

Werke der Musik hervorbringe und gestalte⁷. Das „Grundgeheimnis“ der Musik aber zeige sich darüber hinaus in der Weise, dass sie immer auch zugleich *noch nicht* ist, daß sie und die sie hervorbringende und vernehmende Seele sich zugleich als künftige erst herausbilden. Große Musik setzt uns derart einer selbst noch geheimnisvollen Frage nach ihrem Sinn aus. Bloch meint damit natürlich nicht, dass den großen Musikwerken der Geschichte etwas fehle. Sie erscheinen vielmehr durchaus als in sich vollendet. Worin aber könnte der Sinn solcher musikalischeren Ankunft in der Vollendung liegen? Und wie kann solche Vollendung zugleich Vorwegnahme einer noch umfassenderen Vollkommenheit sein, ohne in Bezug auf diese selbst nur mangelhaft zu scheinen? Jedenfalls scheinen die großen Musikwerke keine Genüge zu finden an ihrer unauslotbaren Fülle. Wie aber ließe sich überhaupt so etwas wie ein ‚utopischer Geist‘ der Musik verstehen?

Was auch immer Bloch über die Kompositionen eines Johann Sebastian Bach, des „reinen Melodiebildners“⁸, sagt; über die Werke Beethovens, einer Musik des Sehns, Rufens, Glaubens, dessen Subjekt „noch nirgends in der Welt vorgebildet“ sei⁹; über die Musik Richard Wagners, die trotz mancher Züge rauschhafter Selbstvernichtung doch für ein utopisches Bayreuth geschrieben sei¹⁰, nämlich als die Verkündung einer Erfüllung und als eine über alle Worte hinaus beginnende Lösung unserer geheimen Natur¹¹; sowie über die Werke eines Gustav Mahlers, die „für eine andere Gesellschaft vorausgeschaffen“ scheinen¹², oder über die Anton Bruckners, die „wieder Gesang in die Welt gebracht haben“¹³: stets sei erforderlich, diese Werke anders zu hören und zumal der bloßen Unterhaltung und Zerstreung nach Feierabend zu entreißen. Denn nichts werde gegeben, wenn man bei deren Hören bloß bequem erleichtert mitschwingt¹⁴. So lasse sich das Äußerste sagen: »Es hebt sich über allen Masken und abgelaufenen Kulturen das Eine, das stets Gesuchte, die eine Ahnung, das eine Gewissen, das eine Heil«¹⁵. Das Wesen der Musik aber hülle sich noch eschatologisch in ein geheimnisvolles Dunkel.

II.

Ernst Bloch hatte *Geist der Utopie* während des Ersten Weltkrieges geschrieben und zwar auf der Flucht vor kaiserlichen Häschern, die ihn zum Kriegsdienst zwingen wollten. 1918 wurde das Werk veröffentlicht. Ein völlig lichtloser Krieg war aus, so bemerkte er in seinem Vorwort, leere, grausige Erinnerung stand in der Luft, doch kaum öffneten sich etwas die Türen der Revolution, waren sie auch schon wieder verschlossen, während zugleich die Universitäten zu wahren Gräberstätten des Geistes verka-

7 Vgl. PLATON, *Politeia* V. 389 d-e, in *Sämtliche Werke*, Übers. Fr. Schleiermacher, Hrsg. E. Grassi, Rowohlt, Hamburg 1958, Bd. 3; und ARISTOTELES, *Politik*, in *Philosophische Schriften*, Übers. E. Rolfes, Meiner, Hamburg 1995, Bd. 4., Buch 8

8 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, zit., S. 127.

9 Ebd., S. 87.

10 Ebd., S. 58 und S. 104.

11 Ebd., S. 177.

12 Ebd., S. 48.

13 Ebd., S. 93.

14 Ebd., S. 146.

15 Ebd., S. 13.

men¹⁶. Angesichts universitärer Geistlosigkeit stellt sich also die Frage nicht allein nach dem ‚Geist der Utopie‘, sondern zugleich auch nach einer „*Utopie des Geistes*“. In der geistlosen, sich selbst verwaltenden Flachheit, welche die darunter liegende Düsternis verbirgt, wird ein selbst noch gar nicht bestehender Geist beschworen, wie er aus den großen Werken der Musik schon rätselhaft hervorzuklingen scheint. Und dieser noch nicht erschienene Geist der Musik kann niemals als bloßer „Überbau“ über die herrschenden materiellen Verhältnisse zu verstehen sein, wie die Vertreter eines vulgarisierten „Historischen Materialismus“ meinen. In seiner „Ungleichzeitigkeit“ zu eben diesen ökonomischen Verhältnissen, entzieht sich der Geist der Musik der Doktrin eines kausal verlaufenden Fortschritts.

Da gibt es keine „feudalistischen“ Werke eines Claudio Monteverdi, keine nur „absolutistisch“ geprägte Musik eines Johann Sebastian Bach, keine Werke Ludwig van Beethovens, die sich allein von der bürgerlichen Revolution her bestimmen ließen, keine Werke eines Richard Wagners oder Anton Bruckners oder Gustav Mahlers oder gar Arnold Schönbergs, die nur als Überbau-Effekte von Befreiungskämpfen der Arbeiterschaft und ihrer Kontrahenten zu begreifen wären. Die großen Werke der Musik stehen vielmehr seltsam schief zu allen zeitgenössischen Herrschaftsformen; weder gehen sie in ihnen auf, noch erschöpfen sie sich darin, deren Instrumente oder Waffen gegen sie zu sein. Etwas und zwar etwas Wesentliches scheint sie hinauszutreiben über ihre Gebundenheit an die geschichtlichen Epochen, in der sie entstanden sind. – Was aber könnte an ihnen „utopisch“ genannt werden? Scheinen nicht die tiefere Hörerlebnisse, welche die großen musikalischen Werke zu begleiten und unsere Gemütsbewegungen, Gefühle, Begeisterungen oder Beruhigungen zu wecken vermögen, durch und durch gegenwärtig und erfüllend, gerade im Gegensatz zu allen Spuren und Zeichen, sofern sie auf etwas „Fernes“, auf etwas Vergangenes oder Künftiges verweisen? Und doch setzen sie uns zugleich ihrer eigenen Rätselhaftigkeit aus, ihren noch undeutbar scheinenden Geheimnissen.

Denken wir allerdings an die omnipräsent und global gewordene Herrschaft des eintönigen Gehämmers der Schlager und des Schmalzes der Schnulzen, der jede Artikuliertheit zur Auflösung bringt; dann wird ersichtlich, in welchem Ausmaße eine differenzierte, leibhaftig musikalische Rhythmik und Melodik, die Rätselhaftes zu wecken versteht, weitgehend vom „unterhaltssamen Spaß“ verdrängt wurde, durch den nichts mehr zu erschüttern ist, so daß heute nur noch eine verschwindend kleine, einsame Hörerschaft den Spuren vergangener und zumal zeitgenössischer großer Musikwerke zu folgen vermag¹⁷.

III.

Sieht man einmal von den Worten der Lieder, Oratorien, Opern ab und auch von den beliebigen bildhaften Assoziationen beim Hören, dann läßt sich leicht bemerken, dass klingende Musik von ihr selbst her nichts gegenständlich abbildet, weder etwas wahr-

16 Ebd., „Absicht“, S. 11. Der Zusatz (S. 12) »Daß nur die marxistische Republik in Rußland ungebeugt stehe, während unsere Sehnsüchte uneingelöst‘ blieben« diese Auffassung scheint anzudeuten, wie fern ihm zwischen 1918 und 1923 dieses Rußland erschienen sein muß.

17 Vgl. dazu: TH. W. ADORNO, *Philosophie der Neuen Musik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962.

nehmbar Gegenwärtiges noch etwas erinnerbar Vergangenes oder erwartbar Künftiges. Sie scheint also auch gar nicht auf etwas noch Ausstehendes, das zu verwirklichen wäre, verweisen zu können. Wie aber sollte dann reine, von der Gesangsstimme emanzipierte Instrumentalmusik ‚utopisch‘ genannt werden können? In welchem Sinne könnte sie überhaupt mit einem Ort, der noch nicht ist, dem *u-topos*, in Verbindung gebracht werden?

Die Gegenstände, die in den Werken der bildenden und poetischen Künste dar- und vorgestellt werden, können natürlich auch künftig Mögliches oder Wünschbares in einem ‚Vor-schein‘ präsentieren, wie Bloch es später nennen wird, also paradox in einem Abbild – nicht etwa eines ‚Vor- oder Urbildes‘, das schon zuvor vorhanden ist, sondern in einem ‚Abbild‘ oder besser ‚Entwurf‘ einer noch gar nicht bestehenden Realität. In solchen Fällen projiziert sich etwas Künftiges gleichsam auf unsere Wunschbilder ‚zurück‘, um etwas Erhoffbares in ihnen zum Vor-Schein zu bringen. Musik dagegen scheint, der verbreiteten Meinung nach, nur in der Gegenwart, nämlich in ihrer aktuellen Aufführung, wirklich zu existieren, und als physikalische Erscheinung auch die Ursache von leibhaftigen psychischen Auswirkungen sein zu können: sie *bewegt uns*, rührt, erschüttert, besänftigt uns auf mannigfache Weise, stellt uns aber nichts vor. Denn bei den Vorstellungen der durch Musik erweckten und veränderten eigenen seelischen Zustände handelt es sich nicht um gegenständliche Bestimmungen dieser Musik selbst, sondern nur um Reflexionen auf die eigenen psychischen Zustände und deren Abwandlungen, sofern sie von Musik veranlaßt werden. Oder sollten sich die musikalischen Gestalten in den Gefühlen, die sie wecken, widerspiegeln? Doch was hätten sie in dem Fall mit ‚Utopien‘ zu tun? – Versuchen wir zunächst, die Bedeutungen des Wortes ‚Utopie‘ zu klären.

IV.

Der altrömische Architekt Vitruvius hatte in seinen Architekturbüchern unter ‚*topia*‘ die Gartenanlagen seiner Zeit sowie deren bildliche Darstellungen zumal in Form von Wandgemälden verstanden¹⁸. Cicero erweiterte und übertrug diesen Begriff auf die Natur überhaupt in ihrer göttlichen Vollkommenheit und Freundlichkeit¹⁹. Von daher konnte man erwarten, daß die Verneinung im Wort ‚*u-topia*‘ nicht nur formal das *Nicht-sein* eines bestimmten Ortes ausspricht, wie im griechischen ‚*oy-topos*‘, sondern dass sie zudem eine Verwerfung ausdrückt: *utopia* als ‚Unort‘, gar ‚Abort‘. Und als ‚übler Ort‘ konnte schließlich überhaupt jeder ‚fiktive Ort‘ bezeichnet werden, da er nur suggeriere, real zu sein, obwohl er nur in der Einbildungskraft und im Wunschdenken existiere. Tatsächlich geistert ja auch diese polemische Bedeutung von ‚Utopie‘ durch die Jahrhunderte, bis hin zur Verwendung des Wortes durch Friedrich Engels, der ‚Utopie‘ einer positivistischen ‚Wissenschaftlichkeit‘ entgegengesetzte²⁰, und darüber hinaus bis in die

18 P. VITRUVIUS, *De architectura*, Zehn Bücher über Architektur, Übers. C. Fensterbusch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, V. 16. Buch 5., Kapitel 5., S. 332.

19 M. T. CICERO, *De finibus bonorum et malorum*, lateinisch-deutsch, Übers. H. Merklin, Reclam, Stuttgart 1989.

20 F. ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Schweizerische Genossenschaft Druckereibibel, Hottingen-Zürich 1882.

Gegenwart und dem gedankenlosen Gerede vom ‚Ende der Utopien‘.

Etwas ganz anderes jedoch klang schon in Platons *Politeia* mit an: es gibt die geistig erschaubare *Idee* des besten Staates, die als Ideal vollkommen guten Zusammenlebens erstrebenswert ist, wie schwierig auch Verwirklichung sein mag²¹. In der Welt sinnlicher Erscheinungen allerdings kann dieser Idee selbst kein bestimmter Ort zugeschrieben werden. ‚*Ou topos*‘, der Nicht-Ort, wird so gerade zur Auszeichnung der universellen Seinsweise der Idee. Es lag allerdings nahe, in die Verneinung ‚*ou*‘ enklitisch die Bedeutung von ‚*eu*‘= ‚gut‘ mit hineinzuhören. Scheint doch ein ‚wohlgelungene Ort‘ des Idealen, wie etwa *Elysion*, die Insel der Seligen, imaginierbar und deutbar als das rätselhafte Paradox einer dem Erleben vorhergehenden ‚Erinnerung‘ (*anamnesis*): ein ‚Ort‘ *jenseits* sinnlich erlebbarer Orte. So konnte im Christentum das ‚Himmlische Jerusalem‘ als vollkommen idealer Ort des Zusammenlebens Unsterblicher vorgestellt werden²². Thomas Morus allerdings, soweit er seiner Zeit kritisch einen Spiegel vorhalten wollte, hatte es in seinem Werk *Utopia* von 1516 nicht mit unsterblichen Seelen, sondern mit sterblichen Menschen zu tun²³. Hinsichtlich der Sterblichkeit konnte es nicht um eine vollkommen ideale Weise des Zusammenlebens gehen, aber doch um eine, die weit *besser* ist als die gegenwärtig vorherrschende. Neben der kritischen Funktion der ‚Utopie‘ konnte daher, wie auch Karl Mannheim darlegte²⁴, eine antizipierende Funktion treten, die das Wünschenswerte nicht nur erträumt, sondern zum Entwurf einer möglichen Verwirklichung erhob. Blochs Verständnis von Utopie geht allerdings über eine planbare Verbesserung der Zukunft durch Menschen hinaus und schließt das ihnen Unverfügbare der Natur, auch der eigenen, mit ein. In jedem Fall aber orientiert sich die Bedeutung von ‚Utopie‘ – im Unterschied zum ‚Ideal‘ – zugleich an einer vorhandenen, für mangelhaften befundenen, aber veränderlichen Wirklichkeit, ob diese nur als dunkel und unbegreiflich oder außerdem als schlechte und widrige befunden wird. Dennoch: auch das *letzte Maß* für das erwünschte, erwartete, erstrebte ‚*Bessere*‘, – ob dieses von Menschen oder von der Natur oder von Gott hervorgebracht wird, – kann nur im absoluten Ideal des Guten liegen, und wir können uns weder eine Vorstellung von diesem als Objekt machen, noch läßt es sich praktisch verwirklichen, wie besonders scharfsinnig Nikolaus von Kues dargelegt hatte²⁵. ‚Utopie‘ scheint demnach nur der Name für ein ‚Besser-mögliches‘ zwischen dem Schlechten und den Üblen einerseits und dem ‚höchsten Gut‘ andererseits zu sein, wenn man will: formal zwischen Nichts und Seiendem überhaupt, inhaltlich zwi-

21 PLATON, *Politeia*, zit., S. 67 ff.

22 Der *Offenbarung des Johannes* V. 21 zufolge vollzieht sich, nach dem Letzten Gericht, eine neue Schöpfung von Himmel und Erde, und in seinen Visionen sieht Johannes „die Heilige Stadt, ein neues Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren“, erbaut aus Gold und Edelsteinen und mit Toren, die stets offen sein werden, eine Stadt, in welcher es keine Not, keine Übel, keinen Tod mehr geben wird (In: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der Übersetzung Martin Luthers*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1964, S. 325).

23 T. MORUS, *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia* (Löwen 1516), Übers. K. J. Heinisch, in: *Der utopische Staat*, Rowohlt, Reinbek 1968.

24 K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie* (1929), Klostermann, Frankfurt a.M. 2015.

25 NICOLAUS VON KUES, *Idiota de mente - Der Laie über den Geist*, in: *Philosophisch-Theologische Werke*, Meiner, Hamburg 2002, Bd. II, S.3 ff.

schen Hölle und Himmel. Die vorhandene irdische Realität kann in dem Fall, eschatologisch verstanden, Züge des ‚Purgatorium‘ der *Göttlichen Komödie* annehmen²⁶.

Wo Ernst Bloch ‚Utopie‘ letztlich auf ein ‚höchstes Gut‘ beziehen will, das von seiner Realisierbarkeit nicht unendlich ausgeschlossenen bleibt, gibt er, – im Glauben an dessen mögliche, materielle Verwirklichung, – grundsätzlich den metaphysik-kritischen Gedanken Kants auf, dem zufolge der Gebrauch höchster Ideen nur ‚regulativ‘ sein könne, niemals aber ‚konstitutiv‘²⁷. In dieser Preisgabe der Metaphysik-Kritik folgt Bloch dem Denken Schellings und Hegels.

V.

Kann aber diese Rückkehr zur vorkritischen Metaphysik das letzte Urteil über den Sinn von ‚Utopie‘ sein? Wie, wenn hier etwas Entscheidendes übersehen wurde? Lässt sich vielleicht die Metaphysik-Kritik Kants auf einer tieferen Ebene der Ontologie zurückgewinnen?

Zumeist setzt man ‚Utopie‘ heute einfach gleich einem ‚Ideal‘, das sich entweder niemals verwirklichen lasse oder nie ganz, aber vielleicht in Teilen, dem man sich gleichwohl, wie Fichte meinte, auf unendliche Weise ‚annähern‘ könne²⁸. Man orientiert und richtet sich nach den utopischen Wunschbildern, als seien sie verwirklichbare oder unrealisierbare Ideale. Doch im Unterschied zum zeitenthobenen Ideal ist nach Bloch die Vorwegnahme einer besseren Wirklichkeit ihrerseits veränderlich in der geschichtlichen Zeit, weil sich das menschliche Subjekt selbst noch nicht vollkommen herausgebildet habe. Das europäische Mittelalter hatte ganz andere Wunschbilder als die Neuzeit usf. Und hierin könnte man eine Analogie zur Musik sehen, die ja nicht nur in der einzelnen Komposition als aufführbare Veränderung in der Zeit verstanden wird, sondern sich überhaupt in ihrer ganzen Entwicklungsgeschichte verändert. Der Wandel der Wunschbilder offenbare demnach ebenso wie die Geschichte der Musik eine grundsätzlich offene Zukunft.

Das allerdings geht weit über ein phänomenologisches Verständnis von Zeit hinaus, wie Edmund Husserl es darlegte; denn das von ihm aufgedeckte Zeit-Verständnis erfährt seinerseits keine zeitliche Veränderung und bildet sich aus zeitenthobenen Strukturen. Was haben sie mit der ‚Örtlichkeit‘ zu tun? – Zurecht betonte Husserl, dass im Hören artikulierter Töne und Klänge, die musikalisch zusammengehören, nicht einfach ein formaler Nacheinander wahrgenommen wird. Das Erklingende ist in sich im Verschwinden begriffen und wird als Verschwindendes, – über den aktuellen sinnlich-akustischen Eindruck und dessen Nachklang hinaus, – „zurückgehalten“ und zugleich einem wiederum diesem vorgängigen Verschwinden von Klängen, das ebenso zurückgehalten wurde, zugeordnet. So bildet sich die Abstufung eines je zurückgehaltenen und doch entgleiten-

26 D. ALIGHIERI, *Divina Commedia. Die Göttliche Komödie*, italienisch und deutsch, Übers. H. Gmelin 6 Bde., Klett-Cotta, Stuttgart 1949.

27 I. KANT, „Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft“, in Id., *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. R. Schmidt Ehemalig Kehrbachsche Ausgabe, Meiner, Leipzig 1956, S. 690.

28 J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in *Fichtes Werke*, Hrsg. I.H. Fichte, DeGruyter, Berlin 1971, Bd. 1.

den Verschwindens des Verschwindens des Verschwindens, die nicht unendlich fortläuft, sondern schließlich verdämmert. Husserl nannte es, – im Unterschied zur ‚reproduktiven‘ Erinnerung – die ‚primäre‘ Erinnerung, die unser Zeitbewußtsein konstituiert²⁹. Zugleich werden die kommenden Töne und die ihnen vorhergehenden zukünftigen Töne vorweggenommen. Nur akustische Eindrücke, die aufeinander in der Zeit folgen, ergeben also noch keine Musik, nicht einmal ein wahrnehmbares Rauschen von Blättern im Wind und weder einen plätschernden Bach noch einen singenden Vogel oder sprechenden Menschen. Die Zeitlichkeit der Klänge wird erst durch eine ‚retentional‘ und ‚protentional‘ verfahrenende, anschauende Einbildungskraft ermöglicht. Allerdings konnte auch Husserl in seiner Metaphorik nicht darauf verzichten, – diese ‚zeitlosen Zeitstrukturen‘ letztlich von etwas ‚zeitlich Veränderlichen‘ her anschaulich zu machen, nämlich durch einen ‚Fluß‘ (des Bewußtseins), in welchem stetes Verschwinden durch stetes Ankommen ausgeglichen werde und der scheinbar nie austrocknet oder über die Ufer tritt. Und solche ‚Zeit‘ scheint dann irgendwie von einem immerwährenden räumlichen Grund, dem ‚Flußbett‘, getragen und seitlich von beständigen ‚Ufern‘ begrenzt zu sein, die scheinbar allen tellurischen Veränderungen entzogen sind. Auch Husserl blieb der alten Metaphysik eines omnipräsenten ‚Zeitraumes‘ treu, der sich letztlich dem Unterschied von Früher und Später entzieht. – Und doch lässt sich ein Verdrängungscharakter in den Reden, welche die Verflechtungen zwischen einer Räumlichkeit der Zeit und einer Zeitlichkeit des Raumes leugnen, kaum übersehen.

VI.

Vorherrschend wurde die Zeit von einer metaphysisch-mechanisch verstandenen *Dynamik*, also von etwas *Zeitlichem* her verstanden. Ob dieses sich nun linear oder kreisförmig ‚bewege‘, ihrer Form nach wurde sie stets ‚eingebettet‘ in eine unbewegte, ‚geometrisch‘ bestimmbare *Statik* des Raumes, also von etwas *Räumlichen* her. Bis heute gilt der ‚Zeitraum‘ als wesentlicher Inbegriff, dagegen eine ‚Raumzeit‘ nur als Kompositum. Der Raum wird nicht nur als etwas Gefäßartiges, als absolut Umfassende vorgestellt, dass alle zeitliche Dauer und Veränderung einschließe, ohne sich selbst zu verändern; mit der unbeschränkten Omnipräsenz des *Einen* absoluten Raumes scheint schlechthin das *Sein* selbst als uneingeschränkte Anwesenheit gegeben: was *nirgendwo* ist, ist überhaupt nicht. Da man aber „Seele, Vernunft, Geist“ – entgegen ihrer erörterbaren *topoi* – als unräumliche verstanden wissen wollte, als müsse man sie vor einem alles verschlingenden ‚Nichts‘ retten, suchte man den Raum auf die messbare Räumlichkeit aller Dinge der sinnlichen Anschauung zu beschränken, was zugleich nie gelang. – Müßte nicht vielmehr ‚der Raum‘ von der Mannigfaltigkeit der Orte her verstanden werden?

Es ist die wohl grundlegendste ontologische Entscheidung des Abendlandes, die Parmenides in seinem Gedicht erstmals aussprach: ‚Einzig Sein ist, das Nichts *ist* nicht‘³⁰.

29 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), Hrsg. R. Boehm, Husserliana, Gesammelte Werke 1950-, Nijhoff, Haag 1966, Bd. 8.

30 PARMENIDES, *Die Fragmente des Lehrgedichts*, Übers. J. Mansfeld, in H. von Steuben (Hrsg.) *Über das Sein*, Griechisch/Deutsch, Reclam, Stuttgart 1995.

Parmenides zielte nicht etwa auf eine *Nichtung* des Nichts selbst, wie sie Platon in den *Sophistes* dann ihrerseits relativierte³¹; er bestand aber darauf, dass ‚Sein‘ von ‚Nichts‘ nicht ausgesagt werden könne. Das unterschied ihn von der späteren Metaphysik, nach der Nichts ‚sei‘, wenn auch in der Weise unbestimmten Seins, das nicht immer schon durch die Bestimmtheit des Seienden differenziert ist. Solcher Metaphysik zufolge kann Verneinung immer nur Verneinung des Seins von bestimmt Seiendem sein, so dass Sein selbst uneinholbar jeder möglichen Verneinung vorgängig scheint, weil sich nur etwas Seiendes verneinen lasse³². Die Frage nach einer dem Sein vorgängigen *Offenheit*, die weder positiv als seiend noch negativ als nicht-seiend bestimmt werden kann, geistert seither als unfeststellbares Problem durch die Geschichte des Denkens. Solche ‚Offenheit‘ scheint nur erträglich zu werden, indem man sie verschließt, nämlich dadurch, daß man sie über die modale Kategorie der Möglichkeit selbst als eine ‚Seinsweise‘ bestimmt: Offenheit wird mit der Räumlichkeit *des Möglich-Seins* identifiziert, und was noch nicht (wirklich) *ist*, ist nur, sofern es möglich ist, selbst wenn es unmöglich zu verwirklichen wäre. Denn auch das Unmögliche selbst *ist* möglich. Damit blieb die uneinholbar absolute Vorgängigkeit des Seins als Anwesenheit unangetastet und bestimmte so, wie Martin Heidegger darlegte³³, die abendländische Metaphysik.

VII.

Ich verwies bereits darauf, daß ‚U-topie‘ als die Verneinung einer bestehenden Örtlichkeit verstanden und doch zugleich als möglicher Ort bestimmt wurde, als noch-nicht-daseiende Örtlichkeit. Unvermeidbar wird so das Örtliche des Ortes zugleich zeitlich gedacht. Orte sind nicht nur immer schon irgendwo wirklich bestehende, sondern zudem in sich werdende, gewesene oder künftig mögliche. Bloch nennt solche Möglichkeit ‚real‘, also seiend, um der vermeintlichen Unmöglichkeit zu entgehen, Orte aus Nichts auftauchen zu lassen. Doch auf diese Weise bleibt eine uneinholbare Vorgängigkeit des Anwesend-Seins im Denken des Abendlandes bestehen.

Geometrisch-technisch wurde ‚Ort‘ als ‚Platz‘ bestimmt, der sich aus (endlichen oder unendlich kleinen) punktuellen ‚Stellen‘ zusammensetzt. An einem solchen ‚Ort‘ ist alles nebeneinander, bestimmbar nach drei Dimensionen, von denen keine einen Vorrang vor den anderen hat. Andernfalls würde ja ein Ort bereits tendenziell durch eine Richtung bestimmt werden, was man ausschließen wollte. Und im Unterschied zur unumkehrbar gedachten *Richtung* der Zeit in der Form des unumkehrbaren Nacheinanders, werden verschiedene Orte durch *Wege* verbunden gedacht, welche grundsätzlich die beliebige Umkehrbarkeit der Richtungen einschließen. Von ihnen her erscheint der Ort schlechthin als das, wohin wir jederzeit und immer wieder *zurückkehren* können. Geometrische Orte und Wege werden also von ihrer Verfügbarkeit her schlechthin als Teile *einer* Räumlichkeit vorgestellt. Ob erreichbar oder nicht, als beständige Raumteile scheinen sie immer schon

31 PLATON, *Sophistes*, in *Sämtliche Werke*, zit., Bd. 4, S. 183 ff.

32 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke*, Bd. 6, Hrsg. E. Moldenhauer u.a., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, 1. Buch.

33 M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1951.

gegeben, wenn nicht hier, so dort. Deshalb wurden sie in der Geschichte des Denkens als das bestimmt, was ‚leer‘ oder ‚voll‘ sein kann. Man kann verneinen, daß *etwas* an einem Ort ist oder nicht ist; doch als Raunteile können die Orte gar *nicht nicht sein*. Und das macht die uns unbekannteren Orte in ihrem ‚gewissen‘ Irgendwosein so anfällig und attraktiv für die Besetzung mit Wunschbildern und Begehrensweisen. Orte sind, gemäß dieser Metaphysik, als Teile der Einen, absolut anwesenden Räumlichkeit unverneinbar omnipräsent. Insofern können sie auch gar nicht als ‚u-topisch‘ verneint werden. ‚Unräumliche Orte‘ gelten als widersinnige Fiktionen, die sich allenfalls als Metaphern oder ‚Symbole‘, etwa im Sinne Immanuel Kants als ‚ästhetische Ideen‘, rechtfertigen ließen.

Wie aber, wenn das ‚u‘ oder ‚oy‘ der ‚Utopie‘ gar nicht als ‚Ver-*neinung*‘ eines vorhandenen Raunteils, sondern als ‚*Er-*neinung*‘ einer Offenheit zu verstehen wäre? Wie wenn das damit gemeinte *Nicht-sein*, ob als Mangel erlitten oder als Befreiung begrüßt, nur einen dunklen Schatten wirft, um das verdeckt zu lassen, was weder ist noch nicht ist? Was sich also nicht nur der Entgegensetzung von Ja und Nein, sondern überhaupt dem Gegensatz von Sein und Nichts entzieht? Ich meine eine unvordenkliche *Offenheit* der Orte, die ihrerseits weder geöffnet noch verschlossen werden kann, weil von ihr Sein oder Nichtsein gar nicht ausgesagt werden kann, die also weder durch ein Ja als anwesend, noch durch ein Nein als abwesend erfaßt werden kann. Werden der Offenheit, also dem ‚ungegebenen Dritten‘ zwischen Sein und Nichts, diese zugeschrieben, verwandelt man sie nur in ein vermeintlich ‚unergründliches Geheimnis‘, nämlich in das Sein der Möglichkeit schlechthin. Umgekehrt aber ist das unentscheidbar Dritte der Offenheit immer schon *aprasent* ‚da‘ in den Weisen, wie Orte sich uns *je-weils* geben oder entziehen, indem sie sich uns und wir uns ihnen *nähern* oder sie oder wir uns von ihnen *entfernen*, indem sie sich uns aber auch ‚ent-nähern‘ oder ‚an-fernen‘. Jeden Ort eines Örtlichen ist hier demnach durch die Orte anderer Örtlichkeiten mitbestimmt. Zwar kann Örtliches uns offen oder verschlossen sein: doch verweist gerade auch die Verschlossenheit möglicher Örtlichkeiten, daß auch diese selbst uns zuvor eröffnet sein muß. Die Offenheit möglicher offener Orte steht gar nicht in einem Widerspruch zur möglichen Verschlossenheit bestimmter Örtlichkeiten, sondern ‚geht‘ ihr voraus, – wie wir unvermeidlich verkehrend zu sagen gezwungen sind. Und dennoch können wir auf das unaussprechliche *Außen*‘ der Orte, das weder ist noch nicht ist, achten, wenn wir die Weisen der Orte, – im Gegensatz zu ihren vermeintlich gerichteten oder ungerichteten örtlichen ‚Dimensionen‘, – zu vernehmen wissen: Orte bekunden sich nicht nur in den Weisen der *Nähe und Ferne*, sondern ebenso in den Weisen der *Weite und Enge*, der sich weitenden Enge oder verengenden Weite, in den Weisen der *Tiefe und Oberfläche*, der *Höhe und Niedrigkeit*, der *Leere und Fülle*, des *Besetztseins* und *Freiseins*³⁴. Nah und fern zugleich kann die sich weitende Weite der freien Tiefe eines oberflächlichen Ortes sein... und so fort. Es ist die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Weisen, wie Orte ihrerseits aus einer unvordenklichen Offenheit heraus so oder so zu erscheinen oder zu ‚erscheinen‘ vermögen oder sich entziehen und verbergen. Und Örtliches wird daran*

34 Vgl. dazu: H. D. BAHR, *Landschaft: Das Freie und seine Horizonte*, Alber, Freiburg-München 2014, S. 249-265.

teilnehmen, ohne von sich her die Orte zu bestimmen. Als Seinsweisen der Orte sind sie einer Offenheit verdankt, die selbst weder ist noch nicht ist, auch wenn sie uns nur über Örtliches zur Erscheinung kommen. Wir können sie nur dann sinnvoll ‚u-topisch‘ nennen, wenn wir einräumen, daß sie jeder Art von Möglichkeit, selbst der Möglichkeit des Unmöglichen, immer schon ‚vorausgeht‘; daß also ‚U-topie‘ der die Offenheit ‚er-nehmende‘ Name der Orte ist.

VIII.

Diese Andeutungen müssen hier ausreichen, um die vermeintliche ‚Raumlosigkeit‘, gar ‚Unräumlichkeit‘ und die ‚reine Zeithaftigkeit‘ und Zeitlichkeit der Musik in Zweifel zu ziehen. Musik wird durch Orte bestimmt, die sie erst als mögliche hervortreten läßt: utopische Orte.

Schon hinsichtlich ihrer bloß akustischen Erscheinung ließ sich ja nicht leugnen, daß Geräusche und Töne von einer ‚Quelle‘ her ‚Richtungen‘ einschlagen, ‚Kreise ziehen‘, sich rhythmisch in Wellenform ausbreiten usf. Darüber hinaus aber spricht die Musiktheorie von ‚hohen‘ und ‚tiefen‘ Tönen, von ‚Ausdehnungen‘ und ‚Engführungen‘, vom ‚Neben- und Nacheinander‘ mehrerer gleichzeitiger oder sich folgenden Töne, die Harmonien und Melodien bilden und aus artikulierten Unterschieden Rhythmen auftauchen lassen; sie spricht von unauslotbaren musikalischen Tiefen und banalen Oberflächlichkeiten, wie sie von unseren Gefühlen aus erschlossen und befördert werden, und so fort. Aber man hat diese Örtlichkeiten nicht vom utopischen Wesen der Orte her bedacht. – Ich denke, daß eine ‚Raumtheorie‘ der Musik durch ein verändertes Denken der Orte und des Örtlichen erst noch durchzuführen sein wird. Ein erster Schritt dazu wäre getan, wenn diese nicht mehr allein von der Geometrie und der nur sinnlichen Anschauung her thematisiert würden. Das Wort ‚Utopie‘ bezeichnete dann nicht mehr nur ‚Ideale‘ oder ‚Fiktionen‘, sondern den Reichtum solcher Orte, die allein akustisch, als örtlich sinnlich vorhandene, nicht bestimmbar sind.

Die utopischen Orte der Musik sind also keineswegs als isolierte Stellen, Flecken oder Plätze zu verstehen, die durch Wege verbunden und vernetzt werden. Sie sind vielmehr in sich selbst Mannigfaltigkeiten von Weisen (*melos*) und Rhythmen, die wesentlich zueinander *stimmen* müssen, wenn sie nicht nur als ungestimmte, gar als mißstimmige zufällige Geräusche empfunden werden sollen. Sofern Musik komponierte Kunst ist, können die ihr vorgängigen Momente aufeinander *abgestimmt* werden. Solches Abstimmen der Gesangsstimmen gilt nicht minder für das Abstimmen der Instrumente aufeinander. Und das wiederum betrifft nicht nur das anfängliche Abstimmen von Stimmlagen der Sänger und Instrumenten, wie es vor jeder Aufführung durchgeführt wird, sondern gilt durchweg für das ganze musikalische Gebilde, wie es der Komponist entwirft. Solche *Stimmigkeit* des musikalischen Werkes erst vermag schließlich allgemeiner gelungene *Stimmungen* auftauchen zu lassen und Stimmungswechsel herbeizuführen, im Unterschied zu Stimmungslosigkeiten oder gar Misstimmungen, wie misslungene Kompositionen sie verbreiten.

IX.

Es war Immanuel Kant, der in seiner *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* darauf aufmerksam gemacht hat, daß eine gelungene Stimmigkeit und Wohlgestimmtheit musikalischer Werke weder durch eine sinnliche Anschauung noch durch einen rechnenden Verstand noch durch die Weisen des Begehrens erfaßt werden können³⁵. Sie wird vielmehr allein durch davon unabhängige *Gefühle* und *Gemütsbewegungen* als passend oder unpassend erspürt.

Doch welche Art von Musik war je so konservativ und beschränkt, daß sie immer wieder nur die altbekannten Muster der ewig gleichen Seelenzustände, – in der Spannbreite vom ‚Fröhlichen‘ zum ‚Schwermütigen‘, – ins Spiel bringt und variiert? Große und bedeutende Musikwerke unterwarfen sich nie solchen festzuhaltenden Einschränkungen, die letztlich nur einem monotonen sozialen Kode angehören und dort ‚Zusammengehörigkeit‘ propagieren, wo keine geschieht; wo also immer auf dieselbe Weise einfältig gestimmte Klänge und Rhythmen den verarmten Gefühlen und Gemütsbewegungen zugeordnet werden. Nie dagegen variierten große Musikwerke nur die gewohnten Schemata ständig gleicher Seelenzustände, in denen längst nicht mehr feinsinnig gebildete Gefühle zu spüren vermögen, was stimmt oder mißstimmt oder noch nicht stimmt, sondern nur noch dort emotionale ‚Einstimmigkeit‘ suggerieren, wo keine vorkommt. – Vergessen ist das ursprünglich utopische Anliegen, durch Musik allererst die Gefühle und Emotionen selbst zu bilden und ihnen ‚sittliche‘ Gestalt zu geben, um wiederum von diesen Gestalten auf andere Weise komponiert zu werden.

Und da nun, seit Platon und Aristoteles, die ‚Seele‘ als das allgemeine Organ gilt, durch das wir gerührt und bewegt werden, um zu bestimmten Gefühlen zu kommen, hat man bis heute die Seele als Wahrnehmungsorgan für Musik zu bestimmen versucht. Durch Gefühle der Freude oder Traurigkeit, des Jubels oder der Niedergeschlagenheit, durch Gefühle des Zorns oder der Sanftmütigkeit und so fort, so meint man, werden die Arten musikalischer Gestimmtheiten und Stimmungen erfahrbar, auch wenn man diese Gefühle zumeist direkt auf die musikalischen Werke selbst überträgt und meint, es gäbe eine ‚fröhliche‘ oder ‚traurige‘, ‚feierliche‘ oder ‚ausgelassene‘ Musik. Solche unmittelbaren Übertragungen tragen bis heute viel dazu bei, das Wesen der Musik als eine Art ‚Seelenkunst‘ mißzuverstehen und barbarisch zu verarmen. Entsprechend sollen Kompositionen irgendwie diejenigen Gemütsbewegungen und Gefühle ‚abbilden‘, die sie im Hörer dann wieder hervorrufen. Es bildeten sich bestimmte musikalische Genres aus, etwa fröhliche Fest- oder Tanzmusik, düstere Trauer- oder streng getaktete Marschmusik und insgesamt die Welt der Unterhaltungsmusik, zumal der ‚draufhauenden‘ Schlager und ‚dahinschmelzenden‘ Schnulzen. Und selbst die ‚ernste‘ und ‚gehobene‘ Musik gliederte man in feierliche, elegische, dramatische, triumphale und heroische oder lyrische Melodien und Rhythmen, um etwas zum Wiedererkennen zu haben. Man schreibt einem psycho-ontologisch völlig abstrakt entworfenen ‚anthropos‘ ein dürftiges, konservatives und schematisches Repertoire an unveränderlichen Gefühlen und Gemütsbewegungen

35 Vgl. I. KANT, „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, § 49 ff, in ID., *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg. R. Schmidt, Meiner, Leipzig 1956, S. 215 ff.

zu, die man auf Musikwerke überträgt, die jene ‚abzubilden‘ hätten, sollen sie von den Massen der Menschen akzeptiert werden. – Glücklicherweise aber folgten wirklich bedeutende Musikwerke nie solchen konservativen Borniertheiten. Nie variierten sie bloß, – wie es die heutige Unterhaltungswelt der Schlager und Schulzen tut, – immer wieder nur die altbekannten Schemata der ewig gleichen Seelenzustände.

Es ist dies vielleicht die entscheidendste Leistung der Musik-Philosophie Ernst Blochs, solche schematische Zuordnung bestimmter Kompositionen zu immer denselben Emotionen und Gefühlen grundlegend in Frage gestellt zu haben.

Zwar gebrauchte auch er noch Redewendungen wie: ‚Mozart mache glänzend die Gefühle klingen‘ und ‚die Musik Beethovens sei eine des Sehns, Rufens, Glaubens‘³⁶. Und allgemein spricht er, ähnlich wie Schopenhauer, von einer dem ‚Ton eingeborenen seelenhaften Sprache‘³⁷. Andererseits spürte er, wie vor ihm schon Friedrich Nietzsche³⁸, eine entscheidende Diskrepanz im Verhältnis von Musik und Gefühl auf: schon Bach sei sehr häufig ‚vollkommen gleichgültig gewesen gegen den angenommenen Stimmungsausdruck der Tongeschlechter, ja man finde bei ihm zuweilen sogar Moll für Entschlossenheit und Dur für Milde und Wehmut gesetzt‘³⁹. Derselbe Gesang, der in seiner 179. Kantate Heuchelei untermale, sei im Kyrie der G-Dur-Messe als Flehen um Erbarmen verwendet. Dieselbe Arie drücke in *Die Wahl des Herkules* Wollust und ihre Abwehr aus, und werde zugleich im Weihnachtsoratorium einem Wiegenlied der Maria unterlegt⁴⁰. Denselben Dreiklang verwende Puccini als Akkord des Brütens, Wagner jedoch als einen des Schlafmotivs⁴¹. Und so fort. So blieb ihm nur einzugestehen, daß nichts in Schopenhauers Metaphysik der Musik dunkler bleibe als gerade das ‚unaussprechlich Innige der Musik‘, als die ‚Seele des Willens an sich‘, und nichts bleibe unbegreiflicher ‚als die tiefe Weisheit in ihr als einer Sprache, die die Vernunft nicht verstehe, und die Schopenhauer doch völlig enträtselt haben will‘⁴².

X.

Allerdings müssen wir, wie mir scheint, um das Verhältnis zwischen Musik und Emotionen sowie Gefühlen verstehen zu können, fragen, was unter jenen zu verstehen ist. Beim Ausdruck ‚Emotion‘ denken wir zumeist an ebenso leiblich wie psychisch erlebbare ‚Bewegtheiten‘, wie Musik sie in uns auslösen kann, indem sie uns rührt, erregt, anspannt, entspannt, ohne dass wir nur von ihr kausal determiniert würden. In den Gemütsbewegungen sind wir weder nur passiv Erduldende noch nur aktiv Formende, sondern medial Zulassende oder Verdrängende. Sie sind zudem stets von Gefühlen begleitet, die, – im Unterschied zu Begriffen, – keine inneren Unterscheidungen zulassen,

36 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, zit., S. 75 und S. 96

37 Ebd., S. 192.

38 Vgl. F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* I (1878), in *Nietzsches Werke*, Kröner, Leipzig 1906 Bd. III, S. 194-195.

39 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, zit., S. 160.

40 Ebd., S. 127.

41 Ebd., S. 161.

42 Ebd., S. 195.

sondern ihre wesentlichen, allgemeinen Qualitäten in den Strukturen jeweils feinsten oder größter Differenzen zu anderen Gefühlen präsentieren, wodurch sie allerdings ihre Fähigkeit entfalten, dasjenige in *einem* Milieu zu ‚vereinen‘, was, rein logisch und analytisch betrachtet, nur heterogen und zusammenhanglos bliebe. Darin erweisen sich Gefühle nicht als ‚irrational‘, wie so oft behauptet, sondern als *meta-rational*, und sie eröffnen uns aus ihnen selbst heraus ihre räumlich örtlichen Weisen: sie sind tief oder oberflächlich, zeigen Nähe und Ferne, Weite und Enge etc. Nun erhalten zwar Gefühle durch Zu- und Abneigungen zu ihnen eine Richtung auf das Begehren. Doch als Weisen eines *Erspürens* dessen, was stimmt oder nicht, was zueinander passt oder nicht, folgen sie keinem Begehren, auch wenn sie als ästhetische Gefühle zudem solche ‚anderen‘ Gefühle zu präsentieren vermögen, die im alltäglichen Leben vorrangig mit dem Begehren verknüpft sind. Diese werden gleichsam reflektiv in jenen dargestellt. Vor allem aber befähigen uns Gefühle zu Erfahrensweisen, die wir noch nie zuvor hatten, zumal wenn sie auf musikalische Strukturen treffen, die wir zunächst noch gar nicht als ‚Gestimmtheiten‘ zu erkennen vermögen. Derartige Musikwerke können die uns noch unvertrauten Gefühle zu einer verfeinerten Kultur ausbilden, und solcherart gebildete Gefühle regen wiederum geniale Komponisten dazu an, ganz neue Strukturen als künftige Gestimmtheiten in ihren Kompositionen hervorzubringen. Bedeutsame musikalische Werke setzen uns noch unbekanntes utopisches Gestimmtheiten aus, die uns zunächst wiederum ganz unbekanntes, seltsames und utopisches Gefühle und Emotionen auszusetzen vermögen, wie wir sie noch nie zuvor erlebt hatten, und die deshalb auch nicht nur, als lustvoll-unlustvolle, irgendwelchen Begehrensweisen unterworfen werden können. Große Musik fordert daher zur Reflexion und Abwandlung der eigenen Gefühle heraus, die wiederum zu neuartigen utopischen Kompositionen führen können. In den Utopien noch unbekannter Gefühle und Emotionen, die wir gleichsam als das Unbekannte unserer selbst erleben, zeigt sich erst eine sich bildende neue, utopisch musikalische Stimmgkeit, die keineswegs nur subjektivistisch eigene Seelenzustände spiegelt. Wo solche utopischen Weisen (*melos und rhithmos*) fehlen, herrscht nur der immer gleiche soziale Kode monotoner Schlager- und Schnulzenwelt; wo sie aber auftauchen, durchbrechen sie die gängigen musikalischen Gestimmtheiten in eine utopische Unbekanntheit hinein, die uns in ihrer Tiefe, Weite und Ferne auch emotional und gefühlsmäßig derart nahegehen kann, dass wir zugleich mit den neuen Werken eine andere kulturelle Gestalt anzunehmen vermögen. Bedeutende Musikwerke durchkreuzen nicht nur die plumpen Zuordnungen altbekannter simpler Gefühle zu bestimmten Tonarten: sie durchbrechen und durchbrechen immer schon gängige Gestimmtheiten in eine utopische Unbekanntheit hinein, so dass die Gemütsbewegungen und Gefühle, die solche Werke zu erfassen vermögen, überhaupt erst durch sie gebildet werden müssen, um auf utopische Weise die utopischen Weisen und Rhythmen erfüllen zu können.



La scultura negra di Carl Einstein

MICAELA LATINI

L'OCCHIO E LO SPIRITO DELL'UTOPIA

Ernst Bloch, Carl Einstein e l'anacronismo delle immagini

Abstract

Aim of this paper is to investigate the question of the ornament in Ernst Bloch's work *Spirit of Utopia*, and in particular the remarks contained in reference to Carl Einstein's *Negerplastik* a short text written by the German-Jewish art historian. The focus of these aesthetic reflections of Bloch is the theme of the anachronism of images, as it appears in the context of the *Negerkunst*, and as it appears in the avant-garde artistic movements of the early Twentieth century. The topic of anachronism is a fundamental trait in both Bloch's and Einstein's readings of African art, as well as being an ever-present subject in Bloch and one that lays the groundwork for his whole thinking, including his concept of "utopia".

Keywords: Ernst Bloch; Carl Einstein; Anachronism; Aesthetics; Arts/Utopia; African Art; Re-emergence of Primitive

I.

In quel fiammeggiante capitolo di *Geist der Utopie* (*Spirito dell'utopia*), dedicato alla produzione dell'ornamento (*Erzeugung des Ornaments*), Ernst Bloch affronta la questione del ruolo dell'arte decorativa all'interno del percorso estetologico figurativo¹. Ad eccezione degli autori esplicitamente citati, è difficile rintracciare tutti i fili teorici intessuti nella tela blochiana, e questa difficoltà è da attribuire in parte allo stile evocativo del filosofo, e in parte al fatto che la questione dell'ornamento era, in quegli anni d'inizio Novecento, al centro del dibattito artistico-culturale. Sono, queste di *Spirito dell'utopia*, pagine molto dense, scritte nell'impeto dell'avversione alla Prima guerra mondiale, e animate da un dialogo sotteso con alcuni dei referenti più noti di Bloch – come Walter Benjamin, Adolf Loos, György Lukács, Alois Riegl, Wilhelm Worringer –, ma anche con i più apparentemente lontani Siegfried Kracauer, Karl Kraus, e con gli storici dell'arte Carl Einstein e Leo Popper. Del resto – come lo stesso Bloch non manca di ricordare altrove² –, sarebbe stata sua intenzione sviluppare queste considerazioni sul tema dell'ornamento nella forma di un libro, da pubblicare grazie all'interessamento dell'editore Kurt Wolf. Se questo intento viene disatteso, è pur vero che la "questione ornamentale" torna con insistenza nell'arco di tutta la produzione filosofica blochiana.

Vale la pena ripercorrere brevemente il tracciato che segna l'argomentazione di *Geist*

1 E. BLOCH, *Geist der Utopie* (1918; 1923; 1964), cito dall'ultima edizione *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in ID. *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. III; trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti: *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 19-52. Mi sono soffermata su questi temi anche nel mio lavoro dal titolo: M. LATINI, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2005, pp. 45-74.

2 Si rimanda alla lettera indirizzata da Bloch all'indirizzo di Lukács, e datata maggio 1915. Cfr. E. BLOCH, *Briefe (1903-1975)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 150 e s.

der Utopie. In queste pagine Bloch rifiuta in toto le due prospettive opposte e convergenti, la sovrapposizione stilistica tipica dello *Jugendstil* – assimilabile alla decorazione intesa come “aggiunta di anima” – e la “nuda forma funzionale” dal volto inanimato come il vetro e l’acciaio, rubricata sotto il segno della cosiddetta “*Waschbarkeitskultur* (cultura della lavabilità)”. Le pagine di *Spirito dell’utopia* sottolineano l’esigenza di una riscoperta dell’«espressione puramente spirituale e musicale che vuole l’ornamento [*der reinen seelischen, musikhafte[n], zum Ornament verlangenden Expression*]»³. Il percorso teoretico tratteggiato da Ernst Bloch nella sua mai scritta “estetica dell’ornamento” è segnato dall’urgenza di emancipare il concetto di *Ornament* dall’arida terzietà dell’uso e dalla stilizzazione edonistica. Solo sgombrando il campo artistico dagli intellettualismi fuorvianti di un’epoca decimata dalla forma funzionale e dal *Kitsch*, può entrare in scena la decorazione autentica, che è “stile in forma di espressione”. Ben lungi dal darsi come artificio tecnico o come codice formale astratto, la dimensione ornamentale pura si configura piuttosto per Bloch come tensione, potere dinamico, possibilità aperta. Per usare un’espressione di un artista vicino a Bloch, ovvero il pittore Paul Klee, è un modo per fare vedere la possibilità che non si sono date, e che in assenza/latenza agiscono. Se lo stile incarna l’idea di una forma raggiunta e definitivamente conquistata (*formhafte Geschlossenheit*), il concetto di ornamento esplosivo e pluridimensionale insiste sulla differenza, sulla dissonanza, dunque su tutto ciò che reclama la propria eccedenza, il proprio scarto rispetto alla compattezza del senso unitario. Per sottolineare la leggerezza e l’apertura dell’ornamento – e di qui rimarcare la differenza con lo stile – Bloch ricorre al concetto artistico del “*Teppich*”. Tra la statua e la sedia, il *tertium datur* è il tappeto (e sotto questo motivo, insieme al nome di Riegl spunta quello di Rudolf Kassner). Si tratta di una forma completamente diveniente e ostile a qualunque tipo di stilizzazione e di assimilazione in una compiutezza, adeguata e costitutiva. È in gioco un ordine formale *in fieri*, suscettibile di mettersi continuamente in discussione, e di scompigliare tutti gli schemi che pongono in termini rigidi e statici il rapporto “soggetto-oggetto”, insomma un’apertura all’“anacronismo delle immagini”⁴.

In questa nuova accezione, la dimensione decorativa non si lascia più assimilare alla forma, intesa come «accompagnamento gradevole e non spirituale della vita (*als freundliche, ungeistliche Lebensbegleitung*)»⁵, ma piuttosto si declina in un ornamento esplosivo, pluridimensionale, multiversatile. Guardando oltre la superficie terrena, l’ornamento si rivolge a un infinito processo vivificante, a un’esplorazione nella profondità inesplorata. Non è un caso se Bloch scrive:

3 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., 25; trad. it. cit., p. 27.

4 Il motivo dell’anacronismo delle immagini riporta l’attenzione alle questioni chiamate in causa da Didi-Huberman (Cfr. G. DIDI-HUBERMAN, *Devant le temps. Histoire de l’art et anachronisme des images*, Éd. de Minuit, Paris 2000; trad. it. di S. Chiodi: *La storia dell’arte e l’anacronismo delle immagini*, Bollati-Boringhieri, Torino 2007), uno studio che vede come uno dei tre protagonisti (insieme a Benjamin e Warburg) lo storico dell’arte Carl Einstein (1885-1940). E Carl Einstein è anche il referente nascosto di alcune riflessioni di Bloch in *Spirito dell’utopia*, un suo interlocutore celato e privilegiato.

5 BLOCH, *Geist der Utopie*, cit. p. 27; trad. it. cit., p. 45.

Qui non c'è più il gusto, la forma cosciente, laboriosamente stilizzata, sicura di sé ed immanente, ma si prepara un'impronta della vita che giunge in uno spazio in cui è presente solo l'elemento ultimo dell'arte pura, un segno formale ed espressivo che già diventa interpretazione, un sigillo della profondità e del sogno ad occhi aperti (*Siegel der Tiefe und des Wachtraums*)⁶.

Se lo stile rimanda esclusivamente a sé stesso e si appaga della propria forma finita, la peculiarità dell'ornamento autentico è quella di far balenare l'alterità nell'identità: esso si rivela al contempo figura e simbolo, sinolo – per usare il termine aristotelico – di forma ed espressione. Il costrutto ornamentale si colloca così in uno spazio utopico, nel luogo elettivo di scambio tra superficie e profondità, tra visibile e invisibile. Nel darsi di volta in volta in linee determinate, rimanda a un fondo nascosto e indeterminato: al “proprio segreto monogramma pittorico”, alla propria fisionomia non ancora realizzata.

Per Bloch dunque l'ornamento si fa “sigillo della profondità”, in quanto richiama alla memoria, attraverso le sue linee, la genesi dimenticata, l'origine o la causa. Ma non nel senso di un *Ursprung* dato una volta per tutte, bensì nel senso di un'origine che deriva, ovvero che si produce in modo sempre nuovo e diverso a partire dal presente, e che richiede di essere ricordata. Tale ‘inizio’, nel darsi alla vista come prodotto, come forma “formata”, rivela allo sguardo estetico la forma nel suo prodursi: la formazione. In altre parole: con il fenomeno dell'ornamento puro non è in gioco solo la riproduzione di qualcosa – sia esso un acanto o la pietra gotica delle traforature ornamentali – ma piuttosto la *pro-duzione* di qualcosa, qualcosa che con Bloch potremmo chiamare “scintille”⁷. L'ornamento svela il suo segreto, cioè la sua capacità di portare in primo piano la nostra forma (*Gestalt*) inconoscibile, la “flebile traccia del nostro volto lontano”. La figura che affiora in superficie attraverso il dettaglio ornamentale, al pari di un dono inaspettato, si lascia d'un tratto riconoscere come la nostra essenza più intima e remota. Qualcosa di al contempo proprio ed estraneo, di vicino e lontano, sicuramente perturbante (*unheimlich*).

La sua funzione estetica non è quindi quella di riprodurre l'altro da sé, ma piuttosto quella di produrre la forza estetica (ed etica) del possibile. Come Bloch sottolinea a più riprese, l'ornamento si offre all'occhio come una figura determinata, ma indirizza lo sguardo verso un altrove: la pienezza sperimentale e fantasiosa del mondo. La posta in gioco si rivela essere, allora, la trama invisibile delle infinite possibilità che sottendono il visibile e che *in absentia* sussistono ed operano. Tale orizzonte di possibilità, sul quale si staglia ogni definizione ornamentale effettivamente realizzata, non è qualcosa di altro

6 BLOCH, *Geist der Utopie*, cit. p. 28; trad. it. cit., p. 46. Di seguito il passo in tedesco: «Nicht mehr Geschmack, nicht mehr bewufete, muhsam stilisierte, selbstgerecht immanente Form, sondern hier bereitet sich — in einen Raum hinüberreichend, in dem nur das Letzte der reinen Kunst steht — ein Lebensabdruck, in bereits irgendwie deutend deskriptives Formzeichen, ein Siegel der Tiefe und des Wachtraums».

7 Su questo motivo blochiano insiste Anselm KIEFER nelle sue lezioni al Collège de France, scritte con il titolo *Die Kunst geht knapp nicht unter*, tradotte in francese come *L'art survivra à ses ruines*, e pubblicate in italiano nella traduzione di D. Borca, *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*, Feltrinelli, Milano 2018 (si veda, ad esempio, p. 29).

da essa, ma anzi costituisce la sua essenza più intima, la condizione del suo “essere in opera”. Il che equivale a dire che la dimensione del possibile innerva l’ornamento, lo costituisce e lo fonda, come un’energia interna.

II.

Non è un caso se Bloch si riferisce all’esempio limite dell’ornamentazione gotica, nella quale riconosce l’espressione artistica che, più delle altre, fa propria la specificità dello scarto, dell’eccedenza, della frattura tra il mondo e la sua redenzione, tra l’anima e la forma. A differenza dello stile greco e di quello egiziano che, pur restando di opposta natura, sono caratterizzati dalla ricerca di una realtà fissa e immutabile, l’arte gotica restituisce la cifra della profondità e dell’interiorità. La tensione, lo *Streben* verso l’espressione del sé, che nelle altre forme artistiche è solo accennata o in latenza, si condensa qui in tutta la pregnanza utopica. Nel suo permanere aperta, l’arte gotica è per Bloch una spedizione verso la nostra dimensione più profonda, verso lo strato più profondo di noi stessi, dove risuona l’“oscura voce ancestrale”. Ma, ed è questa la novità di Bloch, come in un *Kairós*, la nuova esuberanza risale ai primordi, ai *totem*, alle *maschere rituali*, e in questo risalire all’indietro apre uno spazio utopico, in cui insieme alla *Negerplastik* abitano van Gogh, Picasso, Boccioni, Braque, Derain, Kandinsky e Kokoschka. In questa ‘apocalisse primitiva’ entra in gioco un movimento che rimonta dal cuore stesso del moderno all’origine immemorabile, alle «*fast völlig vergessenen organischen Linien* [linee organiche quasi del tutto dimenticate]»⁸. È all’interno di tale contesto che deve essere inserita, secondo Bloch, l’attenzione dell’arte espressionista nei confronti della produzione di maschere «che risalgono demonicamente [*dämonisch*] all’animale ancestrale [*Stammtier*], al totem e al tabù sempre organicamente astratti»⁹.

In questi passi Bloch attinge a piene mani dalle riflessioni portate avanti dallo scrittore espressionista Carl Einstein nel volume *Scultura negra* (*Negerplastik*, 1915). Come Einstein, anche Bloch infatti guarda con interesse e curiosità alla cosiddetta arte “negra”, al suo utilizzo del legno, e a quella cosiddetta “sproporzione” delle parti destinata a “so-pravvivere” warburgianamente nel cubismo. Nella concezione blochiana dell’“arcaicità” (con tutte le antinomie di questo concetto) si scorge infatti l’ombra delle riflessioni contenute nel saggio einsteiniano, che può essere considerato come la prima significativa esposizione teorica della riscoperta della cultura primitivo. Con sorprendente anticipo rispetto ai tempi – basti pensare al fatto che questi studi sulla *Negerplastik* appaiono tre anni prima del celebre articolo di Apollinaire sulle *Sculptures d’Afrique et d’Océanie* –, Einstein incentra questo suo saggio sulla necessità di riscattare l’arte d’oltreoceano dalla marginalità e dai pregiudizi che lo sguardo occidentale le impone. E questa denuncia compare sin dalle prime righe del testo *Negerplastik*: «A nessuna arte l’europeo si accosta con tanta diffidenza come all’arte africana»¹⁰.

8 BLOCH, *Geist der Utopie*, cit., p. 36; trad. it. cit., p. 36.

9 BLOCH, *Geist der Utopie*, cit., p. 36; trad. it. cit., p. 35.

10 C. EINSTEIN, *Negerplastik*, Verlag der weissen Bücher, Leipzig 1915; trad. it. di G. Zanasi: *Scultura negra*, in ID., *Lo snob*, Guida, Napoli 1985, pp. 115-136 (ora anche in volume autonomo per la casa editrice Abscondita).

Per comprendere a pieno la presenza della voce di Einstein nelle pagine di *Spirito dell'utopia*, e per afferrare il senso del discorso coagulato in queste pagine, può essere utile riferirsi a un saggio blochiano dal titolo *Su una collezione. Scultura negra (Über ein Sammelwerk: Negerplastik)* del 1915, le cui osservazioni sono solo parzialmente rifluite in *Spirito dell'utopia*¹¹. Quest'opera giovanile di Bloch indaga la cosiddetta *Negerplastik* (che in quegli anni prendeva piede nelle sale espositive d'Europa grazie anche al lavoro di riscoperta effettuato dalle avanguardie storiche), rintracciandovi un percorso di salvataggio sia del fenomeno, sia di coloro che tale fenomeno estetico hanno prodotto, cioè i popoli non europei¹². Ma la lezione blochiana non si ferma qui, anzi invita caratteristicamente ad addentrarsi nelle «sorgenti più occulte [...] dell'arte africana o australiana»¹³, dove sarà possibile rintracciare un patrimonio comune dell'umanità. Sin dalla sua rilettura della *Negerplastik* di Carl Einstein, Bloch registra l'irriducibilità alle concettualizzazioni occidentali dei reperti etnografici nei quali l'espressione artistica, smisurata, bizzarra ed enigmatica fa tutt'uno con i motivi rituali in cui è integrata e dà corpo a «impressionanti creazioni oniriche» – e alla «*organische Abstraktheit* [astrazione organica]»¹⁴. È così che Bloch si allinea con Einstein nel condannare per un verso il pregiudizio colonialista di una qualche superiorità culturale dell'Occidente, e per l'altro anche il nucleo epistemologico dell'unico ambito disciplinare che sino a quel momento si piccava di occuparsi delle sculture africane come testimonianza dell'origine, ovvero l'etnologia. Che le forme artistiche più prodigiose dell'Asia orientale siano esposte nei musei etnologici, come a Francoforte, o nei musei di Storia Naturale, come a Vienna, è significativo di questa tendenza¹⁵.

Le considerazioni di Bloch nel testo sulla *Negerplastik* mettono sin da subito in risalto la connessione stabilita da Einstein tra “arte negra” e ambito religioso o meglio culturale¹⁶. A ribadire questo nesso è l'apparato iconografico allegato dallo storico dell'arte al testo: un corredo di 111 illustrazioni, per lo più di collezionisti privati, senz'alcuna indicazione in didascalia. Come precisa Bloch:

Dunque ha fatto bene Carl Einstein a pubblicare recentemente per la casa editrice dei Weißen Bücher una collezione di tavole che rende possibile la libera e ininterrotta contem-

-
- 11 E. BLOCH, *Über ein Sammelwerk: Negerplastik* (1915), in ID., *Literarische Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. IX, pp. 190-195; trad. it. *Su una collezione: arte negra*, in ID., *Ornamenti. Arte, filosofia e letteratura*, a cura di M. Latini, Armando, Roma 2012, pp. 43-52. Cfr. D. PAN, *Sacrifice in the Modern World. On the Particularity and Generality of Nazi Myth*, Northwestern University Press, Illinois 2012, p. 54 e s.
- 12 Su questi aspetti si focalizza l'attenzione di Maria STAVRINAKI, nel suo studio dal titolo *Contraindre à la liberté. Carl Einstein, les avant-gardes, l'histoire*, Les Presses du Réel, Digione 2018.
- 13 BLOCH, *Literarische Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. IX, p. 195; trad. it. cit., p. 51.
- 14 BLOCH, *Literarische Aufsätze*, cit., p. 194; trad. it. cit., p. 48.
- 15 BLOCH, p. 44; *Literarische Aufsätze*, cit., p. 191. Sulla questione etnologia-arte in Carl Einstein si rimanda all'introduzione di Fiorella BASSAN dal titolo “Per un'etnologia dell'arte: Gli scritti di Carl Einstein nella rivista ‘Documents’”, in C. EINSTEIN, *Scritti sull'arte. Documents 1929-1930*, a cura di F. Bassan e M. Spadoni, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- 16 E infatti nel testo *Negerplastik* di Carl Einstein si legge: «L'arte negra ha un carattere essenzialmente religioso» (EINSTEIN, *Arte negra*, cit., p. 122).

plazione dell'arte negra (...) In questo modo ci rende visibili le pie mani che, durante le feste, portano in processione la divinità che per questo non ha bisogno del piedistallo [...]»¹⁷.

In piena linea di convergenza con le tesi esposte da Nietzsche nella *Geburt der Tragödie* (*Nascita della tragedia*), o con quelle del suo attento erede Aby Warburg nello *Schlangenritual* (*Rituale del serpente*), anche Bloch insiste sulla “origine” culturale della dimensione artistica. Si tratta di uno scarto primigenio che resiste come un opaco residuo a ogni rappresentazione, che non si lascia ridurre a visibilità, e che anzi rivendica la sopravvivenza del suo “contenuto sedimentato”, stratificato e complesso. Se l'origine non viene più pensata come semplice punto di avvio e come scaturigine del futuro, e la novità non è più pensata come semplice oblio del passato, ecco che i due poli di origine e novità (avanguardia) si possono combinare dialetticamente. È in gioco un anacronismo in cui il presente fa risorgere un passato latente, “sopravvissuto”.

Dal reciproco costellarsi di origine e novità si profila una rivalutazione delle forme apparentemente “informi” dell'arte, come si evince dalla critica di Bloch alla tesi che si affanna ad additare come difetto la mancanza di proporzioni nella scultura in legno africana e australiana.

Con le parole di Bloch:

[...] tutto ciò che ci sembra un errore di proporzione sul piano scultoreo mostra in realtà solo un ordine di parti valutate diversamente in base alla loro espressione plastica. Inoltre Carl Einstein interpreta la maschera – quella zoomorfa, quella spaventosa del grottesco infra-mondo e quella della divinità, già ricercata in tutti i tatuaggi – come espressione di trasformazione e di oggettivazione di sé stessi e di un inaudito irrompere in sfere più elevate¹⁸.

Se le avanguardie artistiche novecentesche ripescano, nelle interferenze del tempo, questa peculiarità ‘primitiva’, rifiutando la prospettiva rinascimentale, è perché decompongono la figura, esagerandone alcuni tratti, esasperando alcune linee. Citando quasi alla lettera Carl Einstein¹⁹, Bloch osserva che quanto appare come una sproporzione altro non è che la traduzione della discontinuità ottica dello spazio in una chiarificazione formale, in un ordine delle parti valutate, trattandosi di plasticità, secondo la loro espressione plastica. Il fatto che nella *Negerplastik* le braccia e gli occhi vengano ingranditi a dismisura non dipende da una forma d'incapacità tecnica, insomma da un errore, ma piuttosto risponde a un impulso di espressività artistica. Vengono qui attribuite agli oggetti rappresentati dimensioni differenti, a seconda dell'importanza che viene loro data. Il che significa che non è in gioco la riproduzione del reale, ma una diversa modalità di vedere il mondo, ossia di modellare la propria “forma di vita” in modo conforme alla

17 BLOCH, *Literarische Aufsätze*, cit., p. 192; trad. it. cit., p. 46 e s.

18 *Ibidem*, p. 47; *Literarische Aufsätze*, cit., p. 192.

19 Nel testo di Einstein si legge, infatti: «Si biasimano spesso nelle sculture negre i cosiddetti errori di proporzione; occorre capire che la discontinuità ottica dello spazio è tradotta in una chiarificazione formale, in un ordine delle parti valutate, dato che si tratta di plasticità, a seconda della loro espressione plastica» (EINSTEIN, *Arte negra*, cit., p. 130 e s.).

propria visione interna, producendo la dimensione interiore. Così, per Einstein, l'utilizzo della simmetria come mezzo compositivo deriva dal fatto che noi siamo in piedi e procediamo su due gambe, lavoriamo con due mani e una colonna vertebrale ci tiene in posizione eretta, vale a dire noi proiettiamo di buon grado la nostra struttura nelle costruzioni e nelle immagini²⁰. Del resto il contrasto delle forme nella scultura è la miccia che fa scatenare un'apocalisse primitiva', ovvero un'apocalisse sensibile' per lo spettatore che se le trova di fronte.

III.

A differenza delle opere d'arte europea, le immagini "dissonanti", inquiete, della *Negerplastik* non vogliono significare niente al di fuori di sé, e neanche simbolizzare niente, giacché esse *sono* la divinità stessa²¹. Il Dio da un lato si offre allo sguardo per mezzo della raffigurazione, ma dall'altro conserva una dimensione di opacità, un alone mitico in cui coinvolge l'adorante stesso, annullandone la finitezza umana. È questa la prospettiva di Carl Einstein, ma è questa – seppur espressa con un altro registro – anche la visione di Bloch.

Pensiamo all'esempio, ancora più interessante nel nostro caso, delle maschere culturali dei popoli primitivi, sia quelle riferite alle divinità, sia quelle di animali (talvolta persino quelli uccisi in sacrificio). A colpire l'attenzione di Bloch è in primo luogo l'aspirazione dell'uomo a determinare il proprio sé fino al punto di liberarlo dalle catene dell'esperienza limitata all'individuale e a trasformarsi nelle potenze oggettive che venera: la "volontà di maschera". Nella cultura primitiva le maschere sono espressione dell'auspicata metamorfosi e obiettivazione del proprio essere finito in un tutto universale, in una forza superiore.

Nella maschera si vede il proprio Sé come fisionomia segreta del Noi, come un 'io comunitario' non ancora realizzato (e per questo inquieto). Si dischiude qui il luogo stesso della significazione, una dimensione simbolico-allusiva. Con le parole di Bloch: «la volontà magica, premendo verso l'alto, dava alle maschere il nostro volto lontano»²². Così deve essere inteso il valore antropologico dell'opera d'arte arcaica. Nel pensiero primitivo la maschera non serve a coprire il volto, ma a produrlo, a portarlo alla luce attribuendogli un significato che è al contempo sociale e spirituale. È quanto Bloch definisce, in termini che ancora una volta ricordano l'arco Nietzsche-Warburg, come "volontà di magia [*Zauberwille*]", da intendersi anche in un'accezione socio-politica, come «ansia di trasformarsi e di penetrare nei superiori livelli della stirpe»²³. L'approccio magico consiste nel fatto che, attraverso le maschere e le statue, viene evocato il regno delle divinità e dei morti e viene riconosciuto il potere di quelle forze che appartengono alla sfera del mondo ctonio. È questa una dimensione etno-antropologica nella quale il regno dell'invisibile appare nel visibile, forzando i confini prospettici del mondo. Se

20 Cfr. F. MASINI, *Gli schiavi di Efesto. L'avventura degli scrittori tedeschi del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 169.

21 Cfr. EINSTEIN, *Arte negra*, cit., p. 125 (corsivo mio).

22 BLOCH, *Geist der Utopie*, cit., p. 30; trad. it. cit., p. 35.

23 Ivi; *Geist der Utopie*, cit., p. 36.

grazie alla pratica magica si riesce a vedere oltre il visibile, è perché ci si affida non a regole tecniche o razionali, ma a operazioni magiche²⁴. Il pensiero “primigenio” segue invece una sua propria logica che non è più o meno valida rispetto a quella razionale, dal momento che è diversa. In questo senso si capisce il valore culturale della maschera intagliata: è in questa spirale contorta di linee che per gli australiani si manifesta il volto invisibile degli “dei della vita”, del movimento delle forme. È come se in queste figure arcaiche, dagli occhi e dalle braccia enormi, palpitassero le oscure potenze del cosmo, il demone della vita.

A differenza del vetro (simbolo della cultura occidentale) dove tutto scivola via, o della pietra che appiattisce, il legno viene inteso da Bloch come il materiale che esprime l'essenza interiore in tutto il suo fermento: i più terribili moti dell'animo e i crampi delle articolazioni vengono evocati attraverso le venature di questi feticci. Siamo agli antipodi della *Glaskultur* di cui parla Benjamin: lo sguardo dell'adoratore resta catturato dall'intrico di solchi della superficie lignea, ossia dai tratti di questi oscuri sistemi plastici di fecondità e potenza. Di qui risale a qualcosa che è rimasto nascosto alla vista: alle “occulte visioni” che si annidano nel dettaglio superficiale. In definitiva: ciò che la scultura negra, attraverso la sua “volontà di maschera”, mette in evidenza è il “*pathos* della distanza”, laddove per *Distanz* s'intende la ricerca incessante del proprio sé attraverso l'altro da sé. È il rapporto paradossale che si stabilisce tra partecipazione e distacco, tra rappresentazione e memoria, tra opacità e trasparenza, tra forma e movimento. Se – come spiega Warburg – l'apposizione di una distanza costituisce l'atto di nascita della dimensione artistica, non bisogna per questo ignorare le tracce mnestiche contenute nelle immagini che ci circondano. Così le “figure postume” della *Negerkunst* di cui si occupa Einstein costantemente sfuggono al nostro sguardo, e tuttavia, seppur per un attimo, fanno balenare, attraverso le loro linee, il nostro volto lontano e indefinibile: l'*Humanum* in divenire. Ma in questo dispositivo anacronistico della pre-apparizione (*Vor-schein*) utopica c'è già molto dell'estetica di Ernst Bloch, e forse dell'estetica in generale.

24 Significativa qui è la connessione con Benjamin, che, ancora in *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (*L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, 1935) traccia delle affinità tra l'aura e il mondo magico.

ELENA TAVANI

ADORNO, BLOCH E IL CAMPO D'AZIONE DELL'UTOPIA *Un dialogo radiofonico*

Abstract

The essay aims at focusing on both Bloch's and Adorno's proposals for a renewed utopian thinking, claiming their differently 'agonistic' structure. Brecht's short sentence «Something's missing» (*Mahagonny*) gives way to a discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno broadcasted by radio in 1964 on the contradictions and anachronism of 'the utopian'. The sentence reveals according to Bloch the very presence of utopia in the process of being, which makes hope a struggling strategy. Bloch substantiates his argument with the thesis of the 'proximity' of utopia and with the use of a phenomenology of utopian consciousness engaged with various processes of reality and with symbols and utopic 'topoi' encountered along the way. Against the emergence of such wish-images, Adorno suggests that we can talk about utopia only in a negative way and that the 'operational theatre' of utopia is rather a changing of all categories – not only in the social field – through determined negation. I argue that for both philosophers utopia is not transposed into the future because of its agonistic and operational value: it performs critically as 'immanent' transcendence of concrete experience.

Keywords: Ernst Bloch, Theodor Adorno, Utopia, Aesthetics, Artworks

Parlare di campo d'azione dell'utopia con riferimento sia a Bloch che ad Adorno può sembrare una forzatura. Non è forse Bloch il filosofo secondo il quale l'utopia si dà in molti luoghi e offre plurime immagini di sé mentre Adorno professa fedeltà all'utopia negandole in buona sostanza ogni possibilità di affermarsi in quanto tale, fosse anche semplicemente il rendersi riconoscibile nella sua possibilità attraverso delle immagini?

Altro fattore che sembra andare in direzione contraria rispetto alla questione posta nel titolo è la consuetudine a interrogarsi piuttosto sui possibili 'contenuti' dell'utopia – capaci di rivitalizzare un concetto screditato, spesso riconvertito e riassorbito in una generica spinta al progresso sociale o all'innovazione tecno-scientifica. Rispetto però a questa domanda, che, come vedremo tra breve, fa da filo conduttore anche al dialogo radiofonico tra Bloch e Adorno tenutosi a Baden-Baden nel 1964, moderatore e conduttore Horst Krüger, *Manca qualcosa... Sulle contraddizioni del desiderio utopico*¹ vorrei considerare prioritaria quella proposta all'inizio, per almeno due motivi, che mi limito ad elencare. Il primo è che la domanda sul 'campo d'azione dell'utopia' ci costringe da subito a fare i conti con la struttura operativa, con la logica interna di tipo variamente 'militante' del pensiero di Bloch e Adorno. Il secondo motivo è che entrando all'interno

1 TH. W. ADORNO, E. BLOCH, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno* (1964), in R. Traub, H. Wieser (a cura di), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 58-77. Il titolo deriva da un pezzo teatrale di Bertolt Brecht del 1929, *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* (*Ascesa e caduta della città di Mahagonny*) e da una canzone musicata da Kurt Weill.

del laboratorio filosofico dei due autori ci si imbatte in scelte relative alla forma espositiva e ai modi dell'argomentare, che in modi anche divergenti, sorreggono l'indirizzo di un pensiero 'utopico'.

I.

Prima di entrare nel merito del dibattito radiofonico e mettere in evidenza le principali posizioni che in questo contesto Bloch e Adorno prendono sul tema dell'utopia, potrebbe tuttavia risultare utile alla loro valutazione complessiva fornire qualche breve nota sulle relazioni intercorse fino a quel momento tra i due filosofi.

Per comodità le raggruppò in tre fasi. Una prima fase di profonda e incondizionata ammirazione nei confronti di Bloch da parte del giovane Adorno che nel 1921 legge avidamente *Spirito dell'Utopia*, secondo quanto egli stesso racconta nel saggio *Manico, brocca e prima esperienza* il suo contributo alla *Festschrift* curata da Sigfried Unseld nel 1965 per gli ottant'anni di Bloch².

Alla prima segue una seconda fase più difficile, segnata da un malinteso. Nel settembre 1942 Bloch indirizza ad Adorno una lettera dai toni drammatici in cui gli descrive la sua situazione di emigrato lavoratore a tinte fosche e con toni disperati; in realtà era riuscito, grazie alla mediazione di Adorno, a ricevere un sostegno economico sia pure temporaneo dall'Istituto per la Ricerca Sociale, nonostante il direttore, Horkheimer, nutrisse qualche motivata riserva nei suoi confronti. Ora accadde che Adorno prese alla lettera quella descrizione e un po' ingenuamente pubblicò un appello di raccolta di donazioni a favore dell'amico. Adorno presentava Bloch come «teologo della rivoluzione» animato dall'idea centrale di «un superamento dell'estraneità di soggetto e oggetto» e dall'idea della fine messianica della storia «l'abolizione letterale e incondizionata del dolore sociale-naturale». Tuttavia il tono dell'articolo era a dir poco enfatico, al punto che Bloch di fatto lo smentì in una lettera aperta pubblicata sul medesimo giornale, nella quale rifiutava il ruolo e l'immagine del 'capro espiatorio' delle persecuzioni naziste che inopinatamente gli aveva attribuito Adorno. La smentita fece calare il gelo tra i due, che per quasi vent'anni fecero di tutto per evitare ogni contatto³.

Infine il disgelo e il riavvicinamento. Siamo agli inizi degli anni Sessanta, con qualche segnale preliminare di distensione nel 1958, in occasione di un convegno su Hegel a Francoforte – con un Bloch umanamente simpatico e un Adorno sospettoso e non ancora pronto a una riconciliazione⁴. Nel 1961 seguì un'accurata recensione di Adorno alla nuova edizione di *Spuren (Tracce)*, il libro di aforismi di Bloch, e poi gli auguri di Bloch per i sessant'anni di Adorno e infine come già ricordato – siamo ormai nel 1965 – la partecipazione di Adorno alla *Festschrift* curata da Unseld per gli ottant'anni di Bloch.

2 TH. W. ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung* (1965), in *Gesammelte Schriften* in 20 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986, vol. 11: *Noten zur Literatur IV*, pp. 556-566 (prima ed. ted. in S. UNSELD, a cura, *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, pp. 9-20); trad. it. cura di E. De Angelis: *Manico, brocca e prima esperienza*, in TH. W. ADORNO, *Note per la letteratura, II* (1961-1968), Einaudi, Torino 1979, pp. 232-242.

3 S. MÜLLER-DOOHM, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, p. 459 e s.

4 *Ibidem*, p. 636 e s.

Bloch, afferma Adorno nel saggio *Manico, brocca e prima esperienza*, traspone nel gesto del pensiero e nella scrittura filosofica la struttura di pensiero inaugurata da Hegel, il quale «aveva strappato il concetto di mediazione all'opinione secondo cui quella è una medietà tra cose diverse e l'aveva dislocata nell'interiorità delle situazioni, che, risucchiate dallo sguardo dell'argomento, diventano cose vive e la loro propria alterità»⁵. Così facendo Bloch intraprende una «riflessione temeraria» che fiorisce sempre sul limite del fallimento⁶. Vi si trova un'attitudine anarchica che cattura il giovanissimo Adorno: per quanto confusamente, data la giovane età «avevo la sensazione che qui (in *Spirito dell'utopia*) la filosofia era sfuggita alla maledizione dell'ufficialità» e alla «disciplina» del pensiero civilizzatore⁷.

Ma ciò che soprattutto affascina Adorno è che da questa impossibilità di fare sistema, di organizzare i concetti secondo un principio di autoderminazione, la filosofia acquista uno statuto nuovo e profondo, la razionalità strumentale lascia il posto a un «razionalismo del cuore» non garantito e avventuroso ma non per questo debole o incerto. Una posizione, quella del Bloch di *Spirito dell'utopia*, che rivela come l'*utopia* sia l'aspirazione segreta del materialismo, giacché la nuova e pur sempre antica domanda filosofica, il «che cosa è questo?» rivolto alla brocca si rivolge di fatto a «quel che la brocca nel suo linguaggio di cosa dice e al tempo stesso nasconde». E proprio qui si manifesta un che di oscuro, indeterminato: «questo mistero sarebbe il contrario di ciò che sempre era così e sempre così sarà, il contrario dell'invarianza: sarebbe ciò che un giorno sarebbe infine diverso»⁸.

Uno stile di pensiero, quello del Bloch dello *Spirito dell'utopia*, straordinariamente vicino, per la sua capacità di «prefigurare una utopia concreta»⁹, all'espressionismo letterario e artistico, di cui talvolta ripete le illuminazioni, quasi alla lettera. E avremo in questo caso perfettamente intonati il 'rosso tromba' del Leo Perutz autore de *Il maestro del giudizio universale*, citato brevemente da Adorno¹⁰, e «il coraggio rosso-ateo di fronte alla morte» di cui Bloch rivendica il tratto originale di contro al romanticismo individualista borghese¹¹.

Ma la velocità del ritmo filosofico di Bloch non gli impedisce, osserva Adorno, di soffermarsi e di insistere su «il vecchissimo, da sempre dimenticato» che parla a chi sosta

5 ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, cit., p. 562; trad. it. cit., p. 238.

6 *Ibidem*, p. 564 e s.; trad. it. cit., p. 240 e s.

7 *Ibidem*, p. 557; trad. it. cit., p. 233.

8 *Ibidem*, p. 566; trad. it. cit., p. 242.

9 E. BLOCH, *Bildersturm und Ornamente*, in «Jahrbuch Freien Akademie der Künste», 20 (1968), pp. 74-95, p. 89; trad. it., *Iconoclastia e ornamenti*, in *Id.*, *Ornamenti. Arte, filosofia e letteratura*, a cura di M. Latini, Armando editore, Roma 2012, pp. 71-98, p. 86.

10 TH. W. ADORNO, *Blochs Spuren. Zur neuen erweiterten Ausgabe 1959*, in *Noten zur Literatur II, Gesammelte Schriften*, cit., vol. 11, pp. 233-250, p. 235; trad. it. cit., *Le Tracce di Bloch. Sulla nuova edizione ampliata del 1959* (1960), in *Note per la letteratura I* (1943-1961), trad. it a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1979, pp. 220-237, p. 222.

11 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (in fünf Teilen), *Gesamtausgabe* Band 5, Erster Teil, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 1380; trad. it. di E. de Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza* (1938-1947, 1959), a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 2005 (I 1994), p. 1355.

presso di lui «di quel che non c'è ancora stato, che va ancora prodotto, che viene bloccato dall'ordinamento della cultura, la quale trionfò a buon mercato sul risultato imperfetto e che con la sua imperfezione poneva domande»¹². È un motivo, quello dell'invecchiato, che Adorno riprende più volte, in particolare in *Dialettica Negativa* e nel saggio *Sulla tradizione*¹³. L'altro concetto chiave ripreso da Bloch è il concetto di ornamento, indagato nel suo carattere enigmatico e come «cifra» di ciò che nella natura attende di essere risvegliato e dunque in buona sostanza dell'utopico¹⁴.

In particolare nel saggio *Funzionalismo oggi* Adorno ricollega l'ornamento «all'impulso mimetico, contrario all'oggettivazione razionale»¹⁵ e in questo senso diventa elemento sostanziale e non accessorio dell'arte. Il mimetico e l'ornamentale si fanno portatori di un elemento di non razionalità, di contro al costruttivo e funzionale proprio della ragione strumentale ed è interessante anche il fatto che Adorno, non casualmente, faccia spesso giocare il concetto di ornamento in tandem con l'«invecchiato», trattandosi in entrambi i casi di concetti capaci di farsi veicolo di un fattore di non-identità, di uno strato di senso materiale del vivente che chiama 'mimetico'¹⁶.

La filosofia non è più contemplazione, è sfondamento, vuole entrare nel tessuto delle cose con «un gesto cinematografico»¹⁷; nella scelta del termine qui Adorno paga un chiaro tributo a Walter Benjamin. Gli scossoni assestati al pensiero argomentativo si traducono però in Bloch, significativamente, in strategie per trovare accesso alla profondità degli oggetti, che prevedono di diventarne partecipe attraverso dislocazioni che alterano profondamente la *forma* del pensare: «in tal modo l'esposizione, da lungo tempo trascurata nella filosofia accademica [...], ridiventa per la prima volta essenziale per la sostanza»¹⁸. Si tratta di un motivo che Adorno fa proprio in modo radicale e manterrà nel corso di tutta la sua riflessione, e che nei primi scritti filosofici è particolarmente esplicito. Nello scritto giovanile *Attualità della filosofia* ad esempio leggiamo il seguente passo: «L'interpretazione autenticamente filosofica non viene in contatto con un significato predeterminato che si trova già dentro al problema, ma lo illumina improvvisamente e momentaneamente, consumandolo al tempo stesso»¹⁹. Analoga posizione è assunta nelle *Tesi sul linguaggio del filosofo*, dove per definire la *Deutung* filosofica Adorno pone al centro dell'indagine la rivendicazione del carattere di scrittura della filosofia. Tema riba-

12 ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, cit., p. 564; trad. it. cit., p. 240.

13 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, trad. it. di P. Lauro, a cura di S. Petruccianni: *Dialettica negativa* Einaudi, Torino 2004. Cfr. anche ID., *Über Tradition*, in *Ohne Leitbild. Parva aesthetica*, *Gesammelte Schriften*, cit., vol.10.1, pp. 29-41; trad. it. di E. Franchetti, Nota Conclusiva di R. Masiero: *Sulla tradizione*, in TH. W. ADORNO, *Parva aesthetica. Saggi 1958-1967*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 27-39.

14 BLOCH, *Bildersturm und Ornamente*, cit., p. 91; trad. it. cit., p. 88.

15 TH. W. ADORNO, *Funktionalismus Heute* (1966), in ID., *Ohne Leitbild. Parva aesthetica*, cit., pp. 104-127, p. 111; trad. it., *Funzionalismo oggi*, in ID., *Parva aesthetica*, cit., pp. 103-127, p. 110 e s.

16 Cfr. E. TAVANI, *L'immagine e la mimesis. Arte, tecnica, estetica in Theodor W. Adorno*, ETS, Pisa 2012.

17 ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, cit., p. 562; trad. it. cit., p. 238.

18 Ivi.

19 TH. W. ADORNO, *Die Aktualität der Philosophie* (1931), in *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, pp. 325-344; trad. it. di C. Pettazzi: *L'attualità della filosofia*, in «Utopia», 1973 (III) nn. 7-8, pp. 3-11.

dito più volte in scritti successivi, da *Il saggio come forma* fino alla *Dialettica negativa*, dove si parla del carattere simile alla scrittura (*das Schriftähnliche*) della costellazione di concetti, in virtù del quale essa diventa leggibile come segno dell'oggettività²⁰.

Evidentemente nel saggio allestito per la *Festschrift* si palesa, per usare le parole di Detlev Claussen, un'«inattesa riverenza» di Adorno nei confronti di Bloch²¹, del tutto assente nel saggio dedicato alcuni anni prima (nel 1960) alla nuova edizione delle *Tracce*. In quel caso Adorno era stato molto più critico, nonostante i molti riconoscimenti. Tra questi l'originalità del «gesto brusco» e il carattere di «narrazione enfatica», «storia avventurosa del viaggio verso il fine utopico» di un pensiero che insegue le tracce e usa l'utopia come un mezzo con cui «scuote le catene dell'identità»²². Narrazione che è al tempo stesso discussione, non essendo rispettato «il confine tra finito e infinito, tra fenomenico e noumenico»²³ e che costituisce il paradosso di una filosofia ingenua: ne scaturisce «un'affinità con l'oggettuale, e soprattutto con gli strati materiali abbandonati dal senso», che porta la filosofia di Bloch a contatto con l'inferiore e «con ciò che si è separato dalla cultura»²⁴, segno di protesta contro la reificazione del mondo. Adorno non esita però, al tempo stesso, a muovere a Bloch precise contestazioni. Ciò che viene narrato «si brucia nel narrare, la accensione del pensiero non pensato è un cortocircuito»²⁵. Ma soprattutto «la speranza non è un principio»²⁶: la speranza pensata, che cioè diventa principio ad uso del pensiero dell'utopia, la «sabota», vanificandone ogni possibile efficacia nella direzione del non-identico²⁷. Inoltre, e qui giungiamo al principale addebito mosso nei confronti di Bloch, la «forma [*Gestalt*] della domanda incostruibile» alla fine è una forma totale, fa sistema e la traccia blochiana perde agli occhi di Adorno il suo carattere di non-identità e cioè di luogo alternativo e sperimentale del pensiero, diventando ogni volta di nuovo *esempio* di un «pensiero unico», che ha per oggetto l'utopia e lo sfondamento: «la traccia è il non arbitrario, il non appariscente, il mancante di intenzioni. Il suo livellamento all'intenzione pecca contro di essa; «il colore» che Bloch ricerca senza sosta si fa grigio «quando diventa totalità»²⁸.

II.

Fatte queste premesse, possiamo senz'altro al dibattito radiofonico che vede protagonisti Bloch e Adorno a Baden-Baden nel 1964, poi pubblicato in un volume che riporta le conversazioni tenute da Bloch con vari interlocutori e ora disponibile anche sul web²⁹.

Nel dibattito le posizioni contrapposte di Adorno e Bloch sul tema dell'utopia sono riaffermate in tutta la loro nettezza, e risultano anche molto chiare le differenze di stile

20 ID., *Negative Dialektik*, cit., p. 167; trad. it. cit., p. 149 e s.

21 D. CLAUSSEN, *Theodor W. Adorno. Ein letzter Genie*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 2003, p. 325.

22 ADORNO, *Blochs Spuren*, cit., pp. 233-235, 238; pp. 220-222, 225.

23 *Ibidem*, p. 239 e s.; trad. it. cit., p. 226 e s.

24 *Ibidem*, p. 235; trad. it. cit., p. 222.

25 *Ibidem*, p. 243; trad. it. cit., p. 230.

26 *Ibidem*, p. 248; trad. it. cit., p. 234.

27 ID., *Negative Dialektik*, cit., p. 394; trad. it. cit., p. 360.

28 ID., *Blochs Spuren*, cit., p. 248; trad. it. cit., p. 234.

29 <<http://www.fen.baynet.de/eba/>> (visitato il 20/4/2019).

filosofico.

In Bloch l'utopico affiora da tutti i tentativi umani di costruire una vita migliore: l'utopia viene resa 'attraente' accentuando le sue ricadute positive nelle utopie mediche, sociali, tecniche, architettoniche, religiose. Si tratta di «un monumentale tentativo di reinventare il concetto di utopia per il marxismo e liberarlo dalle obiezioni che a ragione gli stessi Marx ed Engels mossero al socialismo utopico di Saint Simon, Owen o Fourier»³⁰. Dopo *Das Prinzip Hoffnung* anche il sogno ad occhi aperti e la speranza assumono il ruolo di fattori di orientamento cognitivo, organi di un razionalismo del cuore: diventano momenti salienti di questo processo ricostruttivo, pensato anche e proprio come una lotta contro l'imperfezione, l'incompiuto, che ha bisogno di illuminazioni e di figure in grado di segnare i luoghi dell'utopico. Bloch in tutta evidenza non solo non rispetta il *Bilderverbot*, il divieto veterotestamentario di farsi un'immagine della trascendenza – tanto importante invece per Adorno – ma è convinto che il fattore utopico possa essere «ritratto» in una serie di immagini e di simboli che in certo qual modo siano altrettante, provvisorie vittorie nei confronti dell'opaco, oscuro e indistinto che sottrae il momento vissuto alla coscienza. Attraverso di essi invece la coscienza ha a disposizione segni da decifrare o immagini di ricostruzione, che le permettono di scorgere «luoghi» di possibilità obiettiva e reale; inedite e al tempo stesso concrete linee di fuga rispetto alla strutturale manchevolezza della realtà³¹.

Al contrario, secondo Adorno occorre uscire dalla griglia di riferimento di una semplice fenomenologia della coscienza³²: se tutti i concetti messi in campo da Bloch per via del loro contenuto o potenziale utopico (libertà, felicità ecc.) vengono rapportati non all'attualità del momento vissuto ma al presente della «situazione» oggettiva e cioè al piano di esistenza storica collettiva, risulterà evidente che tale presente non è solo opaco e che ha raggiunto piuttosto uno stadio di svuotamento e di smentita delle ragioni dell'umanesimo come anche della spinta emancipativa dell'illuminismo, per cui l'attualità del momento vissuto risulta incapace di desiderare 'altro' e favorisce semmai patologie psicosociali come la rassegnazione o l'identificazione con l'aggressore³³. Come rispondere a questa sparizione della *Sehnsucht* per un mondo migliore? La risposta è procedurale e operativa: occorre assumere un ethos dialettico-negativo che attivamente confuti il falso – delle leggi della convivenza sociale, di modelli inaccettabili per una coscienza critica, sia essa filosofica, sociale, artistica, pedagogica – e che così facendo salvaguardi l'utopia nell'unica forma che questa può darsi.

Per questa ragione fondamentale è proprio in nome dell'utopia che occorre per Adorno non-farsi-un'immagine dell'utopico, per non diffamarlo, dovendo poi rinunciare a concepire la possibilità che le cose stiano altrimenti³⁴. Ciò di cui abbiamo nozione, e

30 F. JAMESON, *Afterword to Theodor Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Georg Lukacs, Aesthetics and Politics*, Verso, New York 2010, pp. 196-213, p. 210.

31 ADORNO, BLOCH, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, cit., p. 75.

32 *Ibidem*, p. 71.

33 *Ibidem*, p. 61.

34 *Ibidem*, p. 71.

molto spesso addirittura una «conoscenza esatta» è il falso, mentre non sappiamo nulla di come si presenterebbe qualcosa nella sua verità, sempre che ci si attenga al criterio di non cedere a una «fantasia arbitraria»³⁵. L'utopia quindi ci è data precisamente – e unicamente – nella forma della «negazione determinata [...] di ciò che semplicemente esiste e che, per il fatto che si concretizza in qualcosa di falso, indica sempre, al tempo stesso, nella direzione di ciò che deve essere (*sein soll*)»³⁶.

Ciò che emerge in filigrana dalla discussione tra Bloch e Adorno, dunque attraverso e oltre le molte differenze è un fattore duplice: per un verso la tendenza a considerare il campo d'azione dell'utopia come la *totalità* dell'esperienza. Per Bloch l'utopia sorge dal mare del possibile quando ci dirigiamo verso di esso, una dimensione che riguarda anche la 'legge naturale' e non solo la sfera sociale. Per Adorno – che secondo Bloch resta fermo alla *Stammhaus*, alla dimora originaria dell'utopia, e cioè all'utopia sociale³⁷ – l'utopia riguarda il cambiamento radicale del tutto, una possibilità che si scontra contro un apparato sociale «indurito» contro le persone³⁸. Leggiamo la sua precisazione:

Ciò che è utopia, che può essere presentato come utopia, è la modificazione del tutto. [...] Effettivamente non esiste qualcosa come un unico individuabile contenuto utopico. Quando ho parlato del tutto [*vom Ganzen*] non ho con questo in alcun modo pensato soltanto al sistema della convivenza [*Zusammenlebens*] degli uomini, ma veramente al fatto che tutte le categorie possono mutarsi, secondo la loro propria composizione [*Zusammenstellung*]³⁹.

Il secondo elemento che attesta una profonda convergenza di posizioni (altrimenti divergenti) tra Bloch e Adorno è la tendenza a fare del pensiero (espressionista o dialettico-negativo) un *ethos militante* lungo la direttrice di un pensiero critico.

Nella *Vorlesung über Negative Dialektik* Adorno torna sul tema e accennando al saggio del 1965 dedicato a Bloch racconta «ho cercato di spiegare il mio concetto di esperienza estetica alla luce di ciò che da giovane ho ricavato dalla sua filosofia – in contrapposizione alla filosofia di Simmel, ad essa affine sotto il profilo tematico»⁴⁰. Sembra a questo punto abbandonare l'argomento («poiché ho fatto menzione di questo saggio sono forse dispensato dal tornare su quelle questioni»), ma poi non resiste alla tentazione e spiega «il motore di questo genere di esperienza – ciò che in generale spinge l'essere umano a fare tali esperienze spirituali [...] è l'aspettativa (*Erwartung*) veramente non garantita, vaga e oscura, che ogni singola cosa particolare che le capita, alla fine rappresenta (*vorstellt*) – e qui mi esprimo leibnizianamente – quella totalità in sé che sempre di nuovo le sfugge; e questo piuttosto nel senso di una disarmonia prestabilita che si schiude a quella esperienza spirituale, che non nel senso della tesi armonicista, che ha condotto l'espe-

35 Ivi.

36 *Ibidem*, p. 69.

37 *Ibidem*, pp. 64-66.

38 *Ibidem*, p. 61.

39 *Ibidem*, p. 65.

40 TH. W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik*, a cura di R. Tiedemann, ID., *Nachgelassene Schriften*, IV, 16, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, p. 124.

rienza all'interno dei grandi sistemi razionalistici, i quali [...], al pari dell'idealismo tedesco, sono stati un tentativo di unificare verità di ragione e verità di fatto»⁴¹.

A riprova del fatto che l'utopia 'funziona' negativamente in Adorno occorre ricordare che, se è sempre un «pensare in contraddizioni» che apre il campo dell'utopia, tuttavia il territorio sul quale si innesta deve potersi configurare nei termini di un 'pensare in costellazioni', e questo come contropinta rispetto alla dialettica come procedimento⁴². Ciò significa che per portare avanti il compito dialettico-negativo di pensare «in forza della contraddizione già esperita nella cosa e contro di essa»⁴³, tale contrarietà può solo alimentarsi all'esperienza per cui 'etwas fehlt'.

«Solo se ciò che è si può modificare ciò che è non è tutto», leggiamo al termine della *Dialettica negativa*⁴⁴. L'interesse 'metafisico' inerente a questa possibilità deve guidare l'interesse materiale verso l'altro dal pensiero, perché non si orienti semplicemente verso ciò che ha di fronte. È uno spostamento d'accento che ha come esito principale una riterritorializzazione dell'utopico, distolto dalla sfera della idealità del concetto per essere calato nella effettività della formulazione. Con questa mossa ciò che si configura è una sorta di «utopia nella forma»⁴⁵. Il linguaggio resta per Adorno l'unica sede di espressione che può vantare un'«essenza collettiva». Questo però non significa che il fattore utopico possa diventare suo appannaggio. Non si tratta insomma di dare vita a qualcosa come una 'utopia della forma'. Credo sia importante mettere a fuoco questo punto sia riguardo ai linguaggi dell'arte che ai linguaggi della filosofia. La forma dell'arte dà articolazione a qualcosa d'altro dal reale, pur restando legata ad esso in molteplici modi, e dunque, dando luogo a una sorta di trascendenza immanente, che muove dalla forma ma non si risolve in essa, risulta per così dire predisposta all'utopia. Da parte sua la forma del pensiero è in grado di istituire un'esperienza di comprensione del reale di tipo non analitico o definitorio soltanto se si basa su un «modo di procedere» capace di strutturarsi 'estetivamente'. È l'articolazione paratattica dei concetti. Questo comporta che quel senso, se deve alludere ad 'altro', non è posseduto in via preliminare dalla teoria.

Qualcosa di analogo deve poter avvenire nelle opere d'arte. «Le opere d'arte» sostiene Adorno nella *Teoria estetica* «diventano manifestazioni in senso pregnante, manifestazioni di qualcosa d'altro, quando l'accento cade sull'irreale della loro propria realtà»⁴⁶. Nel modo in cui si manifesta l'«irreale» della realtà dell'opera, il non-fatto che affiora attraverso la costruzione dell'opera, è contenuta per Adorno l'utopia di un «nuovo ordine dell'essere», paradossalmente presente nell'espressione come rimando *oltre* la «compagine». Anche l'arte dunque si colloca sul medesimo piano di utopia nella forma del pensare-in-costellazioni. E con questo però non suggerisce la fuga, lo slancio

41 Ivi.

42 Id., *Negative Dialektik*, cit., p. 148; trad. it. cit., p. 13.

43 Ivi (sott. mia).

44 *Ibidem*, p. 391; trad. it. cit., p. 357 (trad. it. in parte modificata).

45 Cfr. E. TAVANI, *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 143 e s.

46 TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (1970), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, p. 123; trad. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci: *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009, p. 107.

in avanti. L'impulso utopico deve infatti essere sempre trattenuto dentro una qualche concreta e fattiva possibilità di «modificazione del tutto», anche se il prezzo da pagare perché tale possibilità si concretizzi senza il sostegno diretto della realtà di primo grado è pur sempre l'artificio, l'apparenza, la simulazione⁴⁷.

L'*etwas fehlt*, l'esperienza di un elemento mancante che è alla base dell'impulso utopico, prevede un 'resto' che Adorno pensa, in sintonia con Bloch, come una capacità di proiezione, di anticipazione estetica (in questo vagamente simile al punto cieco del desiderio in Bloch) e non solo come un non-identico rispetto al conosciuto e al formalizzato della razionalità scientifica o filosofica. Il non-identico si carica di una valenza utopica, modificando alla radice la sua stessa valenza metodico-procedurale. E tuttavia la visione di Adorno resta agonale (occorre pensare contro la contraddizione, contro l'*etwas fehlt*) in una modalità differente rispetto a quanto avviene in Bloch. Dal 'residuo' della logica scientifica Bloch approda prima all'ornamento come a quel sovrappiù rispetto alla funzione d'uso degli oggetti – ivi compreso il loro fungere da oggetto di contemplazione per la filosofia – e poi al «principio speranza». Bloch tendeva a considerare la relazione in generale in termini per così dire evolutivi o comunque di potenziale dispiegamento dell'essere. Per lui «la possibilità» resta una caratteristica della realtà naturale, percorsa da un'interna «tensione verso il compimento»: «anche nel verificarsi di qualcosa c'è ancora un qualcosa che resta indietro a se stesso»⁴⁸.

L'utopia in Bloch, ha osservato Hermann Schweppenhäuser, deve costituire il punto di fuga dell'idealismo, rendendo esplicita la «latenza del gratuito» che abita i suoi universali: avendo questi mancato l'obiettivo di un progressivo compimento e realizzazione dello spirito nel mondo, essi danno vita a «una utopica che si confonde con la topica» idealistica. Nella lettura blochiana «gli universali sono concetti del mondo, ma di un mondo che ancora non è – cifre di tendenza di un qualcosa di non ancora divenuto [*eines Ungewordenen*], che essi mantengono in una condizione di dispiegamento e di un poter essere realizzato»⁴⁹. Intercettare tali tendenze e impulsi nel processo del mondo diventa così il compito di una filosofia che assume la speranza come valore di esperienza di un non-ancora profondamente radicato nell'esperienza del mondo e della storia. Quello che agli occhi di Adorno andrà a costituire il carattere per così dire 'improprio' della speranza – il suo non poter essere un «principio» per il pensiero – nasce in qualche modo per Bloch proprio come risposta a una *Mischzeit* (prima guerra mondiale e primo dopoguerra) che ha costretto individui e interi popoli a una *Grenzexistenz*. Risposta filosofica intenzionalmente 'mista' essa stessa, perché la speranza vorrebbe fare di una *Sehnsucht* un principio di attivazione per il pensare utopico e intercettare metodicamente una corrispondenza tra l'agire della coscienza utopica e il potenziale utopico del divenire oggettivo del mondo. Dal momento che «pensare significa oltrepassare», il concetto, di per sé utopico, dovrà esplorare «l'immenso giacimento utopico nel mondo» e diventare

47 *Ibidem*, p. 178 e s.; trad. it. cit., p. 141 e s.

48 BLOCH, *Il principio speranza*, cit., p. 222.

49 H. SCHWEPPENHÄUSER, *Reale Vergesellschaftung und soziale Utopie. Ernst Bloch als Sozialphilosoph in ID., Vergegenwärtigungen zur Unzeit, Gesammelte Aufsätze und Aufträge*, Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg 1986, pp. 206-221, p. 210 e s.

un pensiero dell'attesa come di ciò che si annuncia⁵⁰. Per questa ragione, trattandosi non solo di un'indagine sulla «coscienza anticipatrice», rispetto alla quale è centrale la speranza come «affetto di attesa»⁵¹, ma anche di configurare un *ambiente* costellato di segni a cui quella coscienza possa avere accesso, l'*utopica* di Bloch decide di ricorrere ad una *topica* di concetti e di «immagini residuali utopiche»⁵² che possano segnare le tappe e l'andamento, il ritmo. Sembra trattarsi di un momento ulteriore dell'esperienza della coscienza, capace di mettersi in ascolto di ciò che il segno non dice, momento successivo all'immergersi in un mondo di segni (*Merkwelt*), per cui l'io vivente «riesce ad avere così, invece delle cose, invece del mondo esterno [...] un ambiente, che lo accerchia» nella forma di un «mondo di simboli»⁵³.

In *Spirito dell'Utopia* Bloch ritiene che una nuova critica della ragion pratica possa sgombrare il terreno e il *campo d'azione* per costruire empiricamente qualcosa come un «regno» dell'utopia⁵⁴. Tale nuova critica deve affermare il primato di una ragione «pratico-mistica» che a partire da «*das Dunkel der Erlebens*»⁵⁵, da quanto nel vissuto resta oscuro e che pure non è privo di una qualche tendenza, sappia trarre la forza dell'utopia nella «domanda incostruibile» e cioè sappia ricavare da quell'oscurità l'*ethos* capace di attivare «l'estraneità» dell'animo nei confronti del mondo e «il suo impulso verso l'altro»⁵⁶, a partire dallo «*sperare* che proietta in avanti le esperienze vissute»⁵⁷. Una simile estraneità potrà così raccogliersi in uno «spazio intimo» dove trovino posto «raccolgimenti, figure, categorie, sfere» in cui lo «sconosciuto» sia assunto come «topos»⁵⁸. In buona sostanza nel Bloch dello *Spirito dell'Utopia* il campo d'azione dell'utopia si profila come una fenomenologia della coscienza utopica la cui sfida è non solo quella di tagliare trasversalmente la metodica e la logica del pensiero e del vissuto, non rispettando i confini del primo e cercando attraverso il secondo una nuova «invariante della direzione»⁵⁹, ma anche di esercitare una facoltà utopica come «focus imaginarius»⁶⁰ capace di giungere a ciò che potremmo definire una sorta di *estensione* degli oggetti (è l'oggetto come ornamento), e in questo senso di estrarre dall'oscura «tendenza» delle cose la loro «trasparenza plasmata» come modo di apparire dell'utopia in esse, modo

50 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, pp. 3-5; trad. it. cit., pp. 8-10.

51 *Ibidem*, cit., p. 15; ed. ted. cit., p. 10 e s.

52 *Ibidem*, p. 222; ed. ted. cit., p. 224.

53 E. BLOCH, *Logos der Materie* (1923), in Id., *Logos der Materie. Eine Logik im Werden aus dem Nachlaß 1923-1949*, a cura di G. Cunico, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 13-15. Al riguardo vedi anche P. CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 262 e s.

54 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia* (1918, 1923, 1964), La Nuova Italia, Firenze 1992.

55 *Ibidem*, p. 251 e s.; trad. it. cit., p. 252 e s.

56 *Ibidem*, p. 261; trad. it. cit., p. 263.

57 *Ibidem*, p. 242; trad. it. cit., p. 244.

58 *Ibidem*, p. 252 e s.; trad. it. cit., p. 254.

59 E. BLOCH, *Contestuale allo "Spirito dell'utopia"* (1974), intervista a E. Bloch, in Id., *Spirito dell'utopia*, cit., p. XLIX.

60 BLOCH, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 224; trad. it. cit., p. 226.

dell'invisibile di tentare di diventare immagine⁶¹.

Per Bloch dunque la filosofia deve cercare e trovare luoghi in cui quel 'resto' venga messo in condizione di palesarsi, mentre a giudizio di Adorno il non-identico, nel suo spessore teoretico-utopico, per mantenere la componente di attrito rispetto ai vari 'sistemi dell'identità' (conoscenza scientifica, pensiero razionale, mondo amministrato) non solo non autorizza nessun 'salto' nel mistero, ma non può venire saturata con aggiunte o compensazioni di matrice soggettiva che focalizzino tale resto in qualche forma intuitiva o simbolica. Sulla base di questa precisa condizione il piano della costruzione della configurazione (filosofica o artistica) diventa il terreno di un pensare in costellazioni all'interno del quale diventi sì operante un campo d'azione dell'utopia, ma nella forma di una apertura che configuri nel suo proprio linguaggio e con i suoi propri mezzi, una mancanza (*l'etwas fehlt*), che faccia dunque percepire un vuoto di contro ad ogni possibile riempimento o raffigurazione o tematizzazione del vuoto, metafisico o esistenziale che sia. Il caso di Beckett assume per Adorno una valenza esemplare.

Come 'continuazione' del dibattito radiofonico Adorno aveva concepito l'idea di un confronto con Bloch su Beckett, in base al presupposto che vi fosse una valutazione condivisa in merito allo scrittore e drammaturgo: il focus sarebbe stato proprio sulle relazioni tra utopia e negatività.

Adorno ribadisce a più riprese come sia impossibile interrogarsi sul contenuto di verità delle opere beckettiana nel senso di un qualche «contenuto significativo» immesso nell'opera, a cominciare dalla pretesa di qualche filosofo esistenzialista di marcarla come teatro dell'assurdo. «Beckett respinge appassionatamente qualsiasi speculazione sul presunto contenuto simbolico del suo lavoro: il contenuto è che nessun contenuto ci sta positivamente davanti»⁶². Nello specifico del *Finale di partita* di Samuel Beckett ad esempio, ciò che viene messo in scena è la «contraddizione permanente dell'assurdo, il nonsenso che è il punto terminale della ragione». Proprio questo dispositivo riesce però a dischiudere la possibilità di un vero che se si sottrae al pensiero («non può più essere pensato», pure attraverso la contraddizione «scalza la pretesa assoluta di ciò che è immutabile»⁶³. E qui, significativamente, non ci sono solo una serie di negazioni determinate – il dialogo negato, il montaggio di frasi fatte, l'assenza di ogni sviluppo, la fissità dell'azione –, c'è il dramma che «sta ad ascoltare»⁶⁴ qual è la frase che viene dopo un'altra. Tutta la commedia, osserva ancora Adorno, «è edificata su un divieto linguistico e lo esprime con la propria stessa compagine»⁶⁵. I binari del dialogo sono divelti, la forma sintattica della domanda e risposta è scalzata, mentre il non senso è espresso dall'inganno del parlarsi. Anche la mera esistenza di personaggi e azioni è negazione determinata che registra il progressivo cammino verso uno stato di indifferenza

61 *Ibidem*, pp. 44, 47; trad. it. cit., pp. 43, 46.

62 ADORNO, *Über Tradition*, cit., p. 40; trad. it. cit., p. 38.

63 ID., *Versuch, das Endspiel zu verstehen* (1943-1961), in *Noten zur Literatur II*, cit., pp. 280-321, p. 318; trad. it. di G. Manzoni: *Tentativo di capire il "Finale di partita"* (1961, 1973), in *Note per la letteratura I*, Einaudi, cit., pp. 267-308, p. 305.

64 *Ibidem*, p. 307; trad. it. cit., p. 294.

65 *Ibidem*, p. 304; trad. it. cit., p. 291.

assoluta⁶⁶. Eppure «l'ottusità del *Finale di partita* viene messa a protocollo e ascoltata col massimo di differenziazione»⁶⁷. Ma è proprio questo aspetto procedurale e operativo di una scrittura scenica che segue i dettami della negazione determinata che apre all'utopico: «la rappresentazione della regressione, se effettuata senza protesta alcuna, protesta contro una costituzione del mondo che obbedisce così docilmente alla legge della regressione da non poter disporre in realtà più di nessun concetto contrastante da poterle opporre»⁶⁸. Il suo motore è la negazione come possibilità dell'utopia; utopico è l'incommensurabile che non entra in campo, mentre vengono dati corpo e voce alla falsa «commensurabilità» di rapporti di scambio che non sono più tali. Il linguaggio di gesti e dialoghi ridotti a pletora dà luogo a una topica di luoghi impraticabili, soffermandosi, metodicamente, su ognuno di essi per verificarne, quasi ossessivamente, l'impatto con soggetti 'in attesa'. Forse un'alternativa alla esuberante e progressiva topica dell'utopico di Bloch. Il gioco è fermo. Per questo il *Finale di partita* può continuare.

66 *Ibidem*, p. 320; trad. it. cit., p. 307.

67 *Ibidem*, p. 288; trad. it. cit., p. 294.

68 *Ivi*.

STEFANO MARCHESONI

EINGEDENKEN

*Ricordo del futuro e metafisica dell'interiorità
nello Spirito dell'utopia di Ernst Bloch*

Abstract

This paper attempts to outline Bloch's theory of *Eingedenken* according to the first edition of *Spirit of Utopia* (1918). After some introductory remarks on the peculiar origin of this unusual word – so much so that it can be characterized as a neologism – the paper focuses carefully on some passages taken from the chapter «Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit» in order to show how the *Eingedenken* works: it is not simply a form of memory or remembrance since it doesn't refer to the past but to something that actually didn't take place, i.e. to the potentialities hidden in the past. Some of the paradoxes involved in this idea are then briefly discussed. Finally, the paper moves to a discussion of the way in which Walter Benjamin critically read *Spirit of Utopia* – especially in his so called *Theological-political Fragment* (1921) – and in which he later developed (with the beginning of his unfinished project on the Parisian Arcades) his own theory of *Eingedenken*.

Keywords: *Eingedenken*; Memory; Remembrance; Messianism; Gnosticism; Materialism

What should haunt us is not the no longer of actually existing social democracy, but the not yet of the futures that popular modernism trained us to expect, but which never materialised. These spectres – the spectres of lost futures – reproach the formal nostalgia of the capitalist realist world.

Mark Fisher, *Ghosts Of My Life* (2014)

Interrogarsi sull'eredità dello *Spirito dell'utopia* è un'operazione particolarmente delicata da un punto di vista filosofico non solo perché esige in tutta evidenza una presa di posizione – possibilmente ben argomentata – da parte dell'interprete, ma anche e soprattutto perché in questo suo primo libro Bloch elabora un'originale teoria della ramemorazione con cui non possiamo non misurarci. Mi riferisco specificamente al concetto di *Eingedenken*, la cui portata teoretica e soprattutto etico-politica non mi pare sia stata ancora adeguatamente misurata. Le pagine che seguono vorrebbero quindi contribuire a stimolare la discussione intorno a questa nozione così difficile da definire a causa della sua eccezionale complessità semantica.

Va notato anzitutto che il concetto di *Eingedenken* oggi viene comunemente associato al nome di Walter Benjamin: alcune delle notazioni metodologiche più importanti del grande progetto incompiuto sui *passages* di Parigi¹ ruotano in effetti attorno a questo

1 Cfr. W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, in Id., *Opere complete*, in 9 voll., a cura di R. Tiedemann e

termine peculiare. La fortuna postuma di Benjamin a partire dalla fine degli anni Sessanta – fortuna che non ha arriso al pensiero di Bloch, anche a causa degli eventi politici iniziati col 1989 – ha fatto sì che la storia della ricezione dell'*Eingedenken* andasse in una direzione esclusivamente benjaminiana. Ora, a cento anni di distanza dalla prima edizione di *Spirito dell'utopia*, è venuto finalmente il momento di rendere giustizia a Bloch: è a lui che dobbiamo l'invenzione di questo concetto, non a Benjamin. È dunque urgente, oggi più che mai, misurarsi con quei pochi ma densissimi passi dello *Spirito dell'utopia* in cui si incontra questa parola.

Si tratta di un termine inusuale, che non compare in alcun dizionario, o meglio: non compariva in alcun dizionario fino ad alcuni decenni fa, quando la ricezione della filosofia di Benjamin ha contribuito a popolarizzarlo tra gli studiosi. Non è dunque azzardato parlare di una vera e propria invenzione terminologica originale. Alla base di questa invenzione troviamo l'aggettivo aulico *eingedenk*, che accompagnato dal verbo essere (*eingedenk sein*) si traduce 'essere memori', come ad esempio nel verso goethiano: «Eingedenk vergangner Leiden»², oppure in un passo del saggio di Freud su Leonardo: «Eingedenk der historischen Wahrscheinlichkeit...»³. Etimologicamente *eingedenk* è espressione composita che deriva dalla preposizione *in* e dal verbo *gedenken* ('ricordare'), legato a sua volta a *denken* ('pensare'): non a caso le occorrenze più arcaiche presentano la forma *ingedenk*. Nel dizionario dei fratelli Grimm, oltre ai lemmi *eingedenk* e *eindenk*, troviamo anche il verbo *eindenken*, secondo gli autori traducibile con il latino 'meminisse'⁴.

Come lo stesso Bloch ha affermato in un'intervista del 1967, l'ispirazione per introdurre il termine *Eingedenken* nel *Geist der Utopie* gli venne da Meister Eckhart, il quale fa però uso solo del verbo *engedenken*⁵. Vi è però un'altra fonte a cui Bloch potrebbe avere attinto: si tratta della poetessa Mathilde Wesendonck (1828-1902), autrice di quelle cinque poesie che Richard Wagner traspose in musica con il titolo *Fünf Gedichte für eine Frauenstimme und Klavier (Wesendonck-Lieder, WWV 91)*, eseguite per la prima volta nel 1862⁶. Un verso della quinta poesia, intitolata *Träume*, recita semplicemente: «Allvergessen, Eingedenken!».

Trattandosi di un termine inconsueto, ritengo opportuno tradurlo non semplicemente con 'rammemorazione' o 'rimemorazione', bensì piuttosto con un neologismo che faccia risaltare il carattere innovativo della scelta lessicale blochiana, ovvero con la parola *im-*

H. Schweggenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014, vol IX.

2 Dalla poesia *Wiederfinden*, in J. W. VON GOETHE, *Divano occidentale-orientale*, a cura di L. Koch, I. Porena, F. Borio, Rizzoli, Milano 1990, p. 348.

3 S. FREUD, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), in ID., *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Imago, London 1943, p. 168.

4 Il dizionario si può consultare online all'indirizzo: <http://dwb.uni-trier.de/de> (ultimo accesso 13.04.2019).

5 M. LANDMANN, *Gespräch mit Ernst Bloch (Tübingen, 22. Dezember 1967)*, in «Bloch-Almanach», n. 4, 1984, p. 28.

6 La preziosa indicazione circa i *Wesendonck-Lieder* si deve a Sandro Mancini, autore dell'illuminante voce «Eingedenken» in *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici Gallarate, Bompiani, Milano, Vol. 4, p. 3288 e s.

memorare. Risuona qui tanto il riferimento alla dimensione del *gedenken* (da cui anche *Gedächtnis*, ‘memoria’), quanto l’allusione a una sorta di sprofondamento nell’atto di rammemorazione, segnalato dalla preposizione *in*. Il rischio, si dirà, è quello di fraintendere l’*immemorare*, interpretando il prefisso *in* nel senso di una negazione, quindi nel significato di essere *immemori*, cioè di avere perso la memoria. Ma, come vedremo, Bloch con l’*Eingedenken* evoca non il ricordo nel senso della capacità di rappresentarsi un evento passato, bensì una sorta di anti-ricordo: un atto che permetterebbe non di riprendere e rappresentare ciò che è accaduto, ma di redimere precisamente il non-accaduto: la promessa utopica che giace nascosta nel grembo del passato. Ben venga dunque l’effetto di straniamento e perplessità che un termine come *immemorare* può provocare: esso ci permetterà forse di mettere radicalmente in questione il nostro supposto sapere intorno alle dinamiche della memoria e di meglio comprendere il carattere rivoluzionario dell’invenzione di Bloch.

1. *Eingedenken come critica e superamento del metodo fenomenologico*

Dopo queste preliminari considerazioni di carattere lessicografico possiamo addentrarci nel vivo dell’opera prima di Bloch, per soffermarci su alcuni dei passi più significativi relativamente al concetto di *Eingedenken*. L’intento che ci guiderà non è solo filologico (ricostruire attentamente i diversi significati di questo lemma all’interno dell’opera blochiana), ma anche e soprattutto ermeneutico: chiarire in che modo e in che senso questo concetto possa interpellarci qui ed ora, ovvero in che senso il nostro presente si possa manifestare come l’«ora della conoscibilità»⁷ dell’*Eingedenken*.

Al di là di alcune occorrenze sporadiche nei primi quattro capitoli, possiamo trovare una trattazione organica dell’*Eingedenken* solo nel capitolo quinto, intitolato «Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit»⁸, che verrà stralciato dall’edizione rivista del 1923 per essere solo parzialmente ripreso nella raccolta di saggi *Durch die Wüste*, pubblicata nello stesso anno⁹. In questo capitolo Bloch delinea una sua interpretazione del pensiero moderno e contemporaneo in cui prende in esame criticamente – in ordine non cronologico – la teosofia, la filosofia dei valori, Bergson, Husserl, Nicolai Hartmann, Nietzsche, Kant e Hegel, prima di passare a una trattazione messianica del rapporto tra cultura tedesca, ebraismo e cristianesimo.

Nelle pagine dedicate a Husserl viene finalmente spiegato in che cosa consiste l’*Eingedenken*, che aveva già fatto capolino nei capitoli precedenti. Si tratta di un peculiare atto che, secondo Bloch, verrebbe a integrare il metodo fenomenologico: «Il descrivere, il chiarire, il mostrare l’essenza del dato e infine l’immemorare anamnesticamente [*das*

7 Sul concetto benjaminiano di «ora della conoscibilità» («Jetzt der Erkennbarkeit») mi permetto di rinviare alla voce «Conoscibilità e leggibilità» in *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, a cura di A. Pinotti, Einaudi, Torino 2018, pp. 31-34.

8 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, in 16 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1978, vol. XVI, pp. 235-342.

9 E. BLOCH, *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964.

anamnetische Eingedenken] vengono distinti, ma in maniera niente affatto chiara, come i diversi movimenti e metodi della fenomenologia»¹⁰. Stando a Bloch, quindi, l'analisi fenomenologica presenta una varietà di metodi tra i quali non è agevole trovare una sintesi: si parte dalla descrizione del contenuto di coscienza per poi elevarsi gradualmente alle essenze, cioè all'analisi eidetica. E tuttavia, secondo l'autore, la pretesa husserliana di una pura contemplazione delle essenze del tutto scevra da giudizi di valore è problematica, come risulta chiaro dal passo seguente: «In quinto luogo, posto che si assuma un atteggiamento ben diverso rispetto a quello consueto, spassionatamente contemplativo, c'è in certo modo una relazione della fenomenologia con l'immemorare, il dover-essere [*Gesolltsein*], i concetti etico-ontologici»¹¹. Il bersaglio polemico di Bloch è qui in tutta evidenza il sogno metafisico, in particolare scolastico e fenomenologico, di una pura contemplazione disinteressata, di una «*leidenschaftslos betrachterische Haltung*», appunto. Da notare inoltre come l'immemorare permetta di gettare un ponte tra ontologia e etica. Si potrebbe descrivere l'*Eingedenken* precisamente come una sorta di soglia in cui ontologia e etica si toccano ed entrano in una zona di indistinzione. Ciò risulta ancora più chiaro nel prosieguo delle riflessioni blochiane:

Solo da qui poteva nascere il quinto senso della fenomenologia, ovvero, per esprimersi organicamente: il vedere di contro a se stessi finché la cosa non si veda a sua volta, oppure, come dice Malebranche, l'attenzione come preghiera naturale dell'anima, l'immemorare, la scoperta di una fenomenologia ontica, che sarebbe rivolta al fermento interno delle cose, ad un universale incontro con il Sé e con Cristo in tutte le parti del mondo, all'interiorità morale. [...] Ciò costituirebbe dunque – se il consueto atteggiamento spassionatamente contemplativo avesse ceduto a una forza d'amore straordinaria – la piena relazione della fenomenologia con l'immemorare, con il dover-essere, con i concetti etico-ontologici. [...] Anche l'immemorare non si lascia raggiungere senza un pensiero preliminare e senza la più appassionata e kierkegaardiana sollecitudine vitale del soggetto¹².

Il trascendimento del metodo fenomenologico e dell'atteggiamento puramente contemplativo conosce qui un'improvvisa accelerazione, che rischia di lasciare il lettore spiazzato, come d'altra parte non di rado accade nel *Geist der Utopie*. L'immemorare è un tipo particolare di «Aufmerksamkeit», un'attenzione portata all'estremo, una sorta di «preghiera naturale dell'anima» grazie alla quale ci si può avviare alla «Selbstbegegnung», a quell'incontro *del e con* il sé che, oltre a dare il titolo generale ai primi sei capitoli dell'opera, costituisce la stella polare dello *Spirito dell'utopia*, il suo *telos* immanente. Ma in che modo l'*Eingedenken* può favorire l'incontro con se stessi? Per capirlo si deve proseguire la lettura:

10 BLOCH, “Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit”, in *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 255; il passo si trova in tradotto in alcune parti a cura di S. Marchesoni in E. BLOCH, W. BENJAMIN, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, Mimesis, Milano 2016, qui, p. 43.

11 *Ibidem*, p. 259.

12 *Ibidem*, p. 260.

Perciò qui brilla il presentimento di un sapere non ancora cosciente, [...] emerge qui un volere modificante, un pensiero motorio del nuovo, in quanto grande e ancora inesplorata consapevolezza o classe di coscienza di un immemorare, capace di conferire al mondo il suo scopo togliendo di mezzo ogni mera rammemorazione [*Wiedererinnerung*] o ogni mero alfa del platonismo o dello hegelianismo; perciò si mostra qui l'atteggiamento di un filosofo pragmatico, rivolto tanto al poter volere a ritroso [*das zurück Wollenkönnen des Willens*] diretto a ciò che fu, quanto al nuovo, a inserzioni metafisico-morali – atteggiamento illuminato da un mondo che non c'è ancora, immediatamente collocato sul ponte verso il futuro, sul problema, dominato dalla propria volontà, della teleologia¹³.

Un passo, questo, ricchissimo di indicazioni strategiche per capire la funzione dell'immemorare nell'economia del discorso blochiano. Anzitutto, l'*Eingedenken* non va confuso con una «mera rammemorazione», non è un semplice ricordo, come poteva ancora sembrare all'inizio del capitolo su Husserl, dove si accennava ad un «immemorare anamnastico». Né l'anamnesi platonica, né la *Erinnerung* che compie e suggella la *Fenomenologia dello spirito* hegeliana permettono di illuminare l'*Eingedenken*. L'immemorare va inteso piuttosto come una forma di coscienza (*Bewußtseinsklasse*) ancora «inesplorata». Si può evincere da queste parole come Bloch fosse orgogliosamente consapevole di avere scoperto un fenomeno che fino ad allora era sfuggito all'attenzione dei filosofi. L'immemorare non è legato alla rappresentazione del passato, ma al «presentimento di un sapere non ancora cosciente» che, pur implicando un certo lavoro sul passato, è rivolto al futuro. Bloch parla addirittura di un «pensiero motorio del nuovo» («ein motorisches Denken des Neuen»), sul quale ritornerà alla fine del capitolo. È chiaro inoltre il riferimento implicito alla volontà di potenza nietzscheana nella formula volutamente ridondante «il poter-volere a ritroso della volontà». Come insegna Zarathustra, la trasvalutazione morale più difficile consiste nel volere a ritroso: «Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni “così fu!” in un “così volli che fosse!” – solo questo può essere per me redenzione»¹⁴. In Bloch però il volere a ritroso di Nietzsche si tinge intensamente di messianismo¹⁵, in quanto è illuminato «da un mondo che non c'è ancora» e ha una struttura esplicitamente teleologica.

In gioco è dunque la volontà come facoltà pratica, che in questo contesto viene insistentemente evocata da Bloch proprio per marcare la sua netta presa di distanza dall'ideale metafisico di una conoscenza pura e disinteressata. L'*Eingedenken* non appare qui come un atto di pensiero né di rammemorazione, ma come un modo di intervenire attivamente e praticamente nel mondo storico: dal piano cognitivo caro alla tradizione fenomenologica siamo invitati da Bloch a dislocarci su quello etico, dalla dimensione dell'essere si passa a quella del *dover* essere, del *sollen* kantiano¹⁶.

13 *Ibidem*, p. 269; trad. it. in BLOCH, BENJAMIN, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, cit., p. 44.

14 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, p. 170.

15 È noto come il giovane Bloch ambisse a elaborare un «sistema del messianismo teoretico» articolato in sette parti: cfr. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 336 e s.

16 Nel confronto tra Kant e Hegel Bloch non ha dubbi nel prendere risolutamente partito per il primo: cfr. *ibidem*, pp. 287-294.

2. L'immemorare tra storia e politica

Il capitolo sulla «Gedankenatmosphäre dieser Zeit» si conclude con una sorta di appendice, intitolata «Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation», che costituisce un breve saggio sull'immemorare. Già nel titolo del capitoletto Bloch produce un corto circuito tra concetti e ambiti diversi: la teoria della conoscenza viene associata non solo al messianismo richiamato dalla «Proklamation» (nelle pagine precedenti viene infatti ribadita con forza l'esigenza di riattivare le istanze messianiche presenti nell'ebraismo, nel cristianesimo e nella cultura tedesca), ma anche al ruolo pratico («motorio») dell'immaginazione utopica. Ebbene, è lecito ravvisare nell'*Eingedenken* l'operazione che sta al cuore di questa originale teoria della conoscenza.

In queste pagine la *Geschichte* (storia) viene ricondotta, giusta l'etimologia, alla dimensione del *geschehen*, dell'accadere. Per cominciare, Bloch polemizza contro la concezione positivista della storia e della realtà, che si risolve nella «mera classificazione di morti istanti presenti», nonché nella «mera chiarificazione della logica dei fatti»¹⁷. La piatta adesione ai fatti, in particolare ai cosiddetti fatti storici, contro cui già Nietzsche si era scagliato nella seconda *Considerazione inattuale*, riduce il sapere a una procedura di classificazione, di contabilità, di archiviazione. Come se il passato venisse letteralmente archiviato: messo da parte, accantonato, trasformato cioè in un oggetto inerte e innocuo, incapace di interagire attivamente con il presente. Bloch non intende rassegnarsi a questo positivismo, contro il quale egli rivendica orgogliosamente un atteggiamento combattivo:

Non veniamo al mondo solo per accogliere o registrare ciò che era, così com'era quando ancora non eravamo, ma tutto ci attende [*alles wartet auf uns*], le cose cercano il loro poeta e vogliono essere riferite a noi. Ciò che è accaduto [*geschehen*], è sempre accaduto solo a metà [*halb geschehen*], e la forza che lo fece accadere, che si esprime in esso in maniera insufficiente, continua a operare in noi e getta il suo bagliore anche sui tentativi parziali, ancora futuri che giacciono dietro di noi. Ciò che prima di noi, senza di noi era appena un fremito, ora è diventato capace di risuonare, riscaldare e illuminare¹⁸.

Nelle prime righe di questo passo per tanti aspetti prodigioso risuona un appello a cui Bloch è rimasto sempre fedele, pur variando coraggiosamente stili e approcci nel corso della sua lunga carriera: la vita di ciascuno di noi implica una nuova interpretazione del passato che la precede e che la rende possibile. Se è vero che «ciò che era» pone le condizioni per il presente nel quale ci troviamo, è vero anche che il condizionato retroagisce attivamente sulle condizioni. Si tratta dunque di non rassegnarsi al determinismo storico. D'altra parte Bloch utilizza qui una formula peculiare, che ci costringe a sospendere la stessa distinzione tra un soggetto attivo (noi che agiamo nel presente) e un oggetto passi-

17 BLOCH, «Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation», in *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 334; trad. it.: «Per la teoria della conoscenza motorio-fantastica di questa proclamazione», in BLOCH, BENJAMIN, *Ricordare il futuro*, cit., p. 33.

18 *Ibidem*, p. 334 e s.; trad. it. *ibidem*, p. 34.

vo (il passato su cui possiamo rivolgere la nostra attenzione): «tutto ci attende», le cose «vogliono essere riferite a noi» («wollen auf uns bezogen sein»). Com'è possibile? In che senso il passato vuole essere riferito a noi? A mio avviso è questa la novità più rilevante dal punto di vista teoretico dell'intero discorso svolto nello *Spirito dell'utopia*: la logica dell'*Eingedenken* porta con sé una sovversione della moderna metafisica del soggetto di matrice cartesiana e kantiana. Il passato non è un oggetto inerte, manipolabile a piacere, ma appare qui dotato di una vita e di una energia proprie. Se «tutto ci attende», ciò significa che il nostro immaginare è anche e soprattutto risposta a una chiamata: è il venire incontro a qualcosa o qualcuno che dal passato ci chiama insistentemente.

È interessante notare come in tempi recenti si sia riproposta l'attenzione sulla dinamica descritta da Bloch, senza però citarlo: Mark Fisher ha ripreso da Derrida l'idea di una *hauntology* (in francese *hantologie*, parola dal suono affine a *ontologie*, ma costruita a partire dal verbo *hanter*, 'ossessionare' o 'tormentare', spesso riferito agli spettri o ai fantasmi) per sostenere che nella cultura pop degli ultimi decenni, in particolare nelle canzoni post-punk di fine anni Settanta, sarebbero presenti dei «futuri perduti» (*lost futures*) ancora in attesa di essere redenti¹⁹. Non è azzardato affermare che Bloch avesse non solo anticipato di quasi un secolo la *hauntology*, ma anche discusso approfonditamente i paradossi che la caratterizzano intimamente, primo fra tutti quello relativo alla sovversione del soggetto: se il passato chiama o attende e il presente ha il difficile compito di rispondere cogliendo così la chance che gli si presenta, ciò significa che il passato è attivo.

Tornando al passo citato: va sottolineato come qui Bloch riporti la storia al piano del *geschehen*. Nel *geschehen*, aggiunge Bloch, opera una *Kraft*, una forza non meglio precisata e il cui statuto resta piuttosto vago nello *Spirito dell'utopia*. Essenziale è ad ogni modo il fatto che tale forza «continua a operare in noi». Passato e presente, ciò che era e ciò che è sono dunque accomunati da una forza che sta alla base dell'accadere, del *geschehen* e quindi della *Geschichte*. Ma a differenza di Heidegger, che pochi anni dopo lo *Spirito dell'utopia* pubblicherà *Sein und Zeit*, Bloch non interpreta la storia come un destino (*Schicksal*)²⁰, bensì al contrario come possibilità di redenzione. Con la curiosa espressione «halb geschehen» («accaduto a metà») Bloch suggerisce non solo che il passato non è qualcosa di compiuto e di definitivo, ma che, paradossalmente, l'accadere non si esaurisce mai nell'accaduto: ogni evento passato reca in se stesso una riserva di potenzialità che, prima o poi, si faranno sentire e pretenderanno di essere attualizzate. L'immaginare è quella peculiare esperienza in cui appunto tali potenzialità diventano percettibili per un soggetto, individuale o collettivo.

Da quanto detto fin qui si evince chiaramente come l'*Eingedenken* abbia davvero ben poco a che fare con il ricordo o la rammemorazione. Si potrebbe dire provocatoriamente: nell'*Eingedenken* non si ricorda nulla. Si accede piuttosto a qualcosa che è per definizione *immemorabile*, che sfugge alla memoria, che non ha lasciato alcuna traccia

19 M. FISHER, *Ghosts of My Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Zero Books, Winchester 2014.

20 Si veda in particolare il § 74 di *Sein und Zeit*, intitolato "Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit" (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, Tübingen 1967, pp. 382-387).

mnestica, che non è stato in alcun modo registrato, per il semplice motivo che non ha mai avuto luogo. In altre parole, l'oggetto dell'*Eingedenken* è il non-ricordabile. Di qui l'inadeguatezza della traduzione invalsa in italiano: termini come 'rammemorazione' o 'rimemorazione' rischiano di farci perdere di vista il carattere rivoluzionario e paradossale dell'*Eingedenken*²¹.

Oltre a sovvertire il dualismo soggetto-oggetto, l'originale «teoria della conoscenza fantastico-motoria» di Bloch impone una radicale revisione del nostro modo di concepire la storia. Egli vuole indicarci il punto in cui «il giudizio politico viene a insinuarsi nel giudizio storico»²². In effetti, la concezione positivista della storia si accompagna di solito alla credenza ingenua in una supposta neutralità dello storico, il quale avrebbe il dovere di astenersi da partigianeria e faziosità. L'approccio di Bloch mira indubbiamente a demolire questa credenza in nome di un'idea di storia intesa non come studio del passato, ma come istigazione ad agire politicamente nel presente, come militanza per il riscatto degli oppressi e degli sfruttati. Non è affatto un caso che subito dopo la pubblicazione della prima edizione di *Spirito dell'utopia*, Bloch si sia messo a scrivere una monografia su Thomas Müntzer come «teologo della rivoluzione», pubblicata nel 1921, che ci offre un perfetto esempio di storia politica e di poetica dell'immemorare:

Non è [...] possibile far emergere la storia solo con il ricordo [Erinnerung], se alle categorie di relazione effettuale o assiologica interne alla storia non si associa inoltre l'ancor-vivere, [...] lo schema produttivo dell'immemorare [das produktive Schema des Eingedenkens]: come coscienza essenziale, non ingannevole, per tutto il non-accaduto, per l'eternamente inteso di noi, per il non-esplorato, per ciò che dal punto di vista della filosofia della storia è da esplorare nel già-accaduto [...]. I morti ritornano in nuove connessioni di senso come pure nel nuovo agire, e la storia così concepita, sottoposta a concetti rivoluzionari che continuano a operare, spinta verso la leggenda e interamente illuminata, diventa la non mai perduta funzione nella sua pienezza di testimonianza della rivoluzione e dell'Apocalisse²³.

Ancora una volta Bloch insiste qui sull'irriducibilità dell'immemorare all'atto del ricordo: se quest'ultimo *riproduce* ciò che è stato, l'*Eingedenken* viene invece descritto come «produttivo», come coscienza del «non-accaduto» che ci interpella e ci sprona a realizzare lo slancio utopico di chi ci ha preceduto ed è stato brutalmente sconfitto. È

21 Si veda in proposito quanto dirà Bloch stesso rievocando la sua opera prima, nel discorso tenuto in occasione del suo novantesimo compleanno: «*Humanisierung des Arbeitsplatzes*». *Tübinger Ansprache zum 90. Geburtstag*, in E. BLOCH, *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe: Tendenz – Latenz – Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 391-398.

22 BLOCH, «Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation», cit., p. 333; trad. it. in BLOCH, BENJAMIN, *Ricordare il futuro*, cit., p. 32.

23 E. BLOCH, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980, p. 33 (trad. modificata). La traduzione italiana purtroppo fraintende il senso della frase sui morti («I morti si volgono di nuovo»): il *wiederkehren* dei morti non è certo un *volgersi*, bensì propriamente un *ritornare*! Probabile qui anche un'implicita allusione all'eterno ritorno (*Wiederkehr*) nietzscheano.

l'immemorare che rende possibile e fecondo l'incontro tra il travagliato presente in cui Bloch scrive, a ridosso del tragico epilogo della rivoluzione spartachista nel gennaio 1919, e il passato negletto e rimosso delle grandi sollevazioni dei contadini agli inizi del XVI secolo. Ed è grazie a questo incontro che la figura di Müntzer appare finalmente viva: non oggetto di mera erudizione antiquaria, non icona da contemplare con l'atteggiamento estetizzante di chi visita un museo, ma voce profetica che risuona nel presente. Grazie all'immemorare diventa finalmente possibile quel «percepirsi dell'utopico» (*sich Vernehmen des Utopischen*)²⁴ che ci libera dall'ottusa adesione al presente e dalla rassegnazione nei confronti dell'esistente.

3. *L'Eingedenken riletto da Benjamin*

Con ogni probabilità il più attento lettore del *Geist der Utopie* è stato Walter Benjamin. Un lettore critico, beninteso, che ha tratto dalla lettura dell'opera di Bloch il massimo beneficio: l'occasione per chiarire meglio a se stesso il proprio approccio rispetto soprattutto alle questioni del messianismo e della politica²⁵. Come ricorda Scholem, Benjamin e Bloch si conobbero durante il loro esilio svizzero, grazie alla mediazione di Hugo Ball, nella primavera del 1919²⁶. E come si può evincere dall'epistolario, Benjamin si immerse subito nello studio del *Geist der Utopie*, accogliendo di buon grado l'invito di Bloch a scriverne una recensione²⁷. Benché purtroppo la recensione sia andata perduta, è possibile farsi un'idea del giudizio di Benjamin sulla base di alcune lettere e soprattutto di un testo esoterico, scritto probabilmente tra il 1921 e il 1922 e pubblicato postumo con il discutibile titolo, voluto da Adorno, di *Frammento teologico-politico*²⁸.

Per quali ragioni Benjamin descrive l'approccio di Bloch, in una lettera a Ernst Schopen del febbraio 1920, come «diametralmente opposto»²⁹ alla sua idea di filosofia? Per capirlo è necessario tornare sulla questione della «Selbstbegegnung», l'esplicito filo conduttore che lega insieme i diversi saggi che formano *Spirito dell'utopia*. Il fatidico «incontro con se stessi» a cui Bloch aspira tenacemente ha una coloritura intensamente

24 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 260.

25 Mi permetto qui di rinviare al mio saggio *Zur Vorgeschichte des Eingedenkens. Über Ernst Blochs "motorisch-phantastische Erkenntnistheorie"* in *Geist der Utopie und ihre "Umfunktionierung" bei Benjamin*, in «Benjamin-Studien», n. 3, 2015, pp. 15-29.

26 G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, trad. it. di E. Castellani e C. A. Bonadies, Adelphi, Milano 1992, p. 125 e s.

27 W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, a cura di Ch. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, vol. II, p. 67 e s. (trad. mia).

28 W. BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, in W. BENJAMIN, *Opere complete*, in 9 voll., a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014, vol. I: *Scritti 1906-1922*, p. 510 e s.

29 BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, cit., vol. II, p. 72 e s. Sempre nella stessa lettera Benjamin aggiunge: «Dalla critica dovrebbe risultarle chiaro sia quanto io debba positivamente a questo libro, sia in che senso il mio pensiero si allontani rapidamente da esso. Questo lavoro ha richiesto ben tre mesi di preparazione: tanto mi è risultato gravoso venire pienamente a capo della questione».

gnostica, come Jacob Taubes ha opportunamente rilevato³⁰. In maniera quasi ossessiva Bloch ribadisce che tra la dimensione dell'interiorità dell'anima da un lato, e il mondo dall'altro vi è uno iato, non di rado descritto come inconciliabile opposizione. Ad esempio, nella «Filosofia della musica» l'interpretazione di Wagner culmina con l'esaltazione dell'anima definita come «il caldo, profondo, gotico salotto dell'interiorità [*Stube des Innern*]», da cui solamente può provenire quello splendore (*Schein*) che porrà termine alla «sterile potenza del mero essente» e al «rozzo brancolare della cecità demiurgica»³¹. In altri passi del libro Bloch si lancia nella patetica evocazione di un futuro trapasso (*Überfahrt*) nel «recitarsi della messa gnostica»³² e non esita a definire Marcione «un grande uomo»³³. Insomma, è difficilmente contestabile che in questa fase aurorale del suo filosofare Bloch aderisse alla visione gnostica che vede l'anima come straniera e radicalmente estranea a un mondo fabbricato da un cattivo demiurgo. Il fatto che nel corso degli anni Venti egli abbandonò lo gnosticismo in favore di una prospettiva materialistica *sui generis* non deve farci perdere di vista il contesto in cui Benjamin lesse lo *Spirito dell'utopia*. Da ricordare tra l'altro che lo gnosticismo di Bloch indispettì fortemente anche Salomo Friedländer, noto anche come Mynona, il quale scrisse una veemente stroncatura del *Geist der Utopie* che Benjamin apprezzò molto, tanto da definirla, in una lettera a Scholem del dicembre 1920, «massimamente degna di nota ed essenziale»³⁴.

Sulla base di questa serie di indizi è possibile leggere il *Frammento teologico-politico* come una resa dei conti da parte di Benjamin con la «metafisica dell'interiorità» blochiana³⁵. Nei tre capoversi che compongono il *Fragment* Benjamin letteralmente *distrugge* la gnosi, ponendo le basi per un messianismo non gnostico ma nichilistico, o meglio per un nichilismo messianico, come ha opportunamente suggerito Irving Wohlfarth³⁶. Un nichilismo che abbraccia *in toto* la *Vergängnis*, ovvero il carattere irrimediabilmente transitorio e caduco della natura.

L'importanza del confronto con Bloch è attestata non tanto dal passo in cui il *Geist der Utopie* è citato esplicitamente (in riferimento alla questione della teocrazia), quanto piuttosto da un inciso che troviamo nel secondo capoverso: «Mentre l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore, passa attraverso l'infelicità, nel senso della sofferenza [*Leidens*]»³⁷. Le parole scelte da Benjamin, in particolare l'espressione «singolo uomo interiore» (*innern einzelnen Menschen*), si attagliano perfettamente al

30 J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000, p. 58.

31 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 234.

32 *Ibidem*, p. 373.

33 *Ibidem*, p. 330.

34 BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, cit., vol. II, p. 109. Cfr. anche S. FRIEDLÄNDER, *Der Antichrist und Ernst Bloch*, in «Das Ziel», n. 4, 1920, pp. 103-116.

35 Secondo l'articolazione proposta da Bloch il «sistema del messianismo teoretico» avrebbe dovuto culminare in una disciplina chiamata «etica e metafisica dell'interiorità» (BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 336).

36 I. WOHLFARTH, *Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins Theologisch-politischem Fragment*, in A. Noor e J. Wohlmuth (a cura di), «Jüdische» und «christliche» Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, pp. 141-214.

37 BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 510.

libro di Bloch. E anche la «*restitutio in integrum*» evocata nella frase successiva trova riscontro nel *Geist der Utopie*, dove Bloch scrive:

La vita dell'anima si libra al di là del corpo [*Leib*], c'è un plasma germinale tutto interiore, e la perdita del corpo non tocca l'interiorità transfisiologica. Ma per sollevarsi oltre l'annientamento del mondo, la vita dell'anima deve diventare "pronta" [*fertig*] nel senso più profondo, andando a fissare felicemente la gomina alla banchina dell'al di là, onde il suo plasma germinale non sia trascinato nell'abisso della morte eterna, e non si perda la meta verso cui è organizzata la vita terrena: la vita eterna, l'immortalità anche transcsmologica, la realtà unica del regno delle anime, la *restitutio in integrum* fuori dal labirinto del mondo – a causa della pietà di Satana³⁸.

Se la *restitutio* secondo Bloch deve condurre «fuori dal labirinto del mondo», in quanto ha carattere puramente spirituale, costituendo il culmine della sua metafisica dell'interiorità, per Benjamin invece si tratta di pensare una *restitutio* «mondana [*weltliche*], che porta all'eternità di un tramonto»³⁹. Mondanità contro spiritualità, caducità contro immortalità, natura contro anima: la contrapposizione non potrebbe essere più forte⁴⁰.

Vi è però un altro aspetto della ricezione benjaminiana del *Geist der Utopie* che è stato fin qui piuttosto trascurato nell'ambito della *Benjamin-Forschung* e sul quale vorrei richiamare l'attenzione: con l'inizio del lavoro sui *passages* parigini, che si può collocare intorno al 1927, accade qualcosa di singolare. È come se Benjamin, con una sorta di *mémoire involontaire* di sapore proustiano, si ricordasse del concetto di *Eingedenken*, che all'epoca della sua prima lettura del *Geist* non doveva averlo colpito particolarmente. Dando prova di quella presenza di spirito da lui considerata come la più importante virtù dello storico materialista, Benjamin coglie prontamente la chance che gli si presenta e fa dell'immemorare uno dei cardini epistemologici del suo nuovo, ambizioso progetto.

Il metodo delineato nelle annotazioni della *Passagenarbeit*, infatti, è incentrato sulla «svolta dialettica, copernicana dell'*Eingedenken*»⁴¹, che Benjamin collega esplicitamente a Bloch, il cui nome viene citato tra parentesi. Tra i primi appunti sui *passages*, risalenti quindi agli anni tra il 1927 e il 1930, troviamo anche il seguente: «C'è un sapere "non ancora cosciente" di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»⁴². Negli stessi anni, precisamente nel 1930, tra le note a margine redatte da Benjamin per il suo saggio su Julien Green si può leggere la seguente: «Dobbiamo avere pazienza con ciò che abbiamo vissuto. Solo la pazienza può risvegliare il sapere non ancora cosciente di ciò che è stato, che dorme in noi e sogna in noi la sua *passio*»⁴³.

38 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 442. Sul significato della *restitutio* si veda W. HAMACHER, *Das Theologisch-politische Fragment*, in B. LINDNER (a cura di), *Benjamin-Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2006, pp. 175- 192.

39 BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 510.

40 Ecco il passo del *Fragment* nella sua interezza: «Alla *restitutio in integrum* spirituale, che conduce all'immortalità, ne corrisponde una mondana, che porta all'eternità di un tramonto» (*ibidem*, p. 510).

41 BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, cit., p. 914.

42 *Ibidem*, p. 971.

43 BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, p. 1077.

Il tema di B@bel

Già queste poche citazioni documentano in maniera inequivocabile la profonda, sotterranea e duratura influenza che la lettura del *Geist der Utopie* ha esercitato su Benjamin.

Di particolare interesse per noi è però il modo peculiare in cui Benjamin, appropriandosi del concetto di *Eingedenken*, esercitò a sua volta un genuino atto di *Eingedenken*: egli seppe cioè percepire la chiamata utopica che proveniva dal concetto blochiano, seppe estrarlo dal contesto assai problematico della metafisica gnostica dell'interiorità per liberarne le potenzialità materialistiche nascoste. Sta a noi, oggi, fare lo stesso: rileggere lo *Spirito dell'utopia* non per imbalsamarlo ed esporlo nel museo della tradizione filosofica, ma per coglierne le potenzialità e tentare di redimerle in una situazione storica che per tanti aspetti ricorda gli anni Trenta del secolo scorso.

GUELFO CARBONE

L'ARCANO DELLE COSE

Verso una fenomenologia della cosa tecnica e dell'uso del mondo

Abstract

The issue concerning the thing and the related meditation on technology are indeed key topics both for Bloch and Heidegger. Taking its cue from Bloch's remarks on Heidegger's philosophy, the paper addresses Heidegger's 1949 conference entitled "The thing," in order to emphasise the crucial aspects that connect the phenomenology of the thing to the question concerning technology, by stressing the relationship between thing and world in terms of use. The intertwining of use, releasement, and dwelling that comes up in Heidegger's late phenomenology – devoted to the inapparent, which is grasped in the things that hold the fourfold world together – outlines an ethical path beyond the scope of the autonomy of the sovereign subject, in which liberty and dependency, as well as dwelling and using, are considered in unique meditation.

Keywords: Martin Heidegger; Ernst Bloch; Phenomenology; Technology; Thing

1. *La vecchia questione della brocca*

Quello fra Bloch e Heidegger è un incontro sempre mancato¹. Il legame con la terra di provenienza, e in particolare col Rhein, la poesia di Hölderlin, il rapporto con Rickert e l'ammirazione per Lask: sono questi alcuni degli aspetti estrinseci di un rapporto che, di fatto, prende la forma delle critiche che Bloch rivolge a Heidegger nei suoi scritti, anche se piuttosto sporadicamente, e in maniera per lo più o «provocatoria» o «ermetica»². La posizione assunta nei confronti dello *Hauptwerk* heideggeriano del '27 è, invece, più chiara: *Essere e tempo* è considerato anti-utopico e frutto di una mentalità piccolo-borghese influenzata dalla crisi permanente del capitalismo. Basterebbero questi due riferimenti per cogliere la distanza abissale dalla «filosofia della meta-religione» e dall'«ontologia utopico-escatologica» di Bloch³.

1 P. CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 91. Vedi anche M. RIEDEL, *Krug, Glas und frühe Begegnung. Zum Auftakt von Blochs Philosophie*, in ID., *Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Perspektive der Philosophie Ernst Blochs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 233.

2 L. PALAZZETTI, *Ontologie, Existenz, utopische Hermeneutik. Zu Blochs Lektüre von Heideggers ‚Sein und Zeit‘*, in «Bloch-Almanach», n. 11, 1991, p. 93 (traduzione nostra).

3 G. CUNICO, «Bloch», in *Dizionario filosofico*, vol. II, Bompiani, Milano 2006, p. 1327. Le critiche più approfondite di Bloch a Heidegger si trovano in: E. BLOCH, *Eredità di questo tempo*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2015, pp. 362-371; ID., *Il principio speranza: scritto negli USA fra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e nel 1959*, Garzanti, Milano 1994 (in part. vol. I, pp. 85, 124 e s., e 131; vol. III, pp. 1340 e 1566). Nella prefazione all'edizione italiana del 2010 del *Geist der Utopie*, Vattimo individua le radici comuni dell'utopismo di Bloch e della meditazione ontologica di Heidegger nel rifiuto della società dell'organizzazione totale e nell'affinità con lo spirito delle avanguardie del secolo scorso (cfr. E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, trad. it. di Vera Bertolino e Francesco Coppellotti, Rizzoli, Milano 2010,

Per Bloch, l'ontologia di Heidegger è impegnata nello sforzo di approssimarsi al grado zero dell'esistenza umana, al regime minimo della vita spogliata di tutto, «della vita nella sua nudità»⁴. Per i tratti nichilistici e mortiferi, in particolare quelli che emergono dall'enfaticizzazione della *Grundstimmung* dell'angoscia e dall'ossessiva ricorrenza alla nozione di cura, Heidegger – a differenza di Jaspers – non è un consolatore, «ma un conciliatore e un propagandista del mondo tardocapitalista-fascista, il mondo della morte»⁵. Da parte sua, già dalla prima edizione del *Geist der Utopie* (1918), Bloch prepara un distacco senza ritorno dalla fenomenologia⁶.

Nelle pagine iniziali dello *Spirito dell'utopia* si trova un capitolo che porta il titolo di «*Ein alter Krug*», «Una vecchia brocca». Secondo Cipolletta, qui possiamo rintracciare il «vero inizio» del pensiero di Bloch⁷. Siamo informati dallo stesso Bloch sull'importanza di queste riflessioni per l'orizzonte speculativo del *Geist der Utopie*: «Ogni frase sulla brocca ha un legame segreto con ciò che segue», dice nell'intervista del '74 riportata in *Appendice* all'edizione italiana del 2010⁸. Nella *Intenzione*, che apre il testo precedendo il capitolo sulla brocca, Bloch aveva spiegato che:

[i]n questo libro veniamo introdotti alla nostra figura e al nostro fecondo raccoglimento; a qualcosa che echeggia ed è annunciato già in una semplice brocca, interpretato come latente tema a priori di ogni arte “figurativa” e motivo centrale di ogni magia della musica, presagito nell'ultimo possibile incontro con il Sé, nella compresa tenebra dell'attimo vissuto che sgorga e diventa percepibile nel problema assoluto e incostruibile, nel problema-Noi in se stesso. Tanto in profondo conduce solo il cammino *interno*, denominato anche incontro con il Sé, la preparazione della parola intima, mancando la quale qualsiasi sguardo verso l'esterno resta vano e nessun magnete, nessuna forza può attirare all'esterno la parola intima e aiutarla a eromperе dall'errore del mondo⁹.

p. xvi).

4 BLOCH, *Eredità di questo tempo*, cit., p. 368.

5 ID., *Il principio speranza*, vol. III, cit., p. 1340. In questo, il giudizio di Bloch su Heidegger non si distingue sostanzialmente da quello dell'amico Lukács, il quale riteneva che con Heidegger la fenomenologia fosse diventata «l'ideologia della depressione dell'individualismo nel periodo imperialistico», G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, vol. 2, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2011, p. 496. Va ricordato che anche la filosofia utopica di Bloch implica una *meditatio mortis*, uno sguardo puntato sulla «morte che tutto scolora» (cfr. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 329).

6 CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose*, cit., p. 91. Cinque anni dopo la prima edizione del *Geist der Utopie*, un passaggio in *Durch die Wüste* (1923) ricorda che «L'insieme dei pensieri di *Geist der Utopie* è stato pensato e stabilito molto tempo prima della guerra, si spinge nei suoi inizi fino al 1907» (E. BLOCH, *Durch die Wüste: Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, p. 63).

7 CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose*, cit., p. 98. Secondo quanto riporta Karola, sua seconda moglie, Bloch aveva in casa due brocche da vino, foggiate in modo da riprodurre la testa di un uomo barbuto. Era una di queste due brocche da vino ad essere descritta nelle pagine iniziali dello *Spirito dell'utopia*. Le brocche in questione, dal nome di *Bartmannkrug*, o *Baartkrug*, sono tipiche del periodo medievale e moderno in Germania (*ibidem*, p. 99 e s.). Una prima stesura di queste riflessioni è pubblicata nel 1916 dal *Frankfurter Zeitung*, pagine che Cipolletta considera il «manifesto» della filosofia dell'utopia (*ibidem*, pp. 100-102). Vedi anche K. BLOCH, *Memorie della mia vita*, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. 156.

8 BLOCH, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 374.

9 *Ibidem*, p. 5.

Una conferenza che Heidegger tenne nel 1949 a Brema porta il titolo, semplice e al tempo stesso enigmatico, di «*Das Ding*», «La cosa». La «cosa» in questione è, com'è noto, una brocca¹⁰. Così come per Bloch, anche per Heidegger la brocca introduce a un fecondo raccoglimento. Anche per Heidegger la brocca porta in sé un latente riferimento all'arte che dà forma alle cose. Anche per Heidegger la brocca immette su un cammino che prepara una parola intima di salvezza, che dalla metà degli anni Trenta egli avrebbe lasciato al suo poeta prediletto, Hölderlin¹¹.

Tuttavia, nella tarda fenomenologia heideggeriana, dedicata all'inappariscenza nelle cose, l'incontro con il Sé non avverrà, lasciando il posto all'abbandono della figura storica dell'uomo come ente produttivo, come «animale che lavora», per riprendere un'eloquente espressione del saggio *Oltrepassamento della metafisica*¹². E il rapporto con le cose – vale a dire l'uso, come vedremo – interrompe altrimenti, senza clamore, la storia della signoria umana sulla terra. Per Heidegger, le cose non dormono aspettando lo schianto della fine. La brocca non ci proietta in un «lungo corridoio pieno di sole, che termina con una porta»¹³, non ci conduce alle soglie dell'utopia, ma ci invita a imboccare la via errabonda del pensiero meditante. Quella via che, sì, erompe dal «non-mondo dell'erramento», ma per immettere nel girotondo della Quadratura, nel mondo generato dall'incontro tra le «quattro contrade» di terra e cielo, divini e mortali¹⁴.

10 La conferenza dal titolo *Das Ding* fu tenuta a Brema nel 1949, cfr. M. HEIDEGGER, *Das Ding*, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, in Id., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. (1975-), vol. LXXIX, a cura di Petra Jaeger, 1994, pp. 5-3; trad. it. di Giovanni Gurisatti, *La cosa*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 21-43. Con il titolo *Über das Ding* venne pronunciata in una forma leggermente ampliata e modificata nel 1950 presso l'accademia bavarese delle Belle Arti di München, cfr. M. HEIDEGGER, *Das Ding*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VII, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000, pp. 166-187; trad. it. di Gianni Vattimo, *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 109-124. Dove non indicato diversamente, faremo riferimento alla prima versione, quella di Brema del '49, e alla relativa traduzione italiana di Gurisatti.

11 Vedi, per rimanere ai testi che qui ci interessano, M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1953), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 5-36; trad. it. di Gianni Vattimo, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.

12 HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 71; trad. it. di Gianni Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 46. Sulla tarda fenomenologia di Heidegger vedi: T. KEILING, *Phenomenology and Ontology in the Later Heidegger*, in *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, (a cura di) Dan Zahavi, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 251-267; Id., *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015; Id., *Heideggers Dinge*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», special issue 2014, pp. 74-112; G. FIGAL, *Heidegger und die Phänomenologie*, in Id., *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2009, pp. 43-54; J. YOUNG, *The fourfold*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, a cura di Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 373-391; Id., *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; J. C. EDWARDS, *The Thinging of the Thing: The Ethic of Conditionality in Heidegger's Later Work*, in *A Companion to Heidegger*, a cura di Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Blackwell, Malden 2005, pp. 456-467.

13 BLOCH, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 373.

14 Cfr., rispettivamente, HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, cit., p. 96; trad. it. cit., p. 64, e M. HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache* (1957/1958), in Id., *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*,

La questione della cosa è certamente un punto in comune tra Bloch e Heidegger. Entrambi la comprendono in una più ampia riflessione sulla tecnica. Le considerazioni che seguono, tuttavia, non intendono percorrere la strada di un pur proficuo confronto tra le loro rispettive posizioni filosofiche sulla tecnica. Quanto qui discusso può semmai servire da primo approccio per questo eventuale lavoro¹⁵. Tenendo a mente le pagine del *Geist der Utopie* dedicate alla brocca, che abbiamo richiamato perché ci sollecitano a riflettere sul rapporto tra cose e tecnica, e mostrano più di un punto in comune con Heidegger, oltre che le note, irriducibili differenze, intendiamo rivolgere l'attenzione a due aspetti della fenomenologia heideggeriana della cosa.

In un discorso intitolato *Gelassenheit*, tenuto nel 1955 nella città natale di Meßkirch, Heidegger mette in esplicita relazione l'abbandono di fronte alle cose (cioè al contempo abbandono alle cose e delle cose) e il rapporto con la tecnica:

[...] il senso del mondo della tecnica si cela. [...] Ciò che in questo modo si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero. Il modo in cui ci teniamo aperti al senso della tecnica lo chiamiamo: l'apertura al mistero. L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'uno all'altra¹⁶.

Il primo aspetto che si pone in evidenza nella relazione tra cosa e tecnica è il mistero di fronte al quale siamo posti nel rapporto con le cose. Così come, per Marx, il *Geheimnis*, l'«arcano» o il mistero della forma della merce consisteva nell'occultamento del rapporto sociale della sua produzione, nella fenomenologia heideggeriana, la cosa nasconde, custodendolo, il rapporto che vige tra l'uso e il mondo¹⁷.

cit., vol. XII, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985, p. 199; trad. it. di Alberto Caracciolo, *L'essenza del linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2006, p. 166 (trad. it. mod.).

15 Oltre alla cosa d'uso quotidiano, l'opera d'arte rappresenta un'altra, proficua via per stabilire questo confronto. Si veda su questo punto M. LATINI, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2005.

16 M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* (30. Oktober 1955), in Id., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XVI, a cura di Hermann Heidegger, 2000, p. 527 e s.; trad. it. di Adriano Fabris, *L'abbandono*, in Id., *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, il melangolo, Genova 2005, p. 475. Questo discorso apparve in Giappone nel 1958, cioè un anno prima rispetto all'edizione tedesca, come nota Carlo Saviani nella "Premessa del curatore" (cfr. M. HEIDEGGER, T. KOJIMA, *Due lettere aperte*, in «Il Giappone», n. 38, 1998, p. 228; ed. ted. "Ein Briefwechsel (1963-1965)", in *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heidegger*, im Auftrag der Stadt Meßkirch hrsg. von Hartmut Buchner, Thorbecke, Sigmaringen 1989, pp. 216-228). «*Gelassenheit*», termine chiave della tradizione mistica cristiana, trova un primo impiego da parte di Heidegger nella conferenza pubblica *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), uscita in seguito in prima edizione nel 1943 (cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in Id., *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. IX, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976, p. 199; trad. it. di Franco Volpi, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002⁴, p. 154). Per un approfondimento sul tema, vedi la relativa voce nel *Glossario* a cura di Adriano Fabris e Antonia Pellegrino contenuto in M. HEIDEGGER, *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/45)*, il melangolo, Genova 2007, pp. 223-225.

17 K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Newton Compton Editori, Roma 2010⁶, p. 77. Per il confronto di Heidegger con Marx, che è stato indagato nelle sue diverse sfumature storico-filosofi-

Il secondo aspetto riguarda l'ambiguità essenziale della questione della tecnica¹⁸, che si fa palese proprio nella fenomenologia della cosa, la quale comincia con la descrizione di una cosa che appartiene al regno della tecnica – una brocca, appunto – per finire, poi, nel ciclo perpetuo del mondo, nel *Ring* della Quadratura. Pur trattando della brocca, cioè di una cosa tecnica, l'essenza del *Ding* che emerge dalle conferenze heideggeriane non è l'essenza di una cosa tecnica.

2. L'arcano delle cose

Cominciamo da questo secondo aspetto. La cosa è una cosa «semplice», o «modesta», «*Ring ist das Ding*»¹⁹. Heidegger vi insiste sia a Brema nel '49, sia nella versione presentata a Monaco di Baviera nel '50. Nelle ultime battute, però, in entrambe le occasioni aggiunge in poche righe un'indicazione che costringe a ripercorrere da capo tutta la meditazione. La cosa è una cosa semplice, scrive Heidegger, come lo sono «la brocca e il banco, il ponticello e l'aratro». «Tuttavia» – prosegue subito dopo – «anche l'albero e lo stagno, il ruscello e la montagna, a modo loro, sono cosa. Sono cose, a modo loro rispettivamente coseggiando, l'airone e il capriolo, il cavallo e il toro. Sono cose, a modo loro rispettivamente coseggiando, lo specchio e il fermaglio, il libro e il quadro, la corona e la croce»²⁰.

Protagonista della conferenza sulla cosa, dunque, è un prodotto della tecnica (la brocca), ma cose sono, in maniera essenziale, e non derivata, anche l'airone, il capriolo, il cavallo e il toro, tutte cose, cioè, molto lontane dall'essere prodotti della tecnica. La tesi paradossale che intendiamo sostenere in ciò che segue è che l'essenza della cosa tecnica non è tecnica, vale a dire che l'essenza della cosa-brocca va cercata altrove che nella sua provenienza dall'ambito della tecnica. Prima ancora di poter accedere all'ambiguità

che, ma promette ulteriori sviluppi teoretici, soprattutto alla luce dei *Quaderni neri* da poco disponibili, si vedano, almeno, M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«* (1946), in Id., *Wegmarken*, cit., pp. 313-364; trad. it. di Franco Volpi, *Lettera sull'«umanismo»* (1946), in Id., *Segnavia*, cit., pp. 267-315; G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, Paris 1948; K. AXELOS, *Marx e Heidegger*, trad. it. di Eugenio Mazzarella, Guida editori, Napoli 1977; B. MORONCINI, *Mondializzazione e privazione: una riflessione sul mondo tra Heidegger e Marx*, in «Kainòs», n. 3, 2003 (online: < <http://www.kainos.it/numero3/ricerche/moroncini.html> >, ultimo accesso 29.03.2019); G. C. LEONE, *Marx dopo Heidegger. La rivoluzione senza soggetto*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2008; L. P. HEMMING, *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Northwestern University Press, Evanston 2013.

- 18 HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, cit., p. 34; trad. it. cit., p. 25: «L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua. Tale ambiguità richiama all'arcano (*Geheimnis*) di ogni disvelamento, cioè della verità».
- 19 HEIDEGGER, *Das Ding*, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 21. «Semplice», traduce Guri-satti in HEIDEGGER, *La cosa*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 40; «modesta» è invece la traduzione scelta da Vattimo in HEIDEGGER, *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 121.
- 20 HEIDEGGER, *Das Ding*, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 21; trad. it. *La cosa*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 40 (stessa resa anche nella versione dei *Saggi e discorsi*). La conferenza, in entrambe le versioni, si chiude con questa indicazione: «Solo ciò che, in base al mondo, è di poco conto, diventerà un giorno cosa» (ivi).

essenziale della tecnica di cui parla Heidegger dobbiamo quindi poter accedere all'ambiguità, altrettanto essenziale, della cosa.

La tesi appena presentata non è più paradossale di quella, ben nota, che Heidegger espone nella conferenza sulla questione della tecnica del '53: la tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica, o, come ribadisce nelle battute finali, «[l']essenza della tecnica non è nulla di tecnico»²¹. L'argomentazione di questa famosa conferenza, che qui possiamo solo riassumere, consiste nel comprendere la tecnica come un modo di disvelamento, e nel ricondurre insieme i modi di disvelamento rispettivamente della tecnica e della natura a quello della produzione. Τέχνη e φύσις sono ricondotte alla ποιησις, e questa è intesa come «pro-duzione» (*Her-vor-bringen*). «Pro-duzione» significa: dalla latenza, o «nascondimento», avanzare nella presenza, o illatenza, che è concepita sotto l'antico nome di ἀλήθεια, «verità» intesa come «dis-velatezza»²². La tecnica alberga in sé un mistero, giacché ci pone direttamente in rapporto con il cuore di tenebra della disvelatezza, e a tale mistero accediamo tramite un uso della tecnica liberato dal pensiero calcolante, forma dominante di pensiero corrispondente alle provocazioni della tecnica moderna.

Queste posizioni le troviamo già *in nuce* nelle conferenze sulla cosa. La strategia dichiarata del *Vortrag* di Brema del '49 – la stessa attuata nella versione dell'anno successivo – è quella di porsi sulle tracce di ciò che è nella vicinanza. Nella vicinanza stanno le cose, per esempio una brocca. Che cos'è una brocca? Una brocca è un recipiente, cioè qualcosa che accoglie in sé qualcos'altro, che si presta all'uso grazie alla sua forma, al fondo e alla parete. In virtù della sua forma funzionale, del suo «stare in sé» (*Insichstehen*), la brocca si presenta come qualcosa di autonomo (*Selbständig*)²³.

21 HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, cit., pp. 7 e 36; trad. it. cit., pp. 5 e 27.

22 *Ibidem*, pp. 12-14; trad. it. cit., pp. 9-11. La letteratura dedicata alla questione della tecnica nel pensiero heideggeriano è troppo vasta per farvi riferimento in maniera esauriente. Segnaliamo almeno l'apparato bibliografico in F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2012³, pp. 420-426, e i seguenti studi: E. MAZZARELLA, *Tecnica e metafisica: saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002²; J. C. EDWARDS, *The Thining of the Thing: The Ethic of Conditionality in Heidegger's Later Work*, in *A Companion to Heidegger*, a cura di Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Blackwell, Malden 2005, pp. 456-467; F. DASTUR, *Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique*, in «Po&sie», n. 115 (fasc. 1), 2006, pp. 34-41; G. HARMAN, *Technology, Objects and Things in Heidegger*, in «Cambridge Journal of Economics», n. 34 (fasc. 1), 2010, pp. 17-25; M. RUGGENINI, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in *Guida a Heidegger*, cit., pp. 235-276; C. RESTA, *Nichilismo tecnica mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2013; A. J. WENDLAND, CH. D. MERWIN, CH. M. HADJIOANNOU (a cura di), *Heidegger on Technology*, Routledge, London-New York 2018.

23 Con la domanda "Was ist ein Ding?" Heidegger inaugura il semestre invernale del 1935/36, tenuto sotto il titolo di "Grundfragen der Metaphysik" (cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, a cura di Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. di Vincenzo Vitiello, *La questione della cosa: la dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2011). La parte principale delle lezioni è scandita da un confronto serrato con la prima *Critica* kantiana, contestualizzata nello sviluppo della scienza della natura in epoca moderna. Queste lezioni vanno considerate come parte integrante della fenomenologia heideggeriana della cosa, e se consideriamo anche l'esperimento fenomenologico, svolto dal giovane *Privatdozent* al suo esordio nel 1919, dedicato alla cosa-cattedra con l'intento di destituire il primato

La mossa strategica iniziale della conferenza è quella di marcare la differenza tra *Selbststand* e *Gegenstand*, cioè tra l'autonomia della cosa e la rappresentazione di un oggetto. In questa mossa è già contenuto l'ulteriore sviluppo della fenomenologia heideggeriana della cosa²⁴. L'autonomia delle cose è ciò che le distingue dagli oggetti. Una cosa può, certo, diventare oggetto per una rappresentazione. Ma anche diventando oggetto di una rappresentazione – ad esempio, la brocca che «sta su una finestra come in vetrina», come dice Bloch ripensando allo *Spirito dell'utopia*²⁵ – la cosa non perde la propria autonomia: «[l]a brocca rimane recipiente, che la rappresentiamo oppure no», nota Heidegger²⁶.

La brocca è autonoma, cioè sussiste come recipiente accogliente. Nessuna brocca rappresentata può eguagliare o anche soltanto simulare questa capacità. L'autonomia della brocca le deriva dal suo essere prodotta in quella veste funzionale, la brocca è recipiente grazie a un «produrre» (*herstellen*). La brocca è autonoma in quanto cosa tecnica, prodotto della tecnica. Alcuni importanti passaggi della conferenza sono dedicati alla descrizione dei differenti aspetti della produzione, che qui non possiamo seguire nel dettaglio²⁷. Ci limitiamo a riportare l'esito della descrizione fenomenologica della produzione della cosa, un esito che oblitera i risultati che erano stati fin qui ottenuti nella conferenza. Heidegger, infatti, mette in discussione la stessa autonomia della cosa in quanto prodotto della tecnica, col risultato che, per raggiungere l'essenza della cosa, occorre non soltanto distinguerla dagli oggetti, ma proprio anche dall'autonomia dei prodotti della tecnica. Pur pensata nella sua autonomia, come «recipiente prodotto», infatti, la brocca

non vale più solo come oggetto del mero rappresentare, eppure è ugualmente un oggetto che un produrre fornisce, produce, ci pone di fronte ci contrappone. Lo stare in sé sembrava caratterizzare la brocca in quanto cosa. In verità però noi pensiamo lo stare in sé in base al produrre. Lo stare in sé è ciò a cui il produrre mira. Lo stare in sé, quindi, continua ancora e nonostante tutto a essere pensato partendo dalla oggettualità, anche se lo stare di fronte di ciò che è prodotto non si fonda più sul mero rappresentare. Nondimeno, non c'è alcuna via che, dall'oggettualità dell'oggetto e di ciò che sta da sé (*Selbststand*), conduca alla cosalità [*Dinghaft*, nda] della cosa²⁸.

La descrizione dell'autonomia della brocca in quanto cosa tecnica, dunque, ci ha condotti a un vicolo cieco. È a questo punto che Heidegger pone la domanda: «che cosa è la

dell'atteggiamento teoretico, possiamo intravedere un filo rosso che ci guida nella comprensione delle “stazioni” della fenomenologia heideggeriana. Su quest'ultimo punto ci permettiamo di rimandare a G. CARBONE, *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2017.

24 Heidegger non ricerca l'essenza della cosa nelle strutture formali della coscienza e delle sue rappresentazioni, «dove il soggetto diventa il garante delle cose nella loro permanenza e nella loro resistenza alla coscienza stessa. Le cose perdono per Heidegger la fissità di oggetto che sta di fronte alla coscienza», CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose*, cit., p. 124. Su questo tema vedi anche E. ALLOA, E. DURING, *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, P.U.F., Paris 2018.

25 BLOCH, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 374.

26 HEIDEGGER, *Das Ding*, in ID., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 5; trad. it. cit., p. 22.

27 *Ibidem*, pp. 6-11; trad. it. cit., pp. 22-27.

28 *Ibidem*, p. 6; trad. it. cit., p. 22 e s.

cosa in sé?». La risposta viene con un'inversione di prospettiva sulla produzione della cosa. La cosa-brocca (il *Krugding*) non riceve il suo carattere di cosa dalla produzione del vasaio, la brocca non è recipiente perché è stata prodotta, ma ha dovuto essere prodotta perché è un recipiente. L'idea della brocca rappresenta ciò che è da produrre, anticipa e indirizza la produzione. Ma questo «proprio» dell'essenza della brocca, l'essere recipiente, non è fabbricato dalla produzione²⁹.

Pensare l'autonomia della cosa in base al produrre, e il produrre in base al fare umano, ci rimbalza indietro, via dalla cosa, verso l'ambito della produzione tecnica. L'autonomia della cosa tecnica 'brocca', allora, non è sufficiente per determinare la brocca in quanto cosa, giacché essa determina la cosa tecnica, ma non l'essenza della cosa (il cosale, *das Dingliche*). Ad aver sviato l'analisi della cosalità, nota Heidegger, è stato l'approccio scientifico, conoscitivo, tenuto nella descrizione della produzione della cosa-brocca (*Krugding*)³⁰. Parte integrante dell'argomentazione sull'essenza della cosa, infatti, è che noi non conosciamo l'essenza della brocca, non è un rapporto di tipo conoscitivo che ci porta nella vicinanza delle cose. Il che però non fa che alimentare il mistero delle cose. Le cose non sono oggetti, giacché sono autonome. E sono autonome perché sono prodotte. Ma non è l'esser prodotta a costituire l'essenza della cosa. Ma allora, come entriamo in rapporto con l'essenza della cosa, come ci avviciniamo alle cose?

In entrambe le conferenze dedicate al *Krugding*, il modo di corrispondere al mistero è descritto nei termini dell'uso. L'uso è il rapporto con le cose: «[n]oi ci accorgiamo del carattere accogliente del recipiente quando riempiamo la brocca», nota Heidegger a questo punto della conferenza³¹. Ma ancora più fatale di attribuire il 'proprio' delle cose alla produzione tecnica sarebbe intendere l'uso delle cose nello stesso senso dell'utilizzo che tributiamo agli oggetti. L'uso che ci mette rapporto con le cose non è quello ricavato dalla prospettiva del produttore.

Quando riempiamo la brocca, cioè quando la usiamo, ci accorgiamo del suo carattere accogliente. Ma ci accorgiamo anche del fatto che non è propriamente la forma

29 *Ibidem*, p. 7; trad. it. cit., p. 23: «Non c'è dubbio che la produzione faccia finire la brocca in ciò che le è proprio, sennonché questo proprio dell'essere essenzialmente brocca [*dieses Eigene des Krugwesens des Krugwesens*, nda] non è mai fabbricato dalla produzione. Una volta staccata dalla fabbricazione, la brocca si è riunita (*versammelt*) nell'accogliere». La produzione a cui Heidegger fa qui riferimento è quella artigianale, del *τεχνίτης*, che tiene distinta tanto dalla *ποίησις* (come appare chiaro dal passo appena citato) che dal modo di produzione globale (e inglobante) della tecnica moderna. Distinguere lo *herstellen* non solo dallo *Her-vor-bringen*, ma anche dallo *stellen* che definisce il *Ge-stell*, è funzionale, per un verso, a enfatizzare il salto paradigmatico a cui la tecnica moderna, irreversibilmente, ci ha condotti, per l'altro, come stiamo per vedere, a far rimontare la riflessione sul rapporto con le cose fino all'uso.

30 *Ivi*. Sull'approccio conoscitivo alle cose in ambito fenomenologico vedi M. TEDESCHINI, *Le cose della fenomenologia. L'albero di Husserl, la rosa di Reinach*, in *Cose*, a cura di Manrica Rotili e Marco Tedeschini, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2013, pp. 297-310. Per Heidegger, va ricordato, è il pensiero occidentale-europeo nel suo insieme a non essere, costitutivamente, sufficiente per un confronto decisivo con la tecnica, cfr. trad. it. in HEIDEGGER, KOJIMA, *Due lettere aperte*, cit., p. 237 (ed. ted. della lettera in M. HEIDEGGER, "Brief an Takehiko Kojima [1963]", in *Id.*, *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, cit., vol. XI, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2006, pp. 153-161, p. 157).

31 HEIDEGGER, *Das Ding*, in *Id.*, *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 7; trad. it. cit., p. 24.

funzionale della brocca ad accogliere. L'accoglienza della brocca risiede nel vuoto a cui il vasaio dà forma: «il vuoto è l'accogliente del recipiente. Il vuoto, questo niente della brocca, è ciò che la brocca è in quanto recipiente che accoglie». L'«elemento accogliente» del recipiente trova nel «niente della brocca»³², nel vuoto, la sua misura e il suo senso, la sua *ratio*.

Il *Krugding*, dunque, segue la logica del vuoto. «Accogliere» (*fassen*) significa prendere ciò che è versato dentro e trattenerlo. Questo duplice senso dell'accogliere si riunisce nell'atto del «mescere» (*aus-schenken*), senza il quale la brocca sarebbe un qualunque serbatoio. Il «mescere» si comprende a partire dallo *schchenken* che è all'opera nella mescita: «il carattere di brocca della brocca è essenzialmente nel dono di ciò che è versato»³³. *Das Geschenk*, «il dono» («l'offerta», nella traduzione di Vattimo della conferenza del '50), è la manifestazione dell'essenza della cosa, è ciò che propriamente la distingue dagli oggetti, una volta abbandonata la prospettiva soggettiva e proprietaria sulle cose³⁴.

Solo dopo aver distinto la cosalità della cosa dalla sua autonomia e aver chiarito che l'uso non culmina nel fare umano, ma risale al dono, all'«offrire» per il quale è predisposta la cosa, Heidegger introduce il vero protagonista della conferenza, che non è la cosa tecnica, la brocca, bensì il mondo, cioè la «Quadratura» (*Geviert*) che riunisce cielo e terra, divini e mortali. Nel versare, infatti, non è una funzione ad esprimersi, ma avviene il mondo in quanto tale. Secondo la fenomenologia heideggeriana della cosa, nel dono del versare permangono di volta in volta il cielo e la terra, il dono versato è bevanda per i mortali e offerta per gli dèi immortali. Ognuna delle quattro contrade del mondo permane a proprio modo nella vuota essenza della brocca, in quel niente della brocca che è il suo dono, il suo uso³⁵.

32 *Ibidem*, pp. 8 e 10; trad. it. cit., pp. 24 e 27.

33 *Ibidem*, p. 11; trad. it. cit., p. 28: «Il carattere di brocca della brocca è essenzialmente nel dono di ciò che è versato. Anche la brocca vuota ottiene la sua essenza dal dono, sebbene una brocca vuota non consenta un versare fuori. Questo non consentire, tuttavia, è proprio della brocca e solo della brocca, mentre una falce o un martello sono incapaci di non consentire tale versare».

34 Sloterdijk mette in evidenza la doppia comprensione (l'ambiguità essenziale, come l'abbiamo chiamata) della cosa nella conferenza heideggeriana: la prima «pone all'inizio il servizio funzionale reso dalla cosa e, partendo da questo, arriva all'uomo come signore e utilizzatore». L'altra «prende le mosse dal carattere di dono della cosa e caratterizza l'uomo come destinatario dei doni delle cose», P. SLOTERDIJK, *L'attrezzatura per la potenza*, in *Id.*, *L'imperativo estetico. Scritti sull'arte*, Raffaello Cortina editore, Milano 2017, p. 77 e s.

35 HEIDEGGER, *Das Ding*, in *Id.*, *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 11 e s.; trad. it. cit., p. 28 e s.: «Nel dono dell'acqua, nel dono del vino permangono [*weilen*] di volta in volta il cielo e la terra. Ma il dono di ciò che è versato è il carattere di brocca della brocca. Nell'essenza della brocca permangono la terra e il cielo. [...] Nel dono di ciò che è versato, che è una bevanda, permangono a modo loro i mortali. Nel dono di ciò che è versato, che è una bevanda, permangono a modo loro i divini, che ricevono il dono del mescere come dono dell'offerta. Nel dono di ciò che è versato permangono in modo ogni volta diverso i mortali e i divini. Nel dono di ciò che è versato permangono la terra e il cielo. Nel dono di ciò che è versato permangono insieme e nello stesso tempo la terra e il cielo, i divini e mortali. Questi Quattro [*diese Vier*], da sé uniti, coappartengono (*gehören zusammen*). Prevenendo tutto ciò che è presente, essi sono congiunti in un unico «insieme dei Quattro» (*das Geviert*)». Sulla questione dell'uso vedi anche, tra gli altri, M. HEIDEGGER, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, *Ge-*

È dunque l'uso, cioè il rapporto tra la cosa e la Quadratura del mondo che ha carattere di evento³⁶, ad emergere alla fine della conferenza sulla cosa, e, al tempo stesso, a dissolvere il mistero di fronte al quale ci avevano posto le cose sottratte al regime della produzione. L'uso è quel rapporto in cui noi non utilizziamo le cose ma siamo mantenuti insieme alle cose e nella riunione col mondo. Nell'*Appendice* alla conferenza sulla cosa, Heidegger parla di un «rapporto-sostenente» (*das Ver-Hältnis*), cioè di un rapporto che sostiene il mondo in riferimento alla cosa e sostiene la cosa in base al mondo³⁷. Al *Ver-Hältnis* nei confronti della cosa corrisponde il contegno nei confronti del mistero della tecnica, la *Haltung* dell'abbandono di fronte alle cose a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio, un contegno «che dice al tempo stesso sì e no al mondo della tecnica». L'abbandono apre al mistero del rapporto con la tecnica, cioè dell'uso. L'abbandono nei confronti delle cose e l'apertura al mistero «ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica [...], un nuovo modo di radicarsi dell'uomo nel proprio terreno»³⁸.

3. L'uso delle cose

Nell'uso della brocca in quanto cosa troviamo il cuore della tarda fenomenologia heideggeriana, dedicata all'inappariscnte scorto nelle cose che tengono unito il mondo. La brocca accoglie il mondo nel vuoto della sua essenza, facendo incontrare il cielo con la terra, i mortali con i divini. Nel semplice essere usata, essa fa, inesauribilmente e gratuitamente, avvenire un dono. La brocca fa questo non in quanto prodotto della tecnica, ma

samtausgabe, cit., vol. XCVII, a cura di Peter Trawny, 2015, pp. 301-311; trad. it. di Alessandra Iadicco, *Note I-V. Quaderni neri 1942/1948*, Bompiani, Milano 2018, pp. 402-415. È il caso di ricordare, con Adorno, che Bloch descrive una brocca senza manici: «che non comunica tanto facilmente col mondo degli oggetti d'uso» (cfr. TH. W. ADORNO, *Manico, brocca e prima esperienza*, in *La questione della brocca*, a cura di Andrea Pinotti, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2007, p. 89).

36 HEIDEGGER, *Das Ding*, in ID., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 19; trad. it. cit., p. 38; ID., *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 181; trad. it. cit., p. 119 e s.; ID., *Das Wesen der Sprache*, p. 202 e s.; trad. it. cit., p. 168.

37 HEIDEGGER, *Das Ding*, in ID., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 22; trad. it. cit., p. 41: «Il rapporto-sostenente (*das Ver-Hältnis*) per il mondo in riferimento alla cosa e la cosa in base al mondo. Il rapporto-sostenente fa avvenire nell'evento-appropriazione (*Er-Eignis*)». Il *Verhältnis* per il mondo è al centro dello scambio iniziale dello *abendländische Gespräch*, cfr. M. HEIDEGGER, *Das abendländische Gespräch 1946/1948*, in ID., *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen, Gesamtausgabe*, cit., vol. LXXV, a cura di Curd Ochwadt, 2000, p. 61; trad. it. di Tommaso Scappini, *Dialogo della landa della sera*, in *Hölderlin. Viaggi in Grecia*, Bompiani, Milano 2012, p. 119. Va ricordato, inoltre, che per Heidegger, «il linguaggio, in quanto dire originario che imprime l'interno moto al mondo, è il rapporto di tutti i rapporti [*das Verhältnis aller Verhältnisse*]» (cfr. HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, p. 203; trad. it. cit., p. 169), e, in questo senso, l'uso del linguaggio rimanda direttamente all'*Ereignis* (cfr. M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, in ID., *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 244; trad. it. di Alberto Caracciolo, *Il cammino verso il linguaggio*, in ID., *In cammino verso il linguaggio*, cit. p. 211).

38 «Vorrei chiamare questo contegno che dice al tempo stesso sì e no al mondo della tecnica con un'antica parola: *l'abbandono di fronte alle cose*», cfr. HEIDEGGER, *Gelassenheit* (30. Oktober 1955), cit., p. 527; trad. it. cit., p. 474 e s.

in quanto cosa: «La brocca è cosa in quanto coseggia», ed è l'essenza della cosa, e non della brocca, a far avvenire il mondo «quadripartito» (*Geviert*)³⁹. *Das Ding dingt*: questa locuzione, che risale alla semplice, quanto enigmatica differenza tra cosa e oggetto, è cruciale per comprendere l'argomento heideggeriano:

[I]a brocca è essenzialmente in quanto cosa. La brocca è la brocca in quanto è una cosa. Ma in che modo però la cosa è essenzialmente? La cosa coseggia (*das Ding dingt*). Il coseggiare riunisce. Facendo avvenire l'insieme dei Quattro esso ne raccoglie la permanenza in qualcosa che rispettivamente permane (*das je Weilige*): in questa, in quella cosa. All'essenza della brocca esperita e pensata in questo modo diamo il nome di cosa⁴⁰.

Perciò, non basta dire che la cosa «coseggia», ma, precisa Heidegger, «la cosa coseggia mondo», «das Ding dingt Welt»⁴¹, «la chose rassemble le monde», «the thing things the world», nelle traduzioni francese e inglese⁴². In questo passaggio dalla fenomenologia intorno al vuoto inapparisciente della cosa all'evento del mondo, l'essenza della cosa si tocca con l'essenza della tecnica. Il paradosso di fronte al quale ci troviamo e che richiede un notevole sforzo di pensiero, sta nello slancio vertiginoso della meditazione sull'essenza della cosa, che è raggiunta tramite la descrizione di una cosa tecnica (la brocca), ma richiede l'abbandono della cosa tecnica proprio per accedere all'essenza della cosa. Il *dingen* è *welten*, la cosa è cosa in quanto raccoglimento del mondo. È per questo che 'cose' possono esserlo, di volta in volta, tanto il ponte, la corona e lo specchio, quanto il capriolo, il cavallo, e il toro. Sta qui l'ambiguità della tecnica che abbiamo richiamato all'inizio. Fino a quando pensiamo la cosa come cosa tecnica non accediamo all'essenza della cosa. Ma non è questa forse la stessa strategia argomentativa a cui Heidegger sottopone la questione della tecnica? In un'altra conferenza, *Il pericolo*,

39 HEIDEGGER, *Das Ding*, in ID., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 16 e s.; trad. it. cit., p. 34 e s. (trad. mod.). Gurisatti traduce *Geviert* con «insieme dei Quattro» e *Vierung* con «quadratura» (cfr. *ibidem*, p. 19; trad. it. cit. p. 38). Sul *Geviert* si veda, tra gli altri, J.-F. MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, P.U.F., Paris 2001.

40 HEIDEGGER, *Das Ding*, in ID., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 13; trad. it. cit., p. 30.

41 *Ibidem*, p. 19 e s.; trad. it. cit., p. 37 e s.: «Il gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, che fa avvenire, lo chiamiamo il "mondo" (*Welt*). Il mondo è essenzialmente quando mondeggia (*weltet*). Ciò significa che il mondeggiare del mondo non è spiegabile mediante qualcos'altro, né fondabile in base a qualcos'altro». Alla fine della conferenza lo ribadisce in modo netto: «Ciò che diventa cosa avviene in base al giro del gioco di specchi del mondo» (*ibidem*, p. 21; trad. it. cit. p. 40). Alla distinzione tra cosa e oggetto fa riferimento anche il «passo indietro» del pensiero rammemorante: «[q]uando e come giungono le cose in quanto cose? Esse non giungono in virtù delle macchinazioni dell'uomo; però non giungono neppure senza la vigilanza dei mortali. Il primo passo verso tale vigilanza è il passo indietro (*Schritt zurück*) dal pensiero esclusivamente rappresentativo, cioè esplicativo, al pensiero rammemorante (*das andenkende Denken*). [...] Il passo indietro soggiorna in un corrispondere che, entro l'essenza del mondo chiamato da tale essenza, le risponde dal suo interno» (*ibidem*, p. 20 e s.; trad. it. cit., p. 39).

42 Cfr., rispettivamente, M. HEIDEGGER, *La Chose*, in ID., *Essais et conférences*, trad. fr. di André Préau, prefazione di Jean Beaufret, Gallimard, Paris 1958, pp. 194-223, p. 215; ID., *The Thing*, in ID., *Bremer and Freiburg lectures: insight into that which is and basic principles of thinking*, a cura di Andrew J. Mitchell, Indiana University Press, Bloomington 2012, pp. 5-22, p. 19.

raccolta insieme a quella che abbiamo appena esaminato, Heidegger nota che i giudizi di condanna nei confronti della tecnica moderna come sventura e catastrofe (ma possiamo aggiungere anche le entusiastiche celebrazioni del progresso) pensano la tecnica in termini tecnici, e ciò non consente né di padroneggiarla né di aprirsi la via all'uso nell'«impianto» (*Gestell*), vale a dire entro la forma planetaria del domino della tecnica⁴³.

Il primo aspetto della relazione tra cosa e tecnica che abbiamo richiamato all'inizio era il mistero. L'uso che corrisponde al mistero della tecnica scoperto nelle cose, lo abbiamo visto, è quel rapporto che sostiene il mondo in riferimento alla cosa e sostiene la cosa in base al mondo. In questo rapporto noi non utilizziamo le cose, ma rientriamo noi stessi nell'uso del mondo⁴⁴. La strategia per l'essenza della cosa e quella per l'essenza della tecnica sono solidali nella via interna al dominio dell'impianto, che sarebbe illusorio pensare di scalfire. Sarebbe per l'uomo l'illusione di diventare, finalmente, «signore della terra»⁴⁵.

L'uso che corrisponde al dominio globale della tecnica nell'impianto è un uso liberato, cioè un uso che si libera dell'uomo – inteso in senso metafisico, quindi del soggetto sovrano, del 'signore della terra' – in favore del mondo, come dirà in un'altra conferenza di Brema⁴⁶. In questo senso si comprende l'affermazione enigmatica secondo la quale il *Gestell*, l'impianto globale, è il «negativo fotografico», o «il mascheramento» (poiché lo dissimula) dell'*Ereignis*, dell'evento del mondo: il mondo e l'impianto, infatti, «sono lo Stesso»⁴⁷.

La potenza della tecnica oblitera i poteri e i diritti del soggetto, cioè la sua sovranità. Ne mette in luce la radicale dipendenza ma al tempo stesso ammette, e promette, una altrettanto radicale libertà. Libertà e dipendenza non sono più incompatibili nel dominio della tecnica, nell'impianto. Non esiste una normativa di riferimento per questo proble-

43 M. HEIDEGGER, *Die Gefahr*, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 58 trad. it. di Giovanni Gurisatti, *Il pericolo*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 85 e s.

44 In questo senso, Agamben intende l'uso come la relazione a un inappropriabile, di cui porta tre esempi: il corpo, il linguaggio, e il paesaggio. A proposito di quest'ultimo nota: «il paesaggio è la forma eminente dell'uso. In esso, uso di sé e uso del mondo coincidono senza residui. La giustizia, come stato del mondo in quanto inappropriabile, è qui l'esperienza decisiva. Il paesaggio è la dimora nell'inappropriabile come forma-di-vita, come giustizia» (G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, *Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 127; in forma leggermente ampliata anche in Id., *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 1011-1279).

45 HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, cit., p. 28; trad. it. cit., p. 21. Si veda anche HEIDEGGER, KOJIMA, *Due lettere aperte*, cit., p. 237 (ed. ted. cit., p. 158 e s.): «Se la potenza dell'installare predomina sulla totalità del mondo, allora non c'è più fuori di esso nessun ambito dove possa mostrarsi la via cercata. Rimane solo la possibilità di scrutare la via all'interno dell'ambito di signoria della potenza dell'installare. Ma qui il commissionare umano si sbarra da sé la via al proprio dell'essere umano». Su questo punto si tengano in considerazione le analisi di D. FRANCK, *Nietzsche e l'ombra di Dio*, Lithos editore, Roma 2002.

46 M. HEIDEGGER, *Die Kehre*, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 76 e s.; trad. it. di Giovanni Gurisatti, *La svolta*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 106 e s.

47 Per le tre citazioni vedi rispettivamente: M. HEIDEGGER, *Seminar in Le Thor 1969*, in Id., *Seminar, Gesamtaugabe*, cit., vol. XV, a cura di Curd Ochwaldt, 1986, p. 366; trad. it. di Massimo Bonola, *Seminario di Le Thor 1969*, in Id. *Seminari*, Adelphi edizioni, Milano 2003, p. 139; Id., *Der Weg zur Sprache*, cit., p. 251; trad. it. cit., p. 207; Id., *Die Gefahr*, cit., p. 52 e s.; trad. it. cit., p. 78 e s.

ma, ma solo un conflitto globale aperto. Lo sapeva bene un acuto lettore di Heidegger come Patočka, che nella conferenza di Varna del '73, coglie il nesso tra il conflitto di classe e l'impianto tecnologico planetario tiranneggiato dall'accumulazione capitalistica⁴⁸.

Tuttavia, nell'uso liberato della tecnica a cui pensa Heidegger non diventiamo né padroni né schiavi della tecnica. Qui, se possibile, la vertigine dell'ambiguità essenziale della tecnica tocca un fondo ancora più oscuro, che può essere rischiarato solo dall'esperienza possibile, cioè dall'uso. L'uomo corrisponde alla tecnica liberandosi di se stesso, dei poteri e dei diritti del soggetto, in breve, della propria autonomia. Abbandono dell'uomo e apertura al mistero, che nell'uso viene sciolto, risolto, preludono a una futura coabitazione con le cose che 'fanno mondo'⁴⁹.

Come è noto, Heidegger non ha mai scritto un'etica. Questo non vuol dire che non vi sia posto per l'etica nel pensiero dell'*Ereignis*, e la *Lettera sull'«umanismo»* rimane un testo fondamentale in questo senso⁵⁰. L'etica heideggeriana non è un'etica della potenza, ma del depotenziamento, dove usare significa lasciar essere, dove il *denken* è *danken*, l'*er-eignen* implica lo *ent-eignen*, dove il poeta istituisce e il pensatore destituisce, dove l'essere umano è 'umano' perché rilasciato e abbandonato nel mondo⁵¹. La figura chiave di questa etica è il «pastore dell'essere», definito dal tratto essenziale della povertà⁵².

48 J. PATOČKA, *Il pericolo della tecnicizzazione della scienza in Husserl e l'essenza della tecnica in Heidegger*, in Id., *Europa e post-Europa*, Gangemi, Roma 2018, p. 203.

49 «L'abitare [...] è già sempre un soggiornare presso le cose. L'abitare come aver cura preserva la Quadratura in ciò presso cui i mortali soggiornano: nelle cose», cfr. M. HEIDEGGER, *Bauen Wohnen Denken* (1951), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 153; trad. it. di Gianni Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 101. Nelle *Note III* dai *Quaderni neri* del 1946-1947), l'intreccio di abbandono, uso, e abitare è colto in modo netto: «"Abbandonato" e "abbandono" – ora non sono più da intendere in primo luogo in base al comportamento umano, bensì in base all'evento: abbandonato, cioè abbandonato a questo, vale a dire ammesso e fatto entrare nell'inizio (*Anfang*) della differenza. "Abbandonato": il fatto che l'inizio sia accaduto e così traspropriato. Solo in questo abbandono si dispiega essenzialmente il "lasciare" – in quanto *l'aver cura, abitando, dell'uso dell'enigma*», cfr. Id., *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, cit., p. 295; trad. it. cit., p. 394; «l'addio nella povertà per l'abbandono è l'espropriazione nell'inizio dell'aver cura (*Schonung*) dell'uso» (*ibidem*, p. 302; trad. it. cit., p. 403).

50 «Al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica», cfr. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«* (1946), cit., p. 353; trad. it. cit. p. 304.

51 Questi temi attraversano tutto l'*Ereignis-Denken*. Per una trattazione d'insieme vedi in particolare M. HEIDEGGER, *Das Ereignis, Gesamtausgabe*, cit., vol. LXXI, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2009, in particolare pp. 327-334; trad. it. di Giusi Strummiello, *L'evento*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2017, pp. 324-331, sul pensare come «*de-istituire*». Sulla relazione di *Ereignis* e *Eteignis* vedi, tra gli altri luoghi, Id., *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, cit., pp. 53, 117 e 120; trad. it. cit., rispettivamente pp. 71, 157 e 161. Sul *denken* che è memoria e ringraziamento vedi *ibidem*, p. 262 e s., 281 e s., 286 e s.; trad. it. cit., rispettivamente p. 349 e s., 376 e s., 382 e s. e anche Id., *Was heißt denken?*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. VIII, a cura di Paola-Ludovika Coriando, pp. 142-147; trad. it. di Ugo Ugazio e Gianni Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco edizioni, Milano 1996, pp. 162-167.

52 HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«* (1946), cit., pp. 331 e 342; trad. it. cit., pp. 295 e 284. Nei *Quaderni neri* degli anni Quaranta, Heidegger riflette a più riprese sulla figura del pastore, cfr. Id., *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, cit., pp. 51, 110, 312, 371 e s., 376, e 383 e s.; trad. it.

Il pastore pone fine, liquidandolo, al mandato dell'uomo come signore e padrone della terra. L'epoca del dominio della tecnica si fa scenario del conflitto planetario, che coinvolge tanto il signore quanto il pastore. Il conflitto tra il pastore e il signore, tuttavia, non è simmetrico, e neanche prende la forma di uno scontro diretto, è «disarmonico», per riprendere l'espressione di Patočka. Il pastore non è un servo, né ribelle né emancipato⁵³. Il pastore non si oppone frontalmente al signore, ma prende un'altra strada, la via interna al dominio dell'impianto tecnologico globale, accedendo all'uso del mondo, basato sulla cura per la mortalità e sull'abbandono radicale di fronte alle cose. Il conflitto aperto in seno all'epoca del dominio della tecnica delinea quindi un'etica che va oltre l'autonomia del soggetto sovrano⁵⁴, un'etica che tiene insieme libertà e dipendenza, dimorare e usare.

cit., rispettivamente pp. 69, 147, 416, 492 e s., 498 e s., e 507 e s.

53 HEIDEGGER, KOJIMA, *Due lettere aperte*, cit., p. 240 (ed. ted. cit., p. 161, trad. mod.): «Finché il pensiero non si metterà sulla via che gli è indicata con il passo indietro, imperverserà un errore ancora ovunque circolante. Esso consiste nella pretesa che l'uomo debba diventare il signore della tecnica e possa non rimanere a lungo il suo servo. Ma l'uomo non diventa mai il signore di ciò che determina il più proprio della tecnica moderna. Perciò egli non può neanche essere solo il suo servo. L'*aut-aut* di signore e servo non perviene nell'ambito del rapporto essenziale qui dominante».

54 H. HAKER, *The Fragility of the Moral Self*, in «The Harvard Theological Review», n. 97 (fasc. 4), 2004, pp. 359-381.

UBALDO FADINI

BLOCH ATTRAVERSO DELEUZE E GUATTARI

Su alcune tracce condivise

Abstract

The contribution highlights the presence of Bloch's work in the overall philosophical reflection of Deleuze-Guattari. Particular attention is paid, in this sense, to the relevance of the utopia motif that appears to be taken up, especially by Deleuze, in relation to his last reflections on immanence, life, the actual and the virtual.

Keywords: Utopia; Immanence; Life; Revolution

Una manifestazione chiara di attenzione da parte di Gilles Deleuze e Félix Guattari nei confronti dell'opera di Ernst Bloch è presente in *Che cos'è la filosofia?*, l'ultimo dei quattro testi scritti con Félix Guattari (pubblicato nel 1991 e tradotto in italiano nel 1996). Si tratta di una nota, la dodicesima del quarto capitolo, sulla "Geofilosofia" ed è interessante rilevarne la presenza, in tale contesto, per afferrarne/affermarne il significato senza dubbio non scontato. Infatti, i due autori si confrontano con un tema, quello dell'utopia, rispetto al quale affermano che «forse però [...] non è la parola migliore, a causa del senso mutilo che l'opinione le ha dato». "Migliore" rispetto a cosa? Cercherò di coglierlo, questo qualcosa, per poi proiettarlo altrove (appunto...), ma intanto ecco il testo della nota: «Su questi tipi di utopie, cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1959, IV, 33-42, pp. 520-1086. Si vedano i commenti di René Schérer sull'utopia di Fourier nei suoi rapporti con il movimento, *Pari sur l'impossible*, Presses Universitaires de Vincennes, 1989»¹.

Il rinvio è al "principio speranza" e quindi anche al "principio utopia" ma qui mi interessa collocare l'attenzione di Deleuze e Guattari, oltre che rilanciare la "scommessa sull'impossibile" in termini "francesi", scendendo da Schérer in giù.

Sui "tipi di utopie": il quadro è quello dell'analisi della "immensa deterritorializzazione relativa del capitalismo mondiale", con i suoi bisogni di riterritorializzazione, differenzialmente incarnati, con quelle parole d'ordine che traducono un po' la questione della "società degli amici" nel senso specifico della "nuova società di fratelli o di compagni" ("ai due poli dell'Occidente, l'America e la Russia, il pragmatismo e il socialismo", in cui rivive il "sogno greco" e si "ricostituisce la dignità democratica"). La riflessione investe così "la connessione fra la filosofia antica e la città greca" e quella "tra la filosofia moderna e il capitalismo", che non sono considerate "ideologiche" in quanto "non si accontentano di spingere all'infinito delle determinazioni storiche e sociali per desumere

1 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorentis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, p. 108.

delle figure spirituali”: «Certo si può essere tentati di vedere nella filosofia un piacevole commercio dello spirito che troverebbe nel concetto la propria merce, o piuttosto il suo valore di scambio, dal punto di vista di una sociabilità disinteressata che si alimenta di conversazioni democratica occidentale, capace di generare un consenso d’opinioni e di fornire un’etica della comunicazione, così come l’arte le fornirebbe un’estetica»².

La filosofia moderna non è infatti amica fino in fondo del capitalismo, così come quella antica non lo era rispetto alla città greca: essa «porta all’assoluto la deterritorializzazione relativa del capitale, lo fa passare sul piano di immanenza come movimento dell’infinito e lo sopprime in quanto limite interno, lo rivolge contro se stesso, per fare appello a un’altra terra, a un nuovo popolo»³. In tale ottica, la sua produzione di concetti raggiunge «la forma non proposizionale [sempre del concetto...] in cui si annullano la comunicazione, lo scambio, il consenso e l’opinione». È proprio a questo punto che Deleuze e Guattari, in indiretta polemica con alcuni degli esponenti più tardi della Teoria Critica, affermano che la filosofia è eventualmente più vicina all’impresa adorniana della “dialettica negativa” «e a ciò che la Scuola di Francoforte designava come “utopia”». È proprio l’utopia a operare il collegamento della filosofia con la sua epoca, con la città greca e – poi – con il capitalismo europeo. È l’utopia che consente alla filosofia di qualificarsi politicamente e di approfondire l’impresa critica rispetto al proprio quadro di società. Ed è sulla base di tale presupposto che ci si muove, nel testo a cui mi sto rifacendo, in una direzione che porta poi alla ripresa di momenti della concezione complessiva blochiana. Innanzitutto vale l’idea che l’utopia non sia separabile dal movimento infinito; essa indica – etimologicamente – la deterritorializzazione assoluta, ma lo fa sempre in quel punto critico, estremamente concreto, in cui la dinamica della deterritorializzazione assoluta «si collega con l’ambiente relativo presente e soprattutto con le forze che vi si trovano soffocate». Rispetto a tale “spirito dell’utopia”, Deleuze e Guattari richiamano il lavoro dell’utopista Samuel Butler, alla parola che quest’ultimo impiega – *Erewhon* – che non soltanto rimanda al *No-where* (cioè “da nessuna parte), ma a *Now-here*, vale a dire il qui e ora. Vale quindi un ragionamento non tanto riferibile, a livello esemplificativo, alla distinzione tra un socialismo utopistico e quello “scientifico”, quanto piuttosto ai differenti tipi di utopia e tra questi c’è anche la “rivoluzione” (“la rivoluzione è uno di questi tipi”). L’utopia corre sempre il rischio di una restaurazione, quella della trascendenza; anzi a volte si ha addirittura una sua “affermazione orgogliosa”: è rispetto anche a tale articolazione, differenziazione, che a Deleuze e Guattari pare opportuno distinguere «le utopie autoritarie o di trascendenza, e le utopie libertarie, rivoluzionarie, immanenti» e ciò con la consapevolezza che la rivoluzione è utopia di immanenza, il che non vuol dire affatto depotenziarla o considerarla semplicemente un sogno, «qualcosa che non si realizza o che si realizza solo mancandosi». La rivoluzione come utopia è tutt’altro: dirla come utopia di immanenza vuol dire infatti porre la rivoluzione “come piano di immanenza, movimento infinito, sorvolo assoluto”, in un senso che vede tali tratti (qualifiche) collegarsi con ciò “che è reale qui e ora nella lotta contro il capitalismo rilanciando nuo-

2 *Ibidem*, p. 92.

3 *Ivi*.

ve lotte ogni volta che la precedente è stata abbandonata”. Cosa vuol dire concretamente tutto questo? Indica che il concetto di utopia “designa” il nesso di filosofia (concetto) e ambiente presente: è a questo punto che Deleuze e Guattari osservano che «forse però utopia non è la parola migliore, a causa del senso mutilo che l’opinione le ha dato». Ma ancora, sul concetto di rivoluzione. Si insiste su questo: il riferimento è al Kant del “conflitto delle facoltà” (ripreso, ricordano Deleuze e Guattari, da Foucault, Habermas, Lyotard) e vale soprattutto come sottolineatura del fatto che

[...] il concetto di rivoluzione non risiede nella maniera in cui questa può essere condotta in un campo sociale necessariamente relativo, ma nell’“entusiasmo” con cui è pensata su un piano di immanenza assoluto, come presentazione dell’infinito nel qui e ora, che non comporta niente di razionale o ragionevole. Il concetto libera l’immanenza [dopo il fallimento della rivoluzione americana, la società dei fratelli come rilancio moderno della società degli amici, e della rivoluzione sovietica, la società dei compagni] da tutti i limiti che il capitale ancora le imponeva (o che essa si imponeva da sé sotto forma di capitale manifestantesi come qualcosa di trascendente)⁴.

Ma questo entusiasmo non è da tradursi all’interno della coppia ormai “scoppiata” (e intimamente “bugiarda”) di spettatore e attore: esso è indicativo di una distinzione, all’interno dell’azione, «tra i fattori storici e il “nembo non storico”, tra lo stato delle cose e l’evento. In quanto concetto ed evento, la rivoluzione è autoreferenziale, si avvale di un’autoposizione che si lascia cogliere in un entusiasmo immanente senza che nulla nello stato delle cose o nel vissuto possa attenuarla, neanche le delusioni della ragione. La rivoluzione è la deterritorializzazione assoluta nel punto stesso in cui questa fa appello alla nuova terra, al nuovo popolo»⁵.

Deterritorializzazione (assoluta) e riterritorializzazione si richiamano, l’una con l’altra, e la specificità della filosofia è che essa si riterritorializza sul concetto (non ha un oggetto), che dunque vale in quest’ottica come territorio. Da qui il confronto con quel processo di riterritorializzazione della filosofia moderna che punta alla Grecia “come forma del proprio passato”: Hölderlin, Schelling. E oggi? Deleuze e Guattari, siamo all’inizio degli anni ’90..., rilevano il fatto che la filosofia contemporanea si riterritorializza sullo Stato democratico moderno e i diritti dell’uomo. Ma lo Stato democratico universale non esiste, da qui il ripiegamento sulla particolarità di uno Stato, in riferimento a un popolo specifico. In breve, la filosofia si riterritorializza sullo Stato nazionale e sullo spirito del popolo. Da qui la fondazione della geofilosofia – vedi Nietzsche – e la sua determinazione dei caratteri nazionali della filosofia francese, inglese, tedesca.

Si sa che nell’ottica dei due pensatori dell’*Anti-Edipo* e di *Mille Piani* la questione di fondo è sempre quella del rapporto della filosofia con la non-filosofia, che insiste all’interno di un divenire che è duplice e che vede il filosofo diventare non-filosofo, «affinché la non-filosofia diventi la terra e il popolo della filosofia»; «il popolo è interno al pensa-

4 *Ibidem*, p. 93 e s.

5 *Ibidem*, p. 94.

tores perché è un “divenire-popolo”, così come il pensatore è interno al popolo, in quanto divenire non meno illimitato». Deterritorializzazione e riterritorializzazione non fanno altro che incrociarsi, nel doppio divenire: «Diventare stranieri a se stessi e alla propria lingua e nazione non è forse lo specifico del filosofo e della filosofia, il loro “stile”, ciò che si chiama gergo filosofico? Insomma, la filosofia si riterritorializza tre volte, una volta nel passato sui Greci, una volta nel presente sullo Stato democratico, una volta nel futuro sul nuovo popolo e la nuova terra. I Greci e i democratici si deformano in modo singolare in questo specchio del futuro»⁶. Ed eccoci al punto:

L'utopia non è un buon concetto perché, anche quando si oppone alla Storia, vi fa ancora riferimento e vi si iscrive come un ideale o come una motivazione. Ma il divenire è il concetto stesso. Esso nasce nella Storia, e vi ricade, ma non ne fa parte. In sé non ha né inizio né fine, ma soltanto un ambiente. In tal modo è più geografico che storico. Lo stesso vale per le rivoluzioni e le società di amici, società di resistenza, perché creare è resistere: queste sono dei puri divenire, puri eventi su un piano di immanenza. Ciò che la Storia coglie dell'evento è il suo realizzarsi in stati di cose o nel vissuto, ma l'evento nel suo divenire, nella sua consistenza propria, nella sua auto-posizione in quanto concetto, sfugge alla Storia. I tipi psicosociali sono storici, ma i personaggi concettuali sono eventi. O si invecchia seguendo la Storia, e con lei, o si diventa vecchi in un evento molto discreto (forse lo stesso evento che permette di porre il problema “cos'è la filosofia?”). Ciò vale anche per quelli che muoiono giovani, ci sono molti modi di morire così. Pensare è sperimentare, ma la sperimentazione è sempre ciò che sta facendosi – il nuovo, lo straordinario, l'interessante, che sostituiscono l'apparenza di verità e che sono più esigenti di lei. Ciò che sta facendosi non è ciò che finisce, ma neanche ciò che comincia. La storia non è sperimentazione, ma soltanto l'insieme delle condizioni quasi negative che rendono possibile la sperimentazione di qualcosa che alla storia sfugge. Senza la storia, la sperimentazione resterebbe indeterminata, incondizionata, ma la sperimentazione non è storica, è filosofica⁷.

Sappiamo che c'è qualcosa di allucinatorio nell'esperienza del pensare nel momento in cui riguarda quella pratica del percepire che appare in prima battuta letteralmente senza oggetto, per riprendere un po' fuori luogo il “Leibniz” di Deleuze, ma ciò che mi interessa qui è riafferrare l'attenzione deleuziana al concetto di utopia proprio in senso blochiano, che consente di riprendere quest'ultima nozione anche al di là della rassegnazione del filosofo francese di fronte al dilagare del suo impiego “mutilo”. In questa prospettiva come non ricordare le parole blochiane dell'intervista del 1974, che evidenziano come «grandi utopisti a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, soprattutto Fourier e Saint-Simon», non costruiscano “che la sede di una fondata immagine onirica del nostro futuro prossimo»: a questi “grandi utopisti” anche il marxismo «legò la sua prassi di una trasformazione finalmente realizzabile in concreto, criticando l'astrattezza dell'utopizzare precedente e mantenendosi fedele con tanta più forza all'orientamento verso il futuro della funzione utopica. Vale perciò la frase: “Il marxismo non è una non-utopia,

6 *Ibidem*, p. 104.

7 *Ibidem*, p. 104 e s.

ma il *novum* di un'utopia concreta". Questa frase non si trova in una formulazione nello *Spirito dell'utopia* bensì nel *Prinzip Hoffnung*, ma è sostanzialmente già contenuta nella prima opera; lo stesso vale per il concetto in apparenza paradossale di un'"utopia concreta"»⁸. In questo senso la "guerra contro Marx e contro il marxismo" non è mai terminata in quanto nell'"utopia concreta" si fa strada una esposizione, intimamente sovversiva, di "tutte le strade del mondo", dell'unica invariante che appare irrinunciabile: quella della emancipazione da tutte le "logiche" dello sfruttamento. Certo, il "contenuto" di tale invariante non è – apparentemente – ancora attuale, per dirla sempre con Bloch, ma è ciò che spinge Deleuze a ritornare, tra l'altro, sul motivo del virtuale, come appare evidente negli ultimi suoi scritti, nel tentativo di cogliere comunque quegli elementi virtuali che si accompagnano sempre, in ogni "caso", ad altri mo(vi)menti, appunto di attualizzazione. Ma per non procedere proprio a tentoni, in un ambito di fatto poco visibile, direi di riprendere la questione proprio del possibile e dell'impossibile per giungere infine al motivo del virtuale e dell'attuale (dell'"utopia concreta", se si vuole e forzando un po', ma non troppo: ne sono convinto, il ragionamento...). Si sa dell'invocazione deleuziana (e foucaultiana) riferibile al darsi di "un po' di possibile" per evitare il rischio mortale del "soffocamento". Il filosofo di *Differenza e ripetizione* ha appunto riflettuto a lungo sulle coppie concettuali possibile/reale, attuale/virtuale, rispetto alle quali vorrei aggiungere alcune annotazioni sul tema del necessario e dell'impossibile, forse in modalità stravaganti (ma per "le strade del mondo"...). Un primo rimando è "laterale" e concerne alcune pagine di Walter Benjamin dedicate a Bertolt Brecht, nelle quali si mette in evidenza come il teatro epico sia da intendersi non tanto come sviluppo di azioni quanto nella veste di rappresentazione di situazioni, da scoprire mediante delle vere e proprie interruzioni degli sviluppi stessi, che valgono allora come straniamenti indicativi di una rappresentazione della "cosa" da parte dell'attore insieme alla dimostrazione di se medesimo. L'interruzione è quindi un procedimento essenziale di "strutturazione della forma", nel senso che va oltre, al di là della rappresentazione "data". Benjamin sottolinea come l'interruzione stia alla base della citazione, il che vale in effetti come ripetizione di sé, del suo stesso procedere (del procedimento). Si tratta però di una ripetizione sempre differente e la differenza – all'interno del teatro epico – è da rinvenire nella possibilità di citare i gesti, laddove il compito dell'attore si delinea soprattutto nella resa citabile proprio dei suoi gesti, nella capacità di "spaziare" tale gestualità. Tale teatro è citazione di gesti effettuati nel corso della rappresentazione ed è la loro citazione a estraniare le situazioni rappresentate, a interrompere gli sviluppi delle azioni: «Quello che nel teatro epico in generale è un raffinatissimo mezzo artistico, diventa uno degli scopi immediati nel caso particolare del dramma didattico. Del resto il teatro epico è per definizione un teatro gestuale. Perché noi otteniamo tanti più gesti quanto più interrompiamo colui che sta agendo»⁹.

8 Cfr. "Contestuale allo *Spirito dell'utopia*. Intervista con Ernst Bloch" in E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, con un saggio introduttivo di F. Coppellotti, Sansoni, Milano 2004, p. XXIX e s.

9 W. BENJAMIN, *Che cos'è il teatro epico?*, in ID., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, prefazione di C. Cases, Einaudi, Torino 1970, p. 132.

Ritornando a Deleuze, sempre tenendo presente il motivo dell'interruzione, non possono non tornare in mente alcune sue annotazioni a proposito dell'essere esausto o dell'essere stanco, contenute in un testo su alcune opere televisive di Samuel Beckett, pubblicato nel 1992: l'essere esausto è la condizione di colui che ha esaurito ogni possibilità, a differenza dello stanco, che ha ancora a disposizione delle possibilità non realizzate. Deleuze sottolinea però come l'esausto conservi ancora un rapporto con il possibile proprio nel momento in cui lo ha esaurito, rinunciando a qualsiasi bisogno, scopo o significato, preferenza. Viene appunto in mente la figura di Bartleby, la sua preferenza senza referenza, variante di quel possibile impossibile che come tale non finisce mai e che si esprime soprattutto, a livello spazio-temporale, nella molteplicità paradossalmente inesauribile di posture dell'esausto. Si potrebbe dire che la possibilità dell'impossibile (risposta estrema all'invocazione deleuziana per scongiurare il rischio mortale del soffocamento) conferisce una forma alla dinamica dell'esaurimento, mostrandosi come una forza che vale come "tensione interna", che spinge per specificarsi: ci si stanca *in effetti* sempre di più nel venir meno, nel diminuire, delle possibilità. Al di là di tutto, rispetto alla "lettera" dei testi beckettiani, ciò che interessa a Deleuze (e che aveva a lungo trattato nel corso del suo articolato confronto con le opere di Michel Foucault) è di lavorare su quella disgiunzione del visivo dal verbale che sola consente di cogliere il movimento del finire, della possibilità dell'impossibile: che vale, in definitiva, come perforazione della superficie del linguaggio, della parola, che sprofonda così nel silenzio, e come risoluzione dell'immagine che svanisce, lasciando la "notte nera senza uscita". Ma il silenzio e il "nero eterno" sono da afferrare qui come il portato (l'impossibile del possibile) che accompagna sempre la possibilità dell'impossibile, la produttività del finire come affermazione del vivere, di una vita sempre da finire perché continuamente *interrotta* dalla manifestazione del possibile dell'impossibile. Certamente tutto questo si risolve spesso in immagine (teatro, tele-visione...) di ciò che è comunque il "fuori" del linguaggio, della parola (lo spazio, la "vastità") e nella fine dell'immagine, che non può che "spegnersi".

È proprio rispetto all'idea della "fine" – che appare essere finita nel nostro quadro d'epoca, con la sua dogmatica dominante che non vuole far finire niente (come ha scritto in maniera illuminante Mark Fisher nel suo *Realismo capitalista*) – che va presa in considerazione la dinamica della "creatività", in relazione a un bisogno vitale imprescindibile, a una "necessità" che consiste appunto nel rendere possibile l'impossibile e di dare corpo a tale possibile – dichiarandone dunque l'impossibilità di fondo – nelle produzioni artistiche e anche filosofiche (il filosofo crea i concetti...). Le attività creatrici – produttive di blocchi di durata/movimento, di percetti, di funzioni, di concetti – hanno ovviamente dei limiti, che sono raffigurati da particolari spazio-temporalità, da ciò che si realizza all'interno di ogni disciplina artistica permettendo così alle idee di prendere appunto "corpo", di vivere di incontri, di relazioni. Nella conferenza del marzo del 1987, intitolata *Che cos'è l'atto di creazione?*, Deleuze fa riferimento ad una idea cinematografica decisamente rilevante, riscontrabile in particolare in autori come Hans-Jürgen Syberberg, Marguerite Duras, i fratelli Straub e che può essere sintetizzata nella

“famosa dissociazione vedere-parlare”. Tale dissociazione è innanzitutto da afferrare in ciò che la precedeva, vale a dire negli elementi che erano in qualche modo accomunati, ed è poi da cogliersi nelle sue diverse realizzazioni come ciò che costituisce appunto delle idee artistiche, in questo caso cinematografiche. L'esemplificazione della riflessione riguarda in particolare i film degli Straub, nel momento in cui si produce una specie di circolazione degli “elementi” veri e propri, “a partire dall'aria, dalla terra, dall'acqua e dal fuoco”, una specie di “fisica qualitativa” che accompagna la storia o sta dietro ad essa. Parlare “e” vedere quindi, ma con un'attenzione profonda e criticamente avvertita rispetto a ciò che permette di svincolare l'avere un'idea da quell'ordine della comunicazione, assunta come trasmissione/propagazione di una informazione, cioè di una parola ordinata, di una parola d'ordine, che “si presume che possiamo, dobbiamo o siamo tenuti a credere” (“o anche a non credere, ma facendo come se ci credessimo”). Di fronte al sistema consolidato delle parole d'ordine, Deleuze rimarca la necessità – anche di segno politico – di una “controinformazione” che possa porsi come “atto di resistenza”, che consenta di comunicare “meno” in quanto creare è “sempre stato altro dal comunicare”. Oggi l'essenziale consiste nel creare dei “vacuoli di non-comunicazione”, degli “interuttori” indispensabili per sfuggire ai tanti dispositivi di controllo, con i loro effetti di puntuale omologazione attraverso la diffusione di una apparente diversificazione, anche e soprattutto a livello individuale. È attraverso il richiamo ad André Malraux, alla sua idea dell'arte come “sola cosa che resiste alla morte”, con l'indicazione dunque del rapporto decisivo che si dà tra l'atto di resistenza e la pratica artistica, laddove l'arte si presenta come una delle due facce dell'atto di resistenza (l'altra è propriamente quella di una politica di liberazione), che il filosofo francese compie una operazione assai complessa, rischiarando parzialmente il rapporto tra l'opera d'arte e la resistenza attraverso la riproposta del valore/valere di una corrispondenza effettivamente singolare e costitutivamente “mossa”, mobile, in divenire: tra il movimento dell'impossibilità del possibile, dell'affermazione della necessità, e quello della possibilità dell'impossibile, che sottolinea ancora il significato importante della contingenza e della sperimentazione: un po' di possibile, allora, per il presente vivente, altrimenti si soffoca... e alla manifestazione di un respiro più ampio concorre soprattutto l'attività artistica.

È in definitiva nella pratica di sperimentazione, così richiamata, che è possibile individuare un collegamento con un movimento di oltrepassamento da cogliersi bloccianamente come un “movimento del trascendere senza trascendenza ultraterrena”, che di fatto esprime, sotto la veste del concetto di “utopia”, “una nuova immanenza diversa da quella prospettata dallo storicismo che vede l'uomo conchiuso nell'assoluto della storia, coinvolto in quel processo che lo costruisce e lo distrugge”¹⁰. L'utopia non vale dunque semplicemente come indicazione di un “orizzonte metastorico” (è questa la formulazione tradizionale che non appare agli occhi di Deleuze e Guattari come la “migliore” possibile) ma si prospetta come rilevazione di un collocarsi proprio “all'interno del mondo”, in una sorta di “presente utopico” in grado di restituire una esperienza del tempo

10 F. MASINI, *Utopia e storia*, in Id., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di S. Givone, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 193.

come fattore di possibilità concrete di emancipazione/liberazione, di “rivoluzione”, e non come manifestazione sempre del primato del venire meno, del cessare di essere, del morire in un qualche modo. Su tale base di sensibilità blochiana, per così dire, si può anche tentare una proiezione dell’attenzione deleuziana e guattariana al motivo dell’utopia intesa appunto come deterritorializzazione assoluta collegata però puntualmente ad ambiti agitati da forze che spingono per non restare soffocate. *Utopia di immanenza*, allora, ma in un senso che andrebbe ulteriormente chiarito attraverso il confronto con alcuni degli ultimi testi di Deleuze, ad esempio con le pagine su *L’attuale e il virtuale* oppure su quel vero e proprio cambio di testimone rappresentato da *L’immanenza: una vita...*; è su entrambi che si dovrebbe insistere brevemente, traducendoli – e quindi tradendoli – in un’ottica di segnalazione di alcuni possibili elementi d’incontro e di incrocio con ciò che ho tentato di delineare in questo mio contributo: una via di passaggio da Bloch a Deleuze e Guattari. Mi limito però qui a proporre un collegamento tra l’*utopia di immanenza* e l’idea di “una” vita (la risposta alla domanda: cos’è l’immanenza?), nel senso che “una” vita è costituita da eventi o singolarità che sono coestensivi rispetto agli “accidenti” della vita corrispondente: ma tra di loro comunicano e si raggruppano in maniera diversa. Deleuze aggiunge, a proposito di “una” vita che è presente ovunque all’interno delle esperienze di “questo o quel soggetto vivente” e risulta però “indefinita” in quanto non ha e non è nei “momenti” di attualizzazione nei soggetti e negli oggetti, che la singolarità di “una” vita non ha appunto bisogno dell’individualità o di ciò che concorre a costituire quest’ultima per manifestarsi nei “frat-tempi” o nei “fra-momenti”. L’esempio che viene fornito a mo’ di chiarimento è quello dei neonati, che “si somigliano tutti e non hanno affatto individualità” e possiedono invece proprio la singolarità: “un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi” e che indicano al contrario il movimento di attraversamento di “una” vita immanente che è “pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze”. Sono insomma importanti gli “indefiniti” di “una” vita, ciò che rimanda ad una singolarizzazione, alla «vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, sebbene non si confonda con nessun altro». È a questo punto che il filosofo francese osserva che così com’presi gli indefiniti arrivano a perdere il loro essere indeterminati laddove «riempiono un piano di immanenza o – il che, a rigore, è la stessa cosa – costituiscono gli elementi di un campo trascendentale», restando dunque fermo il fatto che la vita individuale è legata indissolubilmente alle determinazioni empiriche. L’indefinito vale per me come l’utopico blochiano o perlomeno si avvicina a esso. È base di questa traduzione, di questo “tra-dire”, che si possono leggere ancora alcune righe dell’ultimo testo pubblicato da Deleuze, quando si rileva che «l’indefinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione di immanenza o una determinabilità trascendentale. L’articolo indeterminativo è l’indeterminazione della persona, ma è anche la determinazione del singolare. L’Uno non è che il trascendente che può contenere anche l’immanenza, ma l’immanente contenuto in un campo trascendentale. Uno è sempre l’indice di una molteplicità: un evento, una singolarità, una vita... Si può sempre sostenere che un trascendente è esterno al piano di immanenza, oppure se lo attribuisce; resta però il fatto che ogni trascendenza si

costituisce unicamente nella corrente di coscienza immanente propria a questo piano. La trascendenza è sempre un prodotto di immanenza»¹¹.

Decisivo e dunque costitutivamente a rischio è il fatto che “una vita contiene solo virtuali”. Affermazione netta, che si può anche proiettare sui percorsi precedenti, soprattutto quelli iniziali, della ricerca deleuziana: Hume, Bergson, Nietzsche e poi il “benedetto” Spinoza e Leibniz, ed è appunto chiaro il nesso che lega il virtuale ai processi di attualizzazione e, insieme, agli stati di cose e ai vissuti, a tutto ciò che concorre al raggiungimento di una realtà “sua propria”. L'immanenza, il suo piano, è virtuale così come lo sono gli eventi, virtuali, che all'immanenza stessa devono la loro attualizzazione. Ma quello che mi sembra sfiorare lo “spirito” blochiano dell'utopia è l'insistenza del filosofo francese sul concetto di “indefinito”, di “non-attualizzato”, che viene colto nel suo non mancare “di nulla”, eco importante della parola “desiderio”, del suo essere con/catenamento, assemblaggio. L'“indefinito” è qui ciò che vale per una esperienza che è da vivere nel frat-tempo del vivere stesso, di quello che si presenta sotto veste di costrutti, come costruzione della vita: esperienza quindi di una fine che però non finisce mai, di un trascorrere del morire nel vivere, di un movimento che rende possibile ciò che di fatto è impossibile de-finire. Ma sul singolare valore/valere dell'“indefinito” è proprio da richiamare direttamente Deleuze: l'evento compreso come “indefinito” non manca effettivamente di nulla e perciò testimonia il suo rapporto con vari «concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, delle singolarità. Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto; ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta in una vita. La mia ferita esisteva prima di me... Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano). C'è una grande differenza tra i virtuali che definiscono l'immanenza del campo trascendentale e le forme possibili che li attualizzano e che li trasformano in qualcosa di trascendente»¹². Indefinito, campi, piani, singolarità: tradotti sempre parzialmente, cioè sempre traditi, riferiti in definitiva a quello che si attribuisce agli ambiti dell'oggettivo e del soggettivo, dell'oggetto vissuto e del soggetto vivente.

11 G. DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. trad. a cura di D. Borca (la trad. it. del testo deleuziano richiamato è di F. Polidori), introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2010, p. 323.

12 *Ibidem*, p. 324.

a cura di Maria Teresa Pansera

*La filosofia è già, di per sé,
uno spazio aperto del/dal pensiero,
rispetto ad ogni forma di sapere
che si chiude nelle certezze
dogmatiche. Qui vogliamo anche,
più semplicemente, riservare
uno spazio per argomenti nati
in occasioni diverse, rispetto a cui
la Rivista si apre all'accoglienza
in vista di un possibile
futuro approfondimento.*

Giacomo Marramao

PER UN NUOVO RINASCIMENTO

Leonardo da Vinci

come sintesi di cultura umanistica e cultura tecnico-scientifico

Gaetano Lettieri

L'ERESIA ORIGINARIA E LE SUE ALTERAZIONI

II. Definizione giovannea

e dispositivo dialettico di un'idea cristiana

Mariannina Faila

JEAN-LUC NANCY E L'IMPERATIVO CATEGORICO

Alice Pugliese

AN UNSOLVED QUESTION

Husserl's Path toward Genetic Intersubjectivity

VERS JACQUELINE RISSET

Marina Galletti

Introduzione

Umberto Todini

... eminentemente filosofica

Valeria Pompejano

Vers Jacqueline Risset

Roberto Esposito

Per Jacqueline

Valerio Magrelli

Jacqueline Risset lettrice a côté

Michel Canteloup

Premier Moment



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

GIACOMO MARRAMAO

PER UN NUOVO RINASCIMENTO

Leonardo da Vinci

*come sintesi di cultura umanistica e cultura tecnico-scientifica*¹

Abstract

Italian translation of the *Lectio Magistralis* “*For a New Renaissance. Leonardo da Vinci as a synthesis of humanistic and technical-scientific culture*”, held on the occasion of the opening ceremony of the XXVII International Philosophy Olympiads, which took place in Rome on May 16th, 2019 at the Higher School of the Administration of the Interior. The *lectio* proposes a philosophical interpretation of Leonardo da Vinci, in an attempt to bring out how the complex of his artistic, scientific and technical work provides an image of nature and the human dimension capable of shedding light on the problems of our time. It intends to demonstrate that Leonardo is not only a man of his era, the era of Italian and European Renaissance, but a figure who – with his works, his research and the reflections delivered in the thousands of sheets, drawings and projects that we have arrived – has outlined the profiles of a New Renaissance, whose horizons go beyond Italy and Europe itself, investing cross-cultural problems and perspectives, able to cross and involve all cultures in a globalized world.

Keywords: Leonardo; New Renaissance; Humanism; Science; Globalization

Il titolo di questa mia *Lecture* è molto impegnativo. Lo scopo che persegue è proporre una chiave di lettura filosofica di Leonardo da Vinci, nel tentativo di fare emergere come il complesso della sua opera artistica, scientifica e tecnica fornisca un’immagine della natura e della dimensione umana capace di gettare luce sui problemi del nostro tempo. In breve, intendo dimostrare che Leonardo è non solo un uomo della sua epoca, l’epoca del Rinascimento italiano ed europeo, ma una figura che – con le sue opere, le sue ricerche e con le riflessioni consegnate nelle migliaia di fogli, disegni e progetti che ci sono pervenuti – ha tratteggiato i profili di una *New Renaissance*, i cui orizzonti vanno aldilà dell’Italia e della stessa Europa, investendo problemi e prospettive transculturali, in grado di attraversare e coinvolgere tutte le civiltà e le culture in un mondo ormai globalizzato.

Voi tutti conoscete Leonardo, grazie alle immagini delle sue opere più celebri. Alcune di queste opere le avrete già viste nei musei o riprodotte in poster o immagini digitali, affidate a quella straordinaria tecnica che lo avrebbe sicuramente riempito di gioia e di ammirazione. Pensate soltanto alla Gioconda, al suo enigmatico sorriso. O all’autoritratto del sessantenne Leonardo, con quell’immagine di vecchio sapiente che ha ispirato a

1 Traduzione italiana della *Lectio Magistralis* *For a New Renaissance. Leonardo da Vinci as a synthesis of humanistic and technical-scientific culture*, tenuta in occasione della cerimonia inaugurale della XXVII International Philosophy Olympiads, che si è svolta a Roma, il 16 maggio 2019 presso la Scuola Superiore dell’Amministrazione dell’Interno, Via Veientana 386.

Raffaello il volto di Platone nel dipinto della Scuola di Atene. O al disegno dell'Uomo Vitruviano. O ai disegni delle macchine volanti che aveva progettato.

A Leonardo, come sapete, sono stati dedicati, nel corso dei cinque secoli che ci separano dalla sua morte, centinaia di libri fra loro molto diversi: alcuni specialistici, altri divulgativi, altri ancora fantasiosi o addirittura inconsistenti. Per non dire di certi film di successo ispirati al *Codice da Vinci*, presentato come magico scrigno in cui sarebbe racchiusa la soluzione di strani enigmi e insondabili misteri.

Il tema rinascimentale della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo è certo presente nella sua opera. Questo tema si trova tuttavia declinato in una forma del tutto diversa dai motivi magico-ermetici e neoplatonici di alcuni pensatori rinascimentali. In Leonardo vi è una netta presa di distanza dalle tendenze astrologiche, all'epoca intimamente intrecciate con la *philosophia naturalis*. Benché continui a usare il termine "astrologia" per indicare l'astronomia, Leonardo irride alla credenza allora diffusa nell'influenza degli astri sulle vicende umane. Il suo concetto di natura intreccia, come vedremo, l'aspetto vitale e meccanico dei processi naturali in una prospettiva interamente mondana e radicalmente secolarizzata.

Malgrado una serie di apprezzabili tentativi, la recezione dell'opera e della complessa eredità multidisciplinare di Leonardo oscilla ancora tra due tentazioni opposte: la tendenza alla mitizzazione e la tendenza a confinare Leonardo nel suo tempo, un tempo del "non ancora" antecedente la rivoluzione scientifica moderna, rappresentata dalle figure emblematiche di Galilei e Newton. Si tratta di due tentazioni fuorvianti: metastorica la prima (l'eternità di un genio universale), piattamente storicistica la seconda (geniale artista, ma scienziato incardinato entro i limiti invalicabili della propria epoca). Nessuna delle due interpretazioni riesce a cogliere il potenziale dinamico delle ricerche leonardesche, che si proiettano al di là del paradigma meccanicistico ed euclideo della scienza come della metafisica moderna (Descartes), prefigurando orizzonti problematici e forme di sapere attualizzate dalla scienza e dall'arte contemporanea.

Ancora oggi è in corso la ricomposizione delle molteplici carte disperse di Leonardo. Un lascito imponente di migliaia di disegni e circa seimila fogli di appunti, che rappresenta tuttavia meno della metà delle carte inizialmente custodite dall'allievo Francesco Melzi e poi andate perdute o distrutte già intorno al 1570. Si tratta, in ogni caso, di quaderni ricchissimi di disegni e appunti che intrecciano ambiti del sapere diversi: dall'astronomia alla fisica, dalla meccanica all'ingegneria, dall'anatomia all'architettura, dall'idrodinamica alla botanica, dalle scienze della terra alla filosofia della natura. Dall'analisi di questi quaderni – come ha osservato il mio amico e collega di Berkeley Fritjof Capra (noto soprattutto per il successo internazionale del suo libro *Il Tao della fisica*, ma anche autore di importanti lavori su Leonardo) – emergono problemi che sarebbero stati non solo risolti, ma semplicemente impostati secoli dopo la sua morte.

Leonardo aveva fatto con largo anticipo scoperte decisive come: la natura ondulatoria della luce e dei suoni; la natura dei fossili e la durata dei tempi geologici; l'incidenza della luce solare sulla crescita delle piante e il fenomeno del tropismo; la relatività del movimento e la natura della conservazione e della dissipazione energetica; la natura pa-

rabolica delle traiettorie balistiche; la distribuzione dell'aria intorno alle ali degli uccelli; la catena alimentare e il ciclo alimentare. Uno straordinario valore hanno le ricerche anatomiche: se il *Trattato di anatomia* fosse stato pubblicato entro la metà del XVI secolo, ossia prima di Vesalio, avrebbe avuto un'incidenza enorme, al pari dei risultati di ricerca prima ricordati.

Più avanti ci soffermeremo su alcuni passi dei quaderni e dei *Codici* che rivestono una specifica rilevanza filosofica. Occorre però avvertire che la filosofia di Leonardo va rintracciata non in riflessioni esterne e frammentarie ma in una potenza del pensiero immanente, interna alla relazione biunivoca, interfacciale, che viene a istituirsi tra arte e scienza. Qui va ricordato che i due termini hanno, in epoca rinascimentale, un significato diverso da quello a noi abituale. *Ars* non è solo l'arte come noi oggi l'intendiamo, ma una forma del fare che unifica in un *continuum* di gradazioni della stessa natura la destrezza tecnico-pratica, artigianale (che Leonardo aveva appreso nella bottega del suo maestro Verrocchio), e le opere d'arte esteticamente più sublimi. *Scientia* non è l'esclusivo sapere scientifico, ma ogni grado di conoscenza.

Ora, per Leonardo arte e scienza non sono due campi separati, ma due *pratiche* – la pratica del costruire e la pratica del conoscere – non solo intrecciate ma reciprocamente convertibili: se l'arte è un comporre conoscendo, la scienza è un conoscere costruendo. Non si tratta, dunque, di una semplice sintesi o “congiunzione”, di una sorta di “sposalizio” tra Arte e Scienza, ma di un meccanismo di conversione reciproca tra due pratiche speculari: non arte e scienza, bensì arte *come* scienza e scienza *come* arte. Ed entrambe, scienza e arte, *come* filosofia. Come autentica *pratica filosofica*.

Si comprende così come i disegni di Leonardo abbiano il doppio carattere di opere d'arte e strumenti di analisi scientifica. Essi hanno potuto avvalersi dello straordinario potenziale di una nuova tecnica che segna un vero e proprio passaggio d'epoca: l'invenzione della stampa, la “galassia Gutenberg”. Come sapete, nel 1455 Gutenberg stampa la Bibbia a Magonza, e da allora il libro tecnicamente riproducibile si diffonde in tutta Europa. L'Italia era allora all'avanguardia nella produzione dei libri: basti pensare che, alla fine del XV secolo, nella sola Venezia vennero stampati due milioni di libri.

Ma all'avanguardia nell'adozione di questa nuova tecnica era appunto Leonardo: il quale aveva inventato il modo di coniugare la stampa a caratteri mobili con la tecnica dell'incisione, ossia con l'arte di stampare figure. In uno dei suoi codici più celebri, il *Codice del volo degli uccelli*, dove vengono gettate le basi dell'aerodinamica, Leonardo inventa un nuovo metodo di stampa per riprodurre insieme testi e disegni: con una impressionante anticipazione della tecnica che sarebbe stata introdotta solo alla fine del XVIII secolo dal poeta inglese William Blake (che era anche un provetto incisore).

Non dobbiamo, tuttavia, dimenticare che Leonardo amava soprattutto presentarsi come progettista e ingegnere. È noto, del resto, il fascino che aveva esercitato su di lui negli anni giovanili una grande figura di umanista come Leon Battista Alberti: fondamentale per la sua formazione era stata la lettura non solo del *De pictura*, ma anche del *De re aedificatoria*. Malgrado la sua totale ignoranza della lingua greca e la scarsa conoscenza del latino (“omo senza lettere”, si definiva lui stesso), Leonardo aveva potuto

studiare, grazie alle traduzioni in volgare, testi classici come il *Timeo* di Platone, la *Fisica* di Aristotele, le *Metamorfosi* di Ovidio, il *De rerum natura* di Lucrezio e, attraverso i compendi allora disponibili, gli scritti di Pitagora, Archimede ed Euclide.

Malgrado ciò, a differenza di molti umanisti del suo tempo, Leonardo riteneva che la fonte della conoscenza non potesse essere l'autorità dei grandi del passato, ma l'esperienza. È questo un atteggiamento che avvicina per molti aspetti Leonardo a Niccolò Machiavelli. Non è certo per accidente che Leonardo abbia probabilmente incontrato Machiavelli il 30 luglio 1502 a Urbino, prima di ricevere la nomina di "ingegnere generale" da Cesare Borgia: la figura del Valentino, che svolgerà un ruolo centrale nell'impianto del *Principe* di Machiavelli. E non meno significativo è il fatto che, l'anno dopo, sia sempre Machiavelli a mettere in rapporto Leonardo con Pier Soderini, "Gonfaloniere perpetuo" della Repubblica di Firenze, sia per un progetto di ingegneria fluviale sia per la commissione del cartone della Battaglia di Anghiari, che avrebbe dovuto essere riportato in affresco su una delle due pareti della Sala del Maggior Consiglio di Palazzo Vecchio (mentre per l'altra parete, come è noto, era stato commissionato a Michelangelo un affresco della Battaglia di Cascina).

L'esperienza, dunque, non il richiamo all'autorità del passato, è, per Leonardo come per Machiavelli, la fonte primaria di conoscenza della realtà. Durissima è la polemica di Leonardo contro quelle scienze che "principiano e finiscono nella mente". Ciò non vuol dire che le astrazioni geometriche e matematiche, assunte nella loro autonomia formale, siano inutili. Esse svolgono al contrario una funzione imprescindibile per scoprire le "ragioni", i moventi dei fenomeni e per disporli in una relazione coerente con gli effetti. E tuttavia, dal momento che in natura abbiamo a che fare con un intreccio costante tra regolarità "meccaniche" e dinamiche "vitali", si rende necessario il ricorso a una geometria e una matematica diverse: molto più complesse della geometria euclidea e delle equazioni della fisica newtoniana. L'immagine del mondo delineata da Leonardo aveva, di conseguenza, bisogno di una *matematica qualitativa* (che, nel linguaggio tecnico, viene definita dinamica non-lineare) e di una *spazialità topologica* (vale a dire: di una geometria delle forme in movimento). Nei suoi studi matematici sulle "trasmutazioni" Leonardo sembra sperimentare una forma embrionale di topologia, che precorre di quattro secoli quell'importante branca della matematica moderna che è stata sviluppata da Henri Poincaré all'inizio del XX secolo. Dietro la spinta di queste intuizioni premonitrici, Leonardo porta avanti le sue straordinarie, e solo in apparenza frammentarie, indagini sulle forme dinamiche della natura, che fanno convergere arte, scienza, tecnica e filosofia verso il comune obiettivo di una nuova visione del cosmo in cui convivono bellezza e catastrofe, armonie e disarmonie, sintonie e dissonanze, calamità naturali e guerre. Una visione sistemica articolata – come ha messo in luce Fritjof Capra – in una pluralità di corrispondenze analogiche: la fluidodinamica dell'acqua e dell'aria, le trasformazioni geologiche della Terra e la biodinamica delle piante, le proporzioni anatomiche del corpo e l'architettura di un palazzo rinascimentale.

Motivi straordinari, che abbiamo potuto leggere solo a partire dal 1881: da quando ha preso avvio la pubblicazione dei quaderni. Ed è davvero sorprendente la tempestività con

un cui un grande poeta come Paul Valéry ha colto già nel 1894, nella sua *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*, la novità racchiusa in quei fogli. Valéry non solo coglie fulmineamente l'intima unità di pensiero sottesa all'apparente frammentarietà degli appunti: forse per questo il re di Francia Francesco I, che lo aveva accolto ad Amboise, elogiava – stando alla testimonianza di Benvenuto Cellini – Leonardo come filosofo. Ma enuclea con precisione chirurgica i motivi dirompenti della ricerca leonardesca come “la pratica stessa del pensiero”. Leonardo è “il maestro dei volti, delle anatomie, delle macchine”. Egli “sa come nasce un sorriso”, ma al tempo stesso passa dai pesci agli uccelli, dalle frane di terre e di pietre ai ponti e alle arcate, dalle scintille solari del mare agli specchi sottili delle foglie di betulla, dai turbini rappresi delle conchiglie ai lampi che percorrono i golfi, dalle profondità del fogliame degli alberi alla composizione dei voli degli uccelli migratori. Nessuno ha compreso il rigore di un metodo che consente di “circolare indifferentemente attraverso i campi, in apparenza così distinti, dell'artista e dell'uomo di scienza”, dalla “costruzione poetica” alla “costruzione tangibile e misurabile”.

Muovendo dalle intense pagine di Valéry, possiamo a questo punto introdurre un ultimo aspetto del pensiero di Leonardo: il sovvertimento della tradizionale gerarchia del sapere che poneva al vertice le “arti liberali” e l'affermazione della pittura come strumento privilegiato di conoscenza del reale. La pittura è, tra le arti, la più filosofica. Ma in che senso? A questa domanda Leonardo fornisce due risposte diverse in due fasi successive del suo percorso. La prima risposta chiama in causa un tema cruciale della temperie culturale del Rinascimento: la sfida tra tempo ed eternità. Nel conflitto tra la pulsione costruttiva delle forme e la potenza dissolutrice del tempo “consumatore” e “predatore delle cose create” (come si legge nel foglio 156r del *Codice Arundel*) la pittura deve costruire creativamente uno spazio sottratto all'azione distruttrice del tempo. In una fase successiva, invece, i termini della risposta mutano radicalmente: la supremazia della pittura deve essere affidata alla capacità di rappresentare la dinamica di mutamento delle forme. È a questo punto che Leonardo tira fuori un'altra invenzione: la categoria di “essere del nulla”. Non si tratta di una forma di nihilismo. Leonardo non parla di nulla dell'essere, ma del suo opposto: dell'essere del nulla. Come interpretarlo, allora? L'essere del nulla non è il non-essere, ma è quella cesura, quell'interstizio tra passato e futuro, tra non-più e non-ancora, da cui si sprigiona la dinamica trasformativa degli eventi della storia come delle mutazioni che si producono negli accadimenti naturali.

Una sorta di tempo sospeso, che trova una sublime rappresentazione artistica nel sorriso enigmatico, reso indecifrabile dalla misteriosa sospensione del tempo, di Monna Lisa, della Gioconda.

E con questo sorriso mi congedo da voi, sperando di avere dato un'idea di come Leonardo da Vinci possa esserci di aiuto per gettare le basi di un *New Renaissance* in grado di rompere steccati disciplinari tra umanisti e scienziati, ma soprattutto di abbattere muri tra civiltà e culture diverse, nella prospettiva di un universalismo delle differenze.

Grazie dell'attenzione e auguri di buona navigazione filosofica in queste Olimpiadi.

GAETANO LETTIERI

L'ERESIA ORIGINARIA E LE SUE ALTERAZIONI

II. *Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana*

Abstract

The essay is dedicated to defending the historical-interpretative centrality of the category of heresy, returned as characterized by an apocalyptic device and considered indispensable for a rigorous critical and non-confessional investigation of Christian origins, although the term is rarely attested in the first century. Alongside the traditional, dogmatic-confessional (and Johannine) notion of heresy, another definition of heresy is proposed, dynamic and relative, assumed in a historical-critical sense as a kerygmatic claim, which is moving away, to a more or less radical extent, from the source Jewish, which indelibly marks the identity of the inalienable reference of any Christian claim: the heretical Jew Jesus of Nazareth. Being born as a polymorphic Jewish heresy, Christianity is therefore affirmed as a new religious system through the proto-Catholic balance between fidelity to its heretical origin of waste and condemnation of Christian interpretations too remote from the Jewish matrix.

Keywords: Heresy; Orthodoxy; Hebraism; Jesus; Proto-Catholicism

Nella prima parte di questo saggio¹, si è identificato nell'eversivo messaggio di Gesù apocalittico l'originaria pretesa eretica infragiudaica che, al cospetto dell'irruzione del Regno di Dio operante nel kenotico Figlio dell'uomo, annunciava la divisione di Israele in elettiva comunità credente, fondata da un atto di fede che separava dal mondo e da una religiosità puramente esteriore, e in ebraismo incredulo, incapace di fuoriuscire dal mondo e dall'Israele corrotto per entrare nell'apocalittico Israele messianico. Gesù fu crocifisso dai sacerdoti del Tempio, con la collaborazione del potere romano, proprio come bestemmiatore ed eretico, mago posseduto dal demonio, empio samaritano: blasfema, irreligiosa, appunto eretica era la sua pretesa messianica di superare/inverare Tempio e Legge nella comunità carismatica dell'avveniente Regno escatologico, distruttivo di ordine politico, religioso, sociale dominante. Si tratta, allora, di interrogarsi sul rapido processo attraverso il quale un giudaismo divisivo, perché carismatico, escatologico, minoritario, con coerente sistematicità perseguitato/reietto dal Tempio e dalle sinagoghe quale eversivo, quindi eretico, abbia potuto riaffermare la propria paradossale identità arrivando a innalzare l'identità di Gesù, crocifisso dal Tempio come maledetto dalla Legge, a quella di Dio preesistente presso il Dio Padre, in termini davvero eretici rispetto al giudaismo dominante, quindi a riconfigurarsi, in meno di un secolo, quale paradossale comunità escatologica e storica, chiamata a divenire religione universalistica che mirava alla salvezza del mondo, riattivando al suo interno la scissione tra ortodossia ed eresia,

¹ La prima parte di questo saggio è stata pubblicata con il titolo *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I – La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, in «B@belonline» 4, 2018, *Pensare l'eresia. Tra origine e attualità*, pp. 26-78.

ma, come vedremo, invertendola.

Insomma, se il movimento gesuano, per amore o per forza, cioè per elezione escatologico-messianica o per reiezione del giudaismo dominante, nasce eretico, quando, come e perché ruota su se stesso, identificandosi a partire dal dualismo ortodossia ed eresia, riconoscendo nella prima la vera conservazione, il riconoscimento e la tutela dell'ever-sione salvifica, e nella seconda l'accecata resistenza giudaica o la demoniaca perversione pagana, introiettate nella vita e nel pensiero della comunità che si diffonde in maniera virale nell'ecumene mediterranea?

I. *L'egemonia ideologica della comunità giovannea: la definizione di un'ortodossia mediatrice tra opposte eresie*

Se – facendo risuonare una citazione dell'*Histoire de la folie à l'âge classique* di Michel Foucault, alla ricerca dell'origine della divisione tra ragione e follia – Le Boulluec rintraccia in Giustino l'origine «de ce geste de coupure, de cette distance prise, de ce vide instauré» tra ortodossia ed eresia², ritengo piuttosto che questo scarto fondatore sia da rintracciare già all'interno del dispositivo apocalittico, rilanciato nella predicazione del Gesù storico, riconoscendovi, quindi, l'altra faccia (quella demoniaca di resistenza incredula) della pretesa di verità assoluta, critica e urgente con cui è identificata la rivelazione ultima di Dio dalle entusiaste comunità messianiche gesuane. A differenza di Le Boulluec e radicalizzando una preziosa indicazione di Norelli³, interpreto infatti come

2 Cfr. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles. I: De Justin à Irénée; II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris 1985, in part. vol. I, p. 7.

3 Per Boulluec, su Giustino sarebbe determinante, nella sua costruzione sistematica dell'eresia cristiana, l'influsso di un modello filosofico medio-platonico (a partire da un *Timeo* reinterpretato: si pensi a Numenio), che valuta negativamente il moltiplicarsi delle scuole/eresie filosofiche, generate da ambizioni personali e opinioni parziali, che progressivamente hanno diviso, lacerato e perduto la perfetta filosofia arcaica, di origine celeste, attinta dal maestro fondatore (da Pitagora e Platone, ad esempio): cfr. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie*, cit., I, pp. 40-57. Sull'ispirazione demoniaca delle eresie, cfr. I, pp. 64-70; generalmente, comunque, nel capolavoro di Le Boulluec, la riflessione sull'influenza di categorie apocalittiche sulla definizione protocristiana dell'eresia è pressoché assente. Successivamente, Le Boulluec, ancora attribuendo a Giustino il «tournant capital» che «inaugure réellement l'hérésiologie» (p. 309), riconosce l'influenza di categorie apocalittiche, ma le considera ancora secondarie rispetto all'influenza delle categorie greche: «L'analogie polémique entre ceux qui sont dénoncés comme dissident et les αἱρεσεις philosophiques permet de priver les adversaires de l'appellation de "chrétiens"; et le concept flou d'"école de pensée" rend plausibles les amalgames et les filiations doctrinales; il autorise aussi à mettre en relief les doctrines, en occultant les signes sociaux et culturels de l'appartenance au christianisme. Cette fiction polémique est aiguisée par les thèmes issus de l'apocalyptique juive et chrétienne, pour attribuer aux groupes ainsi combattus une origine démoniaque. Le terme αἱρεσεις, au centre d'un système savamment agencé, dont il reçoit des significations nouvelles, devient moyen d'exclusion. L'"hérésie" est inventée» (A. LE BOULLUEC, *Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente*, in S. Elm, É. Rebillard, A. Romano (a cura di), *Orthodie, Christianity, Histoire / Orthodoxy, Christianity, History*, École française de Rome, Roma/Paris 2000, pp. 303-319, in part. p. 309). Ben diversa è la prospettiva di Norelli: «Per quanto la presenza di diverse αἱρεσεις nella filosofia potesse in qualche misura suggerire il dissenso e la competizione, e anche la decadenza rispetto a una "filosofia originaria" unica, non mi sembra che queste premesse giustificino da sole il

prioritario l'elemento apocalittico rispetto all'elemento greco, filosofico, pluralistico (nel tollerare il dividersi delle opzioni/vie filosofiche), ma niente affatto dualistico (non esiste demonizzazione dell'errore filosofico). Ritengo, in particolare, che il concepimento e l'incubazione della nozione dogmatica di eresia – intesa come errata interpretazione di fede, che deforma la salvifica rivelazione di Dio – possa essere fatta risalire alla teologia in divenire della comunità giovannea, attraverso la stratificata redazione del *Vangelo di Giovanni* (la cui redazione finale è, con una certa attendibilità, databile al 100 circa)⁴ e i violenti conflitti interni attestati dalla *Prima lettera di Giovanni*.

Infatti, la cristologia giovannea presuppone un'affermazione davvero protodogmatica di tipo ontologico, in quanto identifica l'oggetto della fede salvifica con la conoscenza spirituale della verità rivelata, quindi segreta, elettiva, non universalmente disponibile: questa gnosi salvifica è, infatti, capace di attingere l'intima natura della vita di Dio Padre, che ha presso di sé, nella sua eterna intimità, un Figlio che è dio, l'eterno «Io Sono» (l'assoluto Nome rivelativo di Dio), rivelato nella carne/nell'uomo Gesù. La nozione protocattolica di ortodossia, per com'è venuta affermandosi, si costituisce a partire da quest'irrinunciabile presupposto, che innalza iperbolicamente il messia apocalittico, lo storico Gesù uomo/carne, alla preesistente intimità genetica con il Padre. Potremmo allora interpretare quest'approdo cristologico giovanneo come la ritrattazione ontologica del dispositivo apocalittico del Gesù storico, che nel suo agire e nel suo predicare mostrava e faceva venire il Regno escatologico, la realtà eccedente di Dio, di fatto presentandosi come unica porta di accesso alla sua intimità. La proclamazione della divinità preesistente di Gesù serve a salvaguardare l'assolutamente singolare decisività della sua persona apocalittica, cioè rivelativa, che taglia in due la storia di Israele, come antitesi tra transeunte tenebra mondana e avveniente gloria salvifica del Regno del Padre.

Come abbiamo anticipato, possiamo definire storicamente eretico il punto chiave della confessione cristologica giovannea, in quanto con questa radicalità una dottrina dei due poteri in cielo non pare essere stata, prima di allora, mai attestata⁵. Si può, pertanto, rico-

forte orientamento negativo. Qui deve contribuire una prospettiva religiosa: l'importanza attribuita all'unità e alla concordia della comunità degli eletti e la decisiva distinzione tra chi è all'interno, e si salva, e chi è all'esterno, ed è destinato alla perdizione» (E. NORELLI, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6/2, 2009, pp. 363-388, in part. p. 328); pertanto, lo stesso Giustino, definendo le eresie che combatte come «errore per definizione [...], sembra tradire la prevalenza dell'influsso della tradizione apocalittica su quello del linguaggio delle scuole filosofiche elleniche ed ellenistiche» (p. 330).

4 Assumo come convincente l'ultima ricostruzione di R. E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, Doubleday, New York 2003, trad. it. *Introduzione al Vangelo di Giovanni* (edito da F. J. Moloney), Queriniana, Brescia 2007, pp. 223-232, che sostiene che la redazione finale del vangelo sia stata molto probabilmente redatta tra il 90 e il 110.

5 Rimando ai più recenti bilanci di D. BOYARIN, *Jesus as a Heretic*, in «Jewish Quarterly» 58/1, 2011, 38-42; e *The Jewish Gospels*, the New Press, New York 2012, trad. it. *Il Vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Lit-Castelvecchi, Roma 2015, già discussi in LETTIERI, *L'eresia originaria e le sue alterazioni*, cit. A differenza di Boyarin, considero comunque l'eresia di Gesù come appunto originaria, costitutiva, coincidente con la sua stessa pretesa escatologico-messianica e non come secondaria, emersa come paradossale incapacità del cristianesimo ellenizzato di riconoscersi pienamente nelle categorie culturalmente inattuali di Gesù ebreo, che finiva per essere “condannato” in nome di Gesù

noscere nel IV vangelo, quindi nel progredire della letteratura della comunità giovannea (comprese l'*Apocalisse di Giovanni* e *Le lettere di Giovanni*), l'emergere precocissimo di un'intuizione dogmatica, seppure ancora embrionale e progressiva, della natura di Cristo, vero Dio e vero uomo, rispetto alla quale è condannata come inadeguata un'interpretazione incapace di riconoscerne la duplice dimensione, a) di preesistente Figlio di Dio, che è il Nome stesso di Dio – l'«io sono» di *Esodo* 3,14 – e b) di vero uomo, «carne», che ha realmente patito, sino alla morte, per poi essere miracolosamente risorta. Non è un caso, allora, che l'affermazione di eresia come categoria negativa di identificazione degli avversari della salvifica verità rivelata – sempre più diffusamente attestata tra II e III secolo da Giustino, Ireneo, dall'*Elenchos* di Ippolito, Clemente, Origene – sia attestata soprattutto all'interno di una tradizione teologica giovannea, che già in Ignazio di Antiochia (più ancora che in Giustino) comincia a precisare i fondamenti dogmatici irrinunciabili della verità salvifica, cristologicamente riassumibile nel teologumeno dell'incarnazione del *Logos* Dio nella carne di Gesù, vincolanti per l'appartenenza alla vera chiesa.

È significativo che le prime interpretazioni eresiologiche del *Vangelo di Giovanni* lo restituiscano come testo antieretico, scritto per combattere sia i protognostici doceti, sia gli ebioniti, entrambi fatti derivare dallo storicamente del tutto sfuggente Cerinto⁶. Non è un caso, inoltre, che la prima eresia che gli storici riconoscono come storicamente attestata sia quella docetistica combattuta da Ignazio di Antiochia, i cui antesignani possono essere identificati con gli avversari del presbitero giovanneo, che significativamente li definisce anticristi. Meriterebbe un discorso a parte l'*Apocalisse di Giovanni*: soprattutto se dietro l'immagine di Babilonia, la grande prostituta, del capitolo 17, si nasconde l'Israele storico che, crocifiggendo Gesù insieme con la Bestia cui si è assoggettata, ha rinnegato la sua storica elezione di popolo santo di Dio, ormai assunta dalla chiesa gesuana perseguitata, l'escatologica sposa dell'Agnello sgozzato (capitolo 21): la grande prostituta finisce per rappresentare il giudaismo eretico, cioè incredulo, assoggettato all'inganno, partecipe della corruzione della seconda bestia, lo pseudoprofeta⁷. Sarebbe inoltre opportuno trattare dell'*Ascensione di Isaia*, che per le prospettive docetistiche, la sua rivendicazione profetico-carismatica e visionaria, quindi la sua resistenza a una

Cristo condannando i credenti giudeo-cristiani, in realtà più fedeli al messaggio originario.

- 6 La notizia di una composizione del IV vangelo come opera polemica nei confronti degli gnostici e di Cerinto, è in IRENEO, *Adversus haereses* III,11,1; come opera polemica nei confronti degli ebioniti e dello stesso Cerinto, è in GIROLAMO, *Commentarii in Evangelium Matthaei. Prologus*, PL XXVI, c. 19. Sulla sfuggente figura di Cerinto, cfr. R. E. BROWN, *The Gospel According to John*, Doubleday e C., New York 1966-1970, trad. it. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 1999(5), pp. LXXXVII-LXXXIX; e *The Epistles of John*, Doubleday, New York 1982, trad. it. *Le lettere di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1986, 2017², pp. 173-177; 1033-1040; M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, trad. it. *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998, pp. 159-166.
- 7 Cfr. E. LUPIERI, *Introduzione e Commento all'Apocalisse di Giovanni*, Lorenzo Valla, Milano 1999, pp. 191-197; 248-267; 297-298; 325-333. In particolare: «Le tre grandi figure femminili dell'*Apocalisse* descrivono una realtà omogenea: prima l'Israele celeste e poi terrena, depositaria della promessa; poi l'Israele storica, corrotta con il potere satanico; infine l'Israele escatologica, cioè la chiesa di Gesù Cristo. Ciò non significa necessariamente che la donna sia sempre la stessa donna, ma che quello che per noi è il "simbolo donna" [...] ha un significato che permane omogeneo attraverso il testo» (p. 297).

chiesa precocemente gerarchizzata, pare collocarsi su un fronte davvero distante rispetto a quello del presbitero.

Molto rapidamente, mi limito ad analizzare i due contesti giovannei in proposito più significativi, seguendo soprattutto la magistrale e a mio avviso ancora insuperata ricostruzione della comunità giovannea e della sua teologia, proposta da Raymond E. Brown⁸.

I.1. *L'eresia gesuana bassa: l'incredulità nei confronti della preesistenza di Gesù, dio presso il Dio Padre*

Mi limito a segnalare un unico contesto: il drammatico capitolo 8 del *Vangelo di Giovanni*, ove coloro che inizialmente vengono presentati quali «giudei che avevano creduto in lui [in Gesù]» (Gv 8,31) divengono protagonisti di un crescente scetticismo, infine di un'aperta opposizione nei confronti di Gesù.

Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui (πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους): “Se rimanete fedeli alla mia Parola (πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους), sarete veramente miei discepoli: conoscerete la verità e la verità vi farà liberi (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς) [...] Intanto cercate di uccidermi perché la mia Parola non trova posto in voi (ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν). Io dico quello che ho visto presso il Padre, anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro [...] Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo (ὕμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ) e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida sin dal principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui (ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ)[...] Chi è da Dio ascolta le parole di Dio; per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio”. Gli risposero i Giudei: “Non diciamo con ragione che sei un Samaritano e hai un demonio (δαμόνιον ἔχεις)?” [...] Rispose loro Gesù: “In

8 Per una più approfondita trattazione delle ambiguità della tradizione giovannea e dello stesso IV vangelo, nel quale essa si riconosceva e interpretando il quale cominciava a diversificarsi al suo interno, rimando a G. LETTIERI, *Fiat Verbum, Fiat Lux. Il Prologo giovanneo come ritrattazione protologica del battesimo di Gesù e presentazione dell'incarnazione al Giordano*, in S. Lavecchia (a cura di), *Immagini della Luce. Dimensioni di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano-Udine 2019, di imminente pubblicazione. Rimando a questo testo per la decisiva e a mio parere fondata nota tesi di Käsemann, che riconosce, attivo all'interno del IV vangelo, un latente, ingenuo docetismo, derivante dall'iperbolico innalzamento della cristologia: «È impossibile non scorgere il pericolo che minaccia la sua cristologia della gloria; è il rischio del “docetismo”, che si presente in una forma ingenua e non è ancora riconosciuto come pericolo [...] Giovanni non ha saputo esprimersi altrimenti che nella forma di un docetismo ingenuo» (E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Mohr Siebeck, Tübingen 1966, trad. it. *L'enigma del Quarto Vangelo: una comunità in conflitto con il cristianesimo nascente?*, Claudiana, Torino 1977, p. 37). Le *Lettere* del presbitero sarebbero pertanto caratterizzate dall'emersione consapevole dell'errore docetistico, appunto latente nel documento fondativo della comunità.

verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono (Ἄμην ἀμην λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί)”. Allora raccolsero pietre per scagliarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal Tempio⁹.

Questi giudei credenti sono chiaramente identificabili con alcuni giudeocristiani, di fatto con la quasi totalità della comunità apostolica (quindi con i documenti che ne sono espressione: si pensi al *Vangelo di Marco*, come al *Vangelo di Matteo*) e con gli stessi discepoli itineranti, che certo non avevano ancora prospettato la cristologia alta giovannea, che proclama Gesù come *Logos* che è Dio e verità assoluta¹⁰. L’evangelista condanna violentemente quei seguaci di Gesù che condividono una fede del tutto inadeguata, perché incapace di confessarne la natura pienamente divina, tant’è che viene loro contrapposta da Cristo proprio l’autoidentificazione con l’«Io sono» (8,58), che è il Nome stesso di Dio di *Esodo* 3,14, che nel IV vangelo continuamente Gesù riferisce a sé. Ebbene, alla fine del dialogo con Gesù sceneggiato significativamente nel Tempio, quegli stessi che «avevano creduto in lui» lo abbandonano, venendo quindi definiti da Cristo non più «figli d’Abramo» (come tutti i giudei), ma «figli del diavolo». Questi, infatti, cercano di lapidarlo in quanto bestemmiatore del Nome di Dio (cfr. *Levitico* 24,16), ne contestano, cioè, l’autodefinizione divina, sicché soltanto coloro che conoscono il *Logos* divino possono essere considerati figli del Padre. Il dato storico è di straordinario interesse: il testo giovanneo definisce l’autentica identità cristiana su basi esclusivamente dottrinali, riconoscendo quali autentici membri della comunità eletta soltanto coloro che attingono una conoscenza teologica profonda della divinità del Figlio. Ciò che pare davvero nuovo nella prospettiva giovannea (condivisa dai gruppi che si riconoscono nel *Vangelo di Tommaso*) è la fissazione ontologica e gnostica (in senso generico, non ancora dualistico) della rivelazione: l’apocalisse salvifica è identificata con il disvelamento della natura preesistente del rivelatore celeste apparso sulla terra (e, a mio parere, incarnatosi al Giordano al cospetto di Giovanni, che non battezza Gesù, ma vede lo Spirito

9 Gv 8,31-32; 37-38; 42-44; 47-48; 58-59. Piuttosto deludente è il commento al passo di BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo*, cit., pp. 459-480. Cfr., piuttosto, R. E. BROWN, *The Community of Beloved Disciple*, Paulist Press, New York 1979, trad. it. *La comunità del discepolo prediletto*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 88-90, ove si mette in rilievo la prospettiva antisamaritana e specificatamente antigiovannea di questa comunità giudeo-cristiana.

10 «L’affermazione di preesistenza venne pure rifiutata dai discepoli che credevano in Gesù (8,31-37), forse rappresentanti i giudeo-cristiani del tempo di Gesù» (BROWN, *Le lettere di Giovanni*, cit., p. 121). Per J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper & Row, New York 1969, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2003³, pp. 159-167, i credenti in Gesù, che ne miscono pervicacemente la divinità preesistente, sarebbero giudeo-cristiani rimasti all’interno delle sinagoghe, che comunque Giovanni distinguerebbe da giudeo-cristiani anch’essi espulsi dalle sinagoghe (in seguito al *Birkath ha-Minim*), con i quali egli ritiene possibile riunirsi. Per M. PESCE, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo. Alcuni aspetti*, in G. Filoramo e C. Gianotto (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Paideia, Brescia 2001, pp. 47-67, l’attacco a credenti in Gesù incapaci di riconoscerne la divinità sarebbe persino intragiovanista; riferendosi a Gv 14,1, Pesce afferma: «Il redattore sembra avere di mira quei giudei giovanisti che ritengono che Gesù sia semplicemente il messia» (p. 58).

discendere su di lui)¹¹, sicché essa è illuminatrice e divinizzatrice per i credenti/eletti e ottenebrante e distruttiva per i (non)credenti/reietti. Si potrebbe interpretare quest'ontologizzazione dogmatica della nozione di fede come portato dell'influenza ellenistica, evidente nel vangelo giovanneo; d'altra parte, la tradizione apocalittica enochica concepiva la rivelazione appunto come disvelamento celeste di intimi misteri divini, che l'eletto veniva chiamato a conoscere e contemplare direttamente, in quanto capace di una conoscenza spirituale, soprannaturale. Per questo motivo, pure in assenza del termine eresia, penso che in questo testo la sua nozione emerga con assoluta chiarezza, in quanto divide il movimento polimorfo gesuano al suo interno, in una componente avventizia e, in effetti, incredula, perché ferma a una conoscenza inadeguata incapace di attingere quello che è già prospettato come dogma salvifico, e in una componente intimamente ed elettivamente radicata nella rivelazione carismatica del *Logos* preesistente, partecipe del suo Spirito, quindi caratterizzata dal «conoscere» la sua nascosta natura divina. Ebbene, conoscere la profonda verità salvifica, identificata con la conoscenza ontologica della natura divina del *Logos* rivelatore, significa adottare un dispositivo evidentemente apocalittico, in quanto la stessa autoevidenza della verità disvelata all'eletto è dualisticamente contraddetta dalla tenebrosa resistenza dei «figli del diavolo» alla sua luce tremenda, abbagliante, invisibile per il giudeo, come per il comune credente in Gesù. La rivelazione (ἀποκάλυψις), l'apocalisse salvifica, è identificata con una gnosi elettiva, che è crisi, giudizio che distingue due entità antitetiche – luce eletta e tenebra reietta – all'interno del mondo, di Israele, dello stesso polimorfo movimento gesuano. Inoltre, la resistenza infragesuana alla luce rivelata è spiegata come appartenenza alla generazione del Maligno, quindi riportata al protologico, superumano conflitto tra Dio e l'Avversario: emerge una caratteristica fondamentale dell'eresia, quella di essere il veleno interno alla comunità eletta inoculato dal diavolo per contrastare l'apocalittica salvezza donata da Dio. La mancanza di fede adeguata viene, pertanto, riportata a un difetto di conoscenza teologica, quindi a una vera e propria eresia, a un ottenebramento o inganno demoniaco. Apocalitticamente, l'avvento della Luce rivela anche la sua ombra antitetica.

I.2. *L'eresia gesuana alta: il docetismo o la svalutazione del ruolo salvifico di Gesù uomo*

Quello che colpisce nelle fondamentali prime due *Lettere di Giovanni* è la violenza con la quale vengono accusati i propri avversari, dichiaratamente provenienti dalla stessa comunità giovannea, quindi appartenenti alla stessa esoterica e arditissima tradizione teologica. L'obiettivo polemico del carismatico e radicale presbitero è teologicamente antitetico a quello sopra evidenziato: non più una cristologia bassa o adozionista, di

11 Cfr. LETTIERI, *Fiat Verbum, Fiat Lux*, cit., ove si avanza la tesi che l'incarnazione, cioè l'avvento storico del *Logos* di Luce, che è il protologico *Fiat Lux* genesiaco quale *Logos*, Parola intima di Dio ἐν ἀρχῇ, sia descritta "in diretta" nel Prologo giovanneo, che ritrae *simul* protologicamente e storicamente la descrizione del battesimo (clamorosamente assente nel IV vangelo), identificato da Marco con l'ἀρχή storica del vangelo di Gesù.

Gesù uomo, esaltato da Dio grazie al dono del suo Spirito, probabilmente ricevuto al Giordano, al cospetto del Battista attonito testimone di un evento che non media (non battezzando Gesù); ma una cristologia troppo alta, che esalta a tal punto la divinità pre-esistente di Gesù, da mettere in ombra non tanto la sua concreta umanità, ma il suo valore salvifico¹². Se, quindi, l'errore teologico combattuto nelle *Lettere di Giovanni* è la negazione della venuta di Cristo, il Figlio divino, nella carne¹³, questa negazione è probabilmente da interpretarsi non come già compiuto docetismo, ma come mancato riconoscimento del valore salvifico dell'incarnazione, della passione e della morte redentrice dell'uomo Gesù, a causa dell'identificazione della redenzione con la conoscenza della natura divina di Cristo, con un atto gnostico (certo, non ancora in senso dualistico) di recezione dello Spirito e intimità mistica con Dio stesso.

Interessa, allora, a) identificare l'istinto teologico dialettico del presbitero, che sente la necessità di equilibrare l'irrinunciabile cristologia alta, patrimonio della comunità giovannea, con l'affermazione del valore soterico assoluto della realtà carnale, quindi pienamente umana e storica della figura di Gesù; b) constatare come sia pienamente dispiegata la nozione apocalittica di eresia (anche in assenza del termine), cioè la stigmatizzazione dell'errore teologico come deformazione della tradizionale (comunitaria!)

12 «Io sostengo che i secessionisti, pur credendo che l'esistenza umana di Gesù fosse reale, non le attribuivano un significato salvifico [...] Il docetismo combattuto nelle lettere di Ignazio sembra troppo sistematico e avanzato per essere stato sostenuto in base a Giovanni senza che siano intervenuti altri sviluppi» (BROWN, *La comunità del discepolo prediletto*, cit., p. 131 e n. 221); «I secessionisti ammettevano la realtà dell'umanità di Gesù, ma rifiutavano di riconoscere che il suo essere nella carne era essenziale al quadro di Gesù come il Cristo, il Figlio di Dio [...] [Per i secessionisti] ciò che fece colui che venne mandato sarebbe solo confermativo e non salvifico [...] Il punto di differenza tra i secessionisti e l'autore delle lettere sta nel valore salvifico della carriera di Gesù nella carne e nel grado in cui quella carriera face parte della sua identità come Cristo» (BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, cit., p. 124). Sono, invece, identificati con docetisti in senso proprio gli avversari del presbitero da M. Hengel (M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, trad. it. *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998), che definisce «cristologia dialettica e al tempo stesso realistica» (p. 189) quella della «personalità dominante di un maestro teologicamente creativo», redattore e revisore del IV vangelo, nella sua complessa stratificazione (è nota la tesi unitaria in proposito di Hengel: cfr. pp. 239-243; le lettere precedono la chiusura del vangelo, già in massima parte redatto; morto il maestro, i discepoli diffonderebbero insieme lettere e vangelo, aggiungendo Gv 21), il cui obiettivo polemico sarebbe divenuto quello di un vero e proprio docetismo, che aveva fatto irruzione nella sua comunità: «Questo deliberato "realismo" ha sicuramente un significato marcatamente anti-docetistico» (p. 187).

13 «Ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo (τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου), che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo (ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη)» (IGv 4,2-3); «Molti sono i seduttori che sono apparsi nel mondo (πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον), i quali non riconoscono Gesù venuto nella carne (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί). Ecco il seduttore è l'anticristo (οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος)! Fate attenzione a voi stessi, perché non abbiate a perdere quello che avete conseguito, ma possiate ricevere una ricompensa piena. Chi va oltre e non si attiene alla dottrina del Cristo, non possiede Dio (πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεοῦ οὐκ ἔχει). Chi si attiene alla dottrina, possiede il Padre e il Figlio (ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει). Se qualcuno viene a voi e non porta quest'insegnamento (τὴν διδαχὴν), non ricevetelo in casa e non salutatelo, poiché chi lo saluta partecipa alle sue opere perverse (κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς)» (2Gv 7-11).

verità rivelata da parte di un seminatore di errore, un corruttore diabolico, che agisce all'interno della stessa comunità eletta¹⁴. Ne consegue, in *IGv* 3,7-9, l'apocalittica contrapposizione dualistica del Figlio di Dio e di coloro che sono nati da Dio agli avversari del presbitero, identificati con «i figli del diavolo»¹⁵, gli «anticristi» (2,18-23; 4,3),

- 14 Partendo dal presupposto (a mio avviso infondato) che gli avversari docetisti del presbitero giovanneo fossero veri e propri gnostici, sistematica è la loro netta restituzione come eretici avanzata da W. SCHMITHALS, *Neues Testament und Gnosis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1984, trad. it. *Nuovo Testamento e gnosi*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 149-192. La tesi bultmaniana di Schmithals, che riconosce testi e strutture gnostiche come fonti di Paolo e della tradizione giovannea, che le assumono demitologizzandole, quindi restituendo il dualismo teologico e ontologico in dualismo della decisione, postula comunque un' anteriorità sorgiva dell'eresia per eccellenza delle origini cristiane nei confronti dell'ortodossia ecclesiastica. Posizione analoga era quella del più grande discepolo di Bultmann: E. KÄSEMANN, *Ketzer und Zeuge*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 48, 1951, pp. 292-311, che, muovendo dalla prospettiva baueriana dell' anteriorità delle eresie rispetto alla costituenda ortodossia, all'interno di quella che definisce apertamente come «Ketzerbekämpfung» (p. 297), interpreta la posizione del presbitero come precario e dialettico equilibrio tra Spirito di Cristo e tradizione comunitaria, in rapporto difficile, ma aperto con la chiesa apostolica che l'ha scomunicato (cfr. p. 301), ma comunque impegnato in prospettiva antignostica, appunto antieretica. «Von der Orthodoxie ausgestoßen, hat er zugleich den schärfsten Kampf gegen die doketistische Gnosis führen müssen» (p. 302). Anche BROWN, *Giovanni*, cit., pp. LXXXVII-LVXXXIX, riconosce come attiva nel *corpus* giovanneo una «disputa contro cristiani eretici» giovannei. Molto più condizionato da presupposti teologici, quindi meno attendibile da un punto di vista storico, è il pur notevole volume di H. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief. Der zweite und dritte Johannesbrief*, Neukirchener Verlag/Patmos Verlag & Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf und Zürich 1991-1992, trad. it. *Lettere di Giovanni*, Paideia, Brescia 2013; l'opposizione tra ortodossia ed eresia vi è ripetutamente chiamata in causa per restituire il conflitto tra il presbitero e i suoi protognostici avversari: si rileva «la tendenza fondamentalmente polemica dello scritto, che contesta con ogni mezzo, come forma di eresia, un'idea alternativa di cristianesimo aperta alla gnosi» (pp. 388-389); «Gli eretici contemporanei e gli pseudoprofeti sono per lui l'incarnazione dell'anticristo» (p. 267), sicché la lettera tratta delle «divisioni interne al cristianesimo tra ortodossia ed eresia» (p. 394); cfr. pp. 395; 443. Cfr., in tal senso, già J. BOGART, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as evident in the First Epistle of John*, Scholars Press, Missoula 1977; e soprattutto M. HENGEL, *La questione giovannea*, cit., pp. 142-171, che utilizza ripetutamente l'espressione «gli eretici» per designare «i maestri d'errore» avversari del presbitero, di cui si mette in rilievo la dimensione di «dogmatico»! Lo stesso E. NORELLI, *Da dove emerge l'Anticristo? Riesame dell'ἀντίχριστος nelle Lettere di Giovanni*, in A. D'Anna ed E. Valeriani (a cura di), *L'ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell'Anticristo nel cristianesimo antico e tardo-antico*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2013, pp. 17-46, riconosce apertamente, pur segnalandone prudentemente l'anacronismo, la connessione tra «elemento escatologico ed «elemento «eresiologico» (ammesso che si possa usare questo termine senza anacronismo)» (p. 46) nella definizione di Anticristo da parte del presbitero. M. RIZZI, *Introduzione generale* a G. L. Potestà e M. Rizzi (a cura di), *L'Anticristo. Il nemico dei tempi finali. I. Testi dal II al IV secolo*, Lorenzo Valla, Milano 2005, pp. XI-XXXVI, ha con grande forza giustamente affermato il «significato eresiologicalo del termine «anticristo» delle lettere di Giovanni» (p. XVIII), negandone invece (a mio avviso non convincentemente) la portata escatologica.
- 15 «Chi commette il peccato viene dal diavolo, perché il diavolo è peccatore sin dal principio. Ora il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo. Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει), e non può peccare perché è nato da Dio. Da questo si distinguono i figli di Dio (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) dai figli del diavolo (τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου): chi non pratica la giustizia non è da Dio, né lo è chi non ama il suo fratello» (*IGv* 3,8-10); ove l'amore del fratello è chiaramente identificato con la sottomissione all'ideologia condivisa dal presbitero.

«usciti da noi, ma che non erano dei nostri» (2,19).

In effetti, gli avversari dell'anziano sono coloro che negano piena realtà salvifica all'umanità di Gesù, che quindi procedono in direzione pienamente docetistica (si ricordino i futuri avversari di Ignazio), quindi gnostica (si ricordino i futuri avversari di Giustino), quando il termine eresia verrà utilizzato come sinonimo di inganno demoniaco e anticristico. L'eresia giovannea è, pertanto, un errore dogmatico, cristologico, che dipende dall'incapacità di avere corretta intelligenza, quindi visione apocalittica della natura di Cristo, vero Dio e vero uomo: rivelata da Dio ai suoi eletti, sottratta al mondo o al regno della tenebra degli ebrei increduli, dei pagani, degli eretici. Si comincia a delineare un dogma con struttura dialettica¹⁶, che fa corrispondere alle due realtà ontologiche di Cristo due tradizioni, che in realtà convivevano nella memoria storica, quindi nella progressiva stratificazione ideologica della comunità del IV vangelo: quella originaria, tradizionale giudeo-cristiana e quella gesuana estrema, ebraicamente eretica (la cristologia alta giovannea), ormai sempre più proiettata in direzione ellenistica, esposta al rischio di perdere la memoria irrinunciabile della sua scaturigine giudaica, prospettando una gnosi destoricizzata, che evolverà verso forme di dualismo teologico antiebraico¹⁷.

16 Sulla dialettica tra cristologia alta e cristologia realistica, cfr. HENGEL, *La questione giovannea*, cit.: «la struttura "ellittica" del suo pensiero aveva sempre conservato due fuochi» (p. 239). L'asse del pensiero teologico del genio creativo giovanneo fu, quindi, «la profonda dialettica fra il *vere homo* e il *vere deus*» (p. 247); «tutto lo scritto è dominato dalla dialettica, molto netta, tipica del maestro, tra il *vere deus* e il *verus homo* in perenne tensione tra loro», ove il vertiginoso innalzamento della cristologia sinottica è controbilanciato dalla «tendenza antidocetista del vangelo» (p. 252).

17 La cristologia alta giovannea rappresenta, infatti, il punto-limite infraebraico, appunto esposto al rischio dell'eresia dualistica antagonistica, quindi antiggiudaica: «Più volte mi sono espresso nei confronti della teologia del quarto Vangelo, qualificandola come diversa fino alla provocazione, estrosa, pericolosa e la più gravida di rischi tra tutte quelle del NT [...] Il controllo definitivo su quello che Kysar chiama il "Vangelo dissidente" è stata la decisione ermeneutica della Chiesa di metterlo nello stesso canone in cui si trovano Marco, Matteo e Luca, Vangeli che implicitamente difendono la tesi contraria di molte posizioni giovannee. Questo significa che la Grande Chiesa, "la chiesa cattolica" per dirla con Ignazio, ha scelto, consciamente o inconsciamente, di vivere nella tensione. Non ha scelto né un Gesù che è solo Dio né un Gesù che è solo uomo, ma un Gesù che è tutt'e due: non ha scelto fra un Gesù che, in qualità di Figlio di Dio, è stato concepito in maniera verginale e un Gesù preesistente, ma ha scelto un Gesù che è l'uno e l'altro; né ha scelto fra uno Spirito che viene dato a un magistero di insegnamento rivestito di autorità e un maestro-Paracletto che viene dato a ogni cristiano, bensì ha scelto l'uno e l'altro; non ha scelto solo Pietro o solo il Discepolo prediletto, ma tutt'e due. La tensione non è una cosa facilmente accettata nella vita ordinaria, tanto che di solito cerchiamo di eliminarla. Lo stesso succede nella storia della Chiesa. Ma, in forza della decisione presa dalla Chiesa riguardo al canone, i tentativi di risolvere semplicisticamente queste tensioni teologiche con una posizione statica su uno dei due versanti sono contrari allo spirito di tutto il NT» (BROWN, *La comunità del discepolo prediletto*, cit., pp. 191-192). La natura radicalmente innovativa del IV vangelo spiega, pertanto, le perduranti difficoltà che esso incontrò sino al III secolo inoltrato (si pensi all'arretratezza della tradizione teologica romana episcopale, fortemente monarchiana e avversa alla cristologia del *Logos*): «I secessionisti, che costituivano la parte più ampia della comunità giovannea, avevano portato via con sé il Vangelo di Gv quando si incamminarono per i sentieri del cerintianismo, montanismo, docetismo e gnosticismo. Il Vangelo di Gv si era mostrato troppo riconducibile a commento e interpretazione gnostici per andare bene a molti conservatori nella "grande chiesa" e gli antichi storici della chiesa ci forniscono alcuni esempi interessanti di opposizione *antieretica* al Vangelo di Gv [...] Ireneo (*Adv Haer* III,11) fece quasi una forzatura confutando gli gnostici tramite il Vangelo di Gv – un'opera che

1.3. *La cristologia dialettica giovannea come prototipo dell'ortodossia cattolica*

Risulta pertanto pienamente comprensibile l'esigenza dell'anziano: riattivare la persistente scaturigine bassa della cristologia giovannea (il primo strato del IV vangelo) e intensificare i rapporti con il dominante cristianesimo comune, mai dimentico della sua matrice ebraica, con una cristologia incentrata sulla memoria storica dell'uomo Gesù, confessato Messia e Signore, seppure non anche dio preesistente. Ma proprio per la sua capacità di mediazione teologica e comunitaria, per il suo mantenersi paradossalmente fedele, contro le derive iperellenizzanti, al radicamento storico e giudaico di Gesù uomo/carne, la cristologia giovannea risulterà ecclesialmente vincente, verrà cioè identificata come la chiave dogmatica ortodossa, come testimonieranno sempre più apertamente Ignazio di Antiochia, Giustino, Ireneo, cioè i tre fondatori dell'eresiologia protocattolica, quindi i loro eredi e perfezionatori Tertulliano, l'autore dell'*Elenchos*, Clemente Alessandrino e Origene.

Si definisce, pertanto, nitido e potente, il dispositivo-chiave dell'ortodossia protocattolica: una teologia dialettica di matrice giovannea, punto estremo dell'alterazione dell'eresia originaria, capace di ritrattare in sé la scaturigine ebraica nella quale questa si radicava, comunque ridefinita a partire a) dalla svolta della confessione della divinità di Cristo; b) dal riconoscersi come componente più profonda e spirituale di una comunità ecclesiale federata sempre più ellenizzata, che comunque pretendeva di essere la realizzazione provvidenziale della rivelazione ebraica, letteralmente sottratta o rubata ai suoi storici e legittimi proprietari. Ne emerge un aspro paradosso storico: il gruppo chiave nella definizione dell'ortodossia dogmatica cristiana finisce per risultare proprio quello che era il gruppo ebraico protocristiano più settario, ardito e teologicamente azzardato, per di più scisso al suo interno tra due componenti che si accusavano reciprocamente di eresia, cioè di infedeltà demoniaca alla tradizione comunitaria¹⁸. Paradossalmente, proprio una componente di quel giovanesimo che, caratterizzato da un vero e proprio risentimento anti giudaico, non soltanto propone un sostanziale diteismo eretico, ma origina in se stesso le derive docetistiche, quindi la genesi della gnosi speculativa valentiniana, torna a recuperare con forza, annettendosela, la profonda scaturigine ebraica (compresa la cristologia bassa attestata dallo strato più antico del IV vangelo) dalla quale era derivato, attivando un dispositivo censorio che espelle come eresia perversa la radicalizzazione destoricizzante e dualistica antagonista dell'eresia anti giudaica, teologicamente e comunitariamente generate dalla svolta radicale della cristologia alta giovannea.

Il successo dell'eresia giovannea, capace di divenire, grazie alla politica ecclesiastica del presbitero e dei suoi seguaci riavvicinatisi alla comunità apostolico-petrina, il baricentro cristologico dell'ortodossia protocattolica¹⁹, sta quindi nella sua natura elastica, o

essi avevano virtualmente monopolizzato – e, anzi, affermando che il vangelo di Gv era stato scritto contro Cerinto e gli gnostici nicolaiti» (BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, cit., pp. 175 e 177).

18 La natura tendenzialmente settaria e per di più infrasettaria della comunità giovannea è stata magistralmente indicata da BROWN, *La comunità del discepolo prediletto*, cit., pp. 10-11; 103-106.

19 L'ultimo stadio dell'evoluzione giovannea, corrispondente all'ultimo strato del IV Vangelo compiuto con l'aggiunta di Gv 21, è comunque intraecclesiale, come è fortemente sottolineato, a mio avviso sino

meglio dialettica e mediatrice, che è in realtà inscritta nella sua stessa traiettoria storica, leggibile nella sua stratificazione teologica, che parte dall'originaria cristologia bassa

all'eccesso, da HENGEL, *La questione giovannea*, cit.: «La “scuola” non predicava la separazione da altri gruppi cristiani “non eretici”; per il loro maestro “i figli di Dio” sono una “ecumene mondiale”, conquistata dalla missione di *tutti* i discepoli. Inoltre, l'unità per la quale Gesù, sul punto di andarsene, prega (17,20ss; cfr. 20,21; 11,52) è quella dell'intera chiesa, non quella di una singola setta [...] Pare perciò essersi trattato di una scuola cristiana assolutamente aperta. La separazione “dal mondo” è diretta contro i giudei non credenti, i pagani idolatri e gli “eretici”, che agli occhi dell'Anziano stavano distruggendo i fondamenti della fede cristiana» (pp. 146-147). La prospettiva converge con quella di BROWN, *Giovanni*, cit., pp. CXXXII-CXXXIV, ove si sottolinea come «l'evangelista non fosse contrario a una chiesa organizzata», come confermato dalla stessa *IGiovanni*, ove «troviamo una comunità ortodossa e giusta dalla quale gli eretici sono esclusi» (p. CXXXIII). Ultimamente, cfr. l'analoga prospettiva di G. THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, trad. it. *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 437-440; in particolare: «Potremmo parlare di un gruppo culturale intraecclesiale raccolto attorno a un leggendario discepolo prediletto o di una denominazione intraecclesiale. La cosa decisiva è la seguente: questo circolo [giovanneo] riconosce che ci sono altre legittime forme di cristianesimo. Il Cristo giovanneo sottolinea che egli è il pastore di tutte le sue pecore. Egli ha anche “altre pecore che non sono di questo ovile” [...] Troviamo perciò una tolleranza nei confronti di una pluralità interna (nella casa del Padre ci sono molte abitazioni: Gv 14,2) [...] Ciononostante i gruppi giovannei esistono come un circolo interno nella chiesa, come una denominazione o un gruppo culturale intraecclesiale [...] Il rapporto di Diotrefe con il presbitero ha un'analogia strutturale nel vangelo di Giovanni nel rapporto fra Pietro e il discepolo prediletto. In Gv 21 Pietro è stabilito pastore della comunità [...] Il gruppo giovanneo si era deciso consapevolmente in favore dell'unità con la comunità. Ciò corrisponde alle sue convinzioni di fondo: in una situazione nella quale si comincia a percepire la tentazione gnostica, esso mantiene salda la sua fede nell'unità del Dio creatore e del Dio redentore e nella realtà dell'incarnazione. Questo i successivi gruppi gnostici non lo fanno più» (pp. 437-439). Ne derivano delle conseguenze relevantissime sulla realtà della chiesa protocattolica, anticipabile alla fine del I secolo, se già in grado di “contenere” e “tollerare” l'esoterico e radicale gruppo giovanneo: «La chiesa non è solo una forma sociale accanto ad altri raggruppamenti religiosi, ma si distingue per una struttura sociale inclusiva: essa fa spazio a sette, gruppi culturali e denominazioni anche in se stessa [...] A partire dalla decisione del concilio degli apostoli essa abbraccia gruppi con diverse strutture. Il canone neotestamentario rispecchia questa pluralità: esso abbraccia le lettere di Paolo che sono documenti di un movimento culturale ellenistico, i vangeli sinottici che sono la sedimentazione di un movimento culturale intragiudaico di rinnovamento che irradia una forza di attrazione per non giudei, e abbraccia gli scritti giovannei che sono la letteratura di una denominazione intraecclesiale vicina alla gnosi. Che questi diversi gruppi avessero realmente uno spazio nella chiesa è dimostrato dalla loro letteratura, con la quale essi immisero il loro patrimonio ereditario nel canone. Per dirla con un'immagine: la religione cristiana delle origini è una cattedrale semiotica, che è stata costruita da molti gruppi. Essa fu costruita in maniera che potesse offrire nelle sue navate e nelle sue cappelle laterali uno spazio a molti gruppi e potesse, nello stesso tempo, aprire le porte al mondo esterno, cosicché delle persone poterono di continuo accedere ad essa e i suoi abitanti interni poterono di continuo uscirne fuori» (pp. 439-440). Insomma, l'ortodossia protocattolica è uno spazio semiotico capace di mediare e contenere una pluralità di significazioni/eresie ebraico-gesueane inizialmente divergenti, comunque vitali e attive, seppure dialetticamente moderate. Insisterei sul fatto a) che l'ortodossia è frutto di una costruzione storica che utilizza materiali comunitari e ideologici (appunto, eresie ebraico-gesueane) preesistenti; b) che questa costruzione dovette, comunque, scartare materiali inassimilabili: prospettive cristologiche contrarie al riconoscimento della divinità ontologica di Gesù (estremo ebionitico) e prospettive teologiche dualistiche antagonistiche (estremo marcionita e gnostico); prospettive radicalmente antipaoline (estremo pseudoclementino) e antiggiudaiche prospettive paoline radicalizzate (ancora estremo marcionita e gnostico). Cfr. K. WENGST, *Häresie und Orthodoxie in Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Mohn, Gütersloh 1976.

affine a quella marciiana, si innalza all'identitaria e irrinunciabile esaltazione iperbolica di Gesù come *Logos* divino preesistente, cade nel rischio dell'astrazione destoricizzante e docetistica, ma lo contrasta con la sua forte riattivazione di una teologia di Gesù uomo, carne storica, ebreo, pure respinto dalla tenebra dei Giudei. La teologia giovannea attesta, insomma, una logica davvero protocattolica dell'interpretazione inclusiva o della mediazione dialettica, che toglie e conserva interpretazioni parziali, in un movimento complessivo di inglobamento dialettico e di innalzamento, che culmina nella pretesa di svelare l'intimo, eterno segreto di Dio, che è quello del farsi carne redentiva. La logica protocattolica è, allora, quella della relativizzazione dell'estremo e dell'inclusione della sua verità parziale²⁰, certo a partire dall'idea egemonica dell'incarnazione del *Logos*, quindi dell'innalzamento divinizzante dell'identità del Gesù uomo/carne: da un punto di vista canonico, la coesistenza tra *Giovanni* e *Marco* presuppone la subordinazione di questo a quello, cioè la subordinazione di un messianismo carismatico-escatologico a una teologia del *Logos* preesistente, che pure prende carne nello storico Gesù, uomo reale, in cui e per cui agisce lo Spirito escatologico.

I.4. *Il dualismo apocalittico e le origini giudaiche dell'antigiudaismo*

Ma è un caso che un'eresiologia organica, che specifica in materia dottrinale l'antitesi apocalittica tra luce rivelata e tenebra reiettiva, si affermi all'interno della tradizione giovannea, a partire dal presbitero, passando per Ignazio di Antiochia e approdando a Giustino e allo stesso asiatico Ireneo? Ed è forse un caso che l'immaginario eresiologico apocalittico più influente derivi dall'altra grande tradizione apocalittica protocristiana, quella pseudo-clementina, che elabora il mito di Simon Mago primo eretico, blasfemo usurpatore della potenza di Dio, samaritano posseduto dal demonio? D'altra parte, è proprio in queste due grandi correnti apocalittiche protocristiane che si affacciano le prime eresie storicamente attestabili, appunto docetismo contrapposto a ebionismo, nella tradizione giovannea, e tradizionale cristologia adamitica del Vero Profeta contrapposta al paolinismo, poi deformato in marcionismo e gnosticismo, nella tradizione pseudoclementina. Se l'apocalissi è rivelazione elettiva dell'intimo mistero di Dio, essa si riflette

20 «Heresy is usually the result of Christians' absolutizing a part of the truth at the expense of the whole. The way the Four Gospels deal with such error is by "inclusive reinterpretation". They take a part or parts and include it/them within a larger whole with a distinctive point of view which causes the part(s) to be read differently. This is in contrast to the procedure of neutralizing alien or differing viewpoints by their exclusion from the gospel (e.g., sayings only; miracles only; revelation only; passion only)» (CH. H. TALBERT, *The Gospel and the Gospels*, in «Interpretation» 33, 1979, pp. 351-362, quindi in *The Development of Christology during the First Hundred Years and Other Essays on Early Christian Christology*, Brill, Leiden 2011, pp. 113-126, in particolare p. 125). Cfr. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I - Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Mohr, Freiburg i.B. 1886, 1909-1910⁴, trad. it. *Storia del dogma*, Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio 1912, rist. Paideia, Brescia 2012, vol. I, pp. 207-231, che ricostruisce la storia della cristologia primitiva come emersione di due cristologie divergenti, una adozionista, l'altra pneumatico-teologica, che coesistono, si mescolano e divergono, per poi essere dialetticamente connesse nelle prime formule protocattoliche.

dualisticamente nel mistero demoniaco della resistenza alla fede, che si presenta tramite la deformazione ingannevole della spirituale gnosi salvifica, intesa come elezione elettiva del mistero profondo di Dio, della sua intimità escatologicamente disvelata da Gesù Cristo. Sono, quindi, ebraiche le categorie apocalittiche chiamate in causa per spiegare la mancata conversione di Israele, tradottasi in emarginazione e persecuzione delle comunità giovanee: all'interno dello stesso popolo eletto, esiste un mistero di resistenza demoniaca, sul quale si abbatte la rieiezione di Dio, che fa passare l'elezione dai Giudei, corpo ormai estraneo, ai gentili.

Si affaccia, in proposito, un'ipotesi storica della massima delicatezza e di altissima paradossalità: le origini giudaiche, in particolare apocalittiche, dell'antigiudaismo, attestato, ad esempio, nei testi di Qumran, quindi nei testi giovannei²¹, ma, in effetti, anche all'interno del dispositivo eresiologico dell'anticristo. Questi (nella sua stessa dimensione simbolica plurale, che riassume le diverse modalità demoniache scismatiche, quindi eretiche di resistenza alla rivelazione salvifica) è una figura di matrice ebraica, che il presbitero stesso concepisce come fuoriuscita dalla comunità eletta, ispirata dal demone per contrastare o negare il riconoscimento adeguato dell'apocalittico Salvatore del nuovo e vero Israele²². Logicamente, è la stessa nozione di rivelazione ultima e catastrofica di Dio (che sovverte l'ordine perverso del mondo, per realizzare il suo Regno di giustizia e misericordia) che dialetticamente genera la sua controfigura perversa, che è la resisten-

21 Sulla genesi e la radicalità dell'antigiudaismo giovanneo, cfr. il notevolissimo contributo di A. DESTRO - M. PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2005, il cap. «Conflitti e soluzioni di conflitti nel primo cristianesimo», pp. 153-173, ove si mette in rilievo l'originale approdo giovanneo di questa conflittualità, tramite la quale progressivamente, la comunità, espulsa dalle sinagoghe e perseguitata da gruppi giudaici, reagisce identificando l'intero popolo dei "Giudei" come entità nemica, ispirata dal Demone: «"Venne tra i suoi ma i suoi non l'accolsero" (Gv 1,11). È proprio perché esiste questo rifiuto di accoglienza o di ospitalità, che Gesù concede solo ad alcuni – quelli che l'hanno accolto – di diventare "generati da Dio". Nella struttura stessa che sta alla base della costruzione del vangelo esiste, quindi, la contrapposizione tra quelli che hanno rifiutato e quelli che hanno accolto. Il ricorso all'immagine dell'ospitalità rifiutata dai "suoi" è il sintomo che chi scrive vuole evidenziare un forte stato di conflittualità» (p. 159).

22 Fondamentali le considerazioni di HENGEL, *La questione giovannea*, cit., pp. 128-130, che riportano l'emergere di un vero e proprio odio teologico contro la «cristologia eretica» (p. 128) combattuta dalle *Lettere di Giovanni* non soltanto alla radicalità della tradizione giovannea, attestata anche all'interno del IV vangelo, ma allo stesso onnipervasivo dualismo apocalittico giudaico: «L'ammonimento scandaloso di 2Gv 10ss. vuole preservare la comunità dalla tentazione diabolica e dalla distruzione. Il suo tenore di fondo si può già riscontrare nel vangelo stesso. Non si deve supporre qui alcuna rottura. Le radici di questo atteggiamento, per quanto strano possa sembrarci, sono fondamentalmente giudaiche e dualistiche. Le analogie più strette, in senso giudaico, le troviamo nella esclusione dei *minim* dalla comunità sinagogale, a cui si richiama la scuola giovannea, ma sono da riscontrarsi già anche nella separazione degli esseni dalla *massa perditionis* del resto del popolo, che ebbe luogo circa duecento anni prima, e poco più tardi nella formazione della setta dei farisei, che provocarono una furiosa ribellione ad Alessandro Ianneo; si può anche vedere nella netta demarcazione rispetto ai samaritani "eretici", che è familiare all'evangelista. La conoscenza della verità non solo crea un legame fra le persone; provoca anche penose separazioni [...] Il *corpus* paolino [preciseri: quello deuteropaolino] e quello giovanneo sono qui in modo particolare strettamente collegati. Entrambi conoscono l'idea di grazia radicale, ma anche l'inesorabile "no" di fronte a qualsiasi falsificazione del messaggio salvifico, che poteva anche condurre all'espulsione e alla separazione» (pp. 129-130).

za creaturale, demoniaca e umana, all'irruzione escatologica di Dio quale unico assoluto sovrano della creazione. In questa prospettiva, il popolo eletto è accecato, perché non è capace di attingere alla visione escatologico-sapienziale della rivelazione ultima di Dio, che, per la comunità giovannea, si incarna ontologicamente in Gesù. Esiste, pertanto, una logica divisiva intraebraica, apocalittica, cui è da riportare la stessa origine dell'idea di un dogma esclusivo, cui dualisticamente è contrapposta l'eresia come deformazione demoniaca della verità. L'affermarsi di una logica antitetica tra dogma/convinzione razionale/fede nella rivelazione autentica/salvifica e inautentica/dannatrice è apocalittica ebraica e non può in alcun modo derivare dalle relativistiche, oziose, cioè salvificamente non decisive pretese avanzate dalle diverse filosofie greche alla ricerca della verità.

La straordinaria fedeltà di Paolo ebreo, in *Romani* 9-11, all'inalienabile elezione del popolo ebraico, soltanto momentaneamente accecato/indurito/reietto, ma escatologicamente tutto salvato²³, si rivela, in proposito, un antidoto (purtroppo storicamente insufficiente) alla violenza apocalittica di altre tradizioni ebraico-cristiane. Ereditando categorie apocalittiche dualistiche, inseparabili dalla scaturigine dei movimenti gesuani, Paolo le relativizza, le fa ruotare su loro stesse, sicché elezione e reiezione si rovesciano successivamente l'una nell'altra, per consentire, in una catastrofe universale nella quale qualsiasi proprietà umana è svuotata e tolta nella grazia di Dio, l'essere riunificato dell'intera creazione nello Spirito di Cristo e nel regno escatologico del Padre. Non a caso il conflitto dottrinale paolino, per quanto radicale e talvolta violento, è comunque superato nella fede nel potere redentivo dello Spirito di Cristo, che tutto ricapitola in sé.

II. *L'affermarsi dell'ortodossia protocattolica come autorevole mediazione polifonica delle eresie gesuane*

L'ortodossia protocattolica emerge, pertanto, come tarda, straordinaria capacità di mediazione tra molteplici e talvolta divergenti comunità e αἱρέσεις gesuane, nella loro diversità comunque accomunate dalla fede in Gesù crocifisso e risorto come escatologico inviato messianico di Dio e tutte coinvolte (passivamente e/o attivamente) nel processo di più o meno radicale allontanamento (per emarginazione, espulsione, reazione) dalla matrice giudaica originariamente condivisa, ovviamente accelerato in seguito alle prospettive innovative degli ellenisti, quindi all'ingresso sempre più massiccio di gentili credenti in Gesù. L'ortodossia, insomma, nasce come vero e proprio contrappunto polifonico, potente sincronizzazione mediatrice delle αἱρέσεις gesuane preesistenti, grandioso processo ermeneutico²⁴. Essa:

23 «La missione dell'apostolo è una deviazione gigantesca per arrivare alla salvezza di Israele, dove i primi diventano gli ultimi. Tuttavia, la storia del mondo non può finire prima che coloro che sono stati chiamati per primi siano tornati a casa, come ultimi» (E. KÄSEMANN, *Paulus und der Frühkatholizismus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 60, 1963, pp. 75-89, quindi in *Exegetische Versuche und Besinnungen, I-II*, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 1964(2), trad. it. *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985, il cap. «Paolo e il protocattolicesimo», pp. 153-167, in part. p. 158).

24 Cfr. G. LETTIERI, *Note sulla genesi dell'idea di cattolicità nel cristianesimo delle origini*, in A. Annessi

a) forza diversi flussi interpretativi di trasmissioni memoriali a divenire compatibili tra loro;

b) tende a far cadere, per emarginazione o condanna, quelle interpretazioni e quelle prassi comunitarie troppo radicali o esclusive;

c) fa emergere, pure tramite resistenze e contrasti (si pensi all'*Ascensione di Isaia*, agli avversari del presbitero o al più tardo movimento montanista), il necessario riconoscimento di un ruolo arcontico del vescovo, erede dei dodici apostoli, che istituzionalizza, in prospettiva antientusiasta, l'anarchico carisma dello Spirito;

d) ideologicamente, la cordata vincente risulta essere quella che salda cristologia mediana (quindi *simul* alta e bassa) del presbitero della comunità giovannea, dilagante missione paolina presso le genti della quale si conserva l'apertura universalistica, piuttosto che il radicalismo apocalittico-carismatico, e tradizionale prestigio del potere apostolico²⁵. La comunione di flussi così diversi comporta, comunque, un doloroso adattamento.

a) Approssimativamente, potremmo affermare che l'ortodossia della grande chiesa emerge come selezione, ibridazione, contaminazione, ridefinizione dei vari flussi interpretativi di trasmissioni memoriali. Si assiste, quindi, all'ideologica attenuazione dei contrasti tra comunità apostolica ed ellenisti (cfr. *Atti* 6-8), alla paolinizzazione della tradizione petrina (cfr. *Atti* 10,1-11,18), alla giovannizzazione sempre più diffusa della cristologia apostolica e paolina (come testimoniano Ignazio e la tradizione asiatica, parallelamente all'evoluzione cristologica deuteropaolina), all'attenuazione del carismatico spiritualismo celeste della cristologia del presbitero giovanneo, che insiste sulla dimensione salvifica della realtà umana, quindi della morte del dio incarnato (come testimonia la decisiva *Prima lettera di Giovanni*), al riconoscimento giovanneo del primato istituzionale petrino/apostolico (come testimonia *Gv* 21), alla istituzionalizzazione petrina delle comunità carismatiche paoline (come testimoniano le *Pastorali* e, nella raccomandazione di leggere il difficile Paolo con giudizio, *2Pietro* 3,16-18).

(a cura di), *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, Carocci, Roma 2016, pp. 16-48; e, soprattutto, E. NORELLI, *Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario*, in A. Autiero e M. Perroni (a cura di), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012, pp. 47-91; e, per il contesto siriano, l'affascinante saggio di A. CAMPLANI, *Traces de controverses religieuses dans la littérature syriaque des origines: peut-on parler d'une hérésiologie des "hérétiques"?*, in F. Ruani (a cura di), *Les controverses religieuses en syriaque*, Geuthner, Paris 2016, pp. 9-66.

25 Da par suo, il luterano Käsemann ha riflettuto sulla deformazione progressiva dell'interpretazione storica di Paolo apocalittico: «La visione storico-salvifica di una chiesa, che in un processo lungo e complesso, ma continuo, penetra nell'intera ecumene, guadagnandola al suo Signore, e quella dell'apostolo come campione incomparabile di tale sviluppo, dovevano apparire non soltanto più realistiche, ma anche le sole appropriate. L'agiografia si impadronì di Paolo, perché la storia della salvezza terrena potesse continuare e potesse rimanere comprensibile. Il taumaturgo mirabile corrispondeva ad essa, l'apocalittico era diventato intollerabile. È così che quest'immagine dell'apostolo, che incorporava Paolo al mondo del protocattolicesimo, è stata accettata ed amata in tutte le epoche [...] Il protocattolicesimo costituiva il termine storicamente obbligatorio di una cristianità primitiva la cui attesa apocalittica non si era realizzata. In esso poté apparire con altrettanta chiarezza che – espressa o meno – la caratteristica specifica del protocattolicesimo è l'annuncio che la chiesa che si sta diffondendo nel mondo è la realtà del regno di Cristo in terra» (KÄSEMANN, *Paolo e il protocattolicesimo*, cit., pp. 158-159).

b) L'ortodossia in divenire della grande chiesa si assesta tramite la marginalizzazione, quindi l'esclusione delle interpretazioni estreme: esse coincidono con 1) la più evoluta e radicale, e con 2) la più arcaica delle interpretazioni cristologiche e comunitarie. 1) Il dualismo teologico marcionita e il dualismo teologico gnostico, eredi radicali il primo della rottura creativa paolina e il secondo delle rotture creative paolina e giovannea, appaiono con tutta evidenza come eretici (come Giustino testimonia nella sua polemica antisimoniana e antimarcionita), in quanto tagliano violentemente qualsiasi legame con l'originaria appartenenza giudaica, arrivando a confessare Gesù come dio trascendente il Dio ebraico creatore/legislatore e la comunità eletta come del tutto fuori-Legge e persino (per gli gnostici) connaturale alla natura spirituale del Padre celeste e del Figlio. Il dualismo teologico è storicamente eretico, in quanto innova violentemente rispetto all'ebraismo di Gesù, alla sua realtà storica, alle prassi condivise da tutti i primi gruppi gesuani. 2) Paradossalmente, viene progressivamente riconosciuta come eretica (da Ireneo²⁶, ma non ancora da Giustino, comunque!) la più ortodossa, perché la più antica e prossima al Gesù storico delle cristologie: quella adozionistica di Gesù mero uomo, eletto da Dio e creato Messia salvifico tramite il suo Spirito (con il battesimo, quindi con la resurrezione), attestata in *Marco*, nei frammentari vangeli giudeo-cristiani, negli stessi frammenti di *kerygma* petrino desumibili dagli *Atti* (cfr. *Atti* 2,14-36; 3,11-26; 4,8-12). La costituzione del canone neotestamentario, tra Asia e Roma mediatore Ireneo, connettendo *Giovanni*, *Marco* e gli altri due sinottici, rende definitiva la forzatura ermeneutica dell'adozionismo di *Marco*, quindi della cristologia progressivamente ascendiva di *Matteo* e *Luca* (si pensi al concepimento verginale di Gesù), ad opera della cristologia alta del IV vangelo e del suo correttivo antidocetista, che è la *Prima lettera di Giovanni*. Questo significa che *Marco* da solo sarebbe eretico, ma che, letto con e tramite *Giovanni* filtrato da *I Giovanni*, diviene ortodosso: con gli altri sinottici, annuncia il figlio di Dio quale uomo/carne, mentre polifonicamente la tradizione giovannea esalta il *Logos* dio, che in quella carne è venuto.

c) Questo processo sociale e ideologico di mediazione, connessione (dei moderati) ed emarginazione (degli estremisti), è con tutta evidenza un processo politico, che presuppone un'autorità potente, riconosciuta come tale, capace di incanalare l'anarchia della pretesa carismatica all'interno di un'istituzione tradizionale, ideologicamente garantita dalla trasmissione diretta dell'*ἀρχή*, che connette prototipo dell'apostolo diretto discepolo di Gesù alla sua immagine, al presbitero, quindi al vescovo emergente come capo della chiesa (dove la testimonianza storica chiave delle *Pastorali* e delle lettere di Ignazio di Antiochia)²⁷. Non è un caso, allora, che, lungo il II secolo, proprio il vescovo emergerà quale figura-chiave di definizione e tutela dell'ortodossia, quindi di identificazione e

26 Cfr. IRENEO, *Adversus Hareses* IV,33,4; cfr. I,26,1-2; V,1,3.

27 Rispetto alla polimorfa, potenzialmente anarchica, perché inverificabile tradizione orale, connessa alla pretesa dell'ispirazione carismatica, Ireneo richiama i suoi avversari gnostici «alla tradizione proveniente dagli apostoli, che è custodita nelle chiese per mezzo delle successioni dei presbiteri (*ad eam traditionem quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur*)» (IRENEO, *Adversus Haereses* III,2,2); ove per presbiteri egli intende, ormai, i vescovi, quali capi delle chiese locali.

condanna dell'eresia, dunque come capo della comunità politico-religiosa che è la chiesa: oltre ad Ignazio, si pensi alla svolta ideologica di Ireneo e al suo ruolo di mediazione tra episcopato asiatico ed episcopato romano. Non a caso, la chiesa protocattolica deriva dalla connessione autorevolmente garantita tra diversi episcopati, che tutti vantano una derivazione apostolica.

d) Ribadisco come risulti del tutto evidente la centralità vittoriosa dell'opzione ideologica giovannea, che impone la sua cristologia – relativamente la più eretica tra le interpretazioni della natura di Gesù e del suo rapporto con Israele – all'emergente grande chiesa protocattolica. Comunque, anche nella tradizione giovannea risulta evidente il prevalere (dopo un primo periodo di sofferta minoranza) del giovannismo moderato del presbitero, rispetto alla derive pregnostiche (e a mio avviso non ancora gnostiche!) dei suoi avversari: insistendo sulla realtà salvifica della carne di Gesù Dio, quindi sulla dimensione storica e tradizionale (mediata dalla scuola del presbitero stesso!) della mediazione soterica, egli prepara l'avvicinamento alle comunità apostoliche, caratterizzate da cristologie più basse o incerte e dall'incentramento della comunità sulla figura del vescovo erede dell'apostolo. Analogamente, se certo risulta dilagante la vittoria missionaria dell'universalismo prima ellenista, poi soprattutto paolino, con conseguente superamento dell'appartenenza razziale del popolo di Dio, il radicalismo carismatico paolino viene notevolmente attenuato, quindi riconfigurato quale religiosità verificata dalle opere (si pensi alle *Pastorali*); inoltre, l'evoluzione della cristologia deuteropaolina tende a convergere con la cristologia alta giovannea; quindi, con diversa velocità (si pensi al ritardo teologico romano), la cristologia mediana della comunità giovannea, rapidamente affermata tra Asia e Antiochia (ad Alessandria, invece, parrebbe prevalere l'eretico giovannismo radicale pregnostico degli avversari del presbitero; quale il suo rapporto con Apollo?), finisce per essere assorbita dalle stesse comunità di derivazione apostolica.

La chiesa protocattolica diviene un reticolo di comunità urbane, diffuse in tutto l'Impero, che, sotto la guida di presbiteri e vescovi, rapidamente riescono a connettersi e a comunicare, condividendo almeno parzialmente prassi culturali, rammemorazioni e interpretazioni teologiche della figura di Gesù, testi scritti storico-profetiche, didattici, apocalittici. Essa rimane comunque un'entità di compensazione del Regno, una comunità interinale che cresce proporzionalmente al ritardo della seconda *parousia*, una struttura secolare di compromesso, di mediazione tra immanenza/mondo e trascendenza/cielo, quindi sempre esposta a nuove riattivazioni dell'*eresia* gesuana come rottura, più o meno radicale, con il mondo, la religione e persino il cristianesimo dominante. Dai discepoli itineranti ai movimenti apocalittici e/o millenaristici, dal montanismo e dai martiri rigoristi al monachesimo, dal misticismo unitivo gnostico-speculativo all'umanamente e persino ecclesialmente anarchica teologia della grazia indebita e imperscrutabile di Agostino. Insomma, l'equilibrio cattolico è comunque dinamico, fluido e sempre precario, in stato di ridefinizione e rinegoziazione, perché mediatore di attive tensioni divergenti che accoglie e trasmette in se stesso, dunque sempre in sé foriero di nuove tensioni, radicalizzazioni, rotture, correzioni, normalizzazioni, forzature e violenze. Eresia e ortodossia, pertanto, continueranno a disputarsi la storia del cristianesimo, rinegoziando i loro

labili e mobili confini, restituendo una realtà vivente profonda molto più ibrida, fluida e contraddittoria²⁸ rispetto all'identità integra e pura che l'immunitario sforzo dogmatico cattolico tenterà di garantire, pretendendo di separare e fissare verità immutabile e inconcussa rispetto al polimorfo virus dell'errore.

III. *Tredici tesi riepilogative sull'eresia cristiana*

Si tenta, infine, di riepilogare il contenuto di questi due saggi tramite alcune tesi che sono, in realtà, nodi problematici che si rivelano intrecciati l'uno nell'altro.

1. *La categoria di eresia, da assumere soltanto in senso storico-critico e non teologico-confessionale, rimane una categoria valutativa, comunque essa venga interpretata. Infatti qualsiasi categoria storiografica è ideologicamente segnata, più o meno consapevolmente; qualsiasi operazione, innovazione o censura storiografica nasconde un interesse ideologico, da decostruire criticamente.* Anzi, la categoria che si pretende non ideologica è (analogamente alla categoria ideologica di ortodossia) strumento di una criptometafisica ideologia bianca, quindi, nella sua stessa pretesa di radicale demitizza-

28 Rimane ancora straordinaria la trattazione di E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1912, 1922³, trad. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I, La Nuova Italia, Firenze 1941, pp. 470-495: la storia del cristianesimo è vivificata dalla tensione dialettica tra due tipi sociologici di comunità, a) quello "ortodosso", oggettivo e sacramentale della chiesa istituzionale, necessariamente costretta a venire a compromessi con il mondo, perché dominata dal principio dell'universalismo e dalla propensione ad adeguare ai valori del vangelo l'intera società; e b) quello "eretico", perché radicale e soggettivistico/individualistico della setta o della «chiesa volontaria» (p. 434), cioè del gruppo dipendente dalla decisione personale, che vive di rifiuto del mondo, di contestazione della religione/chiesa dominante e di amore elettivo. Ebbene, entrambi sono fatti dipendere da impulsi diretti del "vangelo" di Gesù: «Si tratta di due tipi sociologici diversi, anche se all'occasione l'uno si trasforma nell'altro [...] Entrambi i tipi sono impliciti nella consequenzialità logica del Vangelo, e soltanto presi insieme esauriscono l'ambito dei suoi effetti sociologici e quindi indirettamente anche delle sue conseguenze sociali, sempre connesse con l'organizzazione religiosa» (pp. 484-485); «L'individualismo religioso [della setta] aspira al commercio immediato dell'individuo con Dio e perciò ben spesso sostituisce da capo alla dottrina sacramentale della chiesa la dottrina cristiana originaria dello spirito e dell'entusiasmo. La chiesa ha sacerdoti e sacramenti, domina il mondo e quindi soggiace al condominio con il mondo: la setta è cristianesimo laico, indipendente dal mondo e perciò proclive all'ascetismo e al misticismo. L'una cosa e l'altra hanno il loro fondamento nelle tendenze essenziali del Vangelo [...] La predicazione di Gesù, che guarda dinanzi verso il regno approssimantesi, che raccoglie e riunisce i confessori risoluti, che oppone al mondo e ai suoi figli il rifiuto più reciso, va nella seconda direzione [quella della setta]; la fede apostolica, che guarda indietro al miracolo della redenzione e della persona di Gesù e vive nelle forze del suo celeste Signore, che ha dietro di sé qualche cosa di già fatto e oggettivo, in cui essa fa raccogliere e quietare i suoi fedeli, segue la prima direzione. Il Nuovo Testamento ha efficacia formativa tanto della Chiesa quanto della setta: e l'ha avuta sin dall'inizio. Ma la Chiesa ebbe il primo tratto e la grande missione universale; e soltanto quando fu rigorosamente compiuta nella Chiesa l'oggettivazione, contro l'eccesso di quest'ultima reagi nuovamente la tendenza alla formazione della setta» (pp. 486-487). Rispetto all'interpretazione di Troeltsch, proiettata verso le vicende del cristianesimo medievale e dell'età della Riforma, si può rilevare come la dialettica tra istituzionalizzazione ecclesiale protocattolica ed "eretica" resistenza settaria sia pienamente dispiegata già a partire dal I secolo, appunto come immediata estrinsecazione della dialettica evangelica.

zione dell'oggetto indagato, è mito bianco, che più o meno consapevolmente cancella/bianchetta l'ideologia (il mito identitario, inevitabilmente deformante) che lo sorregge. Pertanto, la pretesa di attingere una visione puramente razionale, illuminata, demitizzata, non violenta, postideologica e strutturale (non soggettivamente segnata) dell'ambito storico indagato è ingenua e inconsapevolmente violenta, perché è inevitabile sovrapporre alla realtà storica una prospettiva comunque deformante, culturalmente e ideologicamente segnata. Pertanto, la spassionata lucidità dello sguardo storico non credente e tollerante (che in realtà non può essere mai tale!), erede di un secolare processo di decostruzione metafisica e di storicistico riconoscimento del pluralismo culturale, indaga, giudica, relativizza, a partire dalla sua fede illuministica e religiosamente indifferente, l'appassionata intolleranza mitologizzante di una fede che crede in Dio, nella sua rivelazione, nella sua provvidenziale azione storica.

D'altra parte, qualsiasi categoria interpretativa (ad esempio eresia, ortodossia, chiesa, comunità, gruppo, messianismo, cristianesimo, ebraismo, ellenismo, illuminismo, comunismo, capitalismo, democrazia, pluralismo culturale, uomo/antropologia, metodo storico-critico, reticolo, flusso, dispositivo), pur essendo sempre più o meno consapevole effetto e strumento di inevitabili operazioni ideologiche, dovrebbe essere usata storiograficamente soltanto se sottoposta senza requie a uno sforzo di onesta e radicale indagine storico-critica da parte dello storico, capace di mettere in questione se stesso, storicizzando e relativizzando la propria prospettiva e i propri assunti a partire dalla consapevolezza degli inevitabili presupposti ideologici che li condizionano, oltre che di decostruire, relativizzare, storicizzare (quanto più possibile!) concetto, ambito, interesse, pulsione ideologici che indaga. Se l'attività storiografica è inevitabilmente demitizzante e decostruttiva, essa è un processo in primo luogo autodecostruttivo, impegnato a riconoscere la propria presa di potere violenta sull'oggetto indagato. Cosa può significare espungere la categoria di eresia dalla storia delle origini cristiane, anzi dall'intera storia del cristianesimo? Se certo quest'esigenza intende segnalare la violenza ideologica che ha generato, nella storia cristiana, una deformante categoria di condanna ed espulsione, d'altra parte questa stessa esigenza può correre il rischio di idealizzare come non violente e tolleranti le origini cristiane, la matrice ebraica nella quale esse si collocano, le esperienze comunitarie o gruppalì indenni dal virus del potere egemonico ecclesiastico e protocattolico. Al contrario, tentare di mettere la categoria polimorfa di eresia al centro dell'indagine delle prime origini cristiane potrebbe riuscire a restituire una realtà storica ebraica e protogesuanica non anestetizzata, perché riconosciuta come caratterizzata originariamente e irriducibilmente da violenza, pretesa di potenza, intolleranza, seppure scaturigine di nuovi e liberanti dispositivi di desiderio e soggettivazione (operazione certo esposta essa stessa al rischio di iperdecostruzione o, cadendo in un errore paradossalmente speculare, di identitario criptoconfessionalismo di ritorno).

2. La nozione di eresia è ambigua, essendo interpretabile sia come eresia di elezione, che come eresia di reiezione. In questa prospettiva, essa è categoria privilegiata del conflitto ideologico tra storia e controscoria. Proprio per questo, essa rivela come la pretesa religiosa sia rivale, disputata, quindi come l'identità ideologica delle varie ere-

sie ebraiche e protocristiane sia sostanzialmente polemica, relativa perché dipendente da conflittuali rapporti di forza: ogni eresia si considera ortodossia, rigettando l'ortodossia dominante come eretica, ogni ortodossia si afferma come condanna della pretesa ortodossia rivale, che viene svalutata e liquidata come eretica. L'eresia di elezione indica l'adozione di una via nuova, che scarta rispetto alla religione dominante, perché pretende di seguire una chiamata elettiva di Dio. L'eresia di reiezione indica un fenomeno interno di devianza, di resistenza o di innovazione, che è scartato dall'interpretazione ortodossa/maggioritaria della rivelazione salvifica, che lo interpreta come perverso ed endogeno inganno demoniaco. Qualsiasi eresia, comunque, scarta rispetto al sistema religioso dominante con la pretesa di incarnare l'autentica rivelazione divina, quindi ambisce alla gloria universale e all'egemonia religiosa, persino quando sono pensate come apocalittico trionfo della ristretta comunità eletta sul perverso mondo universo che Dio condannerà: paradossalmente, è implicita in ogni eresia o l'attesa della prossima e violenta manifestazione teofanica della sua verità – provvisoriamente misconosciuta, minoritaria e disprezzata, persino perseguitata dal mondo, di cui i poteri religiosi dominanti divengono complici – o il suo riconoscimento storico come nuova ortodossia da parte della maggioranza diffusa del popolo di Dio.

3. *La nozione protocristiana di eresia è di origine e sostanza eminentemente apocalittica, dipendente a) dalla pretesa di incarnare un'idea di rivelazione nuova e definitiva, salvificamente critica (κρίσις è giudizio ultimo), innovativa o distruttiva di Dio; b) dalla consapevolezza di difendere questa rivelazione dall'aggressione demoniaca, che mira a dividere, confondere, ingannare la comunità eletta. Si tratta di due facce inseparabili della stessa medaglia: la nuova luce trova la resistenza delle tenebre, vecchie e nuove, interne ed esterne.* E questo in duplice senso: a) intesa in senso elettivo, eresia significa contestazione liberante della violenza dominante, religiosa e politica; desiderio di comunità carismatica, di avvento del Regno, di esaltazione degli ultimi, di eversiva catastrofe della realtà stabilita. L'eresia, allora, è la parte religiosa eversiva, che vuole affermare un'altra e nuova visione del desiderio e dell'identità religiosa, politica, sociale: paradossalmente, essa ambisce al trionfo universale, alla sua identificazione con il regno di Dio, alla sua affermazione storica più o meno universalmente riconosciuta (annientamento o conversione/assoggettamento del mondo). b) Intesa in senso reiettivo, essa risulta essere la faccia antitetica della luce della rivelazione, la resistenza demoniaca all'apocalisse divina: essa è l'inevitabile effetto del dispositivo apocalittico, che connette inseparabilmente e dualisticamente luce salvifica divina e antitetica tenebra divina, sicché l'errore interno è il tentativo di contraddizione della verità che irrompe nel mondo. La dottrina delle sizigie attestata dallo strato più antico²⁹ delle *Recognitiones* pseudoclementine è un'articolazione arcaica di questo dinamismo: la rivelazione salvifica di Dio (che origina con Adamo, compiutasi in Gesù e in Giacomo/Pietro) è accompagnata dalla resistenza demoniaca, quindi da una controrivelazione eretica (già a partire da Eva, rinnovatasi con

29 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 27-71; e C. GIANOTTO, *Alcune riflessioni a proposito di Recognitiones I,27-71: la storia della salvezza*, in S. C. Mimouni e F. S. Jones (a cura di), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Cerf, Paris 2001, pp. 213-230.

il Battista e Simon Mago suo discendente). La nozione eresiologicala sistematica di Giustino conferma questa dialettica dualistica interna alla nozione di rivelazione apocalittica: il *Logos* salvifico (dall'ellenizzato Giustino reinterpretato in senso razionale e universalistico) genera la resistenza demoniaca dell'errore eretico (per primo incarnato in Simon Mago, primo vero Anticristo, dal quale nascono paolinismo, gnosi, marcionismo).

4. *La nozione di eresia può indicare, comunque, una caratteristica originaria di tutto il polimorfo ebraismo di matrice enochico-apocalittica, rovescio autodecostruttivo della pretesa di assolutezza identitaria ed elettiva propria della storia politica e religiosa di Israele.* Apocalissi elettiva, violenza critica di un'appropriazione di senso assoluto, consapevolezza di identificazione con una comunità carismatica sottoposta agli assalti del Maligno e dei poteri istituzionali dei quali si serve, sono elementi comuni a diverse tradizioni ebraiche, dalle più radicali correnti enochiche alla teologia fondamentalista dei testi di Qumran, dal Battista a Gesù, dalla comunità pseudo-clementina a Paolo e Giovanni. Una parte ebraica minoritaria contesta il tutto della religione ebraica stabilita, al punto da divenire, in certi casi, un giudaismo violentemente antiggiudaico. Il resto di Israele, eletto da Dio, si sente misconosciuto e perseguitato dall'Israele stabilito, che opera con violenza e inganno demoniaci. Fondata su una dialettica tra elezione e richiesta di fedeltà, la religione ebraica è esposta alla pretesa di riattivazione della rivelazione elettiva di Dio (questa è l'apocalittica), che è inseparabile dalla denuncia di coloro che hanno tradito la chiamata fondativa/originaria e non ascoltano la nuova chiamata di Dio, essendo ormai divenuti popolo in preda al Maligno e alle sue potenze. Proprio il riferimento alla tradizione giudeo-cristiana pseudoclementina, violentemente antisamaritana (quindi antigiovannea?) e antipaolina, ci fa comprendere come la logica dell'apocalissi elettiva/relettiva, quindi della duplice accezione di eresia, sia fenomeno protogesuanico diffuso, dipendente da tradizioni culturali giudaiche profonde. La portata di queste indicazioni è profonda e grave: tende a insinuare l'idea che la scaturigine dell'antigiudaismo sia prima di tutto giudaica, rivelando un complesso (e culturalmente grandioso!) processo di autodecostruzione, al tempo stesso potenzialmente liberante e violento, autoimmunitario, autodecostruttivo e identitario, intollerante. La nozione di eresia non può essere separata dal riconoscimento di questo profondo dispositivo sedizioso e violento intimo al giudaismo.

5. *La nozione di eresia può indicare una caratteristica originaria di tutto il polimorfo movimento protocristiano, in quanto specifico giudaismo apocalittico-messianico, così com'è stato interpretato, condannato ed espulso dal giudaismo dominante.* In effetti, il credere in un Messia di straordinaria potenza carismatica, eppure misconosciuto e crocifisso come maledetto dalla Legge a causa della convergenza di interessi tra il giudaismo dominante (sadduceo e molto probabilmente anche farisaico) e il potere romano, rende davvero improbabile la restituzione delle comunità protocristiane come pacificamente inserite all'interno delle correnti giudaiche maggioritarie. La stessa convivenza iniziale a Gerusalemme tra comunità apostolica e giudaismo dominante fu assai problematica (si pensi allo stesso martirio di Giacomo, fratello del Signore, lapidato quasi certamente per blasfemia, quindi per la sua fede messianica avvertita come eretica e divisiva del corpo

eletto di Israele)³⁰, come risulta dagli *Atti*, dallo stesso Giuseppe Flavio, da Egesippo. E, comunque, l'ellenista Stefano, lapidato come bestemmiatore del Tempio, potrebbe essere definito come ebreo messianico-carismatico eretico? Saulo/Paolo, entusiasta seguace del Cristo in Spirito e relativizzatore della Legge, disdetta dalla resurrezione in Spirito di Gesù crocifisso come maledetto dalla Legge stessa, può essere considerato un ebreo messianico-carismatico eretico³¹? L'interpretazione paolina della Legge non è stata definita da Boyarin come al tempo stesso ebraica ed eretica³²? Analogamente, la comunità che si riconosceva nel documento arcaico del I libro delle *Recognitiones* pseudo-clementine (capp. 27-71) – che, pur osservando scrupolosamente la Legge, pretendeva di sostituire il battesimo nel nome del Messia crocifisso e risorto ai riti espiatori del Tempio e che accettava nella sua comunione anche gentili non circoncisi – può essere considerata formata da ebrei messianico-carismatici eretici?

Si potrebbero respingere questi riferimenti, obiettando che la nozione di eresia presuppone non tanto un'opzione fideistico-carismatica e pratica-culturale divergente rispetto a quella dominante, quanto la costruzione di un'idea di Dio contraddittoria rispetto a quella condivisa. Ebbene, il Prologo del *Vangelo di Giovanni*, che celebra la presenza di un secondo Dio (il *Logos* preesistente) presso il Dio Padre, attesta chiaramente una prospettiva teologica eretica, che in quanto tale sarà presto condannata dagli stessi rabbini come idea dei due poteri in cielo, colpevole di mettere in crisi il rigido monoteismo ortodosso ebraico³³. In effetti, i seguaci di Gesù esaltato o divinizzato (quindi anche quelli che, per comodità, indichiamo quali giudeo-cristiani) non sono forse formalmente condannati già alla fine del I secolo³⁴, venendo quindi definiti dai rabbini come *minim*/

30 Cfr. R. BAUCKHAM, *For What Offence Was James Put to Death?*, in B. Chilton e C. A. Evans (a cura di), *James the Just and Christian Origins*, Brill, Leiden 1999, 199-302; e C. GIANOTTO, *Giacomo, fratello di Gesù*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 59-75.

31 Cfr. G. LÜDEMANN, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Radius Verlag, Stuttgart 1995, trad. inglese *Heretics. The Other Side of Early Christianity*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1996, che presenta Paolo come «the greatest heretic» delle origini cristiane.

32 D. BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994, dedicandosi a restituire l'interpretazione della Legge avanzata nell'*Epistola ai Galati*, intende «to show that Paul produces a sort of radical, “heretical” midrash – but midrash, nevertheless – in support of his new understandings of Judaism. The very fact, however, that he supports his view with midrash indicates his conviction that he stands in continuity with the Torah and not against it. To be sure, from a “Jewish” point of view, this “continuity” itself constitutes rejection of the Law. The form of Paul’s argument itself provides then an elegant analogue for his character; in both we find an entity both inside and outside of Judaism at the same time» (p. 94).

33 Insomma, «la chiara affermazione a favore della divinità di Gesù spinse i giudei a formulare un'accusa di diteismo, cioè di credere in un secondo Dio (*Gv* 5,18; 10,33), che, a sua volta, spinse all'espulsione dei cristiani giovannei dalla sinagoga (9,22), alla persecuzione e anche alla strage (16,2)» (BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, cit., p. 121); cfr. p. 174. Sull'interpretazione dell'eresia dei due poteri in cielo, cfr. LETTIERI, *L'eresia originaria e le sue alterazioni*, I, cit., pp. 29-30, n. 6.

34 Cfr. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 16,4: «“Avete ucciso il giusto” e prima di lui i suoi profeti e ora insidiate coloro che sperano in lui e in colui che l’ha mandato, il Dio onnipotente creatore di tutte le cose, e per quanto potete li oltraggiate, maledicendo (καταρώμενοι) nelle vostre sinagoghe coloro che credono nel Cristo. Non avete infatti l’autorità per ucciderci, a causa di coloro che attualmente vi dominano, ma ogni volta che ne avete avuto la possibilità l’avete fatto». Si consideri anche la notevolissima (attendibile?) testimonianza di GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 108,2-3, che testimonia la persecutoria

varianti³⁵? Più in generale, sarebbe fuorviante definire il messianismo escatologico gesuano (ombrello sotto il quale tutte le interpretazioni protocristiane di Gesù mi paiono essere coperte) come eresia giudaica nella sua pretesa di presentificazione indebita, dunque blasfema e relativizzatrice di Tempio e interpretazioni tradizionali della Legge, cioè come entità storica radicalmente innovativa³⁶, ma perdente, espulsa e persino persegui-

condanna giudaica del *kerygma* gesuano quale empia eresia: «[Voi giudei] avete eletto uomini scelti e li avete inviati per tutta la terra a proclamare che era sorta un'eresia atea e fuori legge per l'errore di un certo Gesù (αἵρεσις τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου), un galileo, e dicendo che loro l'avevano crocifisso, ma i suoi discepoli l'avevano sottratto di notte dal sepolcro dove era stato deposto una volta schiodato dalla croce, e ora andavano ingannando gli uomini affermando che si era ridestato dai morti ed era salito al cielo. Voi lo accusate di aver insegnato queste dottrine che denunciate a tutto il genere umano come atee, fuori legge e sacrileghe (ἄθεα καὶ ἄνομα καὶ ἀνόσια) per attaccare coloro che lo riconoscono come Cristo, maestro e figlio di Dio»; cfr. *Dialogo con Trifone* 47,4; 93,4; 95,4; 96,2; 123,6; 133,6; 137,2. Sulla *Birkath ha-Minim*, introdotta nella liturgia sinagogale verso la fine del I secolo, ad opera di R. Gamaliele II, cfr. W. HORBURY, *The Benediction of the "Minim" and Early Jewish-Christian Controversy*, in «The Journal of Theological Studies» 33, 1982, pp. 19-61, che dedica grande attenzione alle testimonianze di Giustino, giudicandole sostanzialmente attendibili (cfr. il bilancio alle pagine pp. 27-28 e 54-59, ove, tra l'altro, si sottolinea la coerenza delle testimonianze di Giustino con attestazioni neotestamentarie di espulsioni e persecuzioni giudaiche intraprese contro discepoli di Gesù). Più critico, ma a mio parere non del tutto convincente, è il saggio di L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, in G. Filoramo e C. Gianotto (a cura di), *Verus Israel*, cit., pp. 147-189, che sostiene che l'imprecazione "antieretica" intendesse in realtà colpire qualsiasi "setta" giudaica (sadducea, essena, farisaica) intendesse dividere l'unità del popolo ebraico in pericolo, dopo la distruzione del Tempio. La *birkat-ha minim*, quindi, non sarebbe stata rivolta contro i giudeo-cristiani o i cristiani e non avrebbe veicolato alcuna espulsione dalla sinagoga o dal giudaismo. Come spiegare, allora, le testimonianze giovanee e quelle di Giustino, che in effetti vengono ignorate? Cfr., infine, CH. K. BARRETT, *Das Johannesevangelium und das Judentum*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1970, trad. it. *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Paideia, Brescia 1980, pp. 77-82.

- 35 «Il termine *minim* significa, letteralmente, "varianti". Gli ebrei che non appartengono al gruppo che i rabbini vorrebbero definire kosher vanno sotto questa etichetta di "varianti" che esulano dal gruppo principale. Ciò includeva anche gli ebrei non teologicamente/halakhicamente corretti, come i seguaci di Gesù, che erano pur sempre ebrei» (BOYARIN, *Il Vangelo ebraico*, cit., p. 36). Cfr. SCHÄFER, *La nascita del giudaismo dallo spirito del cristianesimo*, cit., pp. 44-46, ove si sottolinea come già a partire dal 70 circa i rabbini abbiano continuato a combattere prospettive eretiche sia "esterne" (cioè cristiane), che interne, che intendevano mettere in discussione un rigoroso monoteismo, a favore del quale si era impegnato il lungo processo di definizione e chiusura della Bibbia ebraica; sull'ambiguità di questo processo, cfr. M. S. SMITH, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Eerdmans, Tübingen 2008. Sottolineo come PESCE, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo*, cit., ipotizzi che le prime espulsioni di credenti giovanee dalle sinagoghe, databili a ridosso del 66, dipendano soltanto dalla proclamazione di Gesù quale Messia e non ancora dalla sua esaltazione come dio presso il Dio: «Avremmo così testimonianza implicita di un momento particolarmente difficile della vita delle comunità giovanee in cui i motivi del conflitto con gli altri giudei non consistevano in questioni di "cristologia alta", un momento poi cancellato dall'emergere di un giovanismo o di cristianesimo diversi» (p. 58).
- 36 «Historically, the problem of heresy has often been the first impetus for the systematic theoretical conceptualization of symbolic universes. The development of Christian theological thought as a result of a series of heretical challenges to the "official" tradition provides excellent historical illustrations for this process. As in all theorizing, new theoretical implications within the tradition itself appear in the course of this process, and the tradition itself is pushed beyond its original form in new conceptualizations... In other words, the symbolic universe is not only legitimated but also modified by the

tata, dal giudaismo dominante dell'epoca? Ritengo, insomma, che eliminare la categoria di eresia dalla storia delle comunità gesuane del I secolo non dipenda da una prospettiva ipercritica, ma da un ingenuo errore di valutazione storica: esso, con le violente deformazioni della più tarda ortodossia dogmatica, finisce per gettare via anche la possibilità di designare e riconoscere appieno gli elementi di violenta conflittualità che caratterizzano intimamente l'ebraismo del I secolo, quindi lo stesso nascente cristianesimo³⁷.

6. *Nascendo quale movimento critico, entusiasta ed escatologicamente eversivo, ma al tempo stesso votato all'egemonia teologico-politica su Israele, il polimorfo messianismo gesuano nasce come elettivamente eretico, perché pretende di incarnare il vero, nuovo popolo di Dio, introducendo una scissione tra comune appartenenza razziale e religiosa e decisiva decisione credente nel Regno avveniente e nel Messia rivelatore, tragicamente respinto dalle autorità di Israele.* Seppure all'interno di una strategia di proselitismo prima di tutto infraebraico, resistenze e insuccessi tendono ad alimentare conflitti, persino a chiamare in causa e continuare ad attivare la dualistica scissione apocalittica tra verità/luce rivelata ed errore/tenebra demoniaci. L'ἀίρεσις messianica tende a contrapporsi a un'ἀίρεσις incredula, rapidamente identificata con quella del giudaismo indurito, seppure solo provvisoriamente (Paolo) o definitivamente (Giovanni), quale popolo irredimibilmente prigioniero della tenebra demoniaca. L'atto apocalittico di fede, che presuppone l'affidarsi a una rivelazione escatologica di Dio interpretata come giudizio definitivo su mondo, storia, religione ebraica stabilita, è inevitabilmente critico (appunto inscritto in una rivelazione di salvifica κρίσις, giudizio) ed eretico, ispirato da una pretesa di accoglimento della volontà divina di scarto (interno al corpo comune di Israele) ed elezione rispetto alla religiosità comunemente condivisa. Inoltre, passando dall'intero Israele alla polimorfa comunità eletta gesuana e accentuando la connotazione negativa del termine, la logica apocalittica della rivelazione elettiva, divisiva, non è destinata a riprodursi all'interno della stessa comunità eletta, non appena il Rivelatore messianico tarda a venire e cominciano a differenziarsi le teorie compensative sul suo latitare, pur essendo comunque presente (quale Risorto presto redivivo, quale Spirito, quale creatore precosmico ontologicamente trascendente la creazione)? Come valutare coloro che, pure appartenendo alla stessa comunità apocalittica, non condividono una determinata interpretazione messianico-salvifica? Rinunciando alla categoria storico-critica di eresia, quindi di preteso possesso autorevole della verità della rivelazione contrapposto all'errore demoniaco di chi pure pareva partecipare della stessa comunità messianica, non corriamo il rischio di interpretare il pluralismo protocristiano di credenze e prassi a partire da un anacronistico presupposto liberale, che sottovaluta la carica reciprocamente, spesso violentemente polemica, di coloro che pure dividevano certezze e tradizioni comuni? Non finiamo per neutralizzare dialogicamente la spesso reciprocamente

conceptual machineries to ward off the challenge of heretical groups within a society» (P. BERGER e TH. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane/Penguin, London 1967, p. 125).

37 DESTRO e PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, cit., il cap. VI, «Conflitti e soluzioni dei conflitti nel primo cristianesimo», pp. 153-173, hanno mirabilmente indagato la natura dei conflitti protocristiani, riconoscendola (soprattutto nell'ambito della comunità giovannea) come al tempo stesso endemica e creativa.

ostile pretesa intollerante di assolutezza, confessata da comunità apocalittiche, convinte di testimoniare l'ultima, urgente, esclusiva fede salvifica?

7. Nella linea di sviluppo del diteismo giovanneo si afferma, come più tardo fenomeno di deriva o radicalizzazione, il dualismo teologico gnostico che, insieme con il dualismo teologico marcionita di matrice paolina, non può che essere definito come eresia intrinseca (cioè non generata dall'irruzione di un errore esterno), responsabile di una novità eversiva e assolutamente empia, in quanto misconosce un caposaldo fondamentale della religione ebraica, quindi della fede gesuana: l'assoluta unicità, onnipotenza, giustizia, bontà di Dio creatore, datore della Legge e, per le prime comunità gesuane, Padre misericordioso di Cristo. La dimensione eretica di gnosticismo e marcionismo è, inoltre, consapevolmente assunta come rifiuto radicale della religione condivisa: l'empio misconoscimento del Dio di Israele (così come la contestazione alla prospettiva protocattolica di un ancora ebraico Padre demiurgico di Cristo) viene interpretato come conoscenza elettiva della propria spirituale divinità (gnosticismo) o liberante scelta anarchica (marcionismo). Ne consegue che molti degli apocrifi cristiani (ad esempio, l'*Apocrifo di Giovanni*; il *Vangelo di Filippo*; il *Vangelo di Maria*), così come il dualista *Vangelo di Marcione* debbono essere storicamente, oggettivamente e non polemicamente, confessionalmente, definiti eretici. Gnosticismo e marcionismo proseguono e radicalizzano quella traiettoria giovannea e paolina di allontanamento (rispettivamente in prospettiva diteistica e antilegalistica) rispetto alla matrice ebraica rigorosamente monoteistica e legalistica all'interno della quale agiva e pensava il Figlio di Dio Gesù: opporre il Dio creatore e legislatore (accusato di essere limitato, geloso, idiota, persino malvagio) al Padre straniero di Gesù-Dio rivelatore, disprezzare il mondo buono creato da Dio, degradare la Legge a inganno demiurgico è, in effetti, eretico, non soltanto rispetto alla fede dominante di Israele o a quella protocattolica maggioritaria, ma anche rispetto all'idea di Dio e di sé come suo inviato propria del Gesù storico e di tutte le prime comunità gesuane. Non a caso, Giustino inventa o meglio sistematizza l'idea di eresia, a partire dalla sua condanna del marcionismo³⁸, che viene estesa a forme di incipiente gnosticismo (a partire da quello simoniano, che ritengo invenzione di Giustino stesso). Se, almeno in questo solo caso, abbiamo prova di una fondatezza storica dell'accusa di eresia portata dal primo eresiology consapevole, essa non può certo essere abbandonata. Al contrario, Giustino, pur considerandola inadeguata, non definisce come eretica una cristologia radicalmente bassa, negatrice della preesistenza divina del Figlio e persino del suo miracoloso concepimento verginale; essa, almeno, riconosce Gesù come il Messia, consentendo di attingere una verità condivisa con i giudeo-cristiani, apologeticamente offerta come compromesso credente agli ebrei, attaccati al loro rigido monoteismo³⁹.

38 Cfr. il fondamentale studio di E. NORELLI, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6, 2009, pp. 363-388. Sulla confutazione dell'antigiudaismo dualistico, cioè di quelli che l'autore definisce «Christian demiurgists», anche apologeticamente finalizzata al proselitismo presso gli ebrei, cfr. M. DEN DULK, *Between Jews and Heretics. Refiguring Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, Routledge, Abingdon-New York 2018.

39 Cfr. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 48,2-4: «Comunque non vien meno che questi è il Cristo di Dio, anche se non fossi in grado di dimostrare che è preesistito come Figlio di colui che ha fatto tutte le cose,

Pertanto, la prima sistematica riflessione eresiologica è con piena legittimità applicata ai cristiani marcioniti e gnostici, niente affatto ai giudeo-cristiani, in quanto questi paiono mantenere con tutta evidenza un legame storico più saldo con il Gesù storico e le prime comunità gesuane, quindi un rapporto di piena continuità con la nettissima maggioranza del giudaismo storico di quel tempo, condivisa dal primo strato dell'ideologia e del vangelo giovanneo, ma ormai allentatasi nel progressivo innalzarsi della cristologia della comunità del discepolo prediletto.

8. *Reinterpretata in senso storico-processuale, relativo e disputato, occorre pertanto niente affatto sopprimere, ma ricalibrare la nozione di eresia, non più antistoricamente identificata a ritroso a partire da un assunto teologico-dogmatico tardo – quello dell'ortodossia trinitaria e cristologica fissata tra Nicea e Calcedonia – ma restituita come traiettoria storica di distacco graduale dalle coordinate teologiche ebraiche dominanti, in forme più o meno radicali, tra di loro conflittuali.* Questa reinterpretazione della nozione di eresia consente di restituire al tempo stesso l'evento critico ebraico Gesù, quindi le sue molteplici interpretazioni comunitarie, più o meno vicine alla matrice ebraica originaria, passando per la definizione di una dottrina economica (Paolo) e teologica (Giovanni) sempre più eretiche, sino allo scontro tra un'eresia moderata – protocattolica, che riesce lentamente a mediare neogiudaizzante tradizione apostolica, cristologia giovannea teologicamente eversiva e dottrina della grazia paolina – e un'eresia radicale prima docetistica, quindi dualistica⁴⁰, identificata come eresia demoniaca. Questa nozione ricalibrata di eresia rende pertanto possibile una lettura discreta e qualificata del pluralismo comunitario e teologico protocristiano, consentendo di evitare sia l'errore del confessionalismo dogmatico (che finisce per forzare l'interpretazione di testi protocristiani in senso ortodosso), sia l'errore dell'indifferenza descrittiva, che ne è, in qualche modo, il rovescio acritico: gli ormai frammentari *Vangeli degli ebrei/ebioniti/nazarei* e *L'apocrifo di Giovanni* non sono affatto documenti equivalenti dal punto di vista di una

essendo egli stesso Dio, e che si è fatto uomo per mezzo della vergine. Poiché dunque è dimostrato fuor di dubbio che questi è il Cristo di Dio, per quel che sia, se non riesco a dimostrare che è preesistito e che secondo il volere del Padre ha accettato di essere generato come uomo nella nostra stessa condizione, dotato di carne, è solo su questo punto che si potrà dire che sono in errore, e non anche negare che questi è il Cristo, se risultasse generato come uomo da uomini e se si dimostrasse che è diventato Cristo per elezione. Vi sono, infatti, amici, alcuni della vostra razza che riconoscono che egli è il Cristo, ma dichiarano che è un uomo nato da uomini». Cfr. 47,1, ove, dietro richiesta di Trifone, Giustino afferma che sarà salvato l'ebreo che crede in Gesù, seppure rimane fedele ai precetti della Legge, purché non li imponga come necessari. Mi pare, pertanto, del tutto infondata quest'affermazione di M. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, in «Annali di storia dell'esegesi» 31, 2014, 151-168: «Per Giustino, i cristiani non sono tutti i seguaci di Gesù, ma solo quelli, numericamente maggioritari, che non sono ebrei» (p. 155).

40 La distinzione tra il protocattolicesimo come eresia o deformazione moderata e i dualismi teologici come eresia o deformazione radicale dell'originaria eresia ebraica gesuana richiama ovviamente la definizione dell'ortodossia cattolica come ellenizzazione moderata, conservativa dell'AT, e dell'eresia gnostica come ellenizzazione o secolarizzazione acuta del kerygma originario, culminante nella reiezione dell'AT: cfr. A. VON HARNACK, *Storia del dogma*, cit., vol. I, p. 256 e, più in generale, pp. 251-299; e A. VON HARNACK, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Mohr, Freiburg i.B. 1889, 1922⁶, trad. it. *Storia del dogma. Un compendio*, Claudiana, Torino 2006, pp. 115-116.

valutazione di eresia storico-critica, quindi non dogmatico-ecclesiastica; se, certo, essi non possono essere giudicati eretici o meno a partire dal credo niceno-costantinopolitano, possono essere giudicati più (l'*Apocrifo di Giovanni*) o meno (i vangeli giudeo-cristiani) eretici, ovvero più o meno remoti (non soltanto cronologicamente, ma soprattutto teologicamente) rispetto alla matrice ebraica o alle prospettive teologiche del giudaismo dominante, quindi più o meno consonanti con lo stesso sfuggente insegnamento di Gesù, che comunque vi era totalmente immerso, matrice a partire dalla quale comunque l'intero polimorfo movimento gesuano è derivato, allontanandosene. Certo, il Gesù storico ha sempre identificato suo Padre con il Dio creatore, risultando davvero distante dall'esito teologico dualistico di alcune eresie/interpretazioni, che pure si sono volute ispirare al suo insegnamento. Così, una cristologia dell'uomo invasato dallo Spirito di Dio ha maggiori probabilità storiche di avvicinarsi all'autocoscienza del Gesù storico, seppure il criterio storiografico della discontinuità parrebbe in questo caso del tutto disatteso. D'altra parte, pare evidente come sia del tutto improbabile che Gesù potesse considerarsi come Dio incarnato. Insomma, la cristologia marciana è relativamente più ortodossa rispetto allo storico Gesù ebreo di quanto non lo fosse la cristologia giovannea o tommasina. Se, invece, assumiamo la teologia della grande chiesa, essa, incentrata a partire dal II secolo sulla confessione della divinità preesistente di Gesù, risulta certo più distante dal Gesù storico di quella ebionitica, seppure relativamente più attendibile, nel suo riconoscere la realtà carnale e storica dell'ebreo Gesù, di quelle dualistiche.

Tornando al criterio della discontinuità, proprio in quanto riconosciuto come pretesa eretica, separata, critica e conflittuale, il polimorfo *kerygma* gesuano può essere restituito come elemento storico di incrinatura, rottura interna della struttura culturale ebraica, quindi come processo inventivo di nuovi dispositivi (in senso foucaultiano-deleuziano)⁴¹ di vita, significazione, soggettivazione, potere, liberazione del desiderio, e suo nuovo orientamento e coazione, comunque capaci di fuoriuscire dalla propria matrice culturale, di divenire altro da sé, trasformando radicalmente l'intera ecumene. Questo significa che un concetto relativo, infraebraico di eresia, in riferimento al Gesù storico e ai suoi immediati discepoli, ha senso proprio perché presuppone una realtà religiosa e culturale condivisa rispetto alla quale lo scarto diviene significativo.

Facciamo l'esempio di Paolo, che, almeno nel racconto di Luca (Cfr. *Atti* 24,5 e 14), interpreta il termine ἀρᾶσις come decisione, ὁδός, scelta credente e percorso consapevole di vita testimoniale, che divide e separa, scandalizza (cfr. *ICorinzi* 1,23; *Galati* 5,11; *Romani* 9,33; 11,9), pretende di essere risposta alla crisi escatologica, al giudizio ultimo di Dio, che passa attraverso il riconoscimento messianico di Gesù come Spirito di una nuova alleanza. Rispetto all'abbacinante evidenza dell'avvento della salvezza, che si ricapitola nella fede, che è conoscenza di Gesù crocifisso dalla Legge e risorto nello Spirito, «il giudaismo (Ἰουδαϊσμός: *Gal* 1,13-14)» è considerato da Paolo spazzatura

41 Mi riferisco, in particolare, a G. DELEUZE, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris 9-11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989, pp. 185-195, trad. it. *Cos'è un dispositivo?*, in G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 279-287.

(*Filippesi* 3,4-9), qualcosa di vecchio, di fatto un'ἄρεσις svuotata di valore salvifico, anzi mortifera (*littera occidens*). Davvero sul confine dell'apostasia, la grande matrice giudaica viene giudicata settaria chiusa in una scelta religiosa cieca e vana, cui è contrapposta un'elettiva pretesa carismatica, una nuova, salvifica eresia, del tutto critica/decisiva nei confronti del proprio passato giudicato come peccaminoso e mortale (cfr. *Gal* 1,1-17). Pertanto, colui che predica un vangelo salvifico diverso da quello di Paolo viene colpito da anatema (ἀνάθεμα: *Gal* 1,8), da una forma di maledizione/esclusione dall'autentica elezione, appunto condannato come seguace di un'ἄρεσις falsa, deviante, incapace di condurre alla vita (in quanto fede cristiana imperfetta, che ri-giudaizza, ovvero pretende di ri-legalizzare e confinare etnicamente l'universale dono gratuito dello Spirito). E, in effetti, se non terminologicamente, ormai concettualmente il giudaismo non credente e persino la comunità gesuana legalista che non riesce a separarsene, divengono, per Paolo, eresia (dunque Pietro e Giacomo corrono il rischio di rasentare l'eresia?), proprio perché particolarismo separato, paradossale popolo eletto che non riconosce l'universale irradiarsi elettivo dello Spirito di Cristo, che genera, invece, una chiesa ibrida, nella quale ogni particolarità e differenza etnica, sessuale, razziale è superata nella fede e nella comunione carismatica con Cristo vivificante.

Si potrebbe obiettare: insistendo su quest'opzione eretica, non si sopravvaluta l'importante, eppure specifico *kerygma* paolino, a detrimento di altri *kerygmata* gesuani? Quale può essere, allora, una caratteristica fondativa e comune ai diversi gruppi gesuani? Direi quella dell'instabilità, dell'impulso a fuoriuscire, dell'estaticità fisica, psicologica, religiosa, dell'assoluta provvisorietà del permanere nello stato precedente, appartenente alla vocazione escatologica, carismatico-apocalittica e caritativamente estatica del messaggio messianico. I discepoli più radicali abbandonano casa, famiglia, appartenenze, per vivere itineranti nell'attesa del Regno; la comunità che si sposta e raccoglie a Gerusalemme, pur frequentando il Tempio, lo reinterpreta come luogo provvisorio di attesa, perché aspetta il ritorno di Gesù; altri abbandonano in Spirito il mondo perché si considerano appartenenti a una dimensione celeste/escatologica; molti rompono con il giudaismo dominante e comune, perché ricordano un Cristo misconosciuto, crocifisso, rimosso dalla maggior parte di Israele, malgrado egli sia da quasi tutti i suoi discepoli glorificato come il Risorto in Spirito; diverse missioni gesuane si diffondono per il Mediterraneo, tendendo a fuoriuscire dalla stretta ed esclusiva appartenenza al popolo di Israele, alcune sino a contaminarsi con i pagani chiamati a credere nell'universale Cristo liberatore, rompendo i vincoli di purezza che identificavano e tutelavano il popolo eletto di Dio; altri affermano una nozione di grazia e dono che, estaticamente, sottrae al credente il potere di disporre pragmaticamente della salvezza, tramite la sola ubbidienza alla Legge o la scrupolosa osservanza di culto e prassi religiose stabilite; alcuni, infine, esaltano il Maledetto dalla Legge, esaltandolo come l'escatologico Messia che è Spirito vivificante o persino confessandolo dio preesistente in cielo, mettendo in crisi il rigoroso monoteismo divenuto patrimonio fondativo dell'ebraismo fondato su Tempio e Scrittura. Ebbene, tutte queste caratteristiche possiamo definirle come sociologicamente eretiche, perché tendono, certo con diversi gradi di radicalità, tutte a decidere per un radicale sommovi-

mento di Israele, del mondo, dell'economia divina, persino dell'intima natura di Dio.

9. *Occorre prospettare un'interpretazione di eresia non dogmatica, assoluta, statica, univoca, ma storico-critica, relativa, dinamica e polimorfa, indicante il vettore dello scarto relativo e progressivo rispetto alla storica matrice ebraica, nella quale la pretesa di Gesù (l'eresia originaria) si colloca criticamente, finendo per essere scartata. La nozione di eresia, proprio perché controversa, richiama una necessaria configurazione ermeneutica.* La categoria di eresia è eminentemente dialettica, perché consente di pensare insieme la differenza, la pretesa innovativa, e l'identità nei confronti della quale quella si afferma: l'eresia richiama il contesto ortodosso dominante come suo irrinunciabile elemento interno, che al tempo stesso viene criticato e tolto, ritrattato, riconfigurato polemicamente. Questo significa che tentare di ricostruire l'intera storia del cristianesimo come storia di un conflitto inesauribile tra pretesa assoluta della decisione eretica e reazione dell'ortodossia vigente, quindi tra nuova ortodossia e altre eresie da quella sconfitta, consente di ipotizzare una tassonomia, una misurazione dinamica, all'interno di un continuo omogeneo, dei diversi gradi di alterazione del rapporto dialettico tra messaggio eretico gesuano e originario patrimonio ebraico ortodosso. Ebraismo e protocristianesimo divengono due entità dialettiche, rivali, che si disputano la titolarità dell'ortodossia, il primo rifacendosi alla conservazione fedele della tradizione dei padri, l'altro alla carismatica irruzione dell'apocalisse messianico-escatologica, al tempo stesso compimento ed eversione del giudaismo tradizionale, capace di generare nuovi dispositivi o sistemi di senso religiosi. La nozione di eresia, intesa come pretesa apocalittica elettiva o reiettiva di scarto, diviene un vettore mutevole, o meglio un dispositivo dialettico di autointerpretazione ideologica e comunitaria, sempre in relazione (passiva e attiva) con storici rapporti di forza e polemiche rivendicazioni e ripulse identitarie, prima infraebraiche, poi infracristiane. La categoria storico-critica (non dipendente da alcun assunto teologico-dogmatico) di eresia è, quindi, preziosissima, perché consente di misurare il variare dei rapporti di forza, che riconfigurano, alterandolo, un dispositivo o sistema culturale dominante, a partire da pretese eversive o innovative. Pertanto, riflettere sulla nozione di eresia significa riflettere sulla nozione di scarto (prima interno alla tradizione ebraica, poi esterno rispetto ad essa), entrambe da interpretare ambiguamente: a) l'eresia vuole essere tale in quanto scarto rispetto al sistema religioso dominante, quindi pretesa assoluta di testimoniare una verità ulteriore e assoluta; b) d'altra parte, essa patisce, da parte di questo stesso sistema religioso, l'essere condannata e scartata⁴². In tal senso, eresia

42 Un dispositivo teologico di definizione dell'ortodossia monoteistica e della condanna dell'errore eretico è attestato dalla più tarda tradizione rabbinica, che, dopo la distruzione del Tempio, riesce a costituirsi come nuova ortodossia ebraica. Questa riferisce il termine *min* a una serie diversa di movimenti o "eresie" o sette ebraici, alcune delle quali molto antiche: «One thing is certain. The earlier scholarly attempt to identify the *minim* as a single group was misled. A variety of Jewish sectarian groups fell heir to the rabbinic designation, *min*. Depending on the context and epoch in which the specific tradition arose, *min* could refer to Samaritan, Sadducee, gnostic, Judeo-Christian, and many others» (A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977, pp. 6-7); in particolare, «When the rabbis describe "two powers" in heretical beliefs which are antagonistic (and other opposing dualism can be ruled out) extreme gnosticism is the indicated heresy. But when the "two powers" are complementary, some other kind of heresy is indicated. A

significa crisi, giudizio impartito e subito, che divide e separa. L'eresia è ambigualmente oscillante tra brama di differenziazione e destino di alienazione, esaltata pretesa di elezione divina e violenza della reiezione patita, volontà di conversione dell'altro e contrazione settaria. E, in effetti, è sempre eretico anche il richiesto atto di fede in un evento apocalittico, cioè rivelato da Dio come decisivo per la salvezza – dunque esistenzialmente ultimativo, responsabile di vita/elezione o di morte/condanna. Appunto, la fede in un nuovo evento rivelativo è una decisione estatica, rischiosa, inverificabile, comunque critica dell'assetto religioso stabilito. L'atto di fede sostituisce una nuova convinzione, ritenuta come urgente e salvifica, alla comune appartenenza religiosa, alla convinzione condivisa, subito immediatamente riconoscibile e socialmente assicurata. Ne consegue che il credente è introdotto in una nuova appartenenza comunitaria, ristretta e divisiva, perché carismatica ed elettiva, quindi destabilizzatrice degli assetti religiosi dominanti⁴³. L'atto di fede rimane, comunque, pericolosamente eretico, in quanto inevitabilmente sospeso al dubbio e alla possibilità dell'abbaglio illusorio, del delirio allucinatorio, dell'interpretazione soggettivistica, in quanto apertura a un evento oggettivamente e socialmente inverificabile, se non tramite l'autoreferenziale certezza interiore e la testimonianza rischiosa e inquietante della fede altrui, sicché lo stesso gruppo credente è costantemente esposto al rischio dell'inverificabile⁴⁴. Si comprende, allora, come fosse ed è necessario, per le comunità credenti, tornare a un punto di appoggio tradizionale, che

variety of concepts generally thought to contribute to extreme gnosticism – apocalypticism, Merkabah mysticism, or *gnosis* – may be considered when the texts suggest two corresponding powers in heaven, but not extreme gnosticism. In other words, for rabbinic purposes, the key criterion separating extreme gnosticism from earlier phenomena – whether they be pre-*gnostic* or proto-*gnostic* – is the opposition between the two powers. All the configurations were heretical [...] On that basis, we will be able to sketch the outlines of a history of the heresy of “two powers”, including an approximate date for the entrance of several different heretical groups into rabbinic scrutiny. This, in turn, will suggest a progression and relative chronology of apocalypticism, mysticism, Christianity and gnosticism as historical movements, at least as the rabbis saw them» (pp. 17-18). Sottolineo come Segal prospetti, appunto, una storia delle eresie infraebraiche, capace di sfociare nella genesi del cristianesimo come religione separata, quindi nella proliferazione dei dualismi radicali. Cfr. D. BOYARIN, *Two Powers in Heaven; or, the Making of a Heresy*, in H. Najman e J. H. Newman (a cura di), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Brill, Leiden 2003, pp. 331-370; Boyarin interpreta arditamente l'eresia delle due potenze nel cielo non come errore tardo, esterno ed estraneo all'ortodossia rabbinica, ma come una precedente tradizione teologica (un'eresia nell'accezione 1), successivamente stigmatizzata ed espulsa (diventa eresia nell'accezione 4). «Almost always the so-called “heresy” is not a new invader from outside but an integral and usually more ancient version of the religious tradition that is now being displaced by a newer set of conceptions» (D. BOYARIN, *Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism*, in «Journal for the Study of Judaism» 41, 2012, pp. 323-365, in part. p. 325).

43 «Se la predicazione di Gesù si presentava come un invito al cambiamento nelle relazioni umane – e con Dio – tale invito implicava un giudizio sui singoli e sui gruppi e una denuncia, fondata su una visione antagonistica della realtà, che aveva l'obiettivo di modificare il mondo [...] Gesù era percepito come un pericolo dalle istituzioni proprio come il Battezzatore. La sua attività senza dubbio le destabilizzava indirettamente» (DESTRO e PESCE, *La morte di Gesù*, cit., pp. 55 e 57).

44 «Tramata da un *credo*, “io credo”, l'enunciazione della professione di fede sospende la propria certezza a un dubbio originario» (M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Odile Jacob, Paris 1998, trad. it. *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Einaudi, Torino 1999, p. 194).

non poteva essere che quello dell'Antico Testamento, nel quale dover trovare l'oggettiva prova profetica della verità della pretesa soggettiva eretica. L'eresia originaria cristiana può sopravvivere unicamente tramite una innovativa pretesa ermeneutica, che, trapiantato il movimento gesuano in ambito ellenistico, si compie in una sistematica operazione di *furta Hebraeorum*, di appropriazione indebita delle Scritture ebraiche e della stessa pretesa di Israele di essere il popolo eternamente eletto da Dio.

10. *Il riconoscimento della pretesa gesuana come eresia apocalittica, ideologicamente polemica e dualistica, impone di reinterpretare la storia delle origini cristiane come conflitto eresiologico intraebraico, all'interno di un contesto ideologico antico intollerante e violento, non interpretabile a partire dalle categorie moderne di tolleranza e pluralismo ideologico.* Eliminare la questione dell'eresia dalla storia delle origini ebraiche del cristianesimo comporterebbe il rischio di attribuire la violenza intollerante unicamente all'ortodossia cattolica a venire, idealizzando un irenico pluralismo delle origini e postulandone una tolleranza, che troppo spesso è il retroproiettato e deformante ideale non soltanto scientifico, ma anche etico dello studioso storico-critico, postdogmatico e secolarizzato, decostruzionista e liberale. Storicamente, piuttosto, ogni eresia protocristiana (cioè ogni interpretazione del messaggio, che non può che essere parziale) è almeno latentemente pretesa ideologica relativa, contingente, settaria alla verità assoluta, esclusiva, ortodossa. Eresia elettiva è crisi, giudizio, condanna, pretesa assoluta, scelta di parte in relazione a una pretesa assoluta, o appropriata o negata, cioè rovesciata in eresia reiettiva. Eresia significa violenza eletta (pretesa assoluta) e violenza subita (pretesa altrui all'assolutezza misconosciuta e condannata). Ogni eresia elettiva urge verso l'egemonia, mirando a divenire ortodossia, quindi a trasformare l'ideologia altrui in eresia reiettiva. Si potrebbe obiettare che il giudaismo del secondo Tempio si sia assestato, all'interno di un impero romano politeista e di fatto tollerante, come coesistenza di αἰρέσεις alternative (sadducei, farisei, esseni, enochismo qumranita, enochismo non qumranita, zeloti), che partecipano diversamente al reticolo istituzionale religioso condiviso, non normativamente e ideologicamente caratterizzato⁴⁵. La comune ortoprassi riuscirebbe a fungere da collante ideologico, rendendo compatibili le diverse eresie religiose ebraiche. Ma a) i rapporti reciproci tra queste sette erano, in molti casi, ideologicamente violenti (si pensi al rapporto di Qumran nei confronti dell'assetto religioso giudaico dominante; o alle ricorrenti persecuzioni antigesuane); b) la stessa coesistenza pluralistica di interpretazioni corrispondeva (come accade in ogni società) a un assetto ideologico di violenza a vantaggio di alcuni sugli altri; ad esempio, la tolleranza

45 «La società religiosa della terra di Israele del I secolo non è il risultato di un insieme di correnti di pensiero. La sua struttura è data anzitutto da istituzioni le quali, per definizione, sono comuni a tutta una società. Esistono poi movimenti o comunità religiose ed esse si differenziano tra loro proprio ed anche nel modo con cui partecipano alle istituzioni. Quelle che negano alcune delle istituzioni principali e non vi partecipano sono le più settarie, le più introverse e che maggiormente si isolano dal resto della società o che al contrario mirano ad una radicale rivoluzione di essa... Il reticolo istituzionale religioso della società giudaica in Terra d'Israele non costituisce perciò né un giudaismo normativo, né un giudaismo comune, consistente in una serie di *concezioni*, bensì *strutture organizzative* che ciascuno viveva, per certi aspetti, in modi volta a volta diversi» (PESCE, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo*, cit., p. 66).

sadducea presupponeva un dominio sociale, economico, politico nei confronti del resto di Israele, garantito dalla collaborazione interessata con le potenze pagane dominanti, giudicata empia da altri movimenti; c) permane una tremenda intolleranza ideologica nei confronti dei samaritani, considerati come ebrei paganizzati e impuri; d) la comune identità religiosa giudaica è comunque intollerante nei confronti dei pagani politeisti e impuri, quasi sempre intolleranti e violenti nei confronti della diversità giudaica; e) più in generale, il pluralismo religioso garantito dall'impero romano (e lo stesso universalismo razionalmente e giuridicamente fondato, che ne rappresenta forse la più alta realizzazione culturale) presuppone una violenza ideologica del dominio e della forza, oltre che una strutturale, onnipervasiva violenza e ingiustizia sociale, rispetto alle quali le stesse violenze ideologiche delle comunità primitive cristiane appaiono comparativamente relative, non violente, edificanti, socialmente o quanto meno psicologicamente liberanti, seppure molte di esse riservino all'apocalittico avvento del regno di Dio lo scatenarsi di una tremenda violenza vendicativa, persino sanguinaria. Riassumendo: la tolleranza non può affatto essere indicata come peculiarità del giudaismo del secondo Tempio, tanto meno dell'ideologia religiosa, quindi politica dell'impero romano. Certo, il giudaismo si era articolato quale dispositivo religioso elastico, capace di mediare le tensioni ideologiche infraebraiche, identificando prassi irrinunciabili condivise: il riconoscimento della Legge e la sua interpretazione religiosa e il culto di purificazione del Tempio (seppure disputato dalla comunità qumranita). Al contrario, un movimento messianico-escatologico, quale il polimorfo cristianesimo nascente, nella sua pretesa di rivelare l'avvento del regno di Dio attraverso una determinata comunità credente in Cristo, assumeva nei confronti del giudaismo una posizione nettamente più intollerante, un ultimativo, apocalittico aut aut, ovviamente esacerbato dalla memoria del destino tragico di Gesù, ritenuto da alcuni il messia crocifisso e risorto nello Spirito, da altri un bestemmiatore empio e un profanatore giustiziato come maledetto dalla Legge.

Bizzarra, ma di grande interesse è la prospettiva eresiologica adottata da Daniel Boyarin, che, basandosi sulla condanna speculare che Girolamo e i maestri farisei dichiarano nei confronti dei Nazarei – credenti in Gesù Cristo ma osservanti scrupolosi della Torah, quindi considerati sia dal teologo cristiano che dai rabbini né giudei né cristiani – ne rileva «a kind of inadvertent conspiracy», sicché per entrambi «Jesus was nothing but a heretic»⁴⁶. Il Gesù storico risulterebbe eretico a partire dal dogma cristologico cristiano di Girolamo, in quanto convinto osservante della Legge come i giudeo-cristiani condannati dal padre della chiesa; d'altra parte, Gesù sarebbe eretico anche per i farisei, in quanto si sarebbe identificato con l'incarnazione del trinitario Figlio di Dio⁴⁷, che buona parte degli ebrei attendeva – affermazione a mio avviso storicamente del tutto insostenibile, nella sua deformante retroproiezione di asserti dogmatici cristiani del IV-V secolo sulla realtà storica gesuana del I secolo, quando la nozione di Trinità era del tutto assente e soltanto una fazione della comunità giovannea credeva nella dottrina dell'incarnazione

46 BOYARIN, *Jesus as a Heretic*, cit., p. 42.

47 *Ibidem*.

in Gesù dell'Unigenito di Dio preesistente⁴⁸.

Boyarin, evidentemente, pensa al giudaismo anteriore alla distruzione del Tempio come un «fluid world»⁴⁹, all'interno del quale confini e demarcazioni dogmatiche fisse ed esclusive, determinate da ristrette cerchie di «powerful religious leaders»⁵⁰, ancora non erano state definite, ma convivevano: sarebbe così possibile ricostruire «a very different historical story, a story of a time when Jews and Christians were much more mixed up with each other than they are now, when there were Jews who believed in something quite like the Trinity and even in something quite like the incarnation of the Messiah»⁵¹. Sorge, però, il timore che quella immaginata da Boyarin sia una realtà storica deformata da una prospettiva liberale contemporanea, che restituisce il giudaismo antecedente alla distruzione del Tempio come una sorta di comunità dialogica habermasiana, ove una prassi religiosa condivisa consentiva un libero, magari vivace, ma del tutto tollerante confronto tra «beliefs» personali e private, seppure talvolta assai diverse. Postulando, inoltre, un mondo di relazioni, prassi e scambi antropologici in qualche modo immuni dalla più o meno alta febbre teologica e dalla sua intolleranza, eventualmente confinate nel recinto ben sorvegliato della propria interiore coscienza. In cosa non possiamo non concordare con Boyarin? Gesù è, in effetti, definibile storicamente eretico, se assumiamo a) la formulazione dell'ortodossia trinitaria e cristologica definita tra Nicea (325) e Calcedonia (451), che certo non corrispondeva con l'autocoscienza del Gesù storico; b) le coordinate di Girolamo, che separa nettamente l'identità cristiana dalla prassi culturale e legale ebraiche, che Gesù senza ombra di dubbio accettava. D'altra parte, ci si deve sforzare di comprendere come e in che termini la prospettiva escatologico-carismatica di Gesù potesse risultare effettivamente eretica agli occhi del giudaismo comune e dominante, seppure niente affatto ostile a esso, in quanto decostruttiva e relativizzatrice della tradizione religiosa dominante nella quale si riconosceva, per aprirla estaticamente all'avvento del Regno di Dio.

11. *Alcune eresie protocristiane (quella giovannea moderata, il dualismo del marcionismo e degli gnosticismi, la stessa eresia protocattolica) attestano precocemente una prospettiva anti giudaica; questa, comunque, è paradossalmente di origine ebraica, in quanto dipende dall'attivazione dell'intollerante dispositivo dualistico apocalittico ebraico, che contrappone l'autentica rivelazione di Dio, patrimonio di una comunità eletta ristretta, alla religione stabilita, quindi al giudaismo di origine.* Proprio perché alterazioni di una pretesa originaria eretica, la pretesa protocattolica prima (si pensi allo pseudo-Barnaba e a Ignazio di Antiochia), tanto più marcionismo e gnosticismo poi, sono sempre più caratterizzate da quello che potremmo definire un ingrato e contraddittorio anti giudaismo⁵². Eppure, mi pare importante sforzarsi di riconoscere quanto questo

48 Segnalo la severissima recensione del volume *Il vangelo ebraico*, cit., proposta da P. SCHÄFER *The Jew Who Would Be God*, in «The New Republic», 18 maggio 2012.

49 BOYARIN, *Jesus as a Heretic*, cit., p. 42.

50 Ivi, p. 40.

51 *Ibidem*.

52 Cfr. G. STROUMSA, *Dall'anti giudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, in «Cristianesimo nella storia» 17, 1996/1, pp. 3-46, quindi in G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*,

sia paradossalmente tipico, profondo, irriducibile fenomeno post-ebraico, quindi di origine ebraica. Sia l'ebreo Paolo, che continua a pensare la storia come compiuta con la conversione escatologica di Israele, che la giudaicissima tradizione giovannea⁵³ si affermano come pretese ebraiche rivali rispetto al giudaismo dominante, sino a identificarsi con il *vero Israele/Giacobbe*, che si sostituisce al vecchio Israele accecato e incredulo. Così, il IV vangelo ricapitola la reiezione di Israele in Giuda, eletto/reietto, primo eretico infragesuano, tenebra in potere del principe di questo mondo annidatasi all'interno della rivelazione comunitaria della luce, sicché gli anticristi del presbitero sono interpretabili come Giuda redivivo. Insomma, la sempre più anti-giudaica pretesa protocristiana di essere l'autentico, ortodosso Israele, che si sostituisce al vecchio, ormai eretico Israele, è intimamente ebraica, in quanto a) presuppone la distinzione tra popolo eletto di Dio e infedele umanità reietta; b) è rilanciata da correnti apocalittiche ebraiche, che contrappongono l'autentica, nuova rivelazione elettiva di Dio, quindi il vero Israele che essa costituisce, a quella ebraica comune e dominante, violentemente rigettata; c) pretende di assicurare la verità della propria interpretazione ortodossa tramite un gigantesco sforzo di appropriazione ermeneutica dell'Antico Testamento, che al tempo stesso rivaleggia ereticamente con e corrisponde a quello rabbinico, che è impegnato a costituirsi come unica ortodossia ebraica, di fatto fondata sulla relativizzazione dello scarto rivelativo apocalittico e sull'attenuazione degli elementi carismatico-profetici⁵⁴.

Morcelliana, Brescia 1999, pp. 85-117. Ancora lucidissima, comunque, risulta la trattazione dell'anti-giudaismo protocristiano in A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten christliche Jahrhunderten*, 1906, 1954³, trad. it. *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Fratelli Bocca, Torino-Milano 1956, pp. 46-52. Mi limito qui a un'affermazione: «È quasi inaudita nella storia una ingiustizia come quella della Chiesa dei Gentili verso il Giudaismo. Essa gli contrasta tutto, gli toglie il suo libro sacro, e, mentre non è essa stessa che Giudaismo trasformato, recide con quello ogni legame: la figlia respinge la madre dopo averla spogliata!» (p. 51). Certo, si legge poco dopo: «Da un punto più alto la cosa si presenta in modo assai differente: il popolo ebreo, respingendo Gesù, rinnegò la sua vocazione e si dette da se stesso il colpo mortale; nel suo posto subentra ormai il nuovo popolo dei Cristiani [...] ma, nella sostanza, il Cristianesimo dei Gentili non fa altro che condurre a termine il processo, il quale già da molto tempo era cominciato in una parte del Giudaismo – l'allargamento della religione giudaica oltre i confini tradizionali e la sua trasformazione in religione mondiale» (pp. 51-52). Il cristianesimo è, insomma, universalistico giudaismo statico, che perde piena memoria del suo debito, quindi del suo radicamento; l'autentico giudaismo perderebbe, invece, con la sua separazione dal cristianesimo, la sua piena potenza di irradiazione universalistica.

53 Cfr. PESCE, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo*, cit., par. 1 «Forme religiose giudaiche condivise dai giovanisti», pp. 55-58.

54 Sui gemelli eterozigoti di cristianesimo e giudaismo rabbinico, quindi sull'origine quasi parallela di Nuovo Testamento e Mishnah come rivali testi secondari o «ripetizioni» interpretative «ortodosse» della Bibbia ebraica, che pretendono di esserne ciascuno la chiave ermeneutica decisiva, cfr. le interessantissime osservazioni di G. G. STROUMSA, *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005, trad. it. *La fine del sacrificio*, Einaudi, Torino 2006: «A fianco della eresiologia e della apologetica, i primi intellettuali cristiani dedicano una buona parte dei loro sforzi al conflitto tra *verus* e *vetus* Israele. Per tutto il II secolo, la polemica giudaico-cristiana rappresenta un aspetto essenziale della letteratura cristiana nella sua lotta per la definizione della propria identità [...] Gli ebrei, come i cristiani sono impegnati in un processo drammatico di "riduzione all'ortodossia" [...] I due corpus [sic!] riflettono pertanto l'allontanarsi delle due religioni l'una dall'altra nelle loro strutture fondamentali, l'una ponendo l'accento sulla fede profetica, l'altra sulla pratica rituale. Ma sia

12. *L'ortodossia è eresia bianca⁵⁵, interpretazione parziale, storicamente determinata, che nasconde, cancella, bianchetta la sua origine contingente, relativa e polemica, riuscendo ad assolutizzarsi, affermandosi quale invariabile verità originaria, identica e invariabile, perché divinamente rivelata. Ma questo perché ha avuto la capacità di collocarsi nel punto di equilibrio e di mediazione tra assolutamente critica pretesa eretica di Gesù – sfociata nella rottura della crocifissione e della reiezione messianica – e contesto ebraico cui egli apparteneva. L'eresia protocattolica è pertanto definibile come meta-eresia, in quanto si costituisce storicamente dopo diverse eresie, pur pretendendo di porsi autoritativamente al di sopra di esse.* Come abbiamo più volte ribadito, le eresie protocristiane sono tutte sempre apocalittiche ed esclusive, più o meno apertamente governate dalla pretesa dualistica e polemica di andare più a fondo, di conoscere o testimoniare l'autenticità radicale della rivelazione e della volontà divine, di passare dalla superficie comune alla profondità elettiva. La pretesa di verità elettiva è, inevitabilmente, divisiva, affermazione intollerante della falsità o della inadeguatezza delle altre interpretazioni del vangelo. La prospettiva ortodossa, in quanto cattolica, prospetta una modalità diversa di intollerante esclusivismo, quello della potenza mediatrice, moderatrice, che mira a un'affermazione storica universale. Essa deriva da un'eresia che tenta a) di affermarsi come assolutamente vera, quindi storicamente fondata quale compimento di attese religiose passate, donde il rapporto ambiguo, eppure strutturale con la storia di Israele e il suo libro sacro, entrambi assunti come ombra rivelatrice dell'escatologica luce apocalittica annunciata dalla comunità universale cristiana; b) di affermarsi come centrale punto di equilibrio tra le altre eresie, accusate di parzialità e radicalizzazione estremista, eppure tolte nella mediazione vera della verità rivelata universalmente condivisa. La stessa nozione storica di ortodossia protocattolica è, in tal senso, necessariamente eretica, parziale, storicamente condizionata. Essa, comunque, scaturisce come tardo, storico e precario, seppure razionalissimo e maggioritario punto ideologico e comunitario di selezione, mediazione, compromesso tra diverse alterazioni eretiche compatibili dell'eresia originaria (lasciando cadere quelle ritenute incompatibili, perché ideologicamente estreme o comunitariamente non funzionali), ormai trasformatesi in religione contrapposta alla religione ebraica, al contempo riconosciuta e respinta, quindi ritrattata con infedele fedeltà o gratitudine ingrata. Si tratta, insomma, di non limitarsi a interpretare l'affermazione dell'ortodossia come operazione di mero potere efficace, quindi di autoritario arbitrio interpretativo che si impone su una plurale, indeterminata e indifferente possibilità di interpretazioni divergenti. L'ortodossia protocattolica, piuttosto, è l'assetto cui approda un comunitario e razionale sforzo storico di mediazione ideologica e sociale, che è dovuta passare attraverso la contestazione eretica al giudaismo dominante/condiviso e attraverso la realizzazione pragmatica di una nuova comunità credente, che veniva puntellando l'utopia della propria fede estatica e compensando il trauma della

per gli ebrei che per i cristiani si tratta di offrire una chiave di attualizzazione delle Scritture per una comunità ermeneutica di cui esse costituiscono la legge» (pp. 51-52).

55 Il riferimento è, ovviamente, a J. DERRIDA, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in «Poétique» 5, 1971, pp. 1-52, quindi in *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, trad. it. *Margine della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 275-349.

sua ripulsa ebraica attraverso la progressiva conquista dello spazio ideologico e religioso universale. Ebbene, l'ortodossia protocattolica è, per esprimerci in termini biologici, quell'organismo vivente che è riuscito ad adattarsi meglio a vivere e a evolversi tra i tempi del mondo e dell'*eschaton*, quindi tra gli spazi culturali di ebraismo ed ellenismo, trovando un assetto ideologico e sociale vincente, cioè maggioritario a livello comunitario, e più razionale (nella sua mediazione teologica tra vangelo ebraico e cultura/filosofia greco-romane)⁵⁶ a livello ideologico.

Insomma, quella determinata eresia è stata capace di farsi ortodossia⁵⁷, perché ha avuto la forza di divenire maggioritaria, tramite superiore capacità di connessione comunitaria⁵⁸, migliore adattamento al contesto storico ellenistico, dialettico potere di assimilazione ideologica⁵⁹. Diviene cattolica quell'eresia che ha capacità ideologica di mediare

56 La tripartita restituzione dell'ortodossia cristiana quale divina parola annunciata (elemento semitico, che è appello alla persona), autentica filosofia (elemento greco, che è imperativo di pensiero), riconosciuta religione stabilita (elemento romano, che si riconosce nell'istituzione), dipende dalla ricostruzione storico-evolutiva che del cristianesimo ha prospettato SACHOT, *La predicazione del Cristo*, cit.

57 Per B. D. EHRMAN, *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, Oxford 2003, trad. it. *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Carocci, Roma 2005, pp. 231-232, quattro sono le ragioni che segnarono il prevalere del gruppo proto-ortodosso rispetto alle altre molteplici interpretazioni del *kerygma* gesuano: 1) a differenza dei marcioniti, il richiamarsi a «radici antiche [...], riallacciandosi alle Scritture dell'Ebraismo»; 2) a differenza degli ebioniti, il rifiutare esclusivistiche pratiche rituali ebraiche, offrendo una fede e un culto universalmente accessibili; 3) a differenza di molti gnostici, puntare su una chiesa gerarchica, i cui vertici erano riconosciuti come autorità decisiva; 4) a differenza della maggioranza delle altre comunità protocristiane, costituire una rete di connessione tra comunità vicine e lontane, anche di diversa tradizione missionaria e teologica: i proto-ortodossi «erano in costante comunicazione tra di loro, decisi a imporsi come una comunità mondiale». Detto altrimenti, la forza dell'ortodossia è stata quella di mantenersi in equilibrio tra fedeltà e rottura con la matrice ebraica, prospettando un messaggio di salvezza universalistico, che favoriva la connessione dei diversi flussi memoriali gesuani, soprattutto grazie al ruolo di coordinamento svolto da presbiteri, quindi da vescovi, capi delle comunità progressivamente federatesi.

58 «L'instaurazione di una concreta ortodossia [...] ci appare come il risultato [...] dell'attività dottrinale di varie comunità, e, più concretamente, di vari dottori, attività convergente unitariamente su una serie di punti d'importanza fondamentale, quale risposta a una sollecitazione eretica d'ampio raggio e di fisionomia altrettanto unitaria» (M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in «*Vetera Christianorum*» 29, 1992, pp. 359-389, quindi in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 11-45, in part. p. 45). Il consenso comunitario è quindi realizzato non tramite la violenza coercitiva operata da un potere intollerante, ma a partire dall'esigenza di condivisione ideologica e comunitaria, in prospettiva universalistica: «Per poter parlare concretamente di ortodossia [...] è anche indispensabile che questa dottrina [riconosciuta come vera, cioè coerente con le memorie tradizionali dominanti] presenti un contenuto di notevole ampiezza e consistenza» (p. 25). L'ortodossia, insomma, pure essendo un prodotto ideologico di compromesso, è un'interpretazione storica della dottrina salvifica capace di affermarsi più diffusamente (se non universalmente) di altre interpretazioni, per questo condannate come eretiche.

59 Cfr. M. EDWARDS, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Ashgate, Farnham-Burlington 2009, che, cercando di sfuggire a una visione sclerotizzata dell'antitesi tra eresia e ortodossia, identifica in «the power of assimilation» il principio eminentemente protocattolico, che ha consentito la dialettica mediazione all'interno dell'organismo ortodosso di innovazioni teologiche persino eversive (quali, ad esempio, quelle gnostiche). Inoltre, si sostiene come fosse diffusa e naturale la propensione delle diverse interpretazioni cristiane (persino di gran parte di quelle eretiche) a essere riconosciute come

– passando da contesti sociali e ideologici ebraici a contesti sociali e ideologici ellenistici – tra principio ebraico estatico della pretesa eretica apocalittico-messianica (garantita dal possesso dello Spirito elettivo, che opera anche fuori di Israele) e principio ebraico storico della tradizione ortodossa (provata tramite l'ermeneutica delle Scritture ebraiche). L'ortodossia si afferma, quindi, insieme con il riconoscimento di un nuovo potere sacerdotale, togliendo la religione ebraica nell'annuncio universale di Cristo Messia, secondo il criterio dialettico del compimento, che è progresso eversivo e ritrattazione della tradizione, respingendo sia il criterio dell'antitesi dualistica, sia quello del riassorbimento della rottura gesuana all'interno della dominante tradizione ebraica. L'eresia è, insomma, decisione/crisi nella tradizione, continuità e rottura, compimento e svuotamento, ritrattazione ir-religiosa: pretesa estatica di un'altra modalità del religioso, espulsa dall'identità religiosa che contesta, che pure paradossalmente continua a sorreggerla. Donde lo strano destino dell'eresia originaria gesuana e delle sue progressive varianti: il voler rimanere all'interno dell'ebraismo, ma estaticamente, mettendone ir-religiosamente in questione, relativizzandone o persino svuotandone le strutture portanti (i sacrifici e i sacerdoti del Tempio, la Legge e i suoi interpreti legittimati, l'elezione esclusiva), parassitandole e ritrattandole, cioè togliendole nel sacrificio di Cristo e nelle strutture sacerdotali e culturali della chiesa cattolica.

13. È possibile prospettare un diagramma ideale delle diverse eresie protocristiane, ove quella protocattolica a dominanza giovannea, capace di imporsi come ortodossia, occupa la posizione centrale, in effetti svolgendo un ruolo di mediazione teologica e comunitaria. Schematizzando, potremmo affermare che al centro del diagramma protocristiano si colloca l'emergente ortodossia proto-cattolica, che è un'eresia moderata, perché dialettica, capace di connettere la prospettiva giovannea mediana dell'anziano (mediatrice tra cristologia alta e cristologia antidocetistica di Gesù uomo reale), con l'universalismo carismatico paolino, sacramentalmente accentuato, e la struttura presbiterale della chiesa apostolica. Essa ritrae la tradizione religiosa giudaica, ponendola come proprio fondamento storico-rivelativo, subordinato alla luce escatologica del Messia, che è Dio incarnatosi. A sinistra del centro, si collocano marcionismo e gnosticismo (docetista e non) quali eresie eversive o di rottura, che radicalizzano lo scarto gesuano rispetto al suo contesto ebraico, che l'ha rigettato: il dualismo è reiezione del Dio della religione che ha rigettato Gesù Cristo. A destra del centro, si collocano l'eresia conservativa o restaurativa delle tradizioni ebionitiche, che tentano di ridurre e normalizzare il traumatico scarto gesuano rispetto al suo contesto di appartenenza. In relazione all'eresia moderata, che è l'ortodossia mediana, si collocano, pertanto, due eresie giudicate corrottive, quindi reiette, a) una condannata per la sua non sufficiente difesa della pretesa eretica di Gesù, nel suo rapporto di scarto e radicale innovazione rispetto al contesto ebraico di appartenenza; b) l'altra condannata per l'assolutizzazione storica di questa pretesa, decontestualizzata rispetto al proprio storico contesto ebraico di appartenenza. I rapporti tra ortodossia ed eresie è un rapporto tensionale, di pesi e contrappesi dialettici, che una prospettiva storica può rappresentare come diversi punti di equilibrio all'interno

vere e ortodosse, quindi a entrare in relazione, favorendo l'emergere di un'unica vera dottrina.

delle polarità originarie (quella della pretesa eretica e quella del suo contesto religioso di significazione) tra le quali il movimento ebraico gesuano è inevitabilmente impegnato a collocarsi, nel suo processo di fuoriuscita e ritrattazione.

E le eresie successive? Pur se ormai sempre più remote dalla loro contestualizzazione etnica giudaica, esse oscillano tra a) la fedeltà all'eresia originaria, al suo movimento di crisi, rottura, estaticità (la disseminata comunità dei discepoli itineranti) e b) la fedeltà all'imminente movimento di neo-ortodossia, alla sua esigenza carismatica di presa di potere, di manifestazione teofanica, di occupazione del centro potente (la centralizzante comunità apostolica, che, avendo seguito l'ultima iniziativa di Gesù, rimane accentrata a Gerusalemme dopo la crocifissione e resurrezione, fino alla distruzione del Tempio). Il montanismo vuole rimanere fedelmente estatico, escatologico, ascetico, carismatico-profetico, millenarista, comunque avverso all'istituzionalizzazione sacerdotale, culturale, legalistica protocattolica, che replica la configurazione giudaica; la chiesa protocattolica continua il processo di occupazione ideale del centro della religiosità giudaica, identificandosi con il nuovo Israele, il nuovo Tempio istituzionalizzato, che continua a presentificare la reale presenza e azione di Dio nei sacramenti, seppure universalmente diffuso, a imitazione della struttura sinagogale. Il monarchianismo, adozionista o modalista, erede delle teologie giudeo-cristiane, cerca di mantenersi fedele al rigoroso monoteismo giudaico originario, ma è travolto dall'affermarsi della teologia del *Logos* di apologisti ed eresiologi, fedeli all'eresia moderata diteista giovannea. Marcionismo e polimorfo gnosticismo (capace di articolare strutture teologiche di impressionante complessità e profondità) esasperano, nel loro antisemitismo metafisico (Ernst Bloch, Hans Jonas), il movimento di contestazione, distacco, eretica rottura di Gesù nei confronti del giudaismo costituito, radicalizzando la dottrina della grazia paolina, contrapposta dualisticamente alla Legge, e la dottrina binitaria giovannea; l'arianesimo, seppure affinato dal razionalismo ellenistico, tenta di riaffermare un rigoroso monoteismo, reso compatibile con la dottrina giovannea della preesistenza divina derivata, ma creatrice del *Logos*. La teologia della storia di Eusebio (giudicata eretica da Briandata ad Arnold) legge, nella svolta costantiniana, la manifestazione dell'universale trionfo teofanico del *Logos* (un messianismo immanente extragiudaico), mentre il monachesimo cerca di riaffermare una testimonianza radicale antimondana, un'ἀίρεσις radicalmente escatologica. La compiuta ortodossia niceno-costantinopolitana realizza il capolavoro logico, eminentemente cattolico, di mediare e tenere in uno rigido monoteismo ebraico (antisubordinazionistico) ed estasi teologica giovannea, che prospetta, nella generazione eterna del *Logos* e nella processione dello Spirito Santo, la ricapitolazione ontologica dei movimenti estatici e apocalittici che aveva ispirato la prima eresia originaria di Gesù, l'inviato carismatico di Dio. Il platonico-neoapocalittico Agostino riattiva, all'interno del sistema ecclesiastico e ontologico della Trinità universalmente celebrata, la logica eretica dell'elezione ristretta e dell'avvento carismatico dello Spirito vivificante, con il quale il Dio di Gesù ritratta se stesso, incondizionato nella sua dialettica oscillazione tra giudizio di condanna e rivelazione di misericordia; l'antiapocalittico e antidualistico pelagianesimo sconfitto professa la sua fedeltà all'inalienabile bontà della creazione del Dio misericordioso e al ruolo di

una libertà, chiamata a un'ἀρεσις di asceti virtuosa. La fedeltà all'origine sarà, pertanto, sempre approssimativa e imperfetta, costretta a un ininterrotto oscillare, che solo nella totalità del suo spettro storico può restituire davvero un'ortodossia cristiana, tollerante unità memoriale delle plurali, sempre parziali, reciprocamente esclusive interpretazioni dell'eresia originaria, appunto tutte eretiche perché tutte differenti, eredi ingrati di una matrice religiosa ebraica continuamente dimenticata e rammemorata, ambiguamente tolta in se stessa.

MARIANNINA FAILLA

JEAN-LUC NANCY E L'IMPERATIVO CATEGORICO

Abstract

The essay focuses on J.-L. Nancy's proposal to interpret the categorical imperative. He conceives the categorical/hypothetical pair in the light of Aristotelian-scholastic logic, asserting: categorical is an absolute affirmation of the predicate of a subject, while hypothetical corresponds to the conditional affirmation of a predicate for a subject. J.-L. Nancy doesn't only refer to this, but he is also interested in the practical power of the categorical order of transcendental logic, in the prescriptiveness of that order or, to be more precise, in its self-prescriptiveness. This order is "the order of the relationship between existents" centrality of *kategorèin* in the field of praxis. Nancy considers the Kantian expression "universal law of nature" essential to identify the meaning of the formulation of the categorical imperative. This meaning will be illustrated with a double argumentative movement: the comparison with Kantian ethical works (*Foundation of the Metaphysics of Customs* and *Critique of Practical Reason*, in particular *Preface* and *Typical* of pure practical judgment), on the one hand, and the analysis of the critique that Nancy makes of subjectivist or "egotistic" interpretations of the universalisation of the categorical maximum, on the other. This will be connected with reflections on the complex relationship between the coercive imperiousness of command and freedom.

Keywords: Categorical Imperative; Transcendental Logic; World; Freedom; Necessity; Obsession

1. *Imperativo categorematico*

La prima sorpresa che Nancy ci riserba nella sua *Prefazione* è interpretare la coppia kantiana di categorico/ipotetico attraverso la logica aristotelico-scolastica, asserendo: categorico o categorematico è affermazione assoluta del predicato di un soggetto, mentre ipotetico corrisponde all'affermazione condizionale di un predicato per un soggetto. Ma è veramente una sorpresa?

Prima ancora che nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, di categorico e ipotetico Kant parla nella parte iniziale dell'*Analitica dei concetti puri*, laddove affronta la logica generale, riflettendo sulla forma dei giudizi. Proprio considerando i giudizi secondo la relazione, egli sostiene che il categorico indica una relazione fra soggetto e predicato e l'ipotetico fra il *Grundsatz* (principio o fondamento) e la conseguenza. Sia Kant sia Nancy convergono, dunque, nel pensare che categorico implichi un legame necessario ed ipotetico un rapporto condizionale del tipo se A allora B che diventerà centrale nella riflessione pratica kantiana sull'ipoteticità delle massime dell'abilità, della prudenza e della ricerca della felicità.

Nancy non si limita, tuttavia, a questo riferimento che, prima ancora di esibire la sua valenza pratica, è cruciale per la filosofia teoretica kantiana perché prelude al rapporto fra logica formale e logica trascendentale, alla loro possibile interrelazione – offerta ad esempio dalla nozione di funzione logica. Il filosofo francese sembra, infatti, guardare e interessarsi alla potenza pratica dell'ordine categoriale della logica trascendentale, alla

prescrittività di tale ordine o, per meglio dire, alla sua autoprescrittività. È proprio questa la proposta sorprendente e, per questo, interessante.

Per arrivare al significato etico del “sistema” delle categorie trascendentali, Nancy fa, infatti, una serie di scelte e di importanti passaggi teoretici. Il primo sembra essere questo: egli lega, ma forse si può anche asserire “egli subordina” l’apparato trascendentale delle categorie alla funzione predicativa e proprio questo passaggio sembra essere dettato da Aristotele¹. La categoria designa «l’ordine predicativo di un concetto»², è dunque in funzione di un giudizio e a questo proposito ci sembra significativo quanto afferma Nancy:

Del resto non c’è niente di illegittimo a trattare la categoria come il nucleo o l’innesto di una proposizione categorica (affermativa o imperativa): perché la categoria nel senso di Kant e di Aristotele, non è il concetto nel senso più generale del termine. Essa designa l’ordine dei predicati possibili per un giudizio qualunque esso sia (per una proposizione, per una predicazione): così le categorie di unità (quantità n.d.a.), di esistenza (modalità n.d.a.) o di comunità (relazione n.d.a.) non consistono tanto di per sé quanto come possibilità di attribuzione di un giudizio³.

La destinazione predicativa dell’elemento concettuale/categoriale viene riconosciuta da Kant forse già nel § 12 della *Critica della ragione pura* in cui connette la nozione aristotelico-scolastica di trascendentale a quella di estensione della predicazione di un concetto. *Unum, Verum, Bonum*, nell’interpretazione che ne dà Kant, sembrano riguardare rispettivamente la regola di unificazione dei possibili caratteri predicabili di un concetto (unità qualitativa tematica del concetto), la regola della predicabilità certa di un concetto (il *Verum*) ed infine la regola dell’estensione dei predicati di un concetto, il *Bonum* come *aretè*, ovvero come perfezione predicativa. Nancy, tuttavia, non sembra puntare a questa riflessione – che Kant mette in relazione all’unità qualitativa delle funzioni logiche dei giudizi⁴. Il filosofo francese va ben oltre o ben altrove e considera l’elemento catego-

1 Importante a questo proposito appare il passo di *Categorie IV*, in cui Aristotele sostiene che la capacità veridica delle categorie si dà solo nella relazione predicativa; prese di per sé, esse non sono né vere né false: «Delle cose che si dicono senza nessuna connessione, ciascuna significa o sostanza o quantità, o qualità, o relazione, o dove, o quando, o giacere, o avere, o agire, o patire. [...] Ciascuna delle cose che sono dette in sé e per sé non costituisce nessuna affermazione, ma è nella connessione di queste cose fra loro che ha luogo l’affermazione. Infatti sembra che ogni affermazione sia vera o falsa, ma delle cose che si dicono secondo nessuna connessione nessuna né è vera né è falsa, ad esempio. *uomo, bianco, corre, vince*».

2 J.-L. NANCY, “Prefazione all’edizione italiana”, in ID., *L’imperativo categorico*, BESA Editrice, Nardò (LE) 2007, p. 9.

3 *Ibid.*

4 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin 1904; trad. it a cura di P. Chiodi. *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2004, § 15 B 131: «Questa unità, che precede a priori tutti i concetti di congiunzione, non s’identifica con la categoria di unità (§ 10). In realtà tutte le categorie si fondano su funzioni logiche nel giudizio, ma in queste la congiunzione, e conseguentemente l’unità dei concetti dati, è già pensata. La categoria presuppone già la congiunzione. È dunque più in alto che va

riale finalizzato a una predicazione pratica, nella quale alla categoricità del giudizio si connette la sua imperatività. In questo passaggio ha probabilmente luogo l'innesto fra le categorie, intese come ordine delle predicazioni di un concetto, e la loro destinazione pratica e mondana. Vediamone i motivi.

La modalità imperativa di un giudizio categorico è: “questa cosa deve essere una”, “questa comunità d'esistenza deve avvenire”. Se la categoricità ha a che vedere con l'affermazione assoluta di un predicato, l'imperatività di un giudizio categorico implica il dover essere di quel predicato, una necessità non più logica, ma pratica. O forse si può dire l'imperatività diviene il movente, nel senso di ciò che muove ogni necessità logica, ogni logica mondana. E Nancy incalza sostenendo che il dovere, il dovere accadere, il dover essere implicano per Kant necessariamente un'azione⁵, così come del resto recita la formulazione dell'imperativo «Agisci in modo tale che la tua volontà possa volere che la massima dell'azione divenga legge universale». L'azione ha qui un potere attuativo, effettua la predicazione: essa non è volere questa o quella massima, ma è volere l'universalità della legge e asserire questo per Nancy significa volere l'universalità della stessa razionalità.

Forse proprio in questo slittamento fra legge universale e universalità della razionalità si può comprendere meglio il legame stabilito da Nancy fra l'apparato categoriale del soggetto trascendentale e l'imperatività della massima pratica: applicato alle categorie, il carattere imperativo fa sì che esse si trovino di per sé stesse a comandarsi la propria finalità, a volere il fine che esse stesse sono: ossia la ragione, il razionale, o l'ordine ragionevole del mondo.

L'imperativo categorico è proprio l'imperativo della categoria, del concetto o dell'idea, scrive Nancy nella *Prefazione*, in quanto è l'imperativo della ragione pura come tale. In ultima istanza, del resto, non indica e non prescrive nient'altro che l'atto della libertà che è l'idea stessa o il concetto integrale della ragione. Enuncia l'autoprescrizione della ragione. Lungi dall'essere autofondatrice, o più esattamente, nel luogo stesso della sua fondazione, la ragione è autoprescrittiva; è qui, in definitiva, la “chiave di volta” [...] della sua stessa razionalità. Il concetto della ragione si assume come concetto il comando di realizzarsi – avendo inteso che ciò che è da realizzare, non è dato (non è intuibile)⁶.

La ragione pura è già pratica fin dall'ordine categoriale del mondo perché assume sé stessa, e quell'ordine mondano, come ordine da realizzarsi, non dato dalle esperienze sensibili, bensì ordine da darsi e autoprescriversi.

cercata questa unità (come qualitativa § 12) e precisamente in ciò che contiene lo stesso fondamento dell'unità di diversi concetti nei giudizi, quindi della stessa possibilità dell'intelletto, persino nel suo uso logico».

5 Per l'interpretazione dell'azione come “essere-in-rapporto” si veda J.-L. NANCY, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005. Sullo stretto rapporto fra filosofia e azione ed essere-in-comune cfr. C. DOVOLICH, D. GENTILI (a cura di), *Pensare con Jean-Luc Nancy*, «B@belonline», 10-11, 2011, <http://romatpress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline/issue/view/99>.

6 J.-L. NANCY, “Prefazione all'edizione italiana”, in Id. *L'imperativo categorico*, cit., p. 11.

2. *Eccesso e mondo*

L'intera tavola delle categorie assume la propria integralità pratica, in quanto è ordine mondano che deve realizzarsi, dovere della ragione teoretica e per di più dovere non regolativo ma attuativo, il quale determina la verità e al tempo stesso la libertà della ragione. «Praticamente e non formalmente il sistema di questa famosa tavola prescrive sé stesso come dovere»⁷, scrive Nancy nella sua *Prefazione*, e diventa ordine da realizzarsi delle esistenze mondane, l'ordine della loro dignità. Sono il mondo e il suo ordine ragionevole (la gratuità⁸ e la dignità dell'umano) a dover essere necessariamente, a doversi compiere. Per questo il comando è anche istituzione ontologica, è trama ontologica dell'esistenzamondana. Il comando, l'imperatività del *kategorieren*, non diventa, così, una promessa messianica o utopica, non rappresenta l'utopia cristiana di un compimento al di là del mondano. Esso, al contrario, attua e costituisce il mondano. L'imperatività implica che il “mondo debba essere”, debba essere messo “assolutamente in opera”⁹. Proprio il richiamarsi reciproco e dinamico di ragione (ordine razionale) e mondo induce a chiedersi quanto, nel pensare l'imperatività del *kategorieren*, abbia influito la lettura hegeliana della ragione, dell'assoluto, offerta da Nancy. Una lettura in cui l'assoluto, l'idea, la ragione e il primato del negativo e della differenza sembrano coincidere. Lo Hegel di Nancy ha a cuore, dunque, una visione dell'infinito come processo che non può coincidere con la sua cattività, ossia con la sua prigionia nell'iterazione all'infinito (cattiva infinità):

Ed è così che l'assoluto è quel che è: uguale a se stesso e, quindi, in assoluta quiete, ma lo è soltanto come non quiete. Il processo o il progresso dell'assoluto è processo o progresso infinito.

Un processo infinito non va “all'infinito”, come verso il termine sempre differito di una progressione (questo sarebbe, infatti, ciò che Hegel chiama “cattivo infinito”)¹⁰.

L'infinito è dato dalla consapevolezza dell'inestricabile rapporto fra eccesso e limite; l'infinito è eccedenza dal mondano e sua costitutiva immanenza; esso è, altresì, consapevolezza della differenza e del movimento che essa innesca verso l'altro da sé. L'infinito diventa così instabilità, inquietudine di ogni determinatezza, di ogni finitezza. In quanto differenza, instabilità, inquietudine, l'infinito è anche negatività assoluta. Il negativo «[...] è il prefisso dell'infinito, in quanto affermazione del fatto che ogni finitezza (e ogni

7 Ivi, p. 10.

8 J.-L. NANCY, *Cosa resta della gratuità?*, Mimesis-Serie Chicchidoro, Milano-Udine 2018, pp. 34-42. In queste pagine Nancy recupera una visione esistenziale dell'uso, dello scambio, del riconoscimento mondani connessi alla gratuità, che non dimentica l'apporto kantiano: «Si dà pertanto ciò che si potrebbe chiamare una ragione pratica commerciante – se così si può dire – nel senso kantiano in cui la ragione è “pratica”, vale a dire attraverso la morale stessa» (*ibidem*, p. 37).

9 Sul concetto di esistenza in Kant come ‘la promessa d’una pensée du pur survenir de la chose’ si veda il lavoro prefato da J.-L. Nancy: A. CARIOLATO, *L'existence nue: Essai sur Kant*, préface de Jean-Luc Nancy, Vrin Les éditions de la transparence, Paris 2009.

10 J.-L. NANCY, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 2010, p. 22.

essere è finito) eccede in sé la sua determinatezza. Ogni determinatezza è nel rapporto infinito»¹¹.

Potremmo dire: ogni finitezza, o la finitezza in quanto tale, contiene in sé la propria eccedenza e si costituisce come qualcosa di determinato solo in relazione a tale eccedenza. Ora questa lettura della mondanità sembra riproporsi nell'interpretazione dell'obbligo e consente di interpretare il comando assoluto incondizionato (l'imperativo categorico) non come un dover essere che si pone al di là del finito, ma come un incondizionato che è immanente e al tempo stesso eccedente il mondo. L'ordine categoriale è, infatti, un ordine che emerge dal mondo, non s'impone o si sovrappone ad esso; nel contempo esso eccede il mondo stesso proprio per la sua intima natura pratica (il suo essere dovere a sé stesso). Alludendo all'esegesi di Hegel, potremmo dire che l'imperatività del *kategoriein* è inquietudine morale del finito. Si tratta, nella specificità kantiana, di un assoluto incondizionato, la cui eccedenza è indice della sottrazione dell'imperatività categoriale alle valutazioni del più o del meno o dell'equivalente. Con il "comando" abbiamo a che fare, allora, con una verticalità, che rimanda ad un ordine privo di equivalenze; è l'ordine sublime¹² della dignità umana che non ammette misurazioni, né valutazioni comparative, prezzi di mercato o misure del proprio diletto.

Così Nancy nel saggio dedicato a Nietzsche interno a *L'imperativo categorico*:

Questa verità imperativa e retta non ha più un valore, non deriva più dalla nostra valutazione perché essa non è più ciò che un soggetto può "tener per vero" secondo i suoi bisogni o i suoi interessi. È lei piuttosto a tenere il soggetto – e non lo tiene per vero, se così si può dire... , lo tiene sotto la sua legge. E se il valore come tale è sempre dell'ordine di ciò che Kant chiama il prezzo – [così come effettivamente Kant fa nei passi corrispondenti a AA 434-435 della *Fondazione della metafisica dei costumi*¹³ n.d.a.] – cioè il valore relativo a una valutazione, allora la verità di questa rettitudine imperativa non ha un valore relativo, ma sempre nei termini di Kant, un valore intrinseco, cioè una dignità (*Würde*)¹⁴.

11 Ivi.

12 Sul concetto di sublime e il suo legame con la questione dell'esistenza e dell'essere-nel-mondo si veda J. L. NANCY, *The Sublime Offering*, in JEAN-FRANCOIS COURTINE ET AL. (a cura di), *Of the Sublime: Presence in Question*, State University of New York Press, New York 1993, pp. 25-54; [edizione originale JEAN-FRANCOIS COURTINE ET AL. (eds.), *Du Sublime*, Editions Belin, Paris 1988].

13 Si allude al passo della *Fondazione* in cui Kant distingue fra la dignità, il prezzo di mercato (*Marktpreis*) e il prezzo d'affezione (quello legato al piacere procurato dal libero gioco delle nostre facoltà). un passo questo in cui emerge la differenziazione fra l'ambito economico-sociale, quello sensibile del piacere, e quello del valore morale dell'autonomia e autodeterminazione della ragione, base della dignità dell'umano. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant's gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlin, De Gruyter 1911, pp. 434-435: «Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen Affectionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde»; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 2010, p. 103.

14 J.-L. NANCY, *La nostra rettitudine! Sulla verità in senso morale in Nietzsche*, in Id., *L'imperativo categorico*, cit., p. 95.

La dignità qualifica come sublime la legge, poiché essa rimanda «all'assolutamente grande, all'incommensurabile *nella finitezza*»¹⁵ e non ad un incondizionato collocato in un "altrove" religioso o metafisico. La legge è la ragione stessa, il suo divenire mondano; essa comanda sé stessa e si compie nel "dover esistere" della dignità dell'umano. Certo ci sono alcuni passi in *Hegel. L'inquietudine del negativo*, nei quali Nancy differenzia la ragione kantiana dal divenire "vero" e "libero" della ragione hegeliana¹⁶, ma la capacità della ragione di comandare la propria *realizzazione nel* mondano, il suo essere in grado di emergere dal mondano trascendendolo, la sua forza ontologica, basata sul gioco costitutivo di immanenza e trascendenza, fanno sfumare i confini fra la ragione kantiana e quella hegeliana. Nel concetto di ragione, messo in gioco da Nancy quando ci parla della imperatività del comando, possiamo vedere, così, in controtuce l'inquietudine del mondo declinata attraverso l'interpretazione dell'assoluto hegeliano.

3. *Massima categorica, legge della natura: necessità versus libertà*

Grazie all'esegesi di Nancy, possiamo iniziare a pensare l'intima natura pratica della ragione teoretica, ma il senso che si può ricavare dal rapporto fra ragione pratica e ragione pura, può apparire spaesante rispetto ad un'altra *Prefazione*, quella che Kant scrive per la *Critica della ragione pratica*. In essa egli ci dice che, potendo avere un concetto solo «problematico» dell'incondizionato, la ragione pura si deve limitare ad attestare "la non impossibilità" dell'incondizionato, senza potergli assicurare alcuna "*objective Realität*". Se vuole rimanere critica, la ragione pura può solo dichiarare la possibilità dell'intelligibilità noumenica della libertà poiché arrivare a concepire impossibile e auto-contraddittorio l'incondizionato implicherebbe ammettere l'impossibilità dell'ideazione razionale *tout court*, lasciando precipitare la ragione stessa nell'«abisso dello scetticismo». Il concetto "problematico" d'incondizionato ha così lo scopo di salvaguardare l'essenza della ragione (ossia l'ideazione razionale) legittimandola come possibile, dunque pensabile, ma non può andare oltre, non può conferire realtà (*Realität*) e tanto meno effettività oggettive (*Wirklichkeit*) alla stessa ideazione dell'incondizionato. Sarà per l'appunto la legge morale, propria della ragione pratica, a fornire realtà oggettiva all'ideazione razionale della libertà. Nancy sembra voler intervenire proprio su questo nodo problematico, dando però alla ragione teoretica non solo un ruolo terapeutico (salvare dall'abisso dello scetticismo), ma anche e soprattutto un compito ontologico asserendo, come abbiamo visto, che la ragione teoretica ha in sé stessa, già nella sua articolazione categoriale, il motivo, il movente, della propria praticità¹⁷. Lo spaesamento

15 NANCY, *Il Kategorein dell'eccesso*, in Id., *L'imperativo categorico*, cit., p. 39.

16 NANCY, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, cit., pp. 36-37.

17 L'interpretazione di Nancy ci sembra collocarsi nella scia delle riflessioni di E. LÉVINAS, *Le primat de la raison pure pratique/Das Primat der reinen praktischen Vernunft*, in Nibert Fischer (a cura di), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004, pp. 191-205. In questo saggio Lévinas sottolinea (contro lo strutturalismo francese) il primato della ragione pratica su quella teoretica dopo aver individuato nelle formulazioni kantiane dell'imperativo categorico la questione

provocato dall'interpretazione di Nancy sarebbe, così, dato dal fatto che a fronteggiarsi, per poi scoprirsi profondamente uniti, non sono la ragione speculativa da un lato e quella puro-pratica dall'altro, ma i principi di ogni attività sintetica dell'intelletto e il loro dover essere, ossia il loro dover diventare ordine ragionevole delle esistenze mondane, ordine che per l'appunto non ci è dato, ma deve darsi, ordine cioè – come si diceva prima – eccedente il mondo e al tempo stesso richiesto dal mondo. Eppure questo passaggio – concettuale – che fa del “sistema” delle categorie un “dovere pratico”, il dovere della propria autorealizzazione, può trovare una sua giustificazione non solo nel fatto che, parlando di “sistema” delle categorie, Nancy sembra considerarle in diretta relazione con la destinazione morale della ragione di cui Kant ci parla nell'*Architettonica della ragione pura*. Tale passaggio, tuttavia, trova la sua ragione anche, e forse soprattutto, nella prima formulazione dell'imperativo che viene spesso citata da Nancy nella *Prefazione* e in altri saggi che compongono il libro di cui trattiamo qui.

Ma vediamo più da vicino tale formulazione categorica:

Poiché l'universalità della legge secondo cui accadono effetti costituisce ciò che propriamente si chiama natura in senso generale (ossia secondo la forma), ossia l'esistenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali, allora l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare così: agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare, per mezzo della tua volontà, una legge universale della natura¹⁸.

Nella prima parte di questa formulazione, quella che riguarda la nozione di natura in senso generale, sono da notare due elementi essenziali: Kant parla di forma della natura ed esistenza degli enti. Questi termini compaiono anche nel § 14 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza* in cui si distingue fra un concetto di natura *formaliter* (secondo la forma) e un concetto di natura *materialiter* (secondo la materia), sostenendo che l'elemento formale della natura è l'esistenza degli enti in quanto determinata da leggi; questa convinzione è ribadita poi nel § 16 in cui il carattere formale della natura è dato dalla conformità a leggi dell'esistenza degli enti. Ora secondo i *Prolegomeni* e la prima parte della formulazione categorica, sopra riportata, il concetto di natura è dato proprio dal rapporto che sussiste fra esistenza degli enti e legge universale, fra individui e universalità. Questa idea, in definitiva, è espressa nelle stesse analogie dell'esperienza. In esse Kant sottolinea come l'esistenza degli enti non si dia mai in sé, ma solo come loro connessione e relazione. Saranno poi le relazioni formali del tempo puro a priori (permanenza, successione, reciprocità) ad offrire modalità e liceità alle connessioni fra gli esistenti. Per usare altre parole: a priori potremo trovare solo i criteri oggettivi non dell'esistenza in sé degli enti mondani, ma delle loro reciproche relazioni. Nei luoghi citati, il concetto di esistenza si delinea solo come relazionalità fra gli enti, conforme a legge, sia in senso generale, come conformità a leggi della natura, sia

centrale della relazione intelligibile con l'altro anche se ancora legata al primato del soggetto nella decifrazione del concetto dell'altro.

18 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 421; trad. it., cit., p. 75.

in senso più specifico come conformità a modi (regole) della temporalità pura da parte delle esistenze (materie percettive).

A questo punto potrebbe ben sorprendere che nella seconda parte della formulazione dell'imperativo categorico, ossia nel passaggio dalla concezione formale della natura al mondo dell'agire pratico, il termine esistenza cada, non ci sia più e al suo posto subentri il termine massima, per cui la conformità alla legge universale passa dalle esistenze alle massime delle azioni. La conformità non è più fra enti esistenti e leggi, come in fondo sostiene con vigore Nancy, ma fra massime e leggi, detto meglio fra individualità soggettiva della massima e universalità della legge.

Ma è proprio questo il passaggio delicato che secondo Nancy va interpretato correttamente.

Nella sua serrata critica alla morale kantiana, scrive Nancy, Nietzsche suppone che il rapporto kantiano fra particolarità e universalità della massima sia concepibile in modo tale che sia l'universale a doversi piegare alla particolarità della massima: «così come giudico io» (particolarità) «devono giudicare tutti». E Nietzsche «ironizza su un simile giudizio, esclamando: “Ammira piuttosto in ciò il tuo egoismo! E come il tuo egoismo è cieco, limitato, senza pretese”»¹⁹. Non si tratta di fare dell'imperativo kantiano la formula totalitaria dell'egoismo; l'imperativo non consiste affatto nel «sentire il proprio giudizio come legge universale», ma esattamente nel rovescio, nell'opposto: bisogna, cioè accettare come «come mio giudizio (come massima) solo quello che si può presentare come legge universale, perché è la massima stessa a potermi determinare a volerla come legge e non un io, soprattutto non un io sensibile, patologico a poterla determinare come tale»²⁰ continua a ricordare Nancy, commentatore del § 335 della *Gaia scienza* dedicato alla “rettitudine”.

Nel passaggio dalla legge universale della natura alla massima, il ruolo centrale dell'imperatività categorica rimane legato strettamente alla legge della natura, al suo eccedere ogni individuo, si può dire al suo eccedere il soggetto in quanto tale.

L'imperativo finisce così per non identificarsi affatto con l'enunciato di un soggetto, né di «di un qualche soggetto»²¹, l'imperativo s'impone al soggetto²².

È forse il ruolo centralissimo affidato alla legge che induce Nancy a cercare la destinazione morale già negli stessi principi categoriali che determinano l'ordine della natura, inteso come tessitura dinamica delle esistenze e loro costitutiva relazione ad una eccedenza. Per consolidare il ruolo morale, imperativo della legge della natura, Nancy si spinge fino a citare uno dei passaggi più complessi della *Critica della ragione pratica*,

19 NANCY, *La nostra rettitudine! Sulla verità in senso morale in Nietzsche*, in Id., *L'imperativo categorico*, cit., p. 91.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, p. 93.

22 Su questo punto Nancy si pone agli antipodi di un altro interprete di Kant: Georg Simmel. Il pensatore tedesco ha, infatti, individuato nell'argomentazione dell'interesse come veicolo dell'universalizzazione della massima del soggetto il *vulnus* ma e al tempo stesso il fulcro insuperabile dell'imperativo categorico. G. SIMMEL, *Kant: Sechzehn Vorlesungen Gehalten an der Berliner Universität*, Duncker & Humblot, Leipzig 1904, pp. 97-140; trad. it., *Kant: Sedici lezioni berlinesi*, Edizioni Unicopli, Milano 1999, pp. 161-201.

quello della *Tipica*, in cui il tipo della legge morale si determina come l'idea della legge universale della natura. È essenziale qui accennare al ruolo di mediazione della *Tipica* fra intelligibilità e natura, fra idealità razionale e pura forma dell'intelletto che ha una grande importanza per Nancy il quale, interessato al significato categoriale dell'imperativo, cerca nell'intelletto, nella sua legalità, il punto di contatto fra mondanità e razionalità: «la finalità imperativa» è che la massima dell'azione divenga legge universale, abbia cioè la capacità di connettere insieme le esistenze, questo è il ruolo della legge della natura, il ruolo anzi l'apporto dell'intelletto alla realizzazione della finalità razionale, della libertà. La tipica dell'intelletto puro pratico porta sulla scena proprio tale ruolo. In analogia – potremmo dire con qualche azzardo, come dichiara lo stesso Kant – con lo schematismo temporale, la legge offre uno schema intellettuale dell'ideazione razionale. Il compito dell'intelletto, messo già in evidenza nel saggio hegeliano stabilendo un sodalizio, istitutivo del mondano, fra primato del negativo e assoluto, nell'analisi della morale kantiana, si configura come mediazione fra natura e idealità razionale. L'intelletto, infatti, mette in relazione proprio l'ideazione razionale e la forma pensabile della legge morale che ha la sua determinazione nella forma della legalità in generale della natura. Si vuole qui ribadire: alle soglie della *Dialettica della ragione pratica*, Kant è interessato alla «possibilità» di quel giudizio puro pratico capace di individuare un criterio di uniformità fra individuale e universale, non affidando più all'immaginazione, ma all'intelletto la mediazione fra normatività della legge e sensibilità. Esso, tramite la forma di una legge in generale, diviene schema – se è ancora permesso usare questa parola, scrive lo stesso Kant – della legge morale, poiché è capace di esibire nei singoli casi concreti la misura ideale della loro possibilità, esattamente quello che Nancy sembra far valere contro l'interpretazione soggettivista nietzschiana dell'imperativo categorico kantiano: è la legge a diventare misura ideale della massima consentendo così di giudicare in modo puro pratico se sia possibile che il caso particolare contenga in sé la forma universale della legge pratica.

C'è un altro aspetto dell'interpretazione di Nancy su cui è importante riflettere: quale rapporto dell'imperativo o comunque della legge morale con la necessità è proposto da Nancy, e quale visione del male, della sua radicalità ci offre?

L'imperativo – ci dice Nancy – si presenta in modo duplice:

è sovranità senza riserve di un assoluto morale ed è, al tempo stesso, inaccessibile. Insieme alla sua assolutezza, esso esibisce l'impossibilità di seguirlo, di obbedirgli, di sottomettervisi. L'imperativo veicolerebbe un comandamento assoluto, dal tono imperioso che tradisce un gesto coercitivo: esso diventerebbe una tirannia la cui inammissibile paradossalità sarebbe incrementata dal suo rovescio: l'obbedienza, intesa come obbligo costrittivo e per questo essa stessa antitesi altrettanto inammissibile della libertà.

L'imperativo verrebbe così a sopprimere la libertà dell'iniziativa e la libertà della liberazione. Agite coercitivamente, queste due libertà, prese insieme, sopprimerebbero la libertà dell'autodeterminazione, ossia il bene stesso. Esse sopprimerebbero, così, la

capacità di autodeterminazione assoluta, quella che non può e non deve sottoporsi al comando di alcuno. La libertà è, infatti, contraria ad ogni obbligo, non ha altra autorità che sé stessa e si dà la sua legge. Nancy affronta qui un tema assolutamente non nuovo. La domanda che attraversa l'ambiente filosofico post-kantiano, infatti, sembra poter essere riassumibile in questo modo: nell'elaborare il concetto di volontà libera, Kant le attribuisce il potere di determinarsi sia pro sia contro la legge morale? Oppure la volontà, se vuole essere puro-pratica, può e deve essere determinata solo dalla legge morale, testimoniando così una sorta di determinismo e coattività intelligibili, che fanno sì che la volontà sia determinata solo dal bene puro-pratico²³? Si potrebbe dire in termini molto usuali: sembrerebbe che la libertà sia costretta al bene.

Nell'interpretazione di Nancy c'è, tuttavia, una richiesta non trascurabile che vale la pena analizzare. Bisogna capovolgere la prospettiva: egli ci chiede di non pensare che sia l'imperatività assoluta della massima categorica a determinare la nostra libertà, bensì al contrario che sia la libertà ad autodeterminarsi come imperativa. L'imperativo categorico ci è ancora più vicino quando è questa stessa libertà (conosciuta come uno stato o come un essere sottratto ad ogni comando esterno) a essere posta o forse è meglio dire ad essere voluta come un imperativo categorico. È la "forza" della libertà ad autodeterminarsi come imperativa. Questo implica, tuttavia, un altro capovolgimento: bisogna considerare la libertà non solo *ratio essendi* della legge morale, ma, forse ancor più, sua *ratio cognoscendi*.

Ed è questa una distanza produttiva e moltiplicatrice dalla lettera kantiana:

Se la libertà in Kant – scrive Nancy – è la *ratio essendi* della legge morale quest'ultima a sua volta è la *ratio cognoscendi* della libertà (il che fa dell'imperativo l'assai singolare regime di questa "conoscenza"): per noi, al contrario, la libertà non è pensata né pensabile, che a condizione di essere al tempo stesso *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* di ogni legge morale. Va da sé che essa s'imponga o che debba imporsi. E questa imposizione di sé, più esattamente non è tale: se non bisognasse imporla o cercare d'imporla contro quelli che se ne fanno beffe o che la denigrano, la libertà non s'imporrebbe; fiorirebbe, sboccherebbe spontaneamente, poiché in fin dei conti ha la natura di un'essenziale e pura spontaneità²⁴.

La dinamica oppositiva di libertà e necessità, o più precisamente il suo superamento, si lega poi per Nancy all'etica dell'ossessivo: cosa vuol dire, però, qui "ossessivo o ossessionare"?

Secondo l'etimologia antica – scrive Nancy – ciò che ossessiona (*haute*) è ciò che abita (*habite*) o, secondo l'etimologia più dotta, ciò che riporta all'ovile; *haute* appartiene così alla famiglia semantica del focolare (*Heim*) e l'imperativo categorico potrebbe

23 Per le fonti della disputa fra leibniziani e kantiani sul tema del determinismo o indeterminismo intelligibile si veda S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 283-340. La documentazione della discussione – nella prima ricezione della filosofia kantiana – sui temi del determinismo naturale e intelligibile è offerta da R. Bittner (a cura di), *Materialen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Surhkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 139-323.

24 NANCY, *Il Kategorein dell'eccesso*, in Id., *L'imperativo categorico*, cit., p. 18.

inscenare per noi proprio il ruolo della *Un-heimlichkeit* che ci ossessiona. Il comando esprimerebbe, così, l'inquietudine per la non-familiarità dell'imperatività necessitante della legge, per il suo dispotico comando assoluto, ciò che ha fatto irritare o sorridere da Hegel a Nietzsche, «da Hegel a noi»²⁵. Proprio di fronte allo spaesamento della coercizione, Nancy sembrerebbe suggerire: l'idea che sia la libertà ad essere ragione di sussistenza e di conoscenza della legge, potrebbe riportare questa stessa legge al suo ovile, che è in definitiva l'umano, il suo *ethos*. L'etica dell'ossessivo vuole così rendere familiare l'inquietante o, potremmo dire con Freud, il perturbante²⁶, ossia l'assoluta verticalità del comando imperativo. Sceglierlo liberamente significa, infatti, trasformarlo in una pratica familiare, nell'*ethos*.

Che ne è del male – chiediamo in ultimo – nell'etica dell'ossessivo? Esso è legato all'opposizione reale cui si trova di fronte il libero arbitrio come sembra in definitiva proporre lo stesso Ricoeur²⁷? O la strada proposta da Nancy è diversa? Certamente la sua via interpretativa si distanzia da quella ricoeuriana: in primo luogo il male è implicato di diritto dalla legge imperativa. Il male non è la corruzione della massima, ma del suo fondamento e questo vuol dire che la massima non può più “far legge”; il male allora non è una legge contraria alla massima imperativa quanto piuttosto la disposizione contraria alla legge *tout court*, è cioè la disposizione illegislatrice.

Ora proprio perché la legge è *la legge di fare la legge* (o di far legge) che rivela da sé o in qualche modo in se stessa l'iscrizione di questa possibilità. Una legge ordinaria lascia il fuori legge fuori da se stessa per definizione. Ma la legge della legge lo include come colui al quale essa è necessariamente rivolta, mentre egli, a sua volta, è abbandonato a tutto il

25 *Ibidem*, p. 16.

26 Solo apparentemente il perturbante implica, per Freud, la contrapposizione antitetica fra familiare, patrio, natio, affidabile, confortevole (*heimlich*) e estraniante, spaventoso, disorientante, inquietante (*unheimlich*). Ispirandosi ad alcuni passi schellinghiani, Freud afferma che il termine *heimlich* non implica solo il familiare, l'accogliente, ma anche ciò che è nascosto, segreto; *un-heimlich* può essere inteso, allora, non come opposizione antitetica e irriducibile a ciò che è *heimlich*, ma come suo svelamento; svelamento che Freud denomina ritorno di ciò che è rimasto segreto e nascosto ad opera della rimozione. Il perturbante allora non è antitetico al familiare, è il ritorno del suo segreto più intimo. S. FREUD, *Il perturbante* (1919), *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. IX, p. 86.

27 Il problema del male come affezione dell'autonomia della ragione puro-pratica è analizzato da P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Édition du Seuil, Paris 1990, pp. 306-309; trad. it., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 316-319, e Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Centre protestant d'études, Genève 1986; trad. it., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 2003. P. Ricoeur mette a fuoco due elementi fondamentali della teoria kantiana del male: il primo si lega all'interpretazione del male come «opposizione reale» al bene, il secondo riguarda il concetto di radicalità del male. Se il male è un cattivo uso delle massime della libertà e non indica la cattiveria del desiderio sensibile – se quindi ha una natura intelligibile come la legge puro-pratica dell'autonomia della ragione – esso affetta il libero arbitrio, la legge della libertà, mettendosi sullo stesso piano del rispetto della legge che sta a fondamento del bene. Radicalizzando in questo modo il male, Kant ha radicalizzato anche l'idea del libero arbitrio. Il male diviene «opposizione reale al rispetto della legge». Esso affetta la libertà come la affetta il rispetto della legge, il libero arbitrio diviene dunque il luogo di opposizione reale fra le massime. Il male riesce così a svelare la natura ultima del libero arbitrio, ossia la sua natura conflittuale.

rigore della legge²⁸.

Il male allora non è inversione delle massime, loro perversione, e tanto meno trasgressione della legge²⁹, il male è insito nella legge stessa, è sua negazione assoluta. Con l'accentuazione di sapore paolino della relazione indissolubile, o della reciproca interconnessione di capacità legiferante e disposizione illegislatrice, si vogliono concludere queste brevi note sulla *Prefazione* che Nancy scrive per l'edizione italiana della raccolta di saggi dedicati al comando.

28 NANCY, *Il Kategorèin dell'eccesso*, in Id., *L'imperativo categorico*, cit., p. 24 e s.

29 Lo stesso Kant non interpreta la trasgressione (*Übertretung*) come avvilitamento o perversione della legge, bensì come riconoscimento della sua universalità: «Ora se noi prestiamo attenzione a noi stessi in ogni trasgressione di un dovere, troviamo che in realtà non vogliamo che una nostra massima debba diventare una legge universale, perché ciò è impossibile, bensì vogliamo piuttosto che il contrario di essa debba restare una legge universale». Cfr., KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 424; trad. it. cit., p. 81.

ALICE PUGLIESE

AN UNSOLVED QUESTION

Husserl's Path toward Genetic Intersubjectivity

Abstract

The problem of intersubjectivity has an ambiguous fate within phenomenology, since it is the object of a contradictory attitude: on the one hand, the question of intersubjectivity seems just to be an application of phenomenological theories and methods to a particular matter of fact. On the other hand, the issues related to intersubjectivity are loaded with high expectations due to their manifest practical, existential and personal meaning. This is what inspired the French tradition (J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Levinas and today J.-L. Marion and J.-L. Nancy) to draw substantial existential consequences from the Husserlian epistemological analysis. In this paper I try to reconstruct Husserl's path towards a theory of intersubjectivity that can be appropriately defined as "genetic." To this end, I will consider two crucial textual moments within Husserl's large body of work: a very early manuscript on intersubjectivity from 1905 and Husserl's lectures in Paris, the *Cartesian Meditations* (1929).

Keywords: Phenomenology; Intersubjectivity; Identity; Alterity; Genetic; Evidence

1. *Introduction*

The problem of intersubjectivity has an ambiguous fate within phenomenology, since it is the object of a contradictory attitude: on the one hand, the question of intersubjectivity seems just to be an application of phenomenological theories and methods to a particular matter of fact. For this reason, it seems reasonable to remove it from consideration until we have at least achieved a good definition of more fundamental epistemological problems. Husserl himself seems to proceed in this way in his first large philosophical work, the *Logical Investigations* (1900-1). On the other hand, the issues related to intersubjectivity are loaded with high expectations due to their manifest practical, existential and personal meaning. This is what inspired the French tradition (Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas and today Jean-Luc Marion and Jean-Luc Nancy) to draw substantial existential consequences from the Husserlian epistemological analysis.

In this paper I try to reconstruct Husserl's path towards a theory of intersubjectivity that can be appropriately defined as "genetic." To this end, I will consider two crucial textual moments within Husserl's large body of work: a very early manuscript on intersubjectivity from 1905 and Husserl's lectures in Paris, the *Cartesian Meditations*¹

1 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag, bzw. Kluwer, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1950 ff., Springer, Berlin 2008: 42 Bände, Band I, hrsg. von S. STRASSER; transl. by DORION CAIRNS: *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London: 1960.

(1929). These texts refer to radically different historical and biographical contexts. By contrasting them, I aim at investigating the development and fractures Husserl faced in his enquiry into concrete intersubjectivity. This approach does not necessarily imply a steady continuity in Husserl's theoretical path. Husserl's work style, based on a relentless zigzag movement between contrasting perspectives, rather forbids us to imagine a continuous construction of a systematic and exhaustive theory of intersubjectivity. Nevertheless, I claim that we can identify a persistent urge in Husserl's investigation into the relationship between subjects that allows us to compare his first approach with his later research. Such a ceaseless urge is the question about the irreducible individuality of the subjects. It is this individuality that makes the mutual relationship between subjects at one time highly problematic and profoundly effective. The individuality of the subjects and followingly of their relationships distinguishes the intersubjective connection from the iterative succession of the "series" (Sartre) as well as from the linear causality of nature. Particularly the difference with natural relationships, however, raises the question of the origin and status of such intersubjective individuality.

At first, Husserl tries to make sense of such individuality in a formal sense, as showed by the manuscript from 1905 that I will analyze in what follows. After the discovery of the passive constitutive performances of consciousness, he becomes interested in the individual experiential history of the subjects and in all the non-thematic tendencies (pre-reflexive intentionality, instincts, expectations) that are constitutively part of it. This direction of interest leads to the establishment of the genetic research program within phenomenology, which, however, does not imply either the replacement of the former static approach to phenomenology or a definitive and crystalized configuration of the phenomenological method.

2. *Identity and Alterity*

The first text chosen by Iso Kern as the opening text of the first Husserliana volume dedicated to intersubjectivity (1973) is a manuscript written in Seefeld in 1905, which belongs to the context of the re-elaboration of the *Logical Investigations* and slightly precedes Husserl's famous lectures on time-consciousness. Because of its strategic position, this text can attest to the process that will lead Husserl to develop his transcendental phenomenology in *Ideen I*.

This manuscript describes what can be defined as a dialectical movement taking place between individual subjects, the expression "individual subjects" meaning already defined and determined subjects. Husserl writes:

Ich bin derselbe im Wechsel „meiner“ Gefühle, Wollungen, Meinungen, Vermutungen. Was ist der Anhalt für diese Identität? Doch nicht die sinnlichen Inhalte und nichts was aus den sinnlichen Inhalten durch phänomenologische Identifizierungen zu gewinnen ist: das Dauern des Rot, das Sich-verändern desselben usw. Ich bin derselbe im stetigen Auffassen

dieses Rot, im stetigen Identifizieren, im Erfassen dieser und jener Erscheinungen, im Vorstellen dieser Dinge, im Urteilen über sie, im Vermuten, im Zweifeln, Fühlen, Wollen. Was ist das Fundament für diese Selbigkeit, und welche Individuation liegt hier konstituierend zugrunde?²

Husserl starts his investigation with the question about the individuation and the *identity* of the subject who feels, thinks, perceives etc.. He wonders about the possibility to establish the identity of a subject who, however constantly different and committed to different grasps of the world, is nevertheless still the same throughout all these plural performances (*Leistungen*). In this context Husserl resorts to the German term *Anhalt* (*support* or *basis*) suggesting a non-substantialized description of the subject in terms of a supporting point, a cross point, and/or a permanent element in the flowing stream of consciousness. Further, in the manuscript, he also refers to the crucial notion of ‘person’. Here, the person is not meant as a metaphysical entity, but rather a factual, corporeal and living subjectivity rooted in a social and historical context.

Husserl’s argument advances as the individuated, identity-loaded subject suddenly chances upon a stranger, another subject, a subject who bears a different identity:

Nun mache ich auch Erfahrung in Beziehung auf Andere. Zunächst: Von Wahrnehmungen ausgehend führt mich das Denken zur Annahme eines empirischen Seins, das nicht wahrgenommen ist und nie wahrgenommen werden kann³.

In this first account of intersubjectivity, the Other (*der Andere*) is ‘something’ that I happen to find on my way; it is something given in an unexpected experience. The Other appears as an already individuated, determined subject, exactly as I am. We could say that the Other makes his appearance in phenomenology as an adult, as I am. To me, he/she is an “*Annahme*”, a hypothesis, a challenge. This last term reveals a further aspect of this first “static” account of intersubjectivity. Characteristic of this account is not only (1) that the encountering subjects are complete, structured subjects, but also (2) that they result as mutually inaccessible exactly by means of their defined profile. The main characteristic of the Other is the disturbing fact that I cannot directly perceive his/her thoughts and feelings. He/she is lost to my perception even if he/she is given to me as a perceptual object⁴. On the basis of my actual perception of him/her, I must state his/her

2 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*. In *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag, bzw. Kluwer, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1950 ff., Springer, Berlin 2008: 42 Bände, Band XIII, hrsg. von I. KERN, 1973, p. 1.

3 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*. In *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag, bzw. Kluwer, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1950 ff., Springer, Berlin 2008: 42 Bände, Band XIII, 1973, hrsg. von I. KERN, p. 2.

4 The otherness and perceptual inaccessibility of the Other has been investigated and interpreted in several classical studies on intersubjectivity: M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965; K. HELD *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*,

invisibility. His/her internal life, all that makes him/her what he/she is, is unreachable for me. In this phase of his elaboration, Husserl's strategy to bypass the inaccessibility of the other subject relies on the concept of "hypothesis": I cannot directly perceive what he/she feels, but I immediately begin to suppose, to speculate, I take my chance to guess what he/she is actually thinking.

The limits of such an approach seem clearly connected with the intellectual and potentially representational character of the described connection which contrasts our everyday experience of uncomplicated, pre-reflective, and even non-verbal comprehension of the gestures and behaviours of other persons. If my capacity to perceive and interpret the intentions and actions of the people I meet every day depended on high level intellectual activities, I would not be able to achieve any simple task since I would permanently be busy speculating and guessing about other's intentions. This is not only a disturbing dystopia, but also a misleading description. We enter into an immediate relation and resonance (also in the negative sense of conflict and dissonance) with the Others without any need to formulate a hypothesis and verify assumptions⁵.

In later descriptions Husserl himself will feel the inadequateness of such a thesis presupposing a cognitive engagement that contradicts our common experience. An important step in this direction is taken already in 1916 in a text published as appendix to the text nr. 2 (dated before 1909) in *Husserliana* XIII⁶. Here, Husserl explicitly criticizes Lipps' as well as his own precedent approach to intersubjectivity based on analogy. Indeed, the analogy-based approach does also take into consideration the bodily constitution of the encountering subjects. However, the static description risks to focus only on the recognition of bodily similarity. In 1916 (at this time Husserl is working with Edith Stein on the manuscript of the second book of *Ideas*) he shifts his attention toward the typical performance (*Leistung*) of the body, its functioning, and the dynamics of bodily life as an effective source of experience⁷. The analogy becomes here something quite different from static and intellectualistic similarity. It requires the peculiar performance of presentification in order to grasp the non-thematic, pre-reflective functioning of the body.

Due to this tension between a more intellectualistic and a bodily-centered and finally pre-reflective approach, intersubjectivity remains a crucial problem for phenomenology long after Husserl's first attempt to clarify it in cognitive terms. Nevertheless, what he will preserve of his first approach is the awareness of the essential mediation, of the im-

hrsg. von U. CLAESGES und K. HELD, *Phänomenologica* 49, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972; J. IRIBARNE, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Alber, Freiburg 1994; D. ZAHAVI, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht 1996.

5 The immediate resonance among subjects has been described by Jagna Brudzinska who introduces the concept of *Mitvollzug* (see J. BRUDZINSKA, *Mitvollzug und Fremdverstehen. Zur Phänomenologie und Psychoanalyse der teilnehmenden Erfahrung*, in "Phänomenologische Forschungen" 2013, Thema: *Soziale Erfahrung*, PhäFo 2014, 45-76).

6 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*. In *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag, bzw. Kluwer, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1950 ff., Springer, Berlin 2008: 42 Bände, Band XIII, 1973, hrsg. von I. KERN, pp. 38-41.

7 *Ibidem*, p. 40.

possibility of an immediate real contact with the Others.

As a result of these conflicting issues, the topic of intersubjectivity appears as a resisting enigma requiring contradictory formulations. Husserl seems provocative as he gives some kind of definition only then to retreat from it at the same moment. This is the case in definitions such as “analogon which is not analogon” or “accessible inaccessibility” or even “immanent transcendency”⁸ which turn the *Cartesian Meditations* (1929) and the connected manuscripts into a puzzling challenge. In the first manuscript about intersubjectivity from 1905, however, Husserl is not accidentally struck by the “impossibility” of this experience. His focus on the hypothetical character of the encounter with Others is the direct consequence of the chosen starting point of the analysis. The already individuated I, a subject who already has a complex inner life on his/her own and a long history behind him/her, is obviously difficult to be comprehended and unveiled. Nevertheless, the individuated I works as a solid ground to hypothetically reconstruct the manifold aspects of the changing experience. The individuation of subjects; their being profoundly different and incompatible in space and their different perspective on things, provides at the same time the chasm between them and the condition for a possible recognition:

Sollen wir so sagen: Halte ich die Erscheinungen, so wie ich sie habe oder mir vergegenwärtige, fest, dann schliesst ihr Wesen die Vereinbarkeit aus; nehme ich aber einen unbekanntem Unterschied an [...], so besteht wiederum Vereinbarkeit. Dieser Unterschied ist der Unterschied der Individuen. Also die Kontinuität von Zeit und Raum ist noch nicht das voll Individualisierende. Vielmehr die Ichindividualität⁹.

If we remained on the flowing level of experience, we would face a complete inaccessibility. Each lived experience is singular and cannot be communicated or shared in its immediateness. Only as subsequent experience of somebody, only as manifold expressions of his/her life can individual experiences reach their full sense. This is the reason why the conclusion of the manuscript identifies the individuation of the subject as an “unknown difference”, as something that eludes definition and still represents the necessary basis for every definition. The Other and I are not interchangeable. Our difference marks a real incompatibility – the incompatibility of our realities in space and time. At the same time, this same distance makes possible our mutual hypothetical recognizing.

8 «Der Andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne» (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 125). «The ‘Other’, according to his own constituted sense, points to me myself; the other is a “mirroring” of my own self and yet not a mirroring proper, an analogue of my own self and yet again not an analogue in the usual sense» (*Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, cit., p. 124).

9 HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*, op. cit., p. 3.

3. *The Transcendental Attitude: Constitution and the Theory of Evidence*

In Husserl's first approach to intersubjectivity, the individual character and the identity of the confronting subjects are given as a matter of fact. They play a central role, but are not further questioned. They remain as the unknown difference between us produced by our real position in space and time, by our individual constellation of experiences, preferences, feelings, sensibility etc. The further step in Husserl's understanding of the encounter between subjects will lead him to question such a separating reality on the transcendental level. This will be the task of the transcendental-idealistic approach presented in the *Cartesian Meditations*¹⁰.

As is well known, Husserl dedicated the five lectures held in 1929 in Paris to the French philosopher and father of the modern thought, René Descartes. This was however not a mere gesture of politeness and respect. As he states in the introduction, his decision to give to the lectures the form of a subjective meditation is the response to a central challenge of phenomenological philosophy. According to his own experience – Husserl claims – philosophy is a personal matter¹¹. This means that it is inseparable from our condition of human subjects. Philosophy in its essence has to be developed as an investigation that goes into the depths of the structure and performances of subjectivity.

Clearly, the awareness of the risk implied by such an operation – i.e. the risk of solipsism, the risk to come across subjectivity not only as the legitimate source of all philosophical problems, but also as a “cage”, as a self-sufficient, isolated identity point – belongs to this reflection. To respond to such a challenge, Husserl unfolds his characteristic transcendental idealism¹².

This implies, firstly, the fight against the unquestioned authority that hides beyond scientific results and even philosophical theories¹³. To go back to the experience in its whole concreteness we have to put in question the very basis of what we already think to know about reality. For this reason, Husserl substitutes the standard difference between inner and outer world with the phenomenological difference between constituted, given factuality and the constituting-producing subject. Our experiential world is no longer organized along the difference between inner (mental) representations and outer objects (things, matter of facts); rather, it is the dynamics of an experiencing, feeling, seeing, hearing and touching life that come to the foreground, and the objects appear as the

10 A recent commentary to this unpublished Husserl's work is provided by A. D. SMITH, *Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge, London/New York 2003.

11 HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 44.

12 Recently, the interest for the transcendental meaning of phenomenology has been renewed: S. HEINÄMAA, H. MIRJA & M. TIMO (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, London/New York 2014. Two special issues of *Metodo* with contributions by Vittorio DE PALMA, Julia JANSEN, Sophie LOIDOLT have been dedicated to this topic: cfr. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* Special Issue 1(2). <http://www.metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/192>.

13 HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 48. This point is also important to verify the continuity between the *Cartesian Meditations* and the critique of science presented in the *Crisis* (1935), as we will see in our conclusive remarks.

(constituted) unities of sense, as the experienced, felt, seen, heard, touched objects that inhabit my own world.

This shift of the reality's polarization reveals the great potential of transcendental idealism¹⁴. This is not meant to be a metaphysical system, but a heuristic model for understanding factual reality. Husserl does not hold abstract idealistic claims. He rather assumes an idealistic attitude to unfold the permanent activity of the subject beyond the stable appearance of reality. With this move, the essential structure of our relation to the world requires a new consideration. This leads to a further fundamental element of Husserl's transcendental idealism: a renewed *theory of evidence*¹⁵. In § 6 of the *First Meditation*, he describes evidence as an insight, and even as a manifestation of things that reveal a wide range of possibilities:

But here, at this decisive point in the process of beginning we must penetrate deeper with our meditations. The phrase *absolute certainty* and the equivalent phrase *absolute indubitability* need clarifying. They call our attention to the fact that, on more precise explication, the ideally demanded *perfection of evidence becomes differentiated*. At the present introductory stage of philosophical meditation we have the boundless infinity of prescientific experiences, evidences: more or less perfect. With reference to them, *imperfection*, as a rule, signifies *incompleteness*, a one-sidedness and at the same time a relative obscurity and indistinctness that qualify the givenness of the affairs themselves or the affair-complexes themselves; i.e. an infectedness of the "experience" with *unfulfilled components*, with *expectant and attendant meanings (Mitmeinungen)*¹⁶.

Why is this step important for a theory of intersubjectivity? Because it shows that no adjustment of the basic structure of the experience is necessary to make sense of the strange experience of Others. The experience of Others is not a radical exception to how we normally experience the world. It provides no objection to the general structure of the experience analyzed from the phenomenological perspective. The uncertainty, the mix of clarity and obscurity, of self-givenness and simply guessed or completely missed elements is not a peculiarity of the experience of other subjects. It rather is our specific

14 The recent volume edited by Luft und Fabbianelli individuates the crossing points between German Idealism and phenomenology, thereby stressing the originality of Husserl's approach (F. FABBIANELLI, S. LUFT [Hrsg.], *Husserl und die klassische deutsche Philosophie. Husserl and Classical German Philosophy*, Springer, New York 2014).

15 George Heffernan has reconstructed the different meanings and sources of Husserl's concept of evidence in G. HEFFERNAN, *A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification*, *Husserl Studies*, 16, 1999, 83-181.

16 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, cit., pp. 14-15. «Die Rede von absoluter Sicherheit oder, was gleich gilt, absoluter Zweifellosigkeit bedarf der Klärung. Sie macht uns aufmerksam, dass die ideal geforderte Vollkommenheit der Evidenz bei genauerer Auslegung *sich differenziert*. Wir haben Evidenzen: *mehr oder minder vollkommener*. *Unvollkommenheit* besagt dabei in der Regel *Unvollständigkeit, Einseitigkeit, relative Unklarheit, Undeutlichkeit in der Selbstgegebenheit* der Sachen oder Sachverhalte, also Behaftung der Erfahrung mit Komponenten unerfüllter Vormeinungen und *Mitmeinungen*.» (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 55).

way of grasping reality.

The English translator of the *Cartesian Meditation* resorts in this context to the expression “attendant meanings” to convey the sense of the German word *Mitmeinungen*, thus choosing an univocal interpretation of this term as associated, connected meanings, as content-unities belonging to the individual I. On the contrary, I think that in this context *Mitmeinungen* (co-intentionalities) are not only the different things or aspects I can associate with the present perception, but also the correlated intentionalities – all intentionalities that refer to or come from other subjects. In the *Fifth Meditation* these will place the focus on the analysis and the turning point from solipsism into a more realistic description of the world. The subject will then become aware of the fact that it simply cannot give up all its co-intentionalities. They are not merely additional information, separable from the core of the actual experience. The meditating subject is faced with the impossibility to restrict itself to its own singular perspective on the world. This is not only an unquestionable existential truth; it is also the consequence of the inner structure of the experience unfolded in the *First Meditation*. Dieter Lohmar has recently explicated this point stating that the primordial reduction, given its necessity for clearing the field of analysis from unnoticed presuppositions, is probably not to be fully achieved¹⁷. By completely giving up the contribution of presentification the ego would end up in an impossibly abstract world. Primordial reduction therefore performs its function by revealing the centrality of presentification in the living experience. This can however become clear only in a genetic account. From the static point of view, presentification only adds hidden information (unseen aspects of the thing, past givenness, future possibilities) to the present experience. The experienced object would then appear as a sum of clear and less clear profiles, and following the experience of the Other would remain two-layered: a perceived bodily appearance, more or less similar to myself, and a hidden and merely represented inner life. Evidently, this does not correspond to the personal experience of Other’s we live with.

Quite different is the picture if we switch from the static into the genetic perspective. By better anchoring presentification to the stream of consciousness, by seeing presentification itself as an ongoing temporal process, we can better explain how perceptual and non-perceptual aspects of the thing belong together, and together produce a unitary and informative experience. Lohmar describes this as “short experiential history”¹⁸ thereby stressing that the genetic view based on the idea of the history of consciousness can actually help realize the meaning of the experiential structure of the “apperception of the Other”. Apperception plays a crucial role in Husserl’s argument in the *Fifth Cartesian Meditation*, thereby providing a further clue to elucidate the problematic intertwining of genetic and static method in this fundamental text.

17 D. LOHMAR, *Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen*, “Gestalt Theory”, 39, 2/3, pp. 134-5.

18 *Ibid.*, p. 141.

4. *The Genetic Attitude: The Constitutive Intertwining of the Subjects*

Husserl concludes the above quoted passage on the problem of evidence as follows: «Perfecting then takes place as a *synthetic course* of further harmonious experiences»¹⁹. The reference to a “course” (*Fortgang*) of the evidence makes it clear that late phenomenology is interested in the becoming of evidence, more than in finding a standing, steady “supporting point” (*Anhaltspunkt*) as the earlier static attitude attempted. Following this new interest for the process that allows experience to arise, in § 8 Husserl identifies as result of the epoché not the identical and already individuated I, but rather the flowing stream of consciousness. This is not intended as natural life, as the empirical succession of isolated states of mind and actions, but as the transcendental, constitutive life of experience.

However, the reference to consciousness not as a static structure, but as a flowing life-process implies the recognition of the fact that even one’s own inner life is not given at once in a complete and exhaustive insight. This means that the uncertainty and relative obscurity of experience does not only regard the inner life of Others, but even its own life is given to the subject in a variety of forms and degrees of clarity, of which only a minimal part can be experienced in full concreteness. The individual subject itself is not a fully defined and self-evident singular pole, but a growing and evolving interconnection of experience embedded in the present living time²⁰.

The elaboration of the transcendental approach to the question of the subject and intersubjectivity is completed in the next paragraph, where Husserl explicitly gives up the former necessity of a supporting point, claiming “in this connection, furthermore, it must by no means be accepted as a matter of course that, with our apodictic pure ego, we have rescued *a little tag-end of the world*”²¹. The elements of the inner life that can still be experienced with full evidence are not separable from the whole stream of consciousness; they are not isolable pieces of information that can be held onto. They are intertwined with the manifold dimensions of the whole consciousness in a lively and necessary way. They influence the very identity of the subject²². The search for identity

19 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, op. cit., p. 15. «Vervollkommnung vollzieht sich dann als *synthetischer Fortgang* einstimmiger Erfahrungen». (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 55).

20 «But at any particular time this experience offers *only a core* that is experienced “with strict adequacy”, namely the *ego’s living present* (which the grammatical sense of the sentence *ego cogito* expresses)» (*Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, op. cit., pp. 22-23). «Aber nur einen Kern von eigentlich adäquat Erfahrenem bietet jeweils diese Erfahrung: nämlich die *lebendige Selbstgegenwart*, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt». (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 62).

21 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, op. cit., p. 24. “Im Zusammenhang damit darf es auch keineswegs als selbstverständlich gelten, als ob wir in unserem apodiktischen reinen ego ein kleines Endchen der Welt gerettet hätten”. (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 63).

22 «The bare identity of the “I am” is not the only thing given as indubitable in transcendental self-experience. Rather there extends through all the particular data of actual and possible self-experience a universal apodictical experienceable structure of the Ego» (*Cartesian Meditations. An Introduction to*

that characterizes the early static approach is revised here. What grounds the constant exchange of the subject with the surrounding world is not its well-defined identity, but rather its flowing correlation, its presence in time, its manifold performances. This is the proper meaning of the transcendental of the subject. We observe a subject in its transcendental meaning when we focus on its passive and active constituting of the world, on its experiential relationships, and its permanent engagement in shaping the sense of the surrounding world. The transcendental vision of the subject finally provides the proper frame to deal with intersubjectivity:

The consequential elaboration of this science [egology], in accordance with its own sense, leads over to a phenomenology of transcendental intersubjectivity and, by means of this, to a universal transcendental philosophy²³.

Intersubjectivity is not a mere supplement or addition to transcendental philosophy. The issues related to intersubjectivity are not irrelevant to transcendental philosophy. On the contrary, transcendental philosophy implies the struggle with the difficult problem of intersubjectivity as a constitutive element for an adequate investigation of subjective life. In the transcendental perspective, reality is not a matter of fact, it is not a collection of self-evident objects, and cannot therefore provide an unquestionable starting point for the analysis. Reality is rather a central result of the process of ‘constitution’, i.e. of perceptual, intellectual, emotional, corporeal elaboration constantly performed by the subject. This process necessarily implies the co-functioning, the *Mitmeinungen*, of Others, their point of view, their particular grasping of the world, their active and experiential contribution. This assumption leads to a new formulation of the problem of intersubjectivity. According to Husserl’s new interest for the process of becoming implied by the subjectivity as well as by the life-world, the focus of the argument in the *Fifth Meditation* shifts, therefore unfolding manifold ways of production of the experience of Others:

We must, after all, obtain for ourselves insight into the explicit and implicit intentionality wherein the alter ego becomes evinced and verified in the realm of our transcendental ego; we must discover [how – left away] in what intentionalities, syntheses, motivations, the sense “other ego” becomes fashioned in me²⁴.

Phenomenology, op. cit., p. 28). «Nicht die bloße Identität des „Ich bin“ ist der absolut zweifellose Bestand der transzendentalen Selbsterfahrung, sondern es erstreckt sich durch alle besonderen Gegebenheiten der wirklichen und möglichen Selbsterfahrung hindurch – obschon sie im einzelnen nicht absolut zweifellos sind – eine universale apodiktische Erfahrungsstruktur des Ich» (*Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 67).

23 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, op. cit., p. 30. «Ihre [der Egologie] konsequente Durchführung gemäß ihrem eigenen Sinne überleitet zu einer Phänomenologie der transzendentalen Intersubjektivität, und mittelst ihrer sich entfaltend zu einer Transzendentalphilosophie überhaupt» (*Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 69).

24 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, cit., p. 90. «Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres

The arising of the transcendental perspective changes the phenomenological attitude toward intersubjectivity. Not the *real*, factual, empirical identity of Others is at stake, but rather their constitutive potential. The Others are not investigated as poles of static identity, but with regard to their performances (*Leistungen*). Intersubjectivity assumes a pronounced dynamic and genetic character while the focus shifts from the I who is presenting itself toward the dynamics of *becoming* another ego for me. This is an immanently regulated process that can be traced back to the motivations that move us to constitute the Other. Taking motivation as the fundamental lawfulness of subjective and personal life, we have to trace back the experience of the stranger to our own stream of consciousness by observing the manifold twines that connect our experience to that of the Other. In this way, the latter can no longer be considered as a mere cognitive hypothesis, but as the bearer of a practical life, expectations, and goals, which is announced to us by our own desires, fears, needs and disappointments. Such a reference to the practical and factual life of the subjects is a characteristic of genetic phenomenology which in the years immediately following the work on the Cartesian Meditation will lead to the detailed and scattered analyses of the *Bernauer* manuscripts, C-manuscripts and *Lebens-welt*-manuscripts²⁵.

5. *The intersubjective World as a Cultural World*

According to his new interest for the practical dimension of life, Husserl no longer individuates the way out of solipsism starting with the abstract notion of subjective individuation, but rather begins his reflection with the notion of corporeality in its double experiential constitution. The *5th Cartesian Meditation* seems therefore to entail two lines of argumentation. The first reaches the Other through the experience of the own body intended as a living, sensitive body and as material body in the shared space. We touched on this widely criticized argument before when we discussed the structure of *Vergegenwärtigung* and the problem of the primordial reduction²⁶. Now, I will rather

transzendentalen ego das alter ego bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn anderes ego sich in mir gestaltet.» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 122).

- 25 E. HUSSERL, *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewußtsein (1917/18)* [*The ‘Bernauer Manuscripts’ on Time-Consciousness*]. In *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Kluwer, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1950 ff., Springer, Berlin 2008: 42 Bände, Band XXXIII, hrsg. von Rudolf Bernet & Dieter Lohmar, 2001; *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. [*The Life-world. Explications of the pre-given world and its constitution. Texts from the estate (1916-1937)*]. In *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Kluwer, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1950 ff., Springer, Berlin 2008: 42 Bände, Band XXXIX, hrsg. von Rochus Sowa., 2008; *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. [Late texts on time-constitution (1929-1934). The C-manuscripts]*. In *Husserliana. Materialienband VIII*, hrsg. von Dieter Lohmar, New York: Springer, 2006.
- 26 Recently, James Mensch has discussed Husserl’s approach to intersubjectivity based on the position of the bodies in space in J. MENSCH, *Social Space and the Question of Objectivity*, “Gestalt Theory”, 39, 2/3, 249-262. Stressing the complementarity of static and genetic approach to social space, he

focus on § 49 and 55 in order to highlight the originality of the position presented in the *Cartesian Meditations* in contrast with the early text previously analyzed.

First of all, here the Other is no longer an experienced object which I simply find on my way. Husserl rather unveils a radical and inseparable intertwining of the subjects that are always and essentially connected into a community:

This constitution, arising on the basis of the „pure“ others is essentially such that the “others”– for-me do not remain isolated; on the contrary, an *Ego-community*, which includes me, becomes constituted as a community of Egos existing with each other and for each other – *ultimately a community of monads*²⁷.

In this final part of the lecture Husserl introduces the term *Vergemeinschaftung* (communalization) as the proper term to describe constitutive, transcendental intersubjectivity. This is not simply considered as the matter of fact of real contacts among real subjects, with their potential capacity to create institutions, cultures, and traditions. The term rather refers explicitly to the harmonic genesis of the intersubjective dimension, which is always already performed by the subjects and at the same time precedes the subjects themselves, making their factual life possible and meaningful. The view of totally unrelated subjects who seem to live separated lives until they casually meet is overcome. If we consider the genesis of the subjects at all, it is clear that the process that leads them to be individual subjects cannot take place in absence of Others. The genesis of the subjects is a common one. It produces and implies at the same time the arising of individual subjects and the shaping of community.

The revision of the analysis of 1905 is nevertheless, clearly, a self-contradiction. The phenomenon of communalization does not imply an indistinct fusion. Husserl rather describes its internal functioning with the term *Paarung* (pairing). This indicates the phenomenon of “occurring in configuration as a pair and then as a group, as a community”. However, the relevant aspect that characterizes *pairing* as a genetic notion is its being a kind of constitution that does not happen once, but is rather always ongoing (*im Gang*), “always livingly present”. It is an unstopped, unexhausted process which can only be observed as a flowing becoming:

On more precise analysis we find essentially present here an intentional overreaching, coming about genetically (and by essential necessity) as soon as the data that undergo pairing have become prominent and simultaneously intended; we find, more particularly, a living mutual awakening and an overlaying of each with the objective sense of the other²⁸.

concludes: «we exist in both Cartesian space and social space. Each offers us distinct possibilities and opportunities in our social relations» (p. 261).

27 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, cit., p. 107. «Es liegt *im Wesen* dieser von den puren Anderen [...] aufsteigenden Konstitution, dass die für mich Anderen *nicht vereinzelt bleiben*, dass sich vielmehr [...] eine mich selbst einschließende *Ich-Gemeinschaft* als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, letztlich eine Monadengemeinschaft.» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 137).

28 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, cit., p. 113. «Wir finden bei genauer Ana-

The two egos involved in the pairing do not face themselves frontally; rather, they grow together drawing from one another and relying on one another. They do not simply confront each other face-to-face, but rather develop into a coincidence (*Deckung*), into a simultaneous and constantly exchanging life. However, this description, closer to factual reality than the former, does not simply negate the former static approach. It rather shows the process hidden beyond the “frontal” intersubjectivity. The genetic approach shows the unexhausted subjective path toward a full conscious encounter between two individuals, thus revealing this as a partial moment of a much larger and encompassing development.

At the end of § 55, Husserl explicitly points out the temporal nature of this process identifying the ‘communalization’ as an essential moment of the subjective genesis. To found a community means to establish a common time-form. This implies not only establishing a tradition but also developing a sense for shared time and for the meaning held by the rhythm of time for the members of a community. Through the reference to the temporal dimension it becomes clear that the spatial separation of the subjects is not the only important condition for their encounter. In a dense passage, Husserl deliberately opposes the real separation of the egos to their effective (*wirklich*) communality:

To be sure, they are separate from my monad, so far as really inherent constituents are concerned, since no really inherent connexion leads from their subjective processes to my subjective processes [...]. To that separation there corresponds, after all, the “real”, the mundane separation of my psychophysical existence from someone else’s, a separation that shows itself as spatial, owing to the spatial character of our objective animate organisms. On the other hand, this original communion is not just nothing. Whereas, really inherently, each monad is an absolutely separate unity, the “irreal” intentional reaching of the other into my primordially is not irreal in the sense of being dreamt into it or being present to consciousness after the fashion of a mere phantasy. Something that exists is in intentional communion with something else that exists. It is an essentially unique connectedness, an actual community and precisely the one that makes transcendently possible the being of a world, a world of men and things²⁹.

lyse wesensmäßig dabei vorliegend ein intentionales Übergreifen, *genetisch* alsbald (und zwar wesensmäßig) eintretend, sowie die sich Paarenden zugleich und abgehoben bewusst geworden sind; des näheren *ein lebendiges, wechselseitiges Sich-wecken, ein wechselseitiges, überschießendes Sich-überdecken* nach dem gegenständlichen Sinn.» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 142).

29 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, op. cit., p. 129. «Zwar sind sie reell von der meinen getrennt, sofern *keine reelle Verbindung* von ihren Erlebnissen zu meinen Erlebnissen überführt. Dem entspricht ja *die reale Trennung*, die weltliche, meines psychophysischen Daseins von dem des Anderen, die sich als räumliche darstellt *vermöge der Räumlichkeit der objektiven Leiber*. Andererseits ist diese ursprüngliche Gemeinschaft nicht ein Nichts. Ist jede Monade reell eine absolut abgeschlossene Einheit, so ist das *irreale intentionale Hineinreichen* der anderen in meine Primordialität *nicht irreal im Sinne eines Hineingeträumtseins*, eines Vorstellig-seins nach Art einer bloßen Phantasie. Seiendes ist mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft. Es ist eine prinzipiell eigenartige Verbundenheit, *eine wirkliche Gemeinschaft*.» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 157).

Even if separated in space and thus in the empirical reality, egos reach out to each other and are connected on the effective level of their practical intentionalities, on the deep level of the constitution of the world, of the shaping of meaning³⁰. The essential insight into the interrelation of the subjects in the temporal, intentional, and constitutive dimension provides the basis for the understanding of an important aspect of sociality. Social life expresses itself by producing a *cultural world*, characterized by the surprising feature: accessibility to anyone. This can appear as a contradiction since we have seen above, the quality of otherness lies in the substantial inaccessibility of Others' inner life. Still, culture represents the necessary form of mediation that makes reality accessible for everybody, but not in an undifferentiated manner. Culture is not generality³¹. It is not an empty theory or a formula. It rather displays universal contents and meanings that are nevertheless mediated by own personal history, position in time, pre-cognition and perspective.

The peculiar embedment in culture finally designs a kind of “social bond” (*soziale Bindung*) that allows the pluralization of human environments. In unpublished manuscripts Husserl describes more extensively the differentiation of the world in cultural environments that assume the character of homeland (*Heimwelt*) in opposition to alien worlds (*Fremdwelten*) – unfamiliar, alien, inaccessible on the communicative and even on the perceptive level³². Such structures of experience can only be understood in a temporal perspective and under consideration of the practical, emotional, even corporeal and instinctive attitudes of the subjects: «That every such predicate of the world accrues from a temporal genesis and, indeed, one that is rooted in human undergoing and doing, needs no proof»³³.

The transcendental turn of phenomenology and the new focus on the genesis and the inner developing processes of the subject lead Husserl to unveil the correlation between intersubjective community and the cultural, life-world. These finally appear as the source of all possible individuation and thus as the *a priori* of every objectivity. This will open the way for the critique of science in the *Crisis*. With regard to the problem of intersubjectivity, Husserl's path in this last work appears characterized by a continuous focus on the dynamic between subjective individuation and intersubjective existential

30 The essential role of the life-world as a practical worldly horizon for the intersubjective encounter has been explored and deeply discussed by Stefano Bancalari in S. BANCALARI, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003.

31 This is the main inspiration of the research in the field of the cultural studies that has been widely influential in the Humanities in the last decades (see S. HALL, *The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities*, “October”, n. 53, 1990, 11-23; F. INGLIS, *Cultural Studies*, Cambridge Mass., Cambridge UP 1993; M. COMETA, *Studi culturali*, Guida, Napoli, 2010).

32 Klaus Held has discussed these Husserlian notions in K. HELD, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, in *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, “Phänomenologische Forschungen”, 24/25, 1991, pp. 305-338.

33 *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, op. cit., p. 135. «Dass jedes solche Prädikat der Welt aus einer zeitlichen Genesis zuwächst, und zwar einer solchen, die im menschlichen Leiden und Tun verwurzelt ist, bedarf keines Beweises.» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 162).

S

ALICE PUGLIESE
An unsolved question

context. This however works as a challenging tension, forcing the phenomenologist to incessantly rethink and revise his position on intersubjectivity, preventing him from settling the problem of alterity into a systematic and conclusive theory.

VERS JACQUELINE RISSET

MARINA GALLETTI

INTRODUZIONE

Il 18 ottobre 2018 si è svolta nella sala Capizucchi dell'omonimo palazzo cinquecentesco di Piazza Campitelli l'ultima presentazione del Centro di Studi italo-francesi: *Vers Jacqueline Risset*.

Per uno di quei casi che potremmo, con André Breton, chiamare a ragione 'oggettivi', colei che negli anni Novanta ha fatto da tramite tra l'Ambasciatore di Francia in Italia Jean-Louis Lucet e i due Rettori di Roma Tre che in quel lasso di tempo si sono succeduti – Biancamaria Tedeschinini Lalli e Guido Fabiani – per il trasferimento del *Centre Culturel Français* e del suo patrimonio librario all'Università Roma Tre, è anche colei a cui è stato consacrato l'ultimo degli innumerevoli appuntamenti di cui il Centro, prima della sua chiusura definitiva, è stato testimone dal lontano 1996. Come se il fato avesse voluto sovrintendere a questo incontro con la studiosa per interrompere il flusso irreversibile del tempo cronologico e far vivere, per un istante, un'altra temporalità, perfettamente circolare, dove 'il prima' e 'il dopo' cessano di essere tali.

Nella sala insolitamente gremita si sono ritrovati riuniti gli allievi, i collaboratori, gli editori e più semplicemente gli amici: da coloro che hanno contribuito alla realizzazione degli atti *Jacqueline Risset "une certaine joie"* – alcuni dei quali provenienti da altre università, la Sapienza di Roma, le Università di Siena, di Cassino, di Bergamo con cui Jacqueline ha sempre mantenuto rapporti strettissimi – ai collaboratori del volume *Tradurre l'Europa*; dai curatori del *Georges Bataille*, progettato da Jacqueline, all'ultimo numero della collana *Centro di studi italo-francesi. Conferenze* di Biblink, Jacqueline Risset, *L'à côté proustiano*, sigillato da Alberto Castoldi. Senza contare quanti hanno tenuto ad apportare con la loro presenza il segno tangibile della loro amicizia: fra questi, il pittore Michel Canteloup che aveva conosciuto Jacqueline nel 1972 in una cena organizzata da Denis Hollier a Villa Medici dove erano entrambi *pensionnaires* e che, rimasto a lei legato seppure in modo intermittente, ha voluto portare in dono da Parigi a Umberto Todini l'album *Jacqueline Risset, Premier moment*, antologia di poesie tratte dalla raccolta *L'amour de loin* e dalla versione italiana della stessa, tradotta dall'autrice: un autentico *livre d'artiste* – il quarto dopo quelli consacrati a Roger Caillois, a Francis Ponge, a Michel Deguy – che egli ha, secondo le sue stesse parole, *enluminé* con i propri *découpages* realizzati nello studio di Richebourg in Normandia e stampato su carta Fabriano nell'atelier Reine Brunehaut a Bavay, nel luglio 2018, in undici esemplari *hors commerce* di diverso colore.

Coordinata da Valeria Pompejano, direttrice del Centro – della cui introduzione ritengo qui “la festa, gli istanti gioiosi” quale cifra del suo pluriennale legame con Jacqueline – la presentazione ha toccato accenti di grande intensità con l’intervento, prima, di Roberto Esposito che, oggi docente di filosofia alla scuola normale di Pisa, ha condiviso con la studiosa ‘la passione per il presente’ di Georges Bataille tanto da voler riattualizzare con lei, Giacomo Marramao e Carlo Ossola, attorno a quel “fuoco di attrazione comune”, il Collège de Sociologie¹; poi di Valerio Magrelli, poeta e grande conoscitore della letteratura francese contemporanea che, da poco giunto all’Università Roma Tre, ha ‘ereditato’ la stanza di Jacqueline Risset al Dams e ne ha attraversato il pensiero in un percorso che da Mallarmé e Proust l’ha portato, in straordinaria sintonia con Esposito, all’“istante sacro” della poesia.

Nel prendere per ultimo la parola, Michel Canteloup ha ricordato i tre grandi momenti del suo sodalizio artistico con la poetessa che precedono *Premier moment*: il disegno a matita colorata in apertura al poema di Jacqueline Risset *Elles vont gagner* nel volume *Uniques Objets*; l’acquerello di foglie posto a fronte della poesia *Barca dorata nell’occhio* nel cofanetto *El tertz Vents*; il mosaico di foglie esposto nella mostra allestita presso la biblioteca L’Arsenal di Parigi in occasione della giornata Jacqueline Risset nell’ambito del ciclo “L’Arsenal de la poésie”. Di fatto, questo attraversamento del lavoro dell’artista con Jacqueline tra il 1981 e il 2011 è simultaneamente un attraversamento dei luoghi matriciali dei *découpages* del 2018, dove gli intrichi di foglie non si limitano più ad accompagnare il testo poetico, ma invadono con le loro variazioni cromatiche lo spazio del testo stesso, quasi a voler assecondare o far proprie le parole della poetessa:

Passeggio nell’aria
nel bosco sacro
Color di brina
nell’aureola...

A tratti, nella sala Capizucchi, è stato come vedere concretarsi lo spettro stesso di Jacqueline Risset e finanche quel suo particolare incedere che solo in seguito si sarebbe attenuato ma che, dal primo incontro, negli anni Settanta, è rimasto impresso nella mia mente – un alternarsi di passi lievi, cadenzati, e di tempi di posa palesemente ‘impostati’, come negli esercizi di danza classica in cui entrambi i piedi ruotano verso l’esterno e un piede scivola davanti all’altro con il tallone in linea con la punta del piede che sta dietro.

1 La nascita del Collegio di filosofia sociale fu annunciata da Roberto Esposito su “La Repubblica” del 4 ottobre 1992. Nella sua breve esistenza diede luogo il primo dicembre 1992 a una giornata di studio su “Società e sacro” presso la Fondazione Lelio Basso di Roma e il 9-10 dicembre 1993 a un convegno su dono e scambio a Napoli.

UMBERTO TODINI

... EMINENTEMENTE FILOSOFICA

Mi scalda il cuore l'idea che questi interventi di Roberto Esposito e Valerio Magrelli su Jacqueline Risset, *Georges Bataille*, siano pubblicati nella rivista del Dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre, ateneo di cui fu – valga qui ricordarlo – con Giorgio Petrocchi, tra i luminosi iniziatori e pioniera dagli anni sessanta al 2014, da lettrice di madre lingua a Professore Emerito.

Testi pregevoli di sodali di studio e di saperi che si intrecciano coi miei ricordi di amici filosofi cari a Jacqueline, da Valerio Verra a Giacomo Marramao, così diversamente prossimi alle sue corde mentali di studiosa e di poeta, estese quanto armoniose, fra Dante, Machiavelli, Nietzsche, Valéry, Gramsci, Bataille e i contemporanei, Bonnefoy, Derrida, Nancy.

Di Verra in particolare mi sale alla mente un'occasione conviviale nella quale lo studioso lodò la qualità del pensiero di Jacqueline che – «possiede una struttura dinamica, aperta, eminentemente filosofica».

Anche ora, in effetti, lo provano lei stessa e gli insigni lettori di questo *Bataille* inedito, progetto che mi mostrò pochi mesi prima della scomparsa, e del quale, insieme a Sara Svolacchia, Marina Galletti si è fatta testimone, la più autorevole, di affetti e di scienza.

VALERIA POMPEJANO

VERS JACQUELINE RISSET

La prima parola che si presenta alla mia mente quando penso a Jacqueline Risset è “festa”. In ogni occasione che la riguardi – l’uscita di un libro, la pubblicazione di inediti o di una raccolta di studi ispirati e dedicati a lei – subito penso che bisogna festeggiare l’evento. È proprio la festa la cifra del mio personale rapporto con Jacqueline Risset.

Ogni incontro con Jacqueline è stato per me un momento di festa, di gioia, dunque festa, gioia, istante gioioso sono termini che descrivono perfettamente e raccontano come nel cuore di molti di noi, nei nostri studi, nella nostra formazione la presenza di Jacqueline sia stata una fonte preziosa.

Ricordo che in omaggio a Jacqueline che si approssimava al momento della *retraite*, Marina Galletti, Francesco Laurenti, Laura Santone e Paolo Tamassia, coordinati da Umberto Todini, hanno curato una raccolta di studi intitolata *I pensieri dell’istante*. Ne è nato un volume di dimensioni mastodontiche perché l’invito alla partecipazione è stato raccolto da un numero imprevedibilmente alto di studiosi e amici. Certo non è un volume che si può leggere a letto prima di addormentarsi. Bisogna proprio mettersi al tavolo, sfogliarlo e decidere di leggerne i contributi con attenzione e studio. Nel giorno della presentazione di quella pubblicazione, che fu organizzata nella sala Capizucchi del Centro di Studi italo-francesi, ricordo che l’allestimento della sala – la disposizione del tavolo, delle sedie – era stata pensata in modo assolutamente diverso dal solito. La sala non si presentava più come normalmente si trova, cioè arredata come una bella tradizionale sala per conferenze, ma era stata predisposta come una sala da ballo, una sala da festa perché era proprio la festa di Jacqueline: quella festa che tutti gli amici, gli studiosi, gli allievi le dedicavano come sentito e affettuoso ringraziamento.

Il suo magistero ha continuato a essere infinitamente produttivo, grazie al lavoro dei suoi allievi e grazie a Umberto Todini che ha messo l’Archivio Risset a disposizione di tanti studiosi. Ancora molto lavoro è dunque uscito dallo spirito e dal lavoro stesso di Jacqueline.

Per salutarla abbiamo organizzato al Centro di Studi italo-francesi un’importante giornata di studi sulla sua idea di traduzione e sulla sua attività di traduttrice in quel senso quasi fisico di trasmittitrice culturale che l’ha vista sempre sulla frontiera tra Italia e Francia. Traduttrice è stata Jacqueline dall’italiano in francese – e di quale italiano: quello di Dante, quello del Machiavelli – e, altrettanto produttivamente è stata portatrice dalla Francia in Italia di istanze artistiche, critiche, filosofiche sempre entusiasmanti, sempre nuove, sempre foriere di ripensamenti, trasferendo nel nostro paese la vivacità di un confronto d’idee sempre fervido.

Gli Atti dei lavori di quella giornata sono stati riuniti nel volume *Tradurre l’Europa*.

Jacqueline Risset da Tel Quel ai Novissimi a Dante a Machiavelli, curato da Francesco Laurenti. Subito dopo si è svolta a Palazzo Caetani un'importante giornata di studi, organizzata sempre da Umberto Todini e dalle allieve di Jacqueline, alla quale hanno partecipato, nella forma di una grande tavola rotonda i maggiori studiosi, amici, artisti, filosofi, poeti e critici a lei vicini. L'esito di quella giornata sarà un bel volume in corso di stampa. Qui si parla invece di un altro volume curato da Marina Galletti, che raccoglie i contributi di un convegno ideato già nei giorni dell'emozione della morte di Jacqueline. È stato uno straordinario convegno internazionale i cui lavori si sono svolti in tre giorni grazie al sostegno di due Dipartimenti, del Centro di Studi italo-francesi, dell'Institut Français-Italia e dell'Université Franco-Italienne, organizzato con la collaborazione dei più giovani allievi di Jacqueline Risset: Francesca Cera, Marta Felici e Sara Svolacchia. Il convegno era stato intitolato proprio *Jacqueline Risset. Une certaine joie*, quella *certaine joie* che rinvia per associazione al suo sorriso biondo, quel sorriso che porto nella mente e nel cuore e che richiama anche il titolo di una raccolta di studi che Jacqueline aveva dedicato a Marcel Proust.

È soprattutto come docente che io la ricordo. Non è stata la mia referente di ricerca scientifica, il mio Maestro è stato il compianto Professor Pasquale Jannini, tuttavia Jacqueline è stata mia docente lungo l'intero corso dei miei studi universitari. L'universo proustiano veicolato dalla sua sapiente e appassionata lettura è stato per me fonte di un arricchimento intellettuale straordinario del quale continuo a godere e ad alimentare la mia esperienza di docente a mia volta.

Ma non è finita qui. Mi sono trovata tra le mani altre due pubblicazioni: la prima l'ho voluta con tutte le mie forze e chiude la collana *Conferenze del Centro di studi italo-francesi*, una collana che avevamo fondato insieme e che riproduce in copertina i graziosi puttini che decorano la sala Capizucchi. Avevo chiesto a Jacqueline di darmi un testo su Proust, anzi più di uno veramente, in modo da costruire una pubblicazione da proporre agli studenti, proprio in nome di quella sua particolare capacità di far amare e agganciare l'interesse per l'opera di Marcel Proust. Finalmente mi aveva proposto un suo testo dei primi anni Settanta sul quale purtroppo non ha poi avuto modo di rimettere le mani per aggiornarlo. Ho sentito quindi il dovere di affidarlo a Marina Galletti che lo ha riletto aggiornandone la bibliografia, lo ha introdotto, ha descritto le condizioni e il contesto nel quale era stato scritto. Questo testo è intitolato *L'à côté proustiano*: un à côté di cui siamo ansiosi di conoscere da Marina il senso. Il volumetto contiene in chiusura una bella postfazione di Alberto Castoldi.

Oltre a questo è venuto fuori dall'archivio Risset, anzi proprio dal computer di Jacqueline, un testo che si intitola *Georges Bataille*, ed è uno studio al quale lei attendeva rimettendo insieme, ricucendo, ripensando tutto il suo lavoro pluridecennale su Georges Bataille.

Possiamo davvero dire che i lavori in corso non finiscono mai. Oggi a parlare del lavoro di Jacqueline Risset – l'occasione è *Une certaine joie* se non sbaglio, ma soltanto l'occasione – sono stati invitati Valerio Magrelli, Roberto Esposito, Michel Canteloup: il poeta, il filosofo, l'artista che, al loro altissimo livello sono qui a rappresentare gli aspetti

S *pazio aperto*

costitutivi del pensiero di Jacqueline Risset.

Con grande piacere dunque mi faccio da parte per mettermi all'ascolto del filosofo, del poeta, dell'artista che ci diranno la loro Jacqueline Risset.

(Trascrizione di Marta Felici)

ROBERTO ESPOSITO

PER JACQUELINE

Vorrei partire da un elemento personale che i volti di alcuni di voi – in particolare quelli di Umberto Todini e Marina Galletti – mi richiamano con un'intensità che il tempo non ha indebolito. Non ricordo esattamente il luogo e il momento in cui ho incontrato per la prima volta Jacqueline – a Parigi, a Roma o a Salerno. Ma questa piccola frattura della memoria non segnala un difetto, un'opacità, o anche un'assenza, bensì un eccesso di presenza. Non ricordo bene quando e dove ho conosciuto Jacqueline perché mi pareva di conoscerla ancora prima di incontrarla. Per chi, come me, si formava nella cultura francese tra gli anni Settanta e Ottanta, Jacqueline Risset non era solamente una persona, come lo erano Derrida, Sollers, Faye o Kristeva. Era una stella, una presenza che emanava luce intorno a sé con la determinazione e l'esuberanza un po' frenetica dei suoi progetti, attraverso i fili innumerevoli che essi stendevano tra Francia e Italia. Fili che si snodavano su temi ed autori diversi, da Dante a Machiavelli a Tel Quel, come appare dal primo volume della bellissima collana 'Proteo/Risset', curata da Umberto Todini, cui tutti dobbiamo la ricerca instancabile e fruttuosa dei testi di Jacqueline, a volte presenti solo nel suo computer, come quelli che oggi abbiamo sotto gli occhi.

Almeno uno di quei progetti, e di quei fili, tra Francia e Italia – ha visto la mia partecipazione. Mi riferisco all'idea che avemmo, insieme a Carlo Ossola e Giacomo Marrao, di attivare una sorta di nuovo *Collège de Sociologie* che si richiamava a quello parigino degli anni Trenta. Esso intendeva ispirarsi alla rottura dei confini disciplinari, all'indagine genealogica, alla passione politica del gruppo riunito intorno a Bataille, Caillois, Leiris, i cui testi sono oggi raccolti e curati in maniera mirabile da Denis Hollier e Marina Galletti: un'esperienza di straordinario rilievo, paragonabile in quegli anni, solo a quella, altrettanto pionieristica, della Scuola di Francoforte. Naturalmente quel progetto di ricostituire un nuovo *Collège de Sociologie* negli anni Novanta non andò oltre i primi incontri. Fallì, come non poteva non accadere, anche se si accompagnò ai convegni su Bataille, organizzati da Jacqueline Risset, come quello su *Il politico e il sacro*, i cui atti sono adesso pubblicati dall'editore Liguori. E del resto, come ricorda Jacqueline nel nuovo, incompiuto, libro su Bataille, che dobbiamo alla cura di Marina Galletti e Sara Svolacchia, il fallimento, o comunque l'incompiutezza, era implicito nello stesso progetto del *Collège* e nell'intera opera di Bataille – «io non concludo mai», egli scriveva. L'incompiuto non è il limite, ma la forma stessa dell'arte contemporanea e anche, per alcuni versi, del pensiero filosofico, a partire da Nietzsche ad Heidegger, che appunto lascia incompiuto *Essere e tempo*. Solo l'incompiuto, pensa Bataille, e con lui Jacqueline, mantiene in vita la potenzialità aperta dell'opera, prima che essa si immobilizzi in quel compimento che ne segna anche l'esaurimento.

Ciò mi viene in mente rileggendo le parole che Marina Galletti scrive nella presentazione al nuovo *Georges Bataille* di Jacqueline: «non è il tentativo diligente di un curatore di riunire gli scritti che Jacqueline Risset ha consacrato a Georges Bataille. È la ‘visione’ prontamente fissata su un foglio dall’autrice [...]. Un abbozzo più che un vero e proprio libro, [...] in sospenso, incompiut[o] ». Fuori dall’«esegesi accademica che esplora l’opera degli scrittori nella prospettiva totalitaria di fissarne significato e contenuto»¹. Sono frasi che Marina Galletti riferisce a Jacqueline, ma che potrebbero rivolgersi, senza cambiare nulla, allo stesso Bataille, a testimonianza di un incontro che va molto aldilà di una competenza culturale, penetrando in profondità nell’esperienza vissuta.

Di Bataille Jacqueline ha condiviso, pur con tutta la distanza storica, più di un tratto del temperamento: la rapidità delle idee, la pluralità dei linguaggi, la curiosità intellettuale. Ma, prima di ogni altra cosa, la relazione tra presenza intellettuale e passione politica. Se c’è qualcosa su cui Jacqueline tornava sempre era la sua attrazione per la contemporaneità – per le sue risorse, i suoi rischi, le sue ferite, che già negli anni Ottanta e Novanta cominciano ad aprirsi sotto la superficie degli eventi. È questo elemento, questa passione per il presente (di cui parla Daniele Garritano nel suo intervento nel volume a più voci *Jacqueline Risset “une certaine joie”*), che Jacqueline ha sempre condiviso con entrambi i grandi avversari di cui scrive in uno dei suoi saggi magistrali – Sartre e Bataille. Pur parteggiando apertamente per quest’ultimo, Risset non si è mai piegata al vento dell’antipolitica che da tempo ha cominciato a soffiare, in Francia come in Italia, restando ferma nel suo impegno politico intransigente contro ogni deriva autoritaria, sciovinista, razzista. Esattamente come Bataille. Basti leggere, a questo proposito, quanto egli scriveva in “Documents” sui *black birds*, i ballerini neri del Moulin Rouge, che Bataille guardava con l’ampiezza d’orizzonte mutuata dalla grande antropologia di Leiris.

È singolare – ma tipico della sua straordinaria duttilità ermeneutica – come in un numero limitato di pagine, a volte solo abbozzate, Jacqueline riesca ad entrare nel cuore del dispositivo-Bataille, in quella fucina fumante che è stata la sua esperienza individuale e collettiva tra gli anni Trenta e Sessanta del Novecento. È un altro elemento, questa capacità di andare all’essenziale, «jusqu’au bout des choses», per riprendere l’espressione di Bataille più volte richiamata, che Jacqueline condivide col suo autore – quella che un altro amico comune di quegli anni, Jean-Luc Nancy, definisce una «decisione di esistenza», cioè una decisione che impegna l’intero orizzonte della vita. È questa forza costitutiva, creativa, che costituisce il motore, il nucleo rovente dell’officina Bataille che Jacqueline ha contribuito a scoprire e a riaprire per tutti noi, facendo del proprio lavoro ciò che Bataille chiamava un’«esperienza interiore» – ma allo stesso tempo ‘esteriore’, dal momento che è sempre rivolta al ‘fuori’, all’imprevedibilità degli eventi. Da qui – nel rapporto complesso tra ‘interno’ ed ‘esterno’, quel singolare amalgama di fragilità e ri-

1 M. GALLETTI, *L’istante prima della creazione*, in J. RISSET, *Georges Bataille* a cura di M. Galletti e S. Svolacchia. Premessa di U. Todini, Artemide, Roma 2017, pp. 11-12.

2 D. GARRITANO, *Politica e impegno in Jacqueline Risset. Un linguaggio a più voci*, in *Jacqueline Risset “Une certaine joie”. Percorsi di scrittura dal Trecento al Novecento*, a cura di M. Galletti in collaborazione con F. Cera, M. Felici e S. Svolacchia, Roma TrE-Press, Roma 2017.

solutezza, di cui è fatta la scrittura e l'esistenza stessa di Bataille. La forza d'urto con cui rompe convenzioni e tradizioni, scardinando confini disciplinari e saperi costituiti. Come scrive Risset, «Bataille [...] fa tremare, mediante spostamenti decisivi, il grande corpo dei concetti istituiti»³ mediante un *corpus* di testi mai disgiunti dal suo stesso corpo e, se così si può dire, dal corpo del secolo e dalle sue convulsioni.

Di questo insieme di pensieri, scritture, eventi che il nome di Bataille mi richiama, attraverso la lettura del libro di Jacqueline, vorrei isolare tre punti, tre fuochi prospettici. Sono quelli che più istituiscono un ponte con la contemporaneità, rimandando al nostro presente. Naturalmente non tutto ciò che Bataille ha scritto, o fatto, ci parla con la stessa intensità. Parte di quella esperienza individuale e collettiva – da *Documents* a *Contre-Attaque*, ad *Acéphale*, fino al *Collège* – resta legato alle vicende irripetibili di quella stagione convulsa, non riproducibile nella nostra esperienza. Anche se va detto che alcune assonanze tra gli anni Trenta e oggi colpiscono. Alcuni laboratori di allora – come quello ‘rossobruno’, in continua oscillazione tra destra e sinistra (basti pensare al transito di Blanchot dall'una all'altra parte; ma anche ad alcuni saggi ‘mitologici’ di Caillois) – sembrano oggi ritornare, sia pure in un quadro internazionale profondamente cambiato. In entrambi i casi era ed è ancora in gioco l'esistenza stessa dell'Europa e del suo livello di civiltà. Sappiamo come andò allora. Speriamo di non veder ripetere gli stessi errori.

E dunque cosa ci dice Bataille oggi? Come i suoi testi ci parlano? Cosa di quella scrittura ansimante e a volte insostenibile è ancora attuale? Mi fermerei, molto in breve, soprattutto su tre punti – che traggio non solo dal nuovo libro di Jacqueline, ma da tutto il suo straordinario cantiere batagliano. Il primo riguarda la questione del ‘negativo’. Contrariamente a Kojève, che considerava il negativo esaurito già con Hegel e soprattutto dopo la guerra, Bataille non ha mai smesso di confrontarsi con esso. Certo, non con un negativo dialettico, con un negativo interno alla macchina del progresso, ma con un negativo senza recupero, senza impiego, inoperoso. Eppure Risset, parlando di questo negativo irrecuperabile, lo definisce nello stesso tempo un «atto infinitamente affermativo»⁴. Che significa? Come può, un negativo irrecuperabile, essere nello stesso tempo affermativo. Anche Jacqueline si chiede se possa esistere un negativo assoluto, ripiegato su se stesso, privo di uscite. Non è questa la sede per affrontare simile questione in tutta la sua complessità. Ma quello che si può certamente dire è che, dopo che si è immaginato – anche da parte della filosofia francese, tra Bergson e Deleuze – che il negativo potesse essere definitivamente abbandonato, che si aprisse un orizzonte infinitamente affermativo, esso è ancora davanti a noi. Mai come oggi, in cui stiamo assistendo a un ritorno in grande di negativo, il riferimento a Bataille torna centrale. Già allora egli coglieva i varchi, i punti ciechi, in cui il negativo – un negativo non trattabile – è ricomparso in maniera fantasmatica, spettrale, davanti a noi.

Per esempio – e vengo così al secondo punto – con il ritorno in campo delle religioni, e con tutti i conflitti che ciò porta in un mondo solo apparentemente laicizzato. Noi tendiamo a proiettare l'esperienza di una parte dell'Occidente – quella europea, perché

3 RISSET, *Georges Bataille*, cit., p. 20.

4 *Ibidem*, p. 26.

già in America il discorso sulla religione è diverso – in tutto il mondo, interpretando in modo superficiale e parziale la categoria di secolarizzazione. La secolarizzazione non ha nulla a che vedere con una lineare laicizzazione, perché porta al suo interno grumi teologico-politici tutt'altro che dissolti. Anzi capaci di riaffiorare nella nostra esperienza in forma violenta – come accade nel terrorismo islamico. Sono questioni – al centro del convegno e del libro su *Il politico e il sacro*, curati da Jacqueline – già affrontati da Bataille nel suo straordinario saggio su *La struttura psicologica del fascismo* del 1933, l'anno dell'ascesa al potere di Hitler in Germania. Bataille coglie perfettamente le conseguenze, potenzialmente catastrofiche, del ritorno del sacro al centro del disincanto moderno. Il fascismo per lui non è altro che questo: l'elemento eterogeneo, irrazionale, violento, spostato dal basso all'alto, incorporato nell'omogeneo e asservito alle potenze che lo guidano. È qualcosa che, in forma diversa, abbiamo ancora davanti a noi. Nel momento in cui la politica appare del tutto subalterna all'economia, in cui sembra che il neo-liberalismo abbia omologato il mondo al mercato globale, il sacro costituisce la forma violenta con cui, all'interno del mondo secolare, il politico cerca la sua rivincita. Così l'individualismo si rovescia in una forma di massificazione che inevitabilmente cerca nuovi capi cui affidarsi. È allora che, nel cuore dell'immanenza, spunta una scheggia di trascendenza incontrollata. Questo è stato il modo in cui, negli anni Trenta, si è rotta la 'gabbia d'acciaio' – come la chiamava Weber – delle democrazie occidentali e l'elemento carismatico è tornato a imperversare in un'Europa estenuata da rituali democratici non più capaci di rappresentare interessi e desideri delle masse.

La domanda che non solo Bataille, ma il gruppo d'intellettuali che lavora intorno a lui – da Caillois a Leiris, a Masson, a Klossowski – si poneva è quale risposta andasse data a una situazione del genere. Se bastassero le consuete categorie razionalistiche su cui si erano formate le culture liberal-democratiche moderne. Oppure se si richiedesse un linguaggio nuovo, aperto alle forme del mito e del simbolico, adoperate strumentalmente dalle forze di destra. Si sa che Benjamin temeva un uso incontrollato del linguaggio degli avversari – al punto di ritenere che il gruppo del *Collège* lavorasse per il fascismo. Eppure una politica del mito era quella che non solo Sorel, ma anche Mann e perfino Gramsci pensarono si dovesse in qualche modo rischiare. Naturalmente tutto sta in cosa si dovesse intendere con il termine 'mito'. È il terzo punto che vorrei richiamare, sfiorando appena l'orizzonte che apre. Bataille in uno dei suoi testi più enigmatici, ripreso anche da Nancy, parla di «mito interrotto»⁵, collegandolo al ruolo della poesia. La questione che così si apre è quella della relazione sfuggente aperta, attraverso l'interruzione del mito, tra politica e poesia. Come Bataille ebbe dire – in colloquio con René Char – tra poesia e politica passa un rapporto costitutivamente antinomico, nel senso che, allo stesso tempo, la vera poesia non è mai politica eppure, in un altro modo, lo è sempre. Che vuol dire? La poesia non è mai politica perché non instaura la *polis*, come sosteneva invece Heidegger. Bataille esclude ogni estetizzazione fascista della politica, ma anche ogni politicizzazione, comunista, dell'arte. Nessuna mimesi è possibile tra parole e cose, significante e

5 J.-L. NANCY, *Il mito interrotto*, in Id. *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.

significato, enunciazione ed enunciato. In questo senso la poesia interrompe il proprio mito. Come insegnano Baudelaire e Rimbaud, Celan e Mandel'stam, essa parla ritraendosi, interrompendo ogni pratica mitopoietica. Eppure, nonostante ciò, la poesia, da un altro punto di vista, è sempre politica. Ha sempre a che fare con la comunità delle donne e degli uomini. La porta dentro – con tutti i suoi conflitti, perdite, scissioni. Forse proprio ad essa – al suo necessario rapporto con la comunità – pensava Jacqueline quando parlava, a proposito di Bataille, di una negazione affermativa.

VALERIO MAGRELLI

JACQUELINE RISSET LETTRICE À CÔTÉ

Sono lieto di prendere la parola dopo questo intervento, che mi permette di entrare immediatamente nel solco del pensiero di Jacqueline. Un pensiero, vorrei dire da subito, che si è venuto esplicando in una sorta di costellazione, se è vero che le sue opere risultano riconducibili a tre diversi poli intellettuali, rappresentati dalla ricerca critica (su cui ci stiamo confrontando oggi), dalla scrittura poetica e dall'attività traduttoria. Tre sono infatti i generi di esercizio che Risset ci ha lasciato, e che l'archivio curato da Umberto Todini ci permette ora di riconsiderare con tutta la calma necessaria.

Ma vengo al mio intervento, premettendo qualche veloce notazione. Anch'io, come Roberto Esposito, vorrei cominciare da un ricordo che si colloca nel panorama degli anni Ottanta. Ho incontrato per la prima volta Jacqueline proprio in questa sala, in occasione di un convegno sul tema delle avanguardie. La sua relazione mi colpì al punto che più tardi la utilizzai ampiamente. Si trattava di un contributo relativo a Mallarmé, e in particolare a un'idea ben più radicale di quella proposta da Apollinaire in relazione a un testo senza punteggiatura: l'autore di *Igitur* si concentrava infatti sulla nozione di una «punteggiatura senza testo»¹. Aldilà di ciò che più tardi Paul Valéry avrebbe definito nei termini di «coque sonore», qui è in gioco un concetto di ritmo che torna in uno dei saggi che oggi salutiamo, ossia quello su Bataille e la poesia.

Conobbi dunque Risset durante alcune giornate di studio alle quali, ricollegandomi a quanto ha appena detto Valeria Pompejano, ero stato invitato da Pasquale A. Jannini. Avevo dato la prima annualità dell'esame di Letteratura Francese con Giovanni Macchia, affrontando l'inizio dell'orale con Enrico Guaraldo, che interrogava sui rapporti tra Proust e John Ruskin. Curioso: nei giorni scorsi ho scoperto che proprio questo fu il tema della tesi di Marina Galletti, tanto presente nel corso di queste giornate.

Voglio però ancora precisare che, sempre in questa stessa sala, si tenne nel 1996 un altro convegno, specificamente dedicato ai rapporti tra Sartre e Bataille (se ne fa cenno nel volume *“Une certaine joie”. Percorsi di scrittura dal Trecento al Novecento*). Per l'occasione, pubblicai un articolo² che sono andato a rileggere con un certo stupore. Lo dico per notare come, nell'arco di ventitré anni, il clima appaia profondamente mutato sul piano sia politico, sia culturale. Basti pensare alle relazioni tra Italia e Francia: se molti libri sono stati dedicati alla crisi dell'egemonia intellettuale transalpina, è facile constatare come a ciò si sommi la fine di quel ricchissimo sistema di osmosi e scambi che tanto a lungo ci ha “batailleamente” contaminato.

1 Cfr. V. MAGRELLI, *La Pasqua delle virgole*, in *Esercizi di poesia. Saggi sulla traduzione d'autore*, a cura di G. Cascio, I quaderni di poesia, n. 5. Collana dell'Istituto Italiano di Cultura, Amsterdam 2017, p. 89.

2 V. MAGRELLI, *Sartre e Bataille, ignorarsi è bello*, cfr. in proposito Sara Svolacchia, “Bibliografia essenziale sui convegni organizzati da Jacqueline Risset in Italia”, in J. RISSET, *Georges Bataille* a cura di M. Galletti e S. Svolacchia. Premessa di Umberto Todini, Artemide, Roma 2017, p. 108.

Ma siamo qui per parlare di libri, anzi di vari libri. Lo si vede bene dalla cartolina d'invito, che squaderna come in una vetrina, come su un ideale bancone, volumi che raccolgono le testimonianze di storici, critici, artisti riuniti intorno a Jacqueline Risset. Vorrei cominciare citando un testo recentissimo, in lingua inglese, con contributi di Bataille, Klossowski, Leiris, e disegni di André Masson³. Si tratta di un'opera davvero speciale, con un lavoro imponente anche dal punto di vista della traduzione, mi diceva Galletti. Aggiungerò soltanto che siamo di fronte a una specie di caccia al tesoro: l'opera è infatti suddivisa in tre parti che corrispondono ad altrettanti livelli di lettura, distinti da un contrassegno grigio, uno bianco e uno nero. Mentre la prima raccoglie testi dedicati a "Acéphale", la seconda riguarda la società segreta legata alla rivista, e la terza si concentra sul Collège de Sociologie – il tutto, con un notevolissimo apporto iconografico.

E qui inizio la mia relazione vera e propria, che vorrei far partire dal volume sull'«à côté proustiano». Gli interventi introduttivi di Marina Galletti e di Alberto Castoldi collocano la lettura di Risset a cavallo di due linee direttrici, che non appartengono direttamente al suo pensiero, ma provengono dalla teoria della letteratura: mi riferisco ai lavori di Genette e Jakobson da una lato, di Deleuze dall'altro. Com'è ovvio, per essere sciolto fin nei particolari, il loro esame richiederebbe un intero seminario. Nell'impossibilità di farlo, voglio attenermi al solo titolo, *L'«à côté proustiano»*, appunto.

Lo studio parte dalla nozione di metafora, che viene qui intesa in maniera assai particolare. In quanto eredità del pensiero simbolista, questa figura retorica costituirebbe infatti il versante razionale, propositivo della *Recherche*, monumento eretto attraverso una sua vera e propria glorificazione. Ebbene, a fronte di un elemento così marcatamente connotato, Risset propone di considerare la metonimia così come la definisce Jakobson. Come spiega Galletti nella sua introduzione, quest'ultima starebbe cioè a significare concetti quali quelli di contaminazione, profanazione, violazione della gerarchia tradizionale. La specificità di una simile proposta consisterebbe insomma nello «sbilanciare la lettura critica di Proust verso il dispositivo batailleano dell'interdetto e della trasgressione»⁴.

Detto in termini più semplici, l'ipotesi della studiosa verterebbe sul tentativo di leggere, sotto la presenza della metafora, l'azione sotterranea della metonimia. Pertanto, sulla traccia di Deleuze, le sue indagini si concentrano sì su "Proust e i segni", ma prima e innanzitutto su "Proust sotto i segni". E devo ammettere che, personalmente, questa irradiazione del modello metonimico in direzione di quel negativo cui si faceva riferimento poco fa, mi pare splendidamente individuata, soprattutto quando si passa ad analizzare, verso l'inizio della *Recherche*, la famosa scena della lanterna magica, dove è questione nientedimeno che di parricidio.

Tale lettura batailleana di Proust mi consente di spostarmi sui saggi di Risset dedicati a Bataille. Ricorro ad altre annotazioni di Marina Galletti assai efficaci. L'intento di questo volume, leggiamo, non consiste nel tentativo di riunire gli scritti che Jacqueline ha

3 G. BATAILLE, *The Sacred Conspiracy*, a cura di A. Brotchie e M. Galletti, Atlas Press, London 2017.

4 M. GALLETI, *Alle origini dell'«à côté»*. Nota introduttiva, in J. RISSET, *L'«à côté proustiano»*, traduzione e cura di M. Galletti postfazione di A. Castoldi, Bibrink, Roma 2018, p. 11.

consacrato a Bataille (come si fa di solito), bensì in quello di trasmettere «la “visione” prontamente fissata su un foglio dall’autrice stessa»⁵. Infatti il libro riporta una copia anastatica della pagina su cui, con la sua nervosa grafia, essa aveva tracciato lo schema, l’ossatura di un possibile progetto.

Il punto mi sembra estremamente interessante, in quanto la figura di Bataille appare qui come per sottrazione, emergendo dalla cancellazione di alcuni articoli da lei consacrati allo scrittore. In definitiva, è come se il volume che oggi vediamo sorgesse a partire da una soppressione. Come, cioè, se Risset sostenesse: “Il mio saggio su Bataille deve contenere alcuni capitoli, ma allo stesso tempo deve sopprimerne altri”. Nasce così questo libro appassionante. Non solo: riprendendo l’idea di Roberto Esposito circa i tre punti cruciali della lettura rissettiana (negativo, religione, poesia), vorrei segnalare i tre nessi, i tre plessi corrispettivi evidenziati da Marina Galletti: la postura politica, la tesi della sessualità e del sogno, e poi, naturalmente, la definizione di poesia.

Del resto, come testimonia l’indice, la trattazione si apre con un capitolo sul politico e il sacro, cui fanno seguito «Figure del sogno» e poi, via via «Haine de la poésie», «I “bambini nella casa”. Bataille-Leiris», infine «La canzone della sirena» (su Baudelaire). Fra questi spunti, ciò che mi sta più a cuore è il discorso dedicato all’odio della poesia. In effetti, nelle vesti di curatore, tre o quattro anni fa pubblicai, presso i quaderni dell’Università di Cassino, un volume di autori vari, dal taglio chiaramente comparatistico, intitolato *Odio della musica?* Prego notare il punto interrogativo. Infatti già altre due riviste francesi avevano pubblicato dei numeri speciali con lo stesso titolo, senza tuttavia quel segno di interpunzione.

La genealogia dell’espressione rinvia direttamente a un fortunato testo di Pascal Quignard, *Haine de la musique* (1996), ma va fatta risalire allo stesso Bataille. È una vicenda curiosa, poiché a rigore il saggio di Bataille non esiste, dato che il suo autore decise di cambiarne il titolo. *Odio della poesia* (cui, ripeto, Quignard si ispirerà qualche decennio più tardi per il suo libro *Odio della musica*) diventò allora *L’Impossible*. E mi piace l’idea di ricorrere alla definizione della poesia che ne emerge, come di «un *negativo* [...] infinitamente affermativo» (secondo la formula di Risset⁶), per manipolarla e applicarla alla musica [...] Poesia come impossibilità, dunque: «Non credo di aver odiato nulla al pari della poesia. [...] Ogni poesia tradisce la poesia»⁷.

Ma la vicenda di questo titolo non si ferma qui. Bataille chiama infatti a raccolta i surrealisti, e tra i surrealisti quel primo Breton che faceva riferimento a Jacques Vaché e alla sua parodia dei poeti attraverso il termine *pohètes*. Arricchita da una “h” impropria, la parola si caricava di tutta l’enfasi, di tutta la roboante aulicità legata a una certa tradizione – in Italia basterebbe pensare a D’Annunzio, Vate per antonomasia, o a quella che scherzosamente veniva chiamata “poèsia”. In questo tipo di scrittura, Bataille scorge una dannosissima forma di adulterazione, in sintonia (l’accostamento suonerà forse un po’ audace) con quanto negli stessi anni andava sostenendo Witold Gombrowicz. Il

5 M. GALLETI, *L’istante prima della creazione*, in J. RISSET, *Georges Bataille*, cit., p. 11.

6 RISSET, *Georges Bataille*, cit., p. 26.

7 *Ibidem*, pp. 53-54.

grande prosatore polacco emigrato in Argentina, individuava una simile tabe addirittura in Dante, antesignano di tanti poeti che riteneva intossicati di “zucchero”. Ai suoi occhi, l’eccesso di stucchevolezza finiva per tramutarsi in un autentico veleno (inutile dire che stiamo parlando di un Dante letto da un polacco; difficile che a un italiano passi per la mente un pensiero del genere).

Ad ogni modo, l’attacco surrealista veniva da lontano, probabilmente da Nietzsche, o meglio da quel Zarathustra che affermava: «I poeti mentono troppo [...] Ahimè, come sono stanco dei poeti!», e ancora: «In verità, provo vergogna a essere ancora un poeta» – affermazioni a cui Bataille risponderà: «Odio la menzogna (l’imbecillità poetica)»⁸. Nasce da qui la sua idea dell’essenza della poesia come forma estrema della letteratura, l’equazione tra poesia e istante sacro. Non esiste letteratura se non nel momento critico ed estremo rappresentato dalla poesia. In breve, «la letteratura non [è] niente, se non è poesia»⁹, poesia come attesa di una libertà, di una sovranità infine realizzata, e che troppo spesso nella storia «si trasforma inevitabilmente nel suo contrario. Diviene risparmio, accumulazione»¹⁰. Siamo così arrivati al punto forse più incandescente di questo esercizio critico. Per questo, vorrei concludere segnalando ancora una volta la qualità di un lascito su cui abbiamo appena iniziato a interrogarci.

8 G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, in *Oeuvres complètes*, t. VI, Gallimard, Paris 1973, p. 84.

9 G. BATAILLE, *L’Expérience intérieure*, in *Oeuvres complètes*, t. V, Gallimard, Paris 1973, p. 173; la citazione è ripresa in RISSET, *Georges Bataille*, cit., p. 54.

10 *Ibidem*, p. 69.

MICHEL CANTELOUP

PREMIER MOMENT

Avant de vous parler de ce livre¹ qui justifie ma présence à cette rencontre, je vais faire un petit retour en arrière sur ma rencontre avec Jacqueline Risset. Marina l'a rappelé, j'ai rencontré Jacqueline Risset à Rome la première fois en 1972 à la Villa Medici. Elle venait souvent dîner chez Denis Hollier qui était un de ses amis. Je crois qu'elle l'a connu autour de la revue *Tel Quel*. Je dînais quelques fois chez Denis et Dominique quand elle était là, c'est ainsi que j'ai fait sa connaissance.

Par la suite, j'ai participé avec elle à plusieurs manifestations littéraires où se joignaient des artistes. La première fois, c'était en 1981 à l'initiative de Mathias Perez qui était pensionnaire à la Villa Medici. Il avait réuni des écrivains et des artistes pour la réalisation d'un coffret qui s'appelait *Uniques objets. Proèmes*². J'avais réalisé un travail plastique en regard du poème de Jacqueline *Elles vont gagner*³, cela avait un rapport, je crois, avec le psychanalyste Jacques Lacan.

La seconde fois c'était en 1983, toujours à l'initiative de Perez et du musée d'art moderne de Céret dans les Pyrénées orientales. Des écrivains et des poètes associés à des artistes collaboraient ensemble pour le coffret *El Tretz Vents*⁴. Mon travail plastique accompagnait le poème de Jacqueline *Barca dorata nell'occhio*.

La troisième fois en 2011, je participais à une exposition collective *Poèmes et Artistes de Jacqueline Risset* à la Bibliothèque de l' Arsenal de Paris, en présence d'un entretien public avec Alain Veinstein. En dehors de ces trois dates, j'ai eu l'occasion de la rencontrer avec plaisir, soit à Rome ou à Paris.

La dernière fois où je l'ai vue, à la Maison de l'Amérique Latine, c'était pour la présentation de son livre *Les Instants les éclairs*⁵, livre édité chez Gallimard en 2014. Julia Kristeva, Philippe Sollers, Marcelin Pleynet, Carlo Ossola animaient l'événement, que François Vitrani coordonnait. Voilà, un rappel historique rapide de mes rencontres avec elle, je ne vais pas détailler ici les moments où nous nous sommes vus dans son bureau à Rome, dans mon atelier à Paris, avec Umberto évidemment. A chaque fois, j'ai été séduit

1 J. RISSET, *Premier Moment*. Découpages de M. Canteloup, atelier Reine Brunehaut, 2018. Il s'agit du quatrième livre d'art réalisé par Michel Canteloup. Je remercie Sara Svolacchia pour avoir transcrit et annoté mon texte.

2 M. PEREZ, *Uniques Objets. Proèmes*, Carte blanche, Montmorency 1981.

3 J. RISSET, *Elles vont gagner*, in *Sept passages de la vie d'une femme*, Flammarion, Paris 1985, pp. 95-102. Cfr. M. DRAZIEN, *Gli instanti di Risset e Lacan*, in J. RISSET, "Une certaine joie". *Percorsi di scrittura dal Trecento al Novecento*, a cura di M. Galletti, con F. Cera, M. Felici e S. Svolacchia, Roma TrE-Press, Roma 2017, pp. 255-261.

4 *El Tretz Vents*. Préface de Christian Prigent, Musée de Céret, 1983. Coffret exposé au Musée d'art moderne de Céret, ensuite au Centre Pompidou de Paris.

5 J. RISSET, *Les Instants les éclairs*, Gallimard, Paris 2014.

par son esprit lumineux ajouté au plaisir de sa présence.

Maintenant je vais vous dire quelques mots sur cet objet – enfin sur ce livre. Au printemps dernier, au marché aux puces, j’ai eu la surprise de découvrir un livre de Jacqueline écrit en français *L’Amour de loin*, édité aux éditions Flammarion en 1988. Ce livre m’a séduit, j’ai beaucoup aimé ces poèmes. J’en ai parlé avec Marina Galletti qui m’a donné l’idée de réaliser un livre comme je l’avais fait auparavant avec un choix de textes de Roger Caillois, *Les ailes des papillons*⁶. J’en avais fait un deuxième avec un choix de textes du *Parti pris des choses* de Francis Ponge⁷ et, plus récemment, avec une sélection de poèmes de Michel Deguy⁸. Avant de commencer le travail, j’ai rencontré Umberto qui m’a laissé la liberté de choisir les poèmes. Cette attention m’a touché; en parallèle Marina m’a donné l’édition italienne avec une traduction de Jacqueline de ses propres poèmes⁹. Sur quelques pages de ce livre sur Jacqueline en regard il y a à gauche le poème français et sur la page de droite la traduction italienne. J’ai donc conçu entièrement avec toute la liberté ce livre. Je suis allé pendant une semaine au mois de juillet dans le nord de la France près de Valenciennes chez un ami qui a un atelier, les éditions Reine Brunehaut. Avec Jean-Claude Demeure, nous avons réfléchi à la mise en page et imprimé le texte. Durant l’été, j’ai enluminé les poèmes et j’ai réalisé une intervention sur les couvertures, elles sont toutes semblables, avec une variation chromatique. Chaque ouvrage est unique, j’ai choisi pour ce livre un travail de découpage et de calques de couleur, chaque feuillet veut être un vitrail ouvert sur les mots de Jacqueline Risset. C’est un livre hors commerce, tiré à 11 exemplaires, à peu près du même format que ceux réalisés précédemment, dédié à Umberto. Il se présente avec 48 pages et un emboîtement. C’est un livre d’Art conçu en cinq chapitres. Il commence avec le printemps, les saisons se suivent et il se termine par le printemps. Comme une litanie amoureuse sans fin. Le titre du livre français est *L’Amour de loin*. J’ai choisi le titre du premier poème de “Printemps”, *Premier Moment*, comme titre de mon livre.

6 R. CAILLOIS, *Les Ailes des papillons* [extrait de *Méduse et Cie*]. Illustrations de M. Canteloup, atelier Reine Brunehaut, Bavay 2013.

7 F. PONGE, *Textes choisis*. Lithographies de M. Canteloup, atelier Reine Brunehaut, Bavay 2015.

8 M. DEGUY, *Lieux dits*. Lithographies de M. Canteloup, atelier Reine Brunehaut, Bavay 2016.

9 J. RISSET, *Amor di lontano*, Einaudi, Torino 1993.

Ventaglio delle donne

a cura di Francesca Brezzi

*Il pensiero femminile è intessuto
di passioni, progetti,
saperi, conflitti,
responsabilità e speranze;
è pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze
pratiche e teoretiche
la loro identità di genere,
interrogandosi
su una possibile specificità
del filosofare al femminile.*

Rossella Bonito Oliva

Dal grido animale al silenzio dolente: una vergogna senza colpe

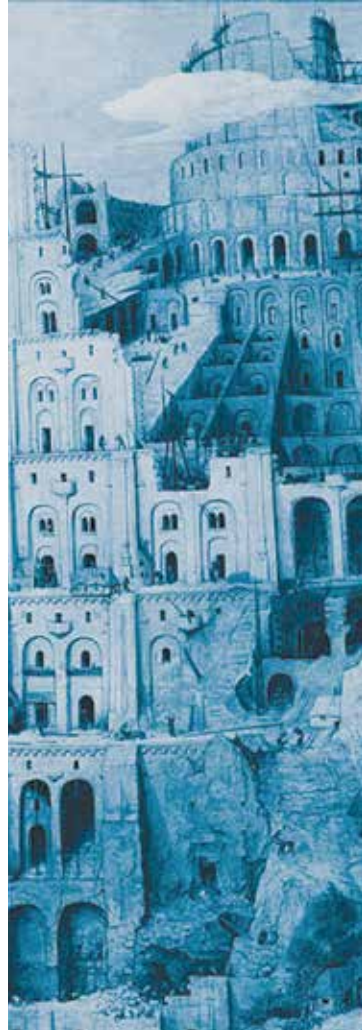
Giovanna Costanzo

Irène Némirovsky. La parola come destino e come catarsi

Giovanna Costanzo

Ágnes Heller. Sul valore del caso e sull'amore per la libertà

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

ROSSELLA BONITO OLIVA

DAL GRIDO ANIMALE AL SILENZIO DOLENTE:
UNA VERGOGNA SENZA COLPE

Abstract

The author traces the theme of violence against women and the different way of living and metabolizing shame by male figures through the emblematically same and different stories of Sufiya and Lucie narrated by J. M. Coetzee and S. Rushdie. Although set in two very different realities, Pakistan and South Africa, the condition of the two women is very similar, assimilated by the violence suffered and by the stigma of shame, understood Hegelianally as pathos of separateness, as the emergence of the original fear of the finite, which the man wants to overcome through procreation.

Keywords: Female Condition; Shame; Identity; Violence

I.

Quando Virginia Woolf riceve la richiesta da un'associazione impegnata contro il fascismo e la guerra, risponde dopo qualche anno ponendo una serie di questioni sul ruolo marginale delle donne nella società. Proprio questa emarginazione le fa apparire «sbagliato razionalmente e impossibile emotivamente aderire ad un'associazione» che replica modelli paternalisti e maschilisti pena la perdita di un'identità cresciuta nella marginalità e la conseguente possibilità di interrompere il suono gracitante di «un grammofofono rotto» riproducendone i suoni e rendendo ancora più profondi i solchi già incisi¹.

L'esclusione dall'istruzione superiore, dalla vita pubblica e dall'autonomia economica è la discriminante che la Woolf, in questo come in altri scritti, individua come cause di una disegualianza che ricade sulla conoscenza, sulla strutturazione psichica di uomini e donne. La richiesta dell'uomo politico, come appello alla responsabilità, è ricevibile solo in parte da una scrittrice che, pur sentendo l'orrore della guerra e del fascismo, non riconosce la spinta a una radicale trasformazione della cultura maschilista, una reale vergogna per le mostruosità perpetrate nel suo tempo. Accogliere passivamente quell'invito è un atto "razionalmente sbagliato e impossibile emotivamente" in un contesto incapace di comprendere tutte le maglie di una catena di dominio coerente con fascismo e guerra. Il mondo delle leggi, delle istituzioni e dei costumi ha sancito una cesura tra maschile e femminile che ha privato l'umanità di una pluralità di prospettive, sacrificando le donne ed esaltando il culto della virilità. Ragione e sentimento hanno nel tempo legittimato distinzioni, divisioni che hanno formato e incanalato modi di pensare e di sentire in un'unica direzione che non può e non deve essere imputata in pari misura ad attori e spettatori. Per Virginia Woolf la vergogna del fascismo e della guerra ricade sull'intero popolo, di cui le donne sono solo un frammento marginale e inascoltato.

1 Cfr. V. WOOLF, *Le tre ghinee*, trad. it. con un'Introduzione di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1984, p. 143.

Riflettere con questo saggio sulle articolazioni della vergogna come emozione individuale e sociale nel suo originarsi dal giudizio degli altri o altrimenti dal giudice interiore implica la ricerca delle tracce di una declinazione femminile della vergogna in un universo simbolico e morale che incide sul giudizio sociale come su quello interiore².

Non si tratta di un'associazione tra femminile e vergogna, ma della sfumatura che questa emozione assume sotto un resistente dominio maschile³. Un femminile come un sentire 'altrimenti' la vergogna, aprendo spazi inesplorati nei processi di individuazione e di relazione. Una costellazione emotiva, rimasta ai margini, utilizzata e parassitata nel dominio maschile, che dischiude al rapporto con l'Altro, al senso del comune a partire dal bisogno reciproco, dalla empatia, prima e oltre la polarizzazione tra sfera privata e sfera pubblica, tra individuale e sociale costruiti nel se-dicente processo di civilizzazione. L'abitudine al limite, l'interdizione ai giochi di potere ha conservato nel femminile la consapevolezza della fragilità, l'esperienza della differenza come uno sfondo celato all'attenzione terapeutica dedicata dalla cultura logocentrica alla fragilità e alla differenza. La 'vergogna' è sembrata quasi appartenere per natura al femminile disciplinato nel segno del pudore, assunto a custode di un'intimità e di una dignità dislocate in valori amministrati nel dominio maschile. Sulle donne ha pesato un'aspettativa, una responsabilità sociale, senza che siano stati forniti loro strumenti e occasioni nella storia che le ha precedute e in quelle che le accompagna per articolare la voce della loro differenza⁴. Donne costrette a diventare ricettacolo dei veleni del conflitto di civiltà, del disagio della civiltà, destinate all'ascolto dei suoni distorti del "grammofono rotto" ricordato da Virginia Woolf.

Straniere in un universo che le caratterizza per poi emarginarle in nome della loro differenza: donne svergognate dalla violenza subita e donne uccise per la loro spudoratezza. Voci costrette a urlare o ridotte al silenzio segnalano l'eccedenza, la sproporzione di questa emozione rispetto ai vissuti, alle leggi, alle esperienze particolari. Eppure un'emozione inquietante e radicalmente umana, nucleo della consapevolezza della fragilità dell'umano, necessaria per il suo radicarsi nella genesi di un vivente che ha imparato a vivere e a sopravvivere attraverso i legami.

Oggi della vergogna si parla prevalentemente in negativo rilevandone la mancanza nella vita sociale e nei vissuti individuali, è ormai una labile intermittenza in configurazioni storicamente e culturalmente diversificate. Si assume questa emozione come un che di naturale, di quasi originario e spontaneo resistente alle grandi trasformazioni delle forme e dell'organizzazione della vita comune. In questa prospettiva la diagnosi di una sua scomparsa pone una questione antropologica rilevante. Sono evidenti i sintomi della vergogna, è un'emozione dalla marcata somatizzazione, il corpo in qualche modo tradisce e semplifica una pressione emotiva dai confini incerti. Si genera dall'intreccio tra percezione di sé e relazione all'Altro, tende verso ed espone, fluisce tra esterno e interno,

2 Rimangono centrali su questa questione le riflessioni di Agnes Heller, in Id., *Il potere della vergogna*, trad. it. a cura di V. Franco, Editori Riuniti, Roma 1983.

3 Su questo punto cfr. P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2015.

4 Si veda G. SIMMEL, *Cultura femminile* in Id., *Filosofia e sociologia dei sessi*, ed. it. a cura di G. Antinolfi, Cronopio, Napoli 2004, pp. 189-209.

fa emergere nel corpo individuato ed esclusivo la dipendenza da altro e la presenza di altri, partecipa della filogenesi e della ontogenesi secondo gli equilibri mobili e plastici delle forme umane della vita⁵.

In questo orizzonte l'analisi richiede un'attenzione critica ai modi plurali in cui si manifesta, viene accettata o rifiutata a livello individuale e sociale, se e nella misura in cui se ne vuole cogliere la radice antropogenetica e la declinazione esistenziale. Nasce da qui la nostra domanda.

Chiedersi perciò di cosa parliamo quando parliamo di 'vergogna' mette in gioco l'idea stessa di umanità nella misura in cui in questa idea convergono le forme di vita, le aspettative e l'immaginario presenti nella parola umanità⁶. Ci si trova su un terreno scivoloso, percorso da un'emotività in via di espansione ed esposta nel limite individuato del corpo proprio, animata dal bisogno di risposta e di riconoscimento: la percezione di sé risuona della e dalla relazione con l'Altro, genera il rischio di un'alienazione insuperabile. Indurre o educare attraverso la vergogna ha sostenuto i processi di omologazione a un Si impersonale a protezione dal rischio della vergogna che ne ha smorzato l'inquietudine e la densità emozionale. La vergogna alla fine è diventata una virtù necessaria per donne e adolescenti sospesi al giudizio esterno o in alternativa sintomo di dipendenza per uomini formati e di valore. Difficile mettere a fuoco la 'vergogna' in quanto permea il legame tra il Sé e l'Altro, risente degli equilibri tra l'individuo e la comunità, si declina nel pudore, nella colpa, 'metamorfosi' della vergogna assunta nel suo significato più ampio come dislivello qualificante di un genere teso tra fattuale e ideale⁷.

II.

Al confine tra la sfera individuale e quella comune, la vergogna attinge al simbolico e ai valori etici; in essa convergono processi mimetici, essa condensa l'essere esclusivo di ogni corpo e il bisogno di riconoscimento che disegna l'intero spettro dei rapporti tra Sé e l'Altro, preserva e decide il senso condiviso di umanità all'interno di rapporti di accoglienza o di esclusione. La vergogna è perciò termometro delle declinazioni di genere, delle credenze religiose e delle convinzioni morali nella distribuzione di possibilità e capacità che inevitabilmente riflette reciprocità, discriminazione ed emarginazione nella pluralità e diversità di mondi culturali e di valori. In questo intreccio si disegna il sottile confine tra dicibile e indicibile la cui mobilità e apparente evanescenza ha reso possibile nel tempo la strumentalizzazione e la banalizzazione della vergogna fatta oggetto di proclami, ricorrenze e cerimoniali d'occasione. Risente alla fine degli equilibri di potere, della distribuzione dei ruoli, del significato che assumono diritti e doveri nella sfera sociale, del vincolo tra l'individuo e la comunità. Se la civiltà omerica è stata definita la civiltà della vergogna e quella moderna la civiltà della colpa, in questa trasformazione

5 Sartre pone grande attenzione al tema della vergogna nell'articolazione del rapporto con l'Altro, cfr. J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), trad. it. di G. del Bo, F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 1965, pp. 265-6.

6 Sulla distribuzione sessuata delle emozioni in cui ne va dell'idea stessa di un'umanità piena cfr. M. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna e la legge*, trad. it. Carocci, Roma 2007.

7 Cfr. G. TURNATURI, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano 2012.

ancor prima e ancor più in profondità dell'aspetto religioso, dell'idea di libertà, si è spostato l'asse del rapporto tra l'individuo e la comunità⁸.

Questo non vuol dire poter indicare con precisione se e quanto la vergogna risenta del giudizio degli altri, delle regole sociali, delle condizioni di libertà o di costrizione o invece si ascriva alla sensibilità personale, alle vicende esistenziali. Più in generale la sovrapposizione di privato e pubblico, il depotenziamento della sfera dell'azione nella prestazione ha determinato disorientamento a livello personale favorendo l'*escamotage* del disciplinamento e dell'omologazione. In una riflessione più approfondita la vergogna segnala una sproporzione, un'asimmetria tra idealizzazione e realtà, tra aspettative e vita quotidiana, tra desideri e realizzazioni, che obbliga a rispettare l'intervallo tra visibile e invisibile che si modula tra il sentimento della dipendenza e la spinta all'autoaffermazione⁹.

Non sono venuti meno la vergogna, i contesti e i modi della sua evocazione anche con il depotenziamento dei legami affettivi, nonostante l'irrigidimento del controllo sociale e la spersonalizzazione e banalizzazione delle relazioni e delle responsabilità. Un'analisi dal basso o dall'alto, come suggerisce Vygotskij, alla fine non scioglie l'ambiguità dell'emozione della vergogna la cui ricorrenza nel rapporto tra arcaico, culturale e pubblico rinvia alle aspettative e agli obiettivi messi in gioco in ogni riflessione umana sull'umano¹⁰.

In fin dei conti la vergogna come emozione dell'animale sedicente più intelligente e più emotivo accompagna l'individuazione di questo vivente che è insieme storico, culturale e adattivo proprio nella misura in cui è 'animale dotato di linguaggio'¹¹.

L'autopercezione muove dall'apertura all'altro costruendo strategie espansive e conservative: riflette strutture culturali, reagisce a condizioni ambientali e sociali; filogeneticamente e ontogeneticamente rinnova la trama relazionale tra vita, corpo, mente. In altri termini dal basso e dall'alto le analisi possono e devono intrecciarsi focalizzando la sfumatura che la vergogna – come ogni altra emozione – conferisce allo stato psicofisico, potenziando o inibendo ogni altra funzione cognitiva e pratica nello sviluppo intrapsichico e intersoggettivo¹².

Metteremo a confronto due prospettive: una filosofica più antica, classica, e una narrativa, più contemporanea attraverso due romanzi che narrano di due 'vergogne' insorgenti

8 Si veda sullo spostamento nelle articolazioni della vergogna tra Antico e Moderno B. WILLIAMS, *Vergogna e necessità*, trad. it. il Mulino, Bologna 2007, in particolare p. 93 e s. Per quanto riguarda il vincolo tra individuo e comunità cfr. G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, trad.it. a cura di B. Accarino, Editori Laterza, Roma-Bari 1982, in part. il capitolo III.

9 Su questo punto si veda T. GRIFFERO, *Quasi cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2013 e Id. *Vergognarsi di, per, con... Le atmosfere della vergogna*, in E. Antonelli, & M. Rotili (a cura di), *La vergogna/The shame* (Sensibilia 5-2011) Mimesis, Milano 2012, pp. 161-190.

10 Cfr. L. SEMENOVIC VYGOTSKIJ, *Teoria delle emozioni. Studio storico psicologico*, ed. it. a cura di M. Campo, Mimesis, Milano-Udine 2019.

11 Sulla strutturazione psichica come prodotto di processi comunicativi cfr. A. GUALANDI, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Mimesis, Milano 2013.

12 Sul ruolo delle emozioni nella costruzione psichica e l'articolazione etica dell'identità cfr. M. NUSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2004, in part. pp. 17-116.

in contesti storicamente e culturalmente segnati dall'onda lunga con cui la cultura occidentale, sedicente universalistica, ha investito violentemente i processi di formazione di nuove e alternative configurazioni culturali. Hegel da una parte e Ruschdie e Coetzee dall'altro segneranno i confini di questo itinerario lungo il quale cercheremo di seguire gli indizi della perdita della vergogna che trascina dietro di sé l'amore, la fiducia e il rispetto nei rapporti interpersonali, segnalando un rischio per il significato stesso di umanità.

III.

Per queste ragioni ci è sembrata interessante la riflessione di Hegel sulla vergogna che parte dall'amore in cui prende corpo la 'paura del mortale'¹³. Un'emozione che sorge nell'incontro erotico dei corpi degli amanti: essi si attraggono e tremano mossi da un'unica tensione, la vergogna è *pathos* della separatezza. Vergogna, dice Hegel, non del corpo nudo esposto allo sguardo dell'altro, ma vergogna per la resistenza di un corpo all'altro corpo, per l'impossibilità di una piena unificazione. Il termine utilizzato è *Die Scham*, letteralmente vergogna non del corpo nudo, né tanto meno della spinta erotica, ma in senso proprio stupore nell'avvertire il corpo proprio come ostacolo che induce a ripiegarsi su di sé, reagendo alla delusione per l'impossibilità della fusione con l'altro corpo, per l'inadeguatezza alla spinta erotica avvertita nella insufficienza dello stesso corpo: una sproporzione che traduce l'istinto meramente naturale nell'eros non-più-naturale. Come emozione in qualche modo innocente ed elementare, al di qua della scelta e dell'azione, la vergogna non è ostile alla vita, piuttosto immersa senza riserva nella pienezza della vita sia pure concentrata nel limite del singolo vivente. Per questo nell'amore la vergogna porta a emergenza una paura originaria, 'la paura della paura', paura per l'essere finito di ogni cosa, che chiede sostegno, spinge al donarsi reciproco, al darsi senza riserve di corpi differenti/estranei: il tremore del corpo è incarnazione di un timore in-determinato proprio perché dall'interno rompe il più elementare sentirsi esclusivo del singolo. La vergogna è perciò affetto più proprio di un corpo che sente la mancanza, sperimenta l'ulteriorità del desiderio rispetto all'istinto, è consapevolezza dell'effimero dell'istinto. La spinta all'unificazione con l'altro corpo scopre la dipendenza reciproca dei corpi - dell'uomo e della donna - che orienta la paura verso l'unione: il pudore traduce la vergogna nella postura e nella gestualità dell'amore umano, nell'unificazione i corpi parlano la lingua dell'amore. La vergogna è perciò più, alle spalle, è condizione del pudore che attraverso il donarsi reciproco segna il confine tra la nudità inerme dei corpi e la familiarità della relazione: la gestualità dell'amore non è nel celarsi e nel coprirsi, ma nell'esporsi e compenetrarsi reciproco¹⁴.

Nel frammento hegeliano il 'senza misura' del desiderio rompe il meccanismo dell'istinto sessuale e trova la sua misura nell'unificazione più che nella disciplina, compen-

13 Per tutti i passaggi hegeliani, cfr. G. W. F. HEGEL, *Entwürfe über Religion und Liebe, [Die Liebe]* in ID. *Frühe Schriften, Werke I*, a cura di E. Moldenhauer, K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 244-250.

14 Hegel sottolinea che 'vero amore si dà solo tra viventi che sono uguali in potenza, viventi l'uno per l'altro', cfr. ID. *Entwürfe über Religion und Liebe*, cit.

sando il limite nel donarsi senza riserve: la reciprocità rende tollerabile la percezione del limite nella condivisione di una comune umanità. La vergogna non teme il giudizio come condanna, ma è essa stessa giudizio, presa d'atto della singolarità di corpi esclusivi che scioglie la passività dell'affetto nell'amore: non trionfo sulla morte, ma sanzione del legame tra vita e morte, tra desiderio e dispendio nel corpo mortale solo in quanto vivente. Si accompagna all'ira, più che alla rabbia, perché non ha nulla da nascondere o da rimuovere, è l'elementare e innocente paura della sempre possibile fine della pienezza dell'amore. Il pudore è solo la determinazione morale, etica e politica, che può sempre scivolare nell'artificio e nell'ipocrisia quando viene meno la sua condizione di possibilità: la vergogna. Solo una falsa concezione del pudore/vergogna esemplificata nella figura del tiranno e in quello della cortigiana può tradurre questa emozione in una volontà di possesso violando l'originarietà di questo affetto.

All'interno di un discorso più ampio che tocca anche la religione, il frammento hegeliano mette a fuoco l'eccedenza della vergogna sul pudore, disegna la scena originaria dell'umano sospeso tra l'animalità e la divinità, tra il sentimento della mancanza e il desiderio di unificazione. La sfumatura inquietante dell'eros assume il colore del desiderio dell'Altro nel riconoscimento del valore delle differenze, nell'arricchirsi reciproco nella nascita di un figlio, nella messa in forma di legge di quei residui di egoismo e d'irrimediabile esclusività del corpo proprio che minacciano questa risorsa dell'umano¹⁵.

IV.

La cornice hegeliana allarga la contestualizzazione psicologica del sentimento della vergogna, in qualche modo giunge al cuneo che tiene insieme vergogna e umanità come stigma di un salto dal naturale, conservato e mantenuto in vita dalla rinnovata memoria del limite dell'umano. Un'emozione 'umana, troppo umana' sempre passibile di travisamento, di tradimento, in bilico tra non-più-naturale e spirituale, alimentato dai gesti e dalla parola dell'amore¹⁶.

Uno scenario mitico che permette di avvicinarsi alla realtà di un mondo che non parla quel linguaggio, che non alimenta il mito se non nei resti sparsi delle occasioni di reciprocità e delle relazioni amorose. Uno scenario di rovine a cui attingono due storie ambientate in due nazioni – il Pakistan e il Sudafrica – in tempi drammaticamente reali. Portarle comparativamente al 'frammento hegeliano' permette di constatare la lontananza tra il passaggio mitico dall'eros all'*ethos* e quello dalla vergogna alla colpa nella progressiva marginalizzazione dell'esperienza del donarsi, dell'amore dei nostri giorni.

Fuori dalle immagini hegeliane, oltre l'errore razionale e l'impossibilità emotiva sottolineata da Virginia Woolf, un umano ad una dimensione si è gravato di un ulteriore

15 Più avanti Hegel individua la misura dell'*eros* nella stabilizzazione della sua spinta nell'*ethos*, lì dove si distribuiscono gli spazi tra pudore e onore nella divisione dei ruoli tra maschile e femminile. Qui la vergogna cede il passo al pudore, l'amore all'istituzione del matrimonio che disciplina e canalizza "la paura del mortale" nella generazione, nella divisione della proprietà e nella legge che è farmaco della "paura del mortale".

16 Il plesso amore/pudore anche per Scheler attiene alla sfera spirituale, cfr. M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979.

travisamento dell'emozione della vergogna estendendo la strategia di dominio con la politica colonialista. La storia del genere umano decisa dal monologo dell'Occidente ha prodotto lo svilimento di culture altre determinando anche con la fine del colonialismo una mescolanza di fattori culturali arcaici e moderni, una divisione geografica sulla base della vicinanza e della lontananza dagli avamposti della civilizzazione occidentale¹⁷. Rimane ancora in piedi il dominio dei bianchi sui neri, dei maschi sulle femmine in cui l'asimmetria di possibilità e capacità ha pesato sulle costellazioni della vergogna sacrificando all'economia della sovranità la dialettica dell'amore. Molte voci hanno però cercato una narrazione di questa emarginazione, di questa subordinazione nei processi d'individuazione distorti dal razzismo, dal sessismo, dalla relativizzazione delle differenze. Una cieca inferiorizzazione dell'Altro, del diverso con cui hanno dovuto fare i conti gli interpreti del postcolonialismo stretti nella vergogna di una differenza, nonostante le pratiche di addomesticamento e di adeguamento messe in campo da dominati e dominanti¹⁸.

Un mosaico sintomatico di retaggi culturali arcaici che sopravvivono in nuove, diverse, forme di dominio, nella cristallizzazione delle discriminazioni di genere, di sesso, di razza in cui la vergogna si è declinata in un falso sentimento dell'orgoglio, nel reattivo desiderio di riscatto smarrendo la memoria della vergogna come originaria consapevolezza della fragilità umana¹⁹.

Rimosso il più elementare bisogno dell'altro, smarrito il valore della reciprocità e del dono, le strategie di potere hanno apparentemente esorcizzato la 'paura del mortale' nella 'paura della morte', hanno sacrificato la tensione all'unificazione alla prudenza della messa a distanza dimidiando la pienezza dell'umanità, lasciando sullo sfondo 'la vergogna'. Al di là della colpa, indipendentemente da un giusto o falso senso del pudore, essa riemerge in ricordi improvvisi, in eventi dirompenti e tragici, nel deflagrare tragico delle contraddizioni dei rapporti di forza in forme distorte, talvolta eccessive e apparentemente fuori contesto²⁰. La vergogna sopravvive come fantasma a cui la narrazione, più di ogni descrizione psicologica e analisi fenomenologica, può dar corpo e presenza attraverso il silenzio o la 'sproporzione' di personaggi che sperimentano l'indicibile della vergogna. Il femminile sembra destinato a rispettare questo indicibile della vergogna originaria, custodendo il desiderio di reciprocità forse anche per quel ruolo marginale che alle donne è stato riservato nei giochi di potere del dominio maschile. Simbolicamente subordinate hanno conservato la consapevolezza del legame tra identità e alterità, l'intima convinzione che un solo corpo, il corpo proprio, non è ignaro strumento della sopravvivenza della specie e nemmeno capace di sopravvivere fuori dalla vita comune. Tutto quanto viene fuori dal mondo di Rushdie 'senza vergogna' e da quello di Coetzee

17 Si veda G. LEGHISSA, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005.

18 Per quanto riguarda le stratificazioni prodotte nella soggettivazione post-coloniale cfr. H. BHABHA, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, in particolare 61 e s.

19 Sul rapporto tra identità e violenza cfr. A. SEN, *Identità e violenza*, trad. it. Editori Laterza, Roma-Bari 2006, in part. 20-41.

20 Sulla difficoltà e la funzione creativa della riflessione sulla memoria, nello specifico degli e delle afroamericane, cfr. T. MORRISON, *Giochi al buio*, trad. it. Frassinelli, Piacenza 1994.

segnato dalla disgrazia²¹.

I due romanzi dipingono paesaggi segnati dalla violenza dell'*apartheid*, del colonialismo, comunità di recente formazione eppure prive della circolarità tra diritto alla vergogna e dovere del pudore. Tanto Ruschdie quanto Coetzee danno corpo e voce alla vergogna muovendosi con prudenza su un territorio segnato dagli effetti distruttivi dell'abitudine alla violenza nelle relazioni umane. Ognuno di questi due racconti porta sulla scena eredi di una storia irreversibile, di un passato già deciso e interpretato da altri/e, protagonisti senza colpa segnati dalle ferite inferte da un mondo 'senza vergogna'. Testimoni e incarnazione di un'emozione inattuale, contaminata dall'orgoglio e dal desiderio di riscatto, ultima propaggine di una cultura alimentata dalla scissione. Il tempo di queste storie di vergogna è risucchiato nel vortice di un passato che inibisce ogni possibile apertura a un altrimenti, a un futuro in cui il sentimento della fragilità dell'umano possa ripristinare la vergogna.

Ruschdie è sollecitato da un fatto di cronaca: un padre pakistano che vive a Londra ha ucciso la propria figlia colpevole di avere offeso l'onore della famiglia; quella 'macchia' è 'cancellabile solo con il sangue'. Eppure quel padre amava la figlia e l'autore è costretto a confessare che, nonostante la sua vita e la sua formazione occidentale lo abbiano educato ad altri valori, capisce l'assassino, non si sente del tutto estraneo alla sua mente. Scopre con meraviglia il persistere al suo interno di una mescolanza di arcaico e attuale, un'assuefazione a quella "dieta d'onore e di vergogna" secondo la quale si è alimentato in passato. Anche per lui che ha perso qualsiasi sentimento religioso o tragico rimane in vita un debito con il passato che oltrepassa la sua coscienza: il suo organismo continua a ruotare su quell'antico 'l'asse' "tra la vergogna e la spudoratezza". Quel fatto inquieta le convinzioni acquisite sul diritto di scelta della propria vita di ognuno, diritto della figlia, contro cui il padre che ha fatto valere il diritto/dovere di lavare con il sangue l'onore ferito della famiglia. L'immagine della povera ragazza sgozzata per strada mette in movimento sentimenti contrastanti che spingono lo scrittore a spingersi lì dove ciò di cui doveva narrare – la vergogna – respirava "la sua aria preferita", in un territorio che pensava di avere abbandonato e che invece lo riporta sull'asse tra "vergogna e spudoratezza"²².

Non è un ricordo vivido, né preciso, ma una forza centripeta che attira "spettri, immagini più antiche e ormai ectoplasmatiche" che collegano la vergogna/orgoglio alla violenza. La vergogna dell'umiliazione produce una furia e la furia induce ad azioni scomposte, rabbiose che lentamente trovano le loro ragioni nell'offesa all'onore della famiglia²³. Due linguaggi o meglio diverse distorsioni dell'emozione che risvegliano nell'autore "il fantasma di un'epigrafe" in cui la vergogna sovrasta e sopravvive alla morte e alla colpa. La figlia muore "come un cane", come il protagonista del *Processo* di Kafka a cui la colpa o meglio la colpevolizzazione strappa ogni dignità di uomo.

21 Il titolo originale del testo di Coetzee è in realtà *Disgrace*, la scelta della traduzione *Vergogna* è comprensibile se con disgrazia s'intende la perdita di grazia o d'innocenza, così come in un orizzonte più ampio la coscienza dell'essere intrinseco alla vita della mortalità è la dolorosa traduzione dell'angoscia dell'indeterminato nella vergogna.

22 S. RUSHDIE, *La vergogna*, trad. it. Mondadori, Milano 2018, qui pp. 129-132.

23 *Ibidem*, pp. 137-138.

Il padre sente una vergogna tale da trasgredire il suo amore per la figlia colpevole di avere ferito l'orgoglio della famiglia, come se la sua vergogna cancellasse l'amore. Spudorata è la figlia che ha trasgredito la legge non scritta che vincola ciascuno all'identità familiare, orgoglioso è il padre che abbassa la figlia alla dignità di un cane. Si potrebbe definire uno stato di eccezione – una creatura ridotta a cane – nel legame amoroso tra padre e figlia, che nulla ha a che fare con la vergogna: l'orgoglio spinge all'azione, un passaggio all'atto che cancella la densità della relazione tra due persone, arretra la qualità umana della vita a quella di un animale per cancellare la vergogna. Confondere la vergogna con l'orgoglio deforma l'esperienza propriamente umana della relazione, la trasforma in un debito del singolo verso la comunità o in un diritto della comunità sul singolo. Anche Rushdie, che ha modificato la sua dieta di 'orgoglio e vergogna', non rimane del tutto inorridito, non prova vergogna, come se religione e tragedia sopravvivessero in un mondo senza più dei ed eroi.

La "vergogna è una piaga", riconosce l'autore, che lavora lentamente e inesorabilmente tra "condizioni meteorologiche che sono le più estreme, le più feroci", dibattendosi fra i fantasmi e la falsa coscienza. Difficile da afferrare e da spiegare come nel caso del padre assassino, quando nel feticcio dell'onore diventa devastante e distruttiva: un virus che attacca l'organismo umano, disattiva i legami e la solidarietà generazionale diffondendosi come un contagio. Solo un clima da favola permette di inoltrarsi in questo territorio magmatico: uno stratagemma per tenere insieme la pressione dell'arcaico nella realtà del presente. La scena è un territorio non ben identificato del Pakistan, al centro il divieto di vergogna imposto da tre madri al loro unico, comune figlio. L'orrore della vergogna ha toccato le tre donne alla morte di un padre-padrone che le ha destinate a una vita di clausura. Dimenticare quell'orrore significa spezzare la linea di discendenza del maschio/padre che sul punto di morte ha ceduto alla vergogna. Omar Khayyam Shakil, figlio di queste tre donne, non sarà, non potrà essere, mai toccato dalla vergogna, ma "sin dai suoi primissimi giorni, fu afflitto da un senso d'inversione, di mondo alla rovescia" e dalla "paura di vivere al confine del mondo e di poterne cadere in qualsiasi momento". Un confine evanescente e proprio per questo inefficace a definire esterno e interno, a svincolarlo dall'aspettativa nevrotica delle madri che hanno pensato di cancellare l'orrore per la tardiva vergogna del padre nell'orgoglio di un figlio 'senza vergogna'. Spostato, bulimico avendo ingoiato senza assaporare il cibo della vergogna, piatto forte della dieta di 'orgoglio e di vergogna' del suo mondo. Unico sintomo è quel senso di vertigine, la sensazione di essere sull'orlo di un abisso che si apre al di là dei luoghi a lui familiari: senza vergogna, ignaro dei limiti del proprio corpo, della propria vita²⁴. Tre madri sia pure consonanti sono troppe per un solo nato, tre madri annullano ogni legame autentico, confondono le distanze e le differenze tra i corpi. Solo come un tiranno, e come un tiranno prigioniero dei ventri che lo hanno generato, bulimico, finisce per sentirsi straniero al suo stesso corpo. Con il divieto di vergogna non ha occasioni per appropriarsi del proprio corpo, della propria vita. Inevitabilmente verrà attratto da chi non conosce l'orrore e tanto meno il divieto della vergogna: incontra il gorgo inarticolato della vergogna nella

24 *Ibidem*, pp. 9-25.

donna destinata dalla nascita alla vergogna, attirato dalla forza centripeta della vergogna.

Tutta la vergogna del mondo, del suo mondo, fa massa nel cervello debole di una fanciulla che doveva nascere maschio, rifiutata dai genitori, segnata da un'afezione cerebrale, portata ad arrossire in maniera incomprensibile e continua. Segno di riconoscimento di Sufiya Zenobia è questo unico stigma che orienta l'unica condivisione possibile per lei della vita familiare: la individua e la esclude, imbarazza e disturba chi le sta intorno. Il rossore continuo e apparentemente ingiustificato di Sufiya è un segno dissonante che entra in modo intermittente e impreveduto a disturbare l'apparenza di normalità della vita dei parenti, nonostante il dilagare progressivo di dissoluzione, confusione, disorientamento che regna nella sua famiglia. Quella "tragica creatura", la cui caratteristica principale è la "sensibilità eccessiva dell'umiliazione" diventa ricettacolo di emozioni rimosse, cancellate: tutto il male del suo mondo scivola nel tacito rossore del suo corpo. Sufiya è uno dei "portinai dell'invisibile" le cui anime sono "i secchi in cui gocciola ciò che è traboccato", in cui "persistono in credenze popolari", in cui "si depurano le nostre acque sporche". Quel piccolo corpo immaturo non riesce a contenere tutti i residui tossici di un mondo di violenza e umiliazione, l'eccesso di veleno ingoiato produce rossore, inconsapevole segno della vergogna che sale da tutte le "verità nascoste" riversate in questa vittima.

A questo è destinata la povera piccola Sufiya, ricettacolo, corpo senza valore e senza amore, ingombra di fantasmi, camera d'incubazione di una furia distruttiva alimentata dalla rimozione della vergogna del suo mondo. Sufiya come tutte le donne di questa vicenda non ha scelta, gli mancano anche le risorse, le resta solo la forza magmatica di un corpo bloccato dalla malattia, condannato dalla femminilità, incatenato a un mondo che non l'accoglie: inadeguata, sconosciuta, al di qua, bloccata tra vita e morte, non maschio, non sana, ella diventa l'"epigrafe" del fallimento dei genitori, della famiglia, della sua gente. Nessun altro personaggio della storia, al comando o in esilio, nella vittoria e nella sconfitta, prova vergogna, la vergogna sembra resistere e coagularsi solo in quella piccola fanciulla menomata e rifiutata, l'unica a non avere un ruolo, una funzione e un sentimento autentico in grado di definire un limite tra la vergogna di quel mondo e la 'sua' intima vergogna: è carne e corpo della vergogna²⁵. Sufiya non muore come un cane, sacrificata, non diventa nemmeno oggetto di un rito, che non riuscirebbe a purificare la comunità dalle troppe verità nascoste. Improduttiva, inutile può solo trasformare la sua 'bella' innocenza nella bestia distruttiva.

Incapace di governare tutta la carica emotiva, diventa belva, fuori legge e fuoriuscita. Si aggira alla ricerca di prede, selvatica e minacciosa, taglia il cordone ombelicale con la sua gente: abbandonata dalla nascita nella terra di confine tra animalità e umanità, dinanzi allo specchio dell'indifferenza e dell'insensatezza del suo mondo, costretta a ingoiare, rovescia la sua ira sul mondo 'senza vergogna'.

25 *Ibidem*, pp. 136-138.

V.

L'indicibile della vergogna che brucia nel rossore di Sufiya prima della sua metamorfosi in bestia feroce, assume la tonalità del silenzio dolente quando l'immaginario della favola non aiuta più a distrarre dalla vergogna. La storia di Coetzee aiuta a cogliere questo sottile confine nella vicenda del professor Lurie – assalito dalla vergogna non per la condanna che segue al suo indebito rapporto con una studentessa della sua Università, ma per lo stupro subito dalla figlia – e della figlia, che affida alla legge il compito di punire la violenza subita prima di chiudersi in un silenzio che non è omertà e resa²⁶.

La scena è il Sudafrica segnato dall'*Apartheid*. In primo piano un professore anaffettivo e disilluso nelle sue aspirazioni professionali che arriva a pensare di aver risolto ogni suo problema relazionale con incontri occasionali e finisce per allacciare una relazione con una studentessa. Indifferente e incapace di assumere le sue responsabilità anche quando si trova costretto a rispondere alle imputazioni mosse dal collegio dei docenti della sua Università. Ammettere la colpa non genera in lui nessuna vergogna, ma solo ricerca di evasione. Si reca in visita dalla figlia, che non ha mai conosciuto veramente e di cui non condivide le scelte di vita: lesbica, residente in una fattoria in una zona rischiosa, appagata nella sua dedizione per gli animali, soddisfatta della vita semplice e modesta. L'apparente innocenza della vita nella fattoria situata in una zona periferica, ai confini della città non azzera le conseguenze della violenza dell'*Apartheid*, anche il rapporto con la natura, la familiarità con gli *afrikaner*, la cura degli animali non cancella le ferite del conflitto antico, remoto e apparentemente sanato, causate dall'abuso di potere, dalla disumanità del dominio occidentale. Ai confini della regolarità della vita del professore e della *hippie*, in un territorio quasi superfluo per Lurie e mitizzato da Lucie si addensano le ombre di altre vite animate da passioni dissonanti.

All'improvviso la violenza arriva a rompere l'illusione di Lucie e l'apatia di Lurie. Se questi si sente ferito nell'orgoglio di padre incapace di opporsi allo stupro, la donna raccoglie il suo dolore nel silenzio. Il padre prova per la prima volta un sentimento forte, la vergogna per quanto ha subito la figlia, per la sua incapacità di difenderla. Lucie rimane scossa, ma non si abbandona alla disperazione, accetta persino la convivenza con uno degli autori dello stupro e il figlio che porta in grembo dopo la violenza sessuale. Ciò che rimane inspiegabile per Lurie è l'apparente mancanza di rabbia, di volontà di risarcimento di Lucie. A Lurie sfuggono i segni di una vergogna più profonda, indicibile e inoggettivabile, non riesce a immaginare uno modo di sentire vergogna differente dalla rabbia. Lurie, autenticamente scosso, mette in discussione il suo stesso passato, tenta un percorso a ritroso che lo porta a chiedere perdono al padre della studentessa. Lucie rimane silenziosa e ferma dinanzi alla disgrazia.

Il silenzio della figlia inquieta il padre convinto che la denuncia esplicita e il ritrovamento dei colpevoli possa rimarginare la ferita. Il suo impellente bisogno di verità e i timidi tentativi di sapere cosa precisamente la figlia abbia riferito alla polizia s'infrangono

26 J. M. COETZEE, *Vergogna*, Einaudi, Torino 2019, in questa riflessione abbiamo intenzionalmente spostato l'attenzione, fissata nella letteratura critica più diffusa, dal professor Lurie sulla figlia, ritrovando in Lucie un sentire più profondo e meno rivendicativo della vergogna.

nel silenzio della figlia. Il silenzio dolente è la dolorosa constatazione dell'impossibilità di un'alleanza nel mondo ormai segnato da una violenza più antica. Eppure Lucie fa tutto quello che è legalmente necessario e possibile per denunciare il fatto e far identificare i colpevoli. L'annichilimento e la confusione sono la 'sua' vergogna, la perdita dell'illusione della pace tra persone divise dalla storia non trova rimedio nel pudore e nemmeno soddisfazione nella vendetta. Non vi è rimedio e neanche sicurezza quando si spezza la reciprocità, quando anche il rifugiarsi nella semplicità della natura è solo l'altra faccia della perdita del senso condiviso della fragilità. Rimanere sulla scena dove si è consumata la violenza, accanto all'uomo *afrikaner* anche quando questi ospita uno dei suoi violentatori, non è il segno di una passività rassegnata, di una resa ai violentatori: la legge deciderà la pena, ma solo la vicinanza, la condivisione potrà ripristinare forse il senso di una comune umanità.

Non è l'evasione o la ricerca del risarcimento a poter alleviare una vergogna che si allunga dal passato fino a lei, irremovibile e irrisolvibile da ogni forma di punizione. Rimane il pudore, l'assunzione di quanto non può che essere secretato in un mondo che da quella violenza è stato segnato e che dai confini è stato asimmetricamente diviso. Lucie non si dà e non cerca una via d'uscita, uno sfogo, è tragicamente segnata da una cesura che può metabolizzare solo scendendo negli inferi della condizione di donna in un mondo che ha eroso ogni forma di empatia e di pietà. Forse il silenzio dolente di Lucie è la vera rivoluzione: accettare e testimoniare dell'impossibilità dell'evasione, della fuga dalla vergogna, assumere l'eredità della storia per poter dare inizio a una nuova storia nella consapevolezza che se nulla potrà essere come prima, le cicatrici rimarranno a testimonianza di un cambio di rotta.

VI.

Nel frammento hegeliano la vergogna non ha sesso, ma non è neanche effetto dell'impersonale giudizio della comunità o il sentimento di colpa istillato dal giudice interiore. Rushdie e Coetzee ci portano al cuore della vergogna attraverso storie in cui l'originario tremore della relazione con l'Altro si è declinato in forme di vita segnate dal dominio, dalla volontà di potenza. Sufiya e Lucie sono due donne che esprimono un volto opaco e paradossale della vergogna. Testimoniano dell'ineludibilità della vergogna e dell'insanabilità della vergogna rimossa nella convinzione di poterla oggettivare, affidarla a un dio, a un'autorità o a una legge. La tragica metamorfosi di Sufiya come il silenzio dolente di Lucie narrano le disavventure della vergogna, il rifiuto e l'oblio di quel tremore da cui ogni nuova vita muove i suoi primi passi e ogni vita umana assume la sfumatura del comune. È la via dell'amore e del donarsi reciproco che eccede regole e modelli e che si traduce in violenza là dove viene surrogata nell'onore, nella vendetta o nella pena. Voci di donne eredi e testimoni di vergogna e di vergogne possono risvegliare la *pietas* che la vergogna originaria ispira. Cercare le tracce di questa perdita significa spostarsi in una dimensione arcaica, forse primitiva o anche nascosta, con cui il femminile ha conservato una maggiore familiarità per il fatto stesso che non ha partecipato pienamente ai giochi di potere. Vissuti lasciati e rimasti più vicini all'arcaica o mitica "paura del mortale",

emotività indotte ad un passo più lento dalla dimenticanza civilizzata del bisogno reciproco, della consapevolezza della fragilità, del senso di appartenenza al genere umano. Alla voce dissonante delle donne può essere affidata la rivoluzione necessaria a sostenere questa emozione ossimorica: intima ed esposta, propria e tesa verso l'Altro, individuata e transpersonale. Un'emozione prepotente come il rossore di Sufiya e un tremore sottopelle come il silenzio di Lucie.

Quella vergogna che può interrompere il suono gracitante del grammofono della storia, della nostra storia solo e nella misura in cui declinerà la prassi di uomini e donne nell'empatia e nel dialogo in cui soltanto sopravvive la risorsa della pluralità umana. Una vergogna senza onore e senza colpa a cui potrà essere affidata un'altra musica, altri solchi nel segno dell'accoglienza e del rispetto.

GIOVANNA COSTANZO

IRÈNE NÉMIROVSKY

La parola come destino e come catarsi

Abstract

The biographical story of the writer Irène Némirovsky is marked by two important historical events: the Russian Revolution and the Holocaust. Belonging to the wealthy Jewish bourgeoisie, she escaped with her family in 1918 from St. Petersburg and then moved to Paris, achieving great success as a writer. Despite her fame and conversion to Catholicism, in 1942 she was deported and died in Auschwitz. She lived between different cities, forced to a cosmopolitanism that would make her a stateless person; marked by a perfect bilingualism, she felt extraneous to her mother tongue, Russian, and at ease in her adopted language, French; a Jewish root that will make her portray vices and defects of her people, but that she rejects as an unacceptable part of herself; acute criticism of a greedy but collapsing civilization, she was able to portray primordial passions and defend a femininity no longer relegated to the role of mother and wife. Contradictions that emerge in his writing and with which she defends his marginality and estrangement from the world around her.

Keywords: Judaism; Statelessness; Ethos of the Word

1. *Sulla parola e sul silenzio.*

Se la parola che infrange il silenzio ha il potere di rischiarare, ciò consente ad ogni esistenza di assumere una forma ben definita e duratura. A volte, tuttavia, questa esigenza di fare chiarezza propria di chi sente il desiderio di pronunciare una parola invece che tacere, rischia di creare un abisso fra chi la pronuncia e chi l'ascolta. Un abisso perché alla denuncia molto spesso subentra l'indifferenza, l'odio, il fastidio da parte di chi ascolta, come la difficoltà a perdonare e a redimere da parte di chi denuncia e urla il suo disagio. E se questa parola diventa poi l'ossatura di una scrittura che si dipana in un romanzo o in un racconto breve, diventa la lucida rappresentazione di un mondo, la visione della sua corruzione e della sua ambiguità, colta da quel luogo, al confine e ai margini, in cui lo scrittore deve rifugiarsi se impara a "descrivere gli uomini *come sono* e non come dovrebbero essere"¹.

Si annida dentro queste tensioni il sorgere della densa e centripeta scrittura dell'ebrea russa Irène Némirovsky. La sua parola e il suo narrare un modo con cui velare distonie e contraddizioni, fra una esasperata sensibilità e le ipocrisie del fatuo perbenismo della società che la circonda, – quella della borghesia ebraica europea che ostenta potenza, non consapevole ancora del dramma della Seconda guerra mondiale –. Contraddizioni che impediscono di vivere una vita più o meno felice o, forse, a sopravvivere, specie quando l'osservare il mondo nella sua spietatezza e gli uomini "così come sono", presi

1 Cfr. I. NÉMIROVSKY, *Le Vin de solitude*, (1935), *Il vino della solitudine*, trad. it. L. Frausin Guarino, Adelphi, Milano 2011.

dalla loro smania di vivere, si richiede uno sforzo costante per non farsene risucchiare. E se la scrittura finisce per rendere immortale questa umanità, il rischio è che rimanga lì, sulla carta, senza possibilità di riscatto e redenzione. Anzi, spesso, le parole scritte diventano un mezzo con cui attuare vendette e distillare odio. Eppure, solo così, si salva dal risentimento e dall'avversione l'anima di chi scrive.

Tra il 1923 e il 1942 Irène scrive un numero sterminato di pagine fra romanzi, novelle, lettere, diari, appunti, lettere in cui si misura con la sua tensione verso la narrazione e la sua innata capacità introspettiva, condensando visioni, suggellando in forma poetica ricordi personali ed emozioni vissute, imprimendoli nella pagina scritta come nell'immaginario di chi legge.

Tratti, segni, volti con cui rappresentare e trasfigurare il disagio provato di fronte ad una ricchezza che è anche la sua, ma che allontana come una peste contagiosa per la capacità di corrodere l'anima ed ogni ingenuità sentimentale. Lo stesso imbarazzo prova nei confronti della femminilità incline alla perdizione che sente di odiare, ma che emula nella maggior parte dei suoi personaggi come tratto distintivo dell'essere donna.

Una scrittura, allora, piena di contrapposizioni, se è vero che i suoi personaggi di elezione sono anche quelli verso cui prova avversione e sconforto, specie quando rivelano il disfacimento dei legami di amore, di amicizia e di fiducia, percepiti ovunque come un tratto distintivo del proprio tempo. Mentre lei dalla sua camera li annota con parsimonia, li descrive con acume e li rappresenta, soprattutto attraverso il ripetersi, quasi ossessivo, di situazioni fisse, stereotipate: una madre matrigna che odia la figlia, perché destinata per età ad essere la sua erede nella seduzione; una figlia che odia la madre anaffettiva e superficiale, mentre cerca di nascosto vendetta, usando le stesse armi della seduzione e dell'inganno apprese dalla madre; un padre, che spinto dalla sete di denaro, fa di tutto per accaparrarsi più oro; la corsa disperata verso la ricchezza per sfuggire ad ogni costo all'onta della povertà o alla paura del ghetto.

Sono molti i personaggi, sia poveri che ricchi, che si presentano come dei "sognatori del ghetto"², nel senso che si portano sempre la paura di restarne prigionieri. Quel ghetto che anche Irène aveva intravisto durante la sua infanzia, nei quartieri poveri a margine delle grandi città, come di Kiev o quello di Odessa. Di tale ricordo ne lascia una rappresentazione, al limite del caricaturale, quando descrive l'indigenza dei bambini che lo popolano:

[...] crescevano per strada, medicavano, litigavano, ingiuriavano i passanti, si rotolavano seminudi nel fango, si nutrivano di rifiuti, rubavano, gettavano sassi ai cani, si picchiavano, riempivano le strade di un baccano infernale che non si smorzava mai [...] Non appena erano un poco cresciuti [...] vendevano cocomeri rubati, chiedevano l'elemosina e prosperavano come i topi che correvano sulla spiaggia intorno alle vecchie barche³.

2 Cfr. I. NÉMIROVSKY, *L'Enfant génial* (1927), *Un bambino prodigio*, trad. it. V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 1995.

3 Ivi, p. 14.

Gli ebrei russi conoscevano bene anche i *pogrom*, ovvero le rappresaglie o campagne antisemite organizzate dall'alto per deviare su un capro espiatorio la rabbia popolare nei confronti del regime. Nella Russia di fine Ottocento accadeva molto spesso «che il regime scatenasse l'inferno sul ghetto»⁴, mettendo a ferro e fuoco molte città dalla grande presenza ebraica, come Odessa, Elizavetgrad, Kišinëv, mentre si cominciavano a diffondere ovunque venti antisemiti. Basti pensare che proprio a San Pietroburgo, nel 1903, vennero pubblicati i famosi *Protocolli dei Savi di Sion*, presentati come la prova decisiva del “complotto ebraico” e la giustificazione dell'odio e della persecuzione antisemita in tutta Europa.

Se nei racconti di Irène le vicende familiari di ascesa e di crollo costituiscono la trama principale, queste finiscono per intrecciarsi sempre con gli eventi della grande Storia. La stessa famiglia Némirovsky era stata costretta a sopravvivere ai rovesci non solo della propria fortuna finanziaria, ma anche ai due grandi eventi che hanno segnato il Novecento: la Rivoluzione russa del 1917 e la Shoah. E, in particolare, proprio per sfuggire alla persecuzione delle orde comuniste contro i finanzieri vicino allo zar, come dalla guerriglia e dalle scorribande scoppiate per le vie cittadine, i Némirovsky erano stati costretti a fuggire, scappando prima a Mosca, poi lontano dalla stessa Russia. Di questi spostamenti continui, forieri di incontri nuovi e inaspettati anche la scrittura ne serba memoria, per quel potere di immagazzinare date ed eventi, ricordi e memorie passate, come ad esempio una fragranza sentita durante un viaggio, i colori dei paesaggi, il sapore di una pagina letta di nascosto. Tale memoria scritturale diventa anche il baluardo con cui opporre resistenza al mutamento e alla transitorietà: dentro la pagina si conservano intatti i ricordi, come i tratti più originali e nascosti di sé e li si salva dalla tentazione dell'oblio.

È questa infatti la tentazione di chi, ferito e confuso, preferirebbe cancellare ogni traccia del passato, tacere e stare in silenzio, ma quando si trova nella condizione di non poterlo più fare allora l'esigenza della scrittura prende il sopravvento su tutto il resto. L'esigenza di chiarire piuttosto che far finta di nulla, di far luce piuttosto che restare nelle tenebre.

Questa capacità di annotare un carattere o di cogliere gli elementi salienti di un evento nasce dal desiderio di registrare minuziosamente impressioni, ricordi di luoghi e di uomini. Così pagine dapprima vuote, si arricchivano via via, grazie a una scrittura minuta, di parole e di pensieri.

Come spiega lei stessa in una intervista⁵, la stesura di ogni romanzo aveva inizio proprio dalla minuziosa raccolta di dati biografici su ogni personaggio con cui riempiva i suoi quaderni. Così prendeva forma la “vita anteriore del romanzo”, come ella stessa la definiva, mentre alla stesura si accompagnavano ricordi personali, appunti autobiografici, anche molto lontani nel tempo e recuperati con un incredibile, e a volte doloroso, sforzo di memoria, mettendo in forma anche la “vita interiore” di Irène. Proprio perché «fra tutti gli esseri reali incontrati di cui la scrittrice si serviva per costruire i suoi perso-

4 O. PHILIPPONNAT, P. LIENHARDT, *La vie d'Irène Némirovsky* (2007), *La vita di Irène Némirovsky*, trad. it. G. Cillario, Gli Adelphi, Milano 2009, p. 43.

5 *Ibidem*, p. 13. Cfr. *Quattro interviste ritrovate di Irene Nemirovsky*, in PHILIPPONNAT, LIENHARDT *La vita di Irène Némirovsky*, cit., pp. 415- 425.

naggi, lei non era di certo il meno importante»⁶.

La capacità di graffiare la carta con il peso dell'inchiostro e con la forza di una rappresentazione tanto lucida da restare nella mente come le immagini di un film – “penso per immagini”⁷ dirà la stessa Némirovsky e del resto molti suoi libri sono diventati dei film⁸ – è una qualità che Irène affina nel mondo dorato della solitudine libresca in cui era cresciuta e dove aveva imparato ad ‘osservare la propria vita a distanza’ per tenere a bada quella inquietudine che «veniva da lontano, dall’infanzia». E da cui scaturiva l’intima certezza che la vita fosse «popolata da mostri [...] come un’orribile mischia»⁹.

“Mostri” con cui si fronteggia nella scrittura e da cui se ne libera dandone espressione in forma di gioco e di sottile vendetta, come fanno nei confronti della madre le due piccole protagoniste del *Ballo* o in *Vino della solitudine*. Il tema della maternità tradita è sicuramente uno dei “mostri” che più popolano la sua scrittura: la necessità di descrivere – come un nodo rimasto insoluto – il conflittuale rapporto con la figura materna, con una femminilità percepita come istintuale e ferina, nasce dal bisogno di una messa a distanza come dalla sofferta ricerca di una vita meno compressa dentro stereotipi e mode. Anche il ripetersi ossessivo del tema dell’acqua, in cui si gettano alcuni protagonisti, sembra indicare l’esigenza che prova la stessa autrice di ritornare dentro quel liquido -amniotico- da cui nasce la vita: perché è lì in quell’inizio, in quel legame, che nasce il conflitto e, forse, la possibilità del suo superamento. Ed è lì, a quell’inizio della sua esistenza che dobbiamo tornare.

2. Al confine fra due mondi

Irina nasce a Kiev l’11 febbraio 1903 da Anna Margulis, detta Fanny, donna «raffinata e autoritaria» «ben fatta, con un portamento da regina»¹⁰ e da un banchiere ebreo, Leonid Némirovsky, uomo sempre assente perché preso da affari sempre nuovi con cui combattere l’ossessione dalla fame e dalla povertà conosciute da piccolo e la paura di quella “maledizione ebraica” da cui si sentiva perseguitato, ovvero la paura di finire nei ghetti maleodoranti delle città ucraine.

Una nascita¹¹ che la destina da subito a un cosmopolitismo, che la fa sentire a casa ovunque il padre riesca ad allacciare affari e interessi. Frequenta sin dalla sua infanzia città imponenti e ricche come Kiev, Odessa, San Pietroburgo, Nizza, Cannes, Biarritz,

6 *Ibidem*, p. 13-14.

7 Cfr. Michelle Deroyer, «Irène Némirovsky e il cinema. “penso per immagini” ci ha detto», in «Pour Vous», giugno 1931, Appendice in PHILIPPONNAT, LIENHARDT, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., pp. 417-419.

8 Cfr. Sin da subito il cinema è stato attratto dai romanzi di Némirovsky: *David Golder*, regia di Juilen DUVIVIER, (1931), *Le Bal*, regia di Wilhelm THIELE, (1931), *Suite francese*, diretto da Saul DIBB (2014), basato sulla seconda parte del libro, intitolata *Dolce*.

9 I. NÉMIROVSKY, *Le Maître des âmes*, (1939), *Il signore delle anime*, trad. it. M. De Leo, Gli Adelphi, Milano 2011, p. 62.

10 NÉMIROVSKY, *Il vino della solitudine*, cit., p. 15.

11 Cfr. J. WEISS, *Irène Némirovsky, biographie*, Éditions du Félin, Paris 2005.

Parigi come Stoccarda, luoghi geograficamente ma anche culturalmente diversi fra di loro. Eppure, sebbene costretta ad assumere una identità cosmopolita, di fatto non riuscirà mai pienamente a sentirla come propria.

Forse, è più giusto dire che sin da subito impara a vivere fra due mondi, fra l'Occidente spregiudicato e ricco e il suo confine, quello che guarda ad est, fra i bazar e i profumi di Kiev, fra i palazzi di San Pietroburgo e i grandi alberghi della costa francese come i boulevard parigini. Una diversità che la arricchisce ma la estranea sempre.

Costretta a diventare un'apolide, per usare l'espressione nota di Hannah Arendt¹² dopo la rivoluzione del 1917, fugge dalla Russia antisemita e insanguinata dalle ondate rosse per rifugiarsi con la famiglia prima in Finlandia, in Svezia, poi in Francia. Terra quest'ultima anelata come la patria idealizzata e felice, ma in cui è destinata a restare 'senza pace', come indica il cognome stesso Némirovsky, ossia "colui che non conosce pace": lontana da una Russia che sente distante, ma che è inevitabilmente parte del suo pensare, lontana da un paese che dapprima la accoglie e poi la condanna.

È in Francia che la fama la raggiunge all'improvviso, grazie al curioso ed inaspettato successo del *David Golder*. Si racconta, infatti, che l'editore Bernard Grasset avesse finito per pubblicare degli annunci sul giornale alla ricerca del misterioso 'signor Epstein', autore di quel manoscritto giunto nel 1929 nella casa editrice¹³, ma mai rivendicato. L'autrice, infatti, dopo aver finito l'opera e spedita all'editore, era stata costretta a un ritiro forzato a causa della difficile gravidanza. All'evento curioso, giustamente enfatizzato dal suo editore, era seguita una grande curiosità da parte del pubblico verso quella donna minuta e dagli occhi acuti, dalla cui penna era venuto fuori quel potente affresco della società affaristica del tempo, "un romanzo di affari", quando finalmente dopo la nascita della piccola Denise, a coronamento del felice matrimonio con l'ebreo russo Michel Epstein, Irène si presenta alla casa editrice, poiché «la stampa era stata allertata e tutti la cercavano»¹⁴. Da quel momento il suo pubblico impara ad amarla, ma anche a temere per quella capacità di rappresentare con disincanto e ironia la realtà: «non posso più avvicinarmi a un essere umano senza cercare di scoprire – scrive – le pecche o i vizi della sua anima. Mi restano così poche illusioni, Clara, su questo mondo occidentale, un mondo che ho voluto conoscere, che ho conosciuto, forse per mia sventura e per sventura degli altri»¹⁵.

Solo chi era sopravvissuto alle contraddizioni fra mondi differenti, non poteva non "guardare un'anima e vedervi tare o vizi". E del resto la capacità di stare in bilico e al confine, si riflette anche nella lingua con cui si presenta al mondo. Perfettamente bilingue, tuttavia si sente estranea alla lingua materna (il russo) e perfettamente a suo agio nella lingua di elezione e di accoglimento, quella della Francia come della sua amata "istitutrice". Irène si sente una scrittrice francese e che solo il caso aveva fatto nascere a

12 H. ARENDT, *Le Origini del totalitarismo*, trad. it. A. Martinelli, Edizione Comunità, Milano 1996, p. 407; Cfr. I. POSSENTI, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002.

13 P. AUDIAT, *Livres à relire. David Golder; Moïse de la finance*, "L'europeen", 8 gennaio 1930.

14 F. LEFÈVRE, *Une Révélation. Une heure avec Irène Némirovsky* in «Les Nouvelles littéraires», 11 gennaio 1930.

15 NÉMIROVSKY, *Il signore delle anime*, cit., p. 45.

Kiev, mentre il suo russo, più libresco che innato, resta la lingua “selvaggia e rozza” del paese natio. In confronto con la vivacità parigina, al palcoscenico della riviera nizzarda, alla varietà di paesaggi, all’eterna primavera francese, che aveva conosciuto sin da piccola al seguito della madre, amante dei salotti francesi, l’Ucraina le appariva come un deserto di campi ben arati oppure coperti di neve, «un paese assai piatto, dove lo sguardo non si ferma subito come in Francia, su una collina o sui tetti di un villaggio»¹⁶. Eppure, proprio quel cognome impronunciabile, la destina a restare una straniera, una che, come commenta un critico del tempo, «scrive il russo in francese»¹⁷.

In realtà, a ben vedere, questa incapacità di sentirsi a casa dipende anche da un’altra distonia. Quella di non sentirsi pienamente in ‘pace’ neanche con quella radice scomoda della sua origine semita¹⁸, una radice colta attraverso caricature e mai sentita come una appartenenza ad una comunità di fede. Nonostante proprio nella Russia meridionale la comunità ebraica discendente dai Cazari avesse dato vita a «un ebraismo più spirituale che etnico»¹⁹, tuttavia lo stesso padre Leonid non ne avvertì mai il legame. Se per la figlia il padre diventa colui che «personifica l’audacia tipica del genio ebraico»²⁰, sin da subito l’essere ebreo diventa sinonimo di spregiudicatezza negli affari: «un ebreo ama il denaro da sadico»²¹. E questa fame di oro consegna a un’avarizia disumana, come a una capacità di risorgere dalle proprie ceneri:

D’inverno aspettava l’autobus, sotto la pioggia, per ore: quando la seconda classe era al completo li lasciava passare [...] Per tutta la vita aveva camminato in punta di piedi per far durare di più le scarpe. Da qualche anno, avendo perso tutti i denti, mangiava solamente pappe e verdure passate, per evitare la spesa di una dentiera²².

Una radice difficile da dimenticare ed estirpare, come quel sangue del successo ereditato dal padre e quella attitudine alla inquietudine ereditata dalla madre: “Non posso mutare il mio corpo, spegnere il fuoco che brucia nel mio sangue”²³. E altrove scriverà: «Soffriamo solo a causa del nostro sangue, di quello da cui proveniamo o della carne e del sangue che abbiamo generato [...] le storie di donne, le storie di denaro, passano, si dimenticano, ma quando qualcuno dei nostri vi è implicato, quella sola goccia di sangue in comune avvelena tutto»²⁴. È il sangue a determinare le passioni e il destino: in tal senso la sola funzione riconoscibile per ogni individuo non è il libero arbitrio, ma la capacità di percorrere la strada inscritta nel proprio destino e nelle proprie radici sin dall’inizio. In nome di questo sangue ognuno plasma la propria storia, come la propria fine.

16 I. NÉMIROVSKY, *La Confidence* (1938), *La confidenza*, in *L’orchessa e altri racconti*, trad. it. S. Mambriani, Adelphi, Milano 2014.

17 H. DE REGNIER, *Les Cahiers inédits 1887-1936*, Pygmalion-Gérard Watelet, Paris 2002, p. 881.

18 J. DERRIDA, *Abramo, l’altro*, Cronopio, Napoli 2005.

19 PHILIPPONNAT, LIENHARDT, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 39.

20 Ivi.

21 *Ibidem*, p. 326. Cfr. I. NÉMIROVSKY, *I cani e i lupi*, trad. it. M. De Leo, Adelphi, Milano 2008.

22 I. NÉMIROVSKY, *David Golder*, trad. it. M. Belardetti, Adelphi, Milano 2006, p. 110.

23 Cfr. NÉMIROVSKY, *Vino della solitudine*, cit.

24 NÉMIROVSKY, *Il signore delle anime*, cit., p. 55.

Tale capacità di vivere in bilico fra tensioni diverse la invitano a stare dentro lo scarto fra sé e il mondo, fra sé e la sua famiglia, fra il peso di una scomoda radice e la tensione all'assimilazione, fra parola e silenzio. Quando finalmente trova nella famiglia con Michel e le due bambine, Denise e Élisabeth, quell'affetto e quel calore a lungo cercato nell'infanzia e nell'adolescenza come negli anni di estraniamento e di divertimento sfrenato degli anni universitari, ritrova anche "una casa" dentro quella pagina bianca in cui si sente pienamente a suo agio. È qui, che la parola si scioglie ed è qui che si acquieta ogni tensione.

Se dapprima l'essere ebrea e apolide, non l'avevano mai fatta sentire a casa in nessun luogo, come l'acceso individualismo ereditato dal padre le aveva impedito di prendere parte a qualunque ideologia imperante, anche quando si ritrova ebrea e russa dentro la Francia invasa dal nemico tedesco ma accolta in quella casa che è la scrittura, si rifiuterà ancora e ad ogni costo di "seguire lo sciame", ovvero di fondere il destino con quello di una comunità, ebraica o francese che fosse:

Odio questo spirito comunitario di cui ci riempiono le orecchie. Su una sola cosa tedeschi, francesi, gollisti la pensano tutti allo stesso modo: bisogna vivere pensare amare con gli altri, in funzione di uno Stato, di un paese, di un partito. Oh mio Dio non voglio²⁵.

È questo suo «sentirsi estranea alle passioni politiche» che le consente di essere «indulgente nei confronti sia dell'invasore tedesco sia dell'assassino francese»²⁶, se è vero che ciò che ravvisa in quanto la circonda, quando la guerra fratricida e violenta esplose, è un sentimento antico, una paura lontana, forse già avvertita nella Russia della sua infanzia:

[...] il male regnava allora come adesso; non aveva assunto come oggi, forme apocalittiche, ma lo spirito di violenza, di viltà e di corruzione aleggiava ovunque. Al pari di adesso, il mondo si divideva in ciechi carnefici e vittime rassegnate, ma tutto era meschino, gretto, intriso di mediocrità. Si aspettava uno scrittore che parlasse di quella mediocrità senza rabbia, senza disgusto, ma con la pietà che essa meritava²⁷.

Se è vero che la famiglia Epstein non ha mai vissuto in prima persona né i bombardamenti né l'esodo di massa dei civili in fuga dalla invasione tedesca – «dieci milioni di persone in condizioni di disordine e di disagio indescrivibili»²⁸ –, tuttavia quando si rifugiano nella campagna di Issy-L'Évêque, un villaggio della Borgogna, all'inizio della guerra finiscono per restarne confinati con una stella gialla appuntata sul petto. Per

25 I. NÉMIROVSKY, *Suite française* (2004), *Suite francese*, trad.it. L. Frausin Guarino, Adelphi, Milano 2005, p. 304.

26 PHILIPPONNAT, LIENHARDT, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 369.

27 *Ibidem*, p. 328. Cfr. *La vie de Tchekov* (post. 1946), *La vita di Čechov*, tr. it. M. Capuani, Castelvècchi Editore, Roma 2012.

28 P. Pétain, discorso del 25 giugno 1940 in PHILIPPONNAT, LIENHARDT, *La vita di Irène Némirovsky*, cit., p. 327.

questo nonostante la fama raggiunta, alla fine le verrà impedito di pubblicare dalle leggi antisemite del 1940 del governo di Vichy.

La distonia fra una scrittura lucida e una incapacità di cogliere – se non troppo tardi – i segni della sventura – nonostante il tentativo della conversione al cattolicesimo e le ripetute richieste di aiuto –, deriva forse dal fatto che Irène, pensava davvero che il suo status di scrittrice avrebbe potuto salvare lei e la sua famiglia. Lontana da Parigi, nell'esilio dorato della campagna francese della Borgogna, progetta un grande romanzo con a tema la guerra e la lotta fra destino individuale e comunitario, nella convinzione che ciò che resta da fare in tempi tragici è dare prova di ciò che meglio si sa fare: ovvero descrivere quanto accade e narrare ciò che si prova.

«Bisogna fare una suite in cui si succedono *Tempête, Dolce, Captivité*». *Una suite francese*: una sinfonia in quattro movimenti, come quella di Johann Sebastian Bach: in un continuo esercizio di contrappunto fra storie individuali ed eventi collettivi, tra commedia e tragedia, tra ritmi e tempi diversi, di diversa durata. Come la sua vicenda, al contempo singolare e universale, poiché la vita «effettivamente è, un poco, come la musica, a volte si sente l'orchestra, a volte solo il violino»²⁹.

Nasce così la sua opera postuma, il cui titolo *Suite francese* indica come filo conduttore delle diverse storie un movimento musicale: da una parte le miserie individuali, la storia di amore di due giovani, Jean-Marie e Lucile, dall'altro il dramma di un popolo anzi di due popoli travolti dalla storia, quello dei vinti come quello degli usurpatori tedeschi.

Ecco i tamburi, i camion, i passi dei soldati [...] Lo sente? Lo sente questo scalpiccio lento, sordo, inesorabile? [...] un popolo in marcia [...] In mezzo a quella gente il soldato è perduto... A questo punto dovrebbe esserci un coro, una specie di inno religioso che è ancora incompiuto. Adesso, Ascolti! È il momento della battaglia... il soldato muore, e mentre muore sente di nuovo quel coro che non è più terreno ma si leva dalle schiere divine³⁰.

Del resto, se l'effetto più immediato della guerra è quello di annullare ogni distinzione fra ebrei, francesi, tedeschi, russi, è perché ognuno finisce per essere travolto e stritolato da quell'unica Storia che parla di morte e di sangue e da cui è affrancarsi o salvarsi: «la vita è come un naufragio: bisogna strappar via le mani di quelli che vogliono aggrapparsi alla tua barca. Da solo ce la fai. Se perdi tempo a salvare gli altri sei fottuto»³¹.

3. La parola come resistenza all'orrore e alla morte

Il 13 luglio 1942 Irène viene arrestata dalla polizia del governo collaborazionista di Petain e portata ad Auschwitz, dove morirà il 19 agosto. Si unirà così alla “tragedia” di

29 *Ibidem*, p. 392.

30 NÉMIROVSKY, *Suite francese*, cit., p. 270.

31 I. NÉMIROVSKY, *Les Feux de l'automne* (1957), *I falò dell'autunno*, trad. it. L. Frausin Guarino, Adelphi, Milano, 2012, p. 192.

quel popolo, la sua stirpe, sentita sempre come estranea al punto quasi da prestare il fianco alla narrativa antisemita del tempo³², ma di cui alla fine condivide il dramma.

Le figlie, invece, riescono a salvarsi. E si salvano portando con sé una valigia affidata loro dal padre con all'interno il quaderno rilegato in pelle con gli appunti della madre, il manoscritto dell'opera che stava scrivendo, insieme a foto, appunti e memorie. Una valigia consegnata con la avvertenza di non perdere nulla poiché "la madre avrebbe dovuto presto completare il lavoro", ma che di fatto verrà dimenticata fino a quel fatidico 1992, anno di pubblicazione di *Suite française*.

Traghetata da un nascondiglio a un altro e tuttavia dimenticata per un lungo ed inspiegabile periodo di tempo, questa valigia con il suo deposito di parole ha fatto sì che il terrore di una morte insensata, nella lunga notte della follia nazista, non sia riuscito ad inghiottire del tutto Irène, le sue riflessioni come le sue ultime poetiche rappresentazioni. Riuscendo a sopravvivere insieme alle due figlie, Denise e Elisabeth, ogni parola raccolta e conservata con cura nella memoria di chi era rimasto in vita come in quella vistosa valigia, ha consentito di riannodare il dialogo interrotto all'improvviso e senza una ragione plausibile fra una madre e le sue figlie.

Parole nate per descrivere, per narrare e per sedare la paura di quegli anni tra le campagne francesi hanno trovato una continuità generazionale e una vita nuova a dispetto della morte, dell'odio, della guerra e delle tante incomprensioni. Generate per narrare e rigenerate da chi le ha saputo conservare e al tempo opportuno "ripresentare" al mondo.

Tale modo di intendere il racconto si radica del resto nella concezione della parola che appartiene alla tradizione ebraica, soprattutto al Chassidismo, e che sembra rivivere nonostante l'apparente distanza anche in Irène e nelle sue figlie. Secondo tale tradizione solo la parola autentica, ovvero quella che si nutre dello spirito vitale di chi la pronuncia e la crea, è efficace, attiva, fattiva. Ovvero è in grado di non restare inerme. E il racconto che si nutre di parole in tal senso diventa anch'esso una forma di azione che provoca una trasformazione, sollecita un cambiamento sia in chi scrive sia in chi ascolta³³. A tal proposito scrive Martin Buber: «la parola che narra non è una semplice parola, essa trasmette effettivamente l'accaduto alle generazioni future, anzi il narrarlo stesso, ha la sacralità di un rito»³⁴.

La parola efficace è quella che attraversa e tiene unite le tre dimensioni del tempo: ricorda quanto è accaduto nel passato, ma narrandolo lo rende "presente", affidandolo rinnovato al futuro. Se il fatto ci ancora al passato, la parola viva del racconto, narrato di generazione in generazione, conservato dalle figlie per la propria madre, vivifica ciò che è passato e lo trasporta nel presente di chi vive e riflette a partire da esso e consente di arricchire di sementi e idee nuove il tempo che deve ancora arrivare.

32 Cfr. E. ROTHSTEIN, *Ambivalence as part of Author's Legacy*, in «The New York Times», 20 ottobre 2008. La polemica scoppia a seguito della mostra *Woman of Letter: Irène Némirovsky & Suite française*, Museum of Jewish Heritage, New York 2008-2009. Cfr. M. NADOTTI, *Gli Uomini quali sono in Irène Némirovsky*, *David Golder*, Newton Compton, Roma, 2013, pp.7-21.

33 D. VINCI, *La postfazione. La filosofia della parola di Martin Buber* in M. BUBER, *La parola che viene detta*, University Press, Cagliari, 2015, p. 62.

34 M. BUBER, *I racconti dei hassidim*, Guanda, Parma, 1992, pp.23- 24.

La capacità di rendere viva la parola mettendola in comunicazione con chi ne accoglie il lascito, e ancor più il grido o la rassegnazione, si scopre come energia³⁵ in grado di far risuonare nel racconto un tempo aperto al futuro. Un tempo aperto al futuro è quello di chi accoglie ogni fatto doloroso ma non per restare inerme, non per provare rassegnazione o risentimento, ma per cercare un senso nuovo da dare, nella convinzione che nessuno muore invano e che nessun dolore resta senza nome.

Ecco perché la parola diventa un antidoto al dolore, quando lo trasforma in vita vissuta e in un deposito memoriale per tutti gli altri che verranno dopo.

Per questo il racconto ha il potere di resistere all'oblio del tempo e alle sue dinamiche di rimozione: raccogliendo e tramandando, fa sì che niente vada perduto. Così le generazioni future si prenderanno il carico di chi era destinato all'oblio e alla cancellazione e risponderanno con il grido: "mai più".

Mai più una politica liberticida, mai più una politica antisemita, mai più una convivenza segnata dall'odio e dal pregiudizio. In questo senso la parola, specie se scritta, non solo resiste all'orrore ma produce processi di liberazione e di affrancamento dal già visto e dal già dato e in tal senso è in grado di "riparare"³⁶ o meglio ricucire strappi fra le diverse generazioni come fra il passato, il presente e il futuro. Strappi provocati da chi ha brutalmente strappato una esistenza alla vita e all'amore familiare, strappi provocati da chi non sa perdonare e nutre risentimento, strappi provocati da chi non sa comprendere e non sa accogliere le differenze e le diversità che ci contraddistinguono in quanto uomini.

Così se l'arte poetica, anche quando pretende di essere aderente alla realtà, aspira in verità a mutarla e a trasformarla, forse a dispetto del suo stesso autore, come direbbe Ovidio delle *Metamorfosi*, le parole lasciate nei romanzi, nei ricordi, nei frammenti, nate come balsamo alla solitudine, come vino per combattere estraneità, diventano l'unico antidoto alle barriere della ideologia nazista e dei suoi piani mortiferi, come dai limiti imposti all'arte e alla bellezza. Quella di Irène è del resto una parola ritornata per far riflettere e incantare. Una parola che ri-vive dopo essere stata condannata all'oblio.

Anzi, una parola che conficcata dapprima, e ancora una volta, dentro un confine, quello fra la morte dei tanti deportati ad Auschwitz e la difesa legittima dei sopravvissuti a dimenticare e tacere, una volta restituita ad una nuova vita, grazie alla sua forza tagliente, riacquista calore e con essa nuova voglia di graffiare e denunciare.

Questa volta per non dimenticare l'orrore e la follia o, meglio, per far sì che queste non siano le ultime parole. Dentro la pagina, ogni parola consente al futuro, al tempo "che viene" a partire dal presente, come vuole ancora una volta la tradizione ebraica³⁷, una opportunità per trasformare le insidie di proclami mortiferi e le bandiere inneggianti odio in una rigenerata temperie culturale, in una politica in grado di intercettare i bisogni di ogni cittadino³⁸ e in un mondo che abbia a cuore la tutela della vita di *tutti* e di *ciascuno* non solo *per* l'oggi ma anche *per* il domani.

35 Cfr. A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova 1983.

36 E. FACKENHEIM, *Tiqqun. Riparare il mondo*, a cura di M. Giuliani, Medusa, Milano 2010.

37 W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1997.

38 Cfr. Á. HELLER, *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990.

GIOVANNA COSTANZO

ÁGNES HELLER. SUL VALORE DEL CASO E SULL'AMORE PER LA LIBERTÀ

Abstract

Obituary of the Hungarian philosopher Ágnes Heller, a pupil of Luckacs, a careful and watchful interpreter of the most significant events of the Twentieth Century. A woman who gave testimony until the last day of her life of care for philosophy as a privileged place in which to deal with nihilistic and ideological drifts. A philosophy interpreted as experience and not as contemplation, as a heritage of ideas to be carried from the past to the future, as an interpretation of the darkest aspects of history, and of that space of freedom for the action of man called chance.

Keywords: Heller; Chance; Freedom; Action; Reasoning

*Ogni filosofo deve vivere fino in fondo
la propria filosofia*
Ágnes Heller

I.

È davvero difficile racchiudere in poche parole il lungo percorso di Ágnes Heller, filosofa, intellettuale vivace che ha vissuto intensamente il Novecento e che si è confrontata fino a quasi alla mattina del 19 luglio 2019, giorno in cui si è spenta improvvisamente¹, con eventi centrali della storia europea (Auschwitz e la Shoah, la rivoluzione ungherese del 1956², gli anni della Scuola di Budapest³, il dissenso e l'emigrazione a ovest di molti intellettuali dissidenti, il crollo del muro di Berlino, il dissenso con Orbán⁴).

Il rischio connesso al dolore per una morte avvenuta inaspettatamente in una giornata estiva presso il lago Balaton, in Ungheria, è di consegnare un ritratto improvvisato oppure aprirsi al silenzio di rito. Eppure, il silenzio, per quanto rispettoso, forse è il meno adatto a ricordare una figura così decisiva del nostro tempo. Si tratta, infatti, di rammentare una donna che si è spesa, sin dagli anni del suo apprendistato filosofico con il maestro Lukács e poi nelle Università in cui ha insegnato, nella formazione di giovani studiosi, nella attenzione dapprima verso un marxismo dal volto umano⁵ poi verso una

1 Due giorni prima di morire la filosofa aveva consegnato il suo articolo *Liberi ma in catene. Il nostro paradosso* agli organizzatori dell'European Forum Alpbach dedicato a *Libertà e sicurezza* (Innsbruck, 13-30 agosto 2019). Il testo è apparso in italiano nel *Corriere della sera* nelle pagine della Cultura del 18 Agosto 2019.

2 Cfr. F. FEHÉR, Á. HELLER, G. MÁRKUS, S. RADNÓTI, *La Scuola di Budapest*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

3 Cfr. F. FEHÉR, Á. HELLER, *Ungheria 1956. Il messaggio di una rivoluzione oltre un quarto di secolo dopo*, SugarCo, Milano 1983.

4 Cfr. Á. HELLER, *Orbanismo. Il caso dell'Ungheria: dalla democrazia liberale alla tirannia*, Castelvecchi, Roma 2019.

5 Cfr. Á. HELLER, *Marx. Un filosofo ebreo-tedesco*, Castelvecchi, Roma 2018; F. FEHÉR, Á. HELLER, G.

filosofia capace di indagare le complesse dinamiche della postmodernità e della condizione umana⁶. Interessi coltivati attraverso la cura della comunità filosofica intesa come luogo privilegiato entro cui fronteggiare le derive nichilistiche e ideologiche⁷ di ogni tempo. Come nella pratica dell'invito platonico a uscire dalla 'caverna'⁸, nella convinzione che a questo si debba sempre accompagnare il 'ritorno' nello stesso antro – che altro non è che un pensiero irriflesso e privo di esperienza, in nome di tutti coloro che li sono rimasti all'oscuro e inconsapevoli⁹.

Non esiste infatti nessuna contemplazione del bene e del vero¹⁰ che non possa diventare una esperienza condivisa e condivisibile, nel rispetto di una ragione dialogica e comunicativa, nella promozione di un patrimonio comune di idee che dal passato è sempre possibile traghettare verso il futuro. Per questo invece che il silenzio sarebbe più opportuno far risuonare ancora una volta quella voce che ha dato vita a così tanti confronti e vivaci dibattiti. A tal proposito sembrano tornare le parole di Maurice Blanchot:

... è quel che si dice quando uno scrittore muore: una voce ha taciuto, un pensiero si è dissolto. Se più nessuno parlasse in quell'alta maniera che è la parola delle opere accompagnata dal rumore della loro fama, che silenzio allora. Pensiamoci. Tali epoche sono esistite, esisteranno, queste finzioni sono realtà, in certi momenti della vita di ciascuno. Il giorno in cui quella luce si spegnerà, non sarà il silenzio, ma il regredire del silenzio, uno strappo nel folto senza suono, attraverso il quale un rumore nuovo si andrà avvicinando, che annuncerà, contro l'aspettativa del senso comune, l'era senza parola¹¹.

Se allora bisogna contrapporre al silenzio dello sgomento e del dolore, un'altra parola, questa dovrà essere in grado di non prestare il fianco né alla rutilante retorica di chi si appresta a parlare per godere per un momento della fama altrui né alla paura di prendere parola. Il pericolo, infatti, è che subentri un' 'era senza parola', ovvero un'era che teme i libri e le scottanti verità che questi portano, specie se appartengono a chi ha preso parola liberamente contro le derive totalitarie, autoritarie e poi populiste delle democrazie liberali. Così l'omaggio più grande a chi non si è mai risparmiata al confronto e al dibattito è partire dalle sue stesse parole, per consegnarle a una nuova riflessione e una nuova ri-figurazione. Spunti interessanti a tal proposito provengono dalle tante interviste che in questi anni non ha mai smesso di rilasciare, interviste che tutte insieme hanno dato forma a una interessante autobiografia filosofica. Se è vero che il pensiero per non restare sterile e astratto deve entrare in circolo con l'esistenza e con la storia, allora come scrive Nietzsche ogni filosofia in fondo è una «autobiografia», in quanto un «filosofo scrive libri che

MÄRKUS, *La dittatura sui bisogni. Analisi socio-politiche della realtà est-europea*, SugarCo, Milano 1982.

6 Cfr. Á. HELLER, *Can Modernity Survive*, Polity press, Cambridge 1990.

7 Á. HELLER, *La filosofia radicale*, a cura di L. Boella, Castelvecchi, Roma 2018, p. 23.

8 Ivi, p. 21.

9 Cfr. H. ARENDT, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

10 Á. HELLER, *La filosofia radicale*, cit., pp. 6-11.

11 M. BLANCHOT, *Il libro a venire*, Einaudi, Torino 1969, p. 219.

rappresentano esperienze autobiografiche scritte sotto vari punti di vista»¹². Illuminanti a tal proposito alcuni passaggi del suo ultimo libro-intervista curato da Georg Hauptfeld e da poco, edito in italiano *Il valore del caso. La mia vita*.

In questo libro le tante parole consegnate alla carta per rispondere alle domande di un intervistatore, diventano per il lettore intuizioni con cui apprendere non solo le ragioni e i motivi ispiratori del suo filosofare, ma anche di come questo sia stato spesso ispirato dalle vicissitudini esistenziali, condotto da queste verso nuovi orizzonti e nuove ricerche. In questo continuo rimando fra fatti vissuti e categorie filosofiche, ricostruito da un intrigato gioco in cui la memoria¹³ connette concetti, eventi e parole, si distende l'itinerario filosofico:

ci capita magari di ricordare storie che abbiamo raccontato e non i ricordi legati a quelle storie e non necessariamente perché stiamo mentendo ma perché le domande che ci sono state poste cambiano o modificano i nostri ricordi. E poi arriva improvvisa e inaspettata una nuova domanda che modifica in parte la risposta e una nuova storia che sostituisce la precedente. Perciò capita che un libro intervista approfondisce la conoscenza e la comprensione di se stessi e non solo la comprensione del mondo¹⁴.

In fondo a «volte una intervista non giova solo agli altri, ma anche allo stesso intervistato»¹⁵. Non solo perché le interviste rinfrescano la memoria, ma perché ogni volta che si raccontano i fatti della vita, li si rammentano sempre in modo diverso. Ogni volta in cui la memoria rimemora fatti passati alla luce del presente, li colora di una luce diversa, li arricchisce di particolari inediti, forse rendendoli via via più chiari, anche grazie alle domande degli intervistatori. Tra queste parole, una che compare spesso in connessione con i ricordi è la parola 'caso' – riportata anche nel titolo della intervista – che messa alla luce del suo itinerario filosofico e delle vicissitudini esistenziali consente di tracciare le linee di un ritratto che, per chi l'ha conosciuta, sembra quello più vero e più adatto a tracciare questo ultimo omaggio. A proposito del 'caso' così commenta:

«Il caso, che sia una benedizione o l'inferno, è sempre un valore, un'opportunità, la possibilità di conoscere meglio il nostro carattere e di cambiare le nostre vite»¹⁶.

Parlare del 'caso' non significa che la filosofia sia nata dal caso o che la sua esistenza sia stata guidata dalla casualità cieca. Per una pensatrice che a lungo si è soffermata sui bisogni radicali come fattore di crescita e promozione solidale fra gli uomini, che si è interessata dei movimenti politici e sociali che hanno determinato il sorgere della modernità, parlare di 'caso' significa provare a connettere fatti oscuri della storia vissuta alla

12 Á. HELLER, *I miei occhi hanno visto*, intervista con F. Comina e L. Bizzarri, Il Margine, Trento 2012, p. 11.

13 Á. HELLER, *La memoria autobiografica*, Castelvechchi, Roma 2017.

14 HELLER, *I miei occhi hanno visto*, cit., p. 12.

15 *Ibidem*.

16 Á. HELLER, *Il valore del caso. La mia vita*, a cura di G. Hauptfeld, Castelvechchi, Roma 2019, p. 147.

luce di una ragione che vorrebbe comprenderli e non riuscendoci invece di ammettere la sconfitta prova una virata verso un'altra direzione. È come se la tristezza e la sofferenza spesso patita l'avessero spinta verso la vita che non verso il basso e il baratro. Così riflettere sul valore del caso e dell'inatteso le consente di scorgere tutte le volte in cui ha resistito a ogni facile rappresentazione del negativo, ogni volta in cui ha mostrato una resilienza a ogni atteggiamento di depressione e di abbandono.

Il 'caso' in tal senso è un valore se invita a guardare con un'altra luce le sconessioni e le fratture nella storia senza restarne avvinti, quando si mostra una forza che prende 'forma' in un carattere deciso e poco incline ad ogni forma di sottomissione. Del resto, la 'forma' – come ricorda nel libro dedicato a Lukács¹⁷– si plasma dentro l'esistenza, perché se non è possibile pensare in maniera pura e disincarnata, in quando si è sempre soggetti a subire le forze della Storia con la 'S' maiuscola e alla densa oscurità che a volte l'avvolge, allora è necessario ficcare 'il dito' nella brutta materialità per provare a comprendere meglio se stessi e ciò che ci circonda. E così il pensiero prende 'forma' nella nostra anima e nella nostra personalità¹⁸, diventa ciò che illumina e che resta. Se questa tensione che si muove da noi stessi per raggiungere gli altri ci fa sentire come parte di una storia vissuta e condivisa¹⁹– quella della propria famiglia, della propria cerchia di amicizie intellettuali e affettive, della propria comunità – allora è ciò che dà forma al nostro carattere e ci rende persone autonome e autentiche e al contempo non concentrate solo su noi stesse, ma aperte al mondo e alle tante relazioni che lo costituiscono. Ed è nella vita quotidiana, quando non è intesa come sfera della alienazione e dell'inautentico, come avrebbe indicato Heidegger nella sua opera più nota²⁰, che ci si può affermare e si può diventare quello che si è scelti di essere. Ovvero quando siamo realmente interessati a far vivere il cuore pulsante del nostro essere. Perché è lì, dentro la sfera affettiva e dentro la dimensione lavorativa come quella dei nostri interessi, che si ha la possibilità di esprimere liberamente il tipo di persona che si vuole diventare, trasformando le doti avute in dono, nascendo, in talenti²¹. Se questo è ciò che elabora nelle sue opere dedicate all'antropologia, alla giustizia e all'etica, nel momento in cui si allontana da Budapest ed emigra in Australia e poi in America, questo è anche ciò che vive nella sua stessa vita. Emigrata dalla sua città di origine, in seguito all'acuirsi delle recriminazioni e delle persecuzioni del regime nei confronti di molti degli esponenti della Scuola di Budapest, riesce a ricostruire in altri paesi e in altre città lo stesso tessuto culturale che aveva dovuto abbandonare. Per questo, per sua stessa ammissione, ogni 'caso' spesso negativo di fatto si è intrecciato con impensate e fortunate coincidenze.

17 Á. HELLER, *Quando la vita si schianta nella forma*, in F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, S. Radnóti, *La Scuola di Budapest*, cit. pp. 43-44.

18 Cfr. Á. HELLER, *Un'etica della personalità*, a cura di L. Boella, A. Vestrucci, C. Zancan, Mimesis, Milano 2018.

19 Á. HELLER, *Lived history, utopia, apocalypse, marche funèbre*, in Id., *A Philosophy in History in fragments*, Basil Blackwell, Oxford 1993, p. 48.

20 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.

21 Á. HELLER, *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, p. 403.

II.

È stato un caso per Agnes che ogni sera il padre prima che si addormentasse leggesse la ballata di Janos Arany, in cui si racconta la storia dei bardi del Galles che preferivano essere bruciati sul rogo piuttosto che salutare il Re al grido di ‘lunga vita a Edoardo!’ e che è diventato il monito di uno spirito libero e indipendente; un caso essere rimasta viva e non essere finita ad Auschwitz insieme a molti esponenti della sua famiglia; un caso l’aver seguito da studentessa di chimica le lezioni di Lukács; un caso essere diventata sionista prima di comunista; un caso che dopo il 1956 si sia trovata senza un lavoro con il divieto di pubblicazione. Casualità che solo un carattere plasmato dentro una chiara consapevolezza dei propri ‘bisogni radicali’, bisogni che si radicano dentro le maglie più profonde della propria esistenza, trasforma in nuove opportunità e nuove *chances*, trasforma in destino²².

Eraclito ha detto che il carattere è il nostro destino. Esistono qualità innate, ma il carattere si sviluppa durante la prima infanzia; prima quello psicologico, poi quello morale, dopodiché quello intellettuale. Alla fine, il carattere diventa il nostro destino. Il destino umano – come ha scritto Machiavelli – non è determinato dalle costellazioni²³.

Il caso come la potenza della contingenza e la forza ineludibile degli eventi, che nel Novecento si sono avvicinati con molta rapidità. Il carattere come resilienza alla bruta fatticità, come capacità di intravedere scintille di futuro anche dentro il presente più fosco.

Il filosofo ebreo alsaziano André Neher, prendendo spunto dalla *kabala*, spiega come il mondo sia frutto di una improvvisazione²⁴, per questo fanno parte della storia degli uomini sia l’elegia che il dramma. La capacità tutta umana di resistere alle incertezze e ai drammi è sicuramente quello di rispondere al caos e all’imprevedibile accogliendoli come elemento di disturbo ma anche come occasioni per una prova esistenziale. Nella prova ciò che conta è sicuramente come viene affrontata, come si riesce a farla diventare parte della propria esistenza, dando in tal senso una ‘prova di carattere’ che è l’espressione comune con cui si indica la forza e la perseveranza e la non rassegnazione.

In fondo anche dentro il rigido sistema atomistico esiste il caso, come ci insegna Epicuro²⁵, attraverso la forza del *clinamen* e che consente agli atomi di incontrarsi nella loro caduta nel vuoto. Questo implica che nel rigido sistema della necessità e del movimento causale degli atomi, esiste sempre la possibilità di un cambio di direzione. Come del resto accade agli uomini quando prendono una ‘decisione di peso’. Anche con questa espressione nel linguaggio quotidiano si intende una decisione in grado di mutare il corso di una vita e di una storia. Una decisione di una tale forza che sposta chi la compie verso altro da quello che ci si aspettava.

22 Á. HELLER, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna, p. 55; Á. HELLER *Etica generale*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 203.

23 HELLER, *Il valore del caso. La mia vita*, cit. p. 143.

24 Cfr. A. NEHER, *L’esilio della parola*, Marietti, Casale Monferrato 1997.

25 LUCREZIO, *De Reum natura*, II, 216-219.

Se, infatti, la ‘gettatezza’ di cui parla Heidegger – tema ripreso da Heller quando riflette sulla condizione umana priva di un *telos* e di una ‘grande narrazione’ – corre il rischio di lasciarci piuttosto poco inclini a rispondere con responsabilità alla nostra chiamata dentro la storia se non nell’ovvio e nel dato, tuttavia questa medesima condizione può essere convertita in un destino di costruzione²⁶. Quando si risponde con una personalità in grado di resistere e incidere con forza il passo sulla terra, lasciando ombre visibili e tangibili, come quelle che gli animali lasciano nel bosco e ci allertano della loro presenza. Se è vero che «essere ottimisti o pessimisti dipende dal nostro sguardo»²⁷, allora la capacità di trasformare la contingenza in destino dipende dalla forza della resilienza e dalla incisività dello sguardo. Uno sguardo che è ancora capace di vedere al di là del dato e del contingente. Uno sguardo capace di cercare un futuro diverso se non migliore a partire dalle posizioni più disparate. Uno sguardo come quello di Ágnes, sempre curioso di cogliere altri panorami e instancabile nel suo desiderio di intercettare nuove sfide.

III.

Difficile pennellare in pochi tratti una figura che ha segnato il Novecento filosofico, ma è pur vero che la ripresa di brevi affermazioni e pochi incisi in questa sua ultima autobiografia filosofica, dicono molto in ordine al senso e al significato che la riflessione ha avuto per questa minuta donna ungherese e che dicono molto della sua tempra. Il carattere inteso come la capacità di segnare il passo, di affermare il valore della bellezza della integrità²⁸, quando la scelta in ordine a che tipo di persona si vuol diventare si muove contro ogni forma coatta di repressione o indebolimento della coscienza, quando scegliere implica il ‘non abbandonare una barca che affonda’²⁹, come le aveva insegnato il padre, quando si ritiene dirimente prima di agire, valutare la ricaduta delle azioni sugli altri, quando si accetta di rispondere al tribunale della propria coscienza se si è trattato gli altri come un mezzo piuttosto che come un fine.

In questo senso ciò che resiste alla forza avvolgente del caso – caso inteso come l’imprevisto e l’inatteso – è una autorevolezza non comune, è un’azione libera in quanto libera dalle costrizioni. E, altresì, un infinito desiderio di bene. Un desiderio che mostra che il bene è reale solo se ha una ricaduta nel mondo in termini di affetto, di stima condivisa, di un senso di giustizia riconosciuto. Un bene su cui ha molto riflettuto in tante sue opere, quando ha scritto della rettitudine e della ricerca della azione più giusta da compiere, come di una bontà, che forse appartiene a pochi eroi, come il padre, quando si mostra pronta al sacrificio della vita pur di interrompere la continuità della violenza e della sopraffazione, come la spirale poco salubre del rancore e della vendetta.

Heller che a lungo si è interrogata su come sia stato possibile per tanti uomini accogliere le ideologie naziste e comuniste, su come sia stato possibile per alcuni compiere il male piuttosto che il bene, si è sempre rifiutata di pronunciare un giudizio negativo

26 HELLER, *Filosofia morale*, cit., pp. 22-54.

27 HELLER, *I miei occhi hanno visto*, cit., p. 113.

28 Cfr. Á. HELLER, *La bellezza della persona buona*, a cura di B. Biaggiotti, Diabasis, Reggio Emilia 2009.

29 HELLER, *Filosofia morale*, cit., p. 15.

rivolto a un intero popolo³⁰, come è avvenuto per il popolo tedesco all'indomani della disfatta. Ciò che dovrebbe guidare ogni riflessione non è la necessità di chiudere il confronto con lapidari giudizi ma imparare ad accogliere l'umanità per quello che è e per quello che può offrire. Forse è l'unico modo per cogliere anche dei piccoli gesti di bene, che tutti prima o poi sono in grado di compiere. Proprio perché non tutti sono ugualmente malvagi e perversi.

Quando Primo Levi ha parlato di una 'zona grigia'³¹, una zona creata dalla paura, dalla inettitudine, dalla inerzia come dai tanti silenzi provocati da chi non ha saputo cogliere il momento per dimostrare solidarietà verso i più deboli e perseguitati, ha dimostrato che l'estensione enorme di questa zona non rendesse impossibile l'esplosione ogni tanto di qualche scintilla di bene.

Le pagine della trilogia etica sono una sapiente riflessione sulla condizione umana dopo la fine di ogni grande narrazione e l'esplosione di ogni fragilità per mancanza di punti di riferimento e quadri normativi chiari, ma anche una rilettura di ciò che la filosofia e la riflessione riescono a fare nel momento in cui intercettano sacche di incertezza e di debolezza: cercare di offrire un sostegno. Ovvero intercettare la luce al di là della caverna, ma anche la luce dentro ogni uomo, quando si coltiva il giudizio su fatti e su persone e si afferma il valore inestimabile della libertà. Una libertà non sospesa sul baratro infinito delle possibilità ma chiamata a rispondere con responsabilità della cura di sé e degli altri, soprattutto più cari e amabili. Una libertà volta al cercare il meglio per sé e per altri nella costruzione di legami solidi e duraturi.

In fondo la filosofia rischiarata perché invita a spostare l'attenzione dall'ovvio e dal dato per rivolgerla all'essenziale, che talvolta è il semplice chiedersi cosa significa essere uomini e come sia possibile costruire una vita densa e ricca di significato. Per questo ogni pagina respira dei suoi tanti incontri, delle sue tante riflessioni, del suo amore infinito per le giovani generazioni e della ricerca di quella 'bussola interiore' in grado di 'comprendere' il mondo così da sopportarne il peso: perché «se vogliamo andare d'accordo con il mondo foss'anche al costo di essere d'accordo con questo secolo, dobbiamo partecipare al dialogo incessante con la sua essenza»³² e i suoi tanti nodi rimasti irrisolti.

Altrimenti sarebbe stato vano sopravvivere alla Shoah e sarebbe stato vano sopravvivere alla umiliazione delle tante volte in cui è stato posto un freno alla libertà di ricerca ed espressione. Ogni volta è sempre possibile rinascere se si è liberi e vivi³³. Sembra ovvio oggi, non lo era per chi per tanto tempo si è sentito un sopravvissuto alle barbarie come alla fine di ogni utopia. Barbarie che si abbatte sulla Storia, quando l'umanità resta divisa fra chi ha diritto a ogni possibilità e chi è destinato ad affondare; il crollo di ogni utopia ovvero la fine di ogni speranza di costruzione del migliore dei mondi possibili³⁴.

30 HELLER, *I miei occhi hanno visto*, cit., p. 42.

31 Cfr. P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

32 H. ARENDT, *Comprensione e politica*, in ID., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè Editore, Milano 1985, p. 111.

33 Á. HELLER, *Solo se sono libera*, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 10-11.

34 Cfr. Á. HELLER, R. MAZZEO, *Il vento e il vortice. Utopie. Distopie. Storia e limiti della immaginazione*, Erikson, Trento 2016.

IV.

Allora se il caso ha un 'valore', lo ha in ordine allo sguardo e in ordine all'imprevedibile. Se ci si dimentica del peso di questo valore, si comincia a invecchiare, si comincia a vedere la senilità come lo stato agognato in ogni età e stazione della esistenza. Ecco perché questa donna minuta pur invecchiando è rimasta giovane, ecco perché resterà una pensatrice amata dai giovani. Lo sarà perché ha lasciato pagine memorabili e intense, come quelle in cui chiede al pensiero di avere una ricaduta sul mondo e sulla storia, se si lascia far 'sommovere' dalla meraviglia e dalla inquietudine. La meraviglia perché è il sentimento fondamentale del filosofo che scruta e interroga il mondo e l'inquietudine come quel morso e quel movimento interiore a cui invita ciò che ci circonda, se ci appare come oscuro e buio.

Grazie a questo sentire sono scaturite le sue riflessioni come i molteplici interessi, rivolti all'antropologia, alla filosofia della storia, all'etica, alla commedia, alla teoria politica e alle questioni preoccupanti della questione europea e l'affermarsi di politiche securitarie e nazionalistiche³⁵. Questioni tenute assieme da quel centro che è stato l'esistenza del suo pensare.

Essenza definita come quel «il lago in cui tutto affluisce e da cui tutto scaturisce»³⁶, secondo una sua espressione. Come quel lago che l'ha accolta lo scorso 19 luglio. Lago in cui ha trascorso tanti anni felici, ma luogo di acque stagnanti come quelle drammaticamente presenti nelle sue angosce di ebrea scampata per 'caso' alle fucilazioni sul Danubio del 1944³⁷. Allora, lago come il 'luogo' simbolo delle sue tante rinascite, come quella che ha preso forma dal superamento di una sua paura ed è diventata un modo per esprimere la sua gioia di vivere, fino a farla diventare metafora del suo pensare. E del resto, come ha scritto Hannah Arendt, sebbene si dica che la «filosofia sia apparentata al colore dei morti»³⁸, in realtà essa nasce perché lo stesso pensiero è vita, in quanto intercettando il respiro degli uomini li accompagna in tutte le fasi della loro esistenza e fa sì che ci si preoccupi e si abbia a cuore il futuro di chi è chiamato per età e per 'caso' a venire dopo di noi, continuando a vivere e a pensare a 'dispetto' di noi, 'oltre' noi e anche 'per' noi.

35 Cfr. Á. HELLER, *Paradosso Europa*, Castelvecchi, Roma 2017.

36 Á. HELLER, *Breve storia della mia filosofia*, Castelvecchi, Roma 2016, p. 182.

37 HELLER, *Il valore del caso. La mia vita*, cit., p. 67.

38 H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 162-163.

F ilosofia e...

a cura di Dario Gentili

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

Alessandro Strabioli

Elvio Fachinelli e le convergenze estetiche

B@bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...**
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel
- Libri ed eventi

ELVIO FACHINELLI E LE CONVERGENZE ESTATICHE

Abstract

The ecstatic experience is historically and culturally perceived as an attempt by the human being to become estranged from reality. Enclosed in an unusual, emotional, and experimental condition – definable meaningless, indeed – it has been connected with a variety of pathologies, as well as several dysfunctions considered dangerous for the firmness of the Ego. However, the work of the psychologist and psychoanalyst Elvio Fachinelli suggests that is exactly in this specific boundary that the anthropologic potential can be found. It's a psychic, bodily and desiring availability, which perhaps it is time to rediscover and valorize. The ecstatic, due to its nature, stands beyond any purpose of marginalization and isolation. This non-exclusive resource can only be accessed by rejecting certain prejudices of our society, which has an increasing tendency to understand risks in way of expression that cannot have been directly connected with the preservation of the self.

Keywords: Fachinelli; Ecstasy; Psychoanalysis; Politics; Desire

1. Introduzione

Inaugureremmo finalmente un'epoca di nuove forme d'espressione e di libertà, se non fossimo così pronti a instillare il dubbio della sragione nelle esperienze che implicano una perdita dell'Io.

Potremmo arrivare a condividere differenti esplorazioni della nostra coscienza solamente rifiutando l'ingiustificabile frattura tra un mondo interiore e uno esteriore, ribellandoci così a una divisione che sembra essersi solidificata nel tempo attraverso la storia e la cultura occidentale.

Ci rammaricheremmo, allora, per aver colto la patologia in tutto ciò che non abbiamo percepito come ordinario. Come se anche nell'ordinario non fosse possibile trovare sensibilità straordinarie. E ci addosseremmo la colpa per aver imposto a tutti l'obbligo di quella che chiamiamo sanità, continuando a punire chi non si fosse adattato ai requisiti del buon senso – una categoria del tutto arbitraria e paradossale.

Forse, potremmo stupirci dello sforzo che abbiamo impegnato per dominare i nostri desideri. E quindi anche capire che tanto più tale fatica s'andava accumulando, tanto più ve se ne aggiungeva un'altra, quella di scovare la malattia nei momenti in cui il desiderio riusciva a divincolarsi. Se la pazzia è sempre nell'altro, allora la sua malattia è certamente più spaventosa in virtù della forza con cui le prerogative della sanità l'hanno determinata.

L'imbarazzo che si prova di fronte a un corpo in rivolta è lo stesso che si può provare di fronte a una manifestazione inaspettata di libertà. Se questi sommovimenti spontanei hanno fatto venire alla luce un mondo interiore pieno di meccanismi che sembrano fun-

zionare solo per se stessi, allora è rispetto a questa zona misteriosa che s'è cominciato a parlare di fantasmi, di rovine, di distruzione. Nonostante il desiderio, esattamente come gli slanci liberatori, avesse manifestato dei rapporti di causalità che nelle ragioni mediche non possono apparire, la psicanalisi ha provato a risolvere quest'istinti in automatismo. Non più mera questione di godimento, né di proibizione o censura, la psicanalisi ha cominciato a considerare il desiderio come indice di verità scientifica. Ordinario o anormale, quest'impulso è stato ricondotto, a poco a poco, a un apparato di funzioni e tracce sintomatiche che obbediscono a principi esatti e universali. Quelle che prima si consideravano insondabili necessità dell'animo umano, tanto misteriose quanto stupefacenti, con Freud vengono ridotte a impronte causali che sembrano rimandare miracolosamente alle stesse incombenze: l'Edipo, le coordinate famigliari, le impronte della castrazione...

È così che fatalmente le esperienze trascendentali che nessuna ragione è riuscita mai a spiegare sono state assunte dalla psicanalisi come disfunzioni, riuscendone perfino a tracciare le cause e gli effetti, giudicandole socialmente inadatte e patologicamente alienanti. È possibile accostare questi criteri scientifici a tutte quelle precauzioni che ogni società ha donato a se stessa in nome della conservazione dell'ordine e d'una qualche proprietà naturale inerente alla ragione. Per misteriosi motivi, l'unica verità credibile inerente alla scoperta del desiderio è stata ritenuta la sua inconciliabilità con l'equilibrio sociale. Ed è solo a partire dall'esaltazione di questo conflitto che, paradossalmente, s'è creduto possibile conservare una certa pacificazione tra gli esseri umani. Marcare l'attrito tra il desiderio e le ragioni della civiltà avrebbe dovuto evitare l'esplosione d'ogni altra violenza.

Detto ciò, in alcuni casi proprio la psicanalisi s'è rivelata come uno strumento prezioso per superare gli sbarramenti e i codici imposti dalle prerogative del progresso e della morale. In un'epoca come la nostra in cui l'esperienza sembra costretta a oscillare da un eccesso di razionalità che nega l'empatia a un eccesso d'emotività senza alcun risvolto razionale, il lavoro di Elvio Fachinelli, psichiatra e psicoanalista, a mio avviso, può essere considerato tale.

Per questioni di spazio, del suo pensiero ne proporrò qui solo un aspetto: l'esperienza estatica.

2. I confini dell'estasi

Possiamo facilmente constatare che ogni forma dell'esperienza umana trascina la coscienza in altri luoghi, in altre dimensioni. Ciò che l'essere umano sperimenta attraverso se stesso trascende quel particolare attimo, quel determinato panorama, quella certa circostanza in cui è avvenuta tale esperienza. La psiche, di primo impulso, funziona sempre per traboccamento: essa avrà dunque la necessità di afferrare sul sentimento di scoperta o di comprensione di un'esperienza solo una parte, un frammento, dovendosi muovere tra una pluralità indefinita di possibili emozioni, rapporti, concatenamenti, qualità e silenzi. La psiche, poi, lavora per immagini, e ne sperimenta continuamente l'efficacia attraverso

so un intenso lavoro di cernita e di mediazione. La produzione di immaginari psichici si può configurare come un momento di passaggio da una dimensione pre-conflittuale, ove tutto è contrapposto ma nulla è inconciliabile, a uno stato di scelta, possibilista, che serve a sciogliere la matassa degli infiniti significati che avvolge ogni partecipazione del soggetto alla realtà¹.

È dunque fondamentale tenere assieme l'alterità di ciò che sperimentiamo. Ed è altrettanto importante ribadire che qualsiasi rivelazione del mondo, che ci può cogliere durante la nostra vita, ha sempre un certo intimo legame col suo contrario, perché questo, pur non essendo stato afferrato, scelto, percepito dal soggetto, è contenuto già in quel palesamento.

Così, in ogni emozione una folla di tensioni sospese si muove verso il futuro per costruirlo ancor prima che per invaderlo. Ci troviamo a vivere una sensazione che ci penetra, che ci fiacca o che ci energizza in forme diversissime tra loro. La scopriamo in spazi che pensavamo non appartenere, la vediamo, insomma, trascinare da ogni parte. D'improvviso quel turbamento, tra barriere e fluidità inattese, sembra sfuggire da se stesso, metamorfizzarsi, farsi viva produzione di reale, e capiamo subito che non è un'illusione né una semplice proiezione di ciò che desideriamo, bensì il presentimento di uno sviluppo che sta già accadendo e che appartiene intimamente a qualcosa di assoluto, di estatico.

Succede quindi che un flusso incosciente e presentissimo d'inibizione, muovendosi tra le periferie dell'anima e gli strati più superficiali del corpo, si diffonda inesaurevolmente in un'area confusa, co-fusa, nella quale tutte le agitazioni e ogni accumulo di abbandono finiscono per diventare così vigili, così straordinariamente presenti, che l'Io comincia poco a poco a rarefarsi, a indietreggiare, come fosse in resa. Allora questa diminuzione della vigilanza comincerebbe ad allentare quei meccanismi difensivi della psiche di cui parla Freud, meccanismi che la psicanalisi ha indicato come prodotti d'una specifica funzione dell'Io. Tali funzioni di controllo sarebbero presenti sia in condizioni non patologiche, sia in momenti d'alterazione, finendo per essere nel primo caso indice di un buon funzionamento degli stessi, mentre nel secondo d'un loro cortocircuito. È così che «il meccanismo che si presenta nella situazione alterata ha assunto valore

1 Il misterioso spazio del sogno, in tal senso, è contemporaneamente un ritratto altrui e uno specchio del proprio Sé, e nell'atto di confronto tra dimensione interna ed esterna può raggiungere un'essenza antinomica. Esso diventerebbe cioè un messaggio duale, un linguaggio a doppio binario, che aiuta il soggetto a decifrare la sua sostanza interiore, compenetrandola con la realtà del fuori, costruendo così quell'immaginario reale che funge da nucleo propulsivo per lo sviluppo del flusso di desiderio: «Con il termine antinomie oniriche intendo descrivere alcuni tipi ricorrenti di sogni, in cui è possibile osservare, entro una stessa immagine, alternative di pensiero che permettono di interpretare il sogno su due versanti opposti, senza che tuttavia nell'unità del fenomeno stesso vi sia alcuna opposizione. È come se ci trovassimo entro una sfera arcaica della vita psichica, in cui non c'è ancora una differenziazione nell'una o nell'altra direzione; in cui risulta cioè possibile scorgere una sorta di potenzialità preconfittuale: una dimensione a cui solo l'atto della decisione, operata dal soggetto, imprimerà una direzione e una identità» (G. BENEDETTI, *Il sogno come creazione di realtà psichica*, in A. Malinconico (a cura di), *Il sogno in analisi e i suoi palcoscenici. Drammatizzazione, gioco e figurazioni*, Magi Edizioni, Roma 2011, p. 92).

normativo rispetto al movimento non alterato. I procedimenti che secondo Freud definiscono un comportamento alterato, e che costituiscono una necessità difensiva dell'individualità minacciata dalle proprie pulsioni, sono diventati le norme, i termini di riferimento del comportamento non alterato»². È probabile dunque che sia proprio per tale riflesso di posizioni normative che l'estasi è stata semplicemente ricondotta a una forma particolare di distorsione del desiderio, o, appunto, a uno stato di malfunzionamento dei dispositivi difensivi.

Se si è soliti difendersi con forza dalle limitate vicissitudini dell'Io, con quanta fermezza e dedizione possiamo rinnovare queste barriere reagendo a un'esperienza dove l'Io tende a dissolversi! L'estasi implica in fin dei conti la perdita di ciò che è alla base delle necessità dell'Io: una netta separazione tra l'interiore e l'esteriore, tra il visibile e l'invisibile, tra una coscienza integra e una esplosa. L'esperienza estatica mescola tutte queste dimensioni senza necessariamente attribuire a tali piani d'intuizione una continuità, né tracciandone una precisa transizione. Correlativamente, le condizioni ontologiche dei fenomeni vengono percosse, come se si passasse da una coscienza del mondo come scenario, a una coscienza delle cose in rilievo, alle quali v'è possibilità di partecipare e con le quali non si cessa mai d'essere implicati.

Nelle situazioni estatiche è l'interezza d'una tale percezione a spogliare l'Io della sua buccia aprendo al vuoto, che diventa «un campo di tensioni da attraversare»³ e non un semplice posizionamento passivo. In questa accumulazione di prospettive è l'affollamento del Sé a prevalere, in quanto ogni particolarità dell'Io sembra staccarsi dalla sagoma dello scenario per popolare vividamente d'immagini, divisibilità, forme e contenuti la contiguità di questa esperienza. Il momento estatico altro non è che l'approdo d'una ricongiunzione.

Scrive Locke: «Quando vediamo, udiamo, odiamo, gustiamo, sentiamo, meditiamo e vogliamo qualcosa, siamo consapevoli di stare agendo in tal modo. Ciò vale per le nostre sensazioni ed azioni sino alle presenti; ed è per questo che ciascuno è per sé ciò che si denomina se stesso, prescindendo per ora dalla questione se il medesimo "se stesso" possa persistere nella stessa sostanza od in sostanze diverse»⁴. L'estatico potrebbe rispondere alla questione. Il Sé, attraverso l'esperienza estatica, riconosce il profilo con cui ha configurato l'essere se stesso. Attraverso l'estasi si percepisce che il Sé possa aver prodotto – o riprodotto – più modelli di ciò che si chiama il Sé medesimo, ed è esattamente nell'attimo estatico che quest'affollamento si riunisce e si condensa. Si tratta dunque d'un rapporto percettivo privilegiato con qualcosa che avviene contemporaneamente dentro il Sé e al di fuori di esso. Ma non è certamente un'esperienza di straniamento, di allontanamento. Tutt'altro, è *intrepidezza*, è connessione.

Per quanto riguarda la psicoanalisi, l'idea estatica è stata indagata sotto forma di prodotto artistico, o meglio, estetico. Vanno in questa direzione gli studi di Freud su figure magnifiche e misteriose come Michelangelo – *Il Mosè di Michelangelo* (1914) – e Leo-

2 E. FACHINELLI, *La mente estatica*, Adelphi, Milano 2009, p. 100.

3 *Ibidem*, p. 31.

4 J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Brescia, La Scuola, 1966, p. 136.

nardo – *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910). All'origine della creazione d'ogni prodotto umano, d'ogni suo mutamento, d'ogni suo ripiegamento c'è una lotta che ombreggia l'inconscio e dalla quale l'essere umano tende a difendersi e a trarre alimento. Con la scoperta dell'inconscio e la sua natura oppositiva, Freud ci dice che le tracce di questa zona misteriosa vengono alla luce proprio in ragione dell'antagonismo che si genera tra l'elemento rimosso e il suo rimbombo: poiché è impossibile riassorbire del tutto pacificamente questa zona irriducibile, è attraverso una sorta di compromesso (i sintomi) che l'elemento rimosso può ancora trovare uno sbocco d'espressione. Probabilmente è per quest'intuizione freudiana che l'estatico è rimasto ai margini del discorso psicoanalitico. L'esperienza estatica, difatti, si pone esattamente all'altro estremo del sintomo, almeno così inteso. Essa ha poco a che vedere col rifiuto perché ha poco a che vedere sia con la negazione sia con la rimozione, perché sembra assimilare le cose prima del discernimento, prima della diffidenza. Se l'estatico è accoglienza, allora è anche contatto, vibrazione⁵.

Dunque, cosa si riproponeva Freud di scoprire percorrendo la vita e le intimità di Leonardo e di Michelangelo? Cosa voleva dimostrare immergendosi in un mare simbolico così ricco, così sconfinato da sfuggire, per sua stessa natura, da ogni volontà d'accerchiamento, di continuità razionale, di diagnosi sintomatica? Perché, si chiede Fachinelli, le figure che nel racconto freudiano rappresentano l'emblema del conflitto tra rimosso e pacificazione dell'Io, tra pulsioni infantili e necessità adulte, tra blocchi e riprese, tra scissioni e arrangiamenti, sono state, in alcune venature della cultura successiva, elaborate come modelli di completezza e d'esultante identificazione?

Il problema freudiano del 1) “come si può diventare” artista alla Leonardo o scrittore alla Dostoevskij, oltrepassando le barriere dell'inconscio, si è perduto e anzi in alcuni casi, perlomeno nell'impostazione comune, è diventato la semplice premessa del 2) “come si è” artista o scrittore sin dall'inizio, senza porsi il problema di quello scatto o salto creativo che porta all'opera. In questo senso, nelle sue esitazioni, Freud precorre un'epoca in cui l'esperienza estetica svanisce come esperienza distinta, compatta, e soltanto affiora o balena qua e là, in contesti del tutto diversi. E ciò che vale per l'esperienza estetica si potrebbe ripetere per altri livelli dell'umano, in primo luogo per un livello immediatamente contiguo

5 Allo stesso modo è interessante notare come Fachinelli commenta la maturazione poetica di Rilke, che, rispetto a una prima rassegnazione del lutto di tutte le cose, dell'inevitabilità della fine del mondo e dell'esperienza umana, anni dopo giunge a considerare come una visione così drammatica del mondo presupponga un nostro intervento, in particolare attraverso l'arte e la poesia. Un atteggiamento, quest'ultimo, «che è nello stesso tempo un atteggiamento etico-religioso. Ma entrambi presuppongono qualcosa di più ampio e indistinto: l'accettazione piena di una figura che comprende in sé e salva le creature, prima che sia troppo tardi; 'un cuore', per usare le parole del poeta, in cui scaturisca un 'innumerabile esistere'. Forse sta qui una delle chiavi anche per noi, oggi. Forse non di un lutto abbiamo bisogno, come pensava Freud, né anticipato né post rem. Ma di questo accoglimento, di questa capacità di immedesimazione in cui noi, feriti, diventeremmo madre di creature ferite. È un passo difficile; al limite, impossibile: troppo tardi. Eppure esso ci viene da ogni parte e sempre più spesso 'sollecitato'. E in questo compito potrebbe trovarsi una grande felicità; non un'“ascesa”, un apice o culmine come si pensa di solito, ma piuttosto, come ci dice la Decima Elegia, una 'caduta', simile alla 'pioggia che cade su terra scura a primavera'» (E. FACHINELLI, *Su Freud*, Adelphi, Milano 2012, p. 92).

a quello estetico, quello che potremo chiamare livello estatico. Il quale è certamente, nella nostra cultura, ai limiti del tabù e dell'impronunciabile. Proprio in queste direzioni si avvertono forse oggi segni di mutamento: ciò che non si poteva toccare o dire comincia forse a farsi via praticata o praticabile. Ed è a questo punto, crediamo, che si farà sempre più chiaro il limite antropologico e storico della psicoanalisi⁶.

Nell'esperienza estatica l'unità soggettiva si muove per assorbimento. L'estasi diventa un momento di partecipazione cumulativo in cui il Sé e ciò che consiste nella sua alterità si specchiano a vicenda, contemplando così una nuova forma di reale che si produce e si riproduce senza interruzione. Lo sguardo dell'unità presa dall'estasi possiede in sé l'oggetto della sua visione, ne è partecipata, complice, membrana, riveste tutto l'insieme dei concatenamenti possibili. L'accoglienza estatica è nella potenza dell'unità e nella sua apertura ai flussi: è un raggio dell'Uno che irradia, pervade, assorbe, conosce, sperimenta. L'unità estatica è ridondante, infinitamente, ed ha dunque una naturale tensione a fuoriuscire da sé.

Per Plotino l'Uno, essenza totalmente trascendentale, indivisibile, al di fuori d'ogni categoria di essere o d'indistinzione, è allo stesso tempo momento pieno d'estasi e prodotto sovraccarico dell'esperienza estatica. L'Uno è una congiunzione ipostatica del Sé e dell'Io, che schiudono le proprie molteplicità e le riconducono al tutto, attraverso diffusione, attraverso irradiazione. Quest'oscillazione tra il diviso e il totalizzante, tra la scelta e la necessità allo sguardo, tra la contemplazione e la partecipazione, lascia cadere nell'estasiato e nell'estasiata, come certi fiori esposti al vento, i granuli della potenza del flusso e le inondazioni del desiderio:

Ora, poiché non erano due, ma erano Uno, il contemplante e il contemplato – come se fosse non “contemplato”, ma piuttosto “unito” – colui che, mischiatosi con quello, divenne Uno, in sé, se riesce a rammentarsi di sé, può avere un'immagine di quello. Egli però era Uno anche di per sé, in quel momento, e non serbava differenziazione alcuna né in rapporto a se stesso, né in rapporto ad altro [...]. Eppure non si è trattato propriamente di una contemplazione pura e semplice, bensì di un altro modo di percepire; un uscir fuori, e farsi semplici, e darsi via e anelare al contatto, e quiete e desiderio di ricongiungimento⁷.

Se Plotino ha stabilito un rapporto indissolubile tra l'Uno e l'esperienza estatica, anche Fachinelli fa riferimento alla forza di propagazione dell'estasi: «L'attimo estatico è raccolto in sé, unico – e di colpo tende a pervadere tutto. Il tentativo di dire quell'attimo dev'essere asciutto, sobrio, al limite del silenzio. Di solito, invece, descrizioni a partire dalla sua diffusione. Da ciò giuste diffidenze. Però: l'estasi non è soltanto nelle sue epifanie riconoscibili; è anche nella sua *irradiazione* al resto. Nel punto in cui svanisce il confine tra il soggetto e l'oggetto, emerge il senso di un tutto che è insieme nulla. Esperienza del tuttonulla, del pienovoto»⁸.

6 *Ibid.*, pp. 73-74.

7 M. BUBER, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 2010, p. 68.

8 FACHINELLI, *La mente estatica*, cit., p. 33.

3. *Concordanze: l'area claustroflica e l'insieme estetico*

Un caso significativo di confluenza e fusione tra universo esterno e universo interno è rappresentato da quella che Fachinelli chiama «area claustroflica». Ad accumulare certi sogni di alcuni suoi pazienti era una scena ricorrente che aveva a che fare con la luce e con la sua assenza, col freddo e col calore, con uno stato d'inquietudine e uno di sconfinamento, con la sessualità e la sua atrofia, insomma con elementi che si disponevano lungo un *continuum* bivalente. Questa scena indifferenziata e tensiva riconduceva tortuosamente all'esperienza della nascita «sia durante e dopo che prima». Oltre a configurarsi come uno spazio onirico ben preciso, che nella maggior parte dei casi sconfinava nella veglia, essa deglutiva tutt'e tre le dimensioni temporali in un immaginario ricco di complementarità sensoriali. Sembrava poi possedere degli elementi che non erano immediatamente riconducibili al vissuto del soggetto, ma che rimandavano a un mondo inesplorato, misterioso, pre-natale, intra-uterino, che arricchiva con insistenza la simbologia del sogno e le azioni nel quotidiano.

Riflettendo su questi elementi, mi venne fatto in seguito di comprenderli sotto il termine claustrofilia, o di area claustroflica. Mi decisi a coniare questo nuovo termine per sottolineare l'intensità e la forza della spinta al claustrum, al chiuso. Rispetto a questa spinta, la situazione in apparenza simmetrica ed opposta, la claustrofilia, mi apparve come un incidente di percorso individuale, qualcosa che era pur sempre compreso, almeno in una sua parte, una parte essenziale, dentro l'area claustroflica. Il termine già disponibile e in apparenza simile di agorafobia mi parve inadeguato, perché implicava in primo piano una “paura dell'aperto”, mentre a me premeva sottolineare la “ricerca del chiuso”. Voglio anche rilevare che questo chiuso, questo claustrum indica solo in ultima istanza un luogo chiuso, riconducibile al modello o all'immagine dell'utero materno. Esso piuttosto si riferisce per me primariamente all'atto del chiudersi, dello sbarrarsi, del serrarsi dentro. E ciò è conforme all'etimologia della parola. Claustrum in latino significa chiave, serratura, catenaccio e simili; solo molto più tardi è passato a significare luogo chiuso⁹.

In queste straordinarie occasioni la flessibilità dei confini tra interiorità ed esteriorità, e la conseguente fluidificazione della frontiera dell'Io, lungi dall'essere una “regressione” a uno stato alterato, appare come una disponibilità nuova e intensa. Fachinelli, in tal senso, ha individuato una serie di elementi che costituiscono e intensificano la claustrofilia, come le situazioni di predominanza percettiva, i rapporti di co-identità e le coincidenze che possono essere inquadrati in quella che viene comunemente detta percezione extra-sensoriale. L'area claustroflica ne è costantemente attraversata. Si produce così un gioco di riflessi tra diffusione e sintetizzazione che nel suo insieme costruisce un itinerario comune a tutte le esperienze claustrofliche. Non c'è ovviamente in questa caratterizzazione nulla di esclusivo perché ciascun elemento proprio dell'area stabilisce tra sé e l'altro rapporti incostanti e personalissimi. Me nell'insieme si può mettere in rilievo una

9 Id., *Claustrofilia*, Adelphi, Milano 1998, pp. 63-64.

comunanza fondamentale, e cioè che la tensione tra un certo sentimento d'annullamento e uno, altrettanto nitido, di assoluta pienezza sembra ricostruire, riproporre, una sorta di ciclo evolutivo nelle espressioni in cui è stato ostruito.

Storpiando Lacan, si potrebbe dire che tali esperienze non si incorporano ma si assimilano¹⁰. Ed è interessante notare come queste componenti siano rilevate anche nella maggior parte delle esperienze estatiche. In una situazione in cui si verifica un indebolimento delle barriere dell'Io, v'è contemporaneamente una sensazione di «inglobamento, di un'immersione o dissoluzione in uno stato altro, più grande o più bello o più vero dell'Io stesso – e anzi, spesso: il più grande o bello o vero in assoluto»¹¹.

Le sensazioni di dualità e di coincidenza che si sperimentano nella claustrofilia costituiscono un ambito conoscitivo che è indubbiamente in relazione con la storia biologica dell'individuo, senza ridursi però solo ad essa. Un rapporto così intenso con l'evoluzione dell'essere umano ha evidentemente una resistenza e una continuità ben precisa. Ma la questione attorno a cui ruotano sia l'ambito claustrofilico sia la situazione estatica è quella della tendenza a una loro riproducibilità durante tutto il corso della vita. La *ripetizione* dello stato di co-fusione proprio dell'area claustrofilica e quello della propensione alla fuoriuscita, all'andare fuori, durante l'estasi, traccia alcune linee sostanziali in una sorta di catena significativa che caratterizza, modifica, costruisce ogni individualità. S'intrecciano qui specifici lineamenti temporali, spaziali e relazionali che si ripetono nell'esperienza del soggetto come una spinta al rinnovamento e all'azione: ogni sperimentazione di sé, mentre traccia la peculiarità di quell'attimo vissuto e la sensazione che se ne ha, richiama un'esperienza precedente a cui attingere per operare certe scelte costruttive. Si palesa dunque un «livello zero dell'esperienza» che antecede la moltiplicazione delle potenziali significazioni d'ogni altra sperimentazione esistenziale. Uno spazio in continua evoluzione, comunicante con ogni campo della psiche, tale da riuscire ad accumulare in sé tutto ciò che è accaduto prima di esso, ciò che gli è contemporaneo e ciò che sta per avverarsi immediatamente oltre i suoi confini:

Possiamo paragonare quest'ambito al luogo e alla funzione che ha il coro nella struttura del teatro greco. Posto tra la massa immobile degli spettatori e gli eroi in azione, il coro è la “base sostanziale”, la “sostanza reale della vita e dell'azione eticamente eroica”, che collega in modo attivo, e non estrinsecamente, un'immobilità quasi geologica al turbine

10 Lacan diceva che la voce – intesa come l'alterità di ciò che si dice – «non si assimila ma si incorpora», e citava un articolo dell'«International of Psychoanalysis» dove «un certo Isakower» aveva proposto l'esempio del processo metamorfico di un animale chiamato dafnia. Un animaletto che avrebbe «la curiosa abitudine, a un certo punto della sua metamorfosi, di tamponarsi il guscio con dei granellini di sabbia che introduce in quello che ha come apparato ridotto, detto statoacustico, in altri termini nel suo utricolo, il quale non dispone della nostra prodigiosa chiocciola. Dopo che queste particelle sono state introdotte dall'esterno, dato che il gamberetto non le produce in nessun caso da sé, l'utricolo si richiude, ed ecco che l'animale avrà al suo interno i piccoli sonagli che sono necessari al suo equilibrio che ha dovuto apportare dall'esterno». (J. LACAN, *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, lezione del 5 giugno 1963, “Ciò che entra nell'orecchio”, p. 301, in F. LEONI, *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 56).

11 FACHINELLI, *La mente estatica*, cit., p. 102.

dell'agire storico [...]. Similmente, l'ambito che dopo Freud siamo costretti a riconoscere come peculiare e irriducibile, questo luogo del coro, è il momento, ineliminabile da ogni vita umana, in cui passato, come presenza reale, urta nel presente e insiste per la propria reincarnazione e ri-soluzione futura. Nessuna antropologia che si voglia all'altezza del suo oggetto potrà in futuro trascurare di esaminare e approfondire queste "potenze interne"¹².

4. Estasi e ripetizione

Per Freud la «coazione a ripetere» è quel meccanismo per il quale l'inconscio rimosso fa rivivere al soggetto esperienze passate, spesso legate a impulsi repressi o a desideri, che si trovano, nella loro ripetizione, in un paesaggio relazionale ed emotivo profondamente cambiato, e che per questo possono diventare incompatibili con la realtà. Il cortocircuito si verrebbe a creare quando delle spinte interne rimosse, generate in un certo tempo passato, si risvegliano dentro situazioni nuove che per qualche motivo, ancora una volta, ne impediscono un soddisfacimento. Durante la seduta l'analista cerca di far confluire gli elementi riprodotti dalla coazione entro dei margini evocativi. Ma, come detto, il processo di ripetizione non si esaurisce nel ricordo, bensì è una ripresa dell'esperienza rimossa nella quale il desiderio non ha trovato sbocchi.

Freud sollecita il medico a provvedere affinché il paziente possa relazionarsi con questa esperienza nostalgica con una certa dose di razionalità, operando così, durante il *transfert*, un'operazione d'astensione: convincere il malato che ciò che a lui sembra una realtà – angosciata, d'impotenza – è solamente una proiezione sbiadita di qualcosa che è stato rimosso e indurlo dunque ad abbandonarla. Ma si perde così il punto fondamentale del processo di coazione. Questo, nelle sue trame ripetitive, presenta al soggetto il conto del suo desiderio poiché evoca il paesaggio di un nuovo tentativo, di un'ulteriore prova che lo mette di fronte alla propria capacità di azione sul reale. La coazione a ripetere diventa il primo sintomo di un'eredità del desiderio che si trasmette nelle viscere dell'individuo attraverso l'esperienza col mondo. Cercare rimuovere questa traccia significa, in fin dei conti, decostruire il proprio universo simbolico che funziona da bussola emotiva senza la quale siamo destinati a perderci.

Fachinelli allora individua tre forme di ripetizione che riflettono il modo in cui un desiderio, sia esso negato o inserito in un flusso, viene percepito dal soggetto rispetto una certa situazione. Il meccanismo di ripetizione può generare la stessa identica esperienza di contatto col desiderio, senza che alcun elemento venga aggiunto o cancellato; oppure riprodurre l'accostamento in modo camaleontico, facendo del desiderio una potenza multiforme, adattiva, che succhia la realtà per fecondarla di nuovi linguaggi; infine, può configurarsi come un movimento che risolve aridamente l'idea del rapporto desiderio-esperienza in un dato di fatto, come fosse una didascalia.

Sono queste le tre forme della coazione a ripetere:

12 Id., *Il bambino dalle uova d'oro*, Adelphi, Milano 2010, p. 280.

La prima, allora, la chiameremo replica, per rappresentare una riproduzione senza originalità, un facsimile per così dire, come si parla della replica di un'opera teatrale, di un quadro. La seconda, ripresa, per indicare un ricominciamento aperto verso l'avanti, modificatorio, come si parla della ripresa di una commedia, della ripresa di un motore, di una partita, di una gara (nella voga, la ripresa è quando il remo, uscito dall'acqua, viene spostato in aria prima di essere rituffato). Chiameremo infine riduzione una ripetizione più schematica e povera dell'originale, come si parla della riduzione cinematografica di un romanzo; e, anche, e non meno importante, come si parla di riduzione all'obbedienza, con tutto ciò che questo atto comporta di violenza e di sopraffazione¹³.

È chiaro che ciò su cui si è soffermato Freud è la ripetizione di un evento traumatico. Ma è altrettanto evidente che Freud non ha visto che questa ripetizione si pone come lo sforzo rigenerato di *rinnovare* una tensione che continuativamente viene bloccata, e che quindi ad essere "coattivo" ripetutamente è soltanto la sensazione d'impossibilità da parte del soggetto di oltrepassare quella prova, di superarla, farla produttiva, ogni volta che essa si manifesta. È grazie a questo profondo equivoco, ci dice Fachinelli, che «possiamo comprendere perché Freud, giunto alla constatazione della ripetizione, se ne sia ritratto. Ciò che gli appariva attraverso le sue esperienze di analista, cioè attraverso la vita dei suoi pazienti e la riflessione sul transfert, era in prevalenza il *lato cattivo* della ripetizione, la ripetizione come replica o riduzione. Nella posizione in cui Freud si era collocato, questa poteva sembrare una *conclusione*, e tale per di più da coinvolgere l'intera prospettiva del suo lavoro»¹⁴.

Fachinelli ne *La mente estatica* sottolinea come numerose ricerche scientifiche indipendenti fra loro abbiano rilevato un'eccezionale precocità di specifiche funzioni proprie dell'ambito della psiche. Già nella vita fetale si assisterebbe a un'intensa attività cognitiva, e ciò ha permesso di postulare l'esistenza di un'area perinatale che da un punto di vista cronologico coprirebbe gli ultimi mesi di vita del feto e i primi mesi di vita del neonato, e da un punto di vista psichico assimilerebbe quei processi di sviluppo della personalità che la psicanalisi ha definito come fase di fusione, fase narcisistica, etc. I dati di queste ricerche da un lato ci permettono di rifiutare l'assunto di Freud – espresso in *Al di là del principio di piacere* – secondo il quale il bambino si armerebbe di uno «schermo antistimolo»¹⁵, e dall'altro di rivalutare in senso positivo, cioè attivo, quell'oscillazione tra indistinzione e definizione, tra indeterminazione e completezza, che si verificherebbe in quest'ambito precocissimo. Gli studi sopra accennati, dopo aver confermato la complessità produttiva di questa condizione di ampliamento, hanno spostato la loro attenzione sulle diverse declinazioni di quello che Stern ha chiamato il «Sé emergente»¹⁶ (un Sé già in strutturazione), tralasciando colpevolmente l'altro versante, quello dell'indistinto, dell'indifferenziato.

13 *Ibid.*, p. 307.

14 *Ibid.*, pp. 307-308.

15 S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere*, 12 voll., ed. diretta da C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. IX, p. 213.

16 Cfr. D. N. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

È così che lo stesso Stern, alla ricerca dei diversi approdi del Sé dell'adulto, rivolgendosi al fare l'amore sorvola sul momento dell'orgasmo, dove quello che lui stesso chiama «perdita del Sé», anch'esso attimo d'indifferenziazione e di ampliamento cognitivo, emozionale, produttivo, rimane in sottofondo, come se non fosse un tassello fondamentale nella trama orchestrante l'esperienza. Quel meraviglioso momento risulta infatti assai importante perché una sua soddisfacente riuscita dipende esattamente dalla possibilità da parte del soggetto di re-espere, *ripetere* quel particolarissimo stato d'oscillazione e di indeterminatezza proprio della fase perinatale¹⁷.

Quest'alternanza tra stati psichici e corporei che si gettano e si ritraggono tra una dimensione interna e una esterna, tra una tensione claustrofobica e una proprietà d'*oltrepasamento*, questa fusione tra movimenti di contenimento e spinte estatiche, ci permettono di giungere nuovamente ai confini del meccanismo della coazione a ripetere. In questo suo efflusso, la ripetizione si propone come *ripresa*, non come semplice copia, d'una risorsa produttiva e metamorfica, che consegna al soggetto le chiavi interpretative di quella «potenzialità antropologica comune»¹⁸ che nel suo ripetersi, nel suo farsi pratica, può sgorgare in una nuova forma di accoglienza e di ascolto.

Ogni esperienza altro non è che un'oscillazione tra queste diverse dimensioni, tra i diversi modi di percepire il mondo. Essa, in ogni sua forma, ci appare come un ritorno sempre in partenza dove l'intensità del passaggio e la profondità di penetrazione diventano variabili fondamentali. Si può essere senza dubbio trascinati nel vortice di questa confluenza in seguito all'esplosione violenta del guscio che ci copre, delle membrane che ci avvolgono, sperimentando in tal modo solo la sofferenza della perdita e del fallimento della nostra identità. Oppure, vi si può penetrare fluidamente, attraversando l'Io come quando ci si immerge sotto una grande onda, trapassandone il punto dove il rumore dell'increspamento si ovatta fino a scomparire. Ambedue le sperimentazioni, sebbene diversissime nelle cause e negli esiti, sono da considerarsi frutto dei sommovimenti del desiderio, che sembra costantemente cercare di ricongiungere il mondo esteriore con quello interiore, fungendo da ponte, da concatenamento.

Ingabbiato nella ripetizione di una vivacità desiderante, l'essere umano s'è mosso rimodulando coppie oppositive, rompendo sintesi, trascinando altre energie nel suo scorrimento e trovando nuova forza da queste correità inattese. Imprevedibile e irresponsabile, questa sua primitiva aurora ha lasciato presagire per alcuni il fatale avvento d'una rivoluzione, per altri l'insorgenza d'una malattia; e la corsa alla normalizzazione, alla difesa e all'intolleranza è immediatamente divenuta comune a entrambe le preoccupazioni.

Eppure, nessuna volontà di contenimento sembra essere riuscita a risolvere questi flussi in stati d'alienazione, nemmeno l'idea secondo la quale un loro arginamento fosse la condizione necessaria alla salvaguardia dell'equilibrio sociale e morale. La sofferenza data da questa rinuncia ha continuato ininterrottamente a manifestare nell'animo umano la necessità, e non solo l'esistenza, di un'altra forma d'accettazione, di un altro pungolo d'impazienza.

17 Cfr. FACHINELLI, *La mente estatica*, cit., pp. 118-119.

18 *Ibid.*, p. 123.

Sta in quest'atto di resistenza la possibilità di considerare l'esperienza estatica, proprio nella sua valenza ripetitiva, come un *tratto* particolarissimo e comune, accessibile attraverso lo spostamento dei diversi nessi della realtà, come quando «si spostano i rami di un albero per vedere il mare, una radura»¹⁹.

L'estasi allora sarebbe null'altro che un'esperienza in grado di rivelare la molteplicità e la ripetibilità dei piccoli possibili mutamenti di sguardo. Prima che la coscienza affondi nell'indifferenziato, questo tratto convergente, vibrante di singolarità in ripresa, sembra parlarci di specialissime, rare, condizioni di sperimentazione del mondo. Eppure non è così. Se l'estasi può definirsi come un tratto, e un tratto, come ci dice Paolo Godani, non è la caratteristica esclusiva e irripetibile di una persona, allora quest'esperienza ai limiti del turbamento sarà semplicemente *un* certo modo di posizionarsi nel mondo, di sperimentare la realtà, una manifestazione di sé che può apparire su altri corpi, dentro altre modalità di coscienza, anche non necessariamente simili alla prima²⁰.

19 *Ibid.*, p. 77.

20 Scrive Godani: «Un tratto non è qualcosa di individuale, non è la caratteristica peculiare e irripetibile di un determinato individuo, non è ad esempio il sorriso di Maria. Ma non è neppure il sorriso in generale, che per definizione non si trova mai da nessuna parte. Un tratto è come un certo sorriso – dunque qualcosa di singolare –, che dal volto di Maria può migrare su altri volti, anche in nulla somiglianti al suo – e perciò è qualcosa di comune e ripetibile» (P. GODANI, Senza padri. *Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 16).

a cura di Daniela Angelucci

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di "un incontro felice".

Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

Stefano Oliva

Fra l'occhio e l'orecchio:

la questione della forma in Luciano Berio e Paul Klee

Valentina Gravili

Il tempo come indice estetico in Deleuze



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia**
- Giardino di B@bel
- Libri ed eventi

STEFANO OLIVA

FRA L'OCCHIO E L'ORECCHIO: LA QUESTIONE DELLA FORMA IN LUCIANO BERIO E PAUL KLEE

Abstract: According Luciano Berio, in musical listening it is possible to find two elements: the intermediation between sound and image and the manifestation of an otherwise inaccessible and sacred space. But how to justify such intermediation and how to articulate such a manifestation? The notion that can help to elaborate an attempt to answer these questions is that of form, to which Berio dedicated some theoretical essays in the late 1950s and early 1960s, then returning to the subject in the course of subsequent reworkings. Starting from a reconstruction of the meaning of this term in Berio's writings, I will go back to the sources that inspired the composer's reflection (in particular Paul Klee's theoretical writings) and highlight the relationship between sound and image in the experience of a mysterious space opened by music.

Keywords: Luciano Berio; Paul Klee; Form; Music; Image

1. *Suono e immagine: la nozione di forma*

Nella prolusione pronunciata in occasione della laurea *honoris causa* conferitagli dall'Università di Siena, Luciano Berio declina la propria riflessione sul teatro musicale in direzione di un ripensamento dei rapporti tra suono e immagine.

Vedere la musica. L'impulso a cercare una unione fra immagine e suono ci giunge da molto lontano, da una antica visione sinestesica del mondo. Exodus, 20, 18: "E tutto il popolo vide i suoni e i lampi e il suono dello shofar". Il legame fra luce e suono, fra luce e parola, è comune a quasi tutte le narrazioni delle origini, degli eventi primordiali, dei miti e della coscienza del mondo, e la musica sembra spesso diventare il più potente intermediario fra l'occhio e l'orecchio, fra i punti mobili ed estremi di uno spazio che è sempre da esplorare e da interrogare. Uno spazio che sembra talvolta condurci alle soglie di un mistero. Uno spazio che, anche con i mezzi del teatro, tentiamo insistentemente di esplorare e di secolarizzare ma che in effetti contiene sempre un nucleo intangibile e, forse, sacro¹.

Che tipo di intermediazione può offrire la musica? In che modo l'arte dei suoni può fare da tramite fra occhio e orecchio? Rispetto alla sinestesia originaria di cui parla Berio, da intendersi come impulso ed esigenza piuttosto che nei termini di una effettiva unità, la musica pare dischiudere e rendere percepibile uno spazio misterioso. Circostan-

1 L. BERIO, *Dei suoni e delle immagini* (1995), in Id., *Scritti sulla musica*, a cura di A. I. De Benedictis, Einaudi, Torino 2013, p. 163. Sulla stessa tematica, e in particolare sulla sua trattazione veterotestamentaria, si veda il saggio di T. PECKER BERIO, 'Teofonie' ovvero *Suono e silenzio nella Bibbia*, in *Sequenze per Luciano Berio*, a cura di E. Restagno, Ricordi, Milano 2000, pp.183-194.

za non trascurabile per quella che viene abitualmente ritenuta un'arte temporale, della successione e del ritmo; ma come suggerisce Roland Barthes, autore caro a Berio, l'udito è in primo luogo un senso spaziale, preposto ad assicurare l'animale contro le improvvise incursioni dei predatori².

Nell'ascolto musicale Berio mette dunque in rilievo due elementi: intermediazione tra suono e immagine e manifestazione di uno spazio altrimenti inaccessibile e sacro. Ma come giustificare tale intermediazione e come articolare una simile manifestazione? La nozione che può venire in aiuto per elaborare un tentativo di risposta a queste domande è quella di *forma*, cui Berio dedica alcuni saggi teorici tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso, ritornando poi sul tema nel corso di rielaborazioni successive. A partire da una ricostruzione del significato di questo termine negli scritti di Berio, il presente contributo risalirà alle fonti che hanno ispirato la riflessione del compositore e metterà in luce la relazione tra suono e immagine nell'esperienza, esemplificata dalla musica, del dischiudersi dello spazio misterioso che è stato evocato.

2. La formazione della forma

Nel saggio *Aspetti di artigianato formale* (1956), in una illustrazione *ex post* dei principi che hanno guidato la composizione di *Allelujah I* (1956), Berio torna a più riprese sul concetto di forma. Pur senza definire mai esplicitamente la nozione, il compositore fornisce alcune indicazioni preziose per comprenderne il ruolo non solo nella fase di ideazione e scrittura, ma anche successivamente nel corso della ricezione da parte dell'ascoltatore. Quest'ultimo è infatti dotato di una «facoltà creatrice» che lo mette in grado di completare «gli innumerevoli disegni dell'opera stessa»³, in un rapporto di collaborazione attiva con il compositore. La parte attiva riservata all'ascoltatore è radicata nella multipolarità del tessuto musicale, che non si lascia ridurre a un semplice decorso sonoro lineare o circolare, correlato a una percezione «prospettica»⁴ relativamente fissa, com'era ad esempio quella legata all'esperienza della musica tonale. La musica contemporanea non abbandona del tutto questa modalità di fruizione ma lascia che essa coesista con un altro tipo di percezione del suono, puntuale, che si sviluppa momento per momento. Da questa coesistenza di percezione mediata e percezione immediata, ricordo e istantaneità del suono, emergono «le infinite possibilità della forma e dell'essere»⁵, l'una e l'altro da intendersi non come totalità concluse e predeterminate ma come processi da

2 Il saggio di ROLAND BARTHES, *Ascolto*, in *Enciclopedia*, vol. I, Einaudi, Torino 1977, pp. 982-91, contribuì a ispirare l'azione musicale *Un re in ascolto* (1984) frutto della collaborazione tra Berio e Italo Calvino. Nell'intervista a cura di R. Dalmonte Berio suggerisce: «Forse i pittori dovrebbero leggere quello stupendo saggio, *Ascolto*, che Roland Barthes ha scritto per l'Enciclopedia Einaudi. E, tanto per equilibrare le cose, i musicisti dovrebbero leggere *Teoria e forma della figurazione* di Paul Klee» (L. BERIO, *Intervista sulla musica*, a cura di R. Dalmonte, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 27).

3 L. BERIO, *Aspetti di artigianato formale* (1956), in ID., *Scritti sulla musica*, cit., p. 238.

4 *Ibidem*, p. 251.

5 *Ibidem*, p. 252.

seguire e sviluppare.

In una successiva rielaborazione del medesimo saggio, *Formare la forma* (1998-99), Berio è ancora più esplicito; parlando questa volta di *Allelujah II* (1958), il compositore afferma: «A me interessava segnalare il ritorno dello stesso materiale e l'avvicinarsi delle sue trasformazioni senza però suggerire un'idea di ripresa, ma piuttosto di germinazione spontanea, alleluistica e priva di contrasti elementari»⁶. Di nuovo, la questione non è rifiutare *in toto* la ripetizione, che già strutturava la ripresa del tema o dei temi nelle forme classiche, ma proporre un nuovo uso che permetta di produrre l'esperienza di una forma in via di sviluppo, paragonabile – attraverso l'uso di un'immagine vegetale che incontreremo più volte – a un processo di germinazione spontanea.

Se nel saggio del 1956 (e nella sua rielaborazione successiva) il concetto è evocato ma non definito, in un intervento del 1960 Berio torna invece esplicitamente sul tema della forma offrendo importanti coordinate teoriche e filosofiche: «Una forma musicale è innanzitutto un'evidenza, una testimonianza – non uno stato d'animo da percepire, né uno schema da analizzare, e nemmeno un sistema comunicativo fisso attraverso il quale si scambiano suoni e significati allo stesso modo in cui si scambiano merci»⁷. Da questa breve definizione emergono almeno due aspetti degni d'attenzione: il carattere non comunicativo, e in particolare non linguistico, dell'espressività musicale, e il carattere di evidenza che contraddistingue la forma, intesa come qualcosa che si manifesta autonomamente rispetto alle intenzioni del compositore e dell'ascoltatore ma che al tempo stesso richiede l'intervento di entrambi per giungere a una pieno dispiegamento. Ancora una volta l'appello alla partecipazione dell'ascoltatore – che in questo scritto si specifica in direzione di una poetica dell'opera aperta⁸ – va di pari passo con il rifiuto di un'idea di forma come progetto predeterminato da parte del compositore o come disegno finito⁹.

La non comunicatività della musica e l'invito alla partecipazione dell'ascoltatore si fondano entrambi in una concezione della forma come processo: nei casi in cui l'idea di linguaggio musicale tende a ridurre il suono a segnale (in cui, ad esempio, «la tromba significa guerra, l'oboe sta per un paesaggio tranquillo»¹⁰), l'ascoltatore si trova coinvolto in un gioco innocuo di decodifica in cui «trova una conferma all'armonia generale nella legittimità di un linguaggio comune, nella contemplazione dell'ordine linguistico. Ma non ascolta la forma. La “formazione della forma”, come avrebbe detto il pittore Paul

6 BERIO, *Formare la forma* (1998-99), in Id., *Scritti sulla musica*, cit., p. 463.

7 Id., *Forma* (1960), in Id., *Scritti sulla musica*, cit., p. 24.

8 Cfr. U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 1962; LUCIANO BERIO, *Un ricordo al futuro. Lezioni americane*, Torino, Einaudi 2006, pp. 65-77.

9 In un breve scritto del 1996 (*Disegnomusica*, in Id., *Scritti sulla musica*, cit., pp. 165-166) Berio si sofferma sul rapporto tra musica e disegno, rifiutando analogie troppo strette e al tempo stesso riconoscendo le ragioni profonde di un accostamento metaforico tra le due forme espressive: «La tendenza a gestire la pittura, l'architettura, la scultura e la musica in maniera concettualmente omogenea, cioè con le stesse parole, con gli stessi emblemi mentali, con le stesse proporzioni, con le stesse logiche formali e con gli stessi algoritmi, ha marcato l'evoluzione della nostra cultura. [...] Stacciamo dunque gli ormeggi dalla metafora del disegno musicale. Credo che un termine più appropriato per istituire una simmetria di pensiero fra pittura e musica sia quello di linea».

10 BERIO, *Forma*, cit., p. 25.

Klee, non viene mai presa in considerazione [...]»¹¹.

La forma, da intendersi non come configurazione in sé compiuta ma nella sua coincidenza con il materiale¹², si presenta nel pensiero di Berio come un processo dinamico non ‘già fatto’ ma sempre ‘da fare’. Per illustrare la propria concezione, il compositore fa riferimento a Paul Klee e alla sua idea di figurazione come formazione della forma. In *Teoria della forma e della figurazione*, raccolta di scritti da collocare nell’ambito delle riflessioni pedagogiche sviluppate durante l’insegnamento presso il Bauhaus a partire dal 1921, l’artista svizzero si sofferma sull’aspetto dinamico del processo formativo:

La teoria della figurazione (Gestaltung) si occupa delle vie che conducono alla figura (alla forma). Essa è la teoria della forma, ma con l’accento sulle vie che a questa conducono: la desinenza della parola stessa sta ad indicare quanto s’è detto or ora. L’espressione “teoria della forma”, come si dice dai più, trascura di porre l’accento sulle premesse e le vie che vi conducono. “Teoria della formazione” è espressione troppo inconsueta. Figurazione implica inoltre chiaramente l’idea di una certa mobilità, ed è quindi preferibile.

Rispetto a “forma” (Form), “figura” (Gestalt) esprime inoltre qualcosa di più vivo. Figura è più che altro una forma fondata su funzioni vitali: per così dire, una funzione derivante da funzioni. Tali funzioni sono di natura puramente spirituale; alla loro base sta il bisogno di espressione. [...] La forza creativa non si può definire: essa permane in ultima analisi misteriosa. Tuttavia non è un mistero quel che ci ha scosso dal profondo: questa forza ci pervade tutti, fin nelle più sottili fibre. Non possiamo esprimerne l’essenza, ma ci è dato, per quanto lontana sia, di risalire alla sua fonte¹³.

Si prenda ad esempio *Botanischer Garten* (1926), opera di Klee a partire dalla quale Berio sviluppa il saggio *Giardino botanico* (1957).

«Le linee parallele e le forme radianti (paragonabili alle regolarità metriche del Quartetto op. 28 [1937-38] di A. Webern)»¹⁴ esemplificano quei processi di ‘formazione della forma’, condivisi da musica e pittura, che sollecitando in modi sempre diversi l’ascoltatore e l’osservatore consentono di mettere al riparo l’espressività artistica da ogni sorta di contenutismo. Più che veicolare un significato (emotivo, narrativo o addirittura politico¹⁵), le linee invitano l’osservatore a seguire uno dei molteplici percorsi percettivi possibili, assecondando i movimenti e le prospettive cogliendone il carattere dinamico e generativo.

L’obiettivo comune a Berio e Klee è quindi un concetto di forma non polarizzato sulla riuscita, sul compimento, ma che sia in grado di porre attenzione al processo colto nel

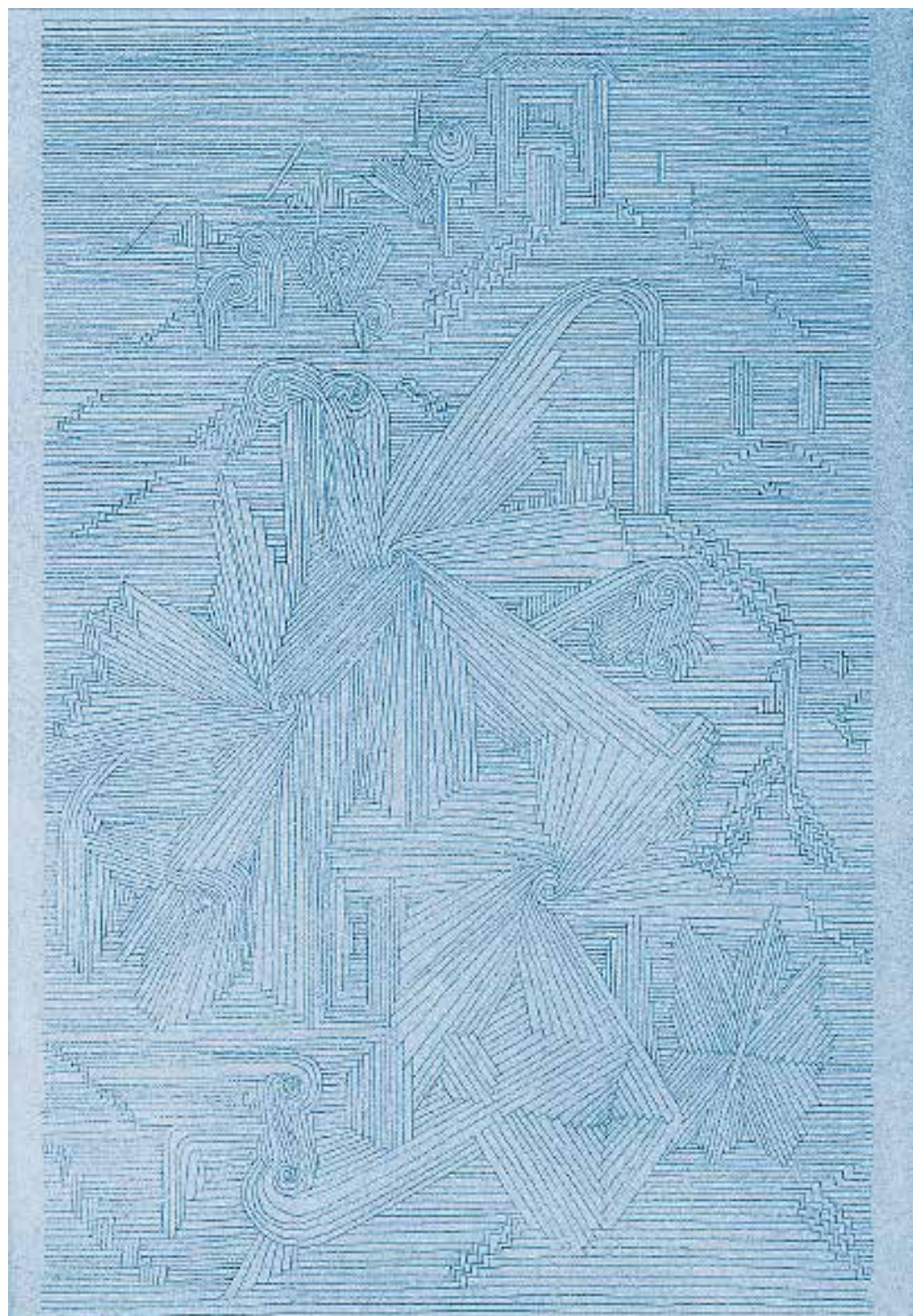
11 Ivi.

12 «In breve, il materiale prescelto e la forma divengono tutt’uno», *ibidem*, p. 26.

13 P. KLEE, *Concetti introduttivi alla teoria della figurazione*, in *Id.*, *Teoria della forma e della figurazione* (1956), trad. it. a cura di M. Spagnol e R. Sapper, Feltrinelli, Milano 1984, p. 17.

14 LUCIANO BERIO, *Giardino botanico* (1957), in *Id.*, *Scritti sulla musica*, cit., p. 363.

15 Nel saggio Berio si scaglia in particolare contro quella forma di contenutismo *engagé*, ben esemplificata secondo il compositore nel saggio di L. PESTOLAZZA, *I compositore milanesi del dopoguerra*, in «La Rassegna Musicale», XX, 1957, 1, pp. 27-40.



Paul Klee, *Botanischer Garten* (1926)

suo farsi. L'aspetto mobile e vitale enfatizzato da Klee consente inoltre di non accordare alcun privilegio al registro visivo, al disegno compiuto e posto come oggetto percettivo, cogliendo piuttosto nella formazione l'istanza espressiva di una forza misteriosa e al contempo intima e familiare che si estrinseca lungo l'intero processo.

Da questo riferimento a Klee si può cogliere una risposta al primo interrogativo, relativo alla musica come «intermediario fra l'occhio e l'orecchio»: così come per Klee la figurazione non riguarda unicamente l'ambito del visibile, avendo a che fare piuttosto con il processo formativo colto nel suo divenire, allo stesso modo per Berio il concetto di forma permette di porre in relazione visione e ascolto in virtù di un comune carattere processuale, che chiede di essere seguito attivamente e che reclama una considerazione delle linee di sviluppo del materiale che si va formando. Dal momento che fare musica implica in primo luogo «il desiderio di realizzare una forma» (e ascoltare musica significa seguirne lo sviluppo arrivando a percepire l'opera non in se stessa ma «in noi»¹⁶), è nella dimensione formativa che va cercato il termine medio tra vedere e ascoltare. Ma, per venire al secondo quesito che ci siamo posti, in che modo questa formazione sarebbe in grado di manifestare uno spazio misterioso o addirittura sacro?

3. Il modello organico

Il termine 'forma', come già si è detto, si presta a due diverse interpretazioni: da una parte esso sembra riferirsi a una configurazione compiuta e stabile, dall'altro – come suggerisce Berio sulla scorta di Klee – esso può indicare un processo generativo. «Buona – scrive Klee – è la forma come movimento, come fare: buona è la forma attiva, cattiva la forma come riposo, come fine. Cattiva è la forma che si subisce, la forma compiuta. Buona è la formazione, cattiva è la forma, perché la forma è fine, è morte. Formazione è movimento, è atto; formazione è vita»¹⁷. Le due accezioni del termine 'forma' sarebbero connesse a due polarità antitetiche (vita e morte, buono e cattivo). Senza entrare nel merito di questo rapporto tra opposti, che nel pensiero di Berio sembra essere ben più articolato e problematico¹⁸, è interessante notare come la forma/formazione sia pensata dai due autori nei termini di uno sviluppo biologico, come una sorta di processo organico e, in particolare, vegetale.

Il nome di Klee ricorre con una certa frequenza negli scritti di Berio. In un articolo pubblicato originariamente su «L'Europeo» nel 1992 in occasione di una mostra su Klee a Verona, il compositore nota le affinità tra le opere del pittore e la formazione musicale proprio a partire dal comune carattere di processo organico: «C'è un pensiero di Goethe che sembra rendere sinteticamente omaggio alla dimensione organica del pensiero musicale e, quindi, anche all'opera di Klee: “Lo stelo è già contenuto nella radice, la foglia

16 BERIO, *Aspetti di artigianato formale*, cit., p. 238.

17 P. KLEE, *Contributi alla teoria della forma*, in Id., *Teoria della forma e della figurazione*, cit., p. 169.

18 Cfr. LUCIANO BERIO, *Elogio della complementarietà* (2000), in Id., *Scritti sulla musica*, cit., pp. 475-481.

nello stelo e il fiore, a sua volta, nella foglia: variazioni su una stessa idea»¹⁹. La forma, in quanto formazione, si presenta come principio di sviluppo che dirige l'organismo alla piena maturazione. La configurazione finale rispecchia dunque una linea di sviluppo inscritta fin dal principio nel materiale, che si risulta pertanto 'animato' dalla forma, la cui «evidenza»²⁰ sta proprio in questa esistenza autonoma, al confine con l'espressione²¹.

A molti anni di distanza dai saggi presi in esame, nell'*Intervista sulla musica* (1981) a cura di Rossana Dalmonte, Berio ritorna sull'idea di uno sviluppo organico a partire dal concepire la forma musicale.

Qualche volta ho la curiosa sensazione che i processi musicali possano essere più intelligenti degli uomini che li producono e li ascoltano, questi processi; che le cellule di questi processi musicali, come i cromosomi di un codice genetico, possano essere più intelligenti degli organismi percettivi che dovrebbero dar loro un senso e ho l'impressione che la musica mimi uno dei più incredibili processi naturali: il passaggio dalla vita inanimata alla vita animata, dalle forme molecolari alle forme organiche, da una dimensione astratta e immobile a una dimensione vitale ed espressiva²².

La riflessione di Berio ha il merito di ricollegarsi a una lunga e prestigiosa tradizione che vede nella *mimesis* il principio ispiratore del processo musicale proponendone al contempo una reinterpretazione globale che finisce per trasformare in profondità quello che altrimenti rimarrebbe un luogo comune piuttosto abusato. La musica non imita tanto i sentimenti e le emozioni umane, non è cioè un «ritratto logico della vita senziente e responsiva»²³, quanto piuttosto un processo che mette in scena il più generale passaggio dall'inorganico all'organico. In questa prospettiva la musica si costituisce come laboratorio del vivente, luogo di esperimento che consente di assistere alla trasformazione del molecolare in organico²⁴, secondo linee di sviluppo insite nel materiale internamente

19 BERIO, *Paul Klee* (1992), in Id., *Scritti sulla musica*, cit., p. 332. Come nota Angela Ida De Benedictis nelle note di cura al testo di Berio, il riferimento a Goethe è probabilmente mediato attraverso la lettura di Webern, che cita il medesimo passo tratto dalla *Metamorfosi delle piante*. In ogni caso, è interessante notare la matrice goethiana della concezione di forma come sviluppo organico, elemento che consente peraltro di ricollegare l'idea di 'opera aperta', teorizzata da Umberto Eco a partire da alcune esperienze musicali contemporanee tra cui la *Sequenza I* (1958) di Berio, con la riflessione di Luigi Pareyson, maestro di Eco a Torino, che indica proprio Goethe come uno degli ispiratori della sua teoria della formatività; cfr. Angela CARONE, *La concezione formale di Luciano Berio negli anni Cinquanta*, in *Luciano Berio. Nuove prospettive – New Perspectives*, a cura di A. I. De Benedictis, Olschki, Firenze 2012, pp. 107-132: 111-112.

20 BERIO, *Forma*, cit., p. 24.

21 BERIO, *Formare la forma*, cit., p. 468.

22 BERIO, *Intervista sulla musica*, cit., p. 12.

23 S. K. LANGER, *Filosofia in una nuova chiave* (1951), Armando Editore, Roma 1972, p. 286.

24 M. SCHERZINGER (*Luciano Berio's Coro: Nexus between African music and political multitude*, in *Luciano Berio. Nuove prospettive*, cit., pp. 399-430: 417), nel corso di una approfondita analisi di *Coro* (1976), traccia un confronto tra la distribuzione de-gerarchizzata del suono da parte di Berio e quello che «Gilles Deleuze and Félix Guattari would call *molecular*». Tuttavia il modello vegetale cui si ispira la concezione della forma non è 'rizomatico' ma piuttosto 'arborescente', e il passaggio che viene messo in scena non è un divenire-molecolare ma il processo di sviluppo dal molecolare all'organico.

animato dalla forma.

È in questo modo che la musica, in quanto processo di formazione, introduce gli attori coinvolti – compositore, esecutore o ascoltatore qui non ha importanza²⁵ – nello spazio altrimenti impercettibile del divenire vivente. Lo spazio misterioso, che contiene «un nucleo intangibile e, forse, sacro», evocato da Berio in rapporto all'aspirazione sinestetica di 'vedere la musica' trova una spiegazione a partire dalla concezione, tutt'altro che formalista, di una forma sempre in via di sviluppo, il cui punto d'approdo non è mai la compiutezza monolitica di un'opera ma l'inafferrabile e indefinibile riuscita di una vita.

25 Contro la distinzione tra produzione e fruizione musicale, cfr. BERIO, *Intervista sulla musica*, cit., p. 14.

VALENTINA GRAVILI

IL TEMPO COME INDICE ESTETICO IN DELEUZE

Abstract

The issue of time seems to be central in the large deleuzian production of concepts such as difference and repetition, creation, event, sense, becoming, virtuality, image-movement and image-time. For this very reason, it would not be treated as an isolated problem in Deleuze's philosophy, it results to be the assembly of references to other concepts, facets and folds. This article introduces a short reconstruction of the theme of time, focusing on a non-chronological and non-personal idea of time. This particular conception of non-chronological time seems to be inseparable from a speech on cinema, therefore this time might be considered to be an aesthetic principle through which it is possible to think about an impersonal life.

Keywords: Time; Image-Time; Not-Chronological; Virtuality; Becoming; Impersonal Life

Nel panorama costruttivistico di Deleuze, l'indagine sul tempo risulta essere una falda sotterranea che attraversa la maggior parte della produzione concettuale del filosofo. Tuttavia, un discorso sul tempo non parrebbe mai isolato in Deleuze, neanche come si vedrà in *L'image-temps* (1985), ma sembra scaturire dall'assemblaggio di continui rimandi verso altri concetti, altri autori, sfaccettature e pieghe che potrebbero rendere complessa un'ipotetica ricostruzione dell'idea di tempo. Per questo, Peter Pål Pelbart, accostando Deleuze alla figura del governatore cinese Ts'ui Pên¹, suggerire l'immagine del labirinto per descrivere l'ampio ed insolito mosaico attraverso cui tale problematica si potrebbe manifestare². Partendo dai saggi sul cinema, in cui l'urgenza di uno studio sul tempo emerge dallo stile adottato dai registi, e in continuità con un'indagine deleuziana sulla settima arte, in questo articolo si vuole offrire una breve analisi delle argomentazioni considerate salienti in cui Deleuze affronta la questione del tempo (seppur per arrivare all'elaborazione di altri concetti, come è noto). In particolare, si vuole dare maggiore rilievo alle implicazioni di una specifica tipologia di tempo non-cronologico e impersonale che, differentemente da quella uniforme e senza via di fuga di un tempo cronologico e quantitativo, lasci spazio al possibile, alla creazione di qualcosa di nuovo ma al contempo alla conservazione del divenire. Un'idea di tempo siffatta la si vorrebbe intendere non solo come indice estetico di una certa immagine cinematografica, ma anche, più in generale, il germe attraverso cui ripensare gli spinosi sviluppi di una vita impersonale.

1 Personaggio del racconto di Jorge Luis BORGES (1899-1886) *El jardín de los senderos que se bifurcan* (1941). Figura ripresa da DELEUZE stesso in *Logique du sens* (1969).

2 P. P. PELBART, *Le temps non-réconcilié*, in *Deleuze, une vie philosophique* (a cura di Éric Alliez), Le Plessis-Robinson, Ed. Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1993, p. 92.

I.

Nelle opere di Gilles Deleuze, la parola *tempo* compare esplicitamente all'interno del titolo solo nel saggio del 1985 *L'image-temps*, secondo volume dedicato alla tassonomia dell'immagine cinematografica sulla scorta di Pierce e ad un tentativo del prolungamento del bergsonismo al di là di Bergson stesso³, di cui si parlerà tra poco. L'impiego di questa parola ha il fine di designare una macro categoria di immagini che va affiancata e, in un certo senso, contrapposta a quella descritta nel primo volume sul cinema: *L'image-mouvement* (1983). In primo luogo, da un punto di vista esclusivamente estetico, a contraddistinguere le due grandi tipologie di immagini sarebbe il registro stilistico adottato dagli autori: l'uso della macchina da presa, del montaggio incidono, senza dubbio, sulla creazione delle inquadrature e sul ritmo della pellicola. In secondo luogo, ma non meno importante, attraverso lo stile adoperato dai cineasti sembrano emergere questioni filosofiche di grande rilievo come quella che concerne il tempo e la sua relazione con il movimento. In effetti, uno degli elementi più originali che avvolge tutta la stesura dei due saggi sul cinema si ritiene quello di mostrare il profondo vincolo che intercorre tra cinema e filosofia: entrambe affonderebbero le radici in problemi comuni, ciò che muta, per Deleuze, è il metodo con cui essi vengono risolti. Il cinema, differentemente dalla filosofia, infatti, non crea concetti ma affronterebbe le medesime problematiche attraverso la creazione di blocchi di movimento/durata⁴. Dunque, non potendo il cinema inventare dei concetti, occorre che sia la filosofia ad elaborare una teoria non «*sul* cinema, ma sui concetti che il cinema suscita»⁵. In questo modo il cinema risulterebbe libero di pensare con i mezzi che gli sono propri, senza attendere l'intervento tardivo di una riflessione filosofica.

Pertanto, attraverso *L'image-mouvement* e *L'image-temps*, l'operazione di Deleuze è quella di donare dei concetti al cinema e per farlo si serve, paradossalmente, della filosofia di Bergson, il quale, al contrario, aveva individuato proprio nel cinema l'incarnazione della molteplicità quantitativa, emblema del falso movimento, contrapposta alla molteplicità qualitativa della durata⁶. D'altro canto però, come sottolinea Damiano Cantone, il cinema parrebbe la verifica stessa della teoria bergsoniana sul movimento e sul tempo⁷. Infatti, tramite un prolungamento, alla fine del Novecento, del tentativo bergso-

3 Si rimanda all'articolo di Éric ALLIEZ, "Un cinéma de philosophie, un cinéma de la pensée", riportato in *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, p. 243.

4 G. DELEUZE, « *Qu'est-ce que l'act de création ?* », in *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995*, Les Édition de Minuit, Paris 2003, p. 292.

5 G. DELEUZE, *L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 2010, p. 308

6 Nell'ultimo capitolo de *L'évolution créatrice* dal titolo "Il meccanismo cinematografico del pensiero e l'illusione meccanicista...", Bergson sembra individuare nel cinema l'incarnazione della più antica illusione sul movimento, quella che fa riferimento a Zenone, secondo la quale il movimento si può ricostruire attraverso la somma degli istanti uguali, nel caso del cinema i fotogrammi. Secondo Bergson, l'artificio del cinema non sarebbe dissimile dal funzionamento della stessa conoscenza in quanto «invece di concentrarci sul divenire interiore delle cose, noi ci poniamo al di fuori di esse per ricomporre il loro divenire artificialmente» (H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, BUR, Milano 2013, p. 290).

7 D. CANTONE, *Cinema, Tempo e Soggetto, il sublime kantiano secondo Deleuze*, Mimesis Filosofie, Milano-Udine 2008, p. 106.

niano, in rapporto con le trasformazioni della vita, della società e in concomitanza con quelle della scienza⁸, Deleuze cerca di dimostrare che il cinema non potrebbe essere la somma di sezioni immobili, fotogrammi, ricomposte successivamente attraverso un movimento aggiunto, astratto, come vorrebbe Bergson, ma un'immagine media alla quale il movimento non si aggiunge, non si addiziona: le appartiene come dato immediato⁹. La mobilità è propria già dell'unità più piccola, il piano sequenza, sezione di durata che esperisce un continuo cambiamento qualitativo¹⁰. «Insomma – scrive Deleuze – il cinema non ci dà un'immagine alla quale aggiungerebbe movimento, ci dà immediatamente un'immagine-movimento»¹¹. Tuttavia, spezzando una lancia a favore di Bergson, si potrebbe aggiungere che il cinema nel 1907 non aveva a disposizione molti degli elementi costitutivi della sua natura, ma si adoperavano prettamente riprese fisse, inquadrature uniche e immobili, inoltre, come riconosce lo stesso Deleuze, ancora vi era molta confusione tra la macchina da presa e la macchina di proiezione¹². E dunque, per avere un'idea completa del cinema come arte bergsoniana occorre reconsiderarla arricchita delle molte conquiste tecniche di base come il montaggio e l'uso mobile della macchina da presa.

II.

Come si è accennato poco sopra, il tempo e il suo rapporto con il movimento si ritiene l'elemento principale che, emergendo attraverso lo stile e la tecnica della regia e della scrittura, caratterizza le due tipologie di immagini. Ma in che modo questo è possibile?

Deleuze procede attribuendo l'immagine-movimento ad un certo tipo di cinema che egli nomina *classico*, in riferimento al cinema degli esordi fino al secondo dopo guerra¹³: un cinema che si costruisce attraverso la successione di inquadrature, campo e contro campo, il cui corretto raccordo riproduce un concatenamento senso-motorio. Operando in questo modo organico, il montaggio del cinema classico potrebbe già fornire una prima risposta al problema del tempo intendendo quest'ultimo come il numero del movimento. Pertanto, l'immagine-movimento sembra offrire un'immagine *del* tempo¹⁴, però non sarebbe ancora in grado di restituire il tempo direttamente, in persona, ma solo indirettamente. Attraverso le scomposizioni, alternanze, risonanze, il montaggio "classico" sembra far affiorare una dimensione del tempo esclusivamente presente nella sua succes-

8 G. DELEUZE, *Postface pour l'édition américaine: un retour à Bergson*, in «*Deux régimes de fous*», cit., p. 313.

9 G. DELEUZE e, *L'immagine-movimento*, Ubilibri, Milano 2010, p. 13.

10 D. ANGELUCCI, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet studio, Macerata 2012, p. 14.

11 DELEUZE, *L'immagine-movimento*, cit., p. 15.

12 *Ibidem*. A tal proposito, si vorrebbe precisare che nello spiegare il passaggio dalla doppia illusione cinematografica al funzionamento della nostra conoscenza, Bergson noterebbe che il movimento del cinema non sarebbe completamente ingannevole, dal momento che esso esiste davvero, ma non nel flusso di immagini che si pone di fronte lo spettatore, bensì nel meccanismo della macchina da presa. (BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, op. cit., p. 290.)

13 Sebbene Deleuze legghi l'immagine-movimento al cinema classico, si vuole ricordare che non andrebbe confinata esclusivamente al cinema degli esordi, ma poiché connessa ad un più generale stile registico, essa non cesserebbe d'esistere.

14 DELEUZE, *L'immagine-movimento*, cit., p. 43.

sione cronologica, anche quando, operando con *flash-back* o *flash-forward*, rappresenta il passato o il futuro. Infatti, selezionando e coordinando i “momenti significativi”, il montaggio presentificherebbe, costantemente il passato: il presente si può ritenere il solo tempo diretto dell’immagine-movimento¹⁵.

Cinematograficamente il problema può essere posto in questo modo: come rendere esplicito non il ricordo stesso, ma il fatto che si sta ricordando, che la nostra percezione è entrata in contatto con anelli di memoria, con un sogno lontano, ma anche con l’intuizione di un futuro, insomma come rendere esplicito il continuo scambio bergsonian di attuale e virtuale. Di fronte a questo, la restituzione visiva del sogno, della memoria attualizzata in concatenazioni senso-motorie e in una descrizione organica risulta insufficiente e scopre i suoi limiti, di conseguenza occorre pensare con uno stile registico differente per poter risolvere tale questione.

Quindi, in questa prima categoria di immagini, si può evincere come il tempo dipenderebbe interamente dal movimento stesso, in modo non troppo differente da quanto avveniva nella filosofia antica¹⁶. Ma, subito dopo, Deleuze aggiunge che solo un movimento normale, provvisto di centri, di equilibrio di forze, potrebbe subordinare a sé il tempo. Un movimento che si sottrae a questa centratura di rivoluzioni del movimento stesso, come avveniva nell’astronomia antica, dovrebbe essere definito anomalo, aberrante.

Un movimento simile potrebbe mettere in questione lo statuto del tempo come rappresentazione indiretta o numero del movimento, perché sfugge ai rapporti di numero. Ma il tempo stesso, lungi dall’essere lacerato, vi trova piuttosto l’occasione per sorgere direttamente e scrollare la propria subordinazione rispetto al movimento, per rovesciare questa subordinazione. Inversamente, quindi, una presentazione diretta del tempo non implica l’arresto del movimento, ma piuttosto la promozione del movimento aberrante¹⁷.

Tempo e movimento, dunque, costituirebbero un legame inscindibile, ma attraverso una differente articolazione del rapporto di subordinazione tra i due termini si può ottenere o un’immagine indiretta del tempo o un’immagine diretta: quest’ultima, infatti, comporta non un’abolizione, ma un’aberrazione del movimento che, acquisendo valore per se stessa, capovolgerebbe la dipendenza tra tempo e movimento. «Il movimento aberrante testimonia un’anteriorità del tempo»¹⁸ per Deleuze e metterebbe in questione l’evidenza secondo cui l’immagine cinematografica restituirebbe solo il presente. Il problema che si apre non risulta del tutto estraneo all’elaborazione deleuziana dello studio su Bergson, tracciato nei primi articoli e ne *Le bergsonisme* (1966), all’analisi effettuata nei saggi *Différence et répétition* (1968) e *Logique du sens* (1969): si tratterebbe sempre di comprendere la natura del tempo nella sua articolazione tra presente, passato e futuro. Il movimento aberrante porterebbe, dunque, alla nascita di nuovi segni dell’immagine cinematografica, andando oltre la classifica di Peirce stesso e aprendo la strada alle *si-*

15 DELEUZE, *L’immagine-tempo*, cit., p. 48.

16 Ivi.

17 *Ibidem*, p. 49.

18 DELEUZE, *L’immagine-tempo*, cit., p. 51.

tuazioni ottiche e sonore pure, all'immagine-tempo, che si manifesta in quel cinema chiamato da Deleuze *moderno*.

III.

Con il cinema italiano del secondo dopo guerra, il neorealismo, con il vagare senza sosta di un personaggio veggente, con le carrellate e con l'uso del grandangolo di Visconti, ma anche e soprattutto con il cinema di Orson Welles e poi ancora della *nouvelle vague*, Deleuze sottolinea come «il movimento non è più soltanto aberrante, l'aberrazione anzi ha ora valore per se stessa e designa il tempo come propria causa diretta. "Il tempo esce fuori dai cardini": esce dai cardini che gli assegnavano i comportamenti nel mondo, ma anche i movimenti del mondo»¹⁹. Pertanto, nelle immagini ottiche e sonore pure, i legami senso-motori risultano spazzati, rotti dall'interno e con essi verrebbe a dissolversi anche il vincolo più grande uomo-mondo. Non vi è un'immagine più un'altra immagine secondo una "grammatica" filmica che ricostruisce la percezione e l'azione sensomotoria, ma, ormai consapevoli di queste strutture, i cineasti cercano di superarle, di muovere la macchina da presa verso i suoi limiti fisici e spirituali, fuoriescono dagli schemi del montaggio classico lasciando spazio alla differenza pura, ad un nuovo che dura, intollerabile e indicibile, ad un "mostraggio"²⁰.

In questa peculiare tipologia di immagini del cinema moderno, i legami da lineari diventerebbero circolari, formando dei circuiti che si inanellano e si dilatano includendo il virtuale in strati sempre più profondi di realtà, come avviene nel cinema di Orson Wells. Riprendendo due grandi schemi di Bergson riportati in *Matière et mémoire*²¹, Deleuze spiega che ognuno dei circuiti più grandi presuppone una punta estrema, un circuito più piccolo «che funziona come limite interno di tutti gli altri e che affianca l'immagine attuale a una specie di doppio virtuale immediato e simmetrico»²² e tra le due facce vi è coalescenza. Tale punta estrema viene chiamata da Deleuze "immagine-cristallo", cuore e germe delle situazioni ottiche e sonore pure, il cui fattore costituente va ricercato nell'operazione fondamentale del tempo:

[...] dato che il passato non si forma dopo il presente che esso è stato, ma contemporaneamente, il tempo deve in ogni istante sdoppiarsi in presente e passato, differenti per natura uno dall'altro o, ed è lo stesso, deve sdoppiare il presente in due direzioni eterogenee, di cui una si slancia verso l'avvenire e l'altra ricade nel passato. Il tempo deve scindersi mentre si pone o si svolge: si scinde in due getti asimmetrici uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato²³.

19 *Ibidem*, p. 54.

20 Traduzione italiana del gioco di parole effettuato da Deleuze *montage-montrage*. Dal momento che la funzione di questa tecnica di montaggio sarebbe quella di mostrare, rompendo i raccordi classici del montaggio, Deleuze ricorre al verbo francese *montrer*, mostrare, che si presta ad un'assonanza con la parola *monter*, montare.

21 Ci si riferisce al primo grande schema di *Matière et mémoire* riguardante i circuiti di memoria e al celebre schema del cono rovesciato, pubblicato nell'interno del terzo capitolo.

22 *Ibidem*, p. 82.

23 *Ibidem*, p. 96.

Per Deleuze, questo duplice sdoppiamento va realmente a costituire il tempo stesso, il quale, nel cristallo, si può vedere “in persona”, nel suo eterno fondarsi, un frammento di tempo allo stato *puro*, un tempo non cronologico. Lungi dall’essere un blocco monolitico o una successione di istanti sempre uguali, il tempo non smetterebbe mai di dividersi e l’eterna scissione non potrebbe mai arrivare ad una conclusione in quanto l’immagine attuale del presente e quella virtuale del passato non cesserebbero di presupporre l’un l’altra, distinte pur essendo indiscernibili. Un tempo che si scinde costantemente non parrebbe essere espresso per la prima volta da Deleuze in *L’image-temps*, come si vedrà nelle prossime sezioni, ma ciò che potrebbe qui sorprendere è l’aver riconosciuto e attribuito alla costruzione filmica del cinema moderno questa operazione fondamentale del tempo. E, ancora, si ritiene oltremodo interessante osservare come l’immagine geologica del processo di cristallizzazione continuo, di cui Deleuze si è avvalso, sembri ben esemplificare l’azione di un tempo che possa simultaneamente essere aperto alla possibilità della creazione del nuovo e alla conservazione dello stesso, problema che si reputa particolarmente significativo nell’elaborazione deleuziana.

In queste pagine di *L’image-temps* si può avvertire, certamente, l’eco delle grandi tesi di Bergson, secondo cui vi è una coesistenza del passato con il presente, un passato che si conserva in sé come passato in generale e non cronologico, ma con la definizione di tempo allo stato puro, inteso cioè come forma vuota, Deleuze parrebbe accostarsi anche ad una posizione kantiana. In effetti qui si tratta della breve ripresa di un confronto diretto con Kant, avvenuto principalmente in *Différence et répétition* e che avrebbe condotto Deleuze alla formulazione di una incrinatura nel soggetto: “IO è un altro”²⁴, come si vedrà poco più avanti.

Quindi, attraverso la citazione dell’Amleto di Shakespeare, “il tempo è fuori dai cardini”, e avvicinando una nuova tipologia di immagine cinematografica ad una differente concezione del tempo, moderna, kantiana, Deleuze cercherebbe di mostrare come il cinema, con i suoi stessi mezzi, abbia effettuato, in tempi più ristretti, la medesima rivoluzione che in filosofia si attua a partire da Kant, come egli stesso dichiara nella prefazione all’edizione americana del secondo volume sul cinema²⁵. In effetti, alla luce di quanto riportato fino ad ora, si potrebbe avanzare l’idea che l’accostamento dei termini classico-moderno non rimandi esclusivamente alla storia del cinema, ma potrebbe rivelare anche un riferimento alla storia della filosofia e, specialmente alla diversa concezione del tempo presso gli antichi e i moderni, ciò a riprova dello stretto legame tra cinema e filosofia di cui si è parlato sopra. Pertanto, nell’illustrare succintamente una parziale

24 G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, p. 116.

25 «En philosophie, une révolution s’est opérée sur plusieurs siècles, dès Grecs à Kant : la subordination du temps au mouvement s’est renversée, le temps cesse d’être la mesure du mouvement normal, il se manifeste de plus en plus pour lui-même et crée des mouvements paradoxaux. Le temps sort de ses gonds : le mot d’Hamlet signifie que le temps n’est plus subordonné au mouvement, mais le mouvement au temps. Il se peut que le cinéma ait refait pour son compte la même expérience, le même renversement, dans des conditions plus rapides. L’image-mouvement du cinéma dit “lassique” fit place, après-guerre, à une image-temps directe», in DELEUZE, *Préface pour l’édition américain de L’image-temps*, in *Deux régimes de fous*, cit., p. 329.

ricostruzione dell'elaborazione deleuziana del quesito sul tempo, si vuole affiancare, di pari passo, un'indagine sul cinema che potrebbe corrisponderle.

IV.

Come si è menzionato brevemente poco sopra, l'idea di un tempo inteso come forma vuota e quella di un tempo che si scinde costantemente in due getti asimmetrici sembra giungere ad una elaborazione più approfondita e certamente arricchita da una riflessione estetica in *L'image-temps*, tuttavia ciò che qui viene espresso parrebbe il frutto di una riflessione che si vuole ritenere in qualche modo costante in Deleuze e che troverebbe le sue radici nei primi studi effettuati su Bergson, ma soprattutto in *Différence et répétition* e in *Logique du sens*.

Si vuole considerare, infatti, come nel celeberrimo saggio del 1968 la conquista di una ripetizione libera dalla relazione con l'identico e l'uguale verrebbe guadagnata da Deleuze per mezzo di un'attenta analisi concernente il problema del tempo articolato in tre sintesi. Che la ripetizione, anche nel suo senso più comune, implichi la nozione di tempo sembrerebbe un dato abbastanza assodato, ciononostante occorre vedere quale teoria del tempo consentirebbe una ripetizione affrancata dalla rappresentazione. Dopo aver preso in esame il tempo come eterno presente della prima sintesi e dopo aver valutato il tempo inteso come memoria, passato puro bergsoniano, Deleuze si rende conto della necessità di pensare una terza sintesi del tempo. In effetti, anche se la seconda sintesi propone un tempo del passato puro per ovviare alle rappresentazioni, essendone il presupposto e il fondamento «resta ancora relativo alla rappresentazione, cioè l'identità con cui costituisce il carattere del modello immemoriale e la somiglianza con cui costituisce il carattere dell'immagine: lo Stesso e il Simile»²⁶. Il fondamento, infatti, instaurerebbe sempre una qualche relazione con ciò che fonda e per questo il passato in generale, la Memoria, anche se irriducibile al presente non farebbe che rendere circolare o infinita la rappresentazione dei presenti²⁷.

Spostandosi da Bergson a Kant, in modo simile a quello visto precedentemente, Deleuze propone una terza sintesi del tempo, aperta sull'avvenire, una forma vuota e pura del tempo, in cui il passato e il futuro non sarebbero determinazioni empiriche o dinamiche del tempo, ma solo caratteri formali derivanti dall'ordine *a priori*, «come una sintesi statica del tempo, necessariamente statica, in quanto il tempo non è più subordinato al movimento»²⁸. Qui, Deleuze parrebbe trovare nella filosofia di colui che in giovinezza aveva considerato quasi un «nemico»²⁹, Kant, un valido alleato per arrivare all'idea di un tempo liberato dai punti cardinali³⁰ e alla formulazione di un'incrinatura nel soggetto, come si era precedentemente accennato nel parlare dell'immagine-cristallo. Infatti la concezione del tempo kantiana, come categoria *a priori* dell'esperienza, romperebbe con la tradizione inaugurata dal *cogito* cartesiano. Mentre Cartesio sembra fondare diretta-

26 DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, op. cit., p. 118.

27 Ivi.

28 *Ibidem*, p. 119.

29 CANTONE, *Cinema, Tempo e Soggetto*, cit., pp. 17-19

30 DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 119.

mente la determinazione “io penso” sull’indeterminato “io sono”, per cui si avrebbe la celeberrima massima “io sono una cosa pensante”³¹, per Kant questo non potrebbe essere sufficiente, in quanto non parrebbe esserci ancora qualcosa che mostri come l’indeterminato sia determinabile dall’io penso³². Secondo Deleuze, l’originalità kantiana si gioca nell’aver introdotto un terzo elemento alla coppia cartesiana: la forma del tempo, sotto la quale l’esistenza indeterminata potrebbe essere determinabile dall’Io penso. «Le conseguenze che ne derivano – scrive Deleuze – sono radicali: la mia esistenza indeterminata può essere determinata solo *nel tempo*, come l’esistenza di un fenomeno, di un soggetto fenomenico, passivo o recettivo che *appare nel tempo*»³³. E quindi questo porta Deleuze ad affermare che l’Io è un Altro: aggiungendo questo terzo valore, Kant andrebbe a praticare una cesura all’interno dell’Io, che si troverebbe raddoppiato in “*Je*” e “*Moi*”. Il tempo, come forma vuota, costituisce l’incrinatura dell’io come attività che accompagna i concetti dell’Intelletto (*Je*) nella misura in cui tale forma pura e vuota venga riempita dal correlato dell’io passivo (*Moi*) che appare fenomenicamente³⁴. “L’Io è un Altro” poiché è attraversato da una profonda esperienza dell’Alterità al suo interno.

Da parte a parte l’IO è come attraversato da un’incrinatura: è incrinato dalla forma pura e vuota del tempo e, sotto tale forma, è il correlato dell’io passivo che appare nel tempo. Il tempo significa allora una frattura o una incrinatura nell’Io, una passività nell’io, mentre la correlazione dell’io passivo e dell’Io incrinato costituisce la scoperta del trascendentale o l’elemento della rivoluzione copernicana³⁵.

Da quanto si è potuto analizzare in questi brevi paragrafi, si può notare come in Deleuze l’esposizione di una teoria del tempo, che fuoriesce dai cardini, porta alla conseguente perdita della centralità del soggetto. Un’analisi filosofica, in cui ampia parte verrebbe dedicata alla critica delle rappresentazioni, non potrebbe, infatti, eludere la destituzione di un soggetto unitario, poiché da definizione, il soggetto andrebbe a costituire il cuore della rappresentazione, il punto sul quale riposa la sua coerenza d’insieme³⁶. L’esigenza di pensarsi e viverci non come soggetti o persone, bensì come entità molteplici in perpetua metamorfosi, come modi d’essere piuttosto che come sostanze³⁷, si ritiene un elemento di matrice nietzschiana, come illustra Godani, e presente dai primi scritti fino a quello pubblicato due mesi prima della scomparsa: *L’immanence: une vie*. Qui, Deleuze, con la medesima “sfrenatezza” ritrovata in *Qu’est-ce que la philosophie?*, parrebbe sancire ancora una volta il vincolo tra una vita impersonale, che sarebbe solo una vita e nient’altro, la vita di “*un homme qui n’a plus de nome, bien qu’il ne se confond avec aucun au-*

31 R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2010, pp. 167-169.

32 DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 115.

33 Ivi.

34 CANTONE, *Cinema, Tempo, Soggetto*, cit., p. 47.

35 DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 116.

36 A. BOUANICHE, *Gilles Deleuze*, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2013, p. 118.

37 P. GODANI, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, p. 14.

*tre*³⁸, con un tempo vuoto, dove si vedrebbe l'evento ancora a venire e già arrivato. Una vita così descritta non può avere momenti, attimi presenti, immagini-ricordo, ma solo fra-momenti, fra-tempi³⁹, in cui in quel *fra* vi è la potenza di un tempo a-cronologico, che si dà "in persona", come nell'immagine del cinema moderno.

Dunque, attraverso questa sintesi del tempo, Deleuze cerca di mostrare come il fondamento del tempo, la Memoria, venga superata verso un senza-fondo, «universale sfondamento che gira su se stesso e non fa che ritornare l'a-venire»⁴⁰. Se la prima sintesi concerneva la fondazione del tempo e la seconda il fondamento, il compito della terza, incentrata sul futuro, sarebbe quello di assicurare l'ordine, l'insieme, la serie e il fine ultimo del tempo⁴¹. Quindi il tempo sembra disfare il suo circolo, ma per creare un'altra figura più complessa, più tortuosa, nebulosa⁴². Infatti l'ordine del tempo non spezzerebbe il circolo dello stesso se non per crearne uno diverso, un "circolo" dell'Altro⁴³. Anche se Deleuze, in queste pagine, non sembra attribuire alcuna forma geometrica nota a tale figura, si potrebbe provare a proporre quella di una spirale, ma una spirale anomala, eccentrica, decentrata, che non opera in profondità ma che si estende in superficie.

IV.1.

Vagliando le tre teorie sul tempo, come si è ricordato all'inizio, Deleuze elabora il concetto di ripetizione in sé, ma è in particolar modo attraverso la terza sintesi, quella dell'avvenire, che si manifesta la ripetizione sovrana che subordina a sé le altre due sintesi e le destituisce dalla loro autonomia⁴⁴. Pertanto, non risulta forse troppo azzardato dire che il tempo, uscendo fuori dai cardini, non solo affranca se stesso dal movimento, ma anche la ripetizione dal regno dell'identico e dello stesso, portando alla liberazione le potenze del divenire.

Quello che si è finora descritto circa *Différence et répétition* sembra trovare un suo doppio all'interno del cinema moderno. In molte occasioni, infatti, Deleuze auspica la comparsa di un teatro dell'avvenire e della ripetizione, dove si incontrano forza pure, in opposizione ad un teatro "hegeliano" della rappresentazione. Tale discrepanza non parrebbe troppo distante da quella effettuata all'interno del capitolo *Le potenze del falso* del secondo volume sul cinema, tra un cinema delle descrizioni organiche e quello delle descrizioni cristalline, inorganiche, in cui «le anomalie del movimento, invece di essere accidentali o eventuali, diventano l'essenziale»⁴⁵. Al teatro dell'avvenire si potrebbe, infatti, accostare ad un cinema scritto attraverso il criterio estetico di un tempo non-cronologico e impersonale: il cinema della veggenza, in cui la "potenza terribile" di rovesciare le copie in simulacri appare con tutta la sua forza. Deleuze parla di un

38 DELEUZE, «*L'immanence: une vie*», in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 361-362

39 *Ibidem*.

40 DELEUZE, *Différence e ripetizione*, cit. p. 122.

41 *Ibidem*, p. 124.

42 *Ibidem*, p. 122.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, p. 124.

45 DELEUZE, *L'immagine-tempo*, cit., p. 145.

cinema della veggenza perché, a causa della rottura interna dei legami senso-motori, per l'appunto, i personaggi risulterebbero consegnati alla visione agghiacciante di un *fuori*. Impossibilitati nell'azione e colpiti da qualcosa di intollerabile nel pensiero, essi si guarderebbero vivere, come in uno specchio, in uno stato apparentemente di paramnesia. L'esito di questa visione abissale non potrebbe essere che l'incrinatura dell'io, per cui il personaggio *si* osserva vivere, ma vivere una vita impersonale.

In una lettera indirizzata all'amico e scrittore Pierre Klossowski, Deleuze sembra spingersi oltre i personaggi veggenti, scrivendo che un cinema siffatto necessiterebbe anche di attori dell'avvenire, i quali non saranno più degli attori, né tanto meno dei dilettanti ma dei "*créateurs venus d'aillurus*"⁴⁶. Quindi non solo dei personaggi che vedrebbero il fuori, ma anche attori che proverebbero essi stessi da questo altrove non spaziale, ma temporale: l'attore interpreta sempre «qualcosa che non cessa di anticipare e ritardare, di sperare e di ricordare»⁴⁷.

In un cinema del regime inorganico, l'emergere della potenza di un tempo affrancato dal movimento porterebbe alla comparsa di un indice narrativo diverso e alla creazione di una nuova modalità del racconto. Nelle pellicole "moderne", infatti, la narrazione non potrebbe più essere veridica: una verosimiglianza narrativa dipenderebbe dall'aderenza alle coordinate spazio-temporali riconosciute dal senso comune⁴⁸ (il "buon senso"), ossia si concatenerebbe con le descrizioni senso-motorie. Fin dall'antichità attraverso i paradossi sui "futuri contingenti" si è notato che la forza pura del tempo metterebbe in crisi la nozione di verità⁴⁹ e consequenzialmente nell'immagine-tempo diretta, la narrazione veridica verrebbe sostituita da una narrazione temporale e falsificante, ossia cesserebbe di tendere al vero⁵⁰. Deleuze sembra scorgere, allora, nella figura del falsario, come in quella del veggente, l'incarnazione di questa tipologia di cinema moderno e della sua narrazione. Il falsario diverrebbe "l'uomo delle descrizioni pure e contemporaneamente fabbrica l'immagine-cristallo, l'indiscernibilità tra reale e immaginario, passa nel cristallo e fa vedere l'immagine-tempo diretta"⁵¹. Al contrario, una narrazione veridica del cinema classico non potrebbe che concretarsi in personaggi dalla personalità compatta e monolitica. Si è visto, però, come questa personalità unitaria parrebbe perdere la sua consistenza, sfarinarsi in un cinema dell'immagine-tempo. "L'io è un altro" sostituisce l'equazione "Io=io" della narrazione veridica, in quanto le potenze del falso, legate ad una forma vuota del tempo, non sono separabili da un'irriducibile molteplicità⁵²: non vi è un unico falsario e se il falsario svela qualcosa è un altro falsario, dietro di lui, fino ad arrivare ad un falsario più grande e creatore di vero: l'artista⁵³. Come ricorda anche

46 G. DELEUZE, lettera a P. Klossowski, 1978 in *Lettres et autres textes*, Les Édition de Minuit, Paris 2015, p. 65.

47 G. DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli Editore, Milano 2016, p. 134.

48 R. BOGUE, *Deleuze on cinema*, Routledge, New York 2003, p. 147.

49 DELEUZE, *L'immagine-tempo*, cit., p. 147.

50 *Ibidem*, p. 149.

51 *Ibidem*, p. 150.

52 *Ibidem*, p. 151.

53 *Ibidem*, p. 167.

Cantone, la riflessione sui falsari diventerebbe in Deleuze una riflessione sull'intero processo cinematografico falsificante, ma proprio per questo creatore: il cattivo falsario, infatti, riproducendo un modello per l'occhio di un esperto, inganna; il buon falsario, invece, sembrerebbe prendersi gioco dell'amore per le forme e creerebbe il nuovo senza diventare a sua volta modello⁵⁴. Dunque, da quanto finora detto, un cinema delle potenze del falso parrebbe attuare quel rovesciamento delle copie in simulacri che, in *Différence et répétition*, Deleuze imputava all'arte.

I personaggi di questo teatro-cinema dell'avvenire della terza sintesi del tempo potrebbero risultare inetti e amorali, ma «sono esperti in metamorfosi della vita, alla Storia oppongono il Divenire»⁵⁵. In altri termini, quelli della sceneggiatura, si potrebbe effettuare un paragone opponendo alla teoria di Vogler del *Viaggio dell'eroe*, in cui l'io del personaggio, fortemente strutturato e archetipale, costruirebbe la storia e la Storia, quella di una sceneggiatura paradigmatica di Syd Field, in cui l'io dei protagonisti si frammenta ad ogni evento "deleuziano" senza spessore, costituendo così il divenire stesso della storia e del personaggio. Si è voluto menzionare il breve confronto con la sceneggiatura, in quanto per Deleuze:

Il cinema non deve cogliere l'identità di un personaggio, reale o fittizio, attraverso i suoi oggettivi e soggettivi, ma il divenire del personaggio reale quando si mette egli stesso a "finzionare" (*fictionner*), quando entra "in flagrante delitto di leggendare" e contribuisce così all'invenzione del proprio popolo. Il personaggio non è separabile da un prima e un dopo che ricollega però nel passaggio da uno stato all'altro. Egli stesso diventa un altro, quando si mette ad affabulare, senza mai essere finto. E il regista, da parte sua, diventa un altro quando "prende ad intercessori" personaggi reali che sostituiscono in blocco le sue finzioni con le proprie affabulazioni. Entrambi comunicano all'invenzione di un popolo⁵⁶.

V.

Prima di discutere circa la creazione di un popolo, si vuole provare a fornire brevemente un ulteriore elemento al quadro generale di un'idea del tempo non cronologica e a-soggettiva attraverso le teorie esposte in *Logique du sens*, opera pubblicata un anno dopo *Différence et répétition*. Certamente, il fatto che Deleuze ritorni sull'elaborazione di una teoria del tempo a distanza di un anno dalla pubblicazione del suo primo grande lavoro è degno di nota. Infatti, dopo aver svincolato la temporalità dall'esperienza soggettiva nel saggio del 1968, sembra cercare un approccio diverso al problema del tempo, vagamente più simile ai volumi sul cinema, e spostandosi dal piano gnoseologico a quello ontologico, proverebbe a ricostruire una teoria della genesi del tempo⁵⁷. A partire dall'elaborazione di *Différence et répétition*, Deleuze parrebbe rendersi conto di una complicazione inerente alle tre sintesi del tempo elaborate: esse, infatti, non sareb-

54 CANTONE, *Cinema, Tempo e Soggetto*, cit., p. 155.

55 DELEUZE, *L'immagine-tempo*, cit., p. 160.

56 *Ibidem*, p. 169.

57 CANTONE, *Cinema, Tempo e Soggetto*, cit., p. 53.

bero tre parti della medesima temporalità, scandite attraverso una differenza di grado, ma tre forme del tempo che differiscono tra loro per natura. Per questo, in *Logique du sens*, attingendo alla tradizione stoica, dopo aver considerato i corpi e gli effetti/eventi incorporei, delinea un tempo che si presenta attraverso due teorie diverse, ognuna completa ed escludente l'altra, Kronos e Aiôn: «da una parte un presente eterno e limitato che misura l'azione dei corpi come cause e lo stato delle loro mescolanze in profondità (Kronos); dall'altra il passato e il futuro essenzialmente illimitati, che raccolgono alla superficie gli eventi incorporei in quanto effetti (Aiôn)»⁵⁸. In un caso il presente è tutto, nell'altro il presente non è nulla⁵⁹, uno sembrerebbe un tempo circolare, ciclico, il presente dell'azione che misura il movimento dei corpi e dipende dalla materia che lo limita e lo riempie, l'altro sarebbe un passato-futuro in una scissione continua e infinita del momento astratto, che schivando il presente, non cesserebbe di scomporsi nei due sensi contemporaneamente, non si divide senza cambiare di natura, perpetuo divenire che dispiega il suo circolo per aprirsi in un labirinto «incorporeo, illimitato, forma vuota del tempo, indipendente da ogni materia»⁶⁰.

Alla linea orientata del presente, che “regolarizza” in un sistema individuale ogni punto singolare che essa riceve, si oppone la linea di Aiôn che salta da una singolarità preindividuale a un'altra e le ripete tutte le une nelle altre, riprende tutti i sistemi seguendo le figure della distribuzione nomade in cui ogni evento è già passato e ancora futuro, più o meno contemporaneamente, sempre vigilia e l'indomani nella suddivisione che li fa comunicare insieme⁶¹.

Ma come si potrebbe scavare ancora più a fondo sulla questione, comprendere l'origine della scissione di Aiôn? Nella ventitreesima serie, Deleuze sviluppa un serrato confronto tra le due letture del tempo arrivando a mostrare come sia «l'istante senza spessore e senza estensione a suddividere ogni presente in passato e futuro»⁶². Dunque, invece di avere un passato e un futuro che sovvertono il presente esistente, in un Aiôn della superficie sarebbe l'istante vuoto a pervertire il presente in futuro e passato insistenti. Non vi sarebbe, quindi, un tempo inteso come successione di istanti, ma un istante che percorrerebbe tutta la linea dell'Aiôn e non cesserebbe di spostarsi su di essa, mancando sempre al proprio posto⁶³. In queste pagine, Deleuze definirebbe l'istante come il non senso di superficie e la quasi-causa, un puro momento di astrazione, il cui ruolo sarebbe primariamente quello di dividere e suddividere il presente contemporaneamente nei due sensi di passato e futuro sulla linea di Aiôn. L'istante estrarrebbe dal presente e dagli individui pure singolarità per proiettarli due volte, nel passato e nel futuro. Va ricordato, inoltre, che la singolarità, nel vocabolario deleuziano, designerebbe sempre l'elemento impersonale, liberato da tutti i particolari.

58 DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 13.

59 *Ibidem*, p. 61.

60 *Ivi*.

61 *Ibidem*, p. 74.

62 *Ibidem*, p. 147.

63 *Ibidem*, p. 148.

Aiôn è la verità eterna del tempo: *pura forma vuota del tempo* che si è liberata dal suo contenuto corporeo presente e così ha spiegato il suo cerchio, si allunga in una retta forse tanto più pericolosa, più labirintica, più tortuosa⁶⁴.

Questa definizione di Aiôn come pura forma vuota del tempo, dispiegata e illimitata, porterebbe Cantone e Bruno Paradis ad associarlo al tempo della terza sintesi di *Différence et répétition*⁶⁵. Nonostante si reputi interessante tale confronto, si ritiene sia più appropriato considerare le tre teorie del tempo esposte nei saggi esaminati (*Différence et répétition*, *Logique du sens*, *L'image-temps*) come tre tentativi differenti di esporre un unico problema, quello relativo ad un tempo impersonale, sganciato dalla relazione con l'esperienza vissuta da un soggetto particolare, e pertanto non cronologico e labirintico. In vero, attraverso questa definizione di Aiôn, si potrebbe comprendere maggiormente la metafora di Pelbart, esposta all'inizio di questo articolo. Infatti, Deleuze, nel tracciare una linea del tempo che si biforca costantemente, creerebbe un labirinto simile a quello del governatore cinese, Ts'ui Pên, incontrato nel romanzo di Borges.

V.1.

Nelle prime pagine si è provato a mostrare come attraverso lo studio sullo stile e sull'essenza del dispositivo cinematografico condotto da alcuni registi (Welles, Lang, Rossellini, Antonioni, Renoir, Godard, Tarkovskij e molti altri ancora) sembra emergere una temporalità differente da quella cronologica dei legami senso motori del cinema classico; un tempo non più sottomesso al movimento, ma libero di dispiegarsi lungo una linea labirintica, che non va avanti senza già fare ritorno su se stessa, come si è appena visto, d'altronde, con Aiôn. Un tempo così inteso potrebbe essere letto come il criterio adottato da Deleuze per evidenziare i problemi di una filosofia creativa, una filosofia della differenza-ripetizione in sé, fino a diventare, come si è visto, un vero e proprio indice estetico costituente il cinema chiamato da Deleuze "moderno". Si sono volute esaminare, seppur in breve, le conseguenze di questo tempo nella filosofia come nel cinema. In quest'ultimo, in particolare, l'implicazione maggiore che si potrebbe riassumere con la lacerazione interna dei legami senso-motori sembrerebbe avere una portata ben più vasta: la più grande rottura dei sistemi e della loro successione, di un corpo organizzato, strutturato, in favore di un corpo senza organi, un'embriogenesi, un corpo come quello di un uovo, in via di individuazione, in costante divenire. Non parrebbe un caso che il concetto di "corpo senza organi" che occupa un ruolo centrale nel pensiero di Deleuze e nella sua elaborazione con l'amico e collega Guattari, sembri apparire per la prima volta in *Logique du sens*⁶⁶, l'opera in cui si studia il tempo sotto le due letture di Kronos e Aiôn. La rottura dei legami senso motori e una vita del cinema inorganico sotto questo aspetto, potrebbe aprire verso delle implicazioni politiche, già anticipate velocemente attraverso la formulazione di un popolo, di un popolo a venire. Se da un lato, potrebbe

64 Ivi.

65 CANTONE, *Cinema, Tempo, Soggetto*, cit., p. 56.

66 BOUANICHE, *Gilles Deleuze*, cit., p. 138.

risultare eccessivo sostenere, come alcuni studiosi di Deleuze, che l'immagine-tempo sia fondamentale l'immagine di un cinema politico⁶⁷, dall'altro parrebbe innegabile, nella seconda parte di *L'image-temps*, un'espansione su un piano politico delle implicazioni di un tempo fuori dai cardini come indice stilistico del cinema moderno. Infatti, venendo a mancare il profondo legame uomo-mondo, l'essere umano si ritrova nel mondo come in una situazione ottica e sonora pura, veggente consegnato ad una vita impersonale, tale condizione tradotta su un piano politico porta Deleuze a denunciare la mancanza di un popolo nei film dell'immagine-tempo. Qui, il popolo non esiste più, disgregato e frammentato, non esiste più nel senso di un corpo organizzato e unitario, come organo e struttura. Ma «un popolo che manca è un divenire, esso si inventa»⁶⁸ e si è visto che un cinema che si avvalga di una certa immagine-tempo diretta, come indice stilistico, potrebbe contribuire non più alla nascita di una Nazione, come accadeva nel cinema della grande immagine-azione, ma alla creazione di un nuovo popolo, senza organi e in costante divenire. Il popolo, dunque, non parrebbe più identificabile sotto una forma nazionale, ma diverrebbe una categoria dell'avvenire. Nel momento in cui il cinema, attraverso un atto di fede, la *croyance*, nel mondo, filma l'assenza di questo popolo, ecco che il popolo stesso diventerebbe l'oggetto di una vera e propria funzione creatrice, di un processo intensivo attraverso il quale una comunità non cesserebbe di inventarsi al di fuori di tutte le sue forme predefinite⁶⁹.

Si ritiene particolarmente interessante che un certo cinema che riesca a filmare questi divenire del popolo e del mondo, il più delle volte sia un cinema esso stesso destrutturato nei suoi organi: non più le grandi o medie produzioni dai cospicui reparti, gru e carrelli, camion e generatori, ma per lo più piccole produzioni o autoproduzioni in cui generalmente una sola figura, quella del filmmaker, riveste più ruoli. Ciò parrebbe favorito indubbiamente dall'innovazione tecnologica, l'impiego del digitale permetterebbe camere sempre più leggere e facilmente trasportabili. Pertanto, si ha un cinema sempre più mobile, itinerante, che segue le correnti del flusso senza la pesantezza della carovana, muovendosi sotto le strutture, tra i popoli, un cinema che, ricorrendo ad un'altra immagine deleuziana, menzionata a proposito di Aïôn e attinente anche all'idea di corpo senza organi, si potrebbe definire nomade⁷⁰.

D'altra parte, come si è detto, a divenire non sarebbe solo il popolo, ma anche l'autore, il filmmaker, quest'ultimo, infatti, «fa un passo verso i propri personaggi che fanno un passo verso l'autore: doppio divenire»⁷¹ e questo perché non si può creare senza divenire altro. Tutto avviene contemporaneamente, come si è visto in *Logique du sens*. Per filmare restituendo la credenza nel mondo, dunque, occorrerebbe divenire con il mondo.

L'andare verso il personaggio non parrebbe qualcosa di semplice per l'autore, perché,

67 F. COLMAN, *Deleuze and the cinema – The film concepts*, Berg, Oxford 2011, p. 148.

68 *Ibidem*, p. 241.

69 BOUANICHE, *Gilles Deleuze*, cit., p. 246.

70 L'accostamento di un cinema politico al nomadismo è stato portato avanti da Patricia Pisters in *The Filmmaker as Metallurgist: Political Cinema and World Memory*.
http://www.patriciapisters.com/files/Film-Philosophy_vol20_1_2016_PISTERS.pdf

71 DELEUZE, *L'immagine-tempo*, cit., p. 245.

come spiegano Deleuze e Guattari in *Mille plateaux* (1980), *divenire* non significa semplicemente imitare qualcosa o qualcuno, identificarsi con esso, impersonificarsi negli obiettivi, nella vita di qualcuno. Va da sé che ciò andrebbe contro quanto si è detto finora a proposito di un cinema dei simulacri. Allora, divenire potrebbe significare estrarre dagli organi, dal soggetto, o dalle funzioni che si svolgono, delle particelle che non vanno più a concatenarsi per creare un altro corpo solido, un'altra identità, ma andrebbero a sovrapporsi, a stratificarsi in un assemblaggio multilineare, rizomatico, a-soggettivo. La restituzione di una credenza nel mondo che è *questo* mondo e l'invenzione di un popolo si ritiene costituiscano le conseguenze più vaste di un cinema che scrive attraverso l'indice estetico di un tempo non cronologico. Se da una parte un tempo che fuoriesce dai cardini provocherebbe una rottura dei legami senso motori, del vincolo io-uomo-mondo, dall'altra è pur vero che un cinema, come quello descritto fino ad ora, sembrerebbe ripensare e ricreare la realtà stessa in base al rapporto tra attuale e virtuale. Attraverso questa indiscernibilità, di matrice bergsoniana, si potrebbe ritornare a parlare di cinema del reale, in tutte le sue complicazioni e paradossi. È un cinema che crea e inventa, un cinema delle potenze del falso, dei simulacri, del futuro, dell'immanenza, del divenire. Filmare il reale, allora, significherebbe filmare il divenire sempre nuovi del mondo, la durata impersonale del mondo.

G iardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina
lungo i sentieri del pensiero filosofico.*

Federico Rampinini

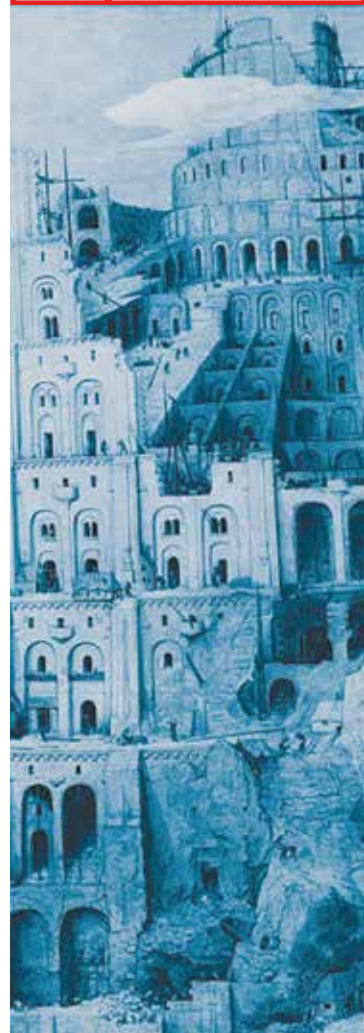
Bloch e il criticismo

Matteo Valdarchi

Il circolo e l'origine.

Il tempo come indice estetico in Deleuze

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel**
- Libri ed eventi

FEDERICO RAMPININI

BLOCH E IL CRITICISMO

Abstract

The present work is focused on the relationship that Bloch establishes with the writings of the so-called Kantian critical period. The more critical literature has often addressed how Bloch had always appreciated Kant's practical philosophy and seen in *Sollen* a remarkable impulse to the utopical transformation, opposed to Hegel's panlogism. Nonetheless, thanks to a study of the lessons held in Leipzig, it is possible to better analyze this relationship and spot how Bloch's judgement concerning the Kantian ethics, after his adhesion to marxism, takes a more analytic and severe turn. The only element of Kant's thought that will still be esteemed by Bloch throughout the years is the historical reflection.

Keywords: Bloch; Kant; Marxism; Kant's Practical Philosophy; Kant's Reception

I motivi del fascino e del potere di attrazione di cui da un secolo Ernst Bloch continua a godere sono difficilmente enucleabili, anzitutto perché spesso personali e soggettivi. Temi quali l'utopia, la speranza, il marginale, e d'altra parte il suo stile poetico e metaforico hanno certamente contribuito a fare di Bloch un filosofo amato soprattutto dai giovani studiosi. A questi motivi, a mio parere, se ne aggiunge uno, senz'altro meno evidente, eppure altrettanto importante, poiché di essi costituisce in un certo senso il fondamento: si tratta dell'interesse che Ernst Bloch ha sempre nutrito nei confronti della storia della filosofia. Egli, nell'edificazione della sua imponente opera, ha sempre intrattenuto con la tradizione filosofica un dialogo critico, profondo e originale. Se la storiografia filosofica può essere considerata la coscienza della filosofia e talvolta può arrivare a produrre essa stessa filosofia, nella misura in cui ripropone al pensiero talune esigenze teoriche, invitando a ripensarle criticamente, Ernst Bloch ne ha sicuramente colto lo spirito più produttivo. Dal momento che la filosofia utopica si presenta come attesa e preparazione del *Novum*, e deve offrire conseguentemente un orizzonte di apertura che fondi un possibile senso dell'operare umano nella storia, essa rinviene la sua forza propulsiva e le sue motivazioni anche attraverso una ricognizione storica dei modelli teorici finora affermatasi, al fine di liberare dai limiti storici e dalle deformazioni sociali e economiche immagini, idee, tracce, che rappresentano o indicano la strada dell'umano desiderio verso la costruzione dell'utopico.

Poste queste premesse, vorrei concentrare l'attenzione sul rapporto che Ernst Bloch istituisce con Immanuel Kant, in particolare con gli scritti del cosiddetto periodo critico: non focalizzerò lo sguardo sulle consonanze o sulle dissonanze fra i due filosofi, né verificherò la correttezza storico-filosofica di tale interpretazione; al contrario vorrei mettere in luce alcuni punti salienti – per la comprensione della fondazione e dello sviluppo del pensiero utopico – della lettura che Bloch fa di Kant. Se la presenza di Hegel all'interno della formazione della filosofia blochiana è resa evidente anche dal volume a lui dedica-

to, il confronto che Bloch istituisce con Kant non è meno rilevante, e la sua analisi può aiutare a comprendere meglio taluni luoghi e svolte del suo percorso filosofico¹.

Il rapporto fra Bloch e Kant non è certo sfuggito alle attenzioni della critica, che ha spesso condotto al riguardo un'analisi rigorosa e approfondita². Questi studi hanno concluso più volte che la valutazione di Bloch nei confronti di Kant non mutò nel corso degli anni, anche quando, per venire incontro all'esigenza della filosofia utopica di non cadere nella pura virtualità, Bloch predilesse l'orientamento hegel-marxista. Come ha sostenuto per primo Calìo Caltabiano³, Ernst Bloch se da un lato biasima la *Critica della ragion pura*, e con essa una concezione statica e priva di tensioni del soggetto e delle sue funzioni, dall'altro lato opera una rivalutazione della *Critica della ragion pratica*, laddove in essa scorge una metafisica dell'incondizionato. A sostegno di questa tesi è stato ricordato in particolare un passo di *Soggetto-Oggetto*, ove Bloch, del tutto in linea col pensiero marxista, che mira a tradurre in atto quell'incontro tra realtà e razionalità che Hegel aveva solo pensato, dichiara: «in confronto a Kant, egli [Hegel] ha per sé tutto quanto è importante: la mediazione, la dialettica, il processo, la pienezza di contenuto, i gradini di concrezione della mèta; ma il dover-essere non c'è più»⁴. Con questo giudizio infatti, che pure ha luogo all'interno di un lavoro di grande approfondimento della filosofia hegeliana, Bloch sembra riaffermare l'interesse e la consonanza che egli avverte con l'etica kantiana, nella quale intravede importanti spazi per un dinamismo utopico⁵. Secondo Bloch, il dover-essere e la presenza di un "non-ancora" teologico evidenziano come in Kant (nonostante la critica all'illusione trascendentale della ragione) esista una dialettica della ragion pura pratica che, pur non contribuendo contenutisticamente alla

- 1 Si veda soprattutto E. BLOCH, *Geist der Utopie*, in *Gesamtausgabe*, 16 Bd., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. III, 1964, pp. 219-236; trad. it. di F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 225-241; ID., *Zweierlei Kant-Gedenkjahre*, in *Gesamtausgabe*, cit., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, vol. X, 1969, pp. 442-460; ID., *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, vol. IV, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, pp. 11-152; trad. it. di V. Scaloni, *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, a cura di V. Scaloni, Mimesis, Milano-Udine 2010. Si veda anche ID., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VIII, 1962, pp. 490-499; trad. it. di R. Bodei, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 514-523; ID., *Naturrecht und menschliche Würde*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VI, 1961, pp. 81-92; trad. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005, pp. 60-69.
- 2 È opportuno ricordare subito gli studi che hanno illuminato questo rapporto: R. CALIÒ CALTABIANO, *Valenze utopiche nella metafisica kantiana: un'interpretazione di E. Bloch*, in AA. VV., *Per il secondo centenario della Critica della ragion pura*, Edizioni G. B. M., Messina 1982, pp. 201-219; H.-E. SCHILLER, *Kant in der Philosophie Ernst Blochs*, «Bloch-Almanach», n. 5, 1985, pp. 45-92, ora in ID., *Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie*, zu Klappen, Lüneburg 1991, pp. 51-101; G. CUNICO, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, pp. 221-255; V. SCALONI, *Bloch interprete di Kant: tempo della scienza, tempo della storia*, «Segni e comprensione», n. 16, 2002, pp. 57-80; ID., *La concezione del tempo nella filosofia di Ernst Bloch e le fonti idealistiche: Kant, Hegel, Schelling*, «Rivista di storia della filosofia», n. 59, 2004, pp. 483-514; M. FAILLA, *Filosofia della speranza? Le lezioni di Bloch su Kant*, «Babelonline», n. 6, 2012, pp. 181-189.
- 3 Cfr. CALIÒ CALTABIANO, *Valenze utopiche nella metafisica kantiana*, cit., p. 207.
- 4 BLOCH, *Subjekt-Objekt*, cit., p. 496; trad. it. cit., p. 520.
- 5 Un giudizio analogo viene espresso anche in BLOCH, *Geist der Utopie*, cit., pp. 219-223; trad. it. cit., pp. 224-229.

conoscenza del nostro dovere, così come la dialettica della ragion pura non aggiunge nulla al processo cognitivo, apre alla nostra volontà un possibile orizzonte pratico. Proprio questa prospettiva fa sì che Bloch per ben due volte dichiari la sua preferenza per Kant rispetto a Hegel⁶.

La lettura delle lezioni tenute a Leipzig, fra il 1949 e il 1956, permette però di comprendere meglio il giudizio di Bloch, e mi pare sia possibile affermare come tale giudizio sia ora più severo, anche nei confronti della seconda *Critica* e della filosofia pratica, rispetto a quanto viene dichiarato in *Spirito dell'Utopia*, ove Kant 'vinceva' su Hegel. L'unica componente del pensiero kantiano che sembra continuare a godere di una certa ammirazione è quella riguardante la riflessione sulla storia. Per questo, come cercherò ora di mostrare, non mi pare del tutto convincente quanto è stato talvolta sostenuto circa il permanere della struttura fondamentale del rapporto fra Bloch e Kant.

Non mancano certo dei riconoscimenti da parte di Bloch al filosofo di Königsberg, definito come il più grande filosofo dell'Illuminismo⁷. Il suo primato Kant lo deve alla celeberrima definizione che egli stesso ha dato di quel movimento filosofico, definizione che Bloch, nell'*Introduzione* alle sue lezioni, interpreta come un'esortazione all'agire morale:

L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Vi trovate di fronte ad un piccolo esempio di definizione perfettamente calzante [...]. Vale a dire: sii eretto, cammina eretto e agisci secondo quanto reputato vero, senza tutela estranea! Questa è una definizione di Illuminismo classica, scaturita dalla Rivoluzione borghese⁸.

Eppure, se si eccettuano questi giudizi, evidente risulta la critica di Bloch anche all'etica kantiana, al dover essere, giudicato troppo formale: egli fa sua la critica hegeliana alla cattiva infinità kantiana, a quel progresso infinito che, non indicando né conducendo mai al suo scopo, rimane sempre privo del proprio contenuto. Questa critica mi pare che rappresenti un motivo costante nelle opere della maturità e segni, oltre al riavvicinamento a Hegel, anche il suo originale connubio con la filosofia marxista. È certamente vero che la critica alla 'cattiva infinità' è già presente in *Spirito dell'utopia*, ove Bloch dichiara: «La dottrina hegeliana, secondo la quale ogni razionale è già reale, conclude una pace prematura e totale con il mondo; ma il carattere meramente approssimativo dell'infinità della ragione kantiana, e proprio della ragion pratica, fa del mondo un oceano sconfinato: quale consolazione viene al naufrago o al girovago, per i quali non è mai possibile l'arrivo?»⁹. Eppure mi pare che se per il giovane Bloch «Kant supera Hegel», in seguito

6 Cfr. *ivi*, p. 88; trad. it. cit., p. 90; *ivi*, p. 236; trad. it. cit., p. 241.

7 Cfr. «In Kant vivono fianco a fianco in modo affascinante capacità di osservazione e grande capacità di astrazione, l'acume incomparabile del pensiero, che altrimenti non si accompagnano facilmente» (cfr. BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*, cit., p. 14; trad. it. cit., p. 24). Si veda anche BLOCH, *Zweiertei Kant-Gedenkjahre*, cit., p. 459.

8 BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*, cit., p. 15; trad. it. cit., p. 25.

9 BLOCH, *Geist der Utopie*, cit., p. 225; trad. it. cit., p. 230.

l'esigenza spirituale di fornire una risposta al «naufrago o al girovago per i quali non è mai possibile l'arrivo», la necessità teoretica ed esistenziale di rendere concretizzabile l'utopia, di fornire un fondamento reale alla speranza (culminata anche con l'adesione intorno al 1926 al comunismo) causeranno un'inversione di tale rapporto, e a Kant egli guarderà soltanto per la sua concezione non conclusa della storia¹⁰.

La presa d'atto della problematicità, nonché della crisi, della modernità è senza dubbio la fonte sorgiva principale della filosofia utopica. Le parole iniziali di *Spirito dell'Utopia* sono a tal proposito significative, sia per la constatazione dell'inquietudine che caratterizza l'epoca moderna, sia per il tentativo di emancipazione che Bloch vuole promuovere:

La vita è nelle nostre mani. Di per sé è già da lungo tempo diventata vuota. Barcolla insensatamente, ma noi siamo fermi e vogliamo diventare il suo pugno e le sue mete¹¹.

Bloch rinviene nella scienza galileiano-newtoniana, strettamente connessa all'assetto economico borghese-capitalistico, la radice della crisi nichilistica dell'epoca moderna¹². Il processo di riduzione di ogni aspetto dell'essere e dell'esistente a uno schema materialistico, meccanicistico e deterministico viene analizzato da Bloch non solo nelle sue implicazioni sociali ed economiche¹³, bensì anche nelle sue profonde motivazioni cosmologiche e ontologiche, oltreché nelle sue conseguenze etiche. Tale *Weltanschauung* comporta una negazione a priori e incondizionata di ogni orizzonte alternativo rispetto alla società presente: riducendo la realtà alla dimensione spazio-temporale, e questa a sua volta a un mero schema formale e uniforme, essa rende evidente l'assenza di prospettive oltrepassanti il *Dasein* del pensiero capitalistico. Al contrario, Bloch cerca di promuovere una concezione dello spazio e del tempo quanto più possibile discontinua ed elastica, qualitativa e intensivo-materiale, in diretta connessione con i loro contenuti: per questo egli guarda al tempo musicale, a quello drammatico, insomma ai molteplici

10 Con ciò non voglio arrivare a sostenere una netta cesura nello sviluppo del pensiero blochiano, ma solo evidenziare al suo interno un tratto di sviluppo. Il rapporto fra la prima e la seconda fase della produzione di Bloch è stata oggetto di una vasta riflessione all'interno della letteratura critica. Mi limito a ricordare che interpreti quali Cunico hanno posto l'accento sulla continuità fra i due momenti (cfr. G. CUNICO, *Postilla sull'ontologia materialista di Ernst Bloch*, «Giornale di Metafisica», n. 1, 1979, pp. 185-190, p. 188; Id., *Logica utopica: Logos der Materie tra sistema e narrazione*, in *Ereditare e sperare*, a cura di P. CIPOLLETTA, Mimesis, Milano-Udine 2003, pp. 55-70, p. 57 e s.), valorizzando soprattutto il secondo (cfr. MARZOCCHI, *Materia e utopia nel pensiero di Ernst Bloch*, cit., p. 341 e s.). Al contrario, altri studiosi, come Sandro Mancini, hanno inteso tale cesura in maniera più netta e definitiva; per lo studioso si succedono addirittura due differenti filosofie della speranza, delle quali la più profonda e vitale è affidata alle pagine di *Spirito dell'Utopia* (cfr. S. MANCINI, *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Mimesis, Milano-Udine 2005).

11 BLOCH, *Geist der Utopie*, cit., p. 11; trad. it. cit., p. 3.

12 Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, vol. V, 1959, p. 778; trad. it. di E. De Angelis-T. Cavallo, *Il Principio Speranza*, Garzanti, Milano 2005², p. 767 e s.

13 Per quanto concerne la critica sociale di Bloch, rinvio a CUNICO, *Critica e ragione utopica*, cit., pp. 181-220.

tempi dell'esperienza vissuta, diversi dal tempo indicato dall'orologio¹⁴.

All'interno di siffatta prospettiva la gnoseologia e l'epistemologia kantiane appaiono a Bloch come il momento culminante di questo processo di riduzione della realtà alle griglie matematico-quantitative¹⁵. Kant avrebbe fatto della meccanica newtoniana il suo unico oggetto di indagine gnoseologica, sopravvalutando in tal modo una scienza che misconosce aperture qualitative dei fenomeni, che dimentica il pensare metafisico.

Kant tira le somme della riflessione di tutto lo sviluppo della scienza borghese-europea da Galilei in poi. [...] Galilei ha portato per primo [...] la produzione nella matematica e nella fisica; Hobbes prosegue quest'opera, affermando che possiamo conoscere un oggetto solo nella misura in cui lo abbiamo prodotto. Il concetto di produzione non è nuovo, è la condizione della coscienza della scientificità nell'epoca moderna borghese, e rappresenta il riflesso dell'imprenditore, dell'*homo faber*, [...] che opera nel mondo e produce qualcosa di nuovo, del borghese che lavora e crea [...] Nella forma più estrema [...] la produzione viene tematizzata nell'idealismo trascendentale, che è essenzialmente quello kantiano¹⁶.

La ricerca di una consonanza fra uomo e natura, originatasi da problematiche esistenziali e storiche, e proiettandosi oltre il mero approccio conoscitivo-strumentale, proprio della scienza moderna, conduce Bloch a recuperare una concezione per cui la natura sia intesa come parte integrante della stessa vicenda storica. Per questi motivi egli non può che guardare a Schelling e a Hegel piuttosto che a Kant, secondo il quale «in ogni dottrina particolare della natura si può trovare tanta scienza *propriamente detta*, quant'è la *matematica* che vi si trova»¹⁷. Il filosofo di Königsberg sarebbe colpevole di aver ridotto la sfera della verità a quella del mero dato scientifico, fondendola con quella della realtà essente, cosa che la filosofia della speranza, proiettata verso una più vera e autentica “seconda verità”, non può accettare. La concezione kantiana del tempo rappresenterebbe il processo moderno di negazione di ogni componente qualitativa e dinamica della realtà. Come ha rilevato Scalonì, secondo Bloch, alla concezione kantiana è sotteso infatti un modello spazio-temporale e matematico-quantitativo, determinante al fine di una conoscenza scientifica dell'esperienza. Sulla base di tale impostazione il tempo risulta aritmetizzato, seriale e uniforme: ciò vanificherebbe il possibile aspetto creativo-qualitativo

14 Cfr. BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*, cit., p. 86 e s.; trad. it. cit., p. 89. Sulla concezione dello spazio e del tempo di Bloch si veda R. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, 1982²; e L. BERTELLI, *L'utopia nell'estetico. Tempo e narrazione in Ernst Bloch*, ETS, Pisa 2018, pp. 86-134.

15 I problemi del meccanicismo e della concezione meccanica sono costati a Kant numerose critiche, che in questa sede non possono essere affrontate; tuttavia è necessario il rinvio alle brillanti pagine di L. SCARAVELLI, *Opere*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. II, *Scritti kantiani*, pp. 337-528, pp. 369-376.

16 BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*, cit., p. 59; trad. it. cit., p. 64 e s.

17 I. KANT, *Gesammelte Schriften*, 29 Bd., hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften ss., Reimer-poi de Gruyter, Berlin, 1900 ss., vol. IV, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1903, pp. 465-566, p. 470; trad. it. di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Bompiani, Milano 2003, 2015², p. 103.

della sintesi trascendentale che si chiude così in una mera produttività formale e quantitativa¹⁸. Eppure qui Bloch pare non cogliere la finezza della posizione kantiana. Se il tempo è definito come ciò che «esiste solo con ciò che accade e dove qualcosa accade»¹⁹, non capisco come egli, pur dichiarando, relativamente a Kant, che «senza spazio e tempo non posso avere alcuna intuizione», possa affermare che essi «sono pensabili senza contenuti, come vuoti contenitori»²⁰. Nella *Critica della ragion pura*, Kant sotto questo riguardo è molto preciso. Egli a proposito del tempo dichiara «il tempo non è qualcosa che sussiste per se stesso oppure inerisca alle cose come una determinazione oggettiva, e che perciò rimarrebbe anche qualora si astraesse da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione di quelle cose»²¹. Similmente, per quanto concerne lo spazio Kant afferma come lo spazio non sia «una determinazione di queste cose, che inerisca agli oggetti stessi e che rimarrebbe quand'anche si astraesse da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione»²². Un leggero equivoco sembra svolgersi anche all'interno della valutazione del rapporto fra la concezione kantiana dello spazio e del tempo e le geometrie non-euclidee – verso le quali Bloch si mostra sempre interessato, al fine di fondare una concezione unitaria e dialettica della dimensione spazio-temporale²³. È singolare che Bloch relativamente a questo argomento abbia fatto suo il giudizio dei neopositivisti, che hanno sempre ristretto la concezione kantiana dello spazio alla geometria euclidea. Al contrario, nonostante Kant abbia avuto in mente quasi sempre lo spazio euclideo a tre dimensioni, è possibile notare come se lo spazio in generale è un concetto che si forma limitatamente a determinati spazi circoscritti, e se alla sua base sta uno spazio unico che è una intuizione, ne deriva che questa può dare origine a un numero indeterminato e sempre diverso di spazi circoscritti, come quando si parla di uno spazio curvo²⁴.

Nonostante alcune dissonanze fra l'impostazione filosofica blochiana e il pensiero kantiano – che a mio vedere trovano la loro origine nella coalescenza in Bloch fra la dimensione epistemologica e la dimensione etica, se non addirittura in una dipendenza dei principi della prima da quelli della seconda, rigorosamente distinti invece in Kant – non mancano, come abbiamo visto, nelle lezioni tenute a Leipzig, i riconoscimenti al criticismo: laddove questo rispetto all'Illuminismo, ha «assesta[to] un colpo ancora più profondo, che portò sicuramente effetti» alla teologia di tipo scolastico, ma anche laddove, come nei *Prolegomeni*²⁵, riconosce nella metafisica un bisogno fondamentale

18 SCALONI, *La concezione del tempo nella filosofia di Ernst Bloch*, cit., p. 490.

19 BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIII, 1970, p. 129; trad. it. in ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo*, cit., p. 148.

20 BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*, cit., p. 65; trad. it. cit., p. 69.

21 I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano (2004), 2014², p. 135 (A 32/B 49).

22 *Ibidem*, p. 123 e s. (A 26/B 42).

23 Si veda E. BLOCH, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XV, 1975, pp. 107-114; trad. it. di G. Cunico, *Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portar fuori, la prassi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 144-150;

24 Su questo si veda S. MARCUCCI, *Studi kantiani*, 3 voll., Maria Pacini Fazzi, Pisa 1988, vol. I, *Kant e la conoscenza scientifica*.

25 Cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten*

della ragione. Le idee della metafisica tradizionale vengono contrastate con convincenti argomenti, ma ciò che appassiona Bloch è proprio il ponte che sembra esser gettato nella *Dialettica trascendentale* verso la *Critica della ragion pratica* e verso la *Critica del Giudizio*. Egli dichiara infatti: «le idee non possono essere indagate scientificamente, ma non sono per questo motivo completamente un non-senso, lo sono all'interno della concezione del mondo newtoniana, ma non lo sono come postulati per le esigenze delle azioni morali»²⁶. Bloch dunque apprezza Kant laddove scorge una trasformazione delle idee di Dio, libertà e immortalità in postulati per la ragione pratica.

La filosofia pratica è sicuramente la componente della riflessione kantiana che più affascina Bloch. Gerardo Cunico ha sotto questo riguardo rinvenuto un'analogia fra i due filosofi²⁷ – certamente esplicitativa, eppure valida a mio giudizio tutt'al più al livello metodologico. Lo studioso ha lucidamente rilevato come il fondamento della filosofia blochiana non si possa rinvenire in una inconfutabilità teorico-formale. Il fatto che il *Novum* sia realizzabile nel futuro e che esso debba avere un valore essenziale come orientamento, lo si può affermare solo se si è già posto a fondamento quel che andrebbe fondato, ossia che il dover-essere non coincide con l'essere; parallelamente si potrebbe sul piano puramente teorico dimostrare la tesi opposta all'assunto blochiano, ossia che l'essere coincide con ciò che deve essere e che il possibile è una mera illusione della superficiale riflessione a posteriori. Se l'apriori utopico non è dimostrabile in maniera rigorosa sul piano teorico, esso diviene «un postulato della ragione pratico-esistentiva»²⁸: teoreticamente si presenta un'antinomia dei principi ontologici, laddove invece nella prassi della vita concreta si rende evidente l'esperienza del negativo, e con essa il bisogno e la necessità del poter-essere e del dover-essere. In Kant, la teoria dei postulati (immortalità dell'anima ed esistenza di Dio) dà origine al cosiddetto “primato della ragion pratica”, consistente nel fatto che la ragione, in quanto pratica, accoglie proposizioni che non potrebbe ammettere nella sua funzione teoretico-conoscitiva: questo non vuol dire che l'uso pratico concede ciò che l'uso teoretico nega, ma solo che «le sue [della ragion pratica] condizioni di validità comportano la ragionevole speranza dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima»²⁹. Se i postulati fossero delle certezze, la morale, risultando nuovamente fondata dalla religione, scivolerebbe immediatamente verso l'eteronomia; rovesciando il modo tradizionale di intendere il rapporto fra morale e religione, Kant ritiene che sia la morale, pur sotto la forma di “postulati”, a fondare la religione, e non il contrario. È bene rilevare inoltre, come ha fatto Cunico, che in Bloch il postulato del *Novum* non poggia, come in Kant, sulla struttura a priori universalmente valida della ragion pratica: esso è solo un presupposto valido sul piano soggettivo-situa-

können, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, 1903, pp. 253-383, p. 367; trad. it. di P. Carabellese, rev. di H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma 1996, pp. 261, 263.

26 *Ibidem*, p. 94; trad. it. cit., p. 95.

27 CUNICO, *Critica e ragione utopica*, cit., pp. 281-283.

28 *Ibidem*, p. 282.

29 P. CHIODI, *Introduzione alla Critica della ragion pratica*, in I. KANT, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 129-133, p. 133.

zionale, pratico-esistentivo³⁰.

Tuttavia, a dispetto di questa affinità metodologica, Bloch non risparmia osservazioni aspre e critiche alla filosofia pratica kantiana³¹. Esse, e ciò mi pare degno di nota, traggono la loro origine, oltre che nell'urgenza utopico-concreta e nella conseguente adesione al marxismo, proprio fra le intersezioni di questa analogia. Se i postulati kantiani, pur non essendo dimostrabili, vengono assunti a priori in quanto condizioni trascendentali dell'esistenza e della pensabilità della legge morale – e ricevono per questo una fondazione analitico-riflessiva – per Bloch il 'postulato utopico' non è affatto garantito, è solo possibile, e per questo motivo va ricercato, scoperto e fondato faticosamente attraverso la prassi. La collocazione del 'postulato utopico' sul piano pratico-esistentivo determina tutta la sua precarietà: per non naufragare Bloch lo deve assicurare quanto meno a un'etica "del sentimento" e "materiale", opposta rispetto a quella "formale" kantiana.

Bloch elabora, in due paragrafi distinti, la distinzione fra "etica della riflessione" e "etica del sentimento" e fra "etica materiale" e "etica formale", per poi passare a muovere le sue critiche alla filosofia pratica kantiana. Se l'etica "del sentimento" «esprime e tematizza questo tipo di uomo morale. L'etica della riflessione invece appare come se fosse una faccenda da ufficio, burocratica. In questo caso [...] nasce l'immagine del freddo moralista e non più dell'uomo caldo, fluente»³². Il binomio "etica formale"–"etica materiale" viene invece ricondotto a sua volta a quello fra "etica dell'intenzione", protestante, ed "etica del valore", cattolica: «un'etica luterana, calvinista dell'intenzione si contrappone a un'etica cattolica del valore o del bene. Un'etica del bene è un'etica, nella quale non la volontà, bensì il contenuto della volontà rende la volontà morale»³³. Bloch non è ignaro dei pericoli di un'etica del sentimento, o materiale, tanto da ricordare come: «si è parlato del sano sentimento di diritto del popolo. Abbiamo avuto la corte popolare di giustizia nazista, che corrispondeva, a quel che si diceva, al sano sentimento di diritto del popolo. Questo indica il pericolo, poiché il sano sentimento di diritto è ovviamente condizionato in modo classista, dipendente socialmente e può essere fortemente corrotto». Ciononostante l'atteggiamento di Bloch verso l'etica formale kantiana è piuttosto critico.

Un altro nodo teorico che viene ricusato è quello che concerne l'imperativo pratico, che afferma: «agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo»³⁴. Attraverso un'illecita sostituzione del concetto di "umanità", con quello di "società", Bloch dichiara: «se però la società è una banda di briganti, allora colui che

30 G. CUNICO, *Critica e ragione utopica*, cit., p. 282.

31 Non mi sento dunque di concordare pienamente con quanto sostenuto da Scaloni: «la ricerca di un sapere pratico indirizzò Bloch verso l'etica kantiana» (cfr. SCALONI, *Bloch interprete di Kant*, cit., p. 67).

32 BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*, cit., p. 111 e s.; trad. it. cit., p. 111.

33 *Ibidem*, p. 113; trad. it. cit., p. 112.

34 I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, 1903, pp. 385-463, p. 429; trad. it. di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2003, pp. 143, 145.

avesse come massima della volontà il principio della legislazione di una banda di briganti, agirebbe tuttavia in modo solidale, ma non ancora etico. Oppure se la banda di briganti è una società di capitalisti, un'enorme banda di briganti [...], allora anche questa società è certo nuovamente non morale». L'imperativo kantiano è accettabile, a parere di Bloch, solo in una società comunista e senza classi; prima di allora esso è da rifiutare completamente perché troppo conservatore e poco rivoluzionario.

Kant appare dunque diviso fra una forte componente reazionaria e una utopico-anticipatoria³⁵. Proteso verso la costruzione di un'etica utopica, Bloch non può dunque che rifuggire ogni etica puramente "normativa", facendo valere sia la critica freudiana all'ideale come repressione degli impulsi, sia la critica comunista agli imperativi etici come travestimenti ideologici interiorizzati del potere dominante³⁶. La filosofia pratica appare dunque caratterizzata da una importante ambiguità: «Senza dubbio poteva servire come ideologia del cortile di caserma, ma se viene letta in modo giusto, con gli occhi di un *citoyen*, di un borghese della Repubblica francese, allora si può sentire ciò che è qui accaduto nell'umanità e ciò che quest'etica [...], ha promesso all'umanità»³⁷.

Alla *Critica della facoltà di giudizio* Bloch non dedica molte pagine né nei testi editi, né nelle trascrizioni delle lezioni tenute a Leipzig; ciononpertanto egli guarda favorevolmente a questo testo, ove Kant sembra, nonostante «il mero meccanicismo naturale newtoniano», rapportarsi a una "*natura naturans*"³⁸.

Un luogo teorico ove è possibile rintracciare un'affinità fra le estetiche di Kant e Bloch, o addirittura un momento di ispirazione per quest'ultimo, è quello della nozione di "idea estetica". Secondo Bloch, i capolavori musicali sono in grado di scatenare in noi forti stati d'animo utopici: cosicché la grande musica è quella che trasforma e volge a suo favore mezzi e materiali tecnici in una "idea-guida utopica", nella quale, come pre-apparizioni, vengono anticipate tracce del futuro. Proprio nella concezione di una "idea-guida utopica" espressa dai capolavori artistici, ma anche da particolari ornamentali significativi, è a mio giudizio rintracciabile una prossimità fra la prospettiva blochiana e la nozione di "idea estetica", intesa da Kant come «quella rappresentazione dell'immaginazione che dà occasione di pensare molto, senza che però un qualche pensiero determinato, [...] possa esserle adeguato»³⁹. Inoltre, se si mette in luce la correlazione che Kant instaura fra "idea estetica" e "idea della ragione", che è «un concetto cui non può essere adeguata alcuna intuizione»⁴⁰, in quanto «oltrepassa la possibilità dell'esperienza»⁴¹, mi pare possibile rinvenire una vicinanza fra la prospettiva kantiana e quella blochiana, la quale, tuttavia, ricolma com'era di urgenze utopico-reali, trasforma proprio i numerosi pensieri

35 In *Il principio speranza*, egli ribadisce siffatta analisi (cfr. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1025; trad. it. cit., p. 1012).

36 Sull'etica utopica di Bloch è necessario il rimando a CUNICO, *Critica e ragione utopica*, cit., pp. 236-255.

37 BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*, cit., p. 130 e s.; trad. it. cit., p. 128 e s.

38 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 809 e s.; trad. it. cit., p. 799.

39 I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 165-485, p. 314; trad. it. di E. Garroni-H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, 2011², p. 149.

40 Ivi.

41 Id., *Critica della ragione pura*, cit., p. 561 (A 320/B 377).

originati da una rappresentazione estetica in pre-apparizioni utopiche.

Se nell'epistemologia kantiana, così connessa con i problemi delle scienze della natura, «non c'è ombra della “domanda originaria”, di quel sapere connesso all'esistenza che sta tanto a cuore a Bloch»⁴², e se la filosofia pratica appare troppo ‘formale’ per soddisfare le urgenze utopiche, costui guarda più favorevolmente alla filosofia della storia elaborata da Kant, sebbene paradossalmente questa non trovi una trattazione nelle lezioni di Leipzig. Bloch, dopo aver assunto le domande kantiane relative al conoscere, all'agire morale e allo sperare, e dopo aver evidenziato i limiti della risposta teoretico-conoscitiva, orientata verso l'esser-stato, ritiene che tali domande possano trovare una risposta autentica solo nella dimensione della prassi rivolta verso l'edificazione del *Novum* nel futuro. Nell'ambito della problematica ricerca di una soluzione alla questione dell'uomo, che è risolubile solo nel futuro attraverso la prassi, Bloch si rivolge a Kant, muovendo numerose critiche all'impostazione hegeliana. Come ha già rilevato Scaloni⁴³, nel raffronto fra Kant e Hegel si assiste alla disputa fra un “sistema aperto”, almeno sul piano della prassi storica, e un sistema caratterizzato da una compiutezza già tutta risolta, fra la libertà del soggetto e il rapporto che tale libertà deve intrattenere con le condizioni reali della sua esplicazione, per non rimanere pura aspirazione. Se Hegel aveva avuto il merito di trasportare in ambito storico quella produttività epistemologico-formale propria di Kant, egli allo stesso tempo aveva chiuso le porte a una rivendicazione della libertà dell'uomo nella storia: per questo – e, a mio avviso, solo per questo – nella visione blochiana Kant può trionfare su Hegel, poiché in lui «ciò che viene dopo [l'esperienza meccanica] è esclusivamente speranza di un futuro non ancora divenuto»⁴⁴. La storia, secondo Kant, non è governata da un destino ineluttabile e necessario, che deresponsabilizza l'uomo e non tiene conto del suo agire; essa è piuttosto caratterizzata da una direzione, seppur tortuosa e spesso contraddittoria: questo andamento labirintico e spesso oscuro non è privo però di una certa regolarità osservabile. Le azioni umane, di cui la storia non rappresenta che l'insieme, si danno infatti a partire da principi di determinazione misti, in parte empirici, rispondenti alle naturali dinamiche biologiche e psicologiche, e in parte sovrasensibili, che esprimono il potere di autodeterminazione della libera volontà. Queste azioni sono dirette verso la progressiva autonomia dell'uomo dai suoi istinti immediati, che così può scoprire la sua peculiarità distintiva, intimamente connessa alla sua destinazione morale. L'essenza umana per Kant non è né statica, né predeterminata, essa al contrario è ancora insoluta, ma diretta a una possibile realizzazione nel futuro. Bloch svilupperà proprio questo aspetto della filosofia kantiana. Laddove Kant vedeva il lento cammino verso un uso autonomo del proprio intelletto, Bloch rintraccia un potenziale nucleo utopico esistenziale, ponendo il problema di una natura umanizzata, di un incontro fra uomo e natura.

Benché la creatività e la produttività kantiane, assegnate a un orizzonte meramente matematico e meccanicistico, spogliassero il soggetto della sua capacità generativa, Blo-

42 CALIÒ CALTABIANO, *Valenze utopiche nella metafisica kantiana*, cit., p. 208.

43 Si veda SCALONI, *Bloch interprete di Kant*, cit., p. 67 e s.

44 BLOCH, *Subjekt-Objekt*, cit., p. 497; trad. it. cit., p. 521.

ch non può limitarsi a una frettolosa ricusazione del criticismo. Questo anche perché allo stesso tempo Hegel appare come un pensatore “a doppio taglio”. Sebbene egli «proced[a], assai giustamente, contro il perenne dover-essere», la sua impostazione «non serba [...] più nulla in generale di non-realizzato»⁴⁵. La peculiare interpretazione che Bloch fornisce della contrapposizione fra Kant e Hegel è sicuramente importante per la genesi della sua riflessione. Egli si avvicina a Hegel in maniera decisa e convinta, apprezzando fra l'altro la sua critica al formalismo dell'intenzione della morale kantiana; nonostante ciò, il suo pensiero, così ardente e inquieto, non può accogliere una troppo prematura coincidenza fra l'essere e il dover-essere. Per questo motivo egli, alla fine, recupera da Kant l'apertura verso il futuro e verso la storia, dando a tali nozioni una connotazione meno illuminista e più marxista.

45 *Ibidem*, p. 446; trad. it. cit., p. 467.

MATTEO VALDARCHI

IL CIRCOLO E L'ORIGINE

La questione del significato e delle categorie nella Habilitationsschrift di Martin Heidegger

Abstract

Starting from the central question of the young Heidegger: how to elaborate a system of categories relevant to historical life, the paper intends to shed light on a well-known but little studied writing, in which this question finds an original elaboration and development: the *Habilitation* thesis of Heidegger, entitled *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (*Duns Scotus' Theory of the Categories and of Meaning*). It contains the first proposal for autonomous thought from the young German philosopher, which lays the foundations for the project that, starting with the *Kriegsnotsemester* of 1919, will take the name of "original science" of life. It is worthwhile, therefore, to investigate this youthful text, which does not limit itself to repeating the results of the masters (as, for example, *The Doctrine of Judgement in Psychologism* does), but opens up new scenarios for reflection, not least the original appropriation of Husserlian phenomenology by the young Heidegger.

Keywords: Categories; Historicity; Life Sciences; Meaning; Phenomenology

1. Introduzione. "Pane, non pietre"

Nella lettera del 5 marzo 1916 (alcuni mesi prima della pubblicazione del suo scritto di abilitazione), Heidegger scrive alla futura moglie Elfride: «Quando, affamati, fanno ritorno dal campo di battaglia, non dobbiamo dare ai nostri giovani eroi pietre in luogo di pane, non categorie irreali e prive di vita, non forme indistinte e scomparti esangui nei quali conservare con ordine, lasciandola ammuffire, la vita razionalisticamente ridotta in frammenti»¹. In queste frasi irrompe la questione centrale per il giovane Heidegger: come elaborare un sistema delle categorie tale da risultare effettivamente rilevante per la vita storica e da non rimanere rigidamente sterile? Come comprendere la questione delle categorie (cioè dell'essere) affinché esse siano fruibili come pane e non impenetrabili come pietre?

Il nostro studio intende gettare luce su uno scritto molto noto ma poco conosciuto²,

1 G. HEIDEGGER (a cura di), «*Anima mia diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride (1915-1970)*, il nuovo melangolo, Genova 2007, p. 34.

2 Per citare i lavori più importanti su questo scritto giovanile, che ne hanno trattato interamente o solo parzialmente: O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963 (1983, edizione accresciuta di un Poscritto), trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli 1991; J. D. CAPUTO, *Phenomenology, Mysticism and the "Gramatica Speculativa": A Study of Heidegger's "Habilitationsschrift"*, «*Journal of the British Society for Phenomenology*» 5 (1974), 101-117; M. RAMPLEY *Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to Being and Time*, «*Journal of the British Society for Phenomenology*» 25 (1994), 209-228; T. KISIEL, *The Genesis*

nel quale queste domande trovano un'elaborazione e uno sviluppo originali: il testo di abilitazione di Heidegger *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus*³. In esso è racchiusa la prima proposta di pensiero autonoma del giovane filosofo tedesco, la quale getta le basi per quel progetto che, a partire dal *Kriegsnotsemester* del 1919, prenderà il nome di «scienza originaria»⁴ della vita. Vale la pena, pertanto, di indagare questo testo giovanile, che non si limita a ripetere i risultati dei maestri (come ad esempio fa *La dottrina del giudizio nello psicologismo*⁵), ma apre nuovi scenari di riflessione, non da ultimo l'originale appropriazione della fenomenologia husserliana da parte del giovane Heidegger.

La struttura della nostra ricerca è la seguente. Considerando analiticamente lo scritto, si possono rintracciare in esso un movimento iniziale e un contro-movimento, che hanno come risultato un'articolazione triadica dei significati di 'essere': è questa articolazione stessa a fornire il modello per la struttura tripartita del nostro contributo.

Il primo movimento consiste nell'esclusione sistematica della "metafisica" di stampo aristotelico-scolastico dalla questione delle categorie (cioè, dell'essere), in favore di un'impostazione di quest'ultima nella prospettiva *immanente* della *soggettività* nel *giudizio*: attraverso questa mossa il significato di 'essere' subisce una radicale trasformazione, passando dall'"essere che *esiste effettivamente*" all'"essere che *vale*" [*gilt*] della copula.

Il contro-movimento, con la scoperta della *non assolutezza* della sfera della conoscenza (*logica*), mostra invece il carattere *intenzionale* dell'ambito *logico*, illuminando il principio *materiale* che determina le forme logiche: le *categorie del significato* che intessono la sfera del *linguaggio*.

È in questo contro-movimento che risiede il guadagno concettuale più pregnante per il giovane Heidegger, in ordine alla sua personale elaborazione del metodo fenomenologico. Infatti, alla luce delle inquietudini che animavano la ricerca del giovane filosofo, esplicitate nello *Schlusskapitel* (scritto nel 1916 in occasione della pubblicazione del testo) e confessate in alcuni passi delle lettere personali, è possibile comprendere che lo scopo *fondamentale* della *Habilitationsschrift* fosse quello di scoprire e guadagnare un *nuovo ambito di realtà*, che non si riducesse né alla sfera della realtà naturale ("essere

of Heidegger's *Being and Time*, University of California, 1995 (in particolare le pagine 25-38); O. BOULNOIS, *Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot*, in J-F. COURTINE (a cura di), *Phénoménologie et logique*, Rue d'Ulm 1996; O. TODISCO, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, in «Quaestio», 1 (2001); J. S. McGRATH, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, Washington, D. C. 2006; T. PHILIP, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, New York 2010.

3 M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, nuova traduzione di A. D'Angelo, Mimesis, Milano-Udine 2015.

4 M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1993 p. 99.

5 Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, trad. it. di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972.

6 L'esigenza di elaborare una "stratificazione" dell'essere viene esplicitata in una lettera a Rickert del 24 aprile del 1914: «In questo modo sono riuscito a realizzare una stratificazione della regione dell'essere, del significato e della conoscenza [...]» (M. HEIDEGGER - H. RICKERT, *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, a cura di A. Donise - A. P. Ruoppo, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 26).

che è”), né tantomeno alla sfera della conoscenza e della *logica* (“essere che vale”): questo ambito *più originario* è il *linguaggio* (nel quale l’“essere” *significa*). Quest’ultimo tuttavia non rimane impigliato nelle maglie della soggettività *teoretica* (trascendentale), ma apre la strada a una *nuova* comprensione della *soggettività* (dello «*historischer Geist*») coinvolta con l’“essere” determinato dal *tempo* in *significati*, ossia con la *storia*: per questa *soggettività* la *storia* [ossia la temporalità] determina la questione delle categorie [ossia, dell’essere e del suo senso]⁷.

I semi di una scienza *originaria* della vita sarebbero dunque rintracciabili già nella *Habilitationsschrift*: attraverso questo riscontro verrebbe in luce il luogo proprio dell’esperienza della *temporalità* per lo spirito umano storicamente vivente (ossia il *linguaggio*) e, come segnalato in chiusura dello scritto, l’*Auseinandersetzung* decisiva per una «filosofia dello spirito vivente»: il confronto con Hegel⁸. I risultati appena accennati consentirebbero di approntare una rilettura della “fenomenologia” heideggeriana a partire dal suo nucleo primitivo, mostrando come in essa giochi un ruolo decisivo il rapporto linguaggio-essere, solitamente attribuito al cosiddetto «secondo Heidegger»⁹.

Poiché l’interesse che anima la presente ricerca è prettamente teoretico (ossia volto all’esplicitazione del nocciolo filosoficamente rilevante dello scritto di abilitazione), non si tratterà in primo luogo di una ricostruzione storico-filosofica delle fonti impiegate dal giovane Heidegger, o dei contesti storici nei quali lo scritto di abilitazione matura: se si farà riferimento a questi elementi sarà *solo* per chiarire e lasciar emergere il cuore della questione. Inoltre, per ragioni di spazio e per centrare il nucleo problematico dell’opera, si rinuncia a un’esposizione puntuale dell’intero scritto di abilitazione, lasciando inevitabilmente da parte alcune questioni, sicuramente interessanti sebbene marginali¹⁰.

Volendo comunque sviluppare un’analisi rigorosa del testo in questione, è necessario anticipare schematicamente la struttura generale della *Habilitationsschrift*, così da orientarsi durante la riflessione. L’opera è divisa in due parti (*Kategorienlehre* e *Bedeutungslehre*), tra le quali sussiste un rapporto di *fondazione*: la prima prepara e consente la comprensione sistematica della seconda, come recita il sottotitolo della *Kategorienlehre* (*Fondazione sistematica per comprendere la dottrina del significato*). La prima parte è articolata in tre capitoli: i primi due analizzano i tre trascendentali *ens*, *unum* e *verum*, portando alla luce gli ambiti di oggetto [*Gegenstandsgebiete*] che essi dischiudono, ossia rispettivamente l’ente in quanto *ente* in generale; la realtà matematica, quella metafisica e quella di natura (nella quale valgono le categorie aristoteliche); la realtà psichica e quella logica (nella quale ‘essere’ non significa *esistere effettivamente*, come nell’ambito

7 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotus*, cit., p. 255.

8 Cfr. *Ibidem*, p. 258.

9 Cfr. RAMPLEY, *Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to Being and Time*, cit., p. 209.

10 A titolo d’esempio basti la questione della natura del “numero” (aperta dalla discussione del trascendentale *unum*) attraverso la quale Heidegger affronta implicitamente il problema della fondazione *logica* della matematica, che aveva stimolato l’attenzione degli intellettuali tra la seconda metà dell’800 e i primi anni del ’900 (tra cui Frege e lo stesso Husserl), e richiama la distinzione, che aveva occupato Rickert in quegli anni, tra *die Eins* e *das Eine*. Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotus*, cit., pp. 53-77.

naturale o psichico, ma *valere*). L'ultimo capitolo della prima parte (*Forma e contenuto del linguaggio. L'ambito del significato*) apre alla seconda parte dello scritto, indicando il *luogo sistematico* di una "dottrina del linguaggio": essa ha la funzione di *fondare* (in un peculiare rovesciamento della struttura generale segnalata poco sopra) le *categorie logiche*, attraverso l'elaborazione delle forme dei *significati* (le parti del discorso), strutture *invariabili* del linguaggio che forniscono la *possibilità* stessa della determinazione delle categorie logiche. Lo *Schlusskapitel* illumina le inquietudini fondamentali che muovono questo scritto, tematizzando la *questione* delle categorie e rilevando quel necessario rovesciamento di una determinazione delle *categorie* (cioè dell'essere) a partire dall'ambito dei *significati* (cioè del linguaggio).

a. Posizione della questione

Volendo precisare tecnicamente la questione e cercando di porla a partire dal suo contesto storico, il problema che occupava il giovane pensatore tedesco era il medesimo che vessava il neokantismo: come è possibile che ciò che *vale* (le categorie logiche) si riferisca a ciò che *esiste* (la realtà effettiva)¹¹? Come abbiamo anticipato citando il passo epistolare tratto dal carteggio con Elfride Petri, la questione viene tradotta da Heidegger in questi termini: come è possibile elaborare la questione delle categorie, affinché non risulti indifferente ma urgente per lo spirito storico vivente? Su quale terreno si connettono la questione delle *categorie* e la *soggettività* storicamente vivente?

Ogni questione filosofica, pur non essendo circoscritta al suo tempo, sorge da una determinata frattura del contesto storico cui appartiene. Quella cui stiamo facendo riferimento scaturisce dalla peculiare scissione tra impostazione *metafisica* (neoscolastica) e *logico-gnoseologica* (neokantismo) della questione delle categorie¹²: se da una parte il "realismo metafisico" della neoscolastica (seppure mitigato dal "realismo critico" di Külpe) era imperniato sull'elaborazione categoriale classica (quella delle categorie aristoteliche tramandate), riconducendo l'essere alla "sostanza" (*ens reale* secondo il linguaggio di Duns Scoto), dall'altra l'impostazione logica, pur riconoscendo il ruolo decisivo della soggettività nel costituirsi delle categorie, spostava il baricentro nell'ambito del "valere" [*Gelten*] delle forme logiche, lasciando opaco e indefinito il loro rapporto

11 La questione viene espressa nella già citata lettera a Rickert, nella quale vengono inoltre in luce le ragioni per cui Heidegger si rivolge alla *Grammatica speculativa* per il suo testo per l'abilitazione: «Non mi è del tutto chiaro, signor *Geheimrat*, come Lei pensa il rapporto di queste forme [forme della realtà prescientifica] con le categorie scientifiche» (HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, cit., p. 26).

12 Per la ricostruzione del contesto teoretico in cui viene formandosi il giovane Heidegger, rimandiamo a: C. BAGLIETTO, *La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie II, Anno XXVI (1957); E. GARULLI, *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Argalia, Urbino 1969; T. KISIEL - J. VAN BUREN (a cura di), *Reading Heidegger from the Start*, SUNY, New York 1994; K. LEHMANN, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, «Philosophisches Jahrbuch des Görresgesellschaft» 71 (1963-64), trad. it. di S. Poggi, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, in S. POGGI - P. TOMASELLO (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995.

con la realtà effettiva pre-scientifica. Così, o l'essere è "essere reale, effettivo", ma allora esso *esiste* indipendentemente dalla soggettività, rimanendo impermeabile per essa; oppure è *dedotto* dalle forme logiche (ossia, *vale*), sopprimendo l'effettività del reale.

Come anticipato, Heidegger cercherà la soluzione (o quantomeno una nuova impostazione della questione) sul terreno dei significati, considerato a partire dalla *Grammatica speculativa* di Thomas von Erfurt¹³. Tuttavia, prima di addentrarci nell'intreccio dei *modi* di realtà così come si manifestano all'interno del linguaggio, è necessario seguire l'indicazione fornita da Heidegger nella disposizione stessa del suo scritto di abilitazione. Infatti, per intendere rettamente la *Grammatica speculativa*, è necessario comprendere la sua relazione sistematica con la dottrina delle categorie, così come può essere rintracciabile nei testi di Duns Scoto¹⁴.

È dunque in primo luogo necessario guardare con attenzione ai testi di logica e di ontologia di Duns Scoto¹⁵ utilizzati da Heidegger in questa prima parte sistematica del suo scritto, al fine di mettere in luce le linee guida per una corretta posizione della domanda: qual è il *luogo sistematico* di una "dottrina del significato"? Qual è l'*essere* che si manifesta nel *linguaggio*?

2. "Aliquid indifferens concipimus": l'essere che è

La domanda guida nel primo momento della nostra ricerca è: a quale ambito di oggetti [*Gegenstandsbereich*] appartengono i significati¹⁶? La semplice posizione della domanda

13 Che questa sia la direzione fondamentale dello scritto lo testimonia un altro passo tratto dalla lettera a Rickert citata in precedenza: «Innanzitutto mi sta a cuore comprendere Duns Scoto interpretandolo. Le forme del significato mantengono, secondo il suo pensiero, la determinatezza del materiale. Quella che Lei definisce una "realtà empirica (obiettiva)" è per lui ovviamente il principio primo e ultimo [*ens*]. Se però Scoto determina le sue forme del significato a partire da qui, allora bisogna domandarsi se con ciò non si possa trarre qualche elemento per la dottrina delle forme della realtà prescientifica» (HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio [1912-1933]*, cit., p. 26).

14 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit, p. 25: «L'interpretazione e l'esposizione filosofica della *Grammatica speculativa* di Duns Scoto, in quanto dottrina del significato, esige una ricerca preliminare e necessaria in merito agli elementi e alle condizioni che rendano possibile in generale una comprensione dell'ambito dei problemi su indicato». Sussiste pertanto un legame sistematico fra la prima parte della *Habilitationsschrift* e la seconda. Tale rilievo risulta determinante per valutare l'"errore filologico" commesso da Heidegger, corretto in seguito da Grabmann, che è forse uno dei pregiudizi alla radice della mancata attenzione della critica per questo testo giovanile heideggeriano: le considerazioni sviluppate da Heidegger sulla *Grammatica speculativa* di Thomas von Erfurt sono giustificate sistematicamente, ossia teoreticamente, e non filologicamente, da quanto espresso ed elaborato nella prima parte dello scritto di abilitazione a partire da altri testi, questi sì, di Duns Scoto.

15 Cfr. HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio (1912-1933)*, cit., p. 26: «Mi sono accorto velocemente che limitandosi a questo grande trattato [*De modis significandi* o *Grammatica speculativa*] non si poteva comprendere a fondo il problema e ho iniziato a confrontarmi con i grandi trattati della logica e della metafisica aristotelica».

16 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 28: «Desideriamo sapere che cosa elabori la grammatica (in quanto dottrina del significato), nel senso che le conferisce Duns Scoto [Thomas von Erfurt]; il suo ambito di oggetto deve essere riconosciuto come qualcosa di

manifesta già l'impostazione di fondo della *Habilitationsschrift*: caratterizzare il problema delle categorie in termini di "ambiti di oggetto" consente di porre la questione a un livello più profondo, più originario rispetto a quello delle categorie già determinate di "sostanza" e "accidenti"; in effetti, "oggetto" si può dire sia della "sostanza", sia degli "accidenti". Perciò, nello stesso modo di avviare la questione, si ritrova la necessità, interna al movimento di pensiero, di superamento dell'elaborazione categoriale aristotelica¹⁷.

Motore di questa esigenza speculativa nella ricerca del giovane Heidegger è Emil Lask, il quale non mancava di sottolineare che

essendo prevalentemente orientata alla datità del mondo sensibile, la dottrina delle categorie aristotelica non compie alcun tentativo di differenziare le categorie per il sensibile da quelle per il non-sensibile. [...] Aristotele si accontenta di trasporre, senza alcuna esitazione, al non-sensibile le determinazioni categoriali ottenute per il mondo dei sensi¹⁸.

Ma se lo scopo della *Kategorienlehre* è di distinguere i *differenti* ambiti di oggetto, al fine di cogliere la peculiarità categoriale dei significati, allora essa non può muoversi nell'orizzonte teoretico della dottrina delle categorie propria della metafisica aristotelico-scolastica, ma dovrà elaborare un sistema delle categorie in grado di dar conto degli enti non-sensibili, ossia intelligibili: in breve, delle categorie stesse¹⁹.

In questo modo viene in luce la mossa iniziale della ricerca giovanile di Heidegger: l'esclusione sistematica della metafisica aristotelico-scolastica di stampo "realista" attraverso la *critica* (nel senso kantiano di una delimitazione delle legittime condizioni di esercizio) dell'elaborazione categoriale aristotelica²⁰, in favore di una *fondazione* della

peculiare».

- 17 Cfr. *Ibidem*, p. 28: «Il nostro compito di mostrare gli ambiti di realtà quanto all'aspetto categoriale e quello, ancora preliminare, di una loro prima differenziazione, tocca un campo più vasto [di quello delle dieci categorie di Aristotele], sì che, in verità, le categorie aristoteliche appaiono essere soltanto una classe determinata di una sfera determinata e non le categorie *simpliciter*».
- 18 E. LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata 2016, p. 207.
- 19 Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976, p. 114: «Ispirata in sostanza dalla filosofia di Lask, tentativo neokantiano di ampliare la tavola aristotelica delle categorie e di fondare su questa base una nuova metafisica, la tesi di abilitazione di Heidegger muove alla ricerca [...] di un superamento della metafisica plurivoca classico-aristotelica».
- 20 È noto che fu la lettura dell'opera brentaniana *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* a influenzare la *prima* comprensione heideggeriana di Aristotele (cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014, p. 88.). È pertanto nell'orizzonte di *questa* comprensione giovanile che va letta la *critica* all'elaborazione categoriale aristotelica, sviluppata nella *Habilitationsschrift* sulla scorta degli scritti di Duns Scoto, e centrata sulla *deduzione* delle altre categorie aristoteliche da quella di 'ousia' [οὐσία] (*sostanza*), tipica dell'interpretazione messa in opera da Brentano. In particolare si veda il capitolo *L'essere secondo le figure delle categorie*, in F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995. Per un approfondimento riguardo l'influenza dell'interpretazione brentaniana sull'elaborazione della questione del *sensu* dell'essere in Heidegger, si veda VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., pp. 62-66.

questione delle categorie guidata dall'“idea di immanenza”²¹, ossia del costituirsi delle categorie all'interno di una soggettività.

Sorprendente nello scritto di abilitazione è che, nonostante questo movimento iniziale sia dettato dal contesto culturale e filosofico in cui il giovane Heidegger è cresciuto e di cui si è nutrito, a fungere da sprone non sia il pensiero di un suo contemporaneo, bensì quello di un pensatore attivo tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, ovvero Giovanni Duns Scoto. Ma perché Scoto? Quale torsione semantica subisce il termine ‘ens’ nella riflessione scotiana, così da favorire la comprensione del luogo sistematico della dottrina del significato?

a. La “categoria delle categorie”: l'*ens*

La ricerca heideggeriana viene a trovarsi fin da subito in una situazione di stallo. Infatti, «finora non sappiamo ancora niente [*bis jetzt wissen wir noch nichts*] riguardo al fatto che si diano *più* ambiti diversi di realtà»²². L'ignoranza circa il darsi di *molteplici* ambiti di realtà rende impossibile un discorso sulla *differenza* tra gli ambiti stessi. Inoltre, con quale *metodo* affrontare la questione? Come mostrare, di principio, che si dà una pluralità di ambiti di oggetto? In effetti, «che si dia un ambito di realtà e, ancor più, che ne esistano diversi, non si può dimostrare a priori per via deduttiva»²³: tale risultato può essere solo oggetto del *mostrare* [*des Aufweisens*]. Ma ciò che si offre al *mostrare* è per noi il «primum objectum intellectus»²⁴. Tuttavia, che cosa si mostra a noi *immediatamente*? Non la realtà fisica di natura, perché altrimenti si avrebbe a che fare con una metafisica di stampo aristotelico-scolastico, concepita come scienza della *realtà*; neanche la coscienza, giacché da essa gli ambiti di oggetto (le categorie) verrebbero *dedotti a priori*, con la conseguente riduzione dell'ontologia a gnoseologia, propria del neokantismo²⁵.

All'interno di questo stallo, il movimento di pensiero suggerito da Heidegger è quello di *permanere* in esso, di non decidersi per l'una o per l'altra via; piuttosto di lasciarsi guidare da ciò che, nonostante l'*impasse*, *continua a mostrarsi*: «Ogni *ambito* di oggetti è un ambito di *oggetti*»²⁶. A questo punto si innesta il carattere originale e moderno della

21 Come lo stesso Heidegger rivela nel corso della trattazione: «Duns Scoto rinuncia a questa teoria [realismo tomista] e opta per l'idea di immanenza. Con ciò non viene “ripudiata la realtà del mondo esterno” e non “si prende partito” per il “soggettivismo”, l'“idealismo”, o in qualunque altro modo si chiamino tutti gli spettri appartenenti alla teoria della conoscenza. L'idea dell'immanenza, se intesa rettamente, non elimina la realtà e non fa sì che il mondo esterno svanisca in un sogno, bensì, proprio mediante il primato assoluto del senso dotato di valore sono condannate tutte le teorie della conoscenza orientate in una direzione fisiologica, psicologica e pragmatico-economica ed è fondato in maniera inconcussa il valore assoluto della verità, cioè l'obiettività genuina» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit, p. 104).

22 *Ibidem*, p. 30.

23 *Ivi*.

24 *Ibidem*, p. 33.

25 Cfr. *Ibidem*, pp. 30-31: «Ciò che innanzi tutto ci sta davanti sarebbe lecito ritenere sia la realtà empirica nella quale ci muoviamo quotidianamente, ossia ciò che si dà nello spazio e nel tempo, la *realtà fisica di natura* [*die physische Naturwirklichkeit*]. Sussiste invero un'opinione secondo la quale si ritiene sia dato immediatamente e nel modo più autentico l'*elemento psichico*».

26 *Ibidem*, p. 33.

riflessione ontologica di Duns Scoto:

In Duns Scoto si trova un'osservazione che appare quasi moderna: facciamo spesso esperienza in noi stessi del fatto che abbiamo qualcosa che ci sta di fronte come oggetto, senza sapere se sia sostanza o accidente; in altre parole: ciò che ha carattere di oggetto non ha ancora una determinazione categoriale più precisa. [...]. Aliquid indifferens concipimus: concepiamo qualcosa che è preliminare rispetto a ogni conformazione categoriale che sia determinata. L'ens significa perciò il senso complessivo della sfera che comprende gli oggetti in generale, ovvero il momento che permane nella sfera dell'oggettuale: è la categoria delle categorie²⁷.

L'ens è *primum* in quanto non è determinato secondo aspetti particolari: ciò mi consente di intendere che dinanzi a me *ci* sta qualcosa, non meglio specificato. Eppure, l'ens è ciò che, nell'atto di trovare le determinazioni categoriali successive (come "sostanza" o "accidente"), non viene soppresso ma pure si conserva. Ciò significa che nessuna determinazione potrà mai esaurire ciò che sta di fronte in quanto ens: perciò, ens è condizione di possibilità di tutte le possibili determinazioni, "categoria delle categorie". Infatti, nessuna determinazione, che pure è differenziazione, potrà spezzare l'unità che l'ens com-porta. Ecco perché esso appartiene ai «maxime scibilia»²⁸: in quanto garantisce l'«elemento originario dell'oggettuale, dell'oggettualità»²⁹, ed è pertanto garante della conoscenza dell'oggetto.

Indicando l'ens scotiano come primo oggetto dell'intelletto, piuttosto che la "sostanza" aristotelico-scolastica, Heidegger pone il lettore già nel bel mezzo della questione che, come abbiamo visto, anima nel fondo lo scritto di abilitazione: ricercare e individuare un ambito di realtà *pre-categoriale*, ossia ulteriore alle categorie aristoteliche proprio perché più originario.

Prima di procedere con l'analisi del nocciolo problematico di questa prima parte dello scritto, è necessario evidenziare preliminarmente il principio che guida tutta la riflessione dipanata nella *Habilitationsschrift*³⁰. Il principio metodologico messo in opera da Heidegger è quello della "determinazione materiale delle forme", ossia della correlazione intenzionale di forma e materia all'interno di ciascun ambito categoriale³¹: perciò, al fine di mostrare la peculiarità di ciascun ambito di oggetto si dovranno manifestare questi due principi costitutivi, nella loro specifica funzione all'interno di una regione categoriale. Per ora è sufficiente accennare a questo principio, che troverà un adeguato

27 Ivi.

28 *Ibidem*, p. 34.

29 Ivi.

30 Già KISIEL ha sottolineato che questo principio, chiamato "principio di determinazione delle forme", «permeates the habilitation text» (Cfr. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 34).

31 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 77: «Forma è un concetto che implica una correlazione; la forma è forma di una materia (Material) e a ogni materia è conferita una forma. La materia, inoltre, sta sempre sotto una forma che le è adeguata; d'altra parte, vale la reciproca: la forma riceve il suo significato in base alla materia»; inoltre, p. 151: «Ogni forma è determinata dalla materia».

chiarimento nel proseguimento della riflessione, chiarendo in via preliminare il significato di queste espressioni: il principio formale è quello che conferisce *unità* all'ambito di realtà cui appartiene, mentre quello materiale ne determina le *differenze*; tuttavia, essi non si danno mai separatamente, bensì in unità intenzionale, sicché per comprendere quale *forma* sia adeguata per un ambito di oggetti è necessario guardare dapprima alla sua *materia*.

I risultati di questo primo paragrafo della nostra ricerca forniranno le direttrici per cogliere i principi costitutivi di forma e materia dell'ambito di oggetti espresso dall'*ens*, ossia dalla "categoria delle categorie"; proprio queste indicazioni renderanno possibile la comprensione di quel terreno ricercato dal giovane Heidegger, ossia della sfera di realtà *pre-categoriale*, dalla quale sarà possibile fondare sistematicamente la "dottrina del significato".

b. La critica dell'analogia e la scoperta dell'*ens «diminutum»*

Come deve essere compreso l'*ens* scotiano e qual è la natura dell'ambito *pre-categoriale* (o *transcendentale*, nel linguaggio di Scoto) che esso dischiuderebbe?

Per comprendere la costituzione di questo significato di 'ens' non è superfluo notare la scelta dei testi scotiani proposta da Heidegger all'inizio della *Kategorienlehre*: i passi sono tratti dalle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (un commento concettualmente più vicino all'*Ordinatio* piuttosto che alle opere logiche) e dall'*opus oxoniense*, ovvero l'*Ordinatio*.

La cernita delle opere scotiane da parte di Heidegger evidenzia fin da subito una volontà fondamentale: l'*ens* di cui si intende articolare l'ambito di realtà nella *Habilitationsschrift* non è quello che si dice in modo analogo (ossia equivoco), appartenente alle categorie aristoteliche (ovvero, la sostanza), bensì quello logicamente univoco che ha il carattere di *transcendentale*. Come tenteremo di mettere in luce, infatti, è in queste opere, piuttosto che in quelle logiche, che lo stesso Duns Scoto mette a punto il concetto *univoco* di 'ens'.

Ma che cosa intende Duns Scoto con i termini "equivoco" e "univoco"? Nelle ultime pagine del primo capitolo della *Bedeutungslehre* Heidegger riporta una citazione dalle *Quaestiones in librum Praedicamentorum* (opera logica): «*In aequivoco nullus est idem sed sola vox*»³². Secondo Scoto si dà equivocità quando un solo segno (*vox*) rimanda a più significati distinti; mentre, al contrario, si ha univocità quando un segno rimanda solo e soltanto, in ogni occorrenza, a un significato distinto.

Il contesto logico di quest'opera porta a vedere nell'equivocità dei termini un pericolo per la rigosità delle argomentazioni: «È equivoco il termine che può venir scomposto in molteplici significati in una proposizione, e che può introdurre nel ragionamento una *fallacia aequivocationis*»³³. Pertanto, l'analogia non trova posto nella logica, la quale

32 *Ibidem*, p. 173.

33 O. BOULNOIS, *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (a cura di), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden/New York/Cologne, E. J. Brill, 1996, p. 295 [trad. mia].

fonda la propria scientificità sull'univocità dei termini.

Eppure, il commento alle *Categorie* ci presenta un quadro che, pur mantenendo uno sfondo logico, fornisce una possibile collocazione per l'analogia rimasta apolide. Pur constatando l'inadeguatezza di ciascuna delle forme dell'analogia (*per attributionem*, meramente univoca, metaforica³⁴) nell'esprimere il rapporto tra l'ente e le dieci categorie aristoteliche, e avendo dunque confermato l'assoluta equivocità (e inutilizzabilità) del termine "ente" per il logico, alla riflessione scotiana si impone una considerazione: anche se l'ente, poiché si predica immediatamente di ciascuna delle categorie e non si lascia ridurre sotto nessuna di esse, è equivoco per il *logico*, esso, dal punto di vista del *metafisico*, si predica *analogamente* in quanto "sostanza", giacché «tutte le sostanze [sensibili o intelligibili] sono sotto un medesimo genere logico, la categoria di sostanza»³⁵. Pertanto, «l'essente possiede dunque una equivocità trascendentale (predicata delle diverse categorie), che diviene univocità categoriale (predicata dell'intelligibile e del sensibile)»³⁶. Così l'univocità di 'ens' che Duns Scoto ammette, nelle opere logiche, come fondamento dell'analogia, è possibile solo a patto che venga intesa non come *trascendentale*, ma come *categoriale*, ossia come interna alla categoria di "sostanza". Perciò, il *metafisico* può legittimamente operare con l'analogia in quanto egli si occupa dell'ambito della realtà, naturale e sovranaturale. Ritroviamo la medesima limitazione dell'impiego legittimo dell'analogia all'interno della *Habilitationschrift*, allorché Heidegger intende mostrare il principio formale della realtà fisica di natura, consistente in un "continuum eterogeneo"³⁷:

Per l'uomo medievale, il mondo ambiente della natura e al tempo stesso anche il mondo *sovrasensibile* [...] è determinato nell'aspetto categoriale. Il mondo sensibile e sovrasensibile, insieme con le loro relazioni reciproche, stanno in un ordinamento. Si può, anticipando, indicare il tratto principale di questo ordinamento: esso è dominato dall'*analogia*³⁸.

In particolare, il tipo di analogia in grado di descrivere adeguatamente la disposizione ordinata dell'ambito delle realtà naturali è l'analogia *per attributionem*³⁹: in essa infatti si dà un momento di identità, o *analogatum princeps* (in questo caso, l'essere nel senso

34 Cfr. *ibidem*, p. 299.

35 *Ibidem*, p. 304 [trad. mia].

36 Ivi [trad. mia].

37 Heidegger osserva che in Duns Scoto si trova una caratterizzazione *positiva* della realtà di natura: «ciò che esiste realmente è qualcosa di individuale [...]. L'individuale è un'entità ultima e irriducibile [...]. Tutto ciò che esiste realmente è un "tale-hic et nunc". [...] Questa realtà effettiva forma una molteplicità "non abbracciabile con lo sguardo", un "continuum eterogeneo"» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 79-80).

38 *Ibidem*, p. 82.

39 Cfr. *Ibidem*, pp. 83-84: «L'analogia dalla quale è dominato il mondo della realtà è l'analogia *per attributionem*. Gli *analogata* si trovano qui in una relazione determinata di appartenenza reciproca. Ciò che sta in analogia non è né totalmente diverso né totalmente identico».

di “*esistere effettivamente*”), al quale sono riferiti gli *analogata*⁴⁰.

Le categorie aristoteliche, dunque, fondate sulla categoria di “sostanza”, per le quali vale l’uso analogo di questo termine, esprimono la struttura categoriale dell’ambito della realtà naturale (“metafisica”, nel senso dell’insieme del mondo sensibile e sovrasensibile). Esse non costituiscono, pertanto, le categorie *tout court*, ma solamente «una classe determinata di una sfera determinata»⁴¹.

Tuttavia, il termine ‘ens’ non è stato ancora compreso nel suo carattere *trascendentale*. Infatti, «si danno due nozioni, a partire dalle quali il termine *essente* viene impiegato: la nozione d’essere (*ratio essendi*) e la nozione del sussistere (*ratio subsistendi*). Ora, “essente” è impiegato a partire dall’atto d’essere; ma l’atto d’essere è un concetto più semplice dell’atto di sussistere»⁴²: l’accidente infatti *esiste*, ma non *sussiste* in sé. Dunque prima che l’intelletto imponga una determinazione *categoriale* al termine “essente”, si deve dare una nozione assolutamente prima (*pre-categoriale*, *in-differente*, *trascendentale*) di “essente”: anche se il suo *uso* gli impone un carattere equivoco, giacché si predica allo stesso modo della sostanza e dell’accidente, la nozione di “essente” deve possedere un significato *univoco*, benché si tratti di un’univocità *trascendentale* e non categoriale. Gli elementi di quello che, nell’*Ordinatio*, sarà il “primo oggetto dell’intelletto”, si offrono già in alcuni passi delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*: l’ens viene concepito come «il primo concetto [...], ed esso è opposto a quello di nulla (*nihil*)»⁴³. Pertanto, «per pensare l’univocità, si deve pensare l’essente, non più in maniera ontica, all’interno delle categorie, ma in modo trascendentale, - come *non-nihil*»⁴⁴.

Avendo considerato il senso del riferimento di Heidegger ai testi scotiani nella prima parte della sua *Habilitationschrift*, è possibile rispondere alla domanda: di quale *natura* è il «*primum objectum intellectus*»? Nella questione seconda della terza distinzione nel libro primo dell’*Ordinatio*, Duns Scoto si decide per una concezione *ridotta* dell’ens: «Scoto riduce la sua [dell’essente] univocità a un’estensione minima, quella dell’unità quidditativa»⁴⁵; in altre parole, l’ens trascendentale, «*primum objectum intellectus*», è «*aliquid indifferens*», qualcosa *in-differenziato*, *pre-categoriale*, terreno sorgivo di qualsiasi concetto o esperienza possibile. Perciò esso non può essere caratterizzato qualitativamente, ossia in qualche modo positivamente, come se rappresentasse un tratto comune *presente realmente* in tutte le cose; piuttosto esso è la *differenza* che, in virtù di ciò, rimane *in-differente* a tutti i positivi diversi, costituendo, ad un tempo, la condizione di

40 Cfr. *Ibidem*, p. 88: «Questa identità, nel caso presente, dove si tratta del mondo reale, significa: *tutte le cose e ciascuna di esse hanno una realtà effettiva* [...]. Nel senso più rigoroso e assoluto, effettivamente reale è solo Dio. [...] La realtà di natura, quella reale in quanto sensibile, esiste solo in quanto è creata; non è esistenza come lo è l’assoluto; *ha* bensì l’esistenza in virtù della *communicabilitas*. Creatore e creatura, sebbene siano entrambi reali, lo sono tuttavia in modi *diversi*. Incontriamo così il momento dell’eterogeneità nell’analogia. *Nel grado di realtà si situa la diversità*».

41 *Ibidem*, p. 28.

42 BOULNOIS, *Duns Scot, théoricien de l’analogie de l’être*, cit., p. 305 [trad. mia].

43 *Ibidem*, p. 307 [trad. mia].

44 Ivi [trad. mia].

45 *Ibidem*, p. 313 [trad. mia].

possibilità della loro manifestazione per l'intelletto. Ora, questa nozione di *ens*, che il giovane Heidegger pone a fondamento della sua analisi nella *Habilitationsschrift*, si presenta, nell'*Ordinatio*, come «nuova comprensione dell'essente, inaugurale nella storia della metafisica»⁴⁶. Questo nuovo concetto di "essente" si presenta estremamente povero: è l'*ens diminutum*, la cui unica "determinazione" è la *possibilità logica*; tuttavia, esso è, ad un tempo, anche il più ricco, poiché infinitamente *determinabile*.

Tuttavia, questa nozione di *ens* porta con sé, necessariamente, un'ulteriore considerazione: se l'essente è *ens diminutum*, ossia oggetto primo dell'intelletto, esso richiede una comprensione approfondita dell'*atto* intellettuale che lo comprende; un simile *ens* non è indipendente dal suo manifestarsi all'intelletto, giacché la nozione anteriore a ogni determinazione, quella che permette l'impiego del termine "essente", si identifica con "quella della *ratio essendi*, tratta dall'*actus essendi*"⁴⁷.

Dunque, a seconda di come si determini il significato di 'ens', si aprono scenari ontologici differenti: da un lato, l'uso *analogico* di 'ens' (secondo l'analogia *attributionis*) è giustificato solo nei limiti della sfera *naturale* di realtà, e si configura nei termini della "sostanza" aristotelica; dall'altro, l'uso *univoco* di 'ens' esprime quell'essere che è *intenzionalmente primo* per la soggettività, nel quale anzi la stessa *differenza* soggetto-oggetto viene meno, in quanto «aliquid indifferens», «alcunché di *in-differenziato*». Perciò, mentre il primo significato *esclude* la soggettività (ancorando la sua oggettività nel concetto naturale di *esistenza effettiva*, la quale propriamente si predica solo dell'ente più eminente e solo per partecipazione degli enti creati), il secondo la *coinvolge* direttamente, in quanto il suo stesso manifestarsi illumina la soggettività, consentendole di *vedere i differenti enti*⁴⁸.

3. Gelten ohne Sein: *l'essere che vale*

a. L'impostazione rickertiana della *Erkenntnistheorie*: l'"idea di immanenza"

L'*ens* scotiano può venir compreso come *transcendens*, solo a patto di essere considerato come *ens objectivum*, ossia *ens logicum*⁴⁹.

46 *Ibidem*, p. 312 [trad. mia].

47 *Ibidem*, p. 306 [trad. mia].

48 Forse già qui, in germe, viene *intuita* la "ontologische Differenz" (sebbene sicuramente non *pensata*, ossia messa a tema), a partire dal carattere "in-differente", ossia *differente* da tutte le determinazioni categoriali, dell'*ens* scotiano.

49 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 107: «l'*ens logicum* viene inoltre caratterizzato come *ens diminutum*; ciò significa una specie dell'essere sminuita di contro alla realtà effettiva di natura e perciò non appartenente all'ambito degli oggetti considerati dalla metafisica, che è incontestabile sia una scienza reale ["realismo"]. Non è privo di interesse, si noti per inciso, confrontare la designazione *ens diminutum* con una moderna: Rickert chiama il senso logico lo "irreale" [*das Unwirkliche*]. Duns Scoto afferma in modo addirittura esplicito che l'essere logico non possiede l'effettività propria dell'esistenza reale e che perciò in questo ambito non si può impiegare la

Il superamento dell'assunto "realista", che postula l'esistenza *in sé* di un mondo "là fuori", non costituisce un'intuizione originale heideggeriana: anzi, proprio in essa si può rinvenire la traccia dell'influenza neokantiana sul giovane filosofo. Heidegger infatti esprime questo stato di cose nei termini della filosofia trascendentale: «L'oggetto è oggetto solo in quanto è oggetto della conoscenza; la conoscenza è conoscenza solo in quanto è conoscenza dell'oggetto»⁵⁰. Questa apparente ovvietà viene espressa nel linguaggio medievale di Duns Scoto attraverso il trascendentale *verum*⁵¹.

Ora, se l'ambito che il *verum* dischiude è quello della conoscenza, qual è la struttura categoriale propria di questo ambito, che lo distingue dagli altri e in particolare da quello della realtà naturale? Per manifestarla dobbiamo scavare laddove l'*ens* stesso si manifesta come *verum*, ossia propriamente nel *giudizio*⁵².

Riprendendo i risultati della sua tesi di dottorato su *La dottrina del giudizio nello psicologismo*⁵³, Heidegger mostra come l'*essere* venga introdotto, all'interno del giudizio, come «nota compositionis»⁵⁴, che mantiene in unità la *complessità* che il giudizio articola. Eppure, che cosa significa qui «est»? «E certamente lo *est* non significa qualcosa come "esistere", ossia esser-reale secondo il modo che appartiene agli oggetti sensibili e sovransensibili. Si intende piuttosto quel modo di realtà (*esse verum*), per designare il quale disponiamo oggi della felice espressione "valere" [*Gelten*]]»⁵⁵. L'essere dell'esser-vero, ossia quello che fonda e a un tempo manifesta l'ambito logico cui appartiene il giudizio, non è, ma *vale*. Ne segue che: «La relazione di valore propria della copula, cioè lo *esse* quale relazione fra soggetto e predicato, si rivela come l'autentico portatore della verità [*Träger der Wahrheit*]]»⁵⁶.

Lo stesso modo di impostare la questione epistemologica, di impronta rickertiana⁵⁷,

categoria della *causalità*. Questa categoria, nell'ambito logico, non ha alcun senso; in altre parole: qui non si tratta di un *accadere, sorgere, perire*, di processi e avvenimenti; in breve: non sono in questione le realtà di natura».

50 *Ibidem*, p. 96.

51 Tuttavia, Heidegger mette subito in guardia circa una possibile forzatura: «ora, se nella Scolastica si volesse concepire il "*verum*" in questo senso, certamente se ne traviserebbe troppo il significato»; ciononostante, «in senso primario, esso non vuol dire altro se non il rapporto di ogni oggetto con la conoscenza» (ivi).

52 Cfr. *Ibidem*, pp. 97-99: «Riguardo alle due forme fondamentali della conoscenza, si può parlare del *verum in intellectu* in un duplice senso. Alla verità che appartiene alla *simplex apprehensio*, ossia al puro "avere" un oggetto, non si contrappone la falsità, bensì la non-consapevolezza, la non conoscenza (o ignoranza). [...] La conoscenza, la cui verità ha come contrario la falsità, è il *giudizio*. Il giudizio è ciò che può essere detto *vero* in senso proprio. Ogni conoscenza è un giudizio e ogni giudizio è una conoscenza».

53 In questo scritto la questione della natura della *copula* nel giudizio (ossia dell'essere in quanto si manifesta come *valere*) veniva ampiamente discussa, nel tentativo di difendere l'autonomia dell'ambito logico dalla sua confusione con quello psichico.

54 *Ibidem*, p. 99.

55 *Ibidem*, p. 100.

56 Ivi.

57 L'impostazione della *Erkenntnistheorie* a partire dall'analisi della struttura del *giudizio*, infatti, è da far risalire direttamente all'influenza di Rickert (cfr. I. LYNE, *Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects*, in «Kant-Studien» 91, 2000, in particolare le pp. 211-213).

conduce alla scoperta di colui che è già sempre coinvolto nella conoscenza, ossia il soggetto conoscente⁵⁸: «Il giudizio vale, è vero e viene reso vero mediante gli atti con i quali il soggetto prende posizione nei suoi confronti»⁵⁹.

In altre parole, l'oggettività dell'oggetto non è garantita da un mondo in sé, indipendente dalla soggettività che lo coglie; piuttosto, essa viene costituendosi nel suo presentarsi a un soggetto, il quale è chiamato a giudicare in un certo modo, e non in un altro, dallo stato di cose che gli appare. Una simile considerazione è alla base di ciò che Heidegger, sulla scorta di Rickert, chiama "idea di immanenza"⁶⁰. Alla luce di questa opzione teoretica, che orienta il movimento iniziale dello scritto di abilitazione, si comprende una volta di più la scelta di Heidegger di entrare in dialogo con Duns Scoto: egli infatti «rinuncia a questa teoria [realismo tomista] e opta per l'idea di immanenza»⁶¹.

Tuttavia, è proprio una simile scoperta che genera la necessità del distacco dall'impostazione della *Erkenntnistheorie* neokantiana, al fine di pensare *rigorosamente* il rapporto tra soggettività e oggettualità dell'oggetto della conoscenza, evitando ancora una volta le secche dello psicologismo⁶². È in questa presa di distanza che si consuma il «passo in avanti decisivo» rispetto al neokantismo rickertiano, propugnato da Heidegger all'inizio dello scritto di abilitazione⁶³.

Infatti, Rickert non perviene al «contenuto oggettivo del giudizio, *che deve essere mostrato in quanto tale*»⁶⁴, lasciando ingiustificato l'apparire di un *atto* soggettivo considerato in *modo differente* dalla prospettiva psicologica⁶⁵, ossia di un *atto* colto nel suo

58 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 185: «finché si considera il conoscere come rappresentare [l'impostazione epistemologica dettata dal "realismo critico" di Riehl] non compare affatto un momento che fa parte necessariamente del concetto della conoscenza: il soggetto conoscente».

59 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 100.

60 Che tale sia la prospettiva dalla quale prende le mosse la riflessione heideggeriana nella *Habilitationsschrift*, viene segnalato in un altro passo della già citata lettera a Rickert del 24 aprile 1914: essa infatti è «il punto rispetto al quale il "realismo" deve cambiare modo di pensare. Senza dubbio bisogna prima allontanare la paura patologica del "soggettivismo", che è un'etichetta attribuita a qualsiasi "punto di vista" che conserva residui non tomistici» (HEIDEGGER – RICKERT, *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, cit., p. 26).

61 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 104.

62 La coscienza di questo rischio e le conseguenti critiche, pur essendo esplicitamente tematizzate solo nel corso del 1919 *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, erano sorte nella mente del giovane filosofo di Messkirch già nel 1913, come lui stesso testimonia: «La direzione fondamentale delle seguenti considerazioni critiche era stata già delineata nelle relazioni critiche che io, già nel 1913, ho tenuto nel seminario di Rickert a proposito della Dottrina del giudizio di Lask» (HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 182).

63 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 9: «[...] la convinzione che la filosofia dei valori, per il suo proprio carattere, cioè *quello che è consapevole dei suoi problemi e tende a una visione del mondo*, è chiamata a compiere un passo in avanti decisivo e un approfondimento nella elaborazione filosofica dei problemi».

64 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 179.

65 *Ibidem*, p. 196: «L'atto all'improvviso non gli appare più come un essere psichico ma si indirizza a qualcosa; ha un contenuto. *Improvvisamente* si fa uscire fuori qualcosa – e non si capisce perché la cosa non doveva essere già possibile sulla via soggettiva. Infatti, devo fare solo ciò che Rickert esegue *improvvisamente* sulla via cosiddetta oggettiva: liberarmi della teoria, non attenermi nemmeno a una finzione innalzandola a metodo attraverso una costruzione, e prendere infine l'atto così com'è, ossia,

carattere *intenzionale*, in grado di manifestare il «senso trascendente [...] “irreale”»⁶⁶ del suo contenuto⁶⁷.

D'altronde, se l'*atto* di giudizio deve essere colto in quanto riferito al suo proprio *contenuto*, quest'ultimo non potrà venir compreso come qualcosa di oggettuale nel senso della realtà effettiva di natura, quanto piuttosto nella sua struttura *logica*:

Il senso operativo dell'atto di giudizio si orienta dunque e si misura immediatamente sul contenuto di significato (*Bedeutungsgehalt*) dei membri (*extrema*) che entrano nel giudizio e che contengono *virtualiter* la relazione presente nel giudizio stesso. [...] Il senso del giudizio, si potrebbe anche dire, è la forma logica, strutturale e reale delle appartenenze reciproche che la situazione effettiva [*Sachverhalt*] presenta⁶⁸.

Così, il tentativo di ripensare nei suoi fondamenti metodologici l'impostazione della *Erkenntnistheorie* di Rickert comporta una duplice chiarificazione: a) del significato degli *atti* mediante i quali il soggetto si riferisce a un contenuto valido; b) della modalità di realtà del *contenuto valido* stesso⁶⁹.

b. Oltre il *giudizio*: la nozione di *intenzionalità* come superamento del neokantismo

Conformemente alla direzione della critica laskiana al neokantismo (specialmente delle posizioni di Lotze e Rickert) e all'influenza delle *Ricerche logiche* di Husserl, il giovane Heidegger identifica nella nozione di “intenzionalità” la struttura dell'ambito oggettuale della conoscenza⁷⁰.

Lo statuto ontologico del *contenuto* dell'atto intenzionale, infatti, non risulta quali-

come dice lo stesso Rickert, in modo che esso si indirizzi a “qualcosa” e lo “abbia presente”».

66 Ivi.

67 È all'interno di questa falla concettuale che si innesta il contributo della psicologia di Duns Scoto, ripensato alla luce della riflessione di Lask e della fenomenologia husserliana: «Questo stesso atto [quello del giudizio] egli [Duns Scoto] non lo considera neanche come “obiettivante”, cioè come una realtà psichica esistente, bensì in riferimento al “senso operativo” (“*Leistungssinn*”) che l'atto riceve principalmente in base al senso del giudizio (*mediante veritate habitudinis verus est actus*). Senza l'atto del giudizio, inteso come prestazione (*Leistung*), il soggetto conoscente non potrebbe mai entrare in possesso della conoscenza; l'atto funge da medio fra il senso dotato di validità e il soggetto che lo riconosce e lo assume in quanto conoscenza» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 102-103).

68 *Ibidem*, p. 104.

69 *Ibidem*, p. 108: «tutto ciò costringe ad ammettere che, designando la realtà logica come *ens in anima*, non si può intendere la realtà psichica. L'espressione può significare, come al proposito si dice oggi, il “senso noematico”, cioè l'intenzionalità in quanto sia il correlato della coscienza, inseparabile dalla coscienza stessa e tuttavia non contenuto realmente in essa. Lo “in” designa la relazione del tutto peculiare che si pone nella coscienza, la connessione fra la vita dello spirito e tutto ciò che ha carattere di significato e di valore, ma non, in vero, l'appartenenza di un frammento in quanto parte di un intero».

70 Già T. KISIEL, nel suo volume *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley, University of California Press, 1993), aveva notato la centralità della nozione di intenzionalità all'interno della *Habilitationsschrift*: «At this point, it might be noted that the operative concept of the entire habilitation work is intentionality, operating there through the coincidence of the conceptual pairs noesis-noema, form-matter, *modus activus et modus passivus*» (p. 30).

ficato a sufficienza dalla determinazione del “valere”: proprio dell’oggetto *in anima, intenzionale*, è di *valere per* qualcosa, per una realtà effettiva, diversa, evidentemente, da quella di natura⁷¹. Si danno, dunque, nella determinazione dell’oggetto *logico*, un momento “soggettivo”, *formale*, e uno “oggettivo”, *materiale*.

Pertanto, la sfera della logica verrà caratterizzata non tanto per il suo *non* essere alcunché di *sensibile*, quanto in virtù dell’articolazione della coppia di correlati *noesi-noema* (linguaggio fenomenologico), *forma-materia* (linguaggio laskiano), *modus activus-modus passivus* (linguaggio scotiano, impiegato da Thomas von Erfurt).

Intrecciando in modo originale i risultati della quinta ricerca logica con gli stimoli provenienti dalla riflessione di Lask, sulla base dell’impostazione scotiana della psicologia, Heidegger mette in evidenza il momento *noetico* del conoscere, ossia quello che Thomas von Erfurt indicherà con il termine *modus intelligendi activus*:

Gli atti conoscitivi non vengono tanto considerati [da Duns Scoto] secondo un aspetto obiettivante, cioè come realtà psichiche, quanto piuttosto riguardo alla loro funzione o alla loro “resa” (*Leistung*). Così concepiti, essi ormai non appartengono più propriamente all’ambito della psicologia in quanto scienza reale concernente l’elemento psichico, bensì alla logica, se non li si voglia ordinare nell’ambito più proprio della *fenomenologia* (e in vero di preferenza in quella che si regola sulla “noesis”)⁷².

All’interno di questi passaggi dello scritto di abilitazione (non solo nella citazione appena riportata) si avverte chiaramente l’influenza della riflessione fenomenologica husserliana (in particolare della Quinta delle *Ricerche logiche*⁷³). Nel secondo capitolo della Quinta ricerca, infatti, Husserl tenta di dirimere i possibili fraintendimenti concettuali provenienti dalla terminologia impiegata da Brentano nel parlare dei «fenomeni psichici»⁷⁴: l’uso consueto del vocabolo ‘fenomeno’ indica «un oggetto che si manifesta in quanto tale»⁷⁵; tuttavia, l’atto di intendere l’oggetto, ovvero il *vissuto intenzionale* nel quale l’oggetto mi si offre, non è, a rigore, ‘fenomeno’, ossia non è *ciò* che si manifesta,

71 Per Lask «“valere” è sempre “valere circa, riguardo a”; è impossibile che si dia un “valere” che non sia un “valere-per” [*Hingelten*]. Ciò fa sì che il “valere” possieda in misura eminente un carattere formale» (S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 42).

72 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 117.

73 Non è possibile, in questa sede, esporre nel dettaglio l’argomentazione sviluppata da Husserl nel secondo capitolo della Ricerca *Sui vissuti intenzionali e i loro “contenuti”*. Ci limiteremo, pertanto, ad accennare al testo husserliano, così da far risaltare l’estrema vicinanza con la *Habilitationschrift* heideggeriana.

74 Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 487: «Espressioni di questo genere suggeriscono *due equivoci*: *in primo luogo*, che si tratti di un evento reale (*real*) o di un riferirsi reale che si svolge tra la coscienza o l’io e la cosa cosciente; *in secondo luogo*, che si tratti di un rapporto tra due cose che si possono realmente trovare in egual modo nella coscienza, l’atto e l’oggetto intenzionale». Evidentemente, il testo di riferimento brentano discusso da Husserl è il capitolo primo del libro secondo de *La psicologia dal punto di vista empirico*, intitolato *La differenza tra fenomeni psichici e fenomeni fisici*.

75 Ivi.

bensi ciò che *manifesta*. L'atto rimane, per così dire, celato, affinché venga in luce ciò che, *nell'atto*, viene presentato intenzionalmente. Così, parlare di 'fenomeno' nel caso dell'*atto psichico* potrebbe trarre nell'inganno di credere che si dia una relazione *reale* tra una cosa, la coscienza o l'io, e un'altra, l'oggetto conosciuto: fraintendimento in cui ricade ogni *riflessione naturale*, ossia *psicologista*⁷⁶.

Al contrario, un'analisi rigorosa che intenda lasciar emergere l'atto in quanto tale nella sua struttura *intenzionale*, piuttosto che *riflettere su* di esso, dovrebbe permanere nello stesso «vissuto-atto»⁷⁷ [*Akterlebnis*], nel quale *viviamo* l'oggetto o la situazione di cose che ci è offerta intenzionalmente⁷⁸.

Se il lato *noetico* della struttura della conoscenza viene rielaborato da Heidegger a partire dalla Quinta ricerca logica, è alla Sesta che il giovane filosofo sembra rivolgersi per chiarire la "materia" della sfera logica di realtà⁷⁹.

Si è notato che lo «est» che si manifesta nell'ambito logico all'interno del giudizio non è alcunché di *reale*: esso dunque deve caratterizzarsi per il suo essere *ir-reale*⁸⁰. Tuttavia, tale determinazione negativa non è sufficiente per comprendere questo momento come principio *materiale* della sfera logica. In che modo evidenziare la *positività* del tratto *ir-reale* dell'oggettualità logica?

A nostro avviso, Heidegger scorge una possibile soluzione al problema in virtù di quel «concetto completamente nuovo di materia» che emerge nella Sesta ricerca logica di Husserl dalla «contrapposizione fondamentale di *sostanza sensibile e forma categoriale* oppure, per sostituire la posizione fenomenologica a quella oggettiva, tra atti *sensibili* e atti *categoriali*»⁸¹. Prendendo le mosse dalla questione riguardante la comprensione di un enunciato della percezione⁸², si domanda: se il significato *intero* dell'enunciato è riempito, giacché lo comprendo, e se il riempimento di significati nominali proviene dalla *percezione sensibile*, da dove proviene il riempimento di significato dei termini come "che", "alcuni", "sono", "sulla"⁸³? A rigore, non *percepisco* in nessun caso, ad esempio,

76 Cfr. *Ibidem*, p. 490: «Nella *riflessione naturale* non il singolo atto, ma l'io appare come uno dei termini della relazione in questione: il secondo termine consisterebbe nell'oggetto».

77 *Ibidem*, p. 491.

78 *Ibidem*, p. 490: «se, per così dire, viviamo nell'atto corrispondente, se per esempio ci abbandoniamo all'osservazione percettiva di un evento nel suo manifestarsi, oppure al gioco della fantasia, alla lettura di una favola, all'esecuzione di una dimostrazione matematica ecc., nulla si può più notare dell'io come punto di riferimento degli atti compiuti».

79 Valgono anche per la Sesta ricerca (il cui valore per la formazione del pensiero heideggeriano è ben noto) le precauzioni segnalate per l'analisi della Quinta ricerca all'interno del nostro studio (si veda la nota 73).

80 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 107: «L'*ens logicum* viene inoltre caratterizzato come un *ens diminutum*; ciò significa una specie dell'essere sminuita di contro alla realtà effettiva di natura e perciò non appartiene all'ambito degli oggetti considerati dalla metafisica, che è incontestabile sia una scienza reale. Non è privo di interesse, si noti per inciso, confrontare la designazione *ens diminutum* con una moderna: Rickert chiama il senso logico lo "irreale"».

81 HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 594.

82 Cfr. *Ibidem*, p. 693.

83 Cfr. *Ibidem*, pp. 693-694: «in che modo va inteso il riempimento dell'*intero* enunciato; e in particolare considerando ciò che va al di là della sua "materia", cioè, in questo caso, dei termini nominali? Che cosa

l'“essere sullo scaffale” dei libri; eppure *vedo* dei libri sullo scaffale.

Ma se non vengono *percepiti*, in che modo ci sono *dati* i significati di queste espressioni? Essi vengono dati in sé stessi, come si esprime Husserl, nell'*accertamento* dello stato di cose⁸⁴: vengo a conoscenza che “i libri *sono* sullo scaffale”, ad esempio, in virtù del fatto che *vedo* lo stato di cose, ossia *alcuni* libri *sullo* scaffale. Così, «noi possiamo dire allora: *nello stesso modo in cui l'oggetto sensibile si comporta rispetto alla percezione sensibile, così si comporta lo stato di cose rispetto all'atto di accertamento che lo “dà”* in modo più o meno adeguato»⁸⁵.

Si può concludere che l'oggetto offerto nell'*atto* di giudizio non è mai una cosa sensibile, ma sempre uno stato di cose (*Sachverhalt*). Ma a che cosa sono riferiti i significati delle *categorie*, qual è il correlato oggettuale del loro proprio atto riempiente (intuizione)? «Essi sono riferiti all'oggetto stesso nella sua *messa in forma (Formung) categoriale*»⁸⁶: in altre parole, l'oggetto offerto nell'atto di riempimento giudicativo non si riduce mai ai meri dati sensibili *privi* di *forma logica*, ma si dà in *modo ordinato*, secondo *una certa forma* che non coincide con alcunché di sensibile pur essendo connesso alle cose, o meglio *connettendole*. In altre parole, siccome l'atto *perceptivo* si caratterizza per il fatto *essenziale* che in esso tutti i momenti della *relazione* rimangono *esclusi*⁸⁷, per cogliere questi momenti *formali* risulta necessario un *nuovo atto*, in grado di afferrare, sulla base dell'atto *perceptivo* precedente, una *nuova oggettualità* che si manifesta, ovvero la *forma categoriale*⁸⁸.

È evidente che l'intreccio delle *forme categoriali* con gli atti della *percezione sensibile*, nella salvaguardia dell'autonomia e specificità delle prime grazie all'ampliamento del concetto di “materia”, di “oggetto” in oggetto *categoriale*, abbia destato un'attenzione speciale nella sensibilità filosofica del giovane Heidegger⁸⁹.

Appare chiaro dunque che la «componente materiale» [*Material*] che le *categorie logiche* investono, *in-formano*, incontrandola nella *datità*, non sia la “materia” *sensibile*,

può e deve procurare il riempimento ai momenti significanti che costituiscono la forma proposizionale come tale, e a cui appartiene per esempio la copula – ai momenti della “forma categoriale”?»

84 Cfr. *Ibidem*, p. 702: «[...] esso [lo è del giudizio] è *dato in se stesso* o almeno lo è presuntivamente nel *riempimento* che si aggiunge in certe circostanze al giudizio: nell'*accertamento* dello stato di cose presunto».

85 Ivi.

86 *Ibidem*, p. 704.

87 Cfr. *Ibidem*, p. 706.

88 Cfr. *Ibidem* pp. 706-707.

89 È lo stesso sviluppo dell'argomentazione del secondo capitolo della *Kategorienlehre*, nelle sue battute finali, a mostrare una simile, determinante influenza: «Per mezzo del giudizio otteniamo la conoscenza. Le parti singole che costituiscono questa forma di ordinamento sono le categorie. Esse non vengono ricavate, poniamo, quali semplici riproduzioni, dall'ambito reale degli oggetti. Il reale offre, per così dire, solo lo *stimolo (occasio)*, cioè un punto di appoggio per creare relazioni che conferiscano un ordine ma che non abbiano alcuna corrispondenza adeguata nella realtà. Al giudizio in quanto senso e alle categorie che lo costituiscono è peculiare un *carattere di “valore per”*, riferito all'ambito degli oggetti che si devono conoscere (*sunt applicabiles*). Esse “abbracciano” la componente materiale [*Material*] che si incontra nella *datità*, la hanno, per così dire, in loro potere. Il momento che determina l'ordine e che caratterizza l'ambito logico è l'intenzionalità, “*il valore riferito*” e la *possibilità dell'asserzione*» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 112-113).

bensì l'*oggetto categoriale* o *intenzionale*.

Ora, poiché il momento che determina l'*ordine* nell'ambito della conoscenza, come si è potuto rilevare, non è alcunché di *reale*, la struttura vigente nell'ambito della realtà *effettiva*, ovvero l'*analogia*, non avrà valore per la sfera in questione: pertanto, anche la dottrina delle categorie elaborata per descrivere la struttura dell'ambito della realtà *effettiva* di natura non avrà alcuna presa conoscitiva per quanto riguarda l'ambito della logica⁹⁰. Ma poiché quest'ultimo non si è mostrato come sfera *ultima* di realtà, capace di determinarsi da *sé stessa*⁹¹ (anzi, il suo elemento essenziale si è rintracciato nel carattere *intenzionale* della determinazione *materiale* delle forme logiche), esige una adeguata *fondazione*, una appropriata elaborazione *categoriale*⁹².

Viene così in luce, alla fine del secondo capitolo della *Kategorienlehre*, il nesso sistematico tra questa prima parte e la *Bedeutungslehre*, ovvero l'esplicitazione del *luogo teoretico* della "dottrina delle forme dei significati": scopo di una ricerca sulla *Grammatica speculativa* è di elaborare le categorie della realtà *pre-scientifica*, sulla base delle quali vengono comprese e determinate le categorie *logiche*.

4. La vita del linguaggio: l'essere che significa

Secondo lo schema anticipato nell'introduzione, l'elaborazione della *Kategorienlehre*, a partire dai testi di Duns Scoto e in dialogo con le fonti moderne della riflessione neokantiana e fenomenologica, ha condotto il giovane Heidegger a una stratificazione dell'essere che giunge ora alla sua terza e ultima determinazione: l'essere "che *significa*".

Bisogna dunque indagare a fondo sulle ragioni di questo ulteriore passaggio, esplicitandone tutte le conseguenze: perché si *deve* passare dall'essere "che *vale*" all'essere "che *significa*"? E perché proprio quest'ultimo, ossia il *linguaggio*, costituirebbe il luogo di determinazione *materiale* della sfera della logica?

a. L'origine della logica: il *Bedeutungsbereich*

90 Viene ribadita, in conclusione del secondo capitolo della *Kategorienlehre*, l'intuizione originale di Duns Scoto, e più in generale dei modisti medievali, su tutti lo stesso Thomas von Erfurt: «Duns Scoto è stato anche chiaramente consapevole che le dieci categorie della tradizione valgono solo per la realtà effettiva. L'ambito delle *intenzioni* ha senza dubbio bisogno di forme diverse di significato, giacché rappresenta certamente un ambito oggettuale per sé; le intenzioni sono di per sé definibili e conoscibili. La logica stessa ha bisogno dunque di categorie proprie. È necessario che ci sia una logica della logica» (*ibidem*, p. 120).

91 Si comprendono in questo senso le battute finali dello *Schlusskapitel*: «Non si può in generale scorgere nella sua vera luce la logica e i problemi che le appartengono, se il contesto in base al quale essa è interpretata non divenga translogico. *Non è possibile che la filosofia faccia a meno della sua propria ottica, cioè della metafisica*» (*ibidem*, p. 253).

92 Cfr. *Ibidem*, p. 121: «Mediante le dieci categorie della realtà non viene in effetti ancora determinato un qualsivoglia oggetto della conoscenza (*non quodlibet intelligibile*), bensì vengono determinati solo gli oggetti reali. La logica, certamente, considera in assoluto le categorie *secondo il carattere intenzionale di riferimento alla materia*. All'orizzonte della logica devono perciò essere necessariamente pertinenti le categorie di ciò che *non è reale*, e questo è effettivamente il caso contemplato da Duns Scoto».

Il terzo capitolo della prima parte si apre con una risposta alla domanda implicita: *dove* posso incontrare qualcosa come il *sensu logico*? «Una peculiarità di queste strutture [forme logiche] è rimasta finora di proposito trascurata, il fatto, cioè, che significato e senso ineriscono a parole e complessi di parole (proposizioni). Senso e significato sono *esprimibili* attraverso configurazioni linguistiche»⁹³. In altre parole le categorie logiche, pur mantenendo una propria autonomia, vengono incontrate da noi, *nella nostra esperienza*, all'interno delle *proposizioni*, delle *espressioni*.

Tuttavia, la natura delle forme *logiche* è radicalmente differente da quella dei complessi linguistici di parole e proposizioni, i quali *esistono sensibilmente, realmente*⁹⁴. Eppure, per il parlante in atto, per colui che *vive discorrendo*, tale assoluta distinzione non sussiste affatto:

Per quanto necessaria e valida possa rimanere la separazione tra gli ambiti delle strutture logiche concernenti il senso e quelle grammaticali concernenti il linguaggio, al fine di enucleare il loro carattere eterogeneo, tale separazione, tuttavia, si deve di nuovo eliminare e, per così dire, *dimenticare, non appena si viva nella conoscenza e nella sua rappresentazione. Scompare così il carattere alogico delle strutture linguistiche*; esse si manifestano come realtà affette da una funzione del tutto peculiare, cioè come “portatori” (*Träger*) di significati e di strutture di senso e, mediante questi, vale a dire attraverso il loro carattere di riferimento agli oggetti, come “*segn*” degli oggetti stessi⁹⁵.

Se si considerano le espressioni a partire dal *modo* in cui si manifestano per la *soggettività* che *vive discorrendo* (piuttosto che nel loro aspetto *reale* di esistenza), le parole non si mostrano più come *segn* *sensibili* che rimandano a cose *reali*, quanto piuttosto come *segn* *di concetti*, di *strutture logiche*, di significati che *valgono*, i quali, a loro volta, rimandano agli oggetti⁹⁶. Pertanto, la parola è un segno che ha *significato*, e non un segno che rimanda a qualcosa⁹⁷: essa manifesta, rende noto l'ambito di ciò che *vale*, ossia della *logica*.

Da ciò segue che una considerazione rigorosa delle espressioni (dell'ambito dei significati) non può procedere prendendo di mira il suo oggetto a partire dal suo aspetto *reale* d'esistenza, giacché si lascerebbe sfuggire inesorabilmente il valore *teoretico* di questa stessa sfera di realtà; piuttosto, essa deve prendere in esame il linguaggio nel suo

93 *Ibidem*, p. 125.

94 *Ibidem*, pp. 128-129: «le due strutture [...] appartengono ad ambiti di realtà diversi. Gli elementi del linguaggio sono percepibili con la sensibilità [...], durano nel tempo, sorgono e periscono. Senso e significato, al contrario, [...] si mantengono, fuori del tempo, identicamente gli stessi».

95 *Ibidem*, pp. 131-132.

96 *Ibidem*, p. 133: «La struttura del linguaggio è segno del significato, del senso; il significato, a sua volta, è “segno” dell'oggetto. [...]. Per il nesso di relazioni che si pone fra la sfera grammaticale, logica e oggettuale, si deve allora dire che la parola e la proposizione, in quanto strutture dotate di significato e di senso, indicano l'ambito dell'oggettualità».

97 *Ibidem*, pp. 136-137. Per determinare la natura dell'esser-segno della parola, Heidegger ricorre esplicitamente alla Prima ricerca logica di Husserl (si veda HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., pp. 221-231).

carattere *intenzionale*, in quanto esso è *segno* nella misura in cui *esprime qualcosa di oggettuale* (oggetto *intenzionale*). Tuttavia, quest'ultimo è il correlato intenzionale di un *atto*. Dunque, ciò che deve esser posto in questione nella sua *assoluta* peculiarità è l'*atto che conferisce significato*⁹⁸.

Infatti, quell'*eccedenza* propria delle espressioni, rispetto ai segni che meramente indicano qualcosa di reale, consiste nel carattere di *atto* che è possibile riscontrare nei segni *significanti*⁹⁹: è per questo che in ogni espressione si può scoprire un carattere di atto, un atto di specie sussistente, grazie al quale alla parola compete il contenuto. Questa classe di atto [*Aktschicht*] è giunta, nella sua particolarità, alla coscienza di Duns Scoto. Egli considera gli *atti del significare* non semplicemente come realtà psichiche o avvenimenti, bensì in quanto atti dotati di un *contenuto valido* (*Gehalt*)¹⁰⁰.

La natura *intenzionale* dell'*atto* che conferisce il significato, dunque, non è una scoperta esclusivamente husserliana, ma è un elemento già presente nelle analisi scotiane sulla *logica*¹⁰¹.

Ma a quale ambito di realtà appartiene qualcosa come il *significato*? Si rifletta sul *modo* in cui il significato si riferisce all'oggetto: «Il significato non asserisce qualcosa riguardo all'oggetto ma soltanto *lo rappresenta*, cioè *tiene fermo* al “*che cos'è*” (*was un albero, non “al fatto che è*” (*daß*), ossia che esiste»¹⁰². Perciò l'ambito dei significati non ha nulla a che fare con l'*esistenza*, è affrancato da essa: «*L'esistere è completamente estraneo al significato*»¹⁰³. Questa indipendenza dal mondo dell'*esistenza*, in quanto tratto peculiare dell'*atto* che conferisce significato, lo distingue anche da un'altra *modalità* di atti:

L'*esistenza* può essere asserita soltanto nel giudizio. Ma qualcosa è asserito sempre di altro, ossia in ogni asserzione (o predicazione) è data una relazione, mentre, al contrario, questo carattere *manca* al significato; esso non predica niente, bensì soltanto *rappresenta*.

98 *Ibidem* p. 137.

99 Si noti che anche questo passaggio ha le sue radici nell'argomentazione husserliana della Prima ricerca: «Se ci poniamo sul terreno della descrizione pura, il fenomeno concreto dell'espressione animata dal senso si distingue da un lato nel *fenomeno fisico* nel quale l'espressione si costituisce nel suo aspetto fisico, e dall'altro, negli atti che le conferiscono il *significato* ed eventualmente la *pienezza intuitiva*, nei quali si costituisce il riferimento a una oggettualità espressa. In virtù di questi atti, l'espressione è più che un mero complesso fonetico» (HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 231).

100 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 137.

101 *Ibidem*, p. 148. Olivier Boulnois, nel suo testo *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, sulla base degli scritti *logici* di Scoto (ovvero quelli stessi esaminati da Heidegger in questo passaggio argomentativo), osserva che: «Per lui [Duns Scoto], significare, vuol dire essere un segno che rappresenta, ovvero che presenta all'intelletto un sostituto della cosa stessa, alla quale esso rinvia. L'intelletto associa un significato alla *vox*», ossia mediante un atto del tutto peculiare, conferisce un significato alla parola, rendendola espressione (BOULNOIS, *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, cit., p. 297).

102 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 138.

103 *Ivi*.

Nel carattere di atto che appartiene al conferimento di significato manca il senso specifico della funzione connessa alla presa di posizione¹⁰⁴.

Viene così in luce quella correlazione *intenzionale* che dischiude, ad un tempo, una *soggettività* diversa rispetto a quella che assume l'atteggiamento *teoretico* del giudizio e una *oggettualità* differente dal *valore logico* che esprime la *verità* del giudizio (ovvero la sua *aderenza* alla realtà effettiva): «attraverso l'atto che conferisce il significato mi si offre la possibilità di *vivere nel significato* della parola, ossia di rendermi presente in atto il suo significato»¹⁰⁵.

La necessità del passaggio dall'essere “che *vale*” all'essere “che *significa*”, dunque, è garantita dal risultato dell'analisi rivolta ai vissuti nei quali le *forme logiche* ci si offrono: il mondo ci si manifesta come *ordinato in forme logiche* all'interno del *linguaggio*. In esso risiede l'*origine*, il principio *materiale* che determina tali categorie.

b. Sulla *determinazione materiale* delle forme logiche

Manifestare la correlazione intenzionale che struttura l'ambito dei significati (e ciascun ambito di realtà) significa riflettere su quel principio che governa silenziosamente tutta la *Habilitationsschrift*: il principio di determinazione materiale delle forme. Esso viene formulato da Heidegger nei seguenti termini: «Ogni forma è determinata dalla materia»¹⁰⁶. Con ciò, tuttavia, non si è ancora deciso né di quale *natura* sia la “materia” che determina la forma, né in che *modo* la determini.

Considerando con attenzione il momento *formale* del significato (l'*atto* che conferisce il significato) si nota che la *funzione* di questo atto della coscienza non si esaurisce nel semplice aver davanti a sé qualcosa di oggettuale come un significato¹⁰⁷. Infatti, la coscienza non può in generale prendere di mira qualcosa di *oggettuale*, distinto dal modo d'essere *reale* del suo stato psichico, se non gli riconosce un *altro modo d'essere*, ossia un *valore oggettuale*. Ciò vuol dire che nel cogliere intenzionalmente i significati l'atto che conferisce significato deve *anche*, ad un tempo, conferire una *forma logica determinata*, una certa *posizione*¹⁰⁸. In altre parole, un oggetto è oggetto per la coscienza non in modo immediato, bensì *mediatamente*: il rapporto tra coscienza rappresentante e

104 Ivi.

105 *Ibidem*, p. 139.

106 *Ibidem*, p. 151.

107 Per chiarire tale aspetto centrale della sua argomentazione, Heidegger appone una citazione dalla *Logik* di Lotze: «Attraverso questa oggettivazione del contenuto, che appunto solo così si costituisce, non è nel frattempo del tutto esaurito il senso di questo primo atto del pensiero; la coscienza non lo può in generale erigere semplicemente davanti a sé, ma solo in quanto gli conferisca una posizione determinata; in generale non lo può semplicemente distinguere da uno stato della propria eccitazione senza riconoscergli, in luogo di quel tipo di essere che aveva in quanto era quel determinato stato, un altro tipo della sua sussistenza» (*Ibidem*, p. 148-149).

108 *Ibidem*, p. 149 [trad. mod.]: «Che cosa si intenda con tale esigenza, [...] ce lo mostra nel modo più semplice il linguaggio attraverso il suo compimento effettivo, [...] esso articola il suo intero patrimonio lessicale (escluse le interiezioni) nelle forme determinate dei sostantivi, degli aggettivi, dei verbi e in generale delle parti del discorso conosciute. [...] io riassumo il primo atto del pensiero [*die erste Tat des Denkens*] in questa operazione indivisibile, nel conferire cioè una di queste conformazioni logiche al contenuto rappresentato, allorché è oggettivato per la coscienza».

rappresentato (oggetto) è sempre mediato dalle strutture logiche del significato, ossia le *parti del discorso*, ossia i *modi significandi*. Noi afferriamo l'oggettualità dell'oggetto solo attraverso tali *conformazioni logiche*. L'atto duplice e indivisibile della coscienza viene descritto da Thomas von Erfurt nei seguenti termini: «Quando l'intelletto impone una voce al fine di significare o di consignificare, le attribuisce una nozione duplice, vale a dire la nozione del significare, chiamata *significazione*, [...] e] la nozione del consignificare, chiamata *modus significandi activus*, [...]; e tale è formalmente la parte del discorso»¹⁰⁹.

Heidegger prosegue la sua riflessione notando, sulla scorta di Thomas von Erfurt, che l'espressione *modus significandi* deve essere intesa secondo un doppio aspetto: *modus significandi activus* e *passivus*¹¹⁰. Il primo è «l'atto che conferisce significato in quanto è un'operazione della coscienza [*Leistung des Bewußtseins*]»; il secondo è «il risultato dell'operazione, ossia il correlato oggettuale dell'atto, che Lotze designa come "impressione" [*Eindruck*]; è la datità immediata in quanto è colta in conformità al significato, vale a dire in quanto le è conferita la forma»¹¹¹.

Tuttavia, proprio in quanto atti intenzionali appartenenti alla coscienza, i *modi significandi attivi* sottostanno a una legge essenziale che vale per ciascun atto in quanto tale: «*intellectus ad actum determinatum non vadit nisi aliunde determinetur*. Gli atti sono determinati da qualche parte: sono determinati da qualcosa che non è forma»¹¹². In altre parole, l'intelletto è una «virtus passiva»¹¹³, ovvero è di per sé indeterminato, incapace di determinarsi; dunque esso non *si* dirige, bensì è *orientato alla direzione* da altro da sé. Per poter entrare in funzione deve essere determinato, orientato: esso *cor-risponde* alla cosa nel *modo* del suo presentarsi, vale a dire che «a ogni *modus significandi* corrisponde un *modus essendi* determinato»¹¹⁴, ossia un *modo d'essere* della cosa stessa¹¹⁵. Viene espressa così l'apertura *intenzionale* della coscienza alla cosa, «la correlazione necessaria tra qualità dell'atto e materia dell'atto, tra *noesi* e *noema*, tra forma e contenuto»¹¹⁶.

109 *Ibidem*, p. 148, nota 4.

110 Ricordiamo che una simile distinzione, in quanto esprime il "principio di determinazione materiale della forma", ovvero la struttura *intenzionale* del rapporto correlativo di *forma e materia*, è propria di ciascun ambito di realtà, dunque anche degli altri due *modi (essendi e intelligendi)*.

111 *Ibidem*, p. 149. Degno di nota è il fatto che Heidegger traduca questo in termini fenomenologici: «il *modus activus* non è niente altro che l'aspetto soggettivo; il *modus passivus* è l'aspetto oggettivo del significato. Il medesimo stato di cose può essere espresso nella terminologia fenomenologica» (*ibidem*, p. 150).

112 *Ibidem*, p. 151.

113 *Ivi*, nota 10.

114 *Ivi*.

115 L'apertura *intenzionale* della coscienza al *modo d'essere* della cosa che si presenta, propria dell'*atto con-significante*, getta luce sulle affermazioni contenute nel passo epistolare citato in precedenza: «Innanzitutto mi sta a cuore comprendere Duns Scoto interpretandolo. Le forme del significato mantengono, secondo il suo pensiero, la determinatezza del materiale. Quella che Lei definisce una "realtà empirica (obiettiva)" è per lui ovviamente il principio primo e ultimo [*ens*]. Se però Scoto determina le sue forme del significato a partire da qui, allora bisogna domandarsi se con ciò non si possa trarre qualche elemento per la dottrina della forma della realtà prescientifica» (HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio [1912-1933] e altri documenti*, cit., p. 26).

116 *Ibidem*. Come suggerito da Kisiel (KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 34),

Ma in che modo vengono a intrecciarsi le categorie della realtà *pre*-scientifica (dell'oggettualità in generale) con quelle *costitutive* dell'ambito dei significati (ovvero i *modi significandi*)? In che modo, cioè, si costituisce il rapporto reciproco che intercorre tra *modi significandi*, *intelligendi* ed *essendi*?

c. La stratificazione dei modi essendi, intelligendi, significandi e le categorie costitutive dei significati

L'articolazione dei tre *modi* costituisce il nocciolo teoretico della *Habilitationsschrift*.

Tuttavia, in che modo va inteso qui il *modus essendi* che funge da componente materiale *determinante* le forme di significato¹¹⁷? «Il *modus essendi* coincide con l'ambito universale del "qualcosa in generale", l'ambito che è circoscritto mediante la categoria originaria dell'*ens*»¹¹⁸. In altre parole, ciò che può venir "impressionato" dall'atto che conferisce il significato, deve essere intanto un'oggettualità tale che *può* esserle conferita una *forma*. Dunque, questa "materia" che determina la forma del significato non potrà essere la realtà empirica naturale, in quanto essa si presenta come un *continuum eterogeneo*¹¹⁹. Questa oggettualità, che per Duns Scoto e Thomas von Erfurt coincide con l'ambito in cui domina la categoria delle categorie, ovvero l'*ens*, e che Rickert chiama "realtà empirica (obiettiva)", è quel *minimo di realtà* che deve, in qualche modo, essere presente alla coscienza. Se qualcosa come la *realtà* è presente, lo è *per* la *coscienza*, al modo dell'*ens in anima*, o dell'*ens diminutum*; in altre parole, lo è come *modus intelligendi passivus*¹²⁰.

la fonte diretta da cui il giovane Heidegger attinge questo principio è *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) di Emil Lask. Tuttavia, è possibile riscontrare un superamento decisivo della posizione laskiana all'interno della *Habilitationsschrift*: se per Lask «il momento di significato è, per così dire, la parte costitutiva *più impura* della sfera della validità» (LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, cit., p. 59, corsivo mio), ossia qualcosa di irrazionale, di impenetrabile, di amorfo, nello scritto heideggeriano (grazie all'influenza della IV ricerca logica di Husserl e dell'impostazione modista del rapporto fra linguaggio e ambito dell'oggettualità) l'ambito delle espressioni è invece connotato da un proprio ordine, vale a dire il «valore sintattico» (HEIDEGGER *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 181).

117 Cfr. *Ibidem*, pp. 150-151: «Se si danno forme diverse di significato – e la distinzione fra le "parti del discorso" lo mostra – sorge il problema: da che cosa sono determinate le forme categoriali dei significati e in che cosa consiste il principio della loro differenziazione? Duns Scoto formula il problema attraverso la domanda: *a quo modus significandi radicaliter oriatur?*».

118 *Ibidem*, p. 155.

119 Già in un altro passo, alla fine del primo capitolo della *Kategorienlehre*, Heidegger aveva sottolineato che: «solo determinati "lati" di essa [della realtà empirica] entrano nel significato» (*ibidem*, p. 92); dunque, solo un certo *aspetto* della realtà effettiva entra nel regno del senso ed è *trasformato* mediante la parola.

120 Cfr. *Ibidem*, p. 157: «Il *modus essendi* deve pur essere dato alla coscienza; essa deve averlo davanti a sé come oggetto. Io però ho consapevolezza di un oggetto solo nella conoscenza; e l'oggetto è veramente tale solo in quanto è oggetto della conoscenza. Il *modus intelligendi* è la *ratio concipiendi*, cioè il modo in cui colgo qualcosa di oggettuale e ne ho consapevolezza. Il *modus essendi* può dunque entrare nella funzione che differenzia i significati solo in quanto è dato in maniera conforme alla coscienza». Inoltre, «il significato di un'espressione non è dunque riferito a un oggetto in quanto esso esista in sé e per sé indipendentemente dalla coscienza, bensì all'oggetto in quanto conosciuto. Tutto ciò che è inteso in maniera intenzionale è da cogliere in significati, e solo ciò che è presente in qualche modo

Ma allora tale oggettualità può *solamente* essere il correlato oggettuale dell'atto di *giudizio*, del *modus intelligendi activus*? Non si ci si deve far sfuggire un aspetto della teoria della conoscenza in Duns Scoto, emerso silenziosamente, solo per poi inabissarsi nuovamente, durante l'analisi heideggeriana del secondo trascendentale (*verum esse*)¹²¹: il *verum* è *in intellectu anche* come *simplex apprehensio*, ossia come mero "avere" un oggetto, senza che il *modo* di questo "avere" sia già determinato, come accade invece nel *giudizio*¹²².

La natura della componente materiale che determina le categorie del significato viene chiarita da un'obiezione mossa dallo stesso Thomas von Erfurt al *principio* che sta guidando la sua indagine¹²³. Se con "materia" si intende la realtà *effettiva*, allora non è possibile, ad esempio, che la parola *deitas* si riferisca proprio all'oggetto cui pretende riferirsi, giacché non vi è *proprietà reale* alcuna dell'oggetto inteso (Dio) che si presenti secondo un carattere *passivo*, cui pure il genere *femminile* del termine *deitas* rimanda¹²⁴. Inoltre, poiché l'oggetto delle privazioni e delle finzioni non *esiste al modo della realtà effettiva*, allora termini simili non avranno un principio di *determinazione*, il che è assurdo poiché significano *qualcosa e non* altro.

Thomas von Erfurt supera l'*impasse* in questo modo:

Per risolvere queste obiezioni Duns Scoto [Thomas von Erfurt] fa riferimento al fatto che il *modus significandi* di un significato non deve essere ricavato propriamente dalla materia (*Stoff*) percepibile della realtà intesa nel significato, per la quale materia quel *modus* è la forma determinante. La determinazione che spetta alla forma può provenire anche da altrove ed è sufficiente che non sia in contraddizione con la materia (*Material*) per la quale deve essere forma; ciò vuol dire: è sufficiente che questa forma possa essere determinante per quella materia, cioè che la materia sia compatibile con la forma che le viene conferita¹²⁵.

Il principio che *determina* le forme dei significati non può essere tratto, come abbiamo visto poco sopra, dalla realtà *effettiva*, in quanto essa si presenta come un *continuum*

oggettualmente è intenzionale in modo conforme alla coscienza e può essere "espresso" in significati» (*ibidem*, p. 158).

121 Nel suo contributo *Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot*, O. Boulnois nota questa *apertura* fugace, la quale poi viene scartata nella comprensione iniziale del *verum esse*, salvo poi, secondo la nostra lettura, venir recuperata nella sede dell'articolazione dei *modi*: «En passant, Heidegger a mentionné la découverte d'une couche anté-prédicative antérieure au jugement, mais cela reste très fugitif» (*Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot*, in J-F. Courtine (a cura di), *Phénoménologie et logique*, Rue d'Ulm, Paris 1996, p. 273).

122 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 97-98.

123 Cfr. *Ibidem*, p. 153.

124 Cfr. *Ibidem*, p. 152: «Contro ciò che si è affermato Duns Scoto [ovvero Thomas von Erfurt], adduce tuttavia la seguente obiezione: la parola *deitas* è femminile; il *genus* vale però ora come *modus significandi*. Al *genus femininum*, in quanto forma di significato che include in sé l'idea della passività, non corrisponde nell'oggetto inteso niente in base a cui si possa determinare la forma che gli spetta. Lo stesso vale nel caso delle privazioni e dei *figmenta*, giacché nel loro significato non è inteso alcun essere effettivo».

125 Ivi.

eterogeneo, mentre ciò che viene espresso in *significati* ha il carattere dell'*omogeneità*, proprio del regno del senso. Ora, per indicare tale veto Heidegger, nel riportare la soluzione di Thomas von Erfurt, si premura di distinguere due termini che possono indicare la componente *materiale*: *Stoff* e *Material*. Tuttavia, solo il secondo può entrare in funzione differenziante le forme dei significati, giacché con il primo si intende solo il dato *percepibile*, ancora grezzo, una *molteplicità* non elaborata; con il termine '*Material*', invece, si ha di mira quella particolare *oggettualità* che può essere *espressa* in significati, dunque è *già*, in un certo senso, *presente* alla coscienza come con-forme ad essa. Tuttavia, questa componente *materiale*, seppur presente alla coscienza in quanto *ens in anima*, ha una validità diversa rispetto a quella del *contenuto* del giudizio. Questo tratto peculiare si può cogliere se si pone attenzione al fatto che il *Material* cui si fa riferimento non *determina* le forme dei significati in modo *necessario*, come invece accade per la verità nel *giudizio*; piuttosto è sufficiente che la forma e la "materia" che la determina *non siano in contraddizione*, ovvero che il *Material* sia "materia" *possibile* per quella forma. Aprendo *possibilità*, il "materiale" ne chiude altre, pre-disponendo così la forma del significato affinché essa, a sua volta, la riconosca come *propria* "materia".

*

Non sembra inutile, a questo punto, fare brevemente riferimento a una *possibile* fonte del discorso heideggeriano circa la "materia" in questione. Il testo che prenderemo rapidamente in esame non compare tra le fonti dirette, ma crediamo che, mediante la presentazione e l'interpretazione di alcuni passi, possa risaltare all'occhio del lettore una certa vicinanza con il problema appena affrontato. Si tratta di alcune pagine delle lezioni tenute da Husserl nel semestre estivo del 1908, a Gottinga, dal titolo *Vorlesungen über Bedeutungslehre*¹²⁶.

Sebbene pensate in continuità con le *Ricerche logiche*¹²⁷, queste lezioni presentano un notevole scarto teoretico nei loro confronti. Se in queste ultime Husserl aveva di mira il lato *soggettivo* del significato, ossia l'atto che conferisce il significato¹²⁸ (*modus signifi-*

126 Non è in questione, in questa sede, la dimostrazione dell'influenza diretta delle lezioni husserliane sullo scritto di abilitazione di Heidegger. Piuttosto, attraverso l'esposizione di alcune tesi formulate nel 1908 da Husserl e il loro confronto effettivo con quelle contenute nella *Habilitationsschrift*, si intende far risaltare la loro vicinanza teoretica, che potrebbe essere giustificata grazie a un'influenza *indiretta*, come se, in virtù dello studio attivo e proficuo delle *Ricerche logiche* e la conoscenza del volume primo delle *Ideen* (citato nello scritto di abilitazione), le intuizioni husserliane fossero state *assorbite* dal giovane Heidegger.

127 Cfr. E. HUSSERL, *La teoria del significato*, a cura di A. Caputo, Bompiani, Milano 2008, p. 169: «[...] nelle presenti lezioni ho l'intenzione di attenermi alla delimitazione della logica del pensiero analitico, alla cui essenziale caratterizzazione ho già atteso con molta fatica nelle mie *Ricerche logiche*. [...] Il pensiero logico-formale, il pensiero analitico nel senso più pregnante della parola, è, secondo le mie *Ricerche logiche*, un pensare sul fondamento dei meri significati [*ein Denken auf Grund bloßer Bedeutungen*].»

128 *Ibidem*, p. 229: «Se assumiamo, quindi, il significare nella sua pienezza e ne consideriamo l'essenza specifica grazie alla quale il qualcosa di oggettuale giunge ad espressione significativa non solo genericamente, ma, appunto, in questo e in questo modo, questa essenza specifica è allora il significato in senso ideale. Questo è il concetto di significato col quale operano le *Ricerche Logiche*, il cui interesse, certo, è dappertutto primariamente diretto all'essenza degli atti, nella misura in cui essi sono

candi activus nel linguaggio modista), nelle lezioni del 1908 ad essere considerato è il *correlato oggettuale* di questo atto peculiare (*modus significandi passivus*)¹²⁹.

Husserl sottolinea che «noi stessi parliamo, distinguendolo dall'oggetto *tout court*, dell'oggetto così come è significato»¹³⁰. In altre parole, affermando «il vincitore di Jena», io prendo di mira con il pensiero, appunto, il vincitore di Jena¹³¹. Tuttavia, «se diciamo «il vinto di Waterloo» intendiamo la stessa persona, ma non la stessa cosa, ovvero la stessa persona ma non nello stesso modo»¹³². La differenza in questione non riguarda la *qualità soggettiva* dell'atto attraverso cui prendo di mira l'oggettualità significata, quanto piuttosto lo stesso *presentarsi* dell'oggettualità significata. Si tratta dunque di una differenza sul piano *noematico* del significato, e non sul piano *noetico* del significare: è la differenza che intercorre tra il *tema* e l'oggetto *tout court*¹³³. Questa differenza ritrova il suo criterio nell'essere o meno da parte di un'oggettualità «davanti agli occhi della coscienza»¹³⁴. In altre parole, l'oggettualità presa di mira dai significati *non* è mai la realtà che ha carattere *assoluto*, che si staglia contro la coscienza *assolutamente* e inesorabilmente, giacché ciò che si presenta «agli occhi» della coscienza è solo ciò che è *relativo* alla coscienza, *intenzionalmente* inteso da essa. L'oggetto *tout court* rimane sullo sfondo, rifiuta di presentarsi alla coscienza, così che possano emergere significati *tematicamente* differenti: la ricchezza tematica dipende, allora, dal ritrarsi costitutivo dell'oggetto *assoluto* nei confronti della coscienza¹³⁵.

Tuttavia, bisogna specificare che «col cambiamento del modo di coscienza, che noi chiamiamo diverso modo del significare, procede di pari passo un cambiamento nell'oggettualità che in quel modo si va a costituire»¹³⁶: in altre parole, il *cambiamento* non avviene meramente al livello dell'*atto* del significare, bensì sul piano dell'*oggettualità significata*.

Non risulta difficile notare come tale distinzione si connetta essenzialmente al problema del principio della determinazione materiale della forma: quale *materia* determina

costitutivi per l'oggettualità».

129 *Ibidem*: «La parola significato può avere, così sembra, anche un altro senso che non solo non spetta ad alcun atto, ma neanche ad alcunché di specifico dell'atto, ma piuttosto a ciò che, correlativamente, sta di fronte a tale atto dal lato oggettuale».

130 *Ibidem*, p. 231.

131 *Ibidem*: «Cos'è ciò a cui sono diretto, che cosa mi sta, per così dire, davanti agli occhi, che cosa intendo? Ebbene, il-vincitore-di-Jena».

132 *Ivi*.

133 *Ibidem*: «Da entrambe le parti, si vorrebbe dire, il tema che sta davanti agli occhi della nostra coscienza è diverso ed è qualcosa del quale ci si occupa, appunto, tematicamente nel modo del qualcosa che è diverso: [...]. Il tema non è l'oggetto *tout court*: l'oggetto stesso, in ciò, non viene mai ed in nessun luogo davanti agli occhi. Un tema ci si presenta davanti agli occhi, ed una volta questo ed un'altra volta quel tema».

134 *Ivi*.

135 *Ibidem*, p. 233: «Il significato sarebbe così quanto sta di fronte ai nostri occhi, questo oggetto in quanto tale, pensato o compreso in questo e questo «modo», ove però l'espressione non deve indurre a pensare che l'oggetto stia davanti agli occhi e ad esso, in seguito, verrebbe ad aggiungersi un modo per pensarlo; l'oggetto, invece deve semplicemente essere pensato nel modo in cui appunto lo abbiamo alla coscienza vivendo nella comprensione dell'espressione».

136 *Ibidem*, p. 235.

le *differenti* forme dei significati? Evidentemente, solo quella che abbiamo «davanti agli occhi della coscienza». Essa, invero, è il *modo* in cui l'*oggetto stesso* si presenta alla coscienza: non una semplice differenza nella *qualità* dell'atto, ma nella stessa *oggettualità*. È dunque il *tema* che si presenta *in questo modo*, e *non in quest'altro*, sicché si può parlare di *cose differenti*. Tuttavia, con i molteplici temi è data *anche* l'oggettualità a cui essi si riferiscono, esprimendola in *modi* differenti: l'oggetto *tout court* emerge, così, *nella e dalla* molteplicità dei temi. Noi viviamo nei *temi*, non negli oggetti. Tuttavia, il *tema* porta con sé, per così dire, la traccia della sua finitezza, del suo essere *un modo* del mero oggetto: pertanto, *nessun* tema esaurirà mai l'*oggetto tout court*.

*

Ci sembra che nelle analisi appena riportate delle *Vorlesungen* di Husserl si possa scorgere la differenza che (nel linguaggio *modista* di Thomas von Erfurt) Heidegger esprime con il *modus essendi passivus* e il *modus intelligendi passivus*: il primo, come vedremo tra poco, è la realtà *assoluta*, quel carattere ineliminabile dell'*ens* che la coscienza non può mai eludere, nel quale essa si ritrova già sempre coinvolta, e che per ciò stesso *non* si presenta mai alla coscienza come suo correlato intenzionale, *non* le è mai «davanti agli occhi»; il secondo costituisce l'*ens così come* si presenta alla coscienza, ciò che è presente alla coscienza *tematicamente*, ovvero non *in assoluto*, ma solo *relativamente* ad essa. È quest'ultimo, pertanto, che può entrare in funzione per differenziare le *forme*: il *tema* è la «materia» che può distinguere le forme, è l'oggetto in quanto *semplicemente compreso*, e non già *giudicato*, l'unico che possa venir *significato*¹³⁷.

Risulta possibile a questo punto esporre i *modi* nel loro riguardo *passivo* (*oggettuale*):

Il *modus essendi [passivus]* è ciò che è suscettibile di esperienza vissuta [*das Erleb-bare*] in generale; è ciò che in senso assoluto sta di fronte alla coscienza, ovvero la realtà effettiva «solida» che si impone in maniera irresistibile alla coscienza e che mai può essere posta da parte. Quel *modus*, pertanto, deve essere chiamato assoluto e centrato su se stesso¹³⁸.

In virtù del suo carattere *assoluto*, il *modus essendi* non è mai *di per sé* semplicemente di fronte alla coscienza: esso viene *colto* già *categorialmente*. La categoria che consente una qualche *intelligibilità* del *modus essendi* è, nel linguaggio di Thomas von Erfurt, la nozione di 'esistente', ciò che coglie il dato *sub ratione existentiae*; oppure, nel linguaggio di Rickert, quella di 'datità' [*Gegebenheit*]¹³⁹.

Heidegger nota che lo stesso Thomas von Erfurt lascia oscillare il significato del *modus essendi*, ponendolo una volta all'interno del rispetto *passivus* e un'altra in quello

137 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 158: «Il significato di un'espressione non è dunque riferito a un oggetto in quanto esso esista in sé e per sé indipendentemente dalla coscienza, bensì all'oggetto in quanto conosciuto. Tutto ciò che è inteso in maniera intenzionale è da cogliere in significati, e solo ciò che è presente in qualche modo oggettualmente è intenzionale in modo conforme alla coscienza e può essere "espresso" in significati».

138 *Ibidem*, p. 159.

139 *Ibidem*, p. 160: «Il *modus essendi* è la realtà empirica che si dà immediatamente *sub ratione existentiae*. [...] giunge così all'espressione niente altro se non ciò che, al proposito, si era formulato in precedenza, ossia che anche la "datità" rappresenta già una determinazione categoriale».

*activus*¹⁴⁰: una simile oscillazione semantica non vuol dire altro se non che l'*ens* (l'*oggettualità* in generale), benché si *imponga* alla coscienza, non si *presenta* nella sua veste *assoluta*, ma sempre in un certo *modo*, ovvero in un certo *ordine*. In altre parole, il *modus passivus* dell'*ens* non è altro che la sua ricchezza *infinita*, inesauribile da parte della coscienza; il *modus activus*, invece, indica il suo presentarsi *relativamente* alla coscienza, sempre in un certo *ordine*: esso prepara il terreno per la determinatezza formale della conoscenza, nei termini del *modus intelligendi passivus*¹⁴¹. Infine, «il *modus significandi passivus* deve essere compreso come il *modus essendi*, in quanto sta in corrispondenza con le espressioni, ossia in quanto è entrato in significati»¹⁴².

Nel passaggio dalla trattazione dei *modi passivi* a quelli *attivi*, Heidegger, interpretando il testo di Thomas von Erfurt, suggerisce una precisazione: «Uno è l'aspetto della *datità* [*Gegebenheit*], un altro quello della *conoscenza* [*Erkenntnis*], un altro ancora quello del *significato* [*Bedeutung*]. Così dunque si distinguono i *modi* ai quali fa da sostrato un'identica materia comune [*ein gemeinsamer identischer Stoff*], cioè si distinguono quanto alla determinatezza formale (*secundum formales rationes*)»¹⁴³. Non possiamo fare a meno di notare l'uso del termine tedesco "*Stoff*" (in precedenza distinto da "*Material*") per indicare quella *materia* comune ai *modi*, ma perciò ancora *in-forme*, nel senso specifico di *non poter essere ridotta a forma*. Pertanto tale "*Stoff*" sarebbe da identificare con il *modus essendi passivus*, mentre il "*Material*" coinciderebbe con il *modus essendi activus* e, dunque, con *modus intelligendi passivus*, nella misura in cui esso è il "semplicemente compreso", oggetto della *simplex apprehensio* e non del *giudizio*.

Secondo il riguardo *activus*, i *modi* sono distinti *materialiter*, in quanto «appartengono a regioni diverse delle essenze»¹⁴⁴: il *modus intelligendi activus* appartiene alla regione della coscienza conoscente, mentre il *modus significandi activus* a quella delle espressioni. Inoltre, essi devono essere distinti *formaliter*, ossia anche «secondo la loro *ratio* e secondo il *sensu della loro operazione*»¹⁴⁵.

Ora, «in quanto l'atto che conferisce significato è a sua volta determinato in base alla componente materiale, vale a dire dall'oggettività, si può affermare che l'atto è fondato sull'oggettività»¹⁴⁶: perciò gli *atti* che conferiscono il significato devono venir intesi come *fondati*, cioè *motivati* nell'*oggettualità*, la quale si presenta nel modo della *datità* in quanto oggetto *intenzionale* della coscienza. Così può finalmente emergere la «strut-

140 *Ibidem*, pp. 161-162.

141 *Ibidem*, p. 160.

142 *Ivi*.

143 *Ivi*.

144 *Ibidem*, p. 161.

145 *Ibidem*, p. 162. Da notare che «quanto poi si differenzino si mostrerà nella divisione fra la logica e la dottrina del significato» (*ibidem*): in altre parole, per la differenza che, *formaliter*, intercorre tra *modi intelligendi attivi* e *modi significandi attivi* ne va della distinzione tra atteggiamento logico-teoretico della soggettività che prende di mira intenzionalmente un'oggettualità, e un atteggiamento differente rispetto ad esso, tale che porti alla luce un diverso modo della coscienza di rapportarsi al suo oggetto intenzionale.

146 *Ibidem*, p. 163.

tura dell'*espressione in generale (dictio)* nella sua stratificazione»¹⁴⁷, al fine di cogliere il carattere *costitutivo* dei *modi significandi*, ossia quel *valore* proprio della sfera del linguaggio che gli conferisce la dignità di ambito di realtà a sé stante.

La parola non ha, da sé, relazione con l'ambito *oggettuale*; essa lo acquisisce attraverso il riferimento al *significato*: in quanto la parola è *espressione*, essa significa *qualcosa*. Tuttavia, il significato, mediante questa relazione all'elemento oggettuale, ottiene una conformazione di volta in volta determinata *secondo la specie dell'atteggiamento intenzionale*. Si può dunque benissimo ammettere, pone in rilievo Duns Scoto [Thomas von Erfurt], che da una sola e identica datità oggettuale sorgano intenzioni di significato *diverse*, cioè che su quella datità possano essere fondate forme di significato *diverse ma non opposte*»¹⁴⁸.

Avendo appurato che ogni *modus significandi activus* deve *aver origine* a partire da una qualche *proprietà*, da un certo *modo di presentarsi* della cosa (il quale, essendo una parte nell'intero della cosa, può essere *diverso* dalle altre proprietà, ma non ad esse *opposto*), è possibile sostenere che le *forme* di significato in essa motivate esibiscano un proprio *valore oggettuale*, in virtù del quale viene a costituirsi l'ambito dei significati come ambito di realtà che ha *valore proprio*¹⁴⁹.

Gli elementi *costitutivi* di tale ambito sono le singole parti del discorso. Ora, queste idee strutturali determinano, in base al loro valore proprio, le loro relazioni reciproche; nelle forme di significato vige una normatività immanente che regola a priori le possibili relazioni di significato [...]. Nei *modi significandi* vige la forma possibile che pone in un ordinamento le concrete complessioni di significato. È così delineata la funzione essenziale dei *modi significandi* entro l'ambito del significato¹⁵⁰.

Ecco la peculiarità e la condizione di possibilità di una *grammatica pura*: che l'ambito dei significati sia *regolato intrinsecamente* da una legge. Ancora una volta Heidegger sottolinea il suo debito nei riguardi della fenomenologia husserliana: infatti, questa idea è stata ricondotta di nuovo a dignità da Husserl¹⁵¹.

147 *Ibidem*, p. 164.

148 *Ibidem*, p. 165.

149 L'essere motivate nei *modi* di ciò che si presenta oggettualmente da parte delle *forme* dei significati emerge con chiarezza nella seconda parte della *Bedeutungslehre*, nella quale vengono dedotte le forme dei significati. Ad esempio, al fine di mostrare la provenienza delle categorie dei significati dall'ambito dell'*oggettualità*, Heidegger scrive: «Oggetto e situazione nella quale si dà l'oggetto, il *modus entis* e il *modus esse*, sono designati a ragione da Duns Scoto [Thomas von Erfurt] come le determinatezze più generali nell'ambito dell'oggettuale in assoluto. [...] l'essenza del *nomen* conduce all'elemento oggettuale in quanto tale. Ogni oggetto è *un* oggetto e si distingue dagli altri. Ugualmente originarietà con l'oggetto in generale ha lo stato di cose in cui si trova l'oggetto; con ogni oggetto si ha una condizione (*Bewandtnis*), sia anche soltanto quella *secondo la quale esso è identico a se stesso e diverso da un altro*» (*ibidem*, p. 227).

150 *Ibidem*, p. 166.

151 *Ibidem*, p. 171. Cfr. HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 451: «Naturalmente si debbono distinguere le incompatibilità dipendenti da una legge, alle quali siamo stati condotti dallo studio sui sincategoremi, da quelle illustrate dall'esempio *un quadrato rotondo*».

Le riflessioni svolte nella Quarta ricerca indicano la direzione verso un campo di *validità* nel quale il “principio di non contraddizione”, ad esempio, non vige¹⁵²: in altre parole, in un ambito di validità il cui *valore* sia differente rispetto a quello della *logica*. Ora, si è visto come questo *altro* ambito di validità sia costituito dai *modi significandi*, ovvero dalle parti del discorso. Tuttavia, il *modo* in cui le strutture *costitutive* dell’ambito dei significati delineano ciò che ha *valore* è quello della *possibilità*, non della *necessità* (modalità che, invece, caratterizza la validità di ciò che vale nel *giudizio*)¹⁵³.

Ma allora, quale rapporto sussiste tra *logica* e *grammatica pura*? Una simile preoccupazione è presente ancora nel corso del 1919 *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*: in quella sede la questione assumeva un atteggiamento *critico* nei confronti del neokantismo, in particolare di Rickert¹⁵⁴. Nella *Habilitationsschrift* la questione prende la seguente forma: quale rapporto viene a configurarsi tra le categorie del *significato* e il *sensu* del giudizio? *Le forme* del significato vi si rapportano «solo come elemento costitutivo»¹⁵⁵. Così,

la dottrina del significato entra perciò nella relazione più vicina con la logica; e certamente, addirittura, non è niente altro che un ambito parziale della logica stessa; in quanto, cioè, si concepisca la logica come *teoria del senso teoretico*, la quale include in sé la dottrina degli elementi costitutivi del senso (*dottrina del significato*), la dottrina concernente la struttura del senso (*dottrina del giudizio*) e la dottrina che riguarda le differenze di struttura e le forme sistematiche (*dottrina della scienza*)¹⁵⁶.

Di primo acchito sembrerebbe che ad essere messo in discussione sia il *sensu* del rapporto tra “logica” e “grammatica”: il loro, infatti, non è un rapporto *lineare*, di *fondazione diretta* della “grammatica” da parte della “logica”, bensì *costitutivo*, ovvero *circolare*. Ciononostante,

se il concetto di “grammatica logica” deve significare che la grammatica deriva necessariamente dalla logica, allora si dà qui qualcosa di impossibile. Se però si presta ora attenzione al fatto che in ambito grammaticale sono possibili giudizi non veri [unwahre], ma compiutamente esatti [völlig richtig] in quello logico, [...] si deve tuttavia ammettere

152 Cfr. HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 452: «non si deve confondere ciò che è privo di senso (il nonsenso) con l’assurdità (il controsenso), [...] in quanto essa costituisce piuttosto un settore del campo della sensatezza».

153 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 181: «I *modi significandi* costituiscono, nell’ambito del significato, un ordinamento determinato [*eine bestimmte Ordnung*]. Questa concatenazione, regolata a priori, fra i significati e le complessioni di significato non costituisce tuttavia ciò che chiamiamo *sensu* dotato di validità. Nelle complessioni di significato in quanto tali, così come sono regolate dai *modi significandi*, non è ancora realizzato il valore di verità che appartiene soltanto al *sensu del giudizio*. In quanto però, per il loro tramite è fissato in qualche modo nella sua intelaiatura il senso del giudizio esprimibile nelle proposizioni, si realizza anche entro l’ambito del significato un valore che possiamo chiamare, con Lotze, il “valore sintattico”».

154 Cfr. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 197-198.

155 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 181.

156 Ivi.

che le strutture del linguaggio hanno valenza di significati. E solo in essi si istituisce la riflessione filosofica, al fine di ritornare per riduzione ai momenti categoriali e di valutarli in base al sistema che determina la dottrina delle categorie¹⁵⁷.

Viene in luce qui, silenziosamente, un aspetto decisivo dello scritto di abilitazione: lo spazio aperto in un'ambito di *validità* differente rispetto a quello *logico* del *giudizio*, benché risulti ad esso subordinato nel suo riguardo *costitutivo*, rimane da esso *indipendente*, illuminando, anzi, il luogo proprio della *riflessione filosofica*, della *filosofia*. È solo dalla prospettiva del regno dei *significati* (e non già da quello del *senso logico*) che risulta possibile ri-pensare la dottrina delle *categorie*, secondo una *comprensione* che si mostrerà nella sua originalità solo al termine della presente ricerca.

d. Lo spazio libero della soggettività *storica*: categorie *riflessive* e ambito dei significati

Nello *Schlusskapitel*, dando espressione alle inquietudini metafisiche che lo avevano sospinto nella ricerca, Heidegger pone l'attenzione sul fatto che la questione decisiva circa il problema delle categorie risiede nel concepirlo *in connessione* con la sfera della *soggettività*: tuttavia, non di una soggettività teoretica, contraddistinta da un atteggiamento conoscitivo, bensì *storica*, vivente in una data *epoca storica*¹⁵⁸. Eppure, la riflessione sul carattere *soggettivo* delle categorie del significato rimane contratta nel testo stesso della *Habilitationsschrift*: perciò sembra necessario far ricorso, ancora una volta, ad altre fonti testuali.

Anzitutto, la riflessione di Lask sulle categorie riflessive può essere d'aiuto a riguardo. Lask osserva che «oltre alla relazione forma-materiale, anche la duplicità soggetto-obbietto mette in opera una formazione di significato. Anche la soggettività può intervenire determinando il significato»¹⁵⁹. Deve darsi, infatti, un *altro* principio all'interno dell'ambito del significato, poiché esso non può ridursi alle sole categorie *costitutive*¹⁶⁰: tale principio consiste nelle categorie *riflessive* della soggettività. La peculiarità delle relazioni riflessive risiede nel fatto che esse «vanno e vengono tra i contenuti assunti come semplici contenuti in generale, senza prendere in conto da quali ambiti possano provenire questi contenuti»¹⁶¹. In altre parole, la differenza tra le relazioni costitutive e quelle riflessive, non risiede tanto nel fatto che le prime sono *indipendenti* dalla coscienza, mentre le seconde sarebbero puro frutto della soggettività; quanto piuttosto nel

157 *Ibidem*, p. 183.

158 Perciò si era rivolto alla riflessione della Scolastica: «Proprio l'esistenza di una dottrina del significato all'interno della Scolastica medievale rende manifesta la disposizione sottile che sia in grado di porre attenzione con sicurezza alla vita immediata della soggettività e alle connessioni di senso che le sono immanenti, senza che, però, sia guadagnato un concetto rigoroso del soggetto» (*ibidem*, p. 249).

159 LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, cit., p. 130.

160 *Ibidem*: «A partire dal contenuto si determina la categoria. Ma, visto che l'intero ambito del contenuto è limitato, si potrebbe pensare che lo sia anche quello della forma categoriale. [...] Se però si coniano nuove categorie, deve entrare in gioco un altro principio che configura il significato rispetto a quello che nasce solo dal contenuto».

161 *Ibidem*, p. 136.

diverso rapporto che le forme intrattengono con la materia fornita¹⁶². Infatti, la *forma logica* è sempre “legata alla *materia*”; tuttavia, mentre la “forma logico-costitutiva” (ex. “causalità”) è determinata dalla *materia*, ossia dalla “relazione di ragione” inerente al contenuto *reale*, quella “logico-riflessiva”, pur mantenendo un certo legame con la *componente materiale* («minimo categoriale»¹⁶³; con Rickert: «realtà empirica [obiettiva]»; con Duns Scoto: *ens*; con Heidegger: «realtà pre-scientifica»), gode invece di una certa *libertà*, nella quale si esprime il carattere *soggettivo* di tali categorie. Tra le due sussiste, dunque, una differenza sostanziale nel *grado di libertà* dalla materia, cui pure sono intenzionalmente coordinate.

Ciononostante, il contributo laskiano, benché presente implicitamente nel testo di abilitazione, subisce in esso una curvatura decisiva¹⁶⁴. Infatti per Lask «l'oggetto riflessivo è il puro oggetto in quanto tale; in relazione alla soggettività esso è uno “star avanti – di contro”. Il suo essere “viene spogliato fino al mero essere *riflesso* del qualcosa in generale, fino al nudo qualcosa dell'esserci”»¹⁶⁵. Ora, già lo Heidegger della *Habilitationsschrift* si rende conto che, se le categorie *riflessive* elaborate da Lask devono svolgere questa funzione all'interno della sfera dei significati, devono venir ripensate a fondo. Il carattere *riflessivo* viene introdotto nell'ambito del significato allorché Heidegger si pone la domanda: le modalità di funzione delle espressioni (univocità, equivocità e analogia) svolgono un ruolo *costitutivo* all'interno dell'ambito dei significati? A una riflessione attenta appare evidente che «nelle su dette modalità di funzione le forme di significato non vengono affatto toccate; esse rimangono identicamente le stesse nelle molteplici modificazioni che si mostrano nelle modalità funzionali dell'espressione»¹⁶⁶. Tuttavia, pur non *costituendo* l'ambito dei significati, esse svolgono un ruolo decisivo nell'*impiego quotidiano del linguaggio* come prodotti della *soggettività*, elaborando i significati *concreti* in uso in un determinato *contesto storico*¹⁶⁷, e giocando pertanto un ruolo determinante nell'elaborazione del *terreno* dei significati. In altre parole, per tali modalità ne va dell'*originalità creativa* dell'esserci umano, il quale è in grado di *rinnovare* il proprio linguaggio, consegnatogli dalla tradizione, al fine scoprire nuove relazioni all'interno del mondo in cui vive. Non è dunque la mera e vuota *identità* con

162 *Ibidem*, p. 137: «Il rapporto reale [costitutivo] è quel contenuto della relazione logica che è determinato dalla specificità del materiale, senza che questa impallidisca [ossia, venga occultata e annullata]. D'altro canto, ambedue le specie di relazione sono legate al materiale e in esso radicate, anche la relazione riflessiva, con la sola differenza che quest'ultima non è determinata dalla specificità non impallidita del materiale, ma proprio dal suo impallidimento. Ambedue le forme quindi non si trovano nel materiale metalogico e alogico, neanche quella costitutiva, e ambedue sono determinate dal materiale, anche quella riflessiva».

163 *Ibidem*, p. 134.

164 Una simile appropriazione delle riflessioni di Lask all'interno della *Habilitationsschrift* viene messa in luce da KISIEL (cfr. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 37).

165 KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 37.

166 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 180.

167 *Ibidem*: «Tale caratteristica di “essere create”, propria delle categorie riflessive, corrisponde, dal lato della su detta modalità di funzione, alla loro *derivazione dall'uso* delle espressioni nel pensare e nel conoscere connessi alla vita; in un certo senso esse sono anche prodotti della soggettività; d'altra parte, però, sono a loro volta consolidate grazie alla consistenza obiettiva dell'espressione linguistica».

sé stesso la caratteristica principale delle categorie *riflessive* all'interno della sfera del linguaggio¹⁶⁸, quanto piuttosto la ricchezza dei significati *storici* tramandati e rielaborati nella *vita storicamente vivente* della soggettività.

È solo a partire dalle considerazioni sviluppate all'interno dell'ambito dei significati, delle sue categorie e dai suoi prodotti storico-soggettivi, che Heidegger può elaborare un nuovo *sistema* delle categorie, che richiede ora di essere ripensato alla luce dei risultati conseguiti dalla dottrina del *significato*.

Rielaborazione che scava già qui nella *Habilitationsschrift* il terreno adeguato per quel progetto che Heidegger indicherà a partire dal semestre straordinario di guerra del 1919 con il nome di «scienza originaria»¹⁶⁹ della vita: se è vero, seguendo Lask, che le categorie riflessive si rapportano al proprio *materiale* come al *qualcosa in generale*, ovvero al *qualcosa originario* (*pre-categoriale, pre-teoretico*), allora esse consentono l'accesso a quella *fatticità* originaria quale dato da elaborare in una *Ur-Wissenschaft*.

Nelle ultime pagine del corso del 1919 *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, Heidegger si trova a fare i conti con la seguente obiezione: anche se la fenomenologia pretende di caratterizzarsi come scienza della *vita*, ovvero come scienza *pre-teoretica*, essa, nonostante tutto, si serve del *linguaggio* per la *descrizione*; ma nel linguaggio, «un significato – [...] – significa in ogni caso qualcosa»¹⁷⁰. In altre parole, nella ricerca fenomenologica resisterebbe «un'ineliminabile oggettualizzazione, un momento assolutamente invincibile di teorizzazione»¹⁷¹: la *vita* rimarrebbe dunque soffocata nel *qualcosa teoretico*, al quale *ogni linguaggio* si rapporta costitutivamente.

È in questa aporia che Heidegger introduce una distinzione determinante: quella tra il «qualcosa pre-mondano e il qualcosa della conoscibilità»¹⁷² teoretico-oggettivante. Il qualcosa pre-mondano si caratterizza per il fatto di essere *in-differente* alle determinazioni mondane, ossia di darsi in quanto *pre-categoriale*¹⁷³: nei termini della *Habilitationsschrift* questo ambito di realtà coincide con l'*ens* in quanto «*aliquid indifferens*» elaborato sulla base dei testi scotiani. Tuttavia, *come* raggiungere tale carattere *pre-categoriale*, il carattere che manifesta la vita stessa nel suo rapportarsi a sé medesima? Secondo un approccio teoretico-oggettivo, il *qualcosa in generale* si raggiunge solo *alla fine* di un processo di de-vitalizzazione, in virtù del quale si parte da un oggetto presente nel mondo per spogliarlo di ogni sua determinazione particolare: pertanto, da questa prospettiva teoretica, il *qualcosa in generale*, l'*ens*, è “il più povero”, ciò che è stato privato di ogni determinazione. Tuttavia, è possibile un *altro* approccio al “qualcosa”: l'«*oggettualizzazione formale*»¹⁷⁴. Essa si contraddistingue per il fatto che si relaziona

168 Cfr. LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, cit., p. 134: «Attraverso l'identità, il semplice qualcosa diventa un oggetto, un qualcosa “si dà”. La categoria del “darsi” è l'oggettualità riflessiva».

169 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 99.

170 *Ibidem*, p. 114.

171 *Ivi*.

172 *Ivi*.

173 Cfr. *Ibidem*, p. 117: «ogni esperibile in generale è un possibile qualcosa, indipendentemente dal suo genuino carattere mondano».

174 *Ibidem*, p. 116. È evidente, anche nell'uso del termine tedesco “formale” («*die formale Vergegen-*

liberamente al “qualcosa”, e non *necessariamente* sul fondamento di un processo che comporta la sua de-vitalizzazione¹⁷⁵. Nella qualità *libera* dell’oggettualizzazione formale emerge l’influenza decisiva delle categorie riflessive introdotte da Lask. Ma allora, quale peculiarità assume l’oggettuale-formale, per il fatto di esser preso di mira da un atteggiamento *diverso* rispetto a quello teoretico? Esso, piuttosto che un freddo e sterile “qualcosa” privo di vita, appare come «l’indice della più alta potenzialità della vita. Il suo senso è nella stessa vita piena [...]. Esso è il *non-ancora*, ciò che non è ancora traboccato in una vita genuina, esso è l’essenzialmente *pre-mondano*. [...] è un fenomeno fondamentale, che può essere esperito comprendendolo»¹⁷⁶.

In queste affermazioni risiede tutta la distanza che separa una scienza *teoretica* dalla scienza *originaria* della *vita*, o scienza dell’*origine*: il dato da cui la seconda prende le mosse, piuttosto che mostrarsi nella sua assoluta povertà, inerme e impotente, pronta per essere *teoreticamente* determinata e manipolata da un pensiero senza vita, si fa presente in quanto *poter-essere* (cioè in quanto *potenza* d’essere), in quell’*originarietà* per cui tutto (o quasi) è possibile.

Sulla base di questa distinzione, ritornando sull’obiezione da cui prende le mosse, Heidegger sostiene: «Ciò che è significativo, dunque, l’espressione linguistica non ha bisogno come tale di essere senz’altro un pensare teoreticamente o addirittura in modo oggettivo, ma è originariamente esperienza vissuta, in senso *pre-mondano* o in senso *mondano*»¹⁷⁷. Perciò, quell’*atteggiamento di pensiero* che si rapporta alla vita riappropriandosene (la *fenomenologia*, così come viene intesa da Heidegger), è, nella sua essenza, «comprendente, è l’*intuizione ermeneutica*, [...], dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente. L’universalità dei significati verbali significa primariamente qualcosa di originario: mondanità dell’esperienza vissuta esperita in modo vivente»¹⁷⁸.

Il “qualcosa” *potenzialmente* vitale si dà solo mediante *significati*, a patto che il linguaggio venga re-interpretato nella sua essenza non già come *oggettivante*, ma nel suo carattere, ad un tempo, *universale* e radicato nella vita storica¹⁷⁹. Pertanto, ciò che consente qualcosa come la *fenomeno-logia*, non è altro che una radicale ri-comprensione dell’*essenza* del linguaggio, nella sua radice *storico-vivente*. Un simile tentativo di comprensione appare già nella *Habilitationsschrift*, con l’interpretazione della *Grammatica Speculativa*:

Il soggetto, inteso nell’aspetto teoretico-conoscitivo, non spiega il senso metafisico

ständiglichung)), che un simile *atteggiamento* sarà sviluppato da Heidegger nel corso del semestre invernale ’20-’21, sotto il titolo di “formale Anzeige”.

175 *Ibidem*: «Abbiamo detto: la *oggettualizzazione formale* è *libera*, questo significa: essa non è collegata ai livelli».

176 *Ibidem*, p. 117.

177 *Ibidem*, p. 118.

178 *Ibidem*, p. 119.

179 Non a caso, Heidegger conclude il corso con le seguenti parole «La vita è storica; nessuna frammentazione in elementi essenziali [processo di de-vitalizzazione] ma connessione» (*ibidem*).

più importante dello spirito e ancor meno il suo contenuto pieno. E solo mediante tale collocazione il problema delle categorie ottiene la propria dimensione di profondità e arricchimento. *Lo spirito vivente è, in quanto tale e per essenza, spirito storico nel senso più ampio del termine.* [...] La storia e la sua interpretazione teleologica e filosofico-culturale *deve diventare un elemento che determini il significato della dottrina delle categorie*, se d'altra parte si vuole pensare a elaborare il *cosmos* delle categorie per andare oltre una tavola delle categorie stesse povera e schematica¹⁸⁰.

Noi possiamo *riflettere* solo sui significati, nei significati originariamente offerti dal *contesto storico-vivente* in cui vengono impiegati. *Riflettere*, propriamente, è pensare in significati, ri-semantizzare il *mondo* in cui si vive. Pertanto, il dato originario che una scienza originaria della *vita* (fenomeno-logia) elabora non è il “qualcosa *teoretico*” preso di mira e prodotto nel giudizio; piuttosto, è il mero significato nel contesto vitale, è il “qualcosa *significato*”. Esso è però originariamente offerto solo in un *mondo storico-concreto*: perciò stesso, in virtù del suo carattere essenzialmente *storico-temporale*, la *potenza originaria* del qualcosa così inteso è, per così dire, un'apertura *già aperta*, o meglio che può presentarsi come apertura solo *in* un contesto di significato *storicamente*, *epocalmente* offerto.

5. Conclusione

«Filosofia dello spirito vivente»: ontologia dell'*individuo storico* o metafisica dello *spirito storicamente vivente*?

Prendendo le mosse dalla questione cardine del neokantismo, sulle orme di Rickert e Lask, ripresentandola e sviluppandola nei termini della fenomenologia husserliana, in particolare rispondendo all'esigenza di una “dottrina del significato”, Heidegger imprime alla riflessione una curvatura *storica* che manifesta già il centro nevralgico del suo pensiero: caratterizzare l'ambito dei significati, del linguaggio, come quella sfera del reale in cui l'essere si dà *storicamente*, determinato in modo *temporale* e non separato a-temporalmente nel cielo senza vita della logica.

Così, infine, viene in luce il motivo fondamentale che guida e dirige l'intero movimento di pensiero che abbiamo tentato di mettere in luce, e che il titolo del nostro contributo esprime: il passaggio dall'“essere che *vale*” della logica (scienza teoretica «circolare»¹⁸¹ nel corso del 1919) all'“essere che *significa*” della «filosofia dello spirito vivente» (o scienza dell'*origine*) intende cogliere l'essere nel suo determinarsi *temporalmente*, *storicamente*; è questo “essere che *significa*”, pertanto, l'oggetto proprio della filosofia, così come la concepisce il giovane Heidegger. L'ambito dei significati sarebbe così sottratto al dominio dell'a-temporale, del *valere*, e ricondotto nel suo proprio campo d'azione che è la *temporalità* o *storicità* dello spirito umano vivente. In questo modo, la

180 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 255.

181 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 99.

comprensione più originaria della fenomenologia prospettata da Heidegger porterebbe nel suo grembo la traccia di una curvatura *linguistica*, nella quale l'essere si manifesterebbe nella sua *verità*, ossia *temporalmente*.

Il risultato della nostra ricerca lascia aperta una questione: nelle successive lezioni universitarie (laboratorio concettuale di *Sein und Zeit*) fino all'*opus magnum*, Heidegger sviluppa fino in fondo le virtualità teoretiche che pure abbiamo potuto rintracciare nella *Habilitationsschrift*? O non è forse vero che proprio il carattere *metafisico* della riflessione sul rapporto costitutivo tra linguaggio ed essere (aperto dall'analisi della *Grammatica speculativa*) non viene sempre più curvato e tradotto nei termini di una *ontologia fondamentale* del *Dasein*, comportando così il rischio della ricaduta "trascendentale" dell'*essere* nella *comprensione* che un certo ente è¹⁸²? Non è, invece, un importante guadagno concettuale quello esposto nello *Schlusskapitel*, che evidenzia come l'ambito del *linguaggio* consenta l'accesso alla sfera della *soggettività*, quest'ultima intesa tuttavia non come *individuo storico*, ma come *soggetto in sé*¹⁸³, che pure, come evidente dallo stesso capitolo conclusivo, porta con sé la traccia della *storicità*? Alcune chiarificazioni potrebbero venire, forse, da quell'*Auseinandersetzung* cui il giovane Heidegger accenna in chiusura dello scritto di abilitazione: ««La filosofia dello spirito vivente, [...] si trova di fronte al grande compito volto a porre in linea di principio un confronto [*einer prinzipiellen Auseinandersetzung*] con il sistema più potente [...], il sistema di Hegel»¹⁸⁴.

182 Cfr. HEIDEGGER, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014, p. 88: «Forse il difetto fondamentale del mio libro *Sein und Zeit* è che ho osato spingermi troppo presto troppo lontano. [...] ché solo dopo vent'anni dal lavoro per la libera docenza ho osato trattare in un corso il problema del linguaggio».

183 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 255: «[...] la dottrina del significato consentiva un accesso alla sfera della soggettività (precisando che con ciò non si deve intendere l'individualità ma il *soggetto in sé*)».

184 *Ibidem*, p. 258.

*Scrivere non è certo imporre
una forma (d'espressione)
a una materia vissuta.
Scrivere è una questione di divenire,
sempre incompiuto, sempre in fieri,
e che travalica qualsiasi materia vivibile
o vissuta. È un processo,
ossia un passaggio di vita
che attraversa il visibile e il vissuto.
La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Letture

Fausto De Petra

*Georges Bataille. L'istante e il segreto.
Di due libri batailleani*

Recensioni

Sara Svolacchia

Jacqueline Risset, L'à côté proustiano

Rolando Longobardi

*Christopher Hauke e Ian Alister (a cura di),
Jung & Film: Post-Jungian Takes on the Moving Image*

Luca Mandara

Karl Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844

Giuseppe Goisis

*Carlo Crosato, Critica della sovranità. Foucault e Agamben.
Tra il superamento della teoria moderna della sovranità
e il suo ripensamento in chiave ontologica*

Francesca Brezzi

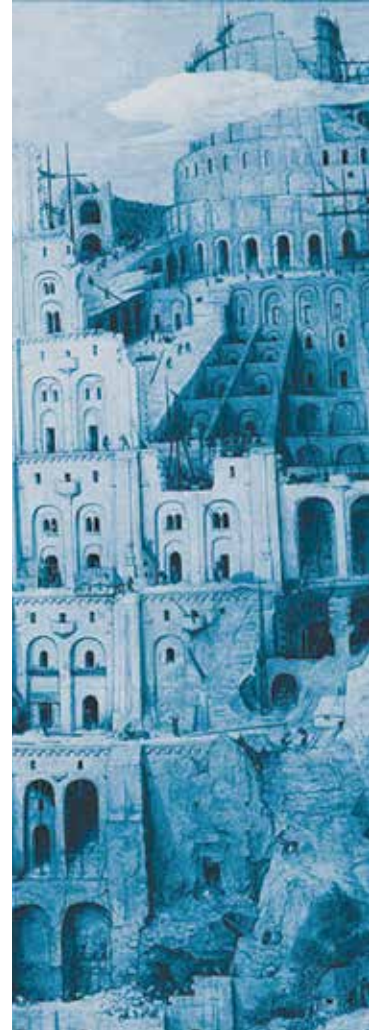
*Letizia Tomassone e Adriana Valerio (a cura di)
Bibbia, donne, profezia. A partire dalla Riforma*

Nicolò Bugiardini

*Valeria Bizzari, Sento quindi sono.
Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*

Sabrina Cardone

*Chiara Di Marco (a cura di)
Georges Bataille. De mots pour l'impossible*



- Editoriale**
- Il tema di B@bel**
- Spazio aperto**
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...**
- Immagini e filosofia**
- Giardino di B@bel**
- Libri ed eventi**

FAUSTO DE PETRA

GEORGES BATAILLE. L'ISTANTE E IL SEGRETO.
DI DUE LIBRI BATAILLEANI.

Nella copiosa produzione dedicata all'opera di Georges Bataille, vale la pena menzionare due volumi che ci offrono l'occasione di misurarci, ancora una volta, con il gesto *inattuale* della sua scrittura. Un autore, i cui tracciati di pensiero – di là dagli effimeri clamori che marcano il panorama editoriale del nostro tempo – ritagliano una dimensione propria che si configura come una delle esperienze più singolari della cultura novecentesca.

Il primo dei due volumi in oggetto è *Georges Bataille* di Jacqueline Risset¹, curato da Marina Galletti² e da Sara Svolacchia³, che raccoglie alcuni testi già editi in atti di convegni o su riviste internazionali e che presenta, nelle tre Appendici che arricchiscono il volume, materiali, immagini e appunti inediti provenienti dall'Archivio Risset Todini. L'idea del libro – di cui Umberto Todini, compagno di vita della poetessa, ripercorre la genesi nella *Premessa* al volume – prende forma solo all'inizio del 2014 ma si tratta in realtà di un *progetto* che Risset meditava da tempo. L'autrice non ha avuto il tempo di portare a compimento il progetto a causa della sua improvvisa scomparsa, ma l'*Indice*, abbozzato su un foglio autografo e riprodotto nel volume, non lascia dubbi su quali fossero le linee portanti del «suo» *Bataille*. Un testo pertanto «desiderato» e che, aldilà di qualsiasi omaggio postumo, intende restituire all'autrice ciò che il tempo le aveva impedito di ultimare. La scelta dei testi – che segue con rigore le indicazioni definite dall'autrice – è il portato di una serie di tracce che Risset sedimenta negli anni, nell'attesa di un disegno più organico che si materializzerà solo tardivamente. Il libro presenta una

1 Jacqueline Risset (Besançon 1936-Roma 2014) è stata poetessa, traduttrice, saggista, docente universitario, critico letterario, animatrice di riviste, dibattiti, convegni, progetti di ricerca, Presidente del Centro di Studi Italo-francesi di Roma e molto altro ancora; per una ricognizione più attenta sull'opera di Risset, si rinvia alla *Bibliografia di Jacqueline Risset* curata da Francesco LAURENTI nel volume *I pensieri dell'istante. Scritti per Jacqueline Risset*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2012, pp. 579-593.

2 Marina Galletti è stata prima allieva di Risset, poi collega di facoltà e studiosa di fama internazionale di Bataille; di quest'ultimo ha già curato le edizioni italiane de *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)* a cura di Denis Hollier, Bollati Boringhieri, Torino 1991, di Georges BATAILLE, *Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, Edizioni Associate, Roma 1995 e degli scritti di «Acéphale» e dell'omonima società segreta nel volume Georges BATAILLE, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997. Di Bataille ha anche curato la *Chronologie* in Georges BATAILLE, *Romans et récit*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 2004, pp. XCIII-CXXXVII; all'opera di Bataille ha dedicato numerosi studi tra i quali ricordiamo *La comunità "impossibile" di Georges Bataille. Da «Masses» ai «difensori del male»*, Kaplan, Torino 2008.

3 Sara SVOLACCHIA ha consacrato a Risset la sua Tesi di Dottorato *Da Tel Quel alla mistica dell'istante. L'evoluzione della poesia di Jacqueline Risset*, Università degli Studi di Firenze, 2018.

sua costruzione interna che non discende tanto dalla scelta delle curatrici, anche perché la mole di testi dedicati dalla studiosa a Bataille eccederebbe largamente il contenuto numero di testi presenti nel volume⁴, quanto da quello che Galletti definisce felicemente come una «visione»⁵ dell'autrice, una *chance* che si attua nell'evento stesso che precede la creazione.

Prima di scandagliare le articolazioni interne dell'opera, va ricordata la centralità dell'opera di Bataille nell'intero itinerario intellettuale di Risset. A Georges Bataille sarà sempre assegnata dalla studiosa una posizione di primo piano nello scenario culturale novecentesco, accanto ai suoi amati Proust e Dante. Tale riconoscimento – che avverrà con molto anticipo rispetto a molti suoi contemporanei e sin dai primi anni Settanta – sarà sostenuto con pugnace passione fino agli ultimi scritti. Chi ha avuto, infatti, la fortuna di conoscere Jacqueline Risset sa bene quale luce risplendesse nei suoi occhi quando si trovava a parlare di Bataille, fosse in una conversazione informale, in una lezione accademica o in un colloquio rivolto agli specialisti. Rispetto a questa passione, a questa dedizione «senza riserve», mostrata nel corso di un'intera vita – e che ha consentito a tanti lettori, studenti e docenti di accostarsi in maniera inedita all'opera di Bataille – siamo tutti debitori. Scrive Risset: «La storia intellettuale del Novecento in Francia, dagli anni Trenta in poi, dovrà probabilmente un giorno essere riscritta a partire da presenze meno note, meno evidenti, ma forse più attive e influenti di quelle consegnate dalla storia come centrali e decisive. In particolare a partire dalla presenza di Georges Bataille, che non ha smesso [...] di interrogare il suo tempo, di porre senza sosta, con straordinaria lucidità, le questioni fondamentali che ci troviamo a dibattere ancora oggi»⁶. Tale asserzione non ha solo il tenore di un tributo accordato a un autore amato e letto anche *contro* il proprio tempo – «dopo le confusioni, il disprezzo, i tentativi di riduzione» o le ricorsive accuse indirizzate a Bataille di ambiguità nei confronti del fascismo⁷ – quanto di un lucido imperativo che ha guidato pervicacemente Risset nel rivendicare, per l'opera di Bataille, un pieno riconoscimento nel Pantheon della scrittura occidentale novecentesca.

Ripercorrendo le scarne righe dell'*Indice* tratteggiato da Risset, si coglie facilmente come il filo che tiene insieme le differenti sezioni del testo non risponda né a un'esigenza di compiutezza, né a una ricostruzione di tipo cronologico del gesto della scrittura batailleana. I diversi titoli dei capitoli rinviano piuttosto a una serie di sentieri – al di fuori del tempo – percorsi da Risset nel labirinto dell'opera di Bataille che a volte s'interrompono, a volte si intersecano tra loro, altre ancora sembrano vorticosamente ripetersi. Il tempo

4 Per quanto concerne la produzione di Risset su Bataille, si rimanda alla *Bibliografia degli scritti di Jacqueline Risset su Georges Bataille* curata da Sara Svolacchia e presente nel volume in oggetto, pp. 105-108.

5 M. GALLETTI, *L'istante prima della creazione*, Introduzione a in J. RISSET, *Georges Bataille*, a cura di M. Galletti e S. Svolacchia, Artemide, Roma 2017, p. 11.

6 J. RISSET, "Un maître per il terzo millennio", in Id., *Georges Bataille*, cit., p. 133.

7 Per una prima ricognizione sull'impegno politico di Bataille negli anni Trenta, si rimanda ai testi di Denis HOLLIER, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, in *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, cit., pp. XI-XXVII e M. Galletti, *Riparazione a Bataille*, in *Georges Bataille, Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939*, cit., pp. 7-50.

della scrittura di Risset è scandito negli anni da diversi eventi batailleani⁸ che hanno segnato sia le sue ricerche accademiche sia la ricezione dell'opera di Bataille in Italia e in Francia. Si tratta di incursioni *corsare* in un tempo frammentato che si danno secondo un registro discontinuo che oscilla dal politico al sacro, dal sogno alla letteratura, dall'eterologia alla poesia. Se si seguono, infatti, i segmenti di tale movimento, emerge come ciascuno di essi corrisponda a un'urgenza della scrittura di Risset e conduca a una circolazione inesauribile, da una dimensione all'altra del senso.

Già ne *Il politico e il sacro*, Risset mostra una piena consapevolezza dei rischi insiti nella scrittura di Bataille, marcata incessantemente da un'«oscillazione»⁹ del pensiero che produce nel lettore un effetto di spaesamento, dovuto a molteplici e repentini mutamenti di registro lessicale e disciplinare. Tale complessità non viene negata nemmeno laddove il terreno sul quale si muovono i tratti più paradossali del pensiero di Bataille sembra essere meno solido ed esposto a possibili aporie, come emerge ad esempio dalle inquietudini del Collège de Sociologie o dalle istanze comunali dell'impossibile esperienza di Acéphale. La dimensione della politica e quella del sacro sembrano poter occupare uno spazio di rischiosa prossimità, nel quale – come vasi comunicanti – i vettori del sacro e della riflessione politica fluiscono gli uni negli altri, precludendo qualsiasi lettura univoca. È quanto affiora dalle riflessioni del Collège che – con il contributo decisivo degli altri due fondatori del Collège, Leiris e Caillois – aprono lo spazio della riflessione politica ai contributi provenienti dalla sociologia di Durkheim, di Mauss o di Rabaud. Bataille – rileva Risset – avvia, nella seconda metà degli anni Trenta, una «decostruzione attiva» di alcuni fondamenti del pensiero politico occidentale che tuttavia non preludono a un inedito «progetto» politico, semmai a uno svuotamento, a uno smontaggio dall'interno di alcuni paradigmi concettuali provenienti da dimensioni tra loro molto eterogenee e che mirano a un'inedita dislocazione dei loro vettori di senso. La marca distintiva di questa operazione sarà infatti la *negatività* che accompagna continuamente le attività del Collège; un negativo che, come sottolinea Risset, si rivela al di là di qualsiasi *utile*, e che non può essere incorporato o assimilato da alcun procedimento dialettico di natura hegeliana¹⁰. Il pensiero di Bataille sembra infatti sottrarsi a qualsiasi possibile solida configurazione di senso e a qualsiasi rigida griglia interpretativa; questo va colto invece nel movimento stesso della scrittura, nel suo ritmo a volte fluido e vorticoso, altre volte spezzato, scisso nell'intimo, frammentato al punto da sviare chi sia orientato alla ricerca di una qualche forma concettuale definita. Al contrario, l'eterogeneo, la deriva, lo scarto, la trasgressione del limite, l'eccesso sono i termini più propri di una scrittura che vive solo nell'atto del passaggio, di un movimento che non può arrestarsi al di qua di alcuna soglia; si tratta, in altri termini, di un gesto filosofico che può aver luogo solo a

8 Occorre ricordare qui almeno i tre convegni organizzati da Risset a Roma e dedicati a Bataille: *Autour de Georges Bataille dans les années Trente: le politique et le sacré*, Centre Culturel Français di Roma, 31 gennaio-1 febbraio 1986; *Georges Bataille. La littérature et ses limites*, Centre Culturel Français di Roma, 26-27-28 marzo 1987; *Bataille-Sartre. Un dialogo incompiuto*, Centre Culturel Français di Roma, 3-4-5 ottobre 1996.

9 J. RISSET, "Il politico e il sacro", in Id. *Georges Bataille*, cit., p. 20.

10 *Ibidem*, p. 24.

patto di non avere *un* luogo, *una* posizione localizzata. È in tale ottica che Risset indica nel «naufragio» una delle modalità più singolari del pensiero di Bataille, in quanto la sfida dello smarrimento, della perdita implicano irrimediabilmente la rinuncia a qualsiasi approdo definitivo, a qualsiasi porto rassicurante. La scrittura batailleana, come accade nell'*istante* nietzscheano, si dà tutta nella sua apertura, nella sua incompiutezza, nell'inquietudine stessa che marca nell'intimo l'esperienza umana e che espone ogni singolarità all'evento della *chance*.

Nel secondo testo del volume *Figure del sogno*, trovano posto una serie di suggestioni che toccano le corde della scrittura di Risset e che rimandano a quella dimensione onirica che attraversa, sin dai suoi esordi letterari, l'opera di Bataille. Dall'*Histoire de l'œil* – racconto tra i più surreali nel quale prendono corpo alcune delle ossessioni che attanagliano la mente del giovane scrittore – a *Le Bleu du ciel*, romanzo da cui emerge quel sottosuolo dostoevskiano in cui si muovono le ombre più tenebrose dell'inconscio batailleano, dai sogni rivoluzionari della Spagna repubblicana alla morte che trionfa nell'infuocata sabbia della Corrida, dai *cauchemar* nei quali irrompe la figura del Commandeur mozartiano ai *presagi* ben più reali delle sfilate delle uniformi naziste. Il ruolo che il sogno gioca nella scrittura batailleana non fa mai pervenire il soggetto a una nuova *visione* che apra prospettive inedite ma agisce come una forza che genera un continuo spostamento o sfasamento dei piani. L'atmosfera che domina *Le Bleu du ciel* – osserva Risset – è marcata da un «torpore da incubo»¹¹ che trascina inesorabilmente i protagonisti a ritrovarsi quasi come spettatori della loro esistenza secondo la stessa modalità del *glissement* che contraddistingue la produzione più filosofica di Bataille. Sogno e realtà si alternano nel romanzo senza soluzione di continuità, anche se nel gioco dei rimandi, non è facile dire se si rivelino alla fine più decisivi le istanze del reale o gli elementi che affiorano dal mondo onirico. Tra parodia e tragedia, ragione e follia, il sogno si rivela come la vera «chiave di volta» della scrittura finzionale di Bataille.

L'attenzione di Risset si sposta poi a indagare, nel testo *Bataille-Sartre – Un dialogo incompiuto*, la complessa relazione intellettuale che si annoda tra due personalità molto diverse tra loro ma ben presenti l'una all'altra nello scenario francese del secondo dopoguerra. Entrambi filosofi e narratori, polemisti e critici letterari, fondatori di riviste come «Critique» e «Les Temps Modernes» destinate a contendersi il campo del dibattito culturale francese subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale. Il mondo che li ha visti su posizioni contrapposte è del tutto mutato, ma l'eco delle loro polemiche sul ruolo degli intellettuali è ancora ben presente. Un dialogo che avrà, sin dal 1943, la forma di un inevitabile scontro ingaggiato da Sartre con il saggio *Un nouveau mystique*, pubblicato nei «Cahiers du Sud» come recensione critica all'*Expérience intérieure* edita nello stesso anno. Quella di Sartre avrà il tono di una severa – e forse avventata – stroncatura della filosofia di Bataille. Un pensiero questo che non riesce a essere racchiuso all'interno delle categorie ermeneutiche fenomenologiche dell'esistenzialismo sartriano. Il flusso della scrittura di Bataille scivola, in effetti, tra le «categorie» del *filosofo* non lasciandosi imprigionare nei desueti confini della filosofia accademica del tempo. Un «pensiero

11 Id., «Figure del sogno», in Id., *Georges Bataille*, cit., p. 38.

sottratto» – come lo qualificherà efficacemente Jean-Luc Nancy – che sfugge a qualsiasi rappresentazione o «figurazione» del senso¹². La risposta non tarderà ad arrivare e nel 1945, in appendice al *Sur Nietzsche*, Bataille si difenderà attribuendo all'avversario una «lentezza» che non gli consente di cogliere la «mobilità» del suo pensiero. Le polemiche – tra un tentativo di riconciliazione e l'altro – proseguiranno con l'attacco da parte del filosofo dell'*engagement* alla debolezza delle posizioni politiche del surrealismo e con la dura presa di posizione di Bataille contenuta nella *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*¹³ con la quale a essere messa in questione sarà proprio la teoria dell'impegno¹⁴ incompatibile con la *sovranità* della scrittura. Nel 1952, un ulteriore banco di prova tra Bataille e Sartre, sarà l'attacco mosso da quest'ultimo a Camus e la difesa perorata da Bataille ne *L'affaire de «L'Homme révolté»*¹⁵. Tali passaggi, insieme ad altri meno ufficiali, vengono con cura ripercorsi da Risset per ricostruire un dialogo-senza dialogo che li vedrà, tra alti e bassi, affrontarsi l'un l'altro fino alla scomparsa di Bataille nel 1962.

In ben tre testi presenti nel volume – *Haine de la poésie, I «bambini nella casa»*, *Bataille-Leiris* e *La canzone della Sirena. L'odio della poesia o l'estremo della letteratura* – lo sguardo di Risset torna a soffermarsi su uno dei versanti più cari all'autrice ovvero sulla questione della poesia in Bataille e in Leiris. Un inciso di Bataille guida, sotto traccia, l'intera analisi rissettiana: «La letteratura non (è) niente se non è poesia». L'odio che investe la poesia è, per Bataille¹⁶, l'odio per la poesia che cede all'illusione, prigioniera della forma estetica, che sfrutta il linguaggio in maniera *servile*, secondo l'invisibile categoria dell'*utile*, del progetto. Al di là di qualsiasi «bella poesia», si ha poesia autentica, secondo Bataille, solo se essa si dà come affermazione della «sovranità» e solo se essa è pronta ad andare oltre se stessa, a negarsi fino in fondo. La poesia è un sacrificio – certo minore – che ha come vittime le stesse parole. Se in essa non parla il linguaggio dell'impossibile, non si accede che alla «poesia come «banalità»»¹⁷. Tale questione si rivelerà decisiva anche per Leiris che, in più di un'occasione, confesserà di aver desiderato di «essere poeta»¹⁸. Il dissidio che emerge in quest'ultimo è segnato però

12 J.-L. NANCY, *Il pensiero sottratto*, in *Bataille-Sartre. Un dialogo incompiuto*, a cura di Jacqueline Risset, Artemide Edizioni, Roma 2002, p. 86.

13 G. BATAILLE, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, «Botteghe oscure», n. 6, 1950, pp. 172-187 ora in Id., *Œuvres complètes*, t. XII, pp. 16-28; trad. it. *Lettera a René Char sulle incompatibilità dello scrittore*, in Georges Bataille, *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, Costa & Nolan, Milano 1998, pp. 165-180.

14 J. RISSET, «Bataille-Sartre. Un dialogo incompiuto», in Id., *Georges Bataille*, cit., p. 48.

15 Cfr. G. BATAILLE, *L'affaire de «L'Homme révolté»*, «Critique», n. 67, décembre 1952, pp. 1077-1082 ora in G. BATAILLE, *Œuvres complètes, Articles II 1950-1961*, t. XII, Gallimard, Paris 1988, pp. 230-236.

16 *La Haine de la poésie* è il titolo di un'opera edita da Bataille dalle Éditions de Minuit nel 1947, ripubblicata nel 1962 con il titolo *L'Impossible. Histoire de rats* suivi de *Dianus* et de *L'Orestie* e ora contenuta in G. BATAILLE, *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, Paris 1971, pp. 97-223; trad. it. *L'impossibile. Storia di topi* seguito da *Dianus* e *L'Orestide* in G. BATAILLE, *Tutti i romanzi*, A cura di Guido Neri, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 213-339.

17 J. RISSET, «Haine de la poésie», in Id., *Georges Bataille*, cit., p. 59.

18 Id., «I «bambini nella casa». Bataille-Leiris», Id., *Georges Bataille*, cit., p. 69.

da quello che Risset definisce come un «prosaismo costitutivo» che preclude a Leiris la possibilità della vera poesia. L'atto poetico, per Bataille e Leiris, non ammette mediazioni sintetiche: o è desiderio di rivolta o non è; da tale assunto discende lo smarrimento, la delusione e la diffidenza per tutta la poesia (o più in generale per la letteratura *engagée* di sartriana memoria) che decide di porsi «*al servizio della rivoluzione*». «La littérature – scrive Bataille – ne peut être réduite à servir un maître. NON SERVIAM est, dit-on la devise du démon»¹⁹. Nonostante la sua carica illusoria, la poesia – come per i «bambini nella casa» – riserva tuttavia, nella sua attesa di libertà, un accesso all'istante nel quale possono aprirsi gli inattesi éclairs tanto cari a Risset²⁰.

Nel volume, Risset ritorna anche su uno dei tracciati originari dell'itinerario intellettuale di Bataille che lo videro, nel biennio 1929-1930, segretario generale della rivista *Documents*²¹ che si rivelò una delle esperienze più «eterodosse»²² e fondanti della sua scrittura. L'autrice esamina qui della rivista quello che viene definito come lo «straordinario» numero 4. Una rivista marcata da un'inesauribile curiosità per quanto eccede l'ambito dell'ordinario, della letteratura e dell'omogeneo. *Documents* fu per Bataille la presa d'atto che il tempo richiedeva uno spostamento d'asse; le ricerche messe in campo dagli autori che presero parte a questa avventura editoriale – studiosi provenienti da campi molto diversi del sapere – avrebbero virato verso il dominio inassimilabile del *tout autre*, un ambito nel quale l'archeologia, l'arte, l'etnografia e l'antropologia si sarebbero confrontate con *documenti* che proponevano un nuovo sguardo sui differenti temi indagati. L'eterogeneo, lo scarto, l'immagine assumeranno così nelle pagine della rivista il valore di un gesto di sfida alla cultura del tempo, una rivista *impossibile* diretta da un uomo che avrebbe fatto del «basso materialismo»²³ una macchina da guerra contro l'idealismo dei surrealisti²⁴. Bataille ne uscirà alla fine con un'attitudine filosofica che – mettendo in discussione qualsiasi tentazione formale – farà dell'*informe*²⁵ la sua marca più propria.

19 G. BATAILLE, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, in BATAILLE, *Œuvres complètes, Articles II 1950-1961*, op. cit., p. 19.

20 Cfr. J. RISSET, *Les instants les éclairs*, Gallimard, Paris 2014.

21 Cfr. *Documents. Doctrines, Archéologie, Beaux-arts, Ethnographie*, edizione anastatica, 2 voll., Jean-Michel Place, Paris 1991.

22 Il saggio di Risset “*Documents*”. Il numero 4 è una riedizione di un saggio pubblicato dalla studiosa per il volume collettaneo “*Documents*”, una rivista eterodossa, a cura di Franca Franchi e Marina Galletti, Bruno Mondadori, Milano 2010. Il volume presenta gli atti del convegno internazionale “*Documents*”, une revue hétérodoxe, tenutosi a Roma presso l'Ambasciata di Francia l'11 e il 12 giugno 2009.

23 G. BATAILLE, *Le bas materialisme et la gnose*, «*Documents*», n. 1, 1930, ora in ID., *Œuvres complètes*, t. I, cit., 1970, pp. 220-226; trad. it. *Il basso materialismo e la gnosi* in ID., *Documents*, a cura di S. Finzi, Bari, Dedalo, 1974, pp. 93-103.

24 In merito si veda di G. BATAILLE, *La «vieille taupe» et le préfixe «sur» dans les mots «surhomme» et «surréaliste»* in *Écrits posthumes 1922-1940*, *Œuvres complètes*, t. II, cit., 1970, pp. 93-109; trad. it. *La «vecchia talpa» e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealista* in ID., *Critica dell'occhio*, a cura di Sergio Finzi, Guaraldi Editore, Rimini 1972, pp. 136-153. Sul materialismo di Bataille, mi veda anche il mio, *Georges Bataille. Materialismo antropologico e filosofia della dépense*, in *1962-2012*, in *Nel nome di Bataille*, a cura di Luigi A. Manfreda, «Il Cannocchiale», Rivista di studi filosofici, 2, maggio-agosto, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 77-122.

25 G. BATAILLE, *Informe*, «*Documents*», n. 7, 1929, ora in *Œuvres complètes*, I, cit., p. 217; trad. it. *Do-*

L'altro volume in questione è *The Sacred Conspiracy. The internal papers of the secret society of Acéphale and lectures to the College of Sociology*, a cura di Marina Galletti e Alastair Brotchie, pubblicato dalla londinese Atlas Press e che raccoglie – per la prima volta in traduzione inglese – gli articoli della rivista «Acéphale» (Giugno 1936-Giugno 1939), le carte segrete, i regolamenti interni, le mappe e i volantini prodotti per la società segreta Acéphale (1936-1939) nonché alcune conferenze e dichiarazioni scritte nell'ambito delle attività del Collège de Sociologie (Marzo 1937-Luglio 1939). Il volume, prefato dai due saggi dei curatori – *The Secret Society of Acéphale* di Galletti e *Marly, Montjoie and the Oak Tree Struck by Lightning...* di Brotchie – è impreziosito anche da un ricco apparato iconografico che presenta le riproduzioni delle *gravures* e di alcuni disegni di Masson pubblicati nella rivista «Acéphale», da numerose fotografie inedite di alcuni protagonisti di queste imprese batailleane (Georges Bataille, Sylvia Bataille, Colette Peignot, Boris Souvarine, André Masson, Michel Leiris, Pierre Klosowski, Georges Ambrosino, Patrick Waldberg) e dei luoghi che sono stati teatro degli eventi che ricorrono nei testi, dall'abitazione di Bataille a Saint-Germain-en-Laye al piccolo villaggio di pescatori di Tossa de Mar dove Bataille fu ospite dell'amico Masson, dal retrobottega della Salle des Galeries du Livre in Rue Gay-Lussac n. 15 a Parigi alle immagini, risalenti agli anni Trenta, della foresta di Marly dove avvenivano i riti degli iniziati della società segreta Acéphale. Arricchisce il volume una puntuale cronologia curata da Marina Galletti che accompagna le diverse sezioni del testo e che fornisce riferimenti essenziali per poter contestualizzare i diversi testi nelle epoche, nei luoghi e nelle biografie individuali che vi si incrociarono dal 1929 al 1939.

Una delle peculiarità del volume – anche per chi abbia già letto *separatamente* in lingua originale i testi – risiede proprio nell'architettura interna che i curatori hanno scelto per ordinare i materiali. Il corpus dei testi segue, infatti, un criterio rigorosamente cronologico e ogni sezione del volume presenta una funzionale organizzazione interna. Tale articolazione offre al lettore la possibilità di seguire, per anno di composizione dall'Aprile del 1936 al Febbraio del 1939, l'insieme dei testi, collocandoli secondo una modalità interna sincronica che presenta i testi, gli autori e i percorsi che si intersecano tra la Rivista, la società segreta e il Collège. Scorrendo le pagine del testo, ci si addentra così in tracciati che hanno profondamente marcato l'itinerario intellettuale di Bataille e che risultano decisivi per poter comprendere lo snodo rappresentato dagli anni Trenta nella sua produzione letteraria e filosofica, fino al settembre del 1939 che inaugurerà, con le note de *Le Coupable*, la fase degli scritti de *La Somme athéologique*.

Senza poter qui ricostruire il decennio in questione, va rimarcato però come le contraddizioni, i paradossi e le aporie che emergono in quest'epoca della biografia di Bataille rivelano in fondo – in maniera esemplare – quelle che sono state le *impasse* di un'intera generazione di intellettuali che – ciascuno con la propria prospettiva – si sono trovati a misurarsi con le sfide di una tra le più complesse epoche del Novecento, segnata da profonde lacerazioni di natura ideologica, economica e culturale. Gli anni Trenta im-

cuments, cit., p. 165. Si veda sull'argomento *Il valore d'uso dell'informe* di YVE-ALAIN BOIS IN Y.-A. BOIS - R. KRAUSS, *L'informe*, a cura di Elio Grazioli, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 1-32.

ponevano una complessa – quanto ardua – rielaborazione dei principali modelli politici allora esistenti quali la democrazia liberale, il comunismo, l'anarchismo, il socialismo, i vari fascismi. Se si pensa, in effetti, alle esperienze che toccano Bataille in quei convulsi anni – *Documents*, le Cercle Communiste démocratique, *La Critique Sociale*, *Contre-Attaque*, *Masses*, *Acéphale*, le Collège de Sociologie – si rimane certamente colpiti dalla loro intensità, dalla loro portata culturale e dalla loro valenza politica. Gli eventi della Crisi del 1929, del trionfo di Hitler, dello stalinismo, del conflitto italo-etiopeo, della guerra civile spagnola, obbligarono molti a una ridefinizione dei singoli campi di appartenenza quanto mai problematica. *Acéphale* e il Collège de Sociologie cadono in questa temperie, nella quale si tentò di individuare nuovi strumenti teorici e inedite prospettive politiche per poter comprendere e affrontare eventi di simile portata. Le risposte e le azioni messe in campo – tra delusioni e fallimenti – non consentirono, tuttavia, di superare la crisi europea. Il peggio doveva ancora avvenire e fu per tutti il carnaio della Seconda Guerra mondiale, da alcuni, come Bataille, presagita e subita nella rassegnazione più assoluta, da altri attesa con entusiastica speranza, dai più fortunati evitata con l'esilio dall'Europa.

Quando si riflette, infatti, sulle scelte di Bataille di quegli anni, l'aspetto più problematico che emerge è l'atteggiamento tenuto nei confronti del *sacro* e del ruolo attribuito al *mito* nell'esperienza di *Acéphale*. Dalle conclusioni de *La structure psychologique du fascisme*²⁶ del 1933-34, emergeva già come le crisi che travolgevano le democrazie occidentali avrebbero condotto inevitabilmente a diverse forme di fascismo. Quelle stesse forze fasciste o naziste che erano già riuscite a recuperare – l'una dalla romanità, l'altra dal coacervo dei miti teutonici – alcuni elementi del *sacro*, fondendoli poi con l'elemento militare che avrebbe ridefinito la struttura della società omogenea. Tale consapevolezza avrebbe potuto mettere in guardia Bataille rispetto a qualsiasi tentativo – anche di segno politico opposto – che individuasse nel *sacro* e nei miti la possibilità di costruire un nuovo ordine sociale. Ma la crisi dei sistemi liberali era talmente profonda che solo un profondo rinnovamento delle forze del *sacro* sembrava poterne riattivare la vitalità²⁷. L'illusione che accompagnerà Bataille (ma anche Caillois, Leiris e altri della sua epoca), almeno fino al 1939, sarà quella di rinvenire nel *sacro* quella che Esposito definisce l'«origine sacrale del potere»²⁸. Del resto il recupero del *mito* in quanto dispositivo ideologico era già operante non solo in ambienti tradizionali della destra francese ma anche nell'ambito dell'etno-antropologia francese e nell'area dell'anarco-sindacalismo

26 G. BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme*, in «La Critique Sociale», n. 10, novembre 1933 e n. 11, mars 1934, ora in *Premiers Ecrits 1922-1940, Œuvres complètes*, t. I, p. 370; trad. it. *La struttura psicologica del fascismo*, in *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Guaraldi Editore, Rimini 1972, p. 210.

27 In merito alla complessa questione della comunità in Bataille si veda anche il mio *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, Roma, DeriveApprodi, 2010, Cap. 1, pp. 21-59 e *La comunità abbandonata*, in J.-L. NANCY, *La comunità sconsigliata*, a cura di Fausto De Petra, Mimesis Edizioni, Milano 2016, pp. 119-180.

28 R. ESPOSITO, *La comunità della perdita. L'impolitico di Georges Bataille*, in BATAILLE, *La congiura sacra*, cit., p. XX.

che proveniva dalla sinistra soreliana²⁹. Per certi versi, l'esito finale delle crisi delle democrazie occidentali si rivelerà ancor più paradossale; a spingere le società occidentali verso il baratro dei totalitarismi non era stato – come avevano pensato molti allievi di Durkheim e Mauss – il processo di secolarizzazione in atto nelle società, quanto gli effetti prodotti dalle scosse di natura politica ed economica che, dall'inizio degli anni Venti in poi, inizieranno a far vacillare le democrazie liberali europee. Se è vero, infatti, che la componente religiosa ebbe un ruolo rilevante nella genesi del fascismo, esso non fu che uno dei vettori che animavano la forza dei totalitarismi. La società segreta Acéphale, la cui prima origine era legata al rifiuto di qualsiasi *testa* o *capo*, non avrebbe mai potuto avere come proprio *telos* alcun potere sacro; essa nasceva da una tensione *an*-archica incompatibile con qualsiasi forma di ordine politico. Questo è certamente il nodo teorico che sfugge a quanti hanno – più o meno consapevolmente – accostato in maniera azzardata Bataille al fascismo. Le iniziative di Contre-Attaque, Acéphale o del Collège de Sociologie hanno rappresentato soprattutto il sincero e forse disperato tentativo di poter «appropriarsi» di strumenti di mobilitazione che facessero leva sulle passioni in chiave *antifascista*. Ciò che sembrava venir meno nelle società secolarizzate degli anni Trenta era un legame che potesse saldare tra loro i membri del gruppo sociale, quel *fuoco sacro* che Bataille cercherà di ritrovare, con i congiurati di Acéphale, ai piedi dell'albero folgorato, nelle notti stellate della foresta di Marly³⁰. Alla fine, la società segreta, dopo aver rinunciato a qualsiasi rito sacrificale – e al di là di qualsiasi produzione d'opera – preferì restare quella che – sin dall'inizio – era nata come una comunità *inoperosa*³¹.

Ciò ha significato per Bataille, e per quanti lo seguirono nell'impresa, dover rinunciare a quell'estrema illusione, all'idea di poter rifondare la società rinnovandone gli elementi sacri che ne garantivano l'unione. Si trattava, in fondo, di rispondere – ancora una volta – all'orrore provocato dall'assenza di un nucleo sacro. Al di là degli esiti fallimentari dell'impresa, l'impossibile scommessa di Acéphale (come anche del Collège) era stata quella di affrontare l'intollerabile senso di *vuoto* o del vuoto di *senso* che il nichilismo occidentale – allora come oggi – reca con sé. Vale la pena, allora, ripercorrere daccapo, con Bataille, quegli oscuri sentieri per comprenderne le sfide e i limiti, ma ancor più per cogliere i funesti presagi che condussero al disastro di *quel* tempo, e che come un monito ci ricordano come gli anni Trenta – con il loro potenziale nefasto – siano ancora dinanzi a noi.

29 A tal riguardo, le ricerche di Sternhell e dei suoi allievi, hanno consentito di guardare sotto una nuova luce l'influenza decisiva esercitata da Sorel su molti gruppi politici francesi di sinistra e di destra del primo Novecento e anche di comprendere meglio la complessa genesi del fascismo francese e italiano. Si vedano soprattutto di STERNHELL, *La droite révolutionnaire*, Seuil, Paris 1978; trad. it. *La destra rivoluzionaria*, Corbaccio Editore, Milano 1997; Id., *Naissance de l'idéologie fasciste*, Fayard, Paris 1989; trad. it. *Nascita dell'ideologia fascista*, Baldini & Castoldi, Milano 1993; Id., *Ni droite, ni gauche*, Seuil, Paris 1983; trad. it. *Né destra né sinistra*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.

30 Sui luoghi e i riti della società segreta di Acéphale si rimanda a M. GALLETI, *Il re del bosco*, in BATAILLE, *La congiura sacra*, op. cit., pp. 129-143.

31 In merito, si veda il fondamentale J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986/1990; trad. it. *La comunità inoperosa*, a cura di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 1986.

JACQUELINE RISSET, *L'«à côté proustiano»*

traduzione e cura di Marina Galletti, postfazione di Alberto Castoldi, Roma, Binklink editori, 2018, pp. 60.

L'«à côté proustiano», un testo di Jacqueline Risset sino ad oggi inedito, si pone come l'ultimo di una serie di preziosi ritrovamenti dell'archivio Risset-Todini di Roma. Inserito in un dossier dal titolo «Proust italiani», il dattiloscritto italiano originale è stato rinvenuto da Marina Galletti, che ne ha curato la pubblicazione e ricostruito la lunga genesi. *L'«à côté proustiano»* riveste in effetti una doppia importanza nel quadro dell'analisi rissettiana dell'opera di Proust, la cui *summa* è senza dubbio il saggio *Une certaine joie* (2009). Da un punto di vista cronologico, l'articolo appare contemporaneo dei primi tre testi che la studiosa dedicò a Proust, tutti e tre del 1971 (si tratta di *Théorie et fascination*, *Proust e la letteratura francese contemporanea, o l'anti-modello* e *Una vera critica non è ancora nata*); da un punto di vista critico, esso pone invece le basi di ciò che Alberto Castoldi definisce «l'originalità dell'approccio di Jacqueline al corpo proustiano» (p. 48).

Tale originalità è rappresentata dalla centralità che Risset accorda alla metonimia nell'analisi dell'architettura formale della *Recherche*. Certamente, come ricorda la studiosa, nel suo *Métonymie chez Proust*, Gérard Genette aveva già aperto la strada alla rivalutazione di tale figura retorica nel quadro dell'analisi proustiana, ponendo così in discussione il ruolo di primo piano tradizionalmente riservato alla metafora. Risset, tuttavia, si spinge ancora più in là, sottolineando la ristrettezza di un approccio (quello di Genette) che consideri la metonimia e la metafora come «figure entrambe privilegiate e complementari» (p. 20). Occorre invece, continua Risset, «interrogare, nel romanzo proustiano, non più la loro equivalenza, o la loro supposta complementarità, ma la loro distanza e ineguaglianza» (p. 20).

Le implicazioni di tale presupposto teorico sono evidenti: affermare l'egemonia della metonimia significa liberare Proust dalla lettura simbolista e, al contempo, ridurre la portata della componente idealistica. Risset cita in proposito Derrida: «il movimento della metaforizzazione non è altro che un movimento di idealizzazione» (p. 21). La metonimia, a differenza della metafora, non si innalza verso l'Idea ma si muove sul piano della «contiguità reale» (p. 21), dando vita a una «figura impura» che «introduce l'ossessione dell'estraneità, della corruzione e dell'annullamento» (p. 22). Non è un caso che Risset associ la metonimia all'interdetto e alla trasgressione. Diversamente dalla metafora, la metonimia «attacca precisamente l'interdetto del senso» (p. 36) e, proprio in virtù di tale violazione, essa viene associata da Risset alla sessualità trasgressiva della *Recherche*. «v'è un'ossessione del corpo in Proust» commenta in tal senso Castoldi «che non è semplicemente riconducibile alla sensualità, ma fa parte, imprescindibile, della sua percezione del mondo come insieme di contiguità metonimiche» (p. 50).

Rispetto a Genette, la peculiarità della critica rissettiana consiste soprattutto nell'aver elevato la metonimia al rango di meccanismo su cui poggia l'intera *Recherche*: più che semplice figura retorica, essa passa ad indicare l'attenzione conferita da Proust a ciò che si colloca nello spazio dell'«à-côté», ovvero non più alla rappresentazione (idealistica) della Natura ma «alla totalità data dalla percezione» (p. 25). Solo la percezione, impedendo la costituzione di una gerarchia tra gli elementi della visione, consente di far entrare l'«à-côté» nella scrittura. È precisamente tale capacità di manifestare l'«à-côté» a costituire, per Proust, il genio di Ruskin, il quale «dilata la cornice del quadro, dell'opera d'arte alle dimensioni della percezione intera» (p. 26). «Lo sguardo di Proust», conclude Risset «è esente dall'ingenuità culturale che considera la cornice del quadro come suo limite assoluto» (p. 32). La metonimia così intesa appare allora emblema-

ticamente rappresentata, nella *Recherche*, dalle tavole di Elstir in cui terra e mare sono quasi indistinguibili l'una dall'altro, come se non esistesse alcuna linea di separazione a differenziarli.

Tutta l'architettura della *Recherche* è dunque costruita su una base metonimica in cui la narrazione mira ad includere l'«à côté»: «gli elementi esclusi, sistematicamente ritornano, dirigono, piegano la visione». L'intero romanzo si irradia – per usare un termine proustiano – attraverso i rapporti di contiguità tra i ricordi, i personaggi e i luoghi configurandosi, come Risset scriverà più tardi in *Une certaine joie*, come movimento erratico che nemmeno la centralità del narratore riesce a fissare. La stessa memoria proustiana, nota Risset (qui in accordo con Genette), più che «involontaria» dovrebbe chiamarsi «metonimica» (p. 33). È infatti da un primo ricordo, e mediante un processo associativo («il contagio metonimico», come lo chiama Genette), che scaturisce tutta la concatenazione di ricordi sui cui si fonda la *Recherche*. «Meccanismo complesso del riflesso, della giustapposizione, dell'invasione, unico meccanismo capace di creazione» (p. 34), conclude Risset.

Oltre all'importanza che l'articolo riveste nell'ambito della critica sulla *Recherche*, *L'à côté proustiano* si rivela di estremo interesse anche per gli studi sull'opera della stessa Risset. Come nota Alberto Castoldi, esso «ci permette di immergerci nel laboratorio da cui sono nati gli esiti successivi» (p. 48). Lo mostra bene la rigorosa ricostruzione filologica operata da Marina Galletti nell'introduzione: *L'à côté proustiano* costituisce infatti un «luogo matriciale» (p. 12) da cui prenderanno vita diversi articoli e da cui, infine, nascerà il capitolo «Théorie et fascination» di *Une certaine joie*. Gli interventi sul testo apportati da Risset, e qui documentati da Marina Galletti, pongono il lettore di fronte a un'evidenza: in Risset non vi è mai semplice rimaneggiamento circostanziale. Le modifiche apportate dalla studiosa nelle diverse redazioni testimoniano invece di una lettura in continua evoluzione; di una lettura che, lottando contro la fissità del senso a cui aspira ancora oggi una certa critica, non esita a rimettersi in discussione. Quella di Risset è dunque una vera propria operazione di riscrittura, il segno, per usare la stessa espressione che la studiosa riserva a Proust, di un'«écriture infinie».

SARA SVOLACCHIA

CHRISTOPHER HAUKE e IAN ALISTER (a cura di)

Jung & Film: Post-Jungian Takes on the Moving Image

trad. it. di M. Latini e T. Orlando, *Jung e il cinema. Il pensiero post-junghiano incontra l'immagine filmica*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 299.

Cercare di tradurre il senso junghiano dell'utilizzo dell'immagine e dell'immaginario attraverso la settima arte non è sicuramente un'operazione da considerare semplice o scontata. Non è un caso se il bel libro scritto a quattro mani da Christopher Hauke e Ian Alister introduce il lettore al linguaggio come alla *Weltanschauung* junghiana attraverso una citazione tratta proprio dalle *Opere* del pensatore e psichiatra svizzero. In essa la psiche viene considerata come divisa tra uno stato empiricamente vissuto ed uno immaginato, quest'ultimo capace di rappresentare le "cose più grandi" quasi fossero l'opera di un Dio creatore. Posta tale premessa – è questa la provocazione che spinge i due curatori verso tale analogia – perché non considerare il regista alla stregua di un Dio con un'immensa immaginazione capace di trasformare la pellicola e lo schermo di proiezione in un traduttore dell'inconscio, nel quale «la psiche può emergere, essere vissuta e "commentata"»? (vedi introduzione p. 18).

Cinema dunque, quale strumento nelle mani di un dio creatore capace di creare un *eden dell'immaginario* nel quale il soggetto (lo spettatore) non si limita a nominare le cose, ma ad immaginarle insieme al suo stesso creatore (il regista). Grazie al cinema, esperienza collettiva e sentire individuale trovano una strada in comune attraverso la quale far dialogare gli aspetti più nascosti dell'inconscio collettivo usufruendo di una lettura legata alla analisi d'individuazione ed utilizzando quale veicolo l'archetipo diviso tra Anima e Animus tipico della riflessione junghiana.

Per tale motivo la raccolta di saggi contenuta nel testo consente al lettore, una continua libertà di movimento. Questo è il principale filo conduttore utilizzato dai due curatori.

Immergendosi nella lettura di *Jung e il cinema*, al lettore viene concessa una sorta di facoltà di dislocazione: egli è capace di posizionarsi, di volta in volta, in una prospettiva differente rispetto al tema trattato. I saggi raccolti in tre sezioni permettono, infatti, letture differenziate. È possibile ad esempio, affrontare tematiche e interpretazioni a carattere psicoanalitico capaci di fornire un lessico minimo anche se indispensabile a coloro che intendono addentrarsi nel linguaggio della psicanalisi junghiana. Si pensi, ad esempio, alla prima sezione del libro significativamente intitolata «una prospettiva junghiana» ed in particolare ai primi tre saggi che la compongono. Al lettore, anche se non esperto, viene data la possibilità di addentrarsi nel mondo dell'immaginario filmico attraverso la trattazione di testi prettamente a carattere estetico e cine-semiotico, analizzati attraverso il linguaggio e la struttura argomentativa tipica del pensiero del pensatore svizzero. In tal modo, termini che ad un occhio poco affine apparirebbero esoterici quali segno/simbolo/alchimia/complesso, quando legati ad una prospettiva cinematografica, quindi al concetto di film, assumono un significato tanto nuovo quanto chiarificatore, come mostrato nel saggio di Don Fredericksen, che apre proprio la prima sezione del testo.

Una particolare attenzione viene poi data alle possibili caratterizzazioni che solo una lettura di tipo psicoanalitico concede alla formazione del cosiddetto "genere filmico": il noir e il fantascientifico ad esempio, diventano i tratti privilegiati di un modo di comunicare il linguaggio dell'inconscio collettivo, così come presentato nel saggio di Jane Ryan su cinema, psicoanalisi e fantascienza e contenuto nella seconda sezione.

Non mancano letture decisamente psicoanalitiche rivolte ai registi, considerati come *auteur*

il cui Sé «opera nella creazione di un'immagine viva di archetipo sullo schermo, immagine che, nella sua evocazione di “complessi di tonalità affettive” nelle azioni dell'osservatore, agisce come un ponte essenziale tra l'Io e il Sé», come mostrato grazie alla analisi di classici del cinema quali *Roman holiday*, *The blue angel*, *Tender Mercies*, contenute nel bel testo teoretico di John Beebe tramite una originale lettura del concetto di anima e animus, trasposta nel linguaggio filmico e contenuto nella terza sezione.

Il testo, nel suo complesso, riesce così a dare una visione d'insieme – corroborata anche da un breve ma completo glossario dei termini legati al pensiero junghiano posto nella parte finale – attraverso lo sguardo di pensatori legati a diverso titolo al pensiero di Jung così come alla riflessione post-junghiana cercando di tradurre questo linguaggio attraverso la prospettiva di alcuni registi che, consciamente o meno, dimostrano di essere in sintonia con la lettura della psiche fatta dal pensatore svizzero.

Non solo un testo psicoanalitico dunque, ma nemmeno un testo esclusivamente adatto a critici cinematografici o semiotici del linguaggio filmico. La forza di questa raccolta di saggi consiste proprio nella capacità che essa ha di coniugare la lettura del reale – così come proposta dallo psichiatra e filosofo –, con la “umana” se non proprio fisiologica trasposizione filmica dell'inconscio collettivo che solo il cinema è capace di attuare.

Un chiaro esempio di questo riuscito amalgama tra lettura psicoanalitica e cinema è data ad esempio dalla seconda sezione intitolata «*Quattro film e un regista*», nella quale il lettore può avventurarsi nell'interpretazione che alcuni grandi maestri del cinema quali P.A. Robinson con il suo *Fiels of dreams* (L'Uomo dei sogni), il fantascientifico *Dark City* di Alex Proyas, Ridley Scott e il suo magistrale e post-umano *Blade Runner* ed infine *2001: A space odyssey* di Stanley Kubrick. Emerge in tal senso una capacità di relazione – come sottolineato anche dai due curatori – non esclusivamente relativa ad una interpretazione in chiave psicoanalitica del film. Il risultato ottenuto di questa raccolta di saggi è la non riduzione della stessa ad un ennesimo, seppur valido, contributo teorico alla filosofia del cinema attraverso una lettura dei meccanismi dell'inconscio capace di andare oltre, proponendo uno sguardo che vada oltre. Quello che viene prospettato è così la possibilità di cercare un nuovo metodo di lettura, un nuovo atteggiamento in grado di porre il soggetto, sia esso lettore, regista, spettatore, o tutte queste figure all'unisono, dinanzi ad un modo nuovo di leggere attraverso le immagini il sogno collettivo che il cinema ha sempre cercato, sin dalle sue origini, di tradurre.

ROLANDO LONGOBARDI

KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*

introduzione, traduzione e commento di Ferruccio Andolfi e Giovanni Sgro', Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018, pp. 282.

La presente edizione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* si basa su di un'edizione curata nel 1976 da Ferruccio Andolfi per i tipi della Newton Compton di Roma. La precedente traduzione e le note al testo, a cura originariamente di Andolfi, sono state qui riviste e aggiornate da Giovanni Sgro' sulla base del testo stabilito nella nuova edizione storico-critica dell'opera di Marx ed Engels (MEGA²) del 1982 e del *Glossario* approntato da Roberto Fineschi per la nuova edizione del primo libro de *Il Capitale* per La Città del Sole nel 2011. Una nuova introduzione di Andolfi, insieme all'incredibilmente ricco apparato di note, favorisce la lettura di un testo sicuramente non agevole per un lettore che si avvicina per la prima volta a Marx o che ne abbia appena assaporato il pensiero. Nondimeno, è un passaggio ineludibile per la comprensione del senso della sua opera e dei suoi effetti storici.

Come ricordato da Ferruccio Andolfi nell'*Introduzione*, la pubblicazione (e la denominazione) del testo fu piuttosto tarda e risale addirittura al 1932. I *Manoscritti* si inserirono perciò in una vivace congerie culturale, tra il recupero francese di Hegel, il sorgere della fenomenologia nella variante heideggeriana e la critica al positivismo, ma, al contempo, in una fase di ascesa dei fascismi e di chiusura dello spazio rivoluzionario in Europa. Suscitarono immediatamente grandissimo interesse tanto tra i marxisti occidentali quanto tra i dissidenti dell'URSS: entrambi vi vollero vedere un'immagine di Marx a cui sembravano stare stretti gli schemi entro cui si era fissato il marxismo della Seconda Internazionale e si andava a canonizzare quello sovietico. Paradossalmente, Marx fu volto contro la variante "economicista" del marxismo, accusata di essere caduta nella trappola della reificazione o del naturalismo "ingenuo" delle scienze borghesi e quindi anti-rivoluzionario, quietista, riformista e attendista, mentre qui Marx sembrava integrare la critica dell'economia politica con una critica dei rapporti sociali *tout court*, se non addirittura fondare la rivoluzione comunista su una ben più profonda teoria dell'uomo. Su questo punto poi si innesteranno, in seguito, le critiche anti-umaniste a Marx e al marxismo da parte di quei marxisti che vedevano la possibilità futura del marxismo in una scienza dei rapporti sociali e storici.

Oggi, in occasione del bicentenario della nascita di Marx, vale la pena ritornare a questo dibattutissimo testo; vale la pena respirarne l'aria di una prima ricerca o, se vogliamo, di un vero e proprio programma di ricerca: ciò che lo rese e lo rende ancora assolutamente non risolvibile nel suo tormento interno. Il primo serio confronto serrato con gli economisti classici e i parricidi mancati o compiuti nei confronti di Hegel e Feuerbach; il linguaggio ancora ricco di termini filosofici propri della tradizione tedesca, ma che servirono per offrire le immagini vivide del lavoratore alienato, bestia da soma nel tempo di lavoro e uomo amputato al di fuori del lavoro, costretto a vivere in puzzolenti caverne o sorvegliato da giudici, poliziotti e preti; l'irridente critica ai moralisti dell'economia, che comandano il risparmio o il consumo a seconda dei diversi interessi di cui si fanno portatori; la caricatura del borghese dal bisogno "bizzarro", che non ha misura nei suoi bisogni, perché la società capitalistica non si dà alcuna misura che la smisuratezza, ma che riempie con il lusso l'assenza dell'altro uomo che sottomette a sé; il violento e scatenato ardore contro il denaro, prostituta universale ed ente onnipotente che fa camminare gli storpi in carrozza e compra le donne a chi è brutto, ma che restringe tutti i sensi umani all'unico senso

dell'utilitaristico avere e chiude l'uomo nel circolo dell'accumulazione e del consumo; le tele impressionistiche di una società dove si scambia amore con amore, qualità vere con qualità vere, dove la messa in società di un'oggettività ormai ricca permette lo sviluppo indefinito e onnilaterale di tutti e di ciascuno secondo i propri bisogni e le proprie facoltà secondo la nuova misura della ricchezza sociale: l'uomo stesso.

Tutto questo è, in stringatissima sintesi, un programma di lavoro. Ed è questa apertura che ha reso e rende tutt'oggi i *Manoscritti* un punto ineludibile per chi è mosso non solo da un interesse conoscitivo ma da quello pratico di superare le opposizioni sociali del mondo contemporaneo. Qui, dove molti hanno voluto vedere una concezione già definita dell'uomo *tout court* o un'assoluta sicurezza sul necessario decadimento automatico del capitalismo, troviamo invece infinite ambiguità e contraddizioni, nodi problematici non ancora sciolti forse perché qui, proprio lì dove Marx tenta di offrire una visione più chiara della società umana del futuro, c'è tutt'altro che un ricettario *ready made* quanto, piuttosto, lo sforzo di costruirlo. Qui sono i primi strumenti con cui Marx intendeva proseguire il suo lavoro teorico-pratico: analisi dei concreti rapporti sociali, in primis quelli di produzione, che partisse dall'economia classica borghese e dal suo linguaggio per criticarla dall'interno; analisi del processo storico, con la figura della negazione del lavoro – e di qui dell'uomo messo a lavoro – a fungere da motore del movimento, perché cuore del conflitto sociale; ricerca, perché no, filosofica, delle concrete possibilità storiche offerte dalla società capitalistica e programma di trasformazione pratico della società nella sua completezza. Qui sono elaborate le ipotesi di ricerca di un'intera vita: che se pure la società appare un complesso composto da molteplici parti, è compito del pensiero di rintracciare la legge del suo movimento interno che fa delle sue parti una totalità definita ma nondimeno, appunto, in movimento e quindi trasformabile; che è nella prassi il luogo in cui la teoria trova il materiale per poter essere dura e concreta parola e non vuota speculazione: per poter partecipare alla trasformazione concreta dell'esistente. E in pochi altri libri si può toccare con mano la condizione e la possibilità dell'uomo contemporaneo come nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Karl Marx.

LUCA MANDARA

CARLO CROSATO, *Critica della sovranità. Foucault e Agamben. Tra il superamento della teoria moderna della sovranità e il suo ripensamento in chiave ontologica* Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2019, pp. 731.

Conosco da tempo Carlo Crosato – dottore di ricerca in filosofia presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia – e seguo la sua ricerca, ricerca non solo promettente, avendo già donato dei frutti piuttosto consistenti come i volumi: *L’uguale dignità degli uomini* (Assisi, 2013), *Dialogare con il solipsista* (Roma, 2015) e *Dal laicismo alla laicità* (Roma, 2016); di quest’ultimo libro, ricordo di aver scritto la prefazione, avendolo letto da cima a fondo con piacere.

Quest’ultima fatica, intitolata *Critica della sovranità*, consiste in un volume di circa settecento pagine, ma devo dire con onestà che non c’è diluizione, che ogni proposizione ha una propria necessità: quel che occorre è un lettore paziente e appassionato, dotato di quell’amore curioso che è il vero motore dell’autentico spirito di ricerca.

Il tema è quello della *sovranità*, della sua gestazione e crescita entro l’ambito della “modernità”, ma anche del suo declino e delle contraddizioni contemporanee che si dibattono entro la sovranità medesima. In particolare, l’Autore esamina lungamente il nesso che raccorda la sovranità con lo Stato-nazione, mostrando che si tratta di un rapporto anche rescindibile: si potrebbe cioè pensare a modalità diverse di sovranità, a una politica attiva, partecipata, autodeterminata ed autocostituente.

Più che un *tema*, quello che circola nelle pagine di Crosato, e le anima, sembra un *problema*, nel senso etimologico del termine: una questione che è posta lì di fronte a noi, direi gettata davanti e la natura di tale ineludibilità costituisce la necessità medesima della dibattito, configurando così la struttura stessa del libro di Crosato.

Occorre comprendere che non è in discussione soltanto la sovranità dello Stato e neppure la fisionomia della sovranità in generale; qui la posta in gioco, in modo intensamente problematico, è il paradigma stesso della politica moderna, paradigma intessuto, in grande parte, dal valore della sovranità. Si esalti o si critichi tale paradigma, la questione non si sposta e non può essere, a rigore, aggirata.

Aggiungo che discutere il valore e la “tenuta” speculativa del paradigma moderno di politica significa esaminare, più in generale, *il valore stesso della “modernità”* assunta *en bloc*, vista l’importanza decisiva che la dimensione politica detiene nell’ambito della “modernità”.

Il problema dunque viene via via allargandosi, investendo, progressivamente, vari sottosistemi, per attingere alla questione ultima: lo statuto della “modernità”, con la correlativa dimensione politica.

In breve, la via che Crosato pare additarci è quella di un *superamento*, non presumendo però, accortamente, di attingere un *oltre* immediatamente, attraverso una specie di slancio o di salto fideistico; la “modernità” e la “sua” politica vanno prima accuratamente analizzate e proprio in tale sforzo d’*analisi* risiede, a mio parere, il nerbo del presente scritto, che pospone la *sintesi* ad una considerazione problematica, indicando i vari cammini alternativi, senza abbracciarne alcuno con predilezione dogmatica.

Lo scritto di Crosato si segnala per una dimensione critica acuta, intendendo il superamento, in breve, non come un’immersione vertiginosa, ma come l’esito di un ripensamento condotto in termini di rigorosa razionalità: per l’Autore, l’odierno compiacimento per il *naufragio della*

ragione costituisce un grave errore, dagli esiti imprevedibili; si fa festa ancora, con una certa cecità intellettuale ed etica, ma intanto l'intero universo del liberalismo e della Democrazia rischia di andare a fondo, come una specie di Titanic concettuale e valoriale.

Tra parentesi, mi sembra interessante il *linguaggio* adottato in questo scritto, sempre piuttosto sobrio e sorvegliato, ma capace, all'occorrenza, di usare sapienti metafore ed espressioni puntualmente icastiche: chi conosce Crosato, sa anche di una sua appartata vocazione poetica, strategicamente attenta all'espressività del linguaggio, pur separando, piuttosto nettamente, questa ricerca rispetto a quella più filosoficamente caratterizzata.

Nella densa *Introduzione* (pp. 7-17) l'Autore parte dalla considerazione del ricorso quasi ossessivo del tema/problema della sovranità, con una capacità mimetica di adattamento, piuttosto notevole, alle disposizioni, ai *tic* e perfino agli anfratti dell'odierna discussione filosofica, culturale e politica. Sullo sfondo, il gioco influente di categorie, a maglie più o meno allargate, che spesso non vengono esplicitate in maniera radicale; così anche studiosi importanti, ad esempio Sabino Cassese e Piero Ignazi, si concentrano sulle vicende e traversie dei partiti politici, lasciando piuttosto ai margini il confronto con quel paradigma politico della "modernità" che ha ispirato la forza e legittimità dei partiti, entro il quadro dello Stato.

A volte, le categorie usate da alcuni studiosi rimangono inindagate, presupposti difficili da investigare e quindi collocati sullo sfondo, come delle visioni appena intraviste; un'antica intuizione influente di questo tipo è quella per cui la frammentazione e dispersione, in politica, è sempre peggiorativa, diventando i cittadini "figli della mescolanza" ed esposti così al vento di ogni variazione. Il pensiero e la pratica della guerra, o comunque del conflitto permanente, costituirebbero il rischio di tale dispersione, mentre un'unificazione forte e coesa opererebbe nel senso della pacificazione dei cittadini, invitati e quasi costretti a delle relazioni "buone" ed armoniche.

Ma oggi, sottolinea Crosato, un tale quadro di convinzioni e preferenze appare turbato e scosso; chi ripete determinate persuasioni senza discuterle ed esaminarle è come un *ossesso*, secondo un prezioso palindromo che ben esprime il muoversi in cerchio, il cortocircuitare, senza scampo né esito. Lo Stato Leviatano, così ben discusso da Giacomo Marramao, sembra recedere nel passato più remoto, sbriciolato da eventi storici traumatici, come la Prima guerra mondiale, che ha provocato la dissoluzione di ben tre imperi (l'austro-ungarico, il germanico e quello russo).

Crosato non ha la pretesa d'essere uno storico di professione, ma inserisce nel suo lavoro ampie digressioni, necessarie per chiarire l'orizzonte della "modernità" politica nella sua evoluzione e nel suo divenire.

Fin dalle prime considerazioni, l'Autore individua e inquadra l'agente principale della grandiosa trasformazione: si tratta della *globalizzazione*, fenomeno dotato di un'eccezionale potenza di uniformazione; la globalizzazione determina la crisi di quelle istituzioni che hanno rivendicato, nel fluire della "modernità", la loro autonomia, cioè la possibilità, secondo l'etimologia, di dar legge a se stesse.

Ora, sottolinea l'Autore, questo moto complesso, insieme reclamante l'emancipazione e sottomettente la varietà delle istituzioni tradizionali, è revocato in dubbio e ridimensionato da molti meccanismi che si presentano come vincenti, almeno apparentemente.

Eppure, se la globalizzazione pretende di racchiuderci in un ambito convergente, si ripropone la difficoltà di vivere tutti assieme, come in una *cosmopolis*, in maniera indifferenziata; ecco il notevolissimo paradosso, che Crosato evidenzia fin dalle pagine introduttive: la nostra sarebbe

insieme un'età ipo-sovrana ed iper-sovrana, e ciò perché, per reazione alla globalizzazione, riemergerebbe un nazionalismo esacerbato, a volte perfino furente, come ad esempio nell'Orbanismo, che si dilata dall'Ungheria, Orbanismo ben analizzato, fra gli altri, da Agnes Heller.

Certo, dal clima di queste pagine sembrano di una lontananza siderale gli studi di un Guglielmo Ferrero sul potere, ma anche le pregevoli investigazioni di Norberto Bobbio, che collegavano, esplicitamente, l'agire politico alle movenze dello Stato; Crosato tiene presente, comunque, la discussione contemporanea, come dimostra la ricca bibliografia e l'ampia sequenza delle note: bibliografia e note davvero ben articolate.

In tale quadro è forse poco presente la voce di Miglio, uno studioso di politica piuttosto controcorrente, attingendo sia da certi schemi del tardopositivismo, sia dalla dottrina dei corpi intermedi, scaturente, soprattutto, dalla tradizione sociale scolastica e, in senso lato, "cattolica"¹.

Anima Crosato una sobria, ma efficace, tensione umanistica, o così mi sembra; senza indulgere in retorica, o addirittura in prediche, si mostra seriamente preoccupato per ciò che la tecnologia può fare dell'uomo e della sua vita, riducendolo ad una marionetta i cui fili possono essere mossi a piacimento da una struttura forte e unificata; uno dei presupposti della "modernità" era costituito dalla centralità del *soggetto*, con la connessa capacità di resistenza e anche di libertà, ma ora questo presupposto sembra essersi rovesciato; le molte letture dell'Autore in materia biopolitica lo hanno reso sensibilissimo a questo tema (Crosato dialoga con gli importanti lavori di Roberto Esposito, ma anche con Giuseppe Duso, Alessandro Biral e Sandro Chignola, non trascurando di misurarsi con Carlo Galli, autore, di recente, di una sintesi significativa sul tema della sovranità²).

I due "reagenti" che Crosato usa, in modo efficace, per fare emergere la crisi del pensiero politico moderno sono Michel Foucault e Giorgio Agamben, sulle cui opere si sofferma a lungo, con vivace attenzione ai testi e con un argomentare simultaneamente lineare e profondo.

Foucault è soprattutto usato per la sua critica al soggetto; gli scritti sulla microfisica del potere cambiano radicalmente la concezione del potere stesso: sono le relazioni sociali, intrise di potere, a costituire le varie pieghe del soggetto, e non viceversa. Così, con lucida spietatezza, Foucault dissolve le antiche metafore che concentravano il potere, secondo una meccanica ingenua, in certi luoghi, in tassonomie appositamente deputate. Soprattutto, ogni retorica volontarista, celante buone intenzioni, viene travolta, nelle pagine del pensatore francese, da una grande risata che sembra tutto sgretolare.

Il ricorso a Giorgio Agamben come ad un secondo, ulteriore "reagente" è forse più difficile da spiegare; basti qui sottolineare come Agamben disegni un ambito antropologico più vasto e originario e Crosato intuisce bene come l'antropologia agambeniana possa sfociare in un'ontologia. Inoltre, allontanandosi dalle declinazioni più superficiali della secolarizzazione, Crosato intravede il permanere del nesso radicale fra sacralità e politica; lungo tale via, si recupera anche la figura del potere che *de-cide*, tagliando e spazzando via "dall'alto"³.

Proprio una tale movenza consente forse di comprendere l'impressionante ritorno della malattia nazionalista, anche micronazionalista, e di quelle prospettive, appellate alla buona come

-
- 1 Cfr., ad esempio, la sintesi contenuta in G. MIGLIO, *Genesi e trasformazione del termine-concetto 'stato'*, Morcelliana, Brescia 2007.
 - 2 C. GALLI, *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019. Sarebbe interessante una comparazione fra le *analisi* di Crosato e la *sintesi* di Galli.
 - 3 Ulteriore luce su tale nodo interpretativo è arrecata da G. AGAMBEN, *Ontologia e politica*, a cura di V. Bonacci, Quodlibet, Macerata 2018.

“populiste”, che fan coincidere la cittadinanza con l’appartenenza etnica.

Infine, nelle *Conclusioni* (pp. 659-671), l’Autore riannoda i molteplici fili che ha seguito nella sua vasta tessitura e ci propone una specie di sintesi che permette al lettore di capir meglio le sue stesse intenzioni e le sue ambizioni teoriche, che si rivolgono, come ho accennato, apparentemente a una sola questione, in verità ad una costellazione di questioni, sia pure tra di loro fortemente vincolate.

Si svela, alla fine, il desiderio di emancipazione che orienta la complessa scrittura di Crosato, passione per l’emancipazione che attribuisce anche a Foucault, e qui avanzerei qualche dubbio. Svela nel contempo le sue preoccupazioni: la salvaguardia necessaria della parte migliore di valori come autonomia, concertazione, accordo e resistenza, minacciati dall’onda di emozioni catalizzate e indotte, come la paura, e quel rancore e quell’odio che alimentano, per esempio, il razzismo.

Cercare dunque di orientare “in maniera consapevole, pacifica e giusta quelle dinamiche che sempre più tendono a emarginare il discorso politico e razionale” (p. 671).

Conclusione, a me pare, non meno preziosa che i tanti rivoli di quest’opera impegnativa, così ampia e complessa.

Il libro di Crosato, riprendendo un’espressione efficace di Ricoeur, è un’opera che *dà da pensare* e che, presumibilmente, darà da scrivere, dato che i problemi evidenziati sono fra i più importanti, oserei dire decisivi: l’offuscamento/eclissi dello Stato, la crisi del soggetto e la stessa impossibilità di concepire la politica sia nei termini del pensiero “classico” di Platone e Aristotele, sia nei termini della “modernità”, soprattutto per la difficoltà di usare categorie euristiche ed ermeneutiche come quelle di Hobbes, Rousseau... Si aggiunga il tema della crisi delle società liberali: di recente, Putin ha definito il liberalismo “obsoleto”, sarà un punto di vista un po’ qualunquista e comunque interessato, ma esprime un’opinione alquanto diffusa (il giornalista M. Wolf ha risposto sottolineando come le società liberali tendano ad esser ricche e quelle ricche tendano ad essere liberali, ma in tempi di stringente crisi economica tali repliche sembrano chiacchiere, o comunque discussioni inutili).

Il monumentale lavoro di Crosato (monumentale nel senso dell’etimologia, che si imprime nella memoria) dimostra, se ve ne fosse bisogno, che *la filosofia non consola*, men che meno la filosofia politica, che ha come “oggetto” di riflessione anche eventi terribili e pratiche parimenti orribili. Rassegnarsi dunque a tanto scialo di morte e distruzione?

Rassegnarsi, o essere indifferenti, sembra impraticabile, alla lettera *invivibile*, conosciuto quel vincolo che Agamben lungamente descrive nelle considerazioni sull’*homo sacer*. C’è un’altra via, a cui nel volume si accenna parlando del rapporto fra Agamben e il prediletto Benjamin: percorrere la via del *tikkun*, cercando di rimarginare le ferite del mondo, di cicatrizzarle, senza voler tutto rovesciare dalle fondamenta, con il rischio di introdurre nuove dosi di violenza, forse ancor più funesta ed esiziale di quella imperante.

GIUSEPPE GOISIS

già docente ordinario di Filosofia politica
Università Ca’ Foscari, Venezia

LETIZIA TOMASSONE e ADRIANA VALERIO (a cura di)
Bibbia, donne, profezia. A partire dalla Riforma
Nerbini, Firenze 2018, pp. 245

Irrompe, fin da una prima lettura, la ricchezza di questo testo, una sorta di scrigno sia dal punto di vista delle tematiche sia per le informazioni bibliografiche veramente esaustive, che ne fanno uno strumento molto utile per ogni ricerca futura. Inoltre, si deve aggiungere che la ricchezza non fa velo alla chiarezza che emerge nettamente dal filo conduttore, dalle singole questioni affrontate, sulle quali non potrò soffermarmi diffusamente, e altresì dai vari spaccati e dai diversi contesti culturali e geografici chiamati in causa: dalla Germania all’Inghilterra, dalla Scozia a Malta, dalle Valli Valdesi agli Stati Uniti, senza dimenticare l’Italia.

Molto interessante e utile risulta l’introduzione di Adriana Valerio, di cui conosciamo la grande competenza: il libro riprende gli interventi tenuti in occasione di un Seminario di Studio (così minimizza Adriana Valerio, ma era un gran Convegno) nell’anno in cui si festeggiavano i 500 anni della Riforma, anno ricco di iniziative. Il Convegno affrontava un tema così ampio da una prospettiva specifica, *Donne, bibbia e profezia a partire dalla Riforma*, allargandosi poi anche a altri argomenti e ad aree limitrofe, che le due curatrici (ad Adriana Valerio si affianca Letizia Tomassone) considerano temi che interrogano tutte le Chiese in un colloquio-dialogo serrato e quanto mai proficuo.

Personalmente considero questo testo la *tappa di un viaggio*, quello che le teologhe (pellegrine in terra) – ricordiamo l’opera fondamentale del Coordinamento Teologhe Italiane fondato e diretto per molti anni da Marinella Perroni – stanno conducendo con grande impegno nei nostri tempi, cercando tra l’altro una genealogia femminile, le madri, appunto, nei secoli passati, secoli non muti, ma che devono essere riscoperti. Va inoltre sottolineata con piacere la grande fioritura di studi e iniziative, ricordate da Tomassone, nella postfazione in un intervento molto inclusivo (p. 231): in particolare si ricorda il progetto internazionale e interconfessionale curato da Valerio Fischer “La Bibbia e le donne”. Ne emerge la consapevolezza che la teologia femminista, mortificata ed emarginata dallo stesso pensiero femminista o in genere dai Women’s Studies, rappresenta più di quello un pensiero critico e sovversivo, comunque un secondo punto di vista che rende ogni visione bioculare. Visione che denuncia la neutralità, la mancanza di simbolizzazioni femminili e di conseguenza l’assenza del loro riconoscimento.

Il fondale teatrale del nostro tema, sulle cui caratteristiche non posso soffermarmi – cioè il legame donne e religione, che ho trattato molte volte, definendolo un sapere inquieto – indica non solo la possibilità di un cambio di paradigma in teologia, ma altresì, come afferma Valerio stessa riferendosi alle prime donne del secolo XIV, un grande fermento: le donne volevano predicare, leggevano la Bibbia, ricevevano ordini sacri etc., portavano scompiglio, secondo i religiosi del tempo (p. 5). Il filo rosso del testo può dunque formularsi con una domanda: la riforma protestante, con il suo nodo centrale (ma anche con altri temi) relativo alla lettura diretta della Bibbia, ha rappresentato un momento nel cammino emancipativo delle donne? Domanda sottesa in molti saggi poi espressa da Susanna Peyronel. Di conseguenza la Riforma può essere considerata una tappa della modernità? E di più, è essa stessa momento generativo della modernità o ne è un effetto? Difficile rispondere, le opinioni sono tante e diverse.

La prima metà del ‘500 fu un periodo eccezionale per novità e rotture con il passato (Erasmus, Tommaso Moro, Lutero appunto, Machiavelli), e l’identità stessa del femminile ne uscì

trasformata. Come Valerio giustamente afferma, con il crearsi di nuovi spazi e ruoli si delinea un inedito paradigma antropologico. Ma si può rilevare l'ambivalenza di questa istanza di emancipazione per le donne, che emerge in quasi tutti i saggi. Da un lato (e mi scuso per la brutale sintesi), la centralità nella teologia di Lutero della Salvezza per grazia, che abbatte la separazione tra sfera sacra e mondana, l'affermazione del sacerdozio universale dei credenti, che si manifesta nella realizzazione della propria vocazione personale nel mondo, la lettura diretta dei testi Sacri, rappresentano eventi fondamentali per le donne, con conseguenze anche in ambito cattolico, come mostra E. Ardisino nel saggio relativo al cattolicesimo (p. 38).

Accenno solo a un elemento essenziale, che emerge non tanto nei saggi, cioè l'impulso alla alfabetizzazione delle donne, che le porta non solo a leggere la Bibbia, ma anche a comporre o tradurre in volgare i Salmi, come evidenzia il saggio di Elise Boilet, e l'acquisizione di una certa preparazione teologica in alcune (specie tra le ugonotte francesi) per fare fronte a processi e inquisizioni. Le donne sono spinte a ricercare altresì una propria genealogia femminile anticipatrice di questo avvenimento, e soprattutto esse recepiscono il clima del tempo, Umanesimo e Rinascimento tutto; quindi sembra consolidarsi l'opinione espressa da Erasmo ("vorrei che tutte le donnuciole leggessero l'evangelo e le lettere paoline") ma anche da Savonarola, da Lullo a Valdes, fino a Lutero. Dall'altro, cifra significativa di tale istanza paritaria, le donne focalizzano una dimensione interiore della fede – si accenna, infatti, più volte all'"occhio interiore della fede" – e giustificano in certo senso il loro diritto alla lettura e interpretazione in quanto *soggetti deboli, puri e semplici, infantili a cui è rivolto il messaggio salvifico*. Esse, infatti, dichiarano di aver ricevuto la potestà profetica di cui parla Paolo in *Galati*, bypassando con consapevolezza e direi astuzia il divieto paolino di non parlare e tacere, considerandolo solo una disposizione disciplinare e non dottrina. Su questa parità quasi raggiunta nella debolezza si soffermano molti saggi, e in particolare l'articolo di Lothar Vogel a p. 120 ss., che ricorda l'ambivalenza della possibilità di una predicazione femminile, che era riconosciuta in teoria, ma nella prassi concreta non è avvenuta (p. 124), si da determinare quasi una riduzione degli spazi rispetto al cattolicesimo, che come è noto aveva i monasteri e che quindi prevedeva forme di leadership femminili, tesi questa della grande storica Zemon Davis. Si dovrà aspettare il '600 con il pietismo, i puritani e poi il XX sec. perché effettivamente si realizzasse il cammino emancipativo delle donne nella società e nelle chiese.

Molto equilibrate mi sembrano le affermazioni finali di Charlotte Meuthesen (p. 104), che mostra questo *gioco di luci e ombre* presente nella Riforma, che non dobbiamo tuttavia compiere l'errore di guardare con i nostri occhi di oggi. Essenziali quindi le conclusioni di Letizia Tomassone nella post-fazione che chiude il volume; la studiosa rileva il contributo che la teologia femminista può (e deve) dare per la creazione di un mondo più giusto, ricordando giustamente la teologia post colonial, l'ecofemminismo, cioè la produzione delle teologhe presenti nel sud del mondo, e la necessaria decolonizzazione su cui hanno molto scritto Schussler Fiorenza e Letty Russell, le quali auspicano una depatriarcalizzazione della lettura biblica. E forse in questo nostro tempo di povertà estrema potrebbe iniziare quel Rinascimento femminile che non ha avuto luogo nel '500, quando, secondo la storica americana J. Kelly Gadol, gli uomini si liberarono dalle costrizioni naturali, sociali e ideologiche del Medio Evo.

Dal momento che la lettura della Bibbia è coinvolgente e trasformativa si potrebbe creare, ma di fatto si è già avviato, un circolo virtuoso di donazione reciproca con la filosofia: sebbene la ricerca teologica femminista abbia uno statuto di origine radicato nella scrittura e nella fede,

Libri ed eventi

tuttavia può illuminare e fecondare il pensiero filosofico, che a sua volta può essere fecondo per la stessa teologia.

FRANCESCA BREZZI

VALERIA BIZZARI, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo* Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 320

Il tema della corporeità costituisce uno dei nodi più dibattuti all'interno del panorama contemporaneo, oltrepassando i confini dell'indagine filosofica propriamente detta e chiamando in causa una molteplicità di ambiti di riflessione, dalle scienze cognitive alle neuroscienze, all'ergonomia e al design, fino alla ricerca in ambito medico e psicopatologico. Il corpo è oggetto di una riscoperta attorno alla quale ruota una produzione dinamica di concetti e neologismi. Uno dei principali contributi a questa riscoperta è certamente da rintracciare nel pensiero fenomenologico del XX secolo. Valeria Bizzari, nel suo lavoro di recente pubblicazione *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo* (Mimesis, Milano-Udine 2018), prende la parola all'interno del dibattito sul tema della corporeità, adottando proprio un punto di vista fenomenologico. È interessante sottolineare come l'autrice non si limiti ripercorrere le tappe del pensiero dei maestri, individuati nelle figure di Husserl e Merleau-Ponty, ma intenda gettare luce anche sui recenti sviluppi del pensiero fenomenologico statunitense, rintracciandone le radici e andando a definire i contorni del quadro teorico nel quale questo pensiero viene ad inserirsi nel corso dei primi decenni del Novecento. Proprio a partire dai principali orientamenti pre-fenomenologici americani, caratterizzati prevalentemente dal Pragmatismo e dal Neopositivismo, Bizzari enuclea la peculiarità riguardante la fenomenologia d'oltreoceano: si tratta, infatti, di un pensiero comprendente una forte componente applicativa, spesso anche a discapito della coerenza sul piano teoretico. Tuttavia, proprio in virtù di questa attenzione agli sviluppi pratici, la fenomenologia americana consente, agli occhi di Bizzari, l'elaborazione di prospettive particolarmente proficue e adatte ad affrontare diverse problematiche già oggetto delle scienze empiriche, venendosi ad affiancare a queste ultime e dirigendole verso orizzonti inediti.

Scrivete Ricoeur che «la fenomenologia è, in senso ampio, la somma dell'opera husserliana e delle eresie che ne scaturiscono» (P. RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Parigi 1986, p. 9). Lo studio dell'"eresia" statunitense si profila, ad oggi, come una strada raramente percorsa, la quale richiede, al fine del reperimento di elementi valorizzanti, un preliminare appello a non ridurre le particolarità di pensieri indipendenti alla coppia esplicativa affinità/non affinità nei confronti dell'opera husserliana. Prima ancora di affrontare nello specifico il tema della corporeità, Bizzari dedica un'ampia sezione a questa ricostruzione storico-filosofica, prestando una particolare attenzione alle modalità secondo le quali le principali opere del pensiero fenomenologico europeo raggiungono gli States e vengono tradotte. L'indagine segue gli sviluppi delle "generazioni" di fenomenologi – con un andamento comprendente delle forti discontinuità, come ad esempio l'irrompere del *linguistic turn* nel corso degli anni Cinquanta – fino ai decenni a cavallo tra XX e XXI: Farber, Cairns, Schutz, Gurwitsch, la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, i lavori di Zaner, della Behnke, l'*embodied mind* di Thompson e Varela, e i recenti lavori di Shaun Gallagher, per citare alcuni tra i principali nomi che emergono dalle pagine del libro. Un ruolo di primo piano nella diffusione della fenomenologia in America è ricoperto dalla massiccia immigrazione europea in seguito all'avvento di regimi totalitari e allo scoppio della II Guerra Mondiale.

L'emergere della problematica del corpo e dell'incorporazione (*embodiment*) è orientato in senso pluralista e ricalca il pluralismo dell'affermazione del pensiero fenomenologico. Già Schütz insisteva sulla necessità di prendere in considerazione la relazione *face-to-face*, la

conoscenza diretta dell'alterità, comprendente un elemento corporeo di enorme portata e posta a fondamento della sua "fenomenologia sociale". Lo studio del corpo da parte della fenomenologia americana fa eco ad una rilettura dei testi husserliani: l'Ego trascendentale, concepito dalle prime generazioni come Ego "puro", e come tale criticato, viene in seguito reinterpretato come radicato al mondo e alla corporeità. Lo *Study Project in Phenomenology of the Body*, fondato nel 1987 da Elisabeth Behnke, rappresenta uno degli esempi principali di questa rinnovata attenzione al corpo vivo. Centrale è la ripresa della distinzione stabilita da Husserl tra *Körper* e *Leib*. L'esito di questo movimento è un avvicinamento tra la fenomenologia e le cosiddette "scienze empiriche", comportando una «naturalizzazione della fenomenologia» (p. 68) tanto auspicabile quanto rischiosa, e i cui sviluppi più recenti concludono il volume.

Il pensiero dei maestri è affrontato nel dettaglio nel corso della seconda parte del libro. Bizzari insiste sulla necessità di considerare Husserl e Merleau-Ponty secondo una soluzione di continuità, in opposizione ad altre ricostruzioni e interpretazioni che si concentrano in particolare modo sugli aspetti di rottura. Tale continuità è messa in luce a partire da un'attenta e scrupolosa rilettura dei testi husserliani, con particolare attenzione agli inediti *Ideen II* e *III*. A tal proposito, è da sottolineare come, per quanto riguarda la letteratura critica in merito a questi due autori di riferimento, vengano impiegate nel libro fonti quasi interamente riconducibili al panorama statunitense. Si tratta di un deliberato approccio storiografico che Bizzari, all'inizio della terza parte, afferma essere utile tanto al fine di circoscrivere un contesto di riferimento, quanto per "la peculiarità e la prepotenza con le quali il concetto di corpo vissuto si è affermato negli Stati Uniti" (p. 161), peculiarità riassunte nell'insistenza sull'aspetto applicativo.

La terza parte è infatti quella più propriamente applicativa. Bizzari ripercorre le principali tappe del rapporto tra fenomenologia del corpo vivo e medicina, mostrando come al mutare della concezione ontologica di fondo faccia seguito uno spostamento di accento nel considerare la malattia, che passa così da "disfunzione biologica" a "esperienza complessa", e da *disease* a *illness*. Troviamo ancora Schütz e Zaner, ai quali si aggiungono, tra i nomi principali, Leder, con la sua definizione di "presenza ingombrante" riferita al modo di vivere il corpo nella malattia, e Fuchs.

Il corpo gioca un ruolo fondamentale tanto nella costituzione del Sé, quanto nella possibilità di un'apertura all'intersoggettività. Ed è in termini di "disturbi dell'intersoggettività" che Bizzari prende in carico l'indagine di una serie di *case studies* riconducibili all'ambito psicopatologico, sottolineando l'importanza di una descrizione qualitativa delle patologie e prendendo le distanze dalle descrizioni meramente quantitative raccolte nel *DSM*. Nel caso della schizofrenia si parla di *disembodiment* del Sé, con conseguente perdita di quella connettività fondamentale che è il «senso comune» (p. 222). Il caso di Anne Rau, riportato da Blankenburg, risulta emblematico al fine di comprendere la schizofrenia da un punto di vista fenomenologico. La depressione melanconica è invece letta come *hyper-embodiment*, nel qual caso il corpo ostacola l'apertura empatica all'intersoggettività. Proprio nell'interpretare l'intersoggettività, Bizzari prende preliminarmente le distanze nei confronti delle *theory-theories* e delle *simulation-theories*, concezioni attualmente in voga nel panorama statunitense, facendo valere la voce dell'*interaction theory* proposta da Gallagher, per passare quindi ad affrontare il disturbo dello spettro autistico.

La prospettiva fenomenologica viene utilizzata non solo nella descrizione delle patologie, ma anche nel ridefinire il rapporto medico-paziente, facendo leva sulla suggestiva doppia traduzione inglese del termine "curare", declinabile tanto nel *to cure* quanto nel *to care* (p. 177). A tal

proposito, Bizzari si spinge fino alla delineazione di una proposta terapeutica: prendendo spunto dall'approccio D.I.R. (*developmental, individual-difference e relationship-based*) di Greenspan, l'autrice propone un approccio D.I.R.E., la cui "E" sta per *embodied*. Da ultimo, il caso di M.: caso di Asperger studiato direttamente dall'autrice, il quale getta luce sull'importanza dell'approccio fenomenologico e, in particolare, dell'intervista fenomenologica, anche «nell'indagare quelle strutture della soggettività che nella malattia appaiono distorte o perdute» (p. 254).

Un testo complesso e articolato, quello di Bizzari, dalla portata difficilmente riassumibile in poche righe. Risulta evidente l'orizzonte interdisciplinare nel quale l'autrice si pone, frutto di un percorso esplicitamente raccontato dalla stessa in quella *Storia del testo* inserita nell'Introduzione. Un testo che risponde alla necessità di portare all'attenzione un'"eresia", quella della fenomenologia americana, mostrando quanto, senza necessità di eccessive "espiazioni", vi sia di valorizzabile nell'ottica di un ritorno al "concreto", nel duplice senso teoretico e pratico. Il corpo vivo che emerge dalla trattazione stringe un patto con le scienze empiriche: un patto certamente non esente da rischi – come quello di ridurre la fenomenologia ad un approccio eccessivamente «naturalistico» (p. 292) – ma che tuttavia non smette di aprire nuove prospettive nelle modalità di indagare in mondo in cui ci muoviamo, che attraversiamo e che sentiamo; il mondo che viviamo.

NICOLÒ BUGIARDINI

CHIARA DI MARCO (sous la direction), *Georges Bataille. De mots pour l'impossible*
trad. franc. de M.-A. Jourdan-Guyer, Editions Mimésis, Rome-Paris 2018

Ad accomunare gli otto saggi che compongono il volume *Georges Bataille. De mots pour l'impossible* è il proposito di approcciare Bataille, e di esaminare alcuni dei riverberi più significativi del suo apporto teorico, ponendo il *focus* dell'attenzione sulla questione dell'*impossibile*. Tale proposito, diversamente sviluppato dai vari autori, ha implicato una scelta di campo netta, adeguatamente espressa da Chiara Di Marco nella *Présentation* della raccolta. L'ambito specifico per cui si è optato, tra i più inafferrabili e, al contempo, fecondi del testo batailleano, ha comportato la decisione preliminare di non limitarsi a pensare Bataille quanto, piuttosto, di «*Penser/Être (avec) Bataille*» (p. 34). Sulla scorta di una simile adesione – che, va sottolineato, in tutti i contributi della raccolta si mostra supportata da uno sguardo critico in grado di problematizzare opportunamente i temi di volta in volta enucleati –, la curatrice dichiara la volontà di accogliere e di mettere a frutto il *dono* che, a suo parere, la scrittura batailleana consegna al lettore. D'altronde, l'intenzione di rendersi intimamente partecipi del procedimento teorico-esperienziale intrapreso da Bataille si rivela innanzi tutto coerente con le istanze scaturite dal movimento stesso dell'*impossibile*. Siffatta intenzione sarebbe, dunque, da intendere come l'esito da cui non può prescindere chi, durante il confronto col testo batailleano, effettivamente si sperimenta nell'operazione di “denudamento” del pensiero, da lui introdotta. Si può, tuttavia, rintracciare anche un altro motivo, non meno degno di interesse, alla radice dell'esigenza di *riconoscere* Bataille, senza però cedere alla tentazione di ‘appropriarsene’ o di *riparare* a lacune e incongruenze che costituiscono parte integrante della sua cifra teorica (pp. 23-24). Ad animare tale esigenza c'è anche il desiderio, esplicitato nelle prime pagine del volume, di *essere giusti* con un pensatore che, pur avendo aperto la strada alla “contro-cultura” europea e americana sviluppatasi a partire dagli anni Sessanta del Novecento, e pur avendo giocato un ruolo di primo piano nella liberazione di Nietzsche dallo stigma di ideologo delle destre, ha finito per non essere stato seguito fino in fondo nei luoghi che si rivelano, forse, i più stimolanti della sua riflessione. Nello specifico, a non essere stata adeguatamente inquadrata dai suoi successori, o a uscirne talvolta ‘depotenziata’, è soprattutto la singolare *tonalità etica* che egli ha incarnato durante tutto il suo itinerario di ricerca e che trova nei suoi tentativi comunitari una delle manifestazioni più emblematiche.

Non è dunque un caso che sia proprio il tema della comunità a fornire uno dei nuclei problematici cruciali e più ricorrenti di tutto libro. L'ipotesi da cui prende le mosse lo studio di Marina Galletti è che negli anni della Seconda guerra mondiale Bataille abbia avviato una *conversione* della “comunità possibile” nella “comunità impossibile”, ovvero nella comunità integralmente estranea a qualsiasi interferenza con la realtà concreta e con la storia (p. 185). Nell'intento di cogliere le caratteristiche di questa comunità, Galletti propone un'interessante lettura di *Le Château*: lo scritto di Bataille, inedito in Francia, che è stato proposto ad apertura del volume. Si rivela affascinante la mappatura dei riferimenti figurati (da Gilles de Rais a Breton) tracciata dall'autrice nel tentativo di captare le suggestioni evocate dal “castello” (p. 187): il termine impiegato da Bataille per denominare un enigmatico *Ordine* comunitario. La comunità contraddistinta da un'assenza centrale, cui l'analisi perviene, appare strettamente connessa all'idea di un'“economia generale” plasmata sul modello offerto dall'economia solare. A porre energeticamente l'accento tanto sul carattere “negativo” della forma comunitaria nel pensiero

batailleano quanto sul legame fondamentale che essa stabilisce con l'economia è anche Bruno Moroncini. La sua densa disamina prende corpo dall'ipotesi secondo cui le proposte comunitarie elaborate nelle fasi di crisi del capitalismo mostrano un carattere anti-moderno mentre quelle concepite nei momenti di massima espansione del ciclo economico si rivelano postmoderne. È a questo secondo gruppo che appartiene, secondo l'autore, la 'nozione' di "comunità assente" maturata da Bataille nel solco della sua riflessione sulle ricadute del Piano Marshall. Sono il tratto spersonalizzante e il movimento sottrattivo a distinguere suddetta formazione comunitaria da quelle di stampo reazionario, che pretendono, invece, per il ripristino di una concezione organica del corpo sociale e per il potenziamento dell'identità comune. Da una diversa angolazione si pone Fausto De Petra nel corso della sua indagine sulla funzione assunta dalla "comunicazione" per l'instaurarsi di due significative declinazioni della comunità in Bataille: la "comunità degli amanti" e la "comunità sovrana". Dopo aver opportunamente precisato che il pensatore non le ha mai ritenute spendibili come paradigmi politici, De Petra prende in esame alcuni snodi fondamentali dei saggi sulla comunità redatti da Nancy e Blanchot sulla scorta delle considerazioni batailleane. Lo studioso, infine, intercetta nella letteratura la trama in cui l'*impossibile comunicazione* della comunità può materializzarsi grazie a un intreccio di *scrittura, morte e amicizia* (p. 89).

Il ruolo che il linguaggio letterario, congiuntamente a quello filosofico, assume nell'universo dischiuso da Bataille è un argomento dibattuto anche in altri due contributi della raccolta. Claudia Dovolich lo sviluppa nel quadro di una rivisitazione di tre filosofemi della cultura occidentale particolarmente resistenti: amicizia, eredità e dono. Rintracciando l'asse di pensiero che da Nietzsche, attraverso Bataille, giunge a Foucault e Derrida, Dovolich attribuisce alle «*formes extrêmes de langage*» di questi pensatori la capacità di dare linfa a suddetti filosofemi (p. 147). Il *disgregamento della soggettività filosofica* autoriale (p. 148), inaugurato da Nietzsche, risulta propizio al concretizzarsi di quelle "eredità" che aprono a una mobilità delle prospettive. Secondo la studiosa, se tale trasmissione del pensiero può avvenire, ciò lo si deve al "dono" disinteressato della scrittura, cui corrisponde un'amicizia senza reciprocità, senza simmetria, senza alcuna restrizione imposta dall'ordine del tempo e dello spazio. La questione del linguaggio ritorna anche nell'intensa riflessione di Chiara Di Marco sull'insegnamento dell'*impossibile*. L'esperienza della morte, vista o temuta, scuote radicalmente il soggetto e destabilizza la sua visione consueta del mondo. Come esprimere tale caduta? Come condurre la filosofia nei luoghi della sofferenza, della gioia, della paura o del piacere? Come coniugare la violenza del sentire con l'ordine della ragione? Tali interrogativi, che sembrano orientare l'itinerario argomentativo tracciato da Di Marco, trovano una possibile risposta nella scrittura di Bataille (ma anche nella figura dello scrivano Barteby): sintonizzare il linguaggio al silenzio, fino al limite del pensiero e alla dissoluzione del senso.

Nella sua tematizzazione dell'*impossibile* Gilles Ernst offre una ricostruzione delle vicende che sono all'origine dell'omonimo *L'Impossible*, apparso pochi mesi prima della morte di Bataille, nel 1962. Attraverso lo scandaglio delle varie fasi in cui è avvenuta la gestazione del libro, Ernst illustra i fattori che ritiene abbiano favorito la determinazione tanto della categoria di "impossibile" quanto di quella complementare di "possibile". A rivelarsi decisivi sono soprattutto il 'rapporto' che Bataille instaura con Hegel, la sua concezione della guerra e il carattere sovversivo attribuito alla poesia. Con Sara Colafranceschi il campo di indagine muta completamente di registro. La studiosa sottopone al lettore alcuni passaggi della critica mossa da Bataille alla psicoanalisi (al modello di inconscio e alla concezione del piacere di Freud) in cui

sembra palesarsi una possibilità di accesso all'*impossibile*. Nell'articolazione della sua proposta interpretativa, Colafranceschi insiste sul valore che per Bataille assume l'esperienza. Questa si rivela, infatti, l'unica a potere arrivare laddove le categorie razionali falliscono, riuscendo a intercettare persino «la part irréductible de l'incoscient» (p. 48), propulsiva delle metamorfosi soggettive. L'interessante saggio di Felice Ciro Papparo, che anche gravita intorno alla concezione batailleana del soggetto, propone una chiave di lettura del tutto inedita per decifrare uno dei termini-chiave del lessico batailleano: l'*irriducibile*. Secondo l'autore, tale termine, per quanto partecipi della medesima dimensione dell'*impossibile* e del *maledetto*, si pone rispetto a essi come un *luogo a parte* nell'ambito della riflessione di Bataille (p. 224). Esso costituirebbe una sorta di *terminazione dell'esperienza* cui il pensatore è giunto negli ultimi anni di vita, nel tentativo di pervenire a una disciplina del tutto peculiare. Papparo ritiene che a incarnare questo esito estremo del pensiero batailleano sia la figura di Kafka. Diversamente dalla sovranità pensata in riferimento a Nietzsche, ancora parzialmente sottoposta alle briglie del potere e alle obbligazioni della morale, la sovranità kafkiana apre a una condizione di completa autonomia, a «une vie *sans contexte*» (p. 238).

SABRINA CARDONE

