

UN TESTO GIOVANILE DI ERNST BLOCH¹

NINETTA A. STRANO*

Introduzione

Pochi mesi dopo aver compiuto 21 anni e a un anno dalla data che Ernst Bloch identifica per la scoperta del concetto fondamentale della propria filosofia, il *non-essere-ancora-cosciente* e il suo corrispettivo oggettivo, il *non-essere-ancora-divenuto*, il filosofo pubblica sulla rivista *Das Freie Wort* un breve articolo intitolato *Il problema di Nietzsche*.

Quando l'articolo fu pubblicato, nell'autunno del 1906, Bloch si era appena trasferito dall'Università di Monaco, dove aveva studiato sotto la direzione di Theodore Lipps, all'università di Würzburg, dove avrebbe terminato il proprio dottorato con Oswald Külpe. Se le ragioni del trasferimento sono dovute a delle circostanze contingenti – Bloch racconterà anni dopo di essersi trasferito per seguire un'attrice di cui si era invaghito² – la scelta dei relatori di tesi è invece il frutto degli anni di studio da autodidatta dedicati alla filosofia presso la biblioteca del castello di Mannheim e della corrispondenza avviata dal giovane Bloch durante il liceo. Tra i corrispondenti di Bloch figurano i nomi più importanti dell'ambiente filosofico tedesco della seconda metà del 1800: Wilhelm Wundt, Eduard von Hartmann, Wilhelm Windelband ed Ernst Mach³, per citarne solo alcuni. Questi nomi sono indicativi della formazione culturale e filosofica di Bloch, e lungi dall'essere dei semplici surplus rispetto alle fonti normalmente identificate come costitutive del pensiero blochiano – si pensi a Hegel, Schelling o Marx – ne rappresentano piuttosto una parte estremamente significativa e poco conosciuta. L'articolo su Nietzsche ne è una dimostrazione. Due punti colpiscono in modo particolare chi si avvicina a questo testo: in primo luogo la scoperta che i nuclei fondamentali del pensiero blochiano fossero già presenti, sebbene in una forma ancora immatura, sin dalla giovane età – addirittura anche prima che lo stesso filosofo ne fosse cosciente. Indicativa di questa presenza è la frase che dimostra una forma non elaborata del *non-essere-ancora*: «l'antico si dissolve e il nuovo non vuole ancora divenire». Questa frase, che sembra anticipare di qualche de-

* EHESS/CèSor/CNRS

1 Il testo originale tedesco della traduzione qui presentata è apparso su «Das freie Wort» 6 (1906-1907) e ripubblicato in «Bloch-Almanach» 3 (1983).

2 R. Traub e H. Wieser, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, p. 30.

3 Tutte le lettere di questo periodo, tranne una inviata a Mach nell'agosto del 1903, sono andate perse. Siamo a conoscenza dell'esistenza di questa corrispondenza grazie a un'intervista del 1974 di A. Münster, si veda «Die Welt bis zur Kenntlichkeit verändern» in *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs interviews mit Ernst Bloch*, a cura di A. Münster, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 32.

cennio il celebre passaggio gramsciano sulla crisi⁴, può essere letta secondo una doppia prospettiva: da una parte essa annuncia l'elaborazione del *non-essere-ancora*, dall'altra rivela, invece, una delle fonti maggiori d'ispirazione nell'elaborazione concettuale del *non-essere-ancora-divenuto*: Karl Lamprecht.

Nell'importanza attribuita da Bloch alla storia, egli si rivela non solo un attento lettore di Windelband e dello sviluppo dello storicismo che aveva caratterizzato parte del mondo accademico tedesco verso la fine dell'Ottocento, ma anche dei recenti sviluppi della psicologia. A dimostrazione di ciò, la prima parte dell'articolo è dedicata a una ricostruzione dell'intera storia della filosofia nel tentativo di rintracciare in essa le tappe fondamentali del soggettivismo filosofico. Questa ricostruzione è fortemente influenzata dalla teoria della storia di Lamprecht⁵, la cui formulazione è in parte basata sul principio della sintesi creativa di Wundt⁶ e alla relativa legge dell'eterogenesi dei fini. Secondo la teoria lamprechtiana, le diverse epoche della storia di una popolazione sono caratterizzate da un generale stato psicologico che ne determina la cultura. Lo stato psicologico o la coscienza generale, ovvero il *Geist*⁷ di un popolo, è formato da tutto ciò che le coscienze individuali condividono tra loro. Le epoche tramontano nel momento in cui le diverse forze psichiche individuali, in precedenza tenute insieme dalla coscienza generale, iniziano a separarsi e a svilupparsi secondo le proprie necessità. Da questi momenti di caos, alcune riusciranno ad affermarsi e a espandersi gettando le basi per la coscienza generale dell'epoca successiva. Il passaggio, tuttavia, non è lineare. A volte può capitare che alcune forze riescano ad affermarsi, ma non a svilupparsi e in questo senso Bloch può dire che l'antico si è dissolto e il nuovo non vuole ancora divenire; altre volte può capitare che una nuova epoca si affermi, ma rimangano in essa delle vecchie forze residuali⁸. Questa teoria dei residui storici

4 «Passato e presente», in *Quaderni dal carcere* 3 (XX) § (34), Antonio Gramsci, Edizione critica a cura dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, p. 311.

5 K. Lamprecht (1856-1915) è stato tra le figure più controverse dell'ambito accademico tedesco della seconda metà del 1800. Promulgatore di una *Kulturgeschichte*, che incorporasse in sé ogni aspetto della storia umana, è stato oggetto di una delle più aspre dispute dell'inizio del XX secolo. Per un'introduzione generale all'opera principale di Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, si veda K.J. Weintraub, *Visions of Culture. Voltaire. Guizot, Burckhardt, Lamprecht, Huizinga, Ortega Y Gasset*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1966, pp. 161-207; A.M. Popper, *Karl Lamprecht*, in *Some historians of modern Europe*, a cura di B.E. Schmitt, Chicago, The University of Chicago Press, 1942, pp. 217-239. Per uno studio approfondito della vita di Lamprecht si veda R. Chickering, *Karl Lamprecht. A german academic life*, New Jersey, Humanities Press, 1993.

6 Dal 1903 Lamprecht fu influenzato anche dalla psicologia di Lipps, che conosceva fin dal 1880 quando era ancora uno studente a Bonn.

7 Nell'articolo Bloch introduce un'importante differenza di significato tra *das geistige Leben* e *das seelische Leben*. Se la prima espressione trova una traduzione pienamente corrispondente in «vita spirituale», con la quale si indica l'attitudine spirituale collettiva di un'intera epoca, la seconda risulta, invece, molto più delicata da rendere in italiano. L'origine di questa difficoltà risiede nella radice dell'aggettivo *seelisch*, che rimanda evidentemente a *die Seele*, dunque ad anima o psiche. In Bloch *das seelische Leben* indica un'attitudine morale o psicologica individuale che fa da contraltare alla vita spirituale collettiva. Si è deciso dunque di eliminare il riferimento all'anima poiché rimanderebbe a un significato pregno di trascendenza religiosa che si ritiene essere assente in Bloch. Si tenga presente, tuttavia, che l'ambiguità del linguaggio blochiano è una delle caratteristiche fondamentali di questa filosofia strettamente legata sia alle immagini del misticismo occidentale, in particolar modo a Meister Eckhart, sia al linguaggio religioso cristiano. Poiché la differenza tra *seelisch* e *geistig* ricorre più volte lungo il corso dell'articolo, si troverà indicato l'originale tedesco laddove l'uso di questi aggettivi appare particolarmente significativo.

8 Si veda per esempio l'analisi dei fenomeni anacronistici della vita religiosa del XVI secolo in seno al protestantesimo, in cui Lamprecht parla anche di Thomas Müntzer, personaggio di rilievo nella

sarà ulteriormente sviluppata e modificata da Bloch e nelle opere della maturità prenderà il nome di *Ungleichzeitigkeit*. La più recente delle epoche storiche è chiamata da Lamprecht *Reizsamkeit* ed è con questo nome che essa compare nell'articolo su Nietzsche, rendendo esplicita l'influenza di Lamprecht fin dalle prime righe. La *Reizsamkeit*⁹, termine che si potrebbe tradurre con «eccitabilità» o «irritabilità», inizia circa nel 1870 ed è caratterizzata da forze interne che spingono la cultura in direzioni opposte e dal rinnovarsi della centralità del soggetto e dal bisogno d'introspezione.

Nietzsche è, secondo Bloch, colui che ha identificato e dato un nome a queste forze psichiche opposte mettendole in relazione alla cultura e quindi alla vita. Lontano dal trovare una soluzione, Nietzsche è stato capace tuttavia di concettualizzarle rendendo evidente la lacerazione tra dionisiaco e apollineo, tra carne e spirito. Questa lacerazione è dunque ciò che caratterizza la vita rendendo l'individuo eccitabile o irritabile, da cui il nome attribuito a quest'epoca. Bloch si spinge a chiedere, andando al di là di Nietzsche, come possa nascere l'apollineo dal dionisiaco, il razionale dall'irrazionale, e in questo modo reintroduce Hartmann, il cui progetto era la ricerca di una conciliazione tra Hegel e Schopenhauer. Attraverso Hartmann, Bloch apre anche alla nozione di inconscio¹⁰, aspramente criticata e ridicolizzata da Nietzsche¹¹, e propone, infine, una sintesi tra i due invocando un nuovo cammino per la filosofia che sia capace di colmare la lacerazione tra spirito e carne, come anche tra individuo e mondo, attraverso la riscoperta di un intimo legame tra noi e il reale. Il presupposto ontologico che permette questo nuovo cammino della filosofia è un emanazionismo che assuma una condivisione tra il soggetto e l'oggetto, ovvero che tematizzi e giustifichi l'incosciente nel soggetto come espressione di una caratteristica propria del reale. Grazie a ciò, il punto di partenza non è più il soggetto razionale, ma ciò che in lui è incosciente e dunque, per Bloch, a questo stadio della sua riflessione, irrazionale.

Tutti i temi elaborati in questo articolo resteranno delle costanti nel corso di tutte le opere blochiane e saranno ulteriormente rielaborati nei dieci anni seguenti, sia nella tesi di dottorato del 1908 su Rickert¹² sia nell'edizione del 1918 di *Spirito dell'utopia*.

filosofia blochiana. K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, Band V, Erste Hälfte, Vierte Auflage, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1911, pp. 325-334.

- 9 Alcuni critici fanno risalire il termine a Nietzsche, si veda per esempio Roger Chickering, *Karl Lamprecht, A german academic life*, New Jersey, Humanities Press, 1993, p. 305. Tuttavia, nelle opere nietzschiane il termine in sé non ricorre mai, troviamo piuttosto il più comune *Reizbarkeit*; possiamo quindi dedurre che sia un neologismo coniato dallo stesso Lamprecht.
- 10 E. von Hartmann, *La filosofia dell'inconscio*, a cura di F. Bonatelli, Roma, Tipografia dell'Opinione, 1876.
- 11 Si veda in particolar modo il paragrafo 9 della *II Considerazione Inattuale. Dell'utilità e degli inconvenienti della storia per la vita*.
- 12 E. Bloch, *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Ludwigshafen am Rhein, Baur, 1909.

IL PROBLEMA DI NIETZSCHE

di Ernst Bloch

In filosofia vi sono delle epoche che mettono da parte tutti i problemi propri della filosofia della natura per lasciar risvegliare dei nuovi motivi nella filosofia della cultura. Nel corso di tali periodi, la domanda sulle leggi più generali del divenire naturale, come per esempio la domanda sull'essenza della materia o quella sull'essenza della vita, appaiono molto meno importanti del problema delle leggi che regolano la cultura, ovvero del problema dei valori. Questi periodi sono i giorni dell'Illuminismo. Essi segnano la ribellione teoretica del soggetto contro le visioni generalmente costrittive dei valori pensati ed espressi nel passato. Appare allora chiaro che le nuove soluzioni cercate per quanto riguarda il problema del valore devono in primo luogo rivolgersi verso un orientamento più soggettivistico. Poiché, dopo il rifiuto delle antiche opinioni, non può restare nient'altro che la singolarità creatrice del soggetto come fondamento dei valori. Questo soggettivismo era stato formulato presto nelle dottrine dell'Illuminismo greco. Nella frase di Protagora, secondo la quale l'uomo è misura di tutte le cose, questa concezione è espressa nel modo più conciso. Socrate superò il soggettivismo della sofistica. Così, questa dottrina non trovò nessuna posteriorità nella filosofia greca. Solo l'espansione ellenistica e romana ha permesso che apparissero ancora una volta delle nuove tendenze individualiste. La liberazione degli uomini dal pregiudizio e dall'infelicità era il motivo che animava le dottrine degli stoici, degli epicurei e degli scettici. Ciò che essi annunciavano è l'autarchia del saggio, ovvero la libertà interiore dell'individuo. Qui, c'è già una determinazione qualitativa più ricca della vita soggettiva.

La successiva filosofia del neoplatonismo, e poi soprattutto la scolastica, erano determinate in modo totalmente eteronomo. Ma non appena la scolastica si avviò verso il declino, apparvero nuovamente delle tendenze soggettivistiche. Già nella dottrina della trasformazione dell'uomo in Dio del mistico Meister Eckhart, l'individualismo è suggerito in modo molto potente, quasi presuntuoso.

La vita del Medioevo, rivolta verso l'interiorità, aveva accumulato un ricco contenuto nella vita psichica [*in dem seelischen Leben*] dell'uomo. Ciò portò all'attitudine spirituale autonoma del Rinascimento. Quest'attitudine non trovò espressione nella filosofia della cultura e riaffiorò nuovamente grazie a Rousseau solo nel XVIII secolo all'interno della filosofia popolare dell'Illuminismo. Qui il soggettivo era compreso in modo molto profondo. Si scoprì nell'individuo *un essere umano universale*. In questo modo una nuova e potente corrente guadagnò in profondità: essere uomo non era più una qualità, ma una dignità. Questa visione era animata da un vago presentimento interno di alcune leggi dell'essere umano, che erano le sole a poter determinare il vero, il bene, il bello. Quando gli uomini saranno liberi dai legami storici, quest'umanità universale li renderà uguali. In seguito, già al tempo di Leibniz giunse dall'Inghilterra un reflusso empirista più freddo. Con Hume l'empirismo trovò la sua conclusione scettica o, più esattamente, la sua conclusione relativista. L'essenza di questa dottrina si caratterizzava per il disprezzo della ragione come fattore interno, il quale deve essere totalmente sottomesso alle cose esterne quando si tratta di conoscere o agire. Questi risultati inquietarono Kant. La sua filosofia è un salvataggio, ossia una ricostruzione del punto di vista autonomo (della ragione) a fronte delle obiezioni dell'empirismo. Così Kant è allo stesso tempo colui che porta l'Illuminismo del XVIII secolo al suo apice e colui che lo supera. Nella ricerca dei fondamenti della vita psichica [*des seelischen Lebens*] Kant scoprì l'*a priori*, ovvero la partecipazione determinante del soggetto alla formazione logica, etica ed estetica dell'immagine del mondo. L'importanza della filosofia kantiana risiede in questa

scoperta della spontaneità o autonomia del soggetto. A causa della sua ricca determinazione qualitativa, questo concetto del soggetto condusse ben presto oltre la vita contingente individuale. In esso è compresa *la legittimità universale dell'essere umano*. E quindi, l'approfondimento scientifico di quel concetto di individualità che era stato il motore del precedente Illuminismo. Poi, grazie alla potenza di Kant, giunse un'eccitante metafisica speculativa. Essa si spense con il suo ultimo e più significativo rappresentante: Schopenhauer.

Alla sua morte seguì un'altra epoca. In essa si trova quella conversione intellettuale che fece apparire l'era delle macchine. La vita spirituale [*das geistige Leben*] non si concentrava più su grandi obiettivi, ma si frantumò in tante domande ristrette.

Ciononostante il punto di vista utilitarista piccolo-borghese non durò troppo a lungo. Erano giunti gli albori di una nuova corrente. In particolare, Eduard von Hartmann ha predisposto una nuova metafisica e un nuovo punto di vista sulla filosofia della natura, che tuttavia non attecchì. Poiché la cultura conosceva una rapida crescita, la filosofia della natura era di nuovo messa da parte. L'antico si dissolve e il nuovo non vuole ancora divenire. Si manifesta nuovamente la condanna del passato e soprattutto scompare l'interdipendenza tra la vita etica o religiosa e gli eventi e le personalità storicamente determinati. Raramente gli spiriti si sono staccati così violentemente da un vuoto passato come ai nostri giorni. Molti pensieri che in passato, all'incirca al tempo dell'Illuminismo francese o del Romanticismo tedesco, si trovavano solo nei salotti, sono diventati nella vita una potenza concreta. Penso al movimento operaio, al femminismo, al movimento etico, ecc... Sono emerse domande complicate che conducono l'epoca verso un'attesa inaugurale. Si ritrova così nella vita spirituale moderna quella disposizione d'animo che rende gli uomini riflessivi. È giunta l'epoca della *Reizsamkeit*, dell'eccitabilità: i nervi danno un aspetto distinto e preciso a tutte le influenze esterne. Un bisogno profondo spinge all'autoriflessione sui problemi *culturali*, alla padronanza sistematica di un contenuto spirituale che è cambiato. Il filosofo che ha affrontato questi problemi cultural-filosofici nel modo più appassionato è stato Nietzsche. Egli si è perso nella contraddizione dei suoi motivi. Se si volesse costruire una teologia paolina, si potrebbe dire che Nietzsche incarna il *sacrificio dell'intelletto* richiesto dalla nostra epoca. Egli ha cercato una novità totale. E vuole essere un inizio accecante e violento come una luce che s'infiama nell'oscurità. Per questa ragione un sistema chiuso era assolutamente estraneo al suo pensiero irrequieto. Così Nietzsche ha sempre e solo dato dei preludi e quando volle andare oltre questo tema, spezzò le corde (del suo strumento musicale). La parola definitiva non sarà mai pronunciata. Nei suoi libri si trovano sempre solo allusioni inaugurali. Con spirito da *feuilleton* ha riversato nel mondo un'abbondanza di stimoli e proprio in ciò è da cercare l'importanza di questo pensatore. La sua grandezza si ritrova non tanto nelle sue opere, ma assai di più nei suoi desideri. In una parola: Nietzsche non realizza, ma profetizza. In ciò si trova il motivo della sua grande influenza nel tempo. Certamente, molti uomini inetti e immaturi sono stati risvegliati da Nietzsche. Hanno accettato come saggezza finita le parole del loro maestro, proprio lui che ancora era alla ricerca, poiché essi non erano di quelli che realizzano e volevano e potevano essere solo degli adepti. Così ogni giudizio su Nietzsche che non comprenda l'incompletezza del suo pensiero è necessariamente errato. Oramai, poiché è passato del tempo, l'ammirazione nei suoi confronti si è placata, e, per questa ragione, può essere raggiunta una comprensione certa delle sue intenzioni.

Il problema di Nietzsche era il problema più complicato della cultura – in tutti i casi *il* problema della cultura. Il grande interrogativo risiede nell'antagonismo tra la vita spirituale [*des geistigen Lebens*], i valori della vita spirituale e la sensibilità, nella contraddizione tra lavoro

e piacere, tra maschile e femminile, tra la quieta contemplazione dei beni culturali e l'ardente brama per una vita passionale. Questa lacerazione attraversa tutti i nostri giorni. È la domanda culturale fondamentale dei giorni feriali e festivi. Fino a questo momento si è trovato solo un diversivo, ma nessuna conciliazione tra settimane difficili e feste felici. Tra la felicità dei sensi e la libertà dell'anima la scelta resta timorosa. Queste due potenze che nella vita intensificata della cultura moderna figurano in modo particolarmente saldo, furono concettualizzate da Nietzsche sotto i nomi di dionisiaco e apollineo. Nel dionisiaco vi è lo spirito dell'oriente, la disposizione affettiva che vive nei colori, nella gioia, nella danza e nell'ebbrezza. Dioniso è il dio mistico di questo inebriamento, della narcotica fusione tra l'individuo e le cose. Egli annienta l'individualità dissolvendola nel mondo. Al contrario Apollo è il dio dell'occidente. Egli spinge all'ordine, alla misura, al lavoro, alla disciplina. Egli fa entrare il mondo all'interno dell'individuo, sottomette le cose al soggetto e suscita per mezzo di ciò il più grande potenziamento della vita personale. Nel dionisiaco vi è quella disposizione orientale che pretende dalla donna solo il corpo: la Persia chiuse la donna nell'harem per il piacere del padrone. Nell'apollineo vive il desiderio occidentale per il significato spirituale [*der geistigen Bedeutung*] della donna: Atene lasciò che la donna diventasse la libera compagna spirituale degli uomini illustri. Il problema della cultura, e dunque il problema di Nietzsche, è in questa contrapposizione tra carne e spirito, tra il momento faustiano e quello mefistofelico. È possibile la nascita dell'apollineo dal dionisiaco, il superamento del demoniaco nella cultura? Può la vita umana essere portata a un'altezza tale in cui anima [*Seele*] e sensi saranno un tutt'uno? Questa sarebbe la trasmutazione della brama in oro. Prima nel periodo estetico, poi in quello positivista e infine nel suo periodo metafisico, Nietzsche cercò una via per una tale visione del mondo capace di dire *si alla vita*. Le dottrine dell'Übermensch, dell'eterno ritorno dell'uguale, della volontà di potenza, sono state le tappe verso questo obiettivo. Non c'è nessun significato scientifico da trovare in queste ispirazioni dell'istante sviluppate con passione. Solo l'orientamento verso una totale affermazione della vita conta. Questa visione del mondo, amante della vita, doveva essere elaborata proclamando la legittimità eterna di tutto ciò che è originario, personale, autentico e potente. Si tratta senza dubbio di un individualismo. Ma Nietzsche ha dato al concetto di soggetto, elaborato con crescente profondità a partire dai filosofi dell'Illuminismo, la definizione qualitativa più forte e, quindi, la più profonda. Secondo Nietzsche, il contenuto di ciò che è soggettivo è non solo l'umano in generale, come insegnava Kant, ma la vita stessa. La parola è molto ambigua, ed è in questa sua ambiguità, cioè nella sua ricchezza di significato, che la parola è stata presa da Nietzsche. Doveva significare gioia, potenza, appagamento. Questo doveva essere il contenuto della verità o dell'etica o ancora della bellezza. Poiché queste cose appagano, poiché esse intensificano la vita, devono essere chiamate valori. Ossia: esse sono valori perché liberano ciò che vi è di più intimo, non tanto come rottura, rifiuto o negazione del sensibile, del demoniaco, ma al contrario come compimento e trasmutazione, come creazione e come ciò che porta il nostro sé alla luce. Ciò che intendo è che è necessario comprenderle come la facoltà stessa di scoprirsi nelle cose e negli uomini, di viverci come anche di gioire di sé. Questi valori sono così ciò in cui noi ci scopriamo, ciò in cui noi giungiamo a noi stessi e che ci uniscono con noi stessi. E sentono tutta la gioia del ritrovarsi.

Da qui si apre la via verso una nuova filosofia della cultura: verso una prospettiva di perfetta autonomia, resa possibile e conquistata grazie a un accurato esame e a un approfondimento di se stessi.

[tr. it. di Ninetta A. Strano]