

ERNST BLOCH

KARL MARX

Edizioni Punto Rosso, Milano 2013

INTRODUZIONE

di **Remo Bodei**

«Gli utopisti... furono utopisti perché non potevano essere null'altro in un'epoca in cui la produzione capitalistica era ancora così poco sviluppata. Essi furono obbligati a costruire gli elementi di una nuova società traendoli dal proprio cervello, perché nella vecchia società questi elementi generalmente non erano ancora chiaramente visibili; per i tratti fondamentali del loro nuovo edificio essi furono ridotti a fare appello alla ragione, precisamente perché non potevano ancora fare appello alla storia del loro tempo»¹.

Così Engels giustifica la necessità storica del socialismo utopistico. Tuttavia, aggiunge subito dopo, riproporre oggi la prospettiva di un socialismo utopistico sarebbe fare «come un uomo che, dopo la scoperta e la constatazione delle leggi della chimica moderna, volesse ristabilire di nuovo la vecchia alchimia e utilizzare i pesi atomici, le formule molecolari, le valenze degli atomi, la cristallografia e l'analisi spettroscopica per la scoperta della... *pietra filosofale*»².

E' quindi a prima vista strano che un pensatore che si definisce marxista, come Ernst Bloch, sembri ripercorrere a ritroso la strada che dal «socialismo utopistico» conduce al «socialismo scientifico» ed attribuisca un segno positivo al concetto di utopia. Ma, guardando più da vicino questa apparente regressione, vi si scorgono degli aspetti del tutto nuovi. Il concetto blochiano di utopia si costituisce infatti, originariamente, in rapporto con le attese suscitate dalla Rivoluzione d'Ottobre e si ispira, oltre che a più profonde radici chiliastiche, alla teoria e alla prassi del leninismo, alla capacità di Lenin di far maturare le possibilità latenti ma non ancora esplicite, di instaurare il socialismo in un paese tradizionalmente ritenuto inidoneo a compiere questo passaggio³. La nascita del «marxismo utopistico» coincide paradossalmente in Bloch proprio col *realizzarsi* del primo Stato socialista, anche se il suo sviluppo è collegato ai limiti storici ed alle contraddizioni che la costruzione del socialismo ha incontrato⁴. Analogamente a quanto Engels afferma dei socialisti utopisti in relazione alla società borghese, si può dire che Bloch avverte le contraddizioni acerbe del socialismo contemporaneo senza intravederne gli sbocchi. Di qui, anche, il suo rivolgersi verso il futuro remoto, la speranza, il *Socialismus absconditus* che non ha ancora rivelato il proprio volto. L'utopia non ha però in lui valore autonomo, assoluto; è piuttosto un elemento essenziale del marxismo, su cui l'accento cade in misura proporzionale alla sua scarsità, all'abbassarsi dell'orizzonte del socialismo ai suoi compiti più immediati. In realtà, quel che egli lamenta è il «troppo grande progresso dall'utopia alla scienza»⁵, il fatto che sia stata imbrigliata la «corrente calda» del marxismo ed abbia finito per prevalere la «corrente fredda», la *Realpolitik* staliniana e l'economicismo⁶. Un socialismo creativo presuppone invece che queste due correnti si contemperino; da un lato per evitare

1F. Engels, *Antidüiring*, Roma, Editori Riuniti, 1971 3, p. 283; cfr. anche F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1970, e K. Marx, *Miseria della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1971 3, p. 107.

2Engels, *Antidüiring*, cit., p. 284.

3Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959, p. 667; e *infra*, in questo volume, pp. 62 ss. *Sulle posizioni politiche di Bloch nel 1917-18*, cfr. I. Fetscher, *Ein grosser Einzelgänger*, in AA. VV., *Ueber Ernst Bloch*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968 2, p. 106; F. Raddatz, *Nicht Eschaton, sondern aufrechter Gang. Zu Ernst Blochs politischen Aufsätzen*, in «Merkur», XXV (1971), n. 281, p. 908.

4Cfr. Bloch in E. Bloch-F. Vilmar, *Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie*, in *Ueber Ernst Bloch*, cit., pp. 82-103; e *infra*, in questo volume.

5E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962, pp. 66 e dello stesso autore, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 328.

6Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 235-242, in particolare p. 240.

ogni forma di esaltazione e di giacobinismo astratto, dall'altro per non dimenticare la direzione di marcia e sacrificare la meta.

Il marxismo è per Bloch soprattutto «scienza della speranza», utopia che diviene concreta e tende a riscattare quanto nell'uomo è stato «umiliato», mutilato e represso. Esso riattiva e recupera i residui non assorbiti e resi funzionali ad una determinata classe ed epoca, quel vasto mondo sotterraneo di desideri, di «sogni diurni», di speranze in una vita migliore, che sin dall'infanzia si esprime in mille manifestazioni, dalle favole alle opere filosofiche⁷, senza trovare adeguato riconoscimento; tutto un passato che, non essendo stato soddisfatto dal presente, urge verso il futuro⁸. E' per questo che il marxismo ha una stratificazione più spessa in Bloch e vi affiorano continuamente sedimenti più antichi, dai profeti dell'Antico Testamento al Cristianesimo, da Thomas Münzer a Campanella, da Gioacchino da Fiore a Jakob Böhme⁹. Bloch rivendica i diritti di ciò a cui l'umanità ha dovuto rinunciare in nome di una realtà caratterizzata dallo sfruttamento, dalla divisione in classi e dall'asservimento della natura¹⁰. Il suo proposito è di mantenere viva, in un tragico periodo di transizione, l'immagine di una società in cui si realizzi il progetto marxiano di una «naturalizzazione dell'uomo» e di una «umanizzazione della natura», in cui le doti individuali potranno dispiegarsi a pieno e la natura cesserà di presentarsi come un'entità ostile o un semplice magazzino di valori d'uso. In tal modo anche le esigenze del giusnaturalismo, che è «cugino stretto delle utopie»¹¹, gli ideali della borghesia rivoluzionaria, libertà, eguaglianza e fraternità, potranno concretamente realizzarsi e non restare vuote parole. Libertà come fine della costrizione sociale e naturale non strettamente riconoscibile, eguaglianza non come piatta parificazione ma «come espressione della ricchezza della natura umana... illimitata polifonia di un unisono»¹², fraternità come solidarietà non offuscata dagli antagonismi di una società in cui gli individui sono separati dal bisogno e da interessi inconciliabili. Bloch rifiuta la tesi di Max Horkheimer secondo cui, anche nella sua fase ascendente, la borghesia avrebbe avuto delle forti componenti irrazionalistiche (mascherate, appunto, dalla retorica di *liberté, égalité, fraternité*), che sarebbero sfociate infine nel nazismo, dimodoché, per parafrasare una espressione di Giustino Fortunato, i regimi fascisti non sarebbero una rivoluzione ma una rivelazione dell'essenza della borghesia¹³.

Per Bloch tale posizione rende la «rivoluzione proletaria necessariamente astorica» e dimentica «quel che collega la bandiera rossa al tricolore»¹⁴. Nella prospettiva di questa continuità storica fra rivoluzione

⁷*Ibidem*, pp. 410-420, 547-729, 827-830; Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., pp. 168-186.

⁸Cfr. *Università, marxismo, filosofia*, compreso nel presente volume, pp. 151 ss. Per una prospettiva analoga, in parte derivante da Bloch stesso, cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 74-83.

⁹Sul particolare marxismo di Bloch cfr., da parte degli esponenti del *Diamat*, AA. VV., *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957; M. Buhr, *Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk "Das Prinzip Hoffnung"*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», VIII (1960), 4, pp. 365 ss.; inoltre cfr. H. Olles, *Der Marxismus and die Träume vom besseren Leben*, in «Frankfurter Hefte», X (1955), 4, pp. 293 ss.; C. Inselmann, *Marxismus und Philosophie der Hoffnung*, in «Neue Gesellschaft», VI (1959), 4, pp. 299 ss.; M. Walser, *Prophet mit Marx- und Engelszungen*, in «Süddeutsche Zeitung» del 26-27 settembre 1959 (ora anche in *Ueber Ernst Bloch*, cit. 7-14); J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, in «Merkur», XV (1960), n. 153, pp. 1078 ss. (ora anche in J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1963, pp. 336-351, e in *Ueber Ernst Bloch*, cit., pp. 61-81); H. Büthow, *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlin, Ost-Europa Institut der Freien Universität, 1963; W. Mainhofer, *Demokratie und Sozialismus*, in AA. VV., *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1965, pp. 30-67; W. Mainhofer, *Ernst Blochs Evolution des Marxismus*, in *Ueber Ernst Bloch*, cit., pp. 112-129. Per Bloch cfr. il recente E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, che raccoglie saggi del 1936-37, rivisti ed ampliati nel 1969-71.

¹⁰Per una ripresa in chiave critica e marxista della problematica freudiana del desiderio e della lotta fra principio del piacere e principio della realtà, cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 55-67; sul concetto di natura in Bloch in rapporto al comunismo, cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Bari, Laterza, 1969, pp. 148-154.

¹¹Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, c. it., p. 676.

¹²E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1961, p. 192.

¹³*Ibidem*, pp. 194-197.

¹⁴*Ibidem*, p. 197. Sul concetto blochiano di giusnaturalismo e sui suoi rapporti con la democrazia e il socialismo, cfr. W. Markov, *Die Utopie des Citoyen*, in «Aufbau», XI (1955), 7, pp. 229 ss.; Günther, *Bloch und die Menschenwürde*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 26 maggio 1962; J. Moltmann, *Die Menschenrechte und der Marxismus. Einführung und kritische Reflexionen zu Ernst Blochs "Naturrecht und menschliche Würde"*, in «Kirche in der Zeit», marzo 1962; K. H. Tjaden, *Zur Naturrechts Interpretation Ernst Blochs*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLVIII (1962), 4.

borghese e rivoluzione proletaria, Bloch considera un grave errore tattico del movimento operaio, che contribuirà all'ascesa del nazismo, l'aver inizialmente respinto quell'alleanza fra borghesia progressiva e proletariato che venne poi, già troppo tardi, accettata con i «fronti popolari». Guadagnarsi l'appoggio del ceto medio impoverito e proletarizzato sarebbe stato in Germania altrettanto importante dell'acquisizione dei contadini alla Rivoluzione russa¹⁵.

Nel presentare questa politica di alleanze, Bloch si oppone al *Proletkult* e alla mitizzazione del proletariato¹⁶. Il proletariato, allo stato attuale, non si è ancora completamente liberato dai suoi caratteri di classe oppressa e subalterna; non si tratta perciò né di magnificarlo così com'è, con i marchi che un lungo dominio gli ha impresso, né, tantomeno, di «elevatorlo» verso la cultura dominante e verso gli standards di vita della borghesia. Nel tempo lungo, esso deve prepararsi a dissolversi in quanto classe, diventando la leva che innalza l'uomo nuovo, *absconditus*, secolarizzando in questo modo il programma cristiano¹⁷. Ma, ci si può domandare con ansia, si avrà veramente con l'avvento al potere del proletariato la fine di quel costante dislivello storico fra le ideologie di una classe e le sue effettive realizzazioni? Oppure vale il timore espresso nella frase: «Nel *citoyen* si nascondeva il *bourgeois*; Dio ci faccia grazia di ciò che si nasconde nel *compagno*»¹⁸? La risposta di Bloch è che «l'uomo è qualcosa che deve essere ancora trovata», ma che, con l'eliminazione dei rapporti sociali deformanti, nel compagno, al massimo, potranno nascondersi solo gli elementi individuali ineliminabili («caso, preoccupazioni, destino e nessun'erba contro la morte»)¹⁹.

Per rafforzare il socialismo, Bloch guarda dunque verso alcune istanze del pensiero borghese, quelle che non si sono ancora incarnate nelle istituzioni, e considera anche la borghesia non per quello che è, allo stato attuale, ma per le sue proposte di valore universale che il socialismo ha, con gravi danni, lasciato cadere. In un saggio scritto nel 1953, nello stesso anno dei moti operai di Berlino Est²⁰, e in *Giusnaturalismo e dignità umana* Bloch propone l'attivazione dei concetti indissolubili di «dignità umana» e «democrazia». Attualizzare la «dignità» dei giusnaturalisti, di Kant e di Schiller, il «camminare eretti»²¹, significa tentare di sottrarre l'uomo allo stato di minorità a cui partito e burocrazia, da una parte, e meccanismi di sfruttamento capitalistico, dall'altra, lo hanno condannato. Alla libertà dal bisogno, verso cui il socialismo tende, deve potersi accompagnare la fine di ogni nuova e vecchia «sudditanza»²²; gli ideali di felicità, ai quali si ispiravano le utopie sociali, devono integrarsi con gli ideali di dignità²³. Alla base della carente attenzione che gli Stati socialisti dedicano ai «diritti dell'uomo» ed alla base della *Staatsomnipotenz* e dello strapotere dell'apparato di partito vi sarebbe già in Marx stesso «un'insufficiente elaborazione della categoria di dittatura» del proletariato²⁴, derivante dal non aver preso sul serio «la sinistra giusnaturalistica»²⁵. Sul tronco del marxismo è quindi urgente innestare il concetto di dignità umana ed il suo correlato sociale, la democrazia: «Non c'è democrazia senza socialismo, non c'è socialismo senza democrazia»²⁶.

Si può certo obiettare che manca in Bloch ogni analisi approfondita delle condizioni storiche dei paesi socialisti e soprattutto, in una terminologia hegeliana, ogni mediazione fra la «croce» del presente

15Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 68.

16E. Bloch, *Spuren* (ed. riv.), Berlin und Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959, p.31.

17Cfr. soprattutto Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Cit., *passim*. Sulla polemica blochiana contro il concetto di «secolarizzazione» in Löwith, cir. *infra*, in questo volume.

18Bloch, *Spuren*, cit., p. 30; cfr. anche E. Bloch, *Religion im Erbe*, München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1967, p. 12

19Bloch, *Spuren*, cit., p. 32.

20Cfr. E. Bloch, *Marx und die bürgerliche Menschenrechte*, in «Aufbau», 1953, 5, e, nel presente volume, *L'homme e citoyen in Marx*.

21Cfr. fra l'altro, nel presente volume il saggio *Marx, camminare eretti, utopia concreta*.

22Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, cit., p. 14.

23Cfr. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, cit., *passim*; Mainhofer, *Ernst Bloch: Evolution des Marxismus*, cit., p. 128.

24Bloch in Bloch-Vilmar, *Ein Gespräch über aufgelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie*, cit., p. 88,

25*Ibidem*, p. 93.

26Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, cit., p. 15.

e la «rosa» del futuro; che esistono valori, come la libertà e l'eguaglianza, che possono entrare in collisione fra loro o che, comunque, difficilmente prosperano insieme; che il fissare continuamente «l'ultravioletto» dell'utopia²⁷ può rendere ciechi per i più visibili colori dello spettro; che, infine, si tratta di un'idealistica fuga in avanti che elude la realtà. Ma tutto questo, pur ridimensionando la filosofia di Bloch e indicandone le linee di frattura, non intaccherebbe il senso più profondo del suo discorso né potrebbe servire da alibi o da copertura apologetica di quelle lacune reali da cui, bene o male, l'opera di Bloch ed il pensiero utopico in genere traggono la loro giustificazione. Tradizionalmente è stata la religione a fornire all'uomo un significato globale dell'esistenza, il sogno di una «vita più degna e migliore in relazione a tesori che non vengono divorati dalla ruggine e dalle tignole»²⁸. Questo spazio occupato dalla religione, e non la religione stessa, deve essere conquistato. Come per Feuerbach nel 1842, anche per Bloch la religione racchiude, seppur sotto la veste di criptogramma, tutta la ricchezza dell'esperienza umana, i suoi desideri, il calco in negative di ciò che rende l'uomo un essere incompiuto²⁹: «l'uomo ha inventato questo al di là e lo ha riempito di immagini e di complimenti del desiderio poiché non gli basta avere come realtà niente altro che natura e soprattutto perché la sua propria essenza non si è ancora realizzata»³⁰. Ma né il primo Feuerbach, né l'ateismo borghese, né il «marxismo volgare» hanno inteso a pieno la lezione di Marx, per cui non è sufficiente dichiarare che la religione è un'illusione, ma si devono eliminare quei bisogni concreti che spingono l'uomo verso surrogati religiosi. Il permanere della religione è un indice del fatto che tali bisogni non hanno trovato un appagamento più alto. E non serve a niente «scacciare l'angoscia dinnanzi al caos con il *pathos della banalità*»³¹, «demistificare» ogni trascendenza in modo triviale, riducendo tutto a inganno dei preti, allucinazione e piatto materialismo, poiché «la trivialità elimina il timore, è vero, ma si paga il fio con un'altra stretta: l'atrofia»³². Annientare la religione vuol dire realizzarla nel mondo, far camminare la «speranza eretica» su «piedi umani»³³, tradurre in modo diverso le esigenze dell'uomo, appropriarsi dei contenuti reali sotto il guscio mistico, decifrare i «misteri del desiderio». Resurrezione e salvezza, pilastri del cristianesimo, sono così universalmente sentiti perché esprimono la ribellione contro «il sepolcro che tutti ci attende»³⁴, ci assicurano «l'extra-territorialità della morte». Dare significato alla «facies hippocratica dell'anima»³⁵ è uno dei più potenti punti di forza della religione, che sfugge spesso, trascinato dal desiderio, ad ogni controllo razionale. Ma, nella misura in cui si sforza di trasformare in realtà l'utopia religiosa, *solo un ateo può essere un buon cristiano*, può, secondo le parole di Isaia, produrre «un nuovo cielo, una nuova terra, affinché non ci si ricordi più della precedente»³⁶.

E la religione non è che una provincia, la più importante, di un continente vasto e «inesplorato come l'Antartide»: la speranza³⁷, l'estensione di tutto ciò che è in divenire. Il fondamento ontologico della speranza e dell'utopia stessa è nella concezione della materia e del tempo. La materia, secondo la linea della «sinistra aristotelica» (da Aristotele ad Avicenna, Averroè, Paracelso, Bruno, Spinoza e Goethe)³⁸, non è inerte, ma *dynamei on*, «essente-in-possibilità», aperta al processo, al futuro, ed il marxismo, appunto, è la

27Per l'immagine cfr. Bloch, *Trasformazione del mondo ovvero le undici tesi di Marx su Feuerbach*, compreso in questo volume.

28 Bloch in Bloch-Vilmar, *Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie*, cit., p. 97.

29Su questa nuova posizione di Feuerbach rispetto all'Essenza del cristianesimo e sul suo nuovo considerare la religione come esperienza più ricca in confronto alla filosofia, vedi C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 9-116.

30Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 267.

31Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 402.

32Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 297.

33Ibidem, p. 299.

34Ibidem, p. 216.

35Ibidem, p. 317.

36 Ibidem, p. 32.

37Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 5.

38Cfr. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke* (ed. riv.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1963; Bloch, *Dur Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 235-288; E. Bloch, *L'arco utopia-materia*, a cura di S. Zecchi, in «Aut-Aut», 1971, n. 125, pp. 7-19 (l'intero fascicolo è dedicato a Bloch, il saggio è tratto da E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1964, pp. 67-76); H. H. Holz, *Logos spermatikos. Zur Philosophie Ernst Blocks*, Frankfurt und Bonn, 1965, *passim*.

più alta sintesi fra futuro e materia, progetto sociale inserito nel più ampio contesto della natura per concertare un rapporto creativo fra finalità umana e forze naturali. Questo processo rivolto alla possibilità, al futuro non va interpretato però nel senso dell'*élan vital* di Bergson, che è solo «*l'art pour l'art* della vitalità», un concetto che corrisponde nella sua struttura allo *Jugendstil* o allo stile *liberty* dell'ultimo decennio del secolo scorso³⁹. Non bisogna pensare dunque ad un decorativo slancio fine a se stesso, ma alla capacità di forgiare il futuro utilizzando, o meglio cooperando, con la natura.

Secondo Bloch, la scienza moderna ha privilegiato l'aspetto quantitativo della materia e tagliato fuori quell'aspetto «qualitativo» dell'essere che, dall'ilozoismo antico e rinascimentale, giunge, attraverso il «neo-alchimismo» di Paracelso e la *natura naturans* di Spinoza, fino al giovane Schelling⁴⁰. Il meccanicismo lineare, la meccanica galileiano-newtoniana, di cui l'orologio rappresenta l'allegoria, verrà scientificamente posto in crisi solo dallo sviluppo della chimica, che si fonda su un modello più complesso di mutamenti qualitativi⁴¹.

Anche a proposito del tempo continua ad aver vigore una concezione quantitativa, indifferente verso i contenuti: «Il tempo cronologico è un progredire simmetricamente suddiviso in spazi eguali; e perciò esso trapassa con violenza "inesorabile" e cioè uniforme»⁴². Il determinismo meccanicistico condiziona la figura del tempo nella sua ineluttabilità: «negli orologi barocchi. si soleva collocare una piccola immagine di stagno della morte, con la falce che batteva perpendicolarmente le ore»⁴³.

Ma al tempo cronologico manca «il contrassegno essenziale del tempo storico, cioè finalità e irreversibilità»⁴⁴. Bloch si avvicina qui al concetto leibniziano di tempo, come tendenza e finalità insita nelle cose stesse e non al concetto bergsoniano di «durata», come ci si potrebbe aspettare: «Leibniz ha fatto comprendere anche il tempo e non soltanto lo spazio come forma attiva delle forze e del loro movimento»⁴⁵. In Leibniz, infatti, spazio e tempo non hanno un'esistenza assoluta, indipendente dai corpi: lo spazio «è l'ordine che rende i corpi situabili, e mediante i quali essi, esistendo insieme, hanno una posizione relativa fra loro allo stesso modo anche il tempo è un ordine analogo, in rapporto alla loro posizione successiva»⁴⁶. In altri termini, se lo spazio è l'ordine della coesistenza dei corpi e il tempo l'ordine delle loro successioni⁴⁷, solo l'esistenza delle monadi ed il loro *conatus* determina lo spazio e il tempo. Ed il tempo è proiezione in avanti: «Come in un corpo elastico che viene compresso, la sua dimensione più grande è presente come tendenza, così nella monade il suo stato futuro... si può dire che nell'anima, come in tutti gli altri luoghi, il presente cammina gravido del futuro»⁴⁸. Alla comprensione del concetto blochiano di tempo si aggiunge un'altra nota essenziale, il tempo modellato secondo il concetto di spazio di Riemann, paragonabile «a un liquido... ad una posizione e ad un orientamento mobili, cedevoli di fronte a forze agenti»⁴⁹, un tempo, dunque, plasmato in modo diverso dagli avvenimenti. Forse che «il tempo, nel quale l'acqua per centinaia di migliaia di anni lava sempre le stesse fredde pietre, nel quale le onde si frangono sempre allo stesso modo sulla riva, è veramente più lungo o egualmente *denso* come

39Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 65, 231; cfr. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., pp. 351-358.

40Bloch, *L'arco utopia-materia*, cit., p. 13; Walser, *Prophet mit Marx und Engelszungen*, cit., p. 11.

41Cfr. Bloch, *L'arco utopia-materia*, cit., p. 13.

42 E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, a cura di G. Scorza, Firenze, Vallecchi, 1967, p. 21.

43Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 22. Cfr. R. Schulz, *Kritisches zum Fortschrittsbegriff Ernst Blochs*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», V (1957), 4, pp. 576 ss.

44Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 22.

45Ibidem, p. 27.

46Carteggio Leibniz-Clarke, in G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1963, p. 417.

47Ibidem, p. 400.

48Leibniz an Bayle, in G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, a cura di C. J. Gerhardt, Berlin, 1887, vol. III, rist. Hildesheim, Olms, 1960, p. 66; cfr. anche G. W. Leibniz, *Responses aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le Système de l'Harmonie préétablie*, in G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, a cura di C. J. Gerhardt, vol. IV, Berlin, 1880, rist. Hildesheim, Olms, 1960, p. 563. Cfr. anche Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 323; e *infra*, in questo volume.

49H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, Munchen und Berlin, R. Olbenburg, 1927, p. 63. Cfr. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, cit., p. 28.

quel solo breve anno russo 1917?»⁵⁰. Bloch prospetta un *multiversum* temporale, un intersecarsi di diversi piani del tempo, tempi diversi che coesistono e non la «fila indiana del prima e del dopo»⁵¹, un contrappunto di squilibri temporali fra diversi popoli, classi, individui, tra diverse sfere culturali e sociali. L'osservazione di Marx, per cui l'arte greca continua a vivere anche dopo che le strutture economiche e sociali su cui è cresciuta sono scomparse⁵², dimostra per Bloch non solo questa disparità di sviluppo fra economia e arte, struttura e sovrastruttura, ma anche la relativa autonomia della sovrastruttura, o nel linguaggio leibniziano di Bloch: «niente è nella sovrastruttura che non sia già stato prima nella struttura, se non la sovrastruttura stessa»⁵³. Riappropriarsi della natura come «essente-in-possibilità» e del tempo storico e naturale come *multiversum* che tende verso diversi sbocchi significa acquisire una nuova dimensione, percepire diversamente il proprio valore di posizione all'interno dell'universo. Bloch tenta di sfuggire così all'alternativa fra il determinismo storico, sviluppatosi con la Seconda Internazionale, per cui il crollo del capitalismo è ineluttabile⁵⁴, e il volontarismo rappresentato, tanto per fare un nome, dal Lukács di Storia e coscienza di classe⁵⁵. Il fondamento ontologico dell'agire umano, a cui Lukács tende in termini quasi hartmanniani nella sua ultima opera⁵⁶, è in Bloch riassunto da questo slancio in avanti di tutta la realtà, che ha la sua forza propulsiva nella sua incompiutezza: «S non è ancora P»⁵⁷. Il «principio speranza» non deve essere perciò interpretato solo come entità psicologica, ma soprattutto come manifestazione ontologica nell'uomo di una, si sarebbe tentati di definirla, «anima del mondo». Il «principio speranza» sembra collegato polemicamente alla disperazione e al nichilismo esistenzialistici; è un «essere per la vita» contro lo heideggeriano «essere per la morte»⁵⁸.

La speranza guarda alla riuscita invece che al fallimento, «rende gli uomini più aperti, invece di angustiarli», è recepita da uomini che si tuffano operosamente nel divenire⁵⁹. Essa non è, come la disperazione, una passione irrazionale; è, semmai, un corroborante della ragione, il pungolo che la spinge in avanti: «La ragione non può fiorire senza speranza, la speranza non può parlare senza ragione»⁶⁰. La speranza è il fulcro mediante il quale si opera il capovolgimento di tutta la filosofia contemplativa del passato, lo strumento attraverso il quale, pur continuando ad interpretare il mondo, lo si può anche cambiare. Speranza e ragione, teoria e prassi, formano una costellazione indissolubile, indicano la rotta da seguire fra il cieco pragmatismo, l'attivismo che nega la ragione e la verità e riduce tutto al successo dell'azione, e la vuota contemplazione, che non vuole o non può cambiare il mondo ed ha «gli occhi nella nuca». Anche i grandi sistemi filosofici del passato, da Platone a Hegel, sono contraddittoriamente caratterizzati da questa chiusura verso il futuro, dalla paralisi che impedisce alla teoria di travasarsi sul mondo. La teoria platonica dell'anamnesi, per cui ogni conoscere è un ricordare, costituisce il simbolo di questa tendenza, che si prolunga ai giorni nostri fino alla psicoanalisi freudiana⁶¹. Anche l'inconscio di Freud è un «paesaggio lunare», un deposito del rimosso che si raggiunge attraverso regressioni. Mancando il

⁵⁰*Ibidem*, p. 29.

⁵¹*Ibidem*, p. 33.

⁵²Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969 3, pp. 198-199.

⁵³M. Walser, *Prophet mit Marx und Engelszungen*, cit., p. 12.

⁵⁴Sul determinismo come volontà del proletariato che «si traveste in atto di fede in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato», cfr., per contrasto, A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 13-14.⁵⁷

⁵⁵Per la prima valutazione di *Storia e coscienza di classe dal punto di vista utopico*, cfr. E. Bloch, *Aktualität und Utopie. Zu Lukács Philosophie desz Marxismus*, in «Der deutsche Merkur», VII (1924), 7 (ora anche in E. Bloch, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1967, pp. 598-621).

⁵⁶Della *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* è stata finora pubblicata solo la sezione concernente Hegel; cfr. G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1971.

⁵⁷In questa formula Bloch racchiude l'essenza della sua filosofia, cfr. A. Lowe, *S ist noch nicht P, in Ernst Bloch zu ehren*, cit., p. 135.

⁵⁸Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 124, 143; sull'ontologia e l'angoscia di Heidegger in rapporto alla speranza, cfr. *ibidem*, pp. 123 ss.

⁵⁹Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1.

⁶⁰Cfr. *infra*, p. 60. E' questo il tema, più volte affrontato da Bloch, della *docta spes*

⁶¹Sulla «malia dell'anamnesi» in Platone e in Hegel, cfr. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (ed. riv.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1962, trad. it. *Soggetto-Objetto*, Bologna, Il Mulino, 1975, cap. 23, pp. 495 ss.

«non-ancora-cosciente», Bloch conclude, in modo filologicamente non molto corretto, dicendo che *nell'inconscio di Freud non c'è niente di nuovo*⁶². Nel dichiarare i contenuti del Super-io (ai quali appartengono non solo la religione, ma anche i «postulati della trasformazione del mondo») semplici illusioni e nel far guidare la coscienza da forze sconosciute ed incontrollabili, Freud dimostra di essere prigioniero di un'ideologia a cui è negato ogni futuro⁶³.

Persino il pensatore dialettico per eccellenza, Hegel, ha subito la «malia dell'anamnesi»⁶⁴. La sua dialettica, infatti, è sì progressiva, procede attraverso «salti qualitativi», ma è anche ripetitiva, ricapitolativa, ciclica; ripercorre tutti i gradini per poter chiudere il cerchio, legare l'alfa all'omega, il «cominciamento» alla conclusione. E non è sufficiente per districare questi due aspetti, procedere, come ha fatto Engels, alla separazione fra «metodo» dialettico, da accettare, e «sistema» hegeliano, da rifiutare, perché «la contraddizione non è fra metodo e sistema, bensì fra rovesciamento e ciclicità *tanto nel metodo quanto nel sistema*: contraddizione tanto nella forma del metodo quanto nel contenuto del sistema»⁶⁵. Ne consegue che metodo e sistema non sono in Hegel separabili e che «*entrambi* risentono di idealismo panlogico, di anamnesi e della sua staticità, ma *l'uno e l'altro* hanno tuttavia luce che ad altra luce si unisce»⁶⁶. Con questa impostazione l'annosa polemica sul rapporto Hegel-Marx riceve un taglio nuovo ed originale, che distingue nettamente la posizione di Bloch da *Il giovane Hegel* di Lukács. Quest'ultimo, come è noto, sostiene che la dialettica hegeliana non è sorta solo da una problematica mistica e religiosa, come affermano i suoi interpreti «irrazionalistici» (Dilthey, Nohl, Kroner), ma dalla riflessione sulle categorie economiche e gli antagonismi della società borghese. Nel legare la dialettica all'economia, Hegel sarebbe quindi un precursore di Marx, ma nei suoi lati mistici e nel suo idealismo, che rispecchia anche l'arretratezza della situazione tedesca, egli risentirebbe dei limiti del suo tempo e della sua classe⁶⁷. Per Bloch invece, in questa interpretazione, «nello sforzo di mettere in luce in Hegel il ruolo di precursore di Marx, il ruolo di Hegel come precursore immediato di Marx viene esagerato e gli elementi che non possono essere ricondotti a questo ruolo di precursore immediato vengono rimpiccioliti e addirittura tralasciati. Con ciò le potenzialità non ancora esaurite dell'insegnamento di Hegel vengono limitate e facilmente bloccate anche le implicazioni che si possono trarre da Hegel e il marxismo, che non è un sistema esaurito o concluso»⁶⁸. Con l'accusa infamante di «mistica», «idealismo», «irrazionalismo», Lukács si sbarazza di tutta una miniera di contenuti e di strutture formali che ancora devono essere vagliati e valorizzati. Del resto Bloch non accetta lo spartiacque lukácsiano razionalismo/irrazionalismo, che conduce alla condanna pressoché totale di quanto l'arte, la filosofia e l'economia politica «borghesi» hanno prodotto dalla metà del secolo scorso in poi⁶⁹. Il costante sforzo di Bloch è proprio quello di cogliere, come gli espressionisti - a cui si sente affine e di cui prende le difese⁷⁰ - «la razionalità dell'irrazionale»⁷¹; di espandere i confini della ragione piuttosto che fortificare quelli vecchi; di prestare la sua voce all'inespresso. Ed in ciò egli vede anche la grandezza di Hegel e la sua difficoltà: «Il linguaggio di Hegel presenta sem-

62E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 61. In Freud, tuttavia, non manca la proiezione verso il futuro, e l'analisi non è un semplice ricordare, ma anche eliminare quelle forze che bloccano lo sviluppo «verso il futuro», cfr. S. Freud, *Ricordi di copertura*, in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. II, 1968, pp. 435-453; *Die wilde Psychoanalyse*, in S. Freud, *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M., Fischer, vol. VIII, p. 123.

63E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 58.

64Cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., passim; E. Bloch, *Hegel und die Gewalt des Systems*, in E. Bloch, *Ueber Methode und System bei Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, pp. 70-89.

65E. Bloch, *Sulla distinzione "del metodo" di Hegel dal sistema e alcune conseguenze*, in *Dialettica e speranza*, cit., pp. 41-61 (il brano citato è a p. 46).

66Ibidem, p. 60.

67Cfr. G. Lukács *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1960, pp. 152, 157 e passim.

68 Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 49.

69Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959, p. 308.

70Cfr. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., pp. 255-278; E. Bloch, *Diskussion über Expressionismus*, in «Das Wort, Moskau, III (1938)», 6, pp. 103-112; cfr. P. Chiarini, *Romanticismo e realismo nella letteratura tedesca*, Padova, Liviana Editrice, 1961, pp. 113-119.

71Cfr. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 260, a proposito di Marc e di Chagall. Sui notevoli interessi musicali di Bloch (per cui cfr. E. Bloch, *Philosophie der Musik*, in *Geist der Utopia* (ed. riv.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1964, pp. 49-101) cfr. T. Kneif, *Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus*, in *Ernst Bloch zu ebren*, cit., pp. 277-326.

pre, quando il lettore sia riuscito a penetrare la sua caparbia terminologia, la musica del tedesco di Lutero accompagnata dalla più impetuosa chiarezza. Con la chiarezza di un lampo da un cielo coperto, quando improvvisamente rischiarata, precisa, abbraccia l'intero paesaggio. Il linguaggio di Hegel spezza la grammatica usuale solo perché esso deve esprimere l'inaudito e per il quale la grammatica finora non offre alcun appiglio»⁷².

Ma, pur portando alla luce il nuovo, Hegel ritiene che ogni filosofia sia solamente «il proprio tempo appreso in pensieri»⁷³, che non si può uscire dal proprio tempo come non si può uscire dalla propria pelle e che la filosofia, come la nottola di Minerva, arrivi troppo tardi per modificare il mondo, cominci a volare al crepuscolo di un'epoca⁷⁴. Per Bloch, tuttavia, malgrado l'illusione ideologica di aver «chiuso» un'epoca in un sistema, anche la filosofia hegeliana, come quella di tutti i grandi pensatori, è carica di possibilità inesprese, di sviluppi latenti, di futuro: «Ogni grande pensiero, in quanto stia all'apice della propria epoca, guarda anche a quella successiva, anzi in certi casi all'intera vicenda umana. Esso contiene qualche cosa di continuamente attuale, di inesaurito nel suo problema essenziale, qualcosa di sempre valido nella tentata soluzione di esso... Hegel negò il futuro, nessun futuro negherà Hegel»⁷⁵.

Sebbene anche i maggiori sistemi filosofici sembrino talvolta mettere il futuro fra parentesi e diffidarne come qualcosa di completamente amorfo, di assolutamente non prevedibile⁷⁶, tutta l'esperienza quotidiana è permeata della sua tensione. In una fenomenologia della speranza e del desiderio in relazione alla vita quotidiana (che per la sua concretezza è stata paragonata alle analisi di Gramsci⁷⁷, ma che risente senz'altro dell'influenza di Simmel) Bloch presenta, novello Spinoza, tutto il ventaglio delle «passioni positive d'attesa»⁷⁸.

Si parte dalle espressioni deformate e di massa dei desideri: diventare belli, slanciati, avere i denti bianchi, poter spendere, viaggiare⁷⁹, per giungere ai «castelli in aria», ai sogni, in cui brillano gli smaltati colori del desiderio e da cui si irradia un'aura di paradiso perduto, alle fiabe, in cui il mondo dei desideri si manifesta nella sua immediatezza ed innocenza, alle «fabbriche di sogni» del cinema, delle lotterie e dell'industria del tempo libero⁸⁰, alle utopie geografiche, Eldorado e Eden⁸¹, al paese di Cuccagna in cui c'è cibo per tutti⁸². La «fame», energia elementare della speranza, spinge gli uomini in avanti; come dipingere è, per Marc, «emergere in un altro mondo»⁸³, così, per Bloch, «pensare e varcare i confini»⁸⁴, vedere al di là dell'opacità del vissuto, con gli occhi del pensiero ma con la forza della speranza. Bloch,

72 Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 15. Sull'interpretazione hegeliana di Bloch, cfr. H. Lübke, *Zur marxistischen Auslegung Hegels*, in «*Philosophische Rundschau*», II (1954-55), pp. 38-60; I. Fetscher, *Ernst Bloch auf Hegels Spuren*, in *Ernst Bloch zu Ehren*, cit., pp. 83-98; G. Vattimo, *Ernst Bloch interprete di Hegel*, in AA. VV., *L'incidenza di Hegel*, Napoli, Morano, 1970, pp. 913-926; F. Fergnani, *L'incantesimo dell'ananmesi Bloch su Hegel*, in «*Aut-Aut*», ri. 125, 1971, pp. 48-60.

73 G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965 3, p. 15.

74 *Ibidem*, p. 17; cfr. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit.

75 Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 4.

76 Potrebbe essere illuminante un confronto fra le posizioni di Bloch e quelle di Mannheim e Popper a proposito della «fine dell'utopia», dell'impossibilità di prevedere qualsiasi aspetto del futuro, della dialettica ecc.; cfr., ad esempio, K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1970 4, pp. 214, 218, e in generale pp. 194-266 e K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1973, le sezioni su Hegel e Marx; e dello stesso autore, *La povertà dello storicismo*, Milano, L'industria, 1967, *passim*.

77 Cfr. I. Fetscher, *Ein grosser Einzelgänger*, cit., p. 109.

78 Positive Erwartungsaffekte, cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 126. Cfr. B. Spinoza, *Ethics pars III, De affectibus «Spes est inconstans Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus»* (*Ethica*, Firenze, Sansoni, 1963, p. 372).

79 Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 290 ss. e *passim* su «piccoli sogni diurni» e «immagini speculari del desiderio».

80 *Ibidem*, pp. 474 ss.

81 Cfr. E. Bloch, *Eldorado and Eden, die geographischen Utopien in Bloch, Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 873-929.

82 Cfr. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cfr., pp. 548 ss.

83 *Ibidem*, p. 929.

84 Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 31.

«una cataratta di scienza e di fantasia»⁸⁵, «intona come un organo» il tema della speranza⁸⁶, anche se si ha talvolta l'impressione, nelle opere maggiori, di un eccessivo numero di variazioni e di virtuosismi.

La *Großmusik* di Bloch (Adorno) si mantiene però sempre su tempi solenni, maestosi, possiede nel senso più alto il pathos dell'esortazione, del richiamo ad una vita più degna, come se egli fosse il Mosè del marxismo, che abbatte le idolatrie e indica le tavole del futuro e la Terra Promessa del comunismo.

Si può forse, a ragione, osservare che Bloch si muove all'interno di un «materialismo speculativo» e che manca in lui ogni interesse per l'aspetto scientifico-conoscitivo del marxismo⁸⁷ e per la scienza e le «correnti fredde» in genere (che egli, del resto, in tutti i casi presuppone), che la sua cosmologia e la sua antropologia, poggiando su una specie di «anima del mondo» e «fame», sui bisogni individuali dell'entità generica «uomo», sono più vicine a Jakob Böhme, a Schelling o ai marginalisti che a Marx, che la sua «Gnosis rivoluzionaria»⁸⁸ e la sua «impazienza»⁸⁹ sembrano non tener conto del fatto che i processi storici pongono radici molto lentamente e portano frutti piuttosto tardi. Ma il chiaroscuro, la profondità di campo e la comprensione di questi problemi, un nuovo modo di guardare e di pensare, non ci vengono dallo stesso Bloch?

85S. Unseld, *Zum Galeit a Ernst Bloch zu ehren*, cit., p. 7.

86M. Walser, *Prophet mit Marx- and Engelszungen*, cit., p. 9.

87Cfr. J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling*, cit., in *Theorie und Praxis*, cit., p. 351; I. Fetscher, *Ernest Bloch auf Hegel Spuren*, cit., p. 94; A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, cit., pp. 148-154. Ma cfr., per una più esatta comprensione del concetto blochiano di scientificità nel marxismo, *infra*, in questo volume.

88Cfr. Bloch, *Geist der Utopie*, cit., p. 347.

89*Critica dell'impazienza rivoluzionaria*, Milano, Feltrinelli, 1972, è il titolo del pamphlet di uno scolaro di Bloch, Wolfgang Harich, che sembra essere, fra l'altro, uno degli indici del declino politico di quel concetto di «utopia» che si era manifestato nel maggio francese e nelle lotte degli studenti tedeschi, in termini più specificamente marcusiani. Esclusivamente sotto questo aspetto, e a prescindere dai temi di attualità politica trattati, anche in Harich sembra farsi strada la tendenza a gettare un pò d'acqua fredda nella «corrente calda» di questi ultimi anni.