

Michel Foucault e la Teoria Critica

Giuseppe Molinari, Liceo Classico Arnaldo

Premessa

Mettere a confronto le ricerche di Michel Foucault con le opere dei maggiori esponenti della teoria critica della società (Adorno ed Habermas) pone, ancora oggi, a quasi trent'anni di distanza dalla morte prematura del filosofo francese, una serie di difficoltà non facilmente superabili.

L'appartenenza a tradizioni filosofiche differenti, l'alterità dei contesti storici e teorici di provenienza, l'elaborazione di uno stile di pensiero e gli effetti prodotti in termini di ricezione dei testi (*Wirkungsgeschichte*) nelle singole stagioni sociali e politiche, a partire almeno dagli anni settanta, possono essere ricostruiti solo attraverso una dettagliata e minuziosa analisi critico-storiografica che non trova spazio adeguato in queste pagine, che si presentano come un punto di partenza per un primo approccio a problematiche che richiedono, di necessità, futuri approfondimenti.

In ogni caso, l'argomento da trattare costituisce una sfida cognitiva e il contesto in cui si discute (la scuola, la città...) una decisa spinta motivazionale a riflettere su alcuni nodi specifici, "affinità intensive" (alla Benjamin) o sintetiche "congiunzioni disgiuntive" (alla Deleuze) che legano i nostri autori soprattutto se si considera quale sia oggi la posta in gioco di un'attività di critica filosofica declinabile in termini di produttività teorica e di *ethos* politico e civile.

Porre in relazione i nessi interni tra le forme di sapere teorico-epistemiche e discutere, di conseguenza, la questione della razionalità in Adorno, Foucault ed Habermas, o rappresentare la dimensione etico e politico-giuridica attraverso l'analisi diagrammatica dei dispositivi di potere in Foucault, il nesso ragione-identità-dominio in Adorno o l'architettura discorsivamente fondata della democrazia e del diritto in Habermas ed indagare la tematica della costituzione della soggettività in Adorno e Foucault significa interrogare radicalmente noi stessi, la nostra presente esperienza di persone, ricercatori e cittadini.

1. Dits et écrits

Destano ancora un certo stupore le parole rilasciate in un'intervista a Gilles Raulet su *Strutturalismo e post-strutturalismo* in cui Michel Foucault afferma:

« [...] Da Max Weber ad Habermas. E la stessa domanda sorge lì: come vanno le cose per quanto riguarda la storia della ragione, la sua influenza e le differenti forme in cui opera [...] Oggi, ovviamente, se fossi stato in contatto con la Scuola di Francoforte, se l'avessi conosciuta allora [quando ero studente], non avrei detto un sacco di stupidità che invece ho detto ed avrei potuto evitare molti giri tortuosi che ho fatto cercando di perseguire il mio modesto percorso quando, invece, alcune strade erano state aperte dalla Scuola di Francoforte...»¹.

¹ M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 310-311 (org. Telos, XVI, 1983, pp. 195-211).

L'apparentamento alla Scuola di Francoforte è rimarcato al termine della lezione su *Che cos'è l'illuminismo*:

«Che cos'è la nostra attualità? Quale è il campo attuale delle nostre esperienze possibili? Non si tratta di un'analitica della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi [...] optare per un pensiero critico che avrà la forma di un'ontologia di noi stessi, di un'ontologia dell'attualità: e questa forma di filosofia, che, da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber, ha fondato una forma di riflessione alla quale ho cercato di lavorare»².

Già nel saggio del 1978 Michel Foucault parla di “ratio” e “potere” e “rapporto di prossimità” abbastanza significativa con l'attività della Scuola di Francoforte³.

Ontologia dell'attualità ed istanza critica sul presente accomunano le interpretazioni degli autori qui considerati anche se, da subito, si evidenzia uno scarto rispetto al modo di intendere la *modernità*, questione centrale sia per Habermas sia per Foucault, su cui, tuttavia, quest'ultimo dichiara di “sentirsi in imbarazzo”⁴ per un eventuale confronto con il filosofo francofortese all'Università di Berkeley. A questo proposito, nel saggio sulla *Aufklärung* kantiana del 1984 collega la nozione di modernità piuttosto che a una forma di razionalità ad un atteggiamento da assumere in termini di costituzione di sé come “opera d'arte”, orientando decisamente il problema della critica, riferendosi a Baudelaire, in direzione parressiastico-performativa⁵.

2. Italian Lectures

Nonostante la testata presenza di convergenze teoriche e, per così dire, in termini habermasiani, di “contraddizioni produttive” tra i nostri autori, si evidenzia tutt'oggi una difficoltà a misurare in sede di valutazione critica ed in termini più apertamente problematici il confronto. Non stupisce, pertanto, anche se restringiamo per brevità e per facile consultazione il campo di indagine al repertorio critico disponibile in lingua italiana, quanto poco numerosi siano i saggi e gli studi dedicati ad affrontare questo tema. Un disagio ancora più evidente si può riscontrare nei manuali liceali scolastici, là dove, anche nelle edizioni più recenti, non si dedica più di qualche paragrafo alla Teoria Critica, spesso ignorando del tutto l'opera di Jürgen Habermas, o riducendola nella prospettiva dell'Etica del Discorso, accomunandola a quella di Karl Otto Apel.

Michel Foucault, è citato in poche righe nell'ambito del pensiero francese (Strutturalismo, Post-strutturalismo, Pensiero della Differenza).

Già nel 1990, in un progetto pionieristico, coordinato presso la cattedra di storia della filosofia dell'Università di Palermo, Franco Riccio e Salvo Vaccaro propongono una ricerca dei “nessi sotterranei” che legano semanticamente in una potenziale “congiunzione-disgiuntiva” i percorsi teorici della critica adorniana e della genealogia

2 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?* in *Il centauro* (a cura di G. Marramao), 11-12, maggio-dicembre 1984.

3 Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 46.

4 M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, op. cit., p. 319.

5 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo? (What is Enlightenment?)* in *Archivio Foucault*, 3, Feltrinelli, Milano 1998 p. 225.

foucaultiana⁶.

Il volume, collettaneo, è ricco di spunti e di indicazioni degne di approfondimento, raccoglie testi cruciali come la già menzionata intervista di Gilles Raulet su *Strutturalismo e Post-strutturalismo* ed un intervento inedito di Axel Honneth, apparsi per la prima volta in lingua italiana, ma spesso è inficiato dall'uso di un linguaggio irritante, criptico-mimetico che oscura, compromettendola, la chiarezza dell'impianto argomentativo.

Leonardo Ceppa, tra i migliori e più fecondi traduttori, nonché raffinato interprete della teoria habermasiana, sottolinea l' "affetto anti-moderno" che caratterizza la ricerca di Michel Foucault. Ricostruendone l'itinerario di produzione delle opere, Ceppa colloca Foucault, il suo "nichilismo iperattivo" sotto l'egida di Nietzsche. Foucault si dimostra "acutissimo nella diagnosi" del nesso dominio-ragione ma "la sua resistenza al dominio" è di natura soggettiva, estetizzante e disincantata, permane ancorato agli schemi anarchici della provocazione sessantottina.

«Il disincanto si sdoppia nell'imperturbabilità estetica della cura di sé (sul piano privato) e nell'attivismo pessimistico della rivolta permanente (sul piano pubblico)», incapace di cogliere il progetto Habermasiano di una ragione differenziata, le implicazioni dell'illuminismo e della modernità giuridica, della democrazia e dei diritti dell'uomo⁷.

In modo analogo Stefano Petrucciani, sempre seguendo gli schemi dell'ermeneutica habermasiana del *Discorso filosofico della modernità*⁸, conferma la stessa caratura di giudizio. Nel paragrafo a lui dedicato nell'ottimo *Modelli di filosofia politica*, Petrucciani colloca la teoria del potere, l'insieme vettoriale delle pratiche che attraversano la società in ogni suo aspetto, le ricerche micrologiche e genealogiche di Michel Foucault su una linea nietzscheana di scontri, attriti e resistenze giocati internamente alla logica della volontà di potenza. Lo spazio della critica quale forma di contro-potere e/o resistenza, abbandonando ogni pretesa normativa, si declina nell'atteggiamento morale e politico (che lascia perplessi gli osservatori) "nell'arte di non essere troppo governati"⁹. Michel Foucault rinuncia alla riflessione sulle presupposizioni normative che vengono nichilisticamente accantonate e tenta *inutilmente* di sottrarsi all'impegno di legittimare le sue pretese di validità discorsiva, si limita alla decostruzione dei sistemi di sapere-potere precipitando, così, in un cortocircuito senza via di uscita che sembra riprodurre e confermare, in fondo, la piena effettività sistemica dei poteri esistenti¹⁰.

Da un punto di vista comparativo, attento ad entrambe le istanze critiche, la questione dei rapporti fra Michel Foucault e Jürgen Habermas è stata trattata, con molta competenza e passione (orientata pro-Foucault) da Lorenzo Bernini¹¹. *Le pecore e il*

6 Cfr. F. Riccio, F. Vaccaio, *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, Ila Palma, Palermo 1990.

7 Cfr. L. Ceppa, *L'affetto antimoderno di Michel Foucault*, in *Il diritto della modernità. Saggi Habermasiani*, Trauben, Torino 2010, p. 253.

8 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987 (ed. org. 1985).

9 Cfr. S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003, pp. 229-233.

10 Cfr. S. Petrucciani, "Ragione, linguaggio, modernità", in L. Ceppa, S. Petrucciani, *Lezioni su Jürgen Habermas*, Edizione Fondazione Calzari Trebeschi – Associazione Odradek XXI, Brescia 2010, p. 14.

11 Cfr. L. Bernini, *Le pecore e il pastore*, Liguori, Napoli, 2008. Si veda anche L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni. Parresia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

pastore si presenta come un'articolata e documentata ricerca su critica, politica ed etica nel pensatore francese. L'interpretazione di Bernini, riproposta in più occasioni, è imperniata sul confronto tra Foucault e Habermas a partire dalla discussione del celebre saggio kantiano del 1784 che risponde alla domanda "Che cos'è l'illuminismo?". Bernini ripercorre in modo analitico i testi, riportando ampie citazioni, utilizza commenti ed interviste, ampliando il campo di indagine ai corsi inediti, individua convergenze, affinità e radicali divergenze enunciando conclusivamente la sua tesi:

«A mio avviso, ciò che separa radicalmente i due filosofi, non permettendo loro di comprendersi fino in fondo è il modo in cui essi interpretano il proprio ruolo di intellettuali che intervengono nel discorso pubblico del proprio tempo. Foucault sceglie per sé il punto di vista critico-decostruttivo del governato assoluto, che sa di essere preso in giochi di potere rispetto ai quali non potrà mai raggiungere una totale indipendenza e che, tuttavia, in tali giochi, cerca di mantenere una posizione laterale di massima autonomia possibile. Il punto di vista di Habermas è quello del "cittadino democratico" che partecipa ai giochi di potere da cui dipendono le decisioni politiche di chi lo governa. [...]»¹².

Recentemente Miriam Iacopini ha riproposto la possibilità di istituire un dialogo fra Adorno e Foucault, sottolineando la "tensione etica" che motiva il loro reciproco impegno filosofico nel porre la questione sempre "centrale" della soggettività.

«Per l'uno e per l'altro la filosofia sembra avere il suo scopo in una riqualificazione del soggetto, che si può realizzare solo attraverso una costante attenzione verso se stessi che conduca ad una nuova autonomia»¹³.

Alessandro Di Caro ribadisce in un articolo apparso sul numero monografico della rivista *Hermeneutica*, dedicato all'illuminismo, l'impegno filosofico di Michel Foucault nei confronti della ontologia dell'attualità. In questo senso richiama il dialogo e le tematiche della critica francofortese, ma il lavoro di Foucault, per quanto articolato e complesso, viene inteso essenzialmente come una domanda sulla filosofia, un problema di esclusiva pertinenza della filosofia che ne depotenzia, in modo limitativo e sorprendente, ogni possibile lettura di carattere "politico"¹⁴.

3. Ragione, dominio, potere. Habermas ed Honneth leggono Foucault

La questione della razionalità, i nessi ragione-dominio e potere-resistenza sono stati ricostruiti in modo analitico e dettagliato negli anni ottanta da Jürgen Habermas e da Axel Honneth¹⁵. Nel *Discorso filosofico della modernità* nella nona, decima e

12 L. Bernini, *Le pecore e il pastore*, op. cit., pp. 231-232.

13 M. Iacopini, *Soggetto e oggetto: un confronto tra Adorno e Foucault*, in M. Failla (a cura di), *La dialettica negativa di Adorno*, Manifesto Libri, Roma 2008, pag. 100.

14 Cfr. A. Di Caro, *Michel Foucault e l'attualità dell'illuminismo*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia* fascicolo monografico su *Che cos'è l'illuminismo?*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 235-248.

15 Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, op. cit. e A. Honneth, *Critica del potere. La*

all'inizio dell'undicesima lezione, Habermas procede ad un serrato confronto con le teorie del potere di Michel Foucault, evidenziandone le aporie interne. Habermas analizza i testi della produzione foucaultiana edita a stampa fino ai primi anni ottanta, esclusi gli ultimi due volumi della *Storia della sessualità*, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, non può disporre dei *Corsi* tenuti al Collège de France (e successivamente pubblicati), interpreta tuttavia in modo acuto e penetrante lo sviluppo del pensiero di Foucault, avverte delle «apparenti discontinuità»; afferma che «esiste una continuità di fatto tra i lavori iniziali e quelli ultimi», mettendone in luce le potenzialità diagnostico-descrittive¹⁶. Sotto l'influenza di Nietzsche, Foucault propone una «storiografia delle scienze umane impostata archeologicamente ed ampliata a genealogia [...], conduce una critica radicale della ragione» tesa a smascherare il concetto fondamentale di *potere*. A giudizio di Habermas, la storiografia critico-razionale di Foucault si dimostra un'impresa paradossale, in quanto il suo «concetto basilico di potere» si caratterizza in senso «storico-trascendentale», intrecciando in modo fattuale sapere e potere, la volontà di verità diviene forma di sapere a partire dalla pratica del potere¹⁷.

In altri termini, a partire da Nietzsche, scrittore «nero della borghesia» e seguendone l'impianto storico-genealogico in modo non dissimile da quanto accade nella *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno, riletta e reinterpretata nella quinta lezione del *Discorso*, Foucault si impiglia in «aporie», in quanto «le pretese di validità vengono ridotte in modo funzionalistico ad effetti di potere». Il «positivismo felice» di Foucault cade nel «presentismo» di una storiografia inevitabilmente relativistica perché legata ad un contesto locale, marginale ed alternativo incapace di provare i suoi fondamenti normativi e costruire una teoria critica garante di emancipazione intesa in senso universale. Il merito di Foucault, secondo Habermas, sta nell'attenzione descrittiva prestata ai gruppi che soffrono le esperienze di assoggettamento, si tratti dei corpi mutilati dei detenuti, dei delinquenti, degli psichiatrizzati, degli omosessuali, di tutta la *méchanterie* che sopporta nei propri «corpi reificati» la brutalità di un potere sistemico ed onnipervasivo¹⁸.

Axel Honneth segue la ricostruzione habermasiana, istituendo un confronto fra Adorno e Foucault. Il maestro francofortese critica l'affermazione della ragione strumentale in quanto dominio sulla natura, il filosofo francese diagnostica la razionalità in termini di controllo sociale. Nella sua teoria del potere Foucault «rappresenta la dissoluzione teorico-sistemica della *Dialettica dell'illuminismo*»¹⁹. Honneth vede come le forme complesse dei saperi e dei rapporti sociali e di dominio acquisiscano una dimensione sistemica, di accenni e toni luhmanniani, autopoieticamente producentesi. Manca in Foucault una coerente motivazione dell'agire strategico in grado di giustificare ed elaborare concettualmente le forme possibili dell'agire sociale²⁰.

4. Illuminismo, critica, modernità

Michel Foucault ha dedicato principalmente tre interventi alla trattazione

teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas, Dedalo, Bari 2002 (ed. orig. 1986).

16 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, op. cit., p. 245.

17 Ivi, p. 252, p. 274.

18 Ivi, p. 283.

19 A. Honneth, *Critica del potere*, op. cit., p. 275.

20 Un buon commento al testo di Honneth si trova nella «Postfazione» di Salvo Vaccaro in A. Honneth, *Critica del potere*, pp. 389-412.

dell'Illuminismo, il primo nel maggio del 1978 ad una conferenza-dibattito presso la *Société Française de Philosophie*²¹. Il secondo intervento, certamente il più noto e fortunato dal punto di vista editoriale, è stato pronunciato nella lezione del 5 gennaio del 1983 al *Collège de France*, la prima del corso su *Governo di sé e degli altri*²². In un terzo testo intitolato *What is Enlightenment?* Foucault ritorna sul problema dell'illuminismo rielaborando una lezione su Kant del 1983 e pubblicata in inglese a cura di P. Rabinow nel 1984²³.

Nella conferenza del 1978, pubblicata con il titolo *Illuminismo e critica*, Michel Foucault esordisce con le seguenti parole:

«Che cos'è la critica? Bisognerebbe aprire un discorso attorno a questo pro-getto [...] di una filosofia a venire. [...] Una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l'esistente, con ciò che si sa, con ciò che si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri che potremmo definire l'atteggiamento critico [...] tipico della civiltà moderna»²⁴.

L'atteggiamento critico si contrappone ai processi di governamentalizzazione delle società europee occidentali, consiste in «atteggiamento morale politico, una maniera di pensare, ecc. che definirei semplicemente l'arte di non essere governati o, se si preferisce, l'arte di non essere governati in questo modo ed a questo prezzo [...] come prima definizione generale della critica: l'arte di non essere eccessivamente governati»²⁵. Successivamente individua il «nucleo originario della critica» in quanto essa «rinvia a quel fascio di rapporti in cui si intessono i problemi del potere, della verità e del soggetto», soggetto che si riconosce il diritto a «interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità».

Tale disassoggettamento rimanda alla nozione kantiana di *Aufklärung*, così come è stata trattata nel testo del 1784 dal filosofo di Königsberg, un appello al coraggio della verità, un appello al pubblico uso della ragione, un richiamo forte all'autonomia, un'uscita dallo stato di minorità. L'*Aufklärung* dunque, intesa come episodio importante dello svolgimento della ragione occidentale. In questo senso Foucault testimonia di un «rapporto di prossimità abbastanza significativa con l'attività della scuola di Francoforte»²⁶.

Nel secondo testo intitolato *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, il più dibattuto dalla critica, Foucault rilegge la risposta kantiana del 1784 alla domanda *Che cos'è l'illuminismo?*, insieme al successivo *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, parte quest'ultimo de *Il conflitto delle facoltà filosofica e giuridica* (scritto kantiano del 1798)²⁷. Foucault ritiene che in *Che cos'è l'illuminismo?* per la prima volta emerga la domanda sul presente, la domanda sul presente intesa come evento filosofico. La filosofia problematizza l'attualità, caratterizzandosi come discorso

21 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit.

22 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, op. cit.

23 Archivio Foucault 3, testo n. 13, p. 223 ss., Feltrinelli, Milano 1998.

24 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 34.

25 Ivi., pp. 37-38.

26 Ivi., p. 46.

27 I. Kant, *Scritti di morale, diritto e politica*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 223-237.

sul Moderno, istituendo una «relazione sagittale» e con la propria attualità. Di questa domanda partecipa lo stesso filosofo, consapevole di sé, rispetto al proprio passato ed al proprio futuro, come dimostra l'evento rivoluzionario. La rivoluzione francese ha manifestato un senso che è segno di progresso nella disposizione morale dell'umanità, attraverso una «partecipazione emotiva tale da sconfinare nell'*entusiasmo*». Illuminismo e rivoluzione sono due eventi che portano in avanti il percorso di rischiaramento, non possono più essere dimenticati. L'interrogazione critica si pone precisamente nella domanda "che cos'è l'attualità?". Foucault conclude optando per una filosofia critica come «ontologia di noi stessi, un'ontologia dell'attualità» e colloca se stesso all'interno di una «forma della filosofia che da Hegel alla Scuola di Francoforte, attraverso Nietzsche e Max Weber costituisce una modalità di riflessione all'interno della quale egli stesso ha cercato di lavorare»²⁸.

Habermas dedica un articolo al filosofo francese, allora appena scomparso, rendendo omaggio alla rettitudine del ricercatore e dichiarandosi «sorpreso nel commentare il testo in cui Michel Foucault inserisce se stesso in una tradizione di pensiero, scopre un "altro Kant", come il primo filosofo che scagliando il proprio dardo nel cuore del presente inaugura il discorso della modernità». Al termine del commento, Habermas non manca tuttavia di muovere l'obiezione fondamentale che egli imputa al pensiero di Foucault, la perseveranza in «contraddizioni produttive» in cui «si impiglia quando, elaborando la sua critica del potere, si lascia sfuggire quei parametri normativi che darebbero fondamento razionale e critico a un progetto di emancipazione universale ed incompiuto della modernità».

Nel testo "*What is Enlightenment?*", edito originariamente da P. Rabinow nel 1984, Foucault delinea, attraverso il riferimento a Baudelaire, un «ethos della modernità», collegando l'*Aufklärung* della lezione kantiana all'etica della «cura di sé» del mondo greco-ellenistico. Pensando al testo di Kant, Foucault considera la modernità «come un atteggiamento, un modo di relazione all'attualità e come un compito». L'individuo moderno esercita la sua funzione critica nella cura di sé, nella definizione della sua massima autonomia possibile; l'individuo si dà le proprie regole, costituisce la propria vita come un'opera d'arte. L'estetica dell'esistenza si configura come scelta di un ethos immanente adeguato alla modernità. Si rivela come «compito politico indispensabile». La resistenza al potere non è intesa a partire da una concezione giuridica del soggetto di diritto, ma definita dal rapporto di Sé con il Sé. Attraverso la nozione di «parresia» Foucault pone una questione etica ed insieme politica, istituendo un nesso interno tra soggettività e verità, che il lavoro critico deve sottoporre ad elaborazione per dare forma «all'impazienza della libertà».

5. Autonomia, individualità, universalità

T.W. Adorno, M. Horkheimer leggono *la dialettica dell'illuminismo* come affermarsi della ragione strumentale strettamente vincolata alle logiche del dominio sul mondo della natura esterna e sul mondo delle pulsioni interne, ragione strumentale che caratterizza tutto il corso e l'evoluzione della civiltà occidentale a partire dai primordi magici attraverso l'epos ed il mito per approdare all'Illuminismo stesso in quanto mito della ragione. Nella lettura dei maestri francofortesi sono implicate tutte le analisi legate ai processi dialettici di razionalizzazione e smascheramento che attingono ad Hegel,

²⁸ *Ibid.*

Marx, Weber, Freud e Nietzsche.

Da un lato, sul piano normativo, Habermas propone una complessa architettura universalistica dei sistemi politico-giuridici, i cui cardini sono: una teoria discorsiva della democrazia, il patriottismo costituzionale e i processi di costituzionalizzazione del diritto internazionale, il rafforzamento dello stato democratico di diritto mediante l'azione fluida e intersoggettiva del potere comunicativo delle sfere pubbliche che resistono agli imperativi sistemici dell'economia di mercato e dell'autopoiesi burocratico-amministrativa che colonizzano i mondi vitali. Dall'altro lato Michel Foucault propone un'etica di resistenza individuale come cura e tecnologia di Sé, un'estetica dell'esistenza definibile come atteggiamento parresiastico-performativo che contrasta in ogni luogo la reticolarità e la pervasività dei dispositivi di potere. Il problema è come conciliare in termini di pratica politica questi due livelli, universale ed individuale, interni alla «connessione generale di accecamento».

In Adorno la perdita di autonomia si avverte nella tematizzazione di una individualità disgregata che nella connessione attuale di accecamento percorre la via obliqua attraverso incessanti mediazioni dialettiche, stretta tra l'urgenza della redenzione e l'indifferenza della soggettività appianata sul dato effettuale dell'esistenza offesa. La questione della soggettività si presenta come sforzo dialettico di mantenere viva, seppur negativamente, la possibilità utopica dell'«aperto», ciò che si dà come prodotto di esperienza sensata, seppure sia solamente nella fugacità di una fenomenica manifestazione estetica come l'*apparition* folgorante di un fuoco d'artificio. L'etica come «triste scienza», negazione luttuosa della vita offesa che richiede a sua volta di essere negata, ma proprio in quanto negata, nega la stessa esistenza, decostruisce aforisticamente con analisi micrologiche e frammenti oggettuali tessere di senso che allegoricamente restituiscono la *melancholia* di una totalità infranta e già sempre incompiuta.

In Foucault l'etica della cura di sé si auto-determina come un percorso di costituzione di una soggettività altra caratterizzata dal gesto ermeneutico del Sé parresiasta ed aleturgico, che per affrontare la rete diagrammatica ed onnipervasiva dei poteri, si traduce in esercizio ascetico, stilizzato, produzione di auto-disciplina trasformante che distanzia da Sé, contrastandoli, i giochi dei poteri, frattale differenziato di apertura a un «Noi» *comune* inteso come progetto di ricerca «a venire». Come suggerisce Judith Revel un *Nous* consegnato a tutti noi come possibile direzione di impegno politico e sociale responsabile e condiviso.

Pensare per costellazioni.

Critica della storia e storia critica in Nietzsche e Benjamin

Giovanni Gurisatti, Università di Padova

1. Benjamin e la ‘*Seconda inattuale*’ di Nietzsche

Benché il nome di Nietzsche ricorra di frequente, e nei contesti più disparati, nella sua opera, non si può dire che il giudizio di Benjamin sull’autore dello *Zarathustra* sia stato risoluto e univoco. Ancora nel 1932, in occasione della recensione *Nietzsche e l’archivio della sorella*, ammette:

Non ho ancora avuto tempo di occuparmi della questione di quale significato si possa attribuire [agli scritti di Nietzsche] in caso di necessità [...]. Nella recensione [...] non ho preso definitivamente posizione per quanto riguarda la mia opinione su Nietzsche²⁹.

Se con l’espressione “in caso di necessità” Benjamin, com’è verosimile, intende la questione della storia e della sua connessione con la prassi, argomento sempre al centro delle sue riflessioni, c’è da credere a quanto ebbe modo di affermare retrospettivamente Scholem:

[Benjamin] pensava che Nietzsche fosse stato l’unico che nel XIX secolo, quando si faceva ‘esperienza’ soltanto della natura, avesse capito l’esperienza storica³⁰.

D’altra parte, però, proprio alla luce di queste parole si può intuire il motivo dell’incertezza di Benjamin: se da un lato infatti non v’è dubbio che la *Seconda Inattuale* di Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, rappresenti un punto fisso per l’esigenza benjaminiana di delineare un’esperienza critica della storia basata sulla critica della storia stessa, Benjamin, viceversa, sembra nutrire forti perplessità circa la possibilità che la nozione nietzscheana del tempo (cioè dell’Eterno Ritorno) possa, *in caso di necessità*, risultare utile alla propria nozione di storia. Anzi, il tempo del Ritorno, identificato *tout court* con il tempo ciclico del mito e del destino, è per Benjamin il grande nemico del tempo della redenzione (della rivoluzione), dunque del materialismo storico-critico. Si può dire quindi che l’incapacità, da parte di Benjamin, di porre in connessione la critica della storia e la storia critica sviluppate da Nietzsche nella *Seconda inattuale* con le considerazioni sull’Eterno Ritorno presenti nello *Zarathustra* e nei frammenti postumi costituisca un clamoroso appuntamento mancato, che merita qualche riflessione, soprattutto tenendo conto che tale connessione non viene esplicitata e argomentata, nel dettaglio, nemmeno da Nietzsche stesso.

L’esperienza della storia delineata da Nietzsche apre e chiude emblematicamente l’intero arco della produzione di Benjamin. Già nel 1913, studente universitario a

29 W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, a cura di C. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. IV (1931-1934) 1998, p. 100 (a G. Scholem, 1 giu. 1932).

30 G. Scholem, *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, p. 79.

Friburgo e membro della Freie Studentenschaft, pubblica nella rivista “Der Anfang” un articolo su *Insegnamento e valutazione*, in cui la *Seconda Inattuale* ha un ruolo metodologico di spicco nella sua giovanile battaglia contro una concezione asfittica, scienziata, manualistica e filistea della storia, tipica dei licei classici del tempo: “Sentiamo profondamente” scrive

che, proprio perché i nostri padri collegano così strettamente ogni sorta di sentimenti polverosi con Sofocle e Platone, noi dobbiamo liberarci dall’atmosfera di famiglia della scuola classica. [...] [Il nostro liceo] non sarà un liceo in cui (nel migliore dei casi) venga capita la greicità alla Winckelmann [...]. Il nostro liceo dovrebbe richiamarsi a Nietzsche e al suo saggio *Sull’utilità e il danno della storia*³¹.

Il che significa, anzitutto: a una storia che renda il passato – anche quello dell’antica Grecia – presente, attuale, dirompente, utile alla vita e alla prassi dei giovani in una scuola nuova, “ostile al presente” dei dotti e dei retriivi della cultura, nella quale “una scultura greca sarebbe qualcosa di più di una sudicia riproduzione su cartone appesa ogni tanto in aula per quattro settimane”³².

Nelle parole del Benjamin ventunenne risuona con vigore l’anatema nietzscheano scagliato nella *Seconda Inattuale* contro una nozione bloccata, feticistica, di un passato “affossatore [non vivificatore] del presente”³³, oggetto di culto monumentale, antiquario, archeologico da parte di una storia e di uno storico privi della forza plastica (il che significa anche distruttiva, corrosiva, *critica* appunto) “di usare il passato per la vita e di tra-sformare la storia passata in storia presente”³⁴. “La storia” annota Nietzsche “degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del presente non la anima e ravviva più”³⁵. Contro ogni forma di inerzia e passività del sapere storico, Nietzsche – che scrisse la *Nascita della tragedia* non per sistamarla filologicamente nel passato, ma per consentirne la rinascita attualizzante e rigeneratrice nel presente – delinea la figura di uno storico vigile e attivo, capace di stabilire costellazioni istantanee tra presente e passato affinché questo possa riesplodere, dissestandolo e riarticolandolo, nello *hic et nunc*: “Solo con la massima forza del presente” scrive

voi potete interpretare il passato: solo nella più forte tensione delle vostre qualità più nobili indovinerete ciò che del passato è degno di essere conosciuto [...]. Il vero storico deve avere la forza di coniare di nuovo ciò che è noto in qualcosa di mai sentito³⁶.

31 Faremo riferimento qui alle *Opere complete di Walter Benjamin*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, edite da Einaudi, facendo seguire alla sigla OCWB il numero del volume e la pagina: qui W. Benjamin, *Insegnamento e valutazione*, trad. it. di I. Porena in OCWB I, p. 151.

32 *Ibidem*.

33 F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 8.

34 *Ivi*, p. 11.

35 *Ivi*, p. 27.

36 *Ivi*, p. 55.

Chi potrebbe negarlo? Sembra di leggere già il Benjamin delle *Tesi* e del *Passagen-Werk*. Di fatto l'incipit della *Seconda Inattuale* troneggia come motto in capo alla *Tesi XII*, scritta nel 1940:

Abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere [Aggiunge Nietzsche più sotto: Ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione]³⁷.

Ventisette anni dopo il saggio giovanile sopra citato, ma con l'identico spirito, Benjamin – in un momento cruciale della sua vita e della sua opera – fa nuovamente appello al Nietzsche della *Seconda Inattuale* per suggellare la dichiarata superfluità e inattualità di una storia incapace di agire fattivamente nel presente, aliena dalla prassi e lontana dalle dinamiche ora non solo pedagogiche, ma politiche: la lotta di classe, la rivoluzione e la liberazione di “generazioni di sconfitti”, ancora prigionieri in un passato apparentemente irredimibile. Se la storia non può operare, nella prassi, contro questa prigionia, riattualizzandone le sopite energie sovversive, è semplicemente inutile. Da tale punto di vista il Nietzsche della *Seconda Inattuale* e della *Nascita della tragedia* e il Benjamin delle *Tesi* e del *Passagen-Werk* entrano in costellazione e dicono, in sostanza, la stessa cosa.

Non è il caso di soffermarci qui sui limiti storici oggettivi della prospettiva rivoluzionaria di Benjamin, simultaneamente affossata da nazismo e stalinismo, regimi che del passato fecero un uso tutt'altro che salvifico e sovversivo. Assai più interessante è considerare la compiuta coincidenza di metodo – cioè l'essenza ermeneutica – della storia critica di Nietzsche e di Benjamin, che ha nella fulminea costellazione presente-passato la sua chiave di volta: come per Nietzsche, anche per Benjamin il compito della storia critica consiste nel cogliere al volo il momento opportuno – il *kairós* – in cui “il passato viene a convergere con il presente in una costellazione”³⁸, riconoscendo appunto nel passato “ciò che viene a coincidere nella costellazione di un unico e identico attimo” attuale³⁹. Pensare, anzi fare la storia per costellazioni, al servizio della vita e della prassi, significa per entrambi afferrare la sincronia determinata – al tempo stesso storica-e-sovrastorica, storica-e-antistorica – tra uno specifico momento presente e un altrettanto specifico luogo del passato, poiché solo dalla polarizzazione a distanza del loro entrare in costellazione *hic et nunc* un certo passato e un certo presente acquistano la loro vibrante attualità:

Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione [...]. Ogni fatto storico rappresentato dialetticamente si polarizza e diventa un campo di forze in cui si svolge il confronto tra la sua pre- e post-storia. Si

37 Ivi, p. 3. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti in OCWB VII, p. 489 (*Tesi XII*, trad. mod.).

38 W. Benjamin, *Appendice a 'Sul concetto di storia'*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti in OCWB VII, p. 507.

39 Ivi, p. 498.

trasforma in questo modo, poiché l'attualità agisce dentro di esso⁴⁰.

Questo insistito ritornare, da parte di entrambi, sul carattere attuale, istantaneo, interpretativo, della storia critica coincide con il riconoscimento della dimensione tragica, drammatica, pericolosa e arrischiata del fare storia, che non ha nulla dell'“ozio raffinato”, inutile alla vita e all'azione, del filologo, dell'erudito e dello scienziato della storia. La storia acquista così il senso di una chance critico-distruttiva e sovversivo-liberatoria: come per Nietzsche lo storico “deve avere [...] la forza di infrangere e di dissolvere un passato” feticisticamente inteso, e la storia “è sempre un processo pericoloso”, sicché uomini e tempi che intendono così la storia “sono sempre uomini e tempi pericolosi e in pericolo”⁴¹, allo stesso modo Benjamin – per il quale, a partire dal 1933, l'emergenza storico-politica era giunta al culmine, mettendo in pericolo la sua stessa esistenza fisica – ribadisce che l'immagine storica “porta in sommo grado l'impronta [del] momento critico e pericoloso” che sta alla base della sua lettura⁴², nella misura in cui è a una “costellazione carica di pericoli” (nel suo caso il nazismo)⁴³ che lo storico tenta di controbattere con la propria energia distruttiva:

Contro questa costellazione di pericoli muove la storiografia; sta ad essa dar prova della sua presenza di spirito [...]. L'immagine del passato [...] assomiglia alle immagini del proprio passato che si presentano alla mente degli uomini nell'attimo del pericolo [...]. La storia, in senso rigoroso, è dunque un'immagine [...] che s'impone improvvisamente al soggetto della storia nell'attimo del pericolo⁴⁴.

Insomma: per Nietzsche come per Benjamin, sia pure in contesti differenti, la storia critica, per essere tale, dev'essere storia drammatica d'eccezione-emergenza, storia *polemica* che prevede la figura di uno storico vigile, attivo, radicato nella prassi, dotato di quella battagliera presenza di spirito che gli consente di afferrare al volo, nel momento del pericolo, la costellazione salvifica, la quale acquista così, nella sua distruttività, carattere di chance. È per questo che la storia critica dev'essere, anzitutto, critica della storia, ovvero critica di quella “malattia” storica che presenta in Nietzsche e in Benjamin aspetti affatto identici.

2. Critica della malattia storica

Applicata alla storia l'idea di costellazione evoca la capacità, da parte dello storico, di individuare, stabilire, costruire interconnessioni storiche, testuali, fenomeniche a distanza – cioè discontinue – sia nello spazio (ad es. di un'epoca) che nel tempo (ad es. di epoche differenti), in base a somiglianze, analogie, affinità, corrispondenze intensive tra elementi “polarizzati”, anche minimi (micrologici) del

40 W. Benjamin, *Appunti e materiali. Teoria della conoscenza e del progresso*, trad. it. di G. Russo in OCWB IX, p. 516 [N 2a, 3] e p. 527 [N 7a, 1].

41 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 28-29.

42 W. Benjamin, *Appunti e materiali. Teoria della conoscenza e del progresso*, cit., p. 518 [N 3, 1].

43 Cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010, in part. pp. 27-47.

44 Cfr. W. Benjamin, *Appendice a 'Sul concetto di storia'*, cit., pp. 506-507; cfr. Id., *Appunti e materiali. Teoria della conoscenza e del progresso*, cit., p. 534 [N 10a, 2] e Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 485 (Tesi VI).

presente e del passato. In tal senso la storia-per-costellazioni ha statuto non scientifico ma ermeneutico, vale a dire ha carattere non classificatorio ma interpretativo, non sistematico ma sperimentale, non deduttivo ma intuitivo, non continuo ma istantaneo⁴⁵. Il tempo della costellazione non è il continuum spazio-temporale (la catena causale dei fatti da ricostruire e fissare nella contemplazione oggettiva del metodo), bensì la discontinuità dell'attimo, l'*Augenblick*, il batter d'occhio: "La vera immagine del passato" annota Benjamin

guizza via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, pro-prio nell'attimo della sua conoscibilità che il passato è da trattenerne [...]. [L'] immagine storica autentica [...] balena fugacemente⁴⁶.

Il darsi subitaneo e fuggevole della costellazione storica in un tempo rotto, frammentario, concentrato esige, da parte di chi interpreta, un atteggiamento che non può essere la flemma dello scienziato, la cui certezza nella morta, immobile datità del passato sfocia in passività, pedanteria, calma, pseudo-obbiettività, empatia erudita e neutra nel "c'era una volta". Per Benjamin invece

una conoscenza storica della verità [...] deve assumere [...] la configurazione di una immagine *rapida*. L'immagine rapida, piccola, in contrapposizione alla flemma della scienza⁴⁷.

Nelle *Tesi* la malattia che affligge tanto la scienza della storia (lo storicismo) quanto il suo pendant, la filosofia della storia (il mito del progresso) è "l'ignavia del cuore, l'*acedia*, che disperda di impadronirsi dell'immagine storica autentica, che balena fugacemente"⁴⁸. Soggiogati dall'idea del continuum cronologico, opposto alla discontinuità istantanea della costellazione, sia il filosofo che lo scienziato della storia rimangono per Benjamin incatenati a un'immagine eterna del passato, che lo considera un macigno inamovibile, un irredimibile "c'era una volta" (per Nietzsche: un "così fu"), la cui pesantezza fattuale non lascia spazio ad alcuna leggerezza, agilità, prontezza di spirito interpretativa destinata a redimere ogni mitica chiusura del passato su se stesso.

Questa stessa inerzia, passività e melanconia nei confronti del passato è il nemico anche della *Seconda Inattuale* di Nietzsche, che vi vede la "malattia storica" che affligge – esattamente come in Benjamin – sia la storia monumentale (celebrativa, apologetica, culturale, autoritaria), sia la filosofia della storia di matrice hegeliana (progressiva, processuale, teleologica, escatologica), sia a maggior ragione lo storicismo scienziato della storia antiquaria-archeologica (pseudo-oggettiva, specialistica, erudita, neutra). Se da un lato, infatti, la storia hegelianamente intesa come "cammino di Dio sulla terra", col suo rigido schema stadiologico, risulta "paralizzante e deprimente" nella misura in cui insegna a "incurvare la schiena e a piegare la testa davanti alla 'potenza della storia'"⁴⁹, dall'altro lato, in termini speculari, in virtù della vuotezza e omogeneità

45 Cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni*, cit., pp. 13 sgg.

46 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 485 (*Tesi V*) e p. 486 (*Tesi VII*).

47 W. Benjamin, *'Passages' di Parigi I*, trad. it. di F. Porzio in OCWB IX, p. 947 [O°, 81].

48 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 486 (*Tesi VII*).

49 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 71-72.

della sua temporalità mutuata dalla scienza fisica, un analogo effetto antivitale e antipratico ottiene lo storicismo, la scienza della storia:

La storia, pensata come pura scienza e divenuta sovrana, sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità [...]. [Invece] la storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza [...]. La storia antiquaria degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del pre-sente non la anima e ravviva più [...]. Allora si osserva il ripugnante spettacolo di una cieca furia collezionistica, di una raccolta incessante di tutto ciò che una volta è esistito [...]. Essa è capace appunto solo di *conservare*, non di generare vita [...] La storia antiquaria ostacola la forte risoluzione per il nuovo, quindi paralizza chi agisce⁵⁰.

La malattia storica, scrive altrove Nietzsche, “ha intaccato la forza plastica della vita, essa non è più capace di servirsi del passato come di un robusto nutrimento. Il male è terribile”⁵¹. Come si vede, la sintonia tra la critica della storia dannosa alla vita di Nietzsche e quella dannosa alla prassi politica di Benjamin è perfetta. Sta di fatto che quanto vi è di apologetico nella storia monumentale, di teo-teleo-escatologico nella filosofia della storia e di pseudo-filologico nello storicismo genera per entrambi un'immagine culturale-mitico-feticista del passato, destinata di per sé a produrre una malattia antivitale e antipratica.

Anche in questo caso le parole della *Seconda Inattuale* con cui Nietzsche stigmatizza l'idea che il passato sia, appunto, solo “passato”, cioè qualcosa di fermo, chiuso, bloccato, dato una volta per tutte e irrecuperabile – un peso e una catena per l'uomo, che mai quindi potrebbe entrare in una costellazione attuale con il presente – potrebbero essere state scritte dallo stesso Benjamin: l'uomo, scrive Nietzsche, appare

continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena [...]. L'uomo resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte: questo appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello [...]. [Egli] impara a intendere la parola ‘c’era’, quella parola d’ordine con cui lotta, sofferenze e tedio si avvicinano all'uomo, per rammentargli [...] che l’esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e consumare se stessa⁵².

Rileggendo le Tesi benjaminiane si può percepire a ogni passo la strenua lotta ingaggiata da Benjamin contro il demone – tanto barocco quanto moderno – dell'*acedia* del tempo, di Crono che “genera (e divora) innumerevoli figli”⁵³, allestendo uno spettacolo di rovine “il cui infinito ripetersi non fa che promuovere lo sconsolato

50 Ivi, pp. 15-16 e 27-28.

51 Ivi, p. 94.

52 Ivi, pp. 6-7.

53 Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto in OCWB II, p. 187.

dominio di un temperamento melanconico e ostile alla vita”⁵⁴. È questo demone che – ancorché paludato nella moderna veste del progresso – rende melanconico lo sguardo dell’angelo della *Tesi IX*, il quale “vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi”⁵⁵, cioè *redimere* il passato, ma ne è impossibilitato proprio da una dimensione del tempo e della storia che intende il passato – come afferma Nietzsche – in quanto macigno, peso, fardello, catena sostanzialmente irredimibili. Per entrambi è questa irredimibilità a determinare lo stallo di una storia malata d’impotenza nonché la necessità della sua decostruzione critica.

3. Spezzare la catena del tempo

La condanna della malattia storica è quindi, in Nietzsche e in Benjamin, la stessa, e converge in un punto focale: la critica della irredimibilità del passato, dovuta a una concezione continuistica-lineare del tempo, che induce di per sé la melanconia del “così fu”, del “c’era una volta”. Va da sé che per criticare-ripensare l’essenza della storia si rende necessario per entrambi criticare-ripensare l’essenza del tempo. Anticipando: per pensare la storia “per costellazioni”, storia *non* continuistica-lineare, quindi anti-melanconica e redentiva per eccellenza, è necessario individuare la temporalità peculiare della costellazione stessa. Proprio a questo punto però le strade di Nietzsche e Benjamin sembrano dividersi, o meglio, proprio nei confronti dell’Eterno Ritorno di Nietzsche – il “pensiero abissale” di Zarathustra circa la redenzione del tempo e dal tempo – Benjamin dimostra quella sopra menzionata incertezza o indecisione che gli impedisce di vedere quanto in realtà ancora una volta tra la sua concezione e quella di Nietzsche sussista *potentia* una sintonia praticamente perfetta⁵⁶. Nel suo caso di necessità Benjamin non appare pronto nel cogliere al volo la chance che l’opera di Nietzsche – quanto al tempo – gli offre.

Nella *Seconda Inattuale*, è vero, Nietzsche non affronta il tema del tempo. Non può sfuggire tuttavia – però a Benjamin sembra appunto essere sfuggito – che il problema cruciale del testo, enunciato nel primo paragrafo, come si è visto, con le immagini del passato (il “c’era [una volta]”, il “così fu”) come “catena”, “macigno”, “carico” e “fardello”, che schiaccia, piega e appesantisce la vita dell’uomo, ingenerando sofferenza, tedio e malinconia, questo problema è esattamente lo stesso – enunciato, alla lettera, con le stesse parole – del capitolo *Della redenzione* dello *Zarathustra*, con cui, come si sa, prende avvio la riflessione di Nietzsche sul tempo e l’Eterno Ritorno. Quanto al tempo, insomma, la *Seconda Inattuale* passa il testimone direttamente allo *Zarathustra*, e affida alle sue pagine la soluzione dell’enigma di quale sia la temporalità della storia critica, cioè della storia come costellazione.

Benjamin – che pure avrebbe dovuto essere attratto dal termine redenzione – non mostra di cogliere questo passaggio, cioè l’intima connessione, in Nietzsche, tra i due testi e i due problemi. Eppure – ci si consenta la ripetitività di questa immagine – proprio il Benjamin delle *Tesi*, e tanto più del *Dramma barocco*, avrebbe potuto essere l’autore di queste celebri frasi dello *Zarathustra*, dato che anche quest’opera non fa che testimoniare a ogni passo la strenua lotta ingaggiata da Nietzsche contro la melanconia

54 Ivi, p. 178.

55 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 487 (*Tesi IX*).

56 Al periodo di Friburgo (1913) di Benjamin risalgono le letture sia della *Seconda Inattuale* sia dello *Zarathustra*.

del tempo:

Come si chiama ciò che getta in catene anche il liberatore? “Così fu” – così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato [...]. Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; “ciò che fu” – così si chiama il macigno che la volontà non può smuovere. E così fa rotolare sassi piena di malumore e di rovello, e si vendica contro tutto quanto non provi il suo stesso rovello e malumore [...]. ‘Tutto perisce, perciò tutto è degno di perire’ [...]. ‘Il tempo non può non divorare i propri figli’⁵⁷.

La figura nietzscheana dell’*Indovino*, incarnazione del tedio, della *vanitas* e dell’impotenza nei confronti dello scorrere cronologico del tempo, non potrebbe essere più “barocca” di così:

ed ecco vidi venir sugli uomini una grande mestizia. I migliori si stancarono delle loro opere. Una dottrina si diffuse e insieme una credenza: ‘Tutto è vano, tutto è indifferente, tutto fu!’⁵⁸

Ma appunto: il *Tiefsinn* che accende la malattia melanconica dell’indovino è il medesimo della *Seconda Inattuale*, cioè la conoscenza profonda del fatto che “l’esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa”⁵⁹. Il problema, nei due scritti di Nietzsche, è identico.

Come sarà per il Benjamin delle *Tesi* rispetto al *Dramma barocco*, contro questa melanconia del tempo irredimibile, enunciata nella *Seconda Inattuale*, si scatena il capitolo *Della redenzione* dello *Zarathustra*, che pone la questione – affatto benjaminiana *ante litteram* – di “redimere coloro che sono passati”⁶⁰, spezzando la catena del tempo e trasformando ogni “così fu” (ogni passato, ogni “c’era una volta”) in un “così volli che fosse, così voglio, così vorrò”, ovvero in un oggetto su cui la volontà e la vita per Nietzsche – la prassi e la politica per Benjamin – possano tornare a esercitare liberamente, attivamente e positivamente la propria azione redentiva, riattribuendo al passato una chance di attualità. La possibilità di “volere a ritroso” rappresenterebbe per Nietzsche – come per Benjamin – quella “conciliazione col tempo”⁶¹ che ribalterebbe la pesante catena del continuum nella trama leggera della costellazione.

Ma quale tempo? Non è certo il caso di riaffrontare qui per l’ennesima volta la

57 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari in *Opere di Friedrich Nietzsche* [OFN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI, tomo I, 1979, pp. 170-171.

58 Ivi, p. 163. In apertura del capitolo del *Dramma barocco* dedicato alla melanconia Benjamin si esprime in modo identico: la svalutazione delle opere determinata dal luteranesimo “diffuse tra le classi alte la melanconia [...]. Le azioni umane erano private di ogni valore. Nasceva un nuovo mondo: un mondo vuoto. [...] [Alla morale della piccola gente] si contrapponeva il taedium vitae delle nature più ricche” (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 177).

59 F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 7.

60 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 170.

61 Ivi, p. 172.

spinosa questione dell'Eterno Ritorno nietzscheano. Ci basta illustrarne quell'aspetto che, forse, nella sua costitutiva ambiguità, sembra essere sfuggito a Benjamin, impedendogli di chiudere il cerchio tra la *Seconda Inattuale* e lo *Zarathustra*, dunque tra la propria concezione del tempo e della storia e quella di Nietzsche.

Anzitutto, non v'è dubbio che l'Eterno Ritorno abbia un versante, per così dire, nichilistico-melanconico, il che impedirebbe *tout court* di identificarlo col tempo della redenzione: "Pensiamo" scrive Nietzsche nel 1887

questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: 'l'eterno ritorno'. È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la 'mancanza di senso') eterno!⁶²

Fin troppo evidente è la somiglianza di questa formulazione del Ritorno come dottrina "della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose"⁶³ con le immagini stregate del tempo melanconico per poterla confondere con ciò che guarisce dalla malattia del passato. Di fatto, non solo è questa versione cosmico-circolare del Ritorno come eterna ripetizione e insensatezza del sempreuguale a soffocare nello sgomento e nell'impotenza il pastore de *La visione e l'enigma*, ma è da essa che scaturisce quella "canzone da organetto" del Ritorno come giostra della meccanica reiterazione dello Stesso che appare ne *Il convalescente*, il quale, per l'appunto, la percepisce come una malattia del tutto analoga a quella del "così fu". Infatti, se tutto non fosse altro che eterna ripetizione, che riporta eternamente e meccanicamente a identici stati di cose, l'esito di questa temporalità sarebbe non la redenzione, ma il "grande disgusto" per l'uomo,

ciò che l'indovino aveva profetizzato: 'Tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere [del Ritorno] strangola'⁶⁴.

Ora, è noto, ed è un fatto, che Benjamin cade proprio in questo tranello del Ritorno. Non solo per la, a nostro avviso, incauta e affrettata identificazione del pensiero nietzscheano del Ritorno con la "fantasmagoria cosmica" – questa sì meccanica, stregata, melanconica – enunciata da Blanqui in *L'éternité par les astres*⁶⁵, "visione infernale" sfociante in una "rassegnazione priva di speranza"⁶⁶, ma soprattutto

62 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta in OFN VIII, I, 1975, p. 201 [fr. 5(71), 6].

63 F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di R. Calasso in OFN VI, II, 1970, p. 322.

64 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 267.

65 Cfr. A. Blanqui, *L'eternità attraverso gli astri. Una cosmologia fantastica*, a cura di F. Desideri, Theoria, Roma, 1983.

66 Cfr. W. Benjamin, *Paris, Capitale du XIXe siècle*, in OCWB IX, p. 35. Nella sezione *La noia, eterno ritorno degli Appunti e materiali* (cfr. OCWB IX, pp. 108-129) Benjamin raccoglie vari estratti da *L'éternité par les astres*, seguiti da una miscellanea di frammenti di Nietzsche sull'eterno ritorno. Non è certo un caso che all'appunto D 7a, che riporta la conclusione del testo di Blanqui: "La stessa monotonia, lo stesso immobilismo si ritrovano negli altri astri. L'universo si ripete senza fine, segnando il passo. L'eternità imperturbabile recita nell'infinito sempre le stesse rappresentazioni" (trad. it. cit., p. 93), succeda subito (D 8, 1) il frammento nietzscheano del 1887 da noi sopra riportato: si veda p. 171, nota 34 – quindi: melanconia/rassegnazione del Ritorno in Blanqui =

per la sua stessa interpretazione del Ritorno. Basandosi sulla sezione *Der Wille zur Macht* dei *Gesammelte Werke* di Nietzsche⁶⁷, e sull'edizione del 1935 del *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* di Karl Löwith⁶⁸, Benjamin – che però si occupa poco dello *Zarathustra* – nel *Passagen-Werk* giunge alla seguente conclusione: intendendolo non già in quanto contrapposto (com'è per Nietzsche) alla temporalità dello storicismo e della filosofia del progresso, bensì come loro complementare⁶⁹, interpreta il Ritorno come “fantasmagoria mitica” che riemerge al cuore della modernità nelle fattezze del “cerchio incantato”, della “ripetizione” e dell’“eternità di un destino ciclico”⁷⁰. Le immagini che egli collega al Ritorno nietzscheano sono quelle mitiche dell'inutilità, dell'insensatezza e della fatalità, e il suo giudizio non potrebbe essere più drastico:

L'essenza dell'accadere mitico è la ripetizione, in cui s'inscrive come figura latente quell'inutilità che marchia la fronte di alcuni eroi degli inferi (Tantalo, Sisifo e le Danaidi). Ripensando ancora una volta nel XIX secolo il pensiero dell'eterno ritorno, Nietzsche fa la figura di colui in cui la fatalità mitica si compie nuovamente [...]. In Nietzsche quest'esperienza si proietta sul piano cosmologico nella tesi: non può più sorgere nulla di nuovo⁷¹.

Fuor di metafora, la *vanitas* del Ritorno è per Benjamin quella stessa del sempreuguale (*das Immerwiedergleiche*) metropolitano del traffico incessante, della folla anonima, della merce stipata nei *grands magasins*, del gioco d'azzardo (in borsa), della catena di montaggio – tutte situazioni mitiche e stregate poiché caratterizzate, nella loro monotona, automatica ripetitività, dall'assenza di cesure e arresti rigeneranti, rivoluzionari⁷². È per questo che – per tornare al nostro tema – “l'idea dell'eterno ritorno fa dello stesso accadere storico un articolo di massa”⁷³. L'Eterno Ritorno, *alter ego* del progresso, è il tempo mitico del capitalismo.

Viceversa, altrettanto evidente è che per Benjamin l'unica temporalità che si contrappone criticamente, dall'interno, al continuum (cioè al tempo infernale) della filosofia del progresso, dello storicismo e dell'eterno ritorno – complici della fantasmagoria borghese del sempreuguale mitico-moderno – non può che essere quella dell'*attimo*, “il tempo contenuto nell'attimo in cui la luce della stella filante brilla all'occhio dell'uomo”⁷⁴. Ancora una stella, quindi, poiché, come si è visto, è l'attimo il tempo della costellazione e della redenzione. Al tempo melanconico di Cronos – tempo quantitativo, disperso nel processo, lineare o circolare – Benjamin contrappone il tempo

nichilismo/fatalismo del Ritorno in Nietzsche.

67 Benjamin utilizza i volumi 18 e 19 della *Musarion Ausgabe*, München, 1926.

68 Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di S. Venuti, Laterza, Bari, 1982.

69 Cfr. W. Benjamin, *Appunti e materiali. La noia, eterno ritorno*, trad. it. di M. De Carolis in OCWB IX, p. 125 [D 8a, 2 e D 8a, 4], p. 126 [D 9, 5] e p. 129 [D 10a, 5]: “La fede nel progresso [...] e l'idea dell'eterno ritorno sono complementari”.

70 Cfr. Ivi, p. 128 [D 10, 3 e D 10a, 1] e p. 129 [D 10a, 4].

71 Ivi, p. 129 [D 10a, 4] e p. 366 [J 60, 7].

72 Cfr. W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, trad. it. di R. Solmi in OCWB VII, pp. 399-402.

73 W. Benjamin, *Appunti e materiali. Baudelaire*, trad. it. di M. De Carolis in OCWB IX, p. 371 [J 62a, 2].

74 W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 401 (trad. mod.).

di Kairós – tempo qualitativo, concentrato nell’attimo, tempo-cesura-arresto di altissima densità eventuale, tempo critico avente carattere di chance che si dà nel massimo del pericolo, tempo messianico-redentivo, infine, poiché soltanto nell’“*adesso (Jetztzeit)*” dell’attimo lo storico

afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore [...]. La salvazione del passato che viene compiuta dallo storico può essere operata solo nei confronti di qualcosa che nell’attimo successivo è già irrimediabilmente perduto [...]. La conoscenza storica è possibile soltanto ed esclusivamente nell’attimo storico. Ma la conoscenza dell’attimo storico è sempre la conoscenza di *un* attimo⁷⁵.

Nell’esperienza kairologica dell’attimo la catena del tempo – lineare, progressivo, circolare – viene spezzata, il macigno del passato (il “così fu”, il “c’era una volta”) va in frantumi, e questi frammenti possono ricostellarsi secondo le inedite configurazioni dettate dall’emergenza attuale/concentrata del momento presente – proprio come presuppongono la *Seconda Inattuale* e il capitolo *Della redenzione* dello *Zarathustra*. Ma Benjamin non se ne accorge – e di qui la sua fatale incertezza nei confronti di Nietzsche.

Non se ne accorge perché – probabilmente allarmato dalle eccessive attenzioni che, negli anni Trenta, il nazismo riservava a Nietzsche, o tanto più fuorviato sia dalla connessione con Blanqui, sia dalla parziale interpretazione *greca*, cosmico-mitica del Ritorno fornita dalla sua fonte Löwith – del Ritorno egli coglie ed esalta criticamente solo il versante nichilistico funesto, melanconico, contro cui però, lo si è visto, Nietzsche stesso nello *Zarathustra* si ribella.

Insomma: il nichilista messianico Benjamin non afferra, in Nietzsche, proprio il versante messianico del nichilismo del Ritorno, dove cioè esso incontra – esattamente nei suoi stessi termini – la categoria dell’attimo-come-*kairós*. Ed è per certi versi paradossale che a cogliere invece con assoluta precisione il nesso intrinseco tra Eterno Ritorno nichilistico e Attimo redentivo fosse in quegli anni il più acerrimo nemico di Benjamin, ossia il “nazista” Heidegger.

Nel magistrale corso interamente dedicato, nel 1937, all’Eterno Ritorno, poi raccolto nel *Nietzsche*, Heidegger, in particolare riferendosi a *La visione e l’enigma* (canto dello *Zarathustra* soprendentemente trascurato da Benjamin), osserva con acume che

ciò che è più difficile e più proprio della dottrina dell’eterno ritorno [è] che l’eternità è nell’attimo, che l’attimo [...] determina il modo in cui tutto ritorna. Ma la cosa più difficile è la cosa più grande da capire [...]. Con l’autentica verità del pensiero coabita tanto vicina la sembianza del suo estremo opposto⁷⁶

Per Heidegger, nell’attimo-del-ritorno presente, passato e futuro si scontrano e si intrecciano – entrano cioè in costellazione – e tale estrema, drammatica concentrazione

75 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 493 (*Tesi A*) e Id., Appendice a ‘*Sul concetto di storia*’, cit., p. 512 e p. 498.

76 M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 264-265 e p. 330.

del tempo esige da parte di colui che agisce la capacità di balzare dentro l'attualità del *kairós*-come-chance nel momento e nel modo più opportuno, con energia, prontezza di spirito e decisione – come voleva Benjamin. Ed è questo, si sa, il senso profondo del celebre “morso” del pastore dello *Zarathustra*, su cui sono stati scritti fiumi di parole. Heidegger qui ci vede assai più chiaro di Benjamin: se il Ritorno significasse soltanto il decoro automatico e necessario di un eterno, vuoto circolare, di un'eterna, continua ripetizione, allora l'esito non potrebbe essere che l'indifferenza, la deresponsabilizzazione, l'*acedia*, l'inerzia, il fatalismo⁷⁷; e in ciò il Ritorno sarebbe, appunto, *soltanto* l'opposto-complementare dello storicismo e della filosofia del progresso: tempo mitico e infernale (come pensa Benjamin, sulla scorta di Blanqui). Invece, sottolinea Heidegger, nel Ritorno

i singoli avvenimenti non vanno immaginati come accostati in serie l'uno all'altro, esteriormente, in modo da allacciarsi semplicemente in un circolo vuoto, ma *ciascuno è sempre, ogni volta a suo modo, la risonanza del tutto e la consonanza con tutto*⁷⁸.

Pensiero assai “benjaminiano”, questo, e invero affatto incompatibile con il *continuum* sia dello storicismo che della filosofia del progresso, il cui esito non è l'*acedia* bensì all'opposto l'idea che in ogni azione presente sia di volta in volta “compendiata la storia di tutto l'accadere”⁷⁹, sicché il Ritorno, anziché indifferenza e inerzia, “porta nell'ente, per ogni attimo, il sommo rigore e vigore della decisione”⁸⁰. Così inteso, il Ritorno induce non l'estrema deresponsabilizzazione, bensì – esattamente come vogliono il Benjamin delle *Tesi* e il Nietzsche della *Seconda Inattuale* e del canto *Della redenzione* – la massima responsabilizzazione ermeneutica di ogni attimo del presente nei confronti di ogni attimo del passato (dunque del futuro), tre dimensioni che non vanno più pensate in sequenza lineare, ma in costellazione simultanea, concentrata nell'attimo attuale.

L'idea espressa da Nietzsche nel frammento del 1887⁸¹ resta vera, con il suo esito nichilistico à la Blanqui. E qui si ferma Benjamin. Heidegger però compie un legittimo passo avanti:

Ma così il pensiero dell'eterno ritorno di Nietzsche è pensato soltanto a metà, quindi non è affatto pensato, cioè non è colto nel suo carattere di attimo e di decisione [...]. *L'eterno ritorno dell'uguale è pensato soltanto se è pensato nichilisticamente e secondo l'attimo*⁸².

Non v'è alcun dubbio che Heidegger, qui, *pro domo sua*, miri a ricollegare la riflessione di Nietzsche a quella da lui svolta in *Essere e tempo*, in cui l'attimo costituisce la temporalità autentica del *Dasein* esistenzialmente inteso – una esistenzialità solipsistica motivo di critica radicale da parte di Benjamin e di Adorno –,

77 Cfr. Ivi, p. 330.

78 Ivi, pp. 340-341, c.n.

79 Ivi, p. 341.

80 *Ibidem*.

81 Cfr. sopra, p. 171, nota 34.

82 Ivi, pp. 364 e 371.

ma è altrettanto indubbio che la sua lettura di Nietzsche è più completa di quella di Benjamin (e di Löwith). Avvicinandosi *malgré lui* inconsapevolmente a Heidegger, Benjamin avrebbe potuto capire infatti che la malattia del Ritorno – il nichilismo passivo – rimane tale solo finché esso, in quanto pensiero del tempo, non venga approfondito radicalmente al punto da ribaltarsi su se stesso, nell’attimo, trasformandosi nel nichilismo attivo della costellazione, dunque della redenzione: così, il tutto ritorna, “tutto è nulla, tutto è indifferente, nulla vale la pena” si capovolge nel “tutto ritorna, ogni attimo è importante, tutto è importante”. Dallo *choc* del “tutto è indifferente” scaturisce d’un tratto la *chance* del “nulla è indifferente”⁸³, ed è per questo che lo storico del presente – con il collettivo cui si trova correlato – vive nell’assoluta responsabilità nei confronti di ogni istante del passato ancora irredento: “Esiste” scrive Benjamin nelle *Tesi*:

un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come a ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto⁸⁴.

Sia in Nietzsche – letto qui in parte tramite Heidegger – che in Benjamin la storia critica come critica della storia può assumere questa funzione messianico-redentiva (debole o forte che sia) solo se pensa per costellazioni, e tale pensare per costellazioni è a sua volta possibile soltanto se viene sperimentata fino in fondo la dimensione dell’attimo, la temporalità kairologica solo al cui interno la costellazione di presente-e-passato acquista carattere di *chance*. È soltanto a questo punto che anche la costellazione tra Nietzsche e Benjamin, *Seconda Inattuale* e *Zarathustra*, da un lato, *Tesi sulla storia* e *Passagen-Werk* dall’altro, sarebbe stata davvero perfetta, anche se così non fu, forse per colpa proprio dell’ombra lunga di Heidegger.

Per Benjamin il Nietzsche dell’Eterno Ritorno non è colui che coglie al volo il darsi balenante di una costellazione salvifica nel firmamento della storia, bensì colui che, con “eroica fermezza”⁸⁵, si sottomette fatalmente al ripetersi sempre uguale delle identiche costellazioni nell’eternità ciclica di un accadere mitico – che poi altro non è che l’accadere del nemico di classe.

4. Epilogo: emergenza del tempo e tempo dell’emergenza

Al di là delle *défaillances* interpretative una cosa è certa: sia in Nietzsche che in Benjamin si ha, nel tempo dell’emergenza – per Nietzsche la *décadence* che affligge l’Europa e la Germania di fine Ottocento, per Benjamin l’avvento del totalitarismo nazista – l’emergenza del tempo, cioè la necessità di individuare una temporalità critica all’altezza della criticità della storia, intesa sia come evento sia come conoscenza. Si è visto in che senso entrambi, in contesti diversi, identifichino la temporalità della costellazione con una dimensione kairologica in cui il tempo è (sono tutte espressioni mutate da Benjamin) “attuale, istantaneo, concentrato, condensato, contratto, arrestato, immobile, in bilico, guizzante, balenante, fulmineo, rapido, fugace, discontinuo, frammentario, carico, esplosivo, dirompente, disgregante, arrischiato, azzardato,

83 Cfr. Ivi, p. 370.

84 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 484 (Tesi II).

85 Cfr. W. Benjamin, *Parco centrale*, trad. it. di R. Solmi e E. Ganni in OCWB VII, p. 193.

pericoloso, tempo d'emergenza, d'eccezione, critico, decisivo, risolutivo, avente carattere di *chance*, scheggia, scintilla, citazione, balzo, tempo del cogliere al volo, del non lasciarsi sfuggire, della vigilanza, prontezza, presenza di spirito, attenzione, abilità, scaltrezza, forza, tempo drammatico, distruttivo, nichilistico, catastrofico, apocalittico, salvifico, redentivo”, insomma tempo *tragico*, per Nietzsche rigenerante, per Benjamin rivoluzionario, per entrambi tempo di una nuova umanità.

È ancora attuale una simile concezione, anzi *esperienza* (individuale e collettiva) della storia critica? Oppure l'odierna storia-spettacolo postmoderna – con la sua sostituzione dell'autentica esperienza del passato con i simulacri *popular* di un passato da fiction, pronto per il rapido consumo – si rivela essere, quanto a neutralizzazione, anestetizzazione, narcotizzazione e saturazione dell'esperienza storica, un nemico assai peggiore, più agguerrito e più subdolo della scienza e della filosofia della storia contro cui si scagliano Nietzsche e Benjamin? Anche in questo la *Seconda Inattuale* si rivela profetica, poiché prevede con precisione la nuova forma di acedia estetizzante che affliggerà la futura umanità mass-mediatica: l'uomo moderno, scrive Nietzsche con lungimiranza

si fa preparare di continuo dai suoi artisti della storia la festa di un'esposizione universale; è diventato uno spettatore gaudente e peregrinante, ed è caduto in una situazione dove perfino grandi guerre e grandi rivoluzioni possono cambiare a malapena qualcosa per un momento. Ancora non è finita la guerra, e già essa è convertita in carta stampata in centomila copie, già viene presentata come nuovissimo stimolante al palato estenuato dei bramosi di storia⁸⁶.

Per questo spettatore gaudente e peregrinante, già vittima dei mass-media e versione proto-postmoderna dell'"ozioso raffinato" citato in testa alla *Tesi XII* di Benjamin, appositi "stilisti della storia" approntano – come avrebbe detto Baudrillard – simulacri e surrogati di un passato/presente simulato, "perché niente ne esca se non appunto delle storie, ma nessun evento!"⁸⁷, ottenendo ciò che in precedenza nessuna storia aveva ottenuto: la perdita collettiva di quel senso di interesse, meraviglia e sorpresa per le costellazioni istantanee di presente-e-passato che conduce alla fine a "tollerare tutto" rinserrandosi in una "intenzionale ottusità" di fronte alla massa sempre affluente delle immagini mediatizzate del passato:

Dove alla base c'era una coscienza più fine e forte, subentra anche un altro sentimento: la nausea [...]. In melanconica indifferenza [l'uomo moderno] fa passare davanti a sé un'opinione dietro l'altra...⁸⁸

L'incapacità di cogliere al volo, nell'attimo decisivo, la costellazione attualmente giusta, e di tradurla in prassi vitale/politica determina il paradosso tipicamente postmoderno per cui l'eccesso di accelerazione genera inerzia, l'eccesso di differenziazione indifferenza, l'eccesso di informazione "l'indecidibilità dei fatti e la

⁸⁶ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 39-40.

⁸⁷ Ivi, p. 41.

⁸⁸ Ivi, p. 61.

confusione delle menti”⁸⁹. Un’epoca senza storia critica è un’epoca senza vita, senza politica, senza immagini (cioè senza costellazioni). Scrive Baudrillard:

In questa impossibilità di cogliere il mondo attraverso le immagini, e di passare dall’informazione a un’azione e a una volontà collettiva, in questa assenza di sensibilità e di mobilitazione, a essere in causa non sono l’apatia o l’indifferenza generale – semplicemente, il filo ombelicale della rappresentazione si è rotto⁹⁰.

In questo mondo senza rappresentazione (storica), in cui la storia critica e l’esperienza critica della storia giungono a fine⁹¹, anche il tempo kairologico, con il suo dramma, si inabissa e implode nel *real time* dei media, tempo sì istantaneo, immediato, concentrato, simultaneo, contemporaneo, integralmente presente, il quale però si rivela essere nient’altro che la parodia virtuale del *kairós* di nietzscheana/benjaminiana memoria:

Il tempo stesso, il tempo vissuto, non ha più il tempo di aver luogo. Il tempo storico dell’evento, il tempo psicologico dell’affetto e della passione, il tempo soggettivo del giudizio e della volontà sono rimessi in discussione simultaneamente dal tempo virtuale, che viene detto, forse per derisione, ‘tempo reale’⁹².

A uno sguardo attento il *real time*, pur così simile, nell’aspetto, al *kairós*, si rivela essere niente più che l’istante arbitrario, neutralizzato e anestetizzato, della mera convergenza e sincronia, prodotta dalla tecnologia digital-satellitare, di tutte le dimensioni cronotopiche planetarie contratte per caso in un unico punto focale, che tutte le centrifuga/omogeneizza senza posa, coinvolgendo se stesso nel vortice omologante senza mai arrestarsi in una costellazione determinata e differenziante:

Realtà Integrale del tempo che non si preoccupa più che della sua sola operazione: *time-processing*⁹³.

Più ancora del continuum del tempo teleologico della filosofia del progresso, del tempo omogeneo e vuoto dello storicismo, del tempo circolare del Ritorno mitico, è proprio questa parodia virtuale del *kairós* costituita dal *real time* dei media (e tanto più della Rete) l’attuale grande nemico del pensare per costellazioni e dell’attimo decisivo. La Rete mediatica non produce costellazioni, poiché il tempo reale/reticolare non

89 Cfr. J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l’intelligenza del Male*, trad. it. di A. Serra, Cortina, Milano, 2006, p. 166.

90 Ivi, p. 65.

91 “L’alimentazione della fine della storia, che si fa attraverso il riciclaggio dei rifiuti di ogni genere, si fa anche con la reiniezione di tutte le vestigia di un mondo senza storia [...]. Paradossalmente viviamo a un tempo in un mondo senza memoria e in un mondo senza oblio [...]. È perché ci allontaniamo sempre di più dalla nostra storia che siamo ghiotti di segni del passato, non certo per resuscitarlo ma per riempire lo spazio vuoto della nostra memoria” (J. Baudrillard, *L’illusione della fine o Lo sciopero degli eventi*, trad. it. di A. Serra, Anabasi, Milano, 1993, pp. 101-104).

92 J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità*, cit., p. 24.

93 *Ibidem*.

arresta, non polarizza, non porta in connessione critica e differenziata gli elementi dello spazio e del tempo, ma neutralizza ogni differenza in una sfera di Presenza Integrale Indifferenziata, trasparente a se stessa, in continuo, parossistico mutamento.

Da questo punto di vista la *full immersion* di massa nel real time reticolare dei media e della Rete è l'esatto opposto della prontezza di spirito nei confronti del tempo come *choc* e come *chance* alla cui ricerca vanno Nietzsche e Benjamin, e ottiene l'effetto opposto a quello da loro perseguito: non la costellazione che salva e rigenera, bensì la simultanea luminescenza di tutti gli astri che acceca e inebetisce.

Nell'età della storia spettacolo e del tempo reale la breve epoca dell'emergenza del tempo e del tempo dell'emergenza, della storia critica e del pensare per costellazioni – che si apre con Nietzsche e culmina con Benjamin – sembra destinata al suo tramonto⁹⁴. Tuttavia, come fu per Benjamin stesso all'alba del cinema, della fotografia e della radio – che egli tentò in tutti i modi di vedere come possibili luoghi di nuove costellazioni rivoluzionarie –, la scommessa nei confronti dei nuovi media è ancora aperta, così come non è detto che la critica della storia spettacolo e del *real time*, nonché delle varie malattie che ne conseguono a livello individuale e collettivo, non possa – nello spirito del positivo nichilismo di Nietzsche – portare a una loro attiva ritorsione con specifici effetti rivoluzionari/sovversivi possibili e tutt'ora imprevedibili⁹⁵.

Per questo è necessario che il nostro presente entri in costellazione con Nietzsche e Benjamin, astri diversissimi nel firmamento del Moderno, ma accomunati da un unico pensiero: l'ozio del sapere storico, ancorché raffinato, è tutt'ora il maggior nemico di una vita e di una prassi che non rinunciano mai, in nessun caso, a individuare i punti critici in cui lo choc del presente così com'è potrebbe ribaltarsi d'un tratto nella *chance* di un presente come vorremmo che fosse.

94 Sul “tramonto della costellazione” nell'epoca postmoderna cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni*, cit., pp. 327 sgg.

95 Cfr. G. Gurisatti, *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata, 2012.

Utopia e Critica.

L'eredità della filosofia classica tedesca nel pensiero di Adorno

Mario Farina, Università di Firenze

1. Genesi e sviluppo del pensiero di Adorno

«Quale moderno, preso singolarmente, si presenterebbe, uomo contro uomo, a gareggiare con l'Ateniese singolo, per il premio dell'umanità?» [Schiller, 1795, p. 126].

Queste parole, provenienti dalla sesta delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller, non sono quelle che, generalmente, si è soliti utilizzare come incipit per un'analisi del concetto di utopia nel pensiero di Adorno. In questo intervento, però, si intende mostrare quali sono i problemi più generali dai quali muove la riflessione adorniana, sia in senso storico, sia in senso culturale e sia in senso più strettamente filosofico.

Quando si parla della prima generazione della Scuola di Francoforte ci si riferisce ad autori quali Horkheimer, Marcuse, Fromm, Adorno e, anche se con i dovuti distinguo, Benjamin. Generalmente, dunque, si intende la cosiddetta Teoria Critica come un insieme di riflessioni che prendono le mosse da un preciso contesto storico, economico e culturale, vale a dire quello del tardo capitalismo avanzato, e che offrono una risposta a domande che non hanno quasi nulla a che fare con l'ordinamento sociale pre-novecentesco⁹⁶. La mia proposta va, invece, nella direzione opposta, ossia nella direzione di ricercare le problematiche fondamentali del pensiero di Adorno alle spalle della cosiddetta società di massa e, precisamente, nella genesi di quella grande epoca che si è soliti concepire come la filosofia classica tedesca.

La citazione di Schiller dalla quale ho preso le mosse offre una chiave d'accesso importante a questo ordine di problemi. Schiller, infatti, mette a confronto l'uomo moderno e l'uomo antico decretando, di fatto, l'impossibilità che il primo possa anche solo pensare di rivendicare per sé un maggiore grado di umanità rispetto al secondo. L'antichità, dunque, è l'epoca in cui l'uomo poteva realmente dirsi tale, mentre la modernità è l'età nella quale l'uomo ha, in un senso lato, smarrito la propria umanità. Ciò che è interessante in quella domanda, però, è il fatto che Schiller concepisce l'ipotetica gara tra l'antico e il moderno come una gara tra individui singoli, una gara «uomo contro uomo». Schiller, infatti, non si sognerebbe mai di mettere in discussione le conquiste sociali e intellettuali dell'epoca moderna intesa nella sua complessità, ciò che gli preme, invece, è mostrare come questo progresso sia stato raggiunto al prezzo di una perdita di umanità. L'uomo moderno è un uomo scisso, un uomo diviso, un uomo che non è più in grado di pensarsi come uomo totale, cosa che invece l'ateniese poteva ancora fare. Di contro la società moderna ha sviluppato i principi illuministi di autonomia e uguaglianza che il mondo antico non avrebbe nemmeno saputo concepire.

⁹⁶ Per questa lettura, e più in generale per il rapporto di Adorno con il postmoderno, si veda Jameson 1990.

La scissione dell'uomo moderno, dunque, è quella tra la sua componente intellettuale e la sua costituzione sensibile ed è pensata nei termini di una sottomissione della seconda alle leggi astratte e concettuali della prima. Detto brevemente, la scissione dell'uomo moderno corrisponde alla scissione pensata da Kant tra regno della natura e regno della libertà. Si può dire che Schiller sia dunque uno dei primi autori ad aver visto la necessità di porre un rimedio a quella divisione antropologica che Kant aveva determinato, però, in modo sistematico; è pertanto possibile affermare che Schiller faccia parte, a pieno titolo, di quei pensatori che hanno aperto la strada a una delle più importanti stagioni della filosofia occidentale: l'idealismo tedesco.

L'idealismo tedesco, infatti, può essere inteso come il tentativo durato quarant'anni di enunciare un principio speculativo e unitario che fosse in grado di porsi a fondamento dell'unificazione di natura e libertà. Non a caso, infatti, uno dei primi manuali novecenteschi che raccolgono una storia dell'idealismo tedesco si intitola *Von Kant bis Hegel* e non è un caso se il suo autore, Richard Kroner, apra l'introduzione osservando che «in questo spazio temporale relativamente breve ha trovato compimento un movimento intellettuale che non ha pari nella storia dell'umanità» [Kroner, 1921, p. 1]. Dalla soluzione estetica di Schiller alla libertà dell'Io assoluto di Fichte, dall'intuizione intellettuale di Schelling alla dialettica della soggettività infinita di Hegel, l'idealismo tedesco sarebbe dunque un avvicinarsi continuo di tentativi di raggiungere una forma sistematica unitaria del sapere, forma che sarebbe stata infine raggiunta nel 1817 con la prima edizione dell'Enciclopedia di Hegel⁹⁷.

La pubblicazione di un sistema della filosofia in un unico volume avrebbe, dunque, dovuto pacificare il fermento intellettuale che regnava nella Germania dell'Ottocento, ma ebbe sorprendentemente l'effetto opposto. Già negli anni appena successivi alla morte di Hegel si assistette, com'è noto, a una scissione nella sua stessa scuola e coloro i quali furono chiamati da David Friedrich Strauß Hegeliani di sinistra⁹⁸ – o, con le parole di Marx, Giovani hegeliani⁹⁹ – denunciarono in qualche modo l'incapacità da parte del sistema di cogliere, così come Hegel lo aveva stabilito, in modo esaustivo la realtà. Fu così che nel 1853 Rosenkranz pubblicò la sua *Estetica del brutto*, mettendo in primo piano la necessità che quella che fino ad allora era considerata la disciplina del bello per eccellenza si occupasse dei fenomeni dissonanti e meno sistematizzabili. Negli stessi anni il poeta Heinrich Heine, allievo di Hegel, elaborò una poetica realista con forti motivazioni critiche nei confronti della società dell'epoca¹⁰⁰; infine Feuerbach, enunciando il principio secondo il quale Hegel avrebbe peccato di un'inversione tra soggetto e predicato, conclude osservando che «il pensiero sistematico non è il pensiero in sé, il pensiero essenziale, ma solo il pensiero che espone se stesso» [Feuerbach, 1839, p. 13].

97 Claudio Cesa ricorda, nella sua introduzione all'*Enciclopedia* hegeliana, che Hegel «è l'unico dei filosofi "classici" tedeschi che ci abbia lasciato un compiuto e sviluppato sistema filosofico contenuto in un volume» (Cesa, 1978, pp. X-XII); Feuerbach, allo stesso modo, aveva detto che «Hegel ha fatto davvero ciò che Fichte voleva ma non riuscì a fare» [Feuerbach, 1839, p. 13].

98 La celebre divisione tra la destra e la sinistra hegeliana fa capo a una pubblicazione di Strauß del 1837 e, dunque, di soli sei anni successiva alla morte di Hegel [Strauß, 1837].

99 La citazione marxiana proviene da *L'ideologia tedesca* [Marx, 1846, p. 7].

100 Per una discussione interessante e dettagliata della poetica rivoluzionaria nella Germania tra gli anni Trenta e Cinquanta dell'Ottocento e, in particolare, della corrente della *Vormärz*, si vedano: G. Farese, 1974 e P. Chiarini, 1972.

La seconda metà del secolo mette dunque in primo piano la necessità di criticare proprio quell'idea di sistema totale, limpido e cristallino che aveva animato l'intera ricerca dell'idealismo tedesco. Vengono stabilite così le fondamenta dalle quali prende avvio la riflessione di quei pensatori che Ricoeur, con una definizione tanto fortunata quanto ingenerosa, ha chiamato «maestri del sospetto» [Ricoeur, 1965, p. 46]. Marx, Nietzsche e Freud – che coprono un arco temporale pressoché ininterrotto – rappresentano pertanto il punto di rottura più esplicito nella società borghese di fine Ottocento e possono essere considerati, non senza ragione, gli ultimi esponenti della stagione della grande filosofia tedesca.

Se si vuole definire il terreno culturale e filosofico dal quale prende le mosse un autore come Adorno bisogna quindi tener presente questo preciso sviluppo¹⁰¹. Le prime due conferenze pubbliche tenute da Adorno – *L'attualità della filosofia* (1931) e *L'idea della storia naturale* (1932) – sono, infatti, delle testimonianze importanti che mettono in chiaro tanto i problemi con i quali Adorno si confronta, quanto la spiccata tendenza adorniana nei confronti dell'analisi critica e storica della cultura del suo tempo.

Partendo da quest'ultimo aspetto, la conferenza su *L'attualità della filosofia* costituisce un vero e proprio sunto ragionato della situazione culturale e filosofica della Germania dell'epoca. Il problema è sempre il medesimo ed è riassunto nell'incipit della conferenza: «chi sceglie oggi il lavoro filosofico come professione deve rinunciare all'illusione che un tempo guidava i progetti filosofici: che sia possibile afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero» [Adorno, 1931, p. 37]. La realtà, dunque, è qualcosa di inafferrabile nella sua complessità, il pensiero non può farsi un'immagine totale del mondo, poiché quest'ultimo sfugge alla sua presa. Adorno passa così in rassegna le principali scuole filosofiche tedesche – dal neokantismo alla storicismo, dalla fenomenologia alla filosofia della vita, dal neo empirismo critico all'ontologia heideggeriana – e conclude che nessuna è stata in grado di dare una risposta soddisfacente al problema dell'immagine e della comprensione del mondo. Ricadono tutte o dall'una, oppure dall'altra parte degli estremi: o nell'astrattezza del concetto intellettualistico, oppure nell'irrazionalità dell'immediatezza. La realtà è scissa, è frammentaria, è da un lato concetto – ossia intelletto e astrazione – e dall'altro immediatezza materiale, unire questi due elementi, pensarli assieme, è, per Adorno, una necessità impossibile.

Adorno, già in questa fase giovanile, muove dall'assunto che la realtà abbia, in un senso lato, smarrito la propria sensatezza o, detto altrimenti, che sia andata perduta la possibilità di parlare di qualcosa come il senso del mondo. Da questo punto di vista, perciò, Adorno si richiama al discorso di Max Weber sul mondo disincantato, discorso esposto nella conferenza su *La scienza come professione* [Weber, 1917, pp. 19-31] e nelle ultime pagine dell'*Etica protestante*; Adorno, dunque, pensa a quella «gabbia d'acciaio» [Weber, 1906, p. 185] che, agli occhi di Weber, descrive lo spirito del capitalismo¹⁰². Un altro richiamo importante, più esplicito nella seconda conferenza, ma già presente nella prima, è rivolto alla problematica storica sviluppata da Lukács nella *Teoria del romanzo*, che – richiamandosi a Hegel – descrive la realtà sociale come una

101 Sulla formazione di Adorno si rimanda alla monumentale opera biografica: Müller-Doohm, 2003, in particolare pp. 93-110.

102 Sull'influenza di Weber per Adorno e per la teoria critica in generale si veda: Honneth, 2003, pp. 175-178 e Galeazzi, 2000, p. 22 sg.

«seconda natura», senza però che questa seconda natura conservi – come ancora accadeva nel discorso hegeliano – la razionalità conferitale dal suo essere nata in seno allo spirito:

questa seconda natura – scrive Lukács – non è, come la prima, silente, percettibile sensibilmente e insieme estranea al senso; in essa il senso si è irrigidito ed estraniato fino a formare un blocco compatto, incapace ormai di svegliare l'interiorità; essa è un calvario costellato di putrefatte interiorità [Lukács, 1920, p. 56].

Questa è, dunque, l'immagine della realtà sociale che ha in mente Adorno quando parla dell'impossibilità di riconoscere un senso al mondo. Il mondo è alienato, estraneo al senso, frammentario; il pensiero, di contro, è per sua natura concettuale e, quindi, tenta necessariamente di ricostruire un'immagine sensata del reale. In questa tensione tra totalità e frammento, tra concetto e realtà, Adorno inserisce la propria proposta, che deriva direttamente dal pensatore che più di ogni altro ha influenzato la filosofia adorniana, vale a dire Walter Benjamin¹⁰³. Le idee di Benjamin che Adorno accoglie con maggior entusiasmo sono quelle, tra loro connesse, di allegoria e costellazione. L'allegoria, che si oppone alla significazione totalizzante del simbolo, corrisponde alla possibilità di ricomporre la frammentarietà del reale, senza però che questo processo di unificazione equivalga a una sua totalizzazione. Il senso rimane disperso, i frammenti rimangono tali, ma il concetto cerca di ricostruire le fratture come un mosaico, secondo il celebre esempio della ricomposizione della brocca rotta. Come scrive Benjamin:

il rapporto tra simbolo e allegoria si può fissare con la precisione di una formula. Mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità, si manifesta fugacemente il volto trasfigurato della natura nella luce della redenzione, l'allegoria mostra agli occhi dell'osservatore la *facies ippocratica* della storia come irrigidito paesaggio originario. La storia in tutto ciò che essa ha fin dall'inizio di immaturo, di sofferente, di mancato, si imprime in un volto, anzi: nel teschio di un morto [Benjamin, 1928, p. 140].

Ciò che Adorno intende raccogliere dalla concezione benjaminiana è, precisamente, l'idea di una prassi interpretativa. Seguendo parallelamente l'idea freudiana di interpretazione intesa come ricomposizione di quelli che Freud chiama i «rimasugli, per così dire, del mondo dei fenomeni» [Freud, 1917, p. 210]¹⁰⁴, Adorno recupera l'idea della costellazione, di una ricomposizione dei frammenti, di un accostamento allegorico tra gli elementi del reale, in opposizione tanto al costruttivismo concettuale, quanto alla presunta possibilità di cogliere l'assoluto immediatamente nelle cose¹⁰⁵.

Questo è, dunque, lo stato del pensiero di Adorno nel 1932, ossia l'anno prima che Hitler si insediasse al potere in Germania e che Adorno fosse costretto a emigrare Stati

103Sul rapporto tra il frammento in Benjamin e Adorno: Lindner, 1977, pp. 78-83.

104Adorno cita l'importanza di questi «scarti del mondo dei fenomeni [*AbhubderEr-scheinungswelt*]» per come li intende Freud nel suo saggio di *Appunti su Kafka* [Adorno, 1953, p. 257]. In proposito di veda Farina, 2012.

105Sulla costellazione nella gnoseologia di Adorno: Guzzoni, 2003, p. 44 sg.

Uniti, sollevando le critiche proprio di Lukács [Lukács, 1962]. Come ho cercato di mostrare, quindi, i problemi che Adorno si trova ad affrontare nascono direttamente dal dibattito filosofico e culturale della Repubblica di Weimar che, a sua volta, trova la propria genesi nel crollo della grande filosofia tedesca nella seconda metà del diciannovesimo secolo. Quell'idea di una modernità scissa alla quale si riferisce Schiller continua ad avere un'influenza esplicita e diretta nella filosofia tedesca fino alla nascita della teoria critica. Non si tratta, pertanto, di un pensiero che nasce esclusivamente dallo scontro e dall'opposizione nei confronti dei totalitarismi del Novecento e del tardo capitalismo industriale, si tratta piuttosto di una critica rivolta al totalitarismo fascista e all'omologazione capitalista che ha, però, le proprie origini in quel senso di spaesamento che già l'Ottocento aveva sperimentato e al quale l'idealismo aveva tentato di porre rimedio attraverso la figura speculativa del sistema filosofico. Inoltre, anche gli strumenti concettuali, filosofici, sono i medesimi elaborati dalla filosofia classica tedesca. Dialettica, ragione, essenza, parvenza, storia e critica sono i termini in gioco nella filosofia di Adorno; ma a differenza di quanto poteva ancora sperare l'idealismo assoluto di Hegel, la filosofia adorniana prende le mosse dalla rinuncia nei confronti della totalità, dalla consapevolezza che il reale, così come ci si presenta oggi, non può più essere riportato a una compatta unità colma di senso.

2. Utopia e critica, tra i *Minima moralia* e la *Dialettica negativa*

Rüdiger Bubner, in un articolo pubblicato nel 2003 sulla «Philosophische Rundschau», afferma che nel pensiero di Adorno si percepisce una sorta di «basso continuo», ossia un elemento di sfondo che accompagna, e in qualche modo sorregge, l'intera riflessione del filosofo francofortese [Bubner, 2003, p. 340]. Questo elemento, agli occhi di Bubner, corrisponde alla negatività. Qualcosa di simile, però, può essere detto anche nei confronti dell'utopia, intesa come principio guida, come elemento tanto immanente e concreto, quanto regolativo del pensiero adorniano. Ciò che va compreso, pertanto, è in che modo un'utopia, pensata come redenzione messianica, possa fare da sfondo a una filosofia dialettica orientata in senso materialistico.

Nell'ultimo aforisma dei *Minima moralia* Adorno apre esplicitamente a tutti i problemi che ho indicato:

la filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. [...] Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza [Adorno, 1951, p. 304]

Cercando di chiarire ulteriormente i problemi che Adorno espone in questo passo, e cercando di riformulare il discorso di adorniano di modo che si presenti come più accessibile, si può dire *in primo luogo* che l'utopia non è, per lo meno direttamente, il

telos della storia universale – ammesso che esista qualcosa come una storia universale – bensì essa è ciò che deve essere presupposto quale *telos* della storia; *in secondo luogo* l'utopia può essere raggiunta solamente a patto che il soggetto, l'individuo che pensa, l'individuo immerso in quella «vita offesa» che fa da sottotitolo ai *Minima moralia*, prenda coscienza della necessità di un contatto con gli oggetti, vale a dire, della necessità che il pensiero dialettico, come dirà Adorno nella *Dialettica negativa*, trapassi nel materialismo; *infine* va ricordato che l'utopia è un paradosso, è una figura del pensiero che pensa contro se stesso, una violenza che il pensiero deve imporre a sé di modo da poter trovare una via di fuga da quella violenza reale e materiale che il mondo gli infligge. Articolare questi tre momenti, filosofia messianica della storia, materialismo dialettico, paradossalità dell'utopia, è ciò che mi propongo ora di fare.

Abbiamo, dunque, introdotto il tema della filosofia della storia. In termini generali parlare di una filosofia della storia significa concepire lo sviluppo storico, lo sviluppo dell'umanità nella sua complessità temporale, come guidato, in una certa misura, da un principio razionale. Si pensi, ad esempio, alla figura dell'astuzia della ragione per come la concepisce Hegel, oppure alla lotta di classe che Marx poneva a fondamento dello sviluppo storico¹⁰⁶. Adorno, dal canto suo, assume questo modello ribaltandone, però, i termini: ciò che guida la storia è sì un principio, ma questo principio, una volta svelato, non può essere concepito come razionale e non può essere pensato come costitutivo di una qualche forma di ontologia¹⁰⁷. La storia, pertanto, si muove secondo una sua propria necessità, ma questa necessità non possiede le caratteristiche di quella razionalità benevola che le ascriveva l'idealismo tedesco; la razionalità della storia è, piuttosto, una razionalità violenta, è quella *ratio* borghese illuminista che riproduce sull'uomo la medesima violenza che l'uomo infligge alla natura; questa è, a sommi capi, la tesi centrale della *Dialettica dell'illuminismo*, vale a dire una lettura della storia che concepisce la nascita del soggetto moderno – di quel soggetto che, come Ulisse, beffa, inganna, le potenze della natura – come un rivolgimento dialettico della violenza contro la soggettività stessa; questa volta, però, intesa non come soggettività universale, ma come singolo soggetto empirico¹⁰⁸.

Questa idea di una filosofia della storia viene esposta da Adorno attraverso un'espressione che segue tutto l'arco del suo pensiero, un'espressione tanto pregnante e icastica, quanto difficile da accettare, un'espressione che viola nell'intimo il pensare di buon senso comune: «l'idea della storia naturale». Come abbiamo avuto modo di osservare, infatti, questo è il titolo di una delle conferenze giovanili di Adorno ed è, allo stesso tempo, il titolo di una sezione della *Dialettica negativa*, ultima opera pubblicata dal filosofo. L'idea di una storia naturale richiama, inizialmente, l'immagine biologica di uno sviluppo lineare della natura; niente, però, potrebbe essere più lontano dalle intenzioni di Adorno. L'idea della storia naturale, precisamente, si fonda sulla concezione secondo la quale il terreno sul quale la storia si sviluppa, ossia il mondo sociale, vada inteso come una «seconda natura». L'immagine di una seconda natura, però, non deve richiamare alla mente qualcosa di compatto, vitale e di progressivo,

¹⁰⁶Si veda la prima parte dell'*Ideologia tedesca* di Marx [in particolare Marx, 1846, pp. 5-18].

¹⁰⁷Sul rapporto tra la filosofia della storia in Adorno e in Hegel: Sandkaulen, 2006.

¹⁰⁸Si veda quanto scrivono Horkheimer e Adorno nella premessa alla prima edizione dell'opera quando indicano come loro obiettivo quello di «comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie» (Horkheimer-Adorno, 1947, p. 3).

bensi deve richiamare il contraltare, per così dire, barocco dell'elemento naturale: il suo costante deperire¹⁰⁹. A fianco a ciò, l'idea che la società corrisponda a una seconda natura, mostra come Adorno pensi il singolo, il soggetto individuale, come immerso in una realtà che gli è estranea e contro la quale, inteso come soggetto individuale, non può nulla. Così come la prima natura – secondo la tradizione della riflessione moderna, in particolare nel suo versante hegeliano – è ciò che si oppone, che ostacola e, nel contempo, definisce, determina, l'elemento umano dell'uomo, allo stesso modo la società è ciò all'interno di cui l'uomo si sviluppa, senza però avere un benché minimo potere su questo elemento. L'uomo è già da sempre sociale, ma la società non è quell'elemento nel quale l'uomo è a casa propria, bensì è una somma di concrezioni che sfuggono al suo dominio. Per l'uomo, dunque, la società, e di riflesso la storia, è come se fosse natura¹¹⁰.

La dimensione della storia appare, dunque, ad Adorno analoga a quella del mito e, precisamente, alla figura mitologica del destino: un potere occulto, nascosto, che determina la vita degli individui, con quella pluralità semantica propria del termine tedesco «*Bestimmung*»: dare un termine, appunto determinare, ma anche dare un termine nel senso di un fine, dare un destino, destinare. Se il destino mitico, però, possiede al suo interno un elemento, per nulla secondario, che ha una natura salvifica e un'origine trascendente, il destino mitico della storia naturale è qualcosa di lontano dalla dimensione salvifica ed è quanto mai immanente. Del destino rimane solamente il suo carattere vincolante, senza che si possa più intravedere in esso la trascendenza. Adorno, quindi, si muove su un terreno che ha il valore di un presupposto metodologico: il destino, secondo il suo senso divino e fideistico, non c'è, o meglio, non possiamo in nessun caso affermarne l'esistenza reale; ciò che possiamo fare, invece, è riscontrare che il modo sociale e storico si comporta «come se» fosse posto sotto al bando di un destino mitico, come se fosse circondato e stretto all'interno di un cerchio magico. Risuona in questa lettura adorniana il «come se» del § 6 della *Critica del Giudizio*, quell'«*als ob*», attraverso il quale Kant sostiene la necessità di pensare il mondo «come se fosse stato costruito da un intelletto terzo» e, dunque, non umano [Kant, 1790, § 6, p. 169].

Secondo quanto abbiamo detto, pertanto, non deve sorprendere la chiusa della conferenza su *L'idea della storia naturale*: «bisognerebbe mostrare che ciò di cui si è discusso è solo un'esplicazione degli elementi fondamentali della dialettica materialista» [Adorno, 1932, p. 80]. Già negli anni giovanili, dunque, Adorno concepisce la propria idea di una filosofia della storia come completamento, come esplicazione, della filosofia materialistica della storia. Ciò significa che, se di *telos* si deve parlare, esso è un *telos* materiale, immanente, laddove però questo carattere materiale viene fondato da quel medesimo presupposto metodologico al quale sottostà l'immagine del destino mitico.

Tornando all'apofteuismo dei *Minima moralia*, è ora di dare una prima lettura di quel

109 Sulla caducità come categoria ontologica nel pensiero di Adorno si veda Testa, 2005, pp. 162-163.

110 Si confrontino con questa concezione con ciò che scrive Marx nella prefazione del 1867 alla prima edizione del Capitale: «il mio punto di vista, che concepisce lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale, può meno che mai rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane solamente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi» [Marx, 1967, p. 18]. Questo passo è citato nella *Dialettica negativa* proprio nella sezione intitolata *Storia naturale* [Adorno, 1966, p. 318].

concetto di redenzione messianica che appariva così problematico. La redenzione, infatti, una volta inserita nel contesto della filosofia della storia intesa come storia naturale, corrisponde alla rottura del carattere di seconda natura che il mondo ha assunto; corrisponde alla ricomposizione di quei frammenti che costituiscono la realtà e che impediscono di estrarre da essa un senso. Se si richiamano alla mente le parole di quell'aforisma, infatti, si vede come per Adorno la filosofia non sia che «il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione». Ancora una volta, dunque, il pensiero deve accettare il «come se» metodologico che fonda il destino e, pertanto, la redenzione corrisponde a ciò che il pensiero deve presupporre al fine di poter sperare di dare un'interpretazione del mondo. L'utopia, quindi, è quel che risulta da una lettura della storia che ne pensa lo sviluppo «come se» fosse uno sviluppo materiale e, così facendo, legge l'utopia concreta e materiale come l'unica via possibile per mettere in atto una critica della realtà. Ciò che resta in sospeso, ora, è il problema del materialismo nel suo senso strettamente teorico, senso che Adorno chiarisce nelle pagine della *Dialettica negativa*.

Già da subito la *Dialettica negativa* si presenta come una critica della soggettività. Con soggettività, qui, dobbiamo intendere quella figura del soggetto che la filosofia ha elaborato a partire dalla modernità: il soggetto di Cartesio, il soggetto di Hume o, ancora meglio, il soggetto gnoseologico di Kant. Vale a dire quel soggetto universale che, nella riflessione filosofica moderna, costituisce la garanzia e il sostegno del mondo degli oggetti. La critica adorniana del soggetto è, detto in modo laconico, la critica della possibilità di pensare il soggetto come autonomo, la critica mossa all'idea che l'attività di astrazione dell'intelletto – vale a dire il concetto – possa conoscere, in un senso specifico, la realtà dell'oggetto¹¹¹. Il concetto, nella lettura di Adorno, è ciò che schematizza l'oggetto, ciò che inserisce l'oggetto in una struttura che gli è estranea, il concetto – con le parole della *Dialettica negativa* – è «ciò che etichetta e mutila» [Adorno, 1966, p. 11]. Dal punto di vista gnoseologico, teorico conoscitivo, abbiamo dunque la seguente struttura: viene postulato un soggetto universale, trascendentale, il quale si pensa che possa istituire una totalità concettuale nella quale inserire l'oggetto reprimendone, in questo modo, il carattere individuale.

Adorno, però, è un pensatore dialettico e, infatti, questa struttura, se la si guarda con attenzione, si converte subito nel suo opposto. Il soggetto, una volta che non è più pensato come il soggetto della filosofia, come il soggetto trascendentale della modernità, ma è bensì pensato come soggetto individuale, come soggetto empirico, si trasforma a sua volta in oggetto. Questo passaggio è di particolare importanza, poiché segna il punto di svolta della filosofia di Adorno. Se noi guardiamo alle dinamiche sociali abbiamo, *da un lato*, una totalità esistente – quella seconda natura oggettiva del mercato di massa – e, *dall'altro*, i singoli soggetti empirici. Si vede bene come, rispetto alla lettura teorico conoscitiva, la posizione si sia ribaltata. Ora è l'oggettività del mondo a costituirsi come totalità, come sistema, ed è il soggetto singolo, l'uomo concreto, a essere oppresso da questa totalità. Questo è ciò che Adorno chiama «priorità dell'oggetto [*Vorrang des Objekts*]» [Adorno, 1966, p. 165]. La filosofia hegeliana aveva pensato la dialettica come una struttura di mediazione reciproca tra soggetto e oggetto, come il continuo mediarsi dell'uno all'interno dell'altro, ma aveva concepito

¹¹¹La tesi che riguarda l'irriducibilità di soggetto e oggetto in Adorno è sostenuta da O'Connor, 20042, pp. 50 sg.

questa mediazione come qualcosa che avviene all'interno del soggetto, del concetto: solo il soggetto, infatti, può pensare, e dunque comprendere, mediare, l'oggetto. Adorno – seguendo in ciò la critica che Feuerbach e Marx muovono a Hegel – ribalta i termini: la mediazione è dalla parte dell'oggetto e, precisamente, perché il soggetto, dal momento che è uomo concreto, uomo che vive nel mondo, possiede necessariamente una struttura oggettiva¹¹², è già da sempre oggetto: oggetto delle dinamiche sociali¹¹³.

Se torniamo, ancora, alle parole dei *Minima moralia* possiamo, ora, comprendere ciò che Adorno intende quando scrive che «ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero». Gli oggetti, dunque, sono ciò che va salvato, ciò che va pensato in costellazione senza reprimerne la specificità, proprio perché l'oggetto è ciò da cui il soggetto è intimamente costituito¹¹⁴. Il soggetto è sempre anche un oggetto, mentre l'oggetto qualcosa che può essere pensato solamente dal soggetto e, nel pensiero, rimane per esso qualcosa di altro.

Nella *Dialettica negativa*, perciò, Adorno scrive che «attraverso il passaggio alla priorità dell'oggetto, la dialettica diventa materialista» [Adorno, 1966, p. 173]. Ecco, dunque, che è stato trovato il fondamento teoretico del materialismo di Adorno, vale a dire il riconoscimento che l'oggetto, ciò che si oppone al concetto, ciò che Adorno chiama il non-identico, il qualitativo, l'aconcettuale, è costitutivo per il soggetto stesso¹¹⁵. L'utopia, quindi, è strutturalmente un'utopia materiale, concreta, un'utopia che va pensata alla luce di una filosofia materialista¹¹⁶.

Abbiamo detto che Adorno è un filosofo dialettico e lo è, effettivamente, nel senso pregnante del termine. Nella prospettiva adorniana la dialettica è, precisamente, quella struttura reale che dimostra come ogni cosa, ogni elemento, è sempre mediato dal proprio opposto. In questo senso Adorno davvero allievo di Hegel, ossia nel senso che in lui vive la convinzione secondo la quale niente è immediato, bensì tutto si muove nell'universo della mediazione¹¹⁷. Se così non fosse la priorità dell'oggetto risolverebbe ogni problema e Adorno si troverebbe nelle mani un pensiero che spinge a ricercare il contatto immediato, intuitivo, con gli oggetti materiali. La critica mossa a Benjamin, però, è esattamente il contraltare della priorità dell'oggetto, ossia il fatto che un oggetto, così com'è, nudo, nella sua purezza, non è mai pensabile¹¹⁸.

Stando ad Adorno, lo stesso Benjamin dice: «bisogna attraversare il deserto di ghiaccio dell'astrazione per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto» [Adorno, 1966, p. 3]. Pensare una filosofia priva di mediazione rischierebbe, infatti, di lasciarsi alle spalle la vera e propria conquista della modernità, una conquista che non può essere dimenticata, ossia il fatto che il concetto, e solamente in concetto, è ciò che rende il

112 Sulla mediazione oggettiva si veda O'Connor, 2004, pp. 86-87

113 Si veda la citazione di Feuerbach secondo la quale «l'uomo nulla è senza oggetto» [Feuerbach, 1841, p. 26].

114 Su utopia e costellazione: Jay, 1994, in particolare p. 87.

115 Si veda C. Beier, 1977, pp. 24 sg. Per una lettura anti-ontologica del non-identico, si veda Guzzoni, 2003, p. 52.

116 Su materialismo e non identità: Schmiedt, 1983, in particolare pp. 24-25.

117 Nei *Tre studi su Hegel* Adorno dichiara esplicitamente l'origine hegeliana di questa concezione della dialettica: Adorno, 1963, p. 17.

118 In proposito si è parlato per Adorno di realismo dialettico, opposto al realismo empirista: Kern, 2006, p. 53.

sapere comprensibile. In un breve scritto nel quale Adorno polemizza in modo aspro con Heidegger, *Il gergo dell'autenticità*, egli critica il clima culturale dell'ontologia dell'autenticità proprio per questo culto dell'immediatezza. Se, infatti, la verità risiede nell'immediato, non esiste più alcuna forma di controllo, ognuno può rivendicare per sé il vero in base al fatto che, in un qualche modo, lo avrebbe intuito. La filosofia si trasformerebbe così in una setta di iniziati: coloro i quali hanno compreso l'essere, coloro i quali lo hanno intuito, hanno accettato le parole del maestro, questi e solo questi possiedono la verità. Parlano un gergo, poiché il gergo, con la sua chiusura esoterica verso l'esterno, garantisce la verità. Come scrive Samuel Beckett ne *L'innominabile*, «è più facile erigere un tempio che far discendere l'oggetto del culto»¹¹⁹. Il culto dell'immediato, quindi, erige un tempio, all'interno del quale basta nominare il vero con le parole giuste perché questo si presenti ai nostri occhi.

La critica di Adorno, qui, è genuinamente hegeliana¹²⁰: superare l'astrattezza, superare il concetto soggettivo, superare l'illuminismo, non significa abolirlo, annientarlo, per tornare così ai bei tempi nei quali, secondo il cattivo senso comune, l'umanità era unita, compatta e armonica; superare l'illuminismo significa, invece, operare quel passaggio dialettico che Hegel definisce come *Aufhebung*: superare, ma nel contempo conservare.

Questo è, precisamente, l'intreccio adorniano tra paradosso e utopia; nell'aforisma più volte citato, Adorno scrive che l'utopia, vale a dire l'atto stesso di pensare la redenzione, è la cosa più semplice, perché è il mondo che ce lo impone, ma allo stesso tempo è l'assolutamente impossibile, poiché presuppone che l'occhio di chi guarda, di chi comprende l'utopia, sia sottratto al peso opprimente dell'esistenza, come dice Adorno, che vi sia sottratto anche solo «per un soffio»¹²¹. Ancora una volta sono le parole della *Dialettica negativa* e venirci in aiuto per comprendere la posizione di Adorno: «l'utopia della conoscenza sarebbe aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo a essi» [Adorno, 1966, p. 11]. Come potete vedere il paradosso risiede nel fatto che l'unico elemento che può offrire una conoscenza, il concetto, è proprio ciò che omologa, che mutila, l'oggetto. Se la conoscenza fosse concepibile come immediatezza, allora basterebbe intuire il vero per possederlo. Come abbiamo visto, però, la grande lezione dell'idealismo è proprio questa: senza concetto non c'è conoscenza e l'immediatezza scade nella peggior forma di irrazionalismo mistico. Il compito della filosofia, pertanto, è quello di articolare il paradosso del pensiero, la sua necessità di pensare contro di sé, per poter così concepire l'utopia di una conoscenza concettuale dell'oggetto senza che quest'ultimo venga omologato, etichettato, dal concetto¹²².

Lo stesso, ora, vale per la società e per la storia. Non si tratta, infatti, di pensare l'uomo come isolato, come immediatamente singolo, si tratta di pensarlo sempre all'interno della società; è la società che determina e definisce l'individuo come tale. Questa stessa società, però, è anche ciò che reprime il soggetto, che lo costringe nelle sue categorie totalitarie della produzione, del consumo e della massificazione. Come

119Citazione che Adorno pone come esergo a *Il gergo dell'autenticità*, il suo scritto di critica allo heideggerismo [Adorno, 1964].

120Sulla specificità dello hegelismo di Adorno, e in particolare sull'eccentricità rispetto agli altri appartenenti alla scuola di Francoforte: Vacatello, 1972, pp. 19 sg.

121Diversamente Gibson, 2002, pp. 265-267 concepisce l'utopia come elemento positivo nel pensiero negativo di Adorno.

122Sull'intreccio tra non-identità, utopia e paradossi: Maurizi, 2004, pp. 79-86 e pp. 174 sg.

l'utopia della conoscenza è pensare l'oggetto con i concetti senza renderlo identico a essi, l'utopia storica è quella di una società di individui che, sempre come società, non li reprima nelle sue strutture.

L'utopia dell'estetico in Adorno

Giovanni Matteucci, Università di Bologna

1. In questo intervento tenterò, di fatto, di avvalorare la tesi della centralità del problema dell'estetica, o meglio: del problema dell'*estetico*, in Adorno. È certo stata una casuale fatalità che *Teoria estetica* diventasse l'ultima opera – peraltro incompiuta, non rifinita – di Adorno. Tuttavia essa può considerarsi propriamente un punto di approdo della speculazione adorniana non da ultimo perché comporta, in qualche misura inaspettatamente, una concezione positiva del potenziale utopico dell'arte, lueggiando così un orizzonte prospettico verso il quale si potrebbe pensare incamminato il pensiero dialettico-negativo nel suo complessivo arco speculativo.

Come si è precisato, questa implicazione utopica della teoria estetica adorniana appare per certi versi inaspettata. Sono infatti ben noti gli strali che Adorno ha indirizzato contro teorici e artisti che hanno propugnato la centralità dell'elemento utopico all'interno dell'arte – su tutti Brecht, spesso bersaglio di aspre polemiche. Eppure ciò non significa che non ci sia in Adorno una residualità utopica propria dell'opera d'arte; anzi, proprio tale residualità utopica costituisce un fulcro della sua concezione dell'estetico in generale. Per far emergere ciò, la mia esposizione dovrà innanzitutto soffermarsi sul significato complessivo dell'estetico in Adorno¹²³, per poi volgersi ad approfondire alcuni dei passi in cui Adorno tematizza più esplicitamente la questione dell'utopia in rapporto all'estetico.

2. Che cosa va inteso con “teoria estetica”? La locuzione impiegata da Adorno non equivale semplicemente a “filosofia dell'arte”. *Teoria estetica*, come opera, non coincide neanche con un trattato di estetica, ovvero con un’“Estetica” in senso canonico. Il titolo dichiara come l'estremo scritto di Adorno non verta nemmeno su una teoria, o dottrina, *dell'estetico*. Esso, nella sua paradossale semplicità, designa piuttosto una teoria che di per sé viene qualificata come estetica. Il motivo di questa qualificazione può essere evinto dalla collocazione dell'opera nel contesto speculativo generale di Adorno. Benché il nucleo germinale di *Teoria estetica* risalga almeno al 1958¹²⁴, dopo *Dialettica negativa* (1966) Adorno si dedica all'ultima fase della sua elaborazione poiché gli diventa chiaro come l'opera sull'estetica dovesse costituire lo svolgimento di alcuni temi messi chiaramente a fuoco proprio in *Dialettica negativa*. In tal senso è lecito ritenere che *Teoria estetica* riconsideri il contenuto di *Dialettica negativa* da un punto di vista complementare, al di là di qualsiasi ipotesi di una contrapposizione tra le due opere. Ma allora l'attributo “estetica” apposto a “teoria” va sottolineato con enfasi: esso evidenzia la connessione stretta tra la questione dell'*aisthesis*, della sensibilità, e una teoria che, in virtù della propria radicalità dialettico-negativa, accetta il rischio di comprometersi con la sensibilità. E – come è attestato dall'orizzonte dell'utopico di cui

123Per uno svolgimento meno cursorio degli argomenti su cui si basano queste considerazioni si rinvia senz'altro a G. Matteucci, *L'artificio estetico*, Mimesis, Milano 2012, pp. 97-172.

124È infatti nel semestre 1958-59 che Adorno tiene il suo primo corso di estetica di fatto incamminato verso quello che sarà il corpus testuale di *Teoria estetica*. Per queste lezioni cfr. Th.W. Adorno, *Ästhetik* (1958/59), a cura di E. Ortland, Suhr-kamp, Frankfurt a.M. 2009.

si dirà qualcosa in seguito – questa contaminazione è tale da produrre un contraccolpo notevole sul risvolto politico della teoria, benché in una maniera non diretta, non immediata.

Occorre mettere bene a frutto questo primo indizio ottenuto dalla riflessione sul significato di “teoria estetica”. Avere a che fare con il problema del sensibile significa avere a che fare con il problema della manifestazione. La sensibilità è infatti la dimensione ricettiva secondo cui qualcosa si mostra, si manifesta, inesorabilmente alla percezione. *Teoria estetica* è tenuta dunque a misurarsi, in primo luogo, con il processo della manifestazione. Tale processo è qualcosa che non sta in nostro potere. Esso comporta la partecipazione del soggetto, ma non nel ruolo di un puro principio di determinazione attivo. La sensibilità come tale è piuttosto il segno, il perimetro, della nostra finitudine, come direbbero altri filosofi.

In termini più utili per la comprensione del pensiero di Adorno, la condizione ricettiva del sensibile implica, necessariamente, un’alterità rispetto al soggetto. Ed è proprio qui che si incontra il problema di fondo della riflessione adorniana, che può essere così riassunto: è possibile confrontarsi con un’alterità senza fare, per ciò stesso, violenza a questa alterità? È possibile cogliere l’altro, senza, con questo stesso movimento, ridurlo eliminandone la costitutiva differenza? È – ancora – possibile pensare un’alterità senza deturparla nella sua stessa alterità, senza cioè metabolizzarla in un sapere, in una griglia categoriale che annulli le differenze facendo violenza in ciò che è radicalmente altro?

“Estetica” in senso adorniano è una teoria che esige e ricerca un’apertura all’idea di un’alterità che deve essere preservata nella sua differenza. Ma ciò significa che tale alterità deve restare un enigma *all’interno* della teoria stessa, più che “per” essa. Se tale alterità venisse decifrata o anche solo tematizzata, essa non agirebbe più nella sua peculiare differenza, diverrebbe una di quelle proprietà su cui il pensiero categoriale esercita la propria egemonia. In ciò risiede la scommessa speculativa di Adorno, che può essere compresa solo in relazione alla negatività della sua dialettica. Quest’ultima deve essere negativa in quanto deve sperimentare il fallimento: fallendo e solo fallendo essa preserva quella negatività che è il vero motore dello sforzo del pensiero. In effetti, un tale accento sul negativo come motore del processo dialettico era già ampiamente riscontrabile sia in Hegel sia, soprattutto, in Marx, laddove in tali contesti affiorava la dottrina cruciale della negazione determinata che qualifica il momento antitetico e lo valorizza a scapito di quello sintetico. Mentre però in Hegel (e tutto sommato in parte anche in Marx) tale teoria del negativo valeva innanzitutto macroscopicamente, come schema di un processo logico generale, in Adorno lo scacco del negativo si produce e si incontra nel ganglio più minuto, nel singolo incontro e nel singolo sforzo monadologico della conoscenza concreta. Ora, si potrebbe dire che *Teoria estetica* tenta di rivelare esattamente che cosa provoca lo scacco che coincide con questa insolita produzione di conoscenza. In questione è un fattore di movimento, che va colto chiedendosi in che modo esso debba configurarsi per provocare lo scacco. E questa è una domanda estetica in quanto relativa al *come* prima che – categorialmente – al *cosa*. Ma in quale maniera definire questa alterità?

Come è chiaro almeno a partire da *Dialettica dell’illuminismo*, l’autentica alterità è costituita per Adorno anzitutto dalla “natura”. Non a caso, per lui il rapporto con la natura è il paradigma del modo in cui il soggetto umano ha fatto in generale i conti con

l'alterità. E ciò è avvenuto e avviene perpetrando una relazione di dominio che consiste nel riportare l'altro a sé, in un conoscere attraverso la determinazione mediante un pensiero che è semplicemente *identificazione*. In tale movimento, però, il conoscere si configura al tempo stesso anche come allontanamento dell'oggetto nella sua peculiarità, nella sua individualità, nella sua singolarità che è innanzitutto sensoriale. E dunque come una rimozione dell'estetico in quanto tale, ovvero come una sua sterilizzazione nell'alterità più minacciosa. L'esperienza sensibile dell'oggetto viene depauperata della sua molteplicità sensoriale in nome dell'etichettamento concettuale. L'oggetto viene, si potrebbe dire, *an-estetizzato*.

Ciò ha conseguenze radicali e inquietanti soprattutto allorché il termine oggettivo del confronto è un altro uomo, un altro soggetto. Nel momento in cui noi ci limitiamo a identificare la persona che abbiamo davanti (magari come un qualche ruolo, sociale o privato, che essa incarna), ne neutralizziamo la carica qualitativa e ne sviliamo la peculiarità sensibile – come ben sa il caricaturista la cui arte consiste nel ricondurre a stereotipi socialmente comunicativi nell'immediato i tratti invece singolarissimi di un volto individuale. Contro questa neutralizzazione dell'alterità, Adorno invoca l'uscita dal cerchio magico della chiusa autodeterminazione del soggetto nella sua medesimezza. L'apertura all'alterità è ripresa di contatto con l'altro, e dunque è un atto intrinsecamente estetico, sensibile, sensoriale, tattile.

L'immagine che Adorno adopera per indicare il recupero di questo contatto tangenziale, che non può mai essere più che minimale, è quella del «brivido». L'opera d'arte, egli dice, dà la pelle d'oca: «alla fine il comportamento estetico andrebbe definito come la capacità di rabbrivire in qualche modo, come se la pelle d'oca fosse la prima immagine estetica»¹²⁵. La situazione descritta è quella dell'essere sfiorati da ciò che non ci si aspetta e che incombe, ambiguamente a metà tra lo spavento per la minaccia di qualcosa che potrebbe annichilire e il piacere per il senso di un'ulteriorità con cui si entra in contatto in una promessa di solidarietà. La carica erotica (in senso platonico) del mondo, della dimensione qualitativa non può che essere subita, ma in una prospezione di attività. Tale è il contatto che viene esperito dal concetto come proprio scacco. Ed è appunto in questo senso di alterità radicale, irriducibile eppure desiderata, che risiede la “positiva negatività” dell'estetico per Adorno.

Per esprimere questo passaggio concettuale, Adorno utilizza una serie di termini e metafore in connessione con il fuoco. Ad esempio, lo spirito (cioè la ragione non intesa nel senso illuministico, o addirittura riduttivamente positivistico) è virtuoso solo se sa «accendersi» al contatto con la natura, e con ciò “sublimarsi” in altro dalla mera spiritualità affermativa della *ratio*: «in quanto negazione siffatta dello spirito che domina la natura, lo spirito delle opere d'arte non si presenta come spirito. Esso si accende in ciò che gli è contrapposto, nella materialità»¹²⁶. In questa e nelle altre metafore ignee, di assoluto rilievo è la scintilla, l'attrito che provoca calore, che accende. Non a caso l'opera d'arte viene equiparata da Adorno a un fuoco d'artificio¹²⁷, ove l'attimo dell'accensione, cioè della sperimentazione dell'alterità, è al contempo ciò che si consuma nell'accadimento estetico. Di per sé è un istante che non si può

125Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, ed. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, pp. 449-450.

126Ivi, p. 159.

127Cfr. Ivi, p. 109.

protrarre; fissarlo vorrebbe dire ricadere in una forma di sostanzializzazione identificante. Occorre invece accendere le scintille e dar loro corso senza cedere alla nostalgia per la scomparsa che si avverterà subito dopo. Con questa criptocitazione di Valéry (da cui Adorno presumibilmente mutua la definizione dell'opera d'arte un fuoco d'artificio¹²⁸) Adorno addita un livello che si trova al di là di tutte le stratificazioni analitiche, critiche, psicologiche, politiche e così via, che non costituiscono il cuore dell'esperienza dell'arte e che pure sono in essa riscontrabili. Tutti questi strati che occupano le analisi relative ai vari aspetti dell'opera d'arte non sono che, per così dire, depositi di combustibile. La “vera” esperienza estetica risiede nel momento della conflagrazione dell'opera, mentre ciò che resta di questa esperienza è il detrito, il residuo della combustione.

Una questione da considerare è che, se questo fuoco d'artificio è l'unico modo di fare esperienza dell'alterità, Adorno istituisce un curioso paradosso: dobbiamo, attraverso l'analisi, utilizzare tutti gli strumenti che abbiamo a disposizione per far accadere qualcosa che comunque, di per sé, non può essere governato dall'interno né predisposto attraverso alcuno strumento premeditato. Detto in altri termini, il fuoco d'artificio configura un accadimento a cui possiamo solo avvicinarci il più possibile e che *non è, ma potrebbe soltanto* essere.

Forse è perciò che Adorno descrive talvolta l'esperienza dell'estetico in termini di “esposizione” all'opera d'arte. In primo luogo, infatti, il rapporto con l'opera d'arte risulta fecondo solo se viene risolta la questione della distanza rispetto ad essa: occorre saper assumere la giusta collocazione nei confronti dell'opera, né troppo vicini né troppo lontani, poiché nel primo caso ci si limita ad analizzare, a compere un'esperienza conoscitiva, nel secondo si resta indifferenti, freddi, a-musici. La giusta distanza di esposizione all'opera d'arte è ciò che innanzitutto rende possibile l'esperienza estetica: «l'esperienza estetica pone anzitutto distanza tra chi osserva e l'oggetto.

Nell'idea di osservazione senza interesse ciò traspare. Sono gretti coloro il cui rapporto con le opere d'arte viene dominato dal chiedersi se e in quale misura, ad esempio, ci si possa mettere al posto dei personaggi che appaiono in esse; tutte le branche dell'industria culturale si basano su ciò e consolidano così la propria clientela. Quanto più l'esperienza artistica possiede propri oggetti, quanto più è in un certo senso vicina ad essi, tanto più anche si allontana da loro; l'entusiasmo per l'arte è estraneo all'arte. Quindi l'esperienza estetica, come sapeva Schopenhauer, spezza la signoria dell'autoconservazione ottusa, modello di uno stadio della coscienza in cui l'io non avrebbe più la propria felicità nei propri interessi, in fin dei conti nella propria riproduzione»¹²⁹.

Tra i nuclei nevralgici di *Teoria estetica*, vi è una sorta di microtrattato antiermeneutico in cui Adorno critica il concetto di comprensione¹³⁰. A suo parere, infatti, a qualificare l'esperienza estetica è il fatto che in essa non si tratta affatto di risolvere l'opera d'arte nella comprensione (realizzando il programma di Gadamer, per il quale «l'estetica deve risolversi nell'ermeneutica»¹³¹), ma piuttosto di capire

128Mi permetto di rinviare, al riguardo, a G. Matteucci, “Der Artist Valéry” nella teoria estetica di Adorno, “Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico”, Rivista On-Line 2012, 1, pp. 165-182 (<http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/article/view/11058/10542>).

129Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, op. cit., p. 473.

130Cfr. Ivi, pp. 159 ss.

131La sintesi di questo programma si può vedere nel saggio del 1964 *Estetica ed ermeneutica*, trad. it. in

l'incapibilità dell'opera d'arte. In questione è la *Unbegreiflichkeit*, la non-concettualità, dell'opera d'arte, il suo non-poter-essere-catturata, presa, afferrata, colta concettualmente. Ma ciò non significa attribuire irrazionalità all'opera. Bisogna pur sempre *capire* sia *che* l'opera d'arte è incapibile sia *perché* essa è tale. Con la *Unbegreiflichkeit* non viene allora dato rilievo a un elemento sterilmente opposto alla razionalità. L'incapibilità così sottolineata è piuttosto un innesco che dà luogo allo sforzo di un concetto. L'opera d'arte come tale può perfino configurarsi come una compaginazione di concetti; basta pensare a un prodotto letterario. Il problema è però che, nel contesto dell'opera, un concetto non agisce come concetto, ma viene impiegato come combustibile per far accadere l'esperienza estetica che è in questione. Tutto ciò che possiamo utilizzare nell'opera diventa puro materiale per consentire questa configurazione. Il punto di fondo è la ricerca di qualcosa che non deve permanere come – e che nemmeno possiede – un contenuto determinabile.

Sembra questa la migliore introduzione alla questione dell'utopico in un contesto nel quale persino il contenuto più significativo, anche altamente politico, non può essere altro che combustibile, e dunque è destinato a consumarsi, a scomparire nella consunzione dell'esperienza dell'arte, se deve darsi esperienza dell'arte. Cominciamo così a comprendere la posizione adorniana nei confronti delle opere di Brecht e di Sartre, o anche dell'estetica di Lukàcs. In tutti questi tentativi l'arte viene usata per veicolare contenuti, ancorché ideologicamente nobili; di per sé, tuttavia, essa scompare. Nell'utilizzo, ad esempio, del teatro a fini di propaganda, a rimetterci è l'arte e, con essa, quella possibilità di senso dell'alterità che soltanto l'esperienza dell'estetico, intesa nel modo sopra descritto, garantisce. L'arte non può essere ridotta a messaggio¹³². Se così fosse essa entrerebbe senza resti nel mercato delle idee, dal momento che – a dispetto di quel che pensano molti sedicenti rivoluzionari – è fiorente anche un mercato delle idee rivoluzionarie, che trovano opportuni banchetti alla pari di qualsiasi altra merce. Il problema è che un luogo esterno al sistema non esiste se ci si pone esclusivamente (o “puramente”) dal punto di vista del concetto, del contenuto della determinazione reale o potenziale. L'unico contenuto di alterità è affidato all'indeterminazione, che sopravvive dove si attesta una singolarità che non si lascia fagocitare dalla totalità, dove si manifesta una naturalità che non si lascia assorbire dallo spirito, dove deflagra un estetico che rimane nella propria incapibilità, così da mettere sotto scacco il concetto a prezzo della propria ineffettualità.

Per fare esperienza di ciò occorre passare dalla determinazione alla mimesi, sia in ambito estetico sia in ambito gnoseologico. È perciò che Adorno sostiene che anche il concetto deve recuperare il proprio carattere mimetico¹³³, cioè la propria valenza estetica. Il concetto non deve solo dire (rimanendo chiuso nel perimetro della determinazione affermativa), ma anche mostrare, far accadere l'esperienza che va al di là del detto e della significazione, far accadere il proprio stesso scacco (come succede con l'esposizione all'esperienza estetica). E ciò significa non ridurre l'oggetto a contenuto concettuale, ma farlo essere presente grazie a un atteggiamento che prevede il diventare iconico del “significante”, come l'opera d'arte che dicendo mostra e mostrando dice. Anche per questo motivo ritengo che la teoria estetica costituisca la

H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1986, pp. 71-79.

132Cfr. Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, op. cit., pp. 172 e 331.

133Cfr. Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 16.

vera e propria teoria del linguaggio che ci ha lasciato Adorno. È in questa sede che egli cerca di afferrare ciò che sostiene la sensatezza, il vuoto di senso in cui si insediano i discorsi sensati, a partire dalla vuotezza – come in Beckett. Mimesi è l'atto del mimo primordiale, che indossava le vesti della divinità o dell'animale sacro diventando e, anzi, essendo la manifestazione di ciò che personificava. Egli era tale manifestazione in senso forte. E in questo stesso senso, nella misura in cui dicendo mostrano, tanto opera d'arte quanto concetto sono manifestazioni mimetiche che mostrano la propria apertura all'alterità – che rivelano la propria carica utopica.

3. Proviamo a riepilogare. L'incapibilità riconosciuta all'estetico non comporta affatto l'invito a rinunciare al concetto, in virtù di una sterile contrapposizione ad esso. Al contrario, l'opera d'arte è incapibile perché spinge a utilizzare il concetto fino a sperimentarne lo scacco. Non si tratta dunque di accondiscendere a una vita estetica. Nel momento in cui si consuma lo sforzo del concetto portato all'estremo, solo lì si scorge il punto in cui termina la sua portata. Il concetto è, in tedesco, *Begriff*, termine che deriva da *begreifen*, “afferrare”. È il gesto della mano che si protende per prendere ciò che si presenta davanti. Il braccio e la mano si protendono per far proprio qualcosa che era distante. Il concetto descrive un analogo gesto di appropriazione. Di conseguenza, l'incapibile non è laddove non si afferra per partito preso, laddove si rinuncia ad afferrare alcunché. Si sperimenta l'incapibile, al contrario, laddove si compie il massimo sforzo per afferrare mancando però la presa. Incapibile è ciò che sosta al limite della nostra portata, su cui la mano non può far presa pur protendendosi fino a farsene quasi toccare; non ciò che è troppo, o assolutamente, distante, ma ciò che appena lambiamo, che appena sfioriamo e che per converso ci sfiora: è un'assenza avvertita come senso di una presenza, della quale pure non si dà che il senso, nella sua evanescenza. Per questo è necessario esporsi all'opera d'arte esperendone il brivido.

Il carattere utopico dell'estetico consiste appunto in questa tensione verso un altrove che si fa sentire ma non si fa afferrare: un punto di prospettiva e di effrazione del reticolo concettuale, dove il concetto fallisce. Sotto questo aspetto non sembra implausibile cercare assonanze con il secondo Wittgenstein, che indaga il luogo in cui il linguaggio si sfrangia e incontra il proprio limite. È questo l'elemento che segna forse la più chiara distanza che Wittgenstein viene assumendo dal proprio *Tractatus*, distanza che non appare difforme da quella a cui si pone anche *Teoria estetica*. Infatti, mentre in apertura del *Tractatus* si afferma che «il mondo è tutto ciò che accade [*die Welt ist alles was der Fall ist*]», tutto ciò di cui è il caso, nella seconda fase del suo lavoro Wittgenstein mostrerà che nel mondo ci sono tanti elementi di cui “non è il caso”; il mondo non è popolato solo da accadimenti, contenuti, ma implica anche *modi*. Un'attenzione alla dimensione qualitativa che rivela altresì l'imprescindibile interesse estetico del secondo Wittgenstein, sollecito a cogliere atti avverbiali, gesti modali, posture che agiscono nel linguaggio senza che il linguaggio sia in grado di tematizzare in sé.

Eguale, secondo Adorno nella dimensione estetica è decisivo ciò che *non* accade, ciò di cui *non* è il caso, *was nicht der Fall ist*¹³⁴. Ciò che conta, nell'opera d'arte

134Cruciale, per comprendere questo aspetto decisivo, è il seguente passaggio: «il bisogno di interpretazione proprio delle opere in quanto produzione del loro con-tenuto di verità, è marchio della loro costitutiva insufficienza. Ciò che in loro è obiettivamente voluto esse non lo raggiungono. La

in quanto fuoco d'artificio, è l'esplosione, la deflagrazione come tale, il momento del brivido nel contatto con l'alterità, la pura manifestazione mediante il consumo della materia – non la materia residuale rilasciata dalla combustione.

Cosa c'entra questo con l'utopia? La domanda è lecita, anche perché in *Teoria estetica* sono rare le occorrenze del termine “utopia” o “utopico” (se ne contano non più di otto). Il più delle volte, inoltre, il termine ricorre in passaggi secondari. Vi è però un paragrafo¹³⁵ che, almeno redazionalmente, è intitolato *Nuovo, utopia, negatività*, e nel quale è esplicitamente affrontato il tema dell'utopia in rapporto all'opera d'arte. In esso ricorre un'immagine che Adorno impiega anche in riferimento all'*Appassionata* di Beethoven, quando osserva che un'opera d'arte configura un possibile che è sempre tale se è vero che «nella tastiera di ogni pianoforte c'è tutta l'*Appassionata*», tanto che «il compositore deve solo trarla fuori, e per questo naturalmente c'è bisogno di Beethoven»¹³⁶. Siamo di fronte a una sorta di platonismo emendato, che probabilmente risale a Benjamin e alla sua *Premessa al Dramma barocco tedesco*. Secondo tale platonismo l'opera d'arte configura un possibile come tale, che è sempre e da sempre possibile. L'attività necessaria a configurare in quel modo una data costellazione è sì propria di un vero artista, di un genio, ma più semplicemente ha come presupposto una ricerca che anima anche un rapporto molto più ingenuo con il materiale estetico. Tant'è che nel paragrafo sull'utopia che si ricordava sopra l'immagine “platonica” della melodia già presente nella tastiera viene utilizzata in riferimento alle sperimentazioni casuali di un bambino in cui trova genuina espressione il senso del nuovo che agisce infraestheticamente: «il rapporto con il nuovo ha il proprio modello nel bambino che preme i tasti del pianoforte alla ricerca di un accordo ancora mai ascoltato, inviolato»¹³⁷.

La frase e la similitudine appaiono estremamente semplici. D'altro canto, Adorno ha un modo di scrivere assolutamente sobrio. Al contrario ad esempio di Heidegger, egli non inventa termini nuovi, non forza mai il linguaggio, che per lui resta quel che è piuttosto che il deposito sacerdotale di sapienze riposte e recondite. Se si prende una singola frase di Adorno, essa risulta perfettamente comprensibile. Il problema è semmai capire la seconda frase dopo la prima, essendo quella adorniana una scrittura tendenzialmente brachilogica ed espressionistica, che vuole mettere sotto scacco il concetto ad ogni riga, in un'esperienza di fallimento progettato, programmato, ricercato, voluto del pensiero. Ecco perché potrebbe essere utile leggere Adorno mettendo un punto dopo ogni frase e lasciando una riga bianca con un a capo, come si fa con il secondo Wittgenstein. Qui, infatti, non c'è vera successione, non c'è elemento di passaggio, ma solo configurazione di costellazioni concettuali, solo capovolgimenti dialettici. In questo gioco coloristico di espressionismo filosofico diventa allora naturale sottolineare il viluppo delle aggettivazioni: «ancora mai ascoltato» (solo il bambino si atteggia così al pianoforte, mentre l'adulto è già formato e cerca il già sentito) come certa musica di Schönberg; «inviolato» (in questa ricerca del nuovo, di un possibile che non si è ancora mai configurato, c'è l'idea di una “inviolatezza” che dà l'idea del

zona di indeterminatezza tra l'irraggiungibile e il realizzato costituisce il loro enigma. Esse hanno contenuto di verità, e non lo hanno. La scienza positiva, e la filosofia desunta da essa, non lo raggiunge. Esso non è né ciò che accade nelle opere né la loro fragile logicità che loro stesse possono sospendere» (Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, op. cit., pp. 172-173).

135Cfr. Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., pp. 45-46.

136Ivi, p. 365.

137Ivi, p. 45.

rispetto dell'alterità). Sono aggettivi che esprimono un "nuovo" che è *ancora* irriducibilmente "altro", inarrivato.

Di conseguenza Adorno introduce il tema dell'utopia attraverso un recupero del motivo platonico già ricordato: «ma l'accordo c'è sempre già stato, le possibilità di combinazione sono limitate. In realtà tutto si trova già nella tastiera». Il nuovo dunque non è qualcosa di effettivamente realmente nuovo, ma è «l'anelito verso il nuovo», questo tendere verso...

Modo, questo, per riaprire quella spaccatura tra realtà e possibilità situata al cuore del pensiero di Adorno. Il nuovo è il possibile in quanto puro possibile. Nel momento in cui il possibile diventa reale, smarrisce il carattere di autentica possibilità e di novità. Trasposto nel discorso sull'arte, ciò significa che il fuoco d'artificio non può mantenersi e perdurare, poiché se si mantenesse perderebbe tutto il senso e la carica della propria novità, solidale inestricabilmente con la sua alterità. Ecco perché, continua Adorno, «quel che si sente come utopia resta qualcosa di negativo di contro al vigente e asservito a questo». Così dunque l'utopia è qualcosa di negativo rispetto a tutto ciò che è affermatività. Se pensare è identificare, ogni volta che concettualizziamo affermiamo, e in ciò consiste la parte tetica del pensiero. Il nuovo, l'estetico, sono viceversa qualcosa che nega determinatamente di volta in volta ogni affermazione e ogni tesi. Essi dunque sono per eccellenza principi del negativo, ma di un negativo micrologico, negazione *iper*-determinata, ciò che come un granello, come elemento pulviscolare, blocca l'ingranaggio. Eppure un granello decisivo, perché esso è lo squarcio attraverso cui si fuoriesce prospetticamente dal nesso dell'affermatività e si coglie la possibilità di esperire il brivido dell'arte.

Ben si vede, allora, come l'utopico dipenda dal vigente. Solo in dipendenza da esso può apparire l'utopico, allorché esso tocca lo scacco, allorché infrange il nesso d'accecamento. L'utopico è ciò che sorge quando il singolo elemento effettivamente affermativo viene messo sotto scacco. Per rompere il «nesso d'accecamento» dobbiamo "starci dentro". Per questo motivo Adorno preferisce Beckett a Brecht, in quanto nel teatro del primo non si tratta di un mero non-senso, ma di schiudere e prospettare l'esperienza della negazione del senso. I dialoghi scritti da Beckett appaiono in sé perfettamente sensati; ma è nella maniera in cui essi risultano composti e disposti nella configurazione complessiva dell'opera che Beckett fa compiere allo spettatore l'esperienza dell'evanescenza del senso, e ciò è quel che – al contrario di facili proclami sul "sol dell'avvenire" – mai può diventare merce tra merci rimanendo nell'indeterminatezza.

4. Al termine di questo pur rapido percorso, vale la pena di ribadire come il nesso che, per Adorno, stringe il valore teoretico dell'estetico e il suo carattere utopico (a partire da una mossa non secondaria di natura platonica) agisca da nucleo inaugurale dell'intero progetto che sfocia in *Teoria estetica*. A riprova di ciò mi limito qui a ricordare un elemento che è diventato accessibile solo di recente.

Nel corso del 1958-59 sull'estetica, che segna l'inizio del tragitto che porterà appunto a *Teoria estetica*, vi sono un paio di lezioni in cui Adorno cerca di mettere a fuoco i tratti salienti del concetto della bellezza conducendo una lettura attenta e paziente di una celebre pagina del *Fedro* di Platone (in particolare: 249c-250c). Il riferimento esplicito e diretto al testo platonico, benché assente in *Teoria estetica*, non

deve stupire. Come si è visto sopra, Platone è referente di *Teoria estetica* in maniera non retorica né rapsodica. Nel dettato del 1958-59 il testo platonico serve a evidenziare come la bellezza sia arcaicamente il modello di una tensione che consente di sperimentare la possibilità dell'incondizionato pur restando fermi all'effettualità della condizionatezza. In tal senso, Platone mostra – secondo Adorno – come all'esperienza della bellezza sia intrinseco un patire, un «dolore» che costituisce in fondo il carattere utopico dell'estetico come tale. Esso è, infatti, «in un certo senso l'unica figura in cui noi», esseri finiti e condizionati, «possiamo pensare, sentire, esperire», e dunque: cogliere pseudo-cognitivamente ma esteticamente, «l'utopia in relazione al bello in generale come essere condizionato»¹³⁸.

Poche pagine oltre, si precisa che tale atteggiamento pseudo-cognitivo ma pienamente estetico è di carattere intrinsecamente mimetico. Ciò accade laddove Adorno approfondisce la natura della bellezza (platonica) come relazione di per sé assoluta, ossia come pura forma della relazione, che si contempla nell'oggetto e nell'individuo bello ma esclusivamente come anelito a un'ulteriorità solo sentita e mai posseduta pienamente. In altri termini, la bellezza è pura somiglianza, ovvero «somiglianza in sé», scrive Adorno, senza che vi sia «uno specifico *terminus ad quem*»¹³⁹ a cui si assomigli. È questa tensione dinamica, questa deflagrazione di una relazione, e non un qualcosa di determinato, che va imitato nell'atteggiamento estetico, pervenendo a quel «brivido nel contatto con l'essere»¹⁴⁰, con l'alterità, che già a quest'altezza inaugurale viene considerato da Adorno il contenuto specifico dell'esperienza estetica.

Tale “somiglianza pura”, priva della determinazione del termine rispetto a cui si è somiglianti, è semplicemente qualcosa che annuncia la possibilità di una relazione, o in generale di avere relazioni con alcunché, e dunque la possibilità di avere aspetti in genere, di essere esteticamente qualificati, senza che vengano definiti i contenuti della determinazione estetica. Una tale schiusura di un mero possibile si concretizza nel fuoco d'artificio dell'opera d'arte. Ne attestiamo lo statuto utopico nell'attimo stesso in cui il relativo brivido ci fa patire la nostra condizionatezza, in una stretta che è anche dolore, prodromico a ipotesi di solidarietà: «non si può propriamente parlare di bellezza laddove bellezza non c'è, laddove la bellezza non tocca la ferita, laddove la bellezza non interviene incarnando per noi al tempo stesso l'utopia e la distanza dall'utopia e dunque riprendendo su di sé tutta la sofferenza e la contraddittorietà dell'esistenza», – poiché «la bellezza non può essere pensata altrimenti se non come manifestazione dell'utopia»¹⁴¹, e dunque come assenza effettuale dell'utopico che è pegno necessario a che l'utopico stesso sia salvaguardato nella sua possibilità.

138Th.W. Adorno, *Ästhetik* (1958/59), op. cit., p. 147.

139Ivi, p. 161.

140Ibidem.

141Ivi, p. 162.

La scienza della speranza. Sul marxismo di Ernst Bloch

Mauro Farnesi Camellone, Università di Padova

A prima vista, può apparire strano che un pensatore come Ernst Bloch, che si autodefinisce un marxista, ripercorra a ritroso la strada che dal “socialismo utopistico” ha condotto al “socialismo scientifico”, ed attribuisca un segno positivo alla nozione di *utopia*¹⁴². Ma guardando più attentamente a questa apparente regressione, vi si scorgono degli aspetti del tutto nuovi.

La nozione blochiana di utopia si costituisce, originariamente, in rapporto con le attese suscitate dalla Rivoluzione d'Ottobre e si ispira, oltre che a profonde radici chialiste, alla teoria e alla prassi del leninismo, alla capacità di Lenin di far maturare possibilità latenti ma non ancora esplicite, di instaurare il socialismo in un paese tradizionalmente ritenuto non idoneo a compiere questo passaggio. La nascita del “marxismo utopistico” coincide paradossalmente in Bloch proprio con la realizzazione del primo Stato socialista, anche se il suo sviluppo è collegato ai limiti storici ed alle contraddizioni che la costruzione del socialismo ha incontrato. Analogamente a quanto Engels afferma dei socialisti utopisti in relazione alla società borghese, si può dire che Bloch avverta le contraddizioni acerbe del socialismo novecentesco senza intravederne sbocchi immediati, ma rivolgendosi verso un futuro “ulteriore”, alla speranza in un *Socialismus absconditus* che non ha ancora rivelato il proprio volto.

L'utopia non ha in Bloch un 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, Bloch lamenta il troppo grande distacco tra utopia e scienza, il fatto che la “corrente calda” del marxismo sia stata silenziata dal prevalere della “corrente fredda”, cioè dalla *Realpolitik* staliniana e dall'economicismo. Bloch guarda al contemperarsi delle due correnti, sia per evitare ogni forma di esaltazione e di giacobinismo astratto, sia per non dimenticare la direzione di marcia e sacrificare così la meta.

Per Bloch il marxismo è prima di tutto “scienza della speranza”, sapere di un'utopia che diviene concreta e tende a riscattare quanto nell'uomo è stato umiliato, mutilato, represso. Il marxismo deve riattivare e recuperare 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 non hanno trovato adeguato riconoscimento: tutto un passato che, non essendo stato soddisfatto nel proprio presente, urge nel nostro, indicandoci una possibilità futura¹⁴³.

Bloch lavora all'implementazione dell'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 potenzialità di ognuno si sviluppino pienamente e la natura cessi di

142Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung* (1923, 1964), Werkausgabe Band 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it., *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, Sansoni, Milano 2004; Id., *Über Karl Marx*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; trad. it., *Karl Marx*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1972.

143Cfr. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe* (1935; 1962), Werkausgabe Band 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001; trad. it., *Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, Il Saggiatore, Milano 1992.

rappresentare un'entità ostile o un semplice magazzino di valori d'uso. Questa immagine si delinea attraverso l'esplorazione del «continente speranza»¹⁴⁴, estensione di tutto ciò che è in divenire. Il fondamento ontologico della speranza e dell'utopia si trova nella concezione della materia e del tempo. La materia, secondo la linea della “sinistra aristotelica”¹⁴⁵, non è inerte, ma *dynamei on*, “essente in possibilità”, aperta al processo, al futuro, ed il marxismo è la sintesi più alta tra futuro e materia, progetto sociale inserito nel più ampio contesto della natura per concertare un rapporto creativo tra finalità umana e forze naturali. Non si tratta di un cieco vitalismo, ma della capacità di forgiare il futuro cooperando con la natura. La scienza moderna ha privilegiato l'aspetto quantitativo della materia, eliminandone l'aspetto qualitativo. La meccanica galileiano-newtoniana, di cui l'orologio rappresenta l'allegoria, viene messa in crisi solo con lo sviluppo della chimica, che si fonda su di un modello più complesso di mutamenti qualitativi. È a questo genere di mutamenti che per Bloch il marxismo come scienza deve guardare.

Questo discorso deve essere svolto anche nei riguardi del concetto di tempo. Il tempo cronologico è un progredire simmetricamente suddiviso in spazi uguali; e perciò esso trapassa con violenza “inesorabile” e cioè uniforme. Il determinismo meccanicistico condiziona la figura del tempo nella sua ineluttabilità. Ma al tempo cronologico manca il contrassegno essenziale del tempo storico, cioè la finalità. Bloch guarda al concetto di tempo di Leibniz, come tendenza e finalità insita nelle cose stesse e non al concetto bergsoniano di “durata”. Leibniz ha fatto comprendere il tempo e non soltanto lo spazio come forma attiva delle forze e del loro movimento. Spazio e tempo non hanno un'esistenza assoluta, indipendente dai corpi: se lo spazio è l'ordine della coesistenza dei corpi e il tempo l'ordine delle loro successioni, 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 futuro¹⁴⁶.

Il presente cammina gravido di futuro. Per comprendere la nozione di tempo di Bloch bisogna pensare anche al concetto di spazio di Riemann, paragonabile ad un liquido, ad una posizione e ad un orientamento mobili, cedevoli di fronte a forze agenti, un tempo cioè che gli avvenimenti plasmano attivamente¹⁴⁷. Il tempo delle maree e dello scorrere dei fiumi è veramente denso tanto quanto il tempo in cui si svolge il 1917 russo? Bloch prospetta un *multiversum* temporale, un intersecarsi di diversi piani del tempo, tempi diversi che coesistono, e non la semplice successione del prima e del dopo; un contrappunto di squilibri temporali fra diversi popoli, classi, individui, tra diverse sfere culturali e sociali¹⁴⁸. L'osservazione di Marx, per cui l'arte greca continua

144 Cfr. Id., *Das Prinzip Hoffnung* (1959), Werkausgabe Band 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, trad. it., *Il principio speranza*, a cura di E. de Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005².

145 Cfr. Id., *Avicenna und die aristotelische Linke*, in Id., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), Werkausgabe Band 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 479-546.

146 Cfr. Id., *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, voll. 4, a cura di R. Römer e B. Schmidt, rielaborazione di B. Dietschy e H. Gekle, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, vol. III, pp. 118-176.

147 Cfr. Id., *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, in Id., *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1963-64; 1970), Werkausgabe Band 13, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it., *Sul progresso*, a cura di L. Sichirollo, Guerini e Associati, Milano 1990 (con integrazioni testuali).

148 Cfr. R. Bodei, *Multiversum: tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1982²; S. Ganis, *Utopia e stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova 1996; M. Farnesi

a vivere anche dopo che le strutture eco-nomiche e sociali su cui è cresciuta sono scomparse, dimostra per Bloch non solo la disparità di sviluppo tra struttura e sovrastruttura, ma anche la relativa autonomia della sovrastruttura.

Riappropriarsi della natura come “essente in possibilità” e del tempo storico e naturale come *multiversum* che tende verso sbocchi diversi significa acquisire una nuova dimensione, percepire diversamente il proprio valore posizionale all’interno dell’universo. Bloch sfugge così all’alternativa fra il determinismo storico, sviluppatosi con la Seconda Internazionale, e il volontarismo rappresentato ad esempio da Lukács in *Storia e coscienza di classe*¹⁴⁹. Il fondamento ontologico dell’agire umano è in Bloch visto come slancio in avanti di tutta la realtà, che trova forza propulsiva nella propria incompiutezza. Il principio speranza non è un semplice fattore psicologico, ma manifestazione ontologica nell’uomo di una sorta di *anima mundi*. La speranza guarda alla riuscita invece che al fallimento, apre l’uomo all’esperimento del mondo¹⁵⁰, orienta la trasformazione della natura che è allo stesso tempo trasformazione dell’uomo nella natura. La speranza non è, al contrario della disperazione, una passione irrazionale; è invece 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.

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”. I grandi sistemi filosofici premarxiani sono contraddittoriamente caratterizzati da questa chiusura verso il futuro, dalla paralisi che impedisce alla teoria di farsi mondo. La dottrina platonica dell’*anamnesi*, per cui ogni conoscere è un ricordare, costituisce per Bloch il simbolo di questa tendenza, che si prolunga fino a giungere alla psicoanalisi freudiana. Anche l’inconscio di Freud è un «paesaggio lunare», un deposito del rimosso che si raggiunge attraverso regressioni. Nel dichiarare il contenuto del Super-io semplice illusione e nel far guidare la coscienza da forze sconosciute ed incontrollabili, Freud dimostra di essere prigioniero di un’ideologia a cui è negato ogni futuro. Persino la dialettica hegeliana ha subito la malia dell’*anamnesi*. La dialettica di Hegel è progressiva e procede attraverso salti qualitativi, ma è anche ripetitiva, ricapitolativa, ciclica; ripercorre tutti i gradini per poter chiudere il cerchio, legare l’alfa e l’omega, il cominciamento alla conclusione¹⁵¹.

Questi aspetti non sono districabili distinguendo in Hegel tra metodo e sistema. Per Bloch, «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». In Hegel metodo e sistema non sono separabili, «entrambi risentono di idealismo panlogico, dell’*anamnesi* e della sua

Camellone, *La politica e l’immagine. Saggio su Ernst Bloch*, Quodlibet, Macerata 2009.

149 Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923-1967), trad. it. a cura di G. Piana, SugarCo, Milano 1991.

150 Cfr. E. Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (1975), Werkausgabe Band 15, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it., *Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portar-fuori, la prassi*, a cura di G. Cunico, Editrice Queriniana, Brescia 1980.

151 Cfr. Id., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1951; 1962), Werkausgabe Band 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it., *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.

staticità». Tuttavia, l'uno e l'altro «hanno luce che ad altra luce si unisce». Con questa impostazione, Bloch fornisce all'annosa questione sul rapporto Hegel-Marx un taglio originale, nettamente distinto da quello di Lukács ne *Il giovane Hegel*. Per Lukács la dialettica hegeliana sorge dalla riflessione sulle categorie economiche e gli antagonismi della società borghese. Legando dialettica ed economia, Hegel anticipa Marx, ma, nei suoi lati mistici e nel suo idealismo, esso rispecchia l'arretratezza della situazione tedesca e rimane vincolato ai limiti della sua classe. Per Bloch l'interpretazione di Lukács esagera il ruolo di Hegel quale precursore di Marx, e, d'altro verso trascura gli elementi che non possono essere ricondotti a questo ruolo. Così si perdono le potenzialità non ancora esaurite dell'insegnamento di Hegel, e si bloccano le implicazioni che in Hegel si possono ancora sviluppare, e che arrivano sino al marxismo, il quale non è un sistema esaurito o concluso.

Giudicandola irrazionale, Lukács si sbarazza di una miniera di contenuti e di strutture formali che ancora devono essere vagliati e valorizzati. Ciò che Bloch non accetta è la separazione di Lukács tra razionale e irrazionale. Come gli espressionisti, Bloch vuole scoprire la razionalità nell'irrazionale; egli vuole espandere i confini della ragione, non fortificare quelli vecchi; egli vuole prestare la sua voce all'inespresso. Qui si scopre tanto la grandezza di Hegel quanto la sua difficoltà: il linguaggio di Hegel spezza la grammatica comune perché deve esprimere ciò che non è mai stato detto e per il quale la grammatica vigente non offre nessuna possibilità. Ma, pur mostrando il nuovo, Hegel ritiene che la filosofia sia solamente il proprio tempo appreso nel pensiero, che non si possa uscire dal proprio tempo come non si può uscire dalla propria pelle e che la filosofia arrivi troppo tardi per modificare il mondo. Ma per Bloch, 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, che sta all'apice della propria epoca, guarda anche quella successiva, anzi in certi casi all'intera vicenda umana. Esso contiene qualcosa di continuamente attuale, di non esaurito nel suo problema essenziale, qualcosa di sempre valido nella tentata soluzione di esso. Sebbene Hegel negò il futuro, nessun futuro negherà Hegel.

Per comprendere pienamente come Bloch concepisce la sua filosofia come sistema aperto, e come con ciò si possa definire il suo marxismo una scienza della speranza, è utile guardare alla sua ultima opera, *Experimentum Mundi*, dove egli sviluppa una compiuta dottrina delle categorie.

Fra le categorie e ciò che appare nella realtà (*Erscheinung in der Realität*) Bloch coglie una tensione costitutiva che, anziché mettere tra parentesi il reale, cerca di operare in esso la piena parusia (*eine volle Parusie*) di ciò che ancora si dà solo come apparenza. Le categorie blochiane hanno il compito di configurare ulteriormente la realtà. Esse svolgono la funzione di trasfigurare ciò che ancora solo appare per portarlo a compimento, anche se solo *sperimentalmente*. Nulla può essere pensato come statico, come sussistente in modo separato da ciò che appare; per questo le categorie non possono essere intese come panoramiche fisse, calchi immobili, ma solo come *form-esodo*, che si trovano nel processo come immagini di tensione, immagini di una tendenza. Le categorie non esauriscono il reale come già tutto interamente compreso, ma rimandano strutturalmente all'eccedenza di possibilità contenute nel reale stesso; ciò significa che esse si trovano al centro di una genesi in divenire, che non lascia le sue

immagini dormire sugli allori, ma che esige che tali immagini continuino a prodursi in modo sperimentale.

La cifra distintiva del sistema aperto dell'esperimento del mondo è di pensare, in costante concomitanza, tanto "ciò che si è", quanto i modi della nostra trasformazione. Il pensare stesso, in questa prospettiva, eccede la funzione contemplativa. Così, il pensiero categoriale sembra non avere l'ultima parola, ma essere costantemente *anticipato* dall'agire, dal trasformare. Tuttavia, la categoria non riposa in una mera passività statica come forma vuota, anzi, essendo forma consapevole della propria incompletezza e portando in sé un contenuto di possibilità, *in-tende*, cioè indica un percorso alla trasformazione. Questo stesso in-tendere è comune al pensare e al fare e rinvia entrambi vicendevolmente, ossia in definitiva inseparabilmente, l'uno all'altro. La via è approntata, ma la meta non sta davanti agli occhi, altrimenti non *diviene*, e non sarebbe una meta. Il suo sipario si alza, se siamo noi stessi a comparirvi dietro.

Su questo sfondo, Bloch pone la questione della possibilità di una *storia del presente*. L'approccio al problema è condotto per via negativa, cioè a partire dal riscontro dell'impotenza concettuale degli storici "di professione" di fronte a ciò che *avviene* nel presente come *novum*, affrontato con uno sguardo contemplativo che perde di oggettività. Infatti, la presa di conoscenza contemplativa ha soltanto una coscienza *post festum*, non nel presente; anzi, per lei quest'ultimo è scientificamente vuoto. La prossimità all'oscurità dell'attimo vissuto si connette ad un preteso disimpegno e ad una *apparente* avalutatività espressa nell'occuparsi del *solo* passato. In questa prospettiva storicistica agisce in modo nascosto il presente sociale con i suoi interessi, e dunque lo storico che rifugge il presente permette la fuga dall'attualità di una classe dominante che non vuole, non deve lasciarsi vedere proprio sul piano scientifico.

Lo sguardo di uno storico che affronti concretamente l'attualità, invece, è quello di colui che non vede nel presente solamente un buco in cui il saputo vada a perdersi senza frutto, bensì un *momento di passaggio* di mediazioni largamente ramificate, di decisioni concrete. Questo sguardo è in grado di mediare il presente distinguendolo dal presente ordinario, e quindi di riconoscerlo come *unico luogo temporale* di un agire che ha davanti a sé, contenendolo riflessivamente, il compimento delle intenzioni di libertà, degli atti di libertà che sono stati *interrotti nel passato*, cioè nella storia¹⁵². Il presente che uno storico di tal guisa sta guardando è autenticamente rielaborato, un campo temporale che assume su di sé tutta la storia, «un campo di lavoro temporale del fronte processuale».

Tuttavia, ciò non significa porsi nel punto più elevato della storia e considerare tutto il passato come interamente liquidato; al contrario, qui si scopre una particolare forma di giuntura con il passato esprimibile nella categoria di *non-contemporaneità* (*Ungleichzeitigkeit*) che non si può in nessun caso ridurre a mera arretratezza. Si tratta della contraddittoria presenza storica di certe componenti di una società e di un'epoca, le quali, pur provenendo ed essendo ancorate ad un assetto antecedente, fanno ancora parte dell'orizzonte del presente. Bloch sta pensando all'inattualità di vecchi ceti sociali (contadini, piccoli borghesi) in un mondo *sincronizzato* dal modo di produzione capitalistico; questi possono conferire al passato un'importanza attuale, certamente –

152 Cfr. Id., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921; 1969), Werkausgabe Band 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it., *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 2010.

come ha mostrato il nazi-fascismo – in senso reazionario, ma, poiché sono portatori di un’istanza contraria all’oppressione politica e socio-economica che subiscono, anche trasfigurabile in senso liberatorio e carico di futuro. Una tale trasfigurazione è prospettata da quello storico in grado di leggere nel presente la possibile connessione tra la non-contemporaneità e una sovra-contemporaneità (*Übergleichzeitigkeit*) che ha in vista un futuro da conquistare, anziché un passato da evocare conservativamente¹⁵³.

La storiografia blochiana, distinguendosi da una scienza storica di carattere puramente contemplativo, utilizza categorie adeguate, e dunque lavora con *immagini*, le *forme-esodo*, di cui riconosce il carattere strutturalmente incompiuto. Incompiutezza carica di possibilità che è propria anche del passato, cioè esattamente di ciò di cui la storiografia è ultra-figurazione. In questa prospettiva, la storiografia di Bloch si assume il compito di una comprensione del presente che non si riduce a mera contemplazione, ma che arrischia, nel gesto dell’ultra-figurazione, l’indicazione di un percorso possibile per la trasformazione del presente stesso. A risultare mediato, in questo modo di scrivere la storia del presente, è precisamente il rapporto tra il pensiero e l’*agire* sul mondo e *nel* mondo: in gioco non c’è solo la possibilità di realizzazione della cosa, ma la possibilità di realizzazione dello stesso realizzante. Blochianamente, non sussiste separazione tra questi livelli di possibilità, ma soggetto e oggetto devono essere colti come *trasformantesi insieme* nel corso dell’esperimento del mondo.

Il nostro essere non è già integralmente posseduto, ma è a se stesso invisibile nell’eccesso di prossimità; per questo *spinge* per uscire dalla pura immediatezza. In ciò, il nostro essere non è null’altro che *domanda* e dovunque, in prima come in ultima istanza, una domanda su se stesso, sul suo determinantesi “fatto-che”, che è in sé assolutamente non-determinato. La domanda nasce dalla nostra meraviglia, dal nostro stupore, per il fatto che qualcosa è in generale, e coinvolge l’oscurità del “qui e ora” di ogni cosa che appare. In questo modo, Bloch non pone in nessun altro luogo il *topos* di questo *enigma*, ma lo pensa come enigma dell’immanenza genetica e in nessun modo della trascendenza ipostatizzata. L’interrogare non è un’arrestarsi alla meraviglia, ma un mettersi in cammino, per tentativi, alla ricerca di una soluzione. Nella categorizzazione, il domandare si collega con l’*ipotesi*, che non enuncia ancora nessuna risposta decisa, ma rende finalizzata la domanda. Le possibilità della dimostrazione vengono sviluppate nell’indagare il “come” di conferme incisive, *sperimentanti*, e nel *formare figure anticipanti*.

Le categorie del nostro conoscere, sempre condizionate da un punto di vista storico-sociale, non si riducono però a queste condizioni, ma sono tentativi, seppur imperfetti, di aprire alle possibilità dei modi d’esserci e delle forme d’esserci. Esse sono manifestazioni, immagini di possibilità all’interno dell’esperimento stesso, *forme-esodo* che si traggono fuori da ciò che è già raggiunto, dirigendosi verso ulteriori determinazioni. Nelle tendenze e latenze delle possibilità del reale¹⁵⁴, colte tramite siffatte categorie, la realtà stessa risulta *liberata* dall’ipostasi di una salda necessità,

153 Cfr. Id., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie* (1969), Werkausgabe Band 10, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; di cui *Aktualität und Utopie. Zu Lukács’ »Geschichte und Klassenbewußsein«* (pp. 598), trad. it., *Attualità e Utopia. «Storia e coscienza di classe di Lukács»*, a cura di L. Boella, in Id. (a cura di), *Intelletuali e coscienza di classe*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 148-167.

154 Cfr. E. Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie* (1978), Werkausgabe Ergänzungsband, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.

dalla determinazione chiusa e compiuta, in una connessione nella quale il modo del possibile diventa primario. Bloch non si riferisce al possibile come al totalmente altro, ma come alla possibilità oggettivo-reale perdurante, *id est* della materia del processo che si porta fuori inconchiusa, e quindi cifra di un movimento di identificazione *aperto* nelle figure categoriali come forme-esodo.

Le categorie blochiane, in quanto tentativi di risposta ancora non esaustivi, cioè aperti, si collocano nella tensione fra domandare costruito e domanda incostruibile. L'uomo, in quanto soggetto cosciente, scopre la via dell'autoconoscenza come domanda reale del mondo su se stesso, e quindi egli ha la funzione di rafforzare qualitativamente il suo stesso domandare. Al centro di questo interrogare si trova l'*identità* del soggetto con se stesso, non come vuota tautologia, né come già fisso essere stato, bensì come non-ancora-divenuto, cioè con il carico di un passato, spesso non liquidato, cioè nei suoi intenti non irrigidito, come futuro nel passato. Questa dottrina delle categorie rivela l'insostenibilità di una pura applicazione della teoria alla prassi: la prassi non si trova alla fine della teoria, ma, in quanto trasformazione, *decide della teoria stessa*.

Imparare a sperare.

Passione messianica e ragione dialettica in Ernst Bloch¹⁵⁵

Pietro Zanelli, Presidente Associazione Odradek XXI

“Poiché è al cadere della notte che si alza in volo l’uccello di Minerva, ora è il momento di parlare di voi, sentieri che vi cancellate da questa terra ferita”.

(Yves Bonnefoy, *Là dove la terra finisce*, 1987)

1. È tempo di sperare?

Parlare di Ernst Bloch, l’autore de *Il principio speranza*¹⁵⁶, è forse desueto, sicuramente inattuale nel senso di Nietzsche. È cioè un lavorare “contro il tempo, e in tal modo sul tempo, e, speriamolo, a favore di un tempo venturo”¹⁵⁷. Ciò che spinge oggi, nella concomitanza di mutamenti strutturali pervasivi del mercato mondiale e di perduranti inerzie antropologiche di soggettività e valori per cui si è di fronte ad un legame sociale ridotto a simulacro di una “relazione sociale senza società”¹⁵⁸ che confina i soggetti nel ruolo di comparse, è l’imperativo categorico del giovane Marx sul “rovesciare tutte le situazioni in cui l’uomo è un essere avvilito, asservito, abbandonato, spregevole”¹⁵⁹ fatto proprio da Bloch.

È “una finestra utopica da cui si scorge un paesaggio tuttora in formazione” (Bloch 1994, p. 717), alimentato dall’ “unità di speranza e di conoscenza del processo” (ivi, p. 716). In questo nostro tempo dominato da paura, ansia e rabbia, la speranza rischia di essere, nei più e quando c’è, un labile sentimento, perbenistico e vuoto. Si tende ad evitare il conflitto e, in mancanza di risorse etiche, si incappa nella competizione selvaggia dove il più scaltro, e socialmente attrezzato di agganci, è favorito. Mentre le sfide della globalizzazione richiedono un di più di politica, l’individuo ne ha smarrito la capacità. Ne è prova l’*impasse* in cui si trova l’idea, densa di tensione utopica, di fondere le due tradizioni democratiche italiane migliori – quella radicata nella dottrina sociale della Chiesa e quella del movimento operaio ‘socialista’. Da qui la necessità di ridefinire reti di significati e rigenerare le menti per riprendere il progetto moderno di cambiare il mondo e se stessi, sulla scia della doppia eredità della tradizione cristiana, quella teologico-dogmatica e quella ereticale-chiliastica.

In questo contesto la ricerca di Ernst Bloch (1885-1977), il filosofo della speranza e dell’utopia concreta, costituisce per noi un’eredità disponibile anche se difficile¹⁶⁰:

155 Stralcio da una conferenza tenuta all’Hotel Ambasciatori il 4 giugno 2010, organizzata dalle associazioni culturali Bresciane “*La Piramide*” e “*Odradek XXI*”. Il testo è già apparso sulla rivista “*Città e dintorni*”, n. 103, gennaio-aprile 2011 e utilizzato nell’introdurre l’intervento di Farnesi Camellone.

156 E. Bloch, *Il principio speranza*, scritto negli USA fra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e 1959, 3 voll., Garzanti, Milano 1994.

157 F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, Prefazione, 1874, cit. in G.Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari 1985, p. 26.

158 P. Bourdieu, *L’essenza del neoliberismo*, “*Le Monde diplomatique*”, marzo 1998.

159 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, 1844, Editori Riuniti, Roma 1983.

160 P. Cipolletta (a cura di), *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, Mimesis,

“Ora, messi da parte gli artefici della paura, è tempo di imparare a sperare [...]. L'affetto dello sperare allarga gli uomini [...], vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va affermando e cui essi stessi appartengono. Non tollera vita da cani [...]. Non permette che ci si accontenti del cattivo presente, che si faccia i rinunciatari” (Bloch 1994, pp. 5-6).

È un imparare a sperare che Bloch, prima di additarlo ad altri, ha sperimentato su se stesso attraverso il triplice esilio, in Svizzera durante la prima guerra mondiale, in USA in fuga dal nazismo, dalla Germania orientale a quella occidentale nel 1961 (costruzione del “muro”). Sono fratture biografiche che si inscrivono in fratture più profonde, di essere intellettuale ebreo-tedesco, formatosi nel periodo dell'emancipazione degli ebrei in Germania, e del crescente antisemitismo tra Ottocento e Novecento, un esserci “attraverso il deserto” (titolo di un suo libro del 1923). Sono fratture che, dapprima nel contesto delle insurrezioni operaie in Germania del 1921, lo spingono ad indagare su Thomas Münzer “teologo della rivoluzione” (1923)¹⁶¹, il “ribelle in Cristo” (p. 33), “umanità fremente verso il suo vero spazio” (p. 200), “spirito della non sradicabile utopia” (p. 201); e poi, con l'avvento del Nazismo – coacervo di contraddizioni sociali e culturali a diversi strati – scoprirà nella storia del popolo tedesco il fecondo concetto di “contemporaneità non-contemporanea”¹⁶², l'incrociarsi cioè di progresso e ritardo, di voglia di futuro ma ricercata nel passato che accomuna i giovani (“senza lavoro si è più vulnerabili ai giochi e ai fanatismi”), i contadini (“ancora attaccati all'antico suolo e al ciclo delle stagioni”), il ceto medio (la libertà di commercio che avvantaggia i grandi e schiaccia i piccoli scatena un “odio orgiastico della ragione e la democrazia appare come l'odiato garante della libera concorrenza”). “Sotto tutti questi anacronismi c'è ancora un anacronismo che contiene un enigma”, quello del “futuro impedito contenuto nel presente” (pp. 93 e 98 *passim*). È soprattutto da questo impedimento che scaturisce oggi un'inquietudine che genera ricerca e abbisogna di speranza.

2. Il principio speranza, un'eredità disponibile

La sua ricerca si erge come una roccia lungo tutto il Novecento. Nonostante i massacri delle due guerre mondiali e i guasti dei totalitarismi, egli ha continuato a fissare lo sguardo “sobrio” nel futuro con “intelligenza partecipe” e un pensare che vuole essere un “oltrepassare” (*überschreiten*), nella duplice accezione di *andare oltre* e di *trasgredire*. Il suo progetto è “portare la filosofia alla speranza”: “La filosofia avrà coscienza del domani, prenderà partito del futuro, saprà della speranza o non sarà più nulla” (ivi, pp. 9-10). Ed è “insegnabile” nel suo essere “dialettica esplosiva”, in quanto marxiana “utopia concreta”, “concentrata consapevolezza del fronte” (ivi, p. 13) che “comprende il nuovo come mediato nel presente in movimento” (ivi, p. 6).

Tutto *Il principio speranza* “ruota attorno alla scoperta della struttura anticipatoria come costitutiva della coscienza e dell'esistenza umana. Ma questa struttura si radica in uno strato di ulteriore profondità: l'originaria e persistente negatività e manchevolezza dell'esistere immediato, in quello che Bloch chiama ‘l'oscuro dell'attimo vissuto’ [...]. Il problema fondamentale è dunque la contraddizione logico-ontologica (e insieme

Milano 2003.

161 E. Bloch, *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980.

162 E. Bloch, *Eredità del nostro tempo* (1935), Il Saggiatore, Milano 1992.

esistenziale) del presente immediato che deve cercare di togliersi producendo una configurazione più adeguata”¹⁶³.

Il principio speranza, con le sue quasi 1600 pagine, si presenta come una enciclopedia della cultura-civiltà umana “protesa ad una vita migliore, dislocata in cinque parti. La prima, un *Resoconto* dei “piccoli sogni ad occhi aperti” dove “la brama del meglio resta, per quanto a lungo il meglio venga impedito”. La seconda, “quella che fonda l’assunto stesso dell’opera, è una indagine sulla *Coscienza anticipatrice*, con la fondamentale scoperta del “non-ancora-conscio” che guarda sia al futuro davanti a noi che in quello nascosto nel passato, il “non-ancora-divenuto”. Si propone di rompere il “decorso naturale degli eventi” mediante la funzione utopica della ragione e di snidarlo fin dentro il “buio dell’attimo vissuto”. La terza, *Passaggio*, un viaggio attraverso l’impulso alla varietà nascosto nel moderno “paradiso a prezzo ridotto”, nelle immagini di desiderio allo specchio (vetrina, fiaba, viaggio, film, scena), nelle quali “poiché il lavoro non dà più per nulla gioia, l’arte deve prestarsi a essere divertimento”. La quarta, *Costruzione*, contiene i lineamenti fondamentali di un mondo migliore (medicina, sistemi sociali, tecnica, architettura, geografia, prospettiva in arte e filosofia), vere eccedenze utopiche che “non periscono sempre con la loro società”; è “lo specifico pre-apparire dell’arte” che “presuppone una possibilità al di là della realtà già presente” e spinge verso quella degli “uomini adempiuti”, custodita nella “memoria utopica della saggezza filosofica”, fin dentro “una vita del lavoro che soddisfi”. La quinta, *Identità*, prospetta immagini di pensiero nell’attimo adempiuto (morale, musica, religione, la natura, il sommo bene), e raccoglie le intenzioni soggettive e le analisi oggettive in modo che “l’architettura della speranza” possa divenire “un’arte che costruisce la nuova terra” nella quale il Realizzante (noi tutti) possa avere “patria”.

Si tratta per Bloch di sbloccare un “futuro impedito”, con “la libertà di una *contromossa che contraddice il cattivo presente*” e squaderna il “cattivo divenuto” (Bloch 1994, p. 174). Non una ‘ripulitura’ in funzione apologetica e conciliante con lo stato di cose presenti, una “armonizzazione ingannevole” (ivi, p. 175) ma “fronte”, con la “genesì di ciò che è giusto” (ivi, p. 150), che chiede di essere agevolata e portata a maturazione e compimento. L’intenzione puramente soggettiva fa tutt’uno con il “blocco sociale dello sguardo” di cui si nutre la marcia trionfale del nostro attuale liberismo, presunta incarnazione della liberazione dalle catene; in realtà copia blasfema di redenzione dalle miserie in cui la prescrizione della rassegnazione capovolge la favola di Orfeo e Euridice, per cui “diversamente da Orfeo noi riacquistiamo la nostra Euridice guardando all’indietro e la perdiamo se guardiamo in avanti”¹⁶⁴.

Le nostre singole soggettività, osserva Bloch, si nutrono troppo spesso di “affetti adempiuti” senza desiderio (invidia, ingordigia, venerazione) o, nel caso migliore, di “affetti di attesa negativi” (paura, angoscia, disperazione) mentre sono i controaffetti positivi di attesa (quelli che “danno la linea sulla quale si muove la fantasia delle rappresentazioni anticipanti gravide di futuro” (ivi, p. 134). Si può anticipare il *non-ancora cosciente* (versante soggettivo della speranza) innestato sul *non-ancora divenuto/non-adempiuto*, nascosto nei processi storici in corso (versante oggettivo). In altri termini è possibile e si deve scoprire in essi “l’utopia esistente nel presente” (ivi, p.

163 G. Cunico (a cura di), *Attualità e prospettive del “Principio speranza”*. *L’opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*, La città del sole, Napoli 1998, Introduzione, p. 9.

164 Jean Paul, cit. in E. Bloch, *Principio speranza*, op. cit., p. 160.

561) poiché “il domani nell’oggi vive, si chiede sempre di lui”.

3. Passione messianica e razionalità dialettica

Il futuro è in tensione costitutiva con il presente. Di essa vive la speranza. Come è insegnabile, la speranza esige altrettanto esercizi di apprendimento in una duplice direzione, critica e orientativa, di trasformazione di sé e del mondo. La diagnosi critica dell’esistente alienante e la tensione generativa di una nuova e diversa società accompagnano l’intero percorso della “filosofia utopica” di Bloch, quasi una messa alla prova di una dialettica esplosiva nel suo ricercare la mediazione tra le condizioni reali di trasformabilità del presente e le prospettive future, le possibilità di un mondo migliore. È il pathos dialettico come “irriducibile domandare” e utopia concreta, centrata sulla prassi intesa come un produrre (*pro-ducere*, portar fuori) il *novum* latente e in stato germinale: “L’importante è quindi, in tutto ciò, che l’ancora irriducibile domandare [...] non venga privato di tensione con risposte fisse¹⁶⁵”: “La luce nel cui raggio il *totum* processuale e non concluso viene riprodotto e spinto in avanti si chiama *docta spes* [speranza compresa] *concepita in modo materialistico dialettico*” (Bloch 1994, p. 13). Speranza che “non viene intesa soltanto come affetto, come contrapposizione alla paura [...] ma più essenzialmente come atto orientativo di specie cognitiva” (ivi, p. 16).

La sua forza propulsiva poggia su due pilastri essenziali: la passione messianica e la razionalità dialettica. La prima, quale tensione della coscienza anticipante, ha i colori del coinvolgimento di una soggettività entusiasta ed operosa in grado di assumersi il peso di trasformare il sé nel trasformare il mondo, in costante reciproca adeguazione: “Lo stesso Messia, il portatore della più assoluta adeguazione, non è altro che il volto finalmente disvelato della nostra incessante più prossima profondità¹⁶⁶. Ciò richiede l’atteggiamento di “stupore radicale” con il suo correlato, la “felicità come il positivo dello stupore” (Bloch 1994, p. 355), terreno di coltura della speranza “come funzione utopica consapevole e nota” (ivi, p. 170): “Dunque la filosofia della speranza concettualizzata si trova per definizione al fronte del processo del mondo” (ivi, p. 235).

Riecheggia qui San Paolo: “Affinché sia compiuta la parola di Dio, il mistero nascosto dai secoli e dalle generazioni e che ora è rivelato¹⁶⁷. Con una rettifica: “È l’avanti che attira perché lo si può formare, non più il lassù¹⁶⁸. Un riportare il divino nell’umano in modo che gli uomini si sentano responsabilizzati nel lavorare per “nuovo cielo, nuova terra¹⁶⁹. La dimensione messianica, inscritta nell’ontologia del non-essere-ancora, fa parte a pieno titolo dell’eredità religiosa ebraico-cristiana quale “eredità sovversiva” (Bloch 1971, p. 102). Tra i testi religiosi, afferma Bloch, “solo la Bibbia bussava alla porta del Dio della speranza umana, dell’attesa del ‘perfetto compiuto’ – «ma quando sarà giunto il perfetto, sparirà il parziale», 1 Cor. 13,10” (ivi, p. 114).

La seconda, “la dialettica che ha nell’inquietudine il proprio motore e nella natura non manifestatasi il proprio contenuto finale” (Bloch 1994, p. 240), fornisce la “giusta comprensione del correlato [obiettivo-reale] della possibilità” (ivi, p. 243), con i suoi due lati, quello “posteriore su cui sono scritte le misure di ciò che *di volta in volta* è

165E. Bloch, *Experimentum Mundi*, 1975, Queriniana, Brescia 1980, p. 273.

166E. Bloch, *Spirito dell’utopia*, 1918-1923, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 249.

167Col. 1, 25-26.

168E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per una religione dell’Esodo e del Regno*, 1968, Feltrinelli, Milano 1971, p. 25.

169Is. 62,2 e 65,17, richiamato in Bloch 1980, p. 187.

possibile” e che “insegna come comportarsi sulla via verso la meta”; e quello anteriore in cui “il *totum* utopico si dà a conoscere come casa sempre aperta” (*ibidem*) ed impedisce che si scambino per meta finale le conquiste parziali volta per volta raggiunte. Sono le due facce del realmente possibile: la sua *inesaurita pienezza dell’attesa* illumina la teoria-prassi rivoluzionaria come entusiasmo, le sue *rigide determinazioni non scavalcabili* richiedono una fredda analisi, una strategia prudente e precisa; questa indica un rosso freddo, quella un rosso caldo. In tal modo la ragione dialettica, nutrita dal *pathos* utopico del non essere ancora e della speranza nel “*summum bonum* ivi contenuto” (ivi, p. 367), mentre permette di fare i conti con il fatto che il “reale ha un passo pesante e di rado consiste di ali”, configura come miopie sociali sia il giacobinismo (“entusiasmo completamente stravagante”) che “i pericoli dell’economicismo e dell’opportunismo (palude del compromesso)” (ivi, pp. 246-247).

Nella modernità i due pilastri tendono a fondersi in un nuovo tipo di trascendenza, intesa come ‘lontana immanenza’: “il messianico è il rosso segreto di ogni illuminismo che si mantiene rivoluzionario e pregnante” (Bloch 1971, p. 298). Insomma, la passione messianica con il suo movimento escatologico incessante, e la ragione dialettica, con la sua “tendenza esplosiva”¹⁷⁰, si completano e con-crescono a spirale. Mentre il *pathos* della via e del processo, totalità utopica quale eredità della “coscienza escatologica che attraverso la Bibbia è entrata nel mondo” (“religione dell’esodo e del regno totalmente trasformante ed esplodente”), la *praxis* – immediarsi dialettico dell’azione con le potenzialità reali – è eredità delle analisi marxiane, “un sapere concepito come teoria-prassi consapevole” (Bloch 1994, p. 11), radicato nell’ “andatura eretta” (ivi, p. 1578) dell’uomo che lavora, utopia concreta all’opera: “Marx per primo mise il *pathos* della trasformazione come inizio di una teoria che non si rassegna alla contemplazione e all’interpretazione” (ivi, p. 12). Il sapere filosofico viene trasformato in filosofia della trasformazione del mondo: “Attesa, speranza, intenzione verso una possibilità ancora non divenuta sono non soltanto una caratteristica fondamentale della coscienza umana, ma, giustificate e comprese in maniera concreta, una determinazione fondamentale interna alla realtà obiettiva nel suo complesso” (ivi, p. 10).

Abbiamo in tal modo la fusione della *speranza* come “funzione utopica consapevole” con il “sapere come teoria-prassi consapevole”: “Solo chi agisce comprende, e precisamente solo in quanto vuole agire” (ivi, p. 10).

4. Odissea dello spirito che muove dallo spirito dell’esodo. L’impulso formativo della capacità utopica

Opportunamente Jürgen Habermas definisce l’intero percorso di Bloch “odissea di uno spirito che muove dallo spirito dell’esodo”¹⁷¹. *Il principio speranza* ne è il filo conduttore, dall’opera giovanile *Spirito dell’utopia* (1918), un “sistema del messianismo teoretico” come recitava il titolo primitivo, all’ultima, *Experimentum Mundi* (1975), una dottrina sistematica delle categorie quali forme dell’essere della realtà-materia, sistema aperto della trasformazione di sé e del mondo: l’io-soggetto “diventa oggettivo tendendosi come una corda musicale sulle mille cose che gli vengono incontro, sulle situazioni sociali, sul terreno della sua insufficienza e del suo vuoto; in seguito raggiunge anche dentro di sé maggior pienezza, ampiezza e profondità di tono” (Bloch

170E. Bloch, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, 1949, Il Mulino, Bologna 1975, p. 141.

171J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, 1981, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 109.

1992, p. 333).

Il filosofo cattolico Virgilio Melchiorre ci ricorda che la tensione volitiva è insita nel termine speranza, dall'ebraico *qwh* (sperare) che “potrebbe richiamare la parola corda tesa (*qaw*)”, al greco *elpis* e al latino *spes*, accomunati dalla radice *vel*, orizzonte del “volere”¹⁷². Ne promana un potente *impulso formativo* che genera trasformazione ad opera di “tipi utopici” che colgono “la scintilla della fine lungo il cammino”, “luciferini” nel senso di “creatori di coscienza di luce, trasformatori del mondo” (Bloch 1994, pp. 1219-1221 *passim*), che si nutrono dell'*impulso-Mosé* (spirito dell'Esodo: “Io sarò colui che sarà”, Es. 3,14); dell'*impulso-Cristo* (“Egli si pose in Dio come uomo”, “concepisce il suo essere come futuro”, “pieno di un'utopia della vita migliore”) (Bloch 1971, pp. 178 e 312); dell'*impulso moderno* (*Neuezeit*, tempo nuovo) del “regno della libertà”, intravisto nelle utopie sociali dove felicità, libertà e ordine culminano nella “solidarietà, quale accordo riccamente mosso tra le forze individuali e sociali” (Bloch 1994, p. 613) e postulato dal tricolore giusnaturalistico, e della rivoluzione francese, di libertà-uguaglianza-fratellanza, nel quale la tensione all'essere se stessi si coniuga con l'incontro con il *noi* attraverso “la vita storico-sociale” e che “non avrebbe volto se non contenesse la ricca molteplicità dei volti”¹⁷³; infine, dell'*impulso-Marx* (“utopia concreta”). Ne risulta “un fondare utopico sull'aperta concretezza della materia della storia”, un “camminare eretti dell'uomo che lavora”; “concretezza intesa come il possibile-oggettivo-reale, quello che circonda la realtà esistente con una latenza sterminata e proprio per questo aggiunge alla *potenza* della *speranza* umana la connessione con la potenzialità che è nel mondo”¹⁷⁴.

Siamo nel “'68” della ‘democrazia insorgente’ e gioiosa degli studenti che, in Germania, si ispirano largamente al “principio speranza” di Bloch, l'anno in cui questi pubblica *Ateismo nel cristianesimo, per la religione dell'Esodo e del Regno*, nel quale contrappone alla *re-ligio* (legame all'indietro) sacerdotale teocratica – che sanziona l'ineguaglianza qui sulla terra e la speranza di salvezza nell'al di là, Dio come “Dio nascosto” – la tradizione dell'Esodo, dei profeti, dell'impulso cristico e delle pratiche ereticali, l'uomo come “uomo nascosto” da svelare e portare al suo essere vero.

Il filo rosso del pensare-oltrepassare utopico, radicato nella duplice invariante della “speranza giusta” e dell' “utopia concreta”, si fonda sull'“ontologia del non-essere-ancora”, correlato oggettivo del principio speranza, nella sua “tendenza” (un non-essere-ancora conscio che pre-appare in tutte le forme della cultura) e nella sua “latenza” (un non-essere-ancora divenuto che chiede realizzazione): “Il contenuto essenziale della speranza non è la speranza, bensì esso [l'essere come utopia attiva], poiché appunto non la lascia perire, è un esserci senza distanza, un presente” che richiede, nella sua oscurità, una “capacità utopica coi piedi per terra” (Bloch 1994, p. 172) ed “è presupposta la stazione eretta, una volontà che non si lascia soffocare da niente che sia già divenuto” (ivi, p. 173).

Con Adorno possiamo dire in conclusione: “Alla fine la speranza che si sottrae alla realtà negandola, è la sola figura in cui appare la verità, senza la speranza, l'idea della

172V. Melchiorre, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 33-34.

173E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, cit. in G. Cunico, *Critica e ragione utopica*, Marietti, Genova 1998, p. 227.

174E. Bloch, *Camminare eretti, utopia concreta*, 1968, in Id., *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 211

verità sarebbe difficilmente concepibile”¹⁷⁵. La speranza-verità ha però bisogno di una “politica insorgente” di cui parla Castels, che, coniugando i progetti esterni con l’autocomunicazione di massa, produca nei cambiamenti sociali il terreno di crescita della speranza: “Dato che la mente umana è la capacità di immaginare il futuro, la speranza è un ingrediente fondamentale delle mappe cerebrali che motivano il comportamento politico orientato al conseguimento di benessere nel futuro come conseguenza dell’azione presente”¹⁷⁶.

175Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, 1951, Einaudi, Torino 1994, aforisma 61, p. 108.

176M. Castels, *Comunicazione e potere*, Università Bocconi ed., Milano 2009, p. 185.