
VINCENZO SCALONI

KIERKEGAARD-BLOCH

Razionalità esistenziale e razionalità pratica

Abstract

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 His unpublished manuscripts, now collected in *Logos der Materie*, testify very well such turn and Adorno's influence (through his famous work *Kierkegaard: Construction of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

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

1. Introduzione

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

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

2 Il primo a porre l'attenzione su questo tema è stato H. FAHRENBACH, *Kierkegaards Untergründige Wirkungsgeschichte (Zur Kierkegaardsrezeption bei Wittgenstein, Bloch und Marcuse)*, in AA. Vv., *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Wilhelm Frank Verlag, Kopenhagen-München 1983, pp. 30-69; A. VAISFELD, *Ernst Bloch: the thinker of utopia's reading of Kierkegaard*, in AA. Vv., *Kierkegaard's influence on philosophy: German and Scandinavian Philosophy*, Ashgate Publishing Company, Farnham/Burlington 2012, pp. 67-84; A. MÜNSTER, *Dal comprendersi-in-esistenza e dall'angoscia kierkegaardiana e heideggeriana alla fondazione di un'ontologia esistenziale della speranza in Ernst Bloch*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», n. 1-2, 2015, pp. 237-248.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 *Ibidem*, p. 154 e s.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20 Ivi.

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

2. Profondità e limiti dell'interiorità in Kierkegaard

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Il problema ontologico-storico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

l'elasticità del salto⁵⁴.

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

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

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

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

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

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

58 BLOCH, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, cit., p. 364: «Questo genera un movimento incessante, una dialettica incessante. Kierkegaard accoglie anche questa espressione: dialettica degli opposti, dialettica della lacerazione, dialettica del finito con l'infinito, ma non una dialettica del processo, che va avanti come un processo. Se compio un processo, vale a dire prendo una strada, da un punto di partenza procedo sempre più lontano. Questo andare avanti mi rende un pensatore oggettivo. Se al contrario sono un pensatore soggettivo, che comprende se stesso nell'esistenza, non parto, bensì stimolo una dialettica del segnare il passo (*auf der Stelle treten*), come dice Kierkegaard, dell'incessante automovimento, senza cambiare luogo. Compio un viaggio, che procede più di ogni

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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