



La Brocca posta di fronte alla scrivania nello studio di Bloch a Tübingen

ATTILIO BRUZZONE

KRACAUER *CONTRA* BLOCH
Utopia, religione, rivoluzione

Abstract

The crucial relationship between religion *and* revolution on the path of utopia is at the centre of the philosophical reflection of many important thinkers, especially Germans, of the early twentieth century. Siegfried Kracauer and Ernst Bloch, two significant protagonists of the brief yet rich cultural season of Weimar Germany, meet and clash on this delicate junction. This paper intends to shed light on the violent controversy raged between the two philosophers in the aftermath of Kracauer's harsh review of Bloch's *Thomas Münzer*. By carefully analysing the premises, the causes and the outcomes of this *known yet not understood* dispute (as Hegel would say), I set myself a double purpose. On the one hand, I intend to see and understand the figures of Bloch and Kracauer from a less abused viewpoint, showing their contradictions and strengths. On the other hand, by studying both the conflicting perspectives, I try to show how those, so close and so far away, pursue in the end the same essential aim: the redemption of man and the opening of the horizon of a possible different future. Ultimately, this is the legacy – even more clear in their furious controversy – of Bloch and Kracauer to the present world, which seems to have lost the sense of the *future*.

Keywords: Utopia; Religion; Revolution; History; Future

1. *Prologo*

Con il saggio *Prophetentum*¹ [*Profetismo*] la polemica di Siegfried Kracauer (1889-1966) contro la ὄψρις del messianismo apocalittico di Ernst Bloch (1885-1977) esplose in tutta la sua virulenza. Qui essa raggiunge il culmine e trova la sua formulazione paradigmatica. Il titolo ironicamente ieratico di questa controversa recensione di *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* di Bloch (dedicato, per altro, alla comune amica Margarete Susman) svela subito l'intenzione di Kracauer di rivolgere finalmente, dopo le 'prove generali' nelle varie lettere a Leo Löwenthal² (per altro amico anche di Bloch), un duro attacco frontale al suo principale idolo polemico dell'epoca, che sussume tutti gli altri (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Max Scheler, ecc.).

La stroncatura di Kracauer intende altresì porsi come critica oggettiva dell'esecrato

- 1 S. KRACAUER, *Prophetentum* (recensione a E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Kurt Wolff, München 1921), in «Frankfurter Zeitung», 27 agosto 1922; ora in S. KRACAUER, *Werke*, voll. 9 (in 16 tomi), a cura di I. Müller-Bach e I. Belke, Suhrkamp, Frankfurt a.M./Berlin 2004-2012, vol. V: *Essays, Feuilletons, Rezensionen*, a cura di I. Müller-Bach con la collaborazione di S. Biebl e a., Suhrkamp, Berlin 2011, tomo I: 1906-1923, pp. 460-469.
- 2 Cfr. L. LÖWENTHAL, S. KRACAUER, *In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921-1966*, a cura di P. E. Jansen und Ch. Schmidt, zu Klampen, Springe 2003. Numerose sono le lettere in cui Kracauer polemizza aspramente con Bloch e il suo messianismo chiliastico-rivoluzionario. Purtroppo qui, per ragioni di spazio, potremo vederne soltanto dei brevi passi di alcune. Nondimeno, il contenuto di tutte queste lettere è distillato e sviluppato in maniera dirimpante in *Prophetentum*.

«profetismo» blochiano, cioè come critica immanente al suo stesso oggetto, senza partire da parametri pregiudiziali esterni e decisi a priori (che, pure, come sempre, ci sono). L'idea è di mantenere attiva la dialettica di soggetto e oggetto, facendo emergere la connessione determinante fra il carattere 'profetante' dell'uomo Bloch e il suo «profetismo» filosofico, inteso quale prodotto obiettivo (e insostenibile) di quell'ipertrofico temperamento personale. Come scrive Kracauer a Löwenthal il 16 ottobre 1923, «[l]a sostanza in lui [Bloch] è soltanto il temperamento gonfiato e l'idea di un archetipo [*Urbild*]]»³, vale a dire la sintesi del suo carattere esuberante e di un modello filosofico incontrovertibile perché deciso a priori e sganciato dalla storia come dall'empiria. Solo nell'«idea di un archetipo», cioè nel «tipo ideale»⁴ del profeta rivoluzionario, può, infatti, esprimersi adeguatamente e senza limiti l'atteggiamento sfrontato della personalità dirompente di Bloch.

Mutatis mutandis, solo procedendo così Kracauer può avanzare la pretesa di lasciar diventare eloquente la cosa stessa, aggredendola da dentro, e di farne così esplodere la problematicità attraverso di essa e a contatto con la sua scaturigine. In questo caso, la *cosa stessa*, la filosofia, è inseparabile dal carattere contingente che è alla base della sua formulazione, e il soggetto coincide con l'oggetto. E, infatti, l'attacco di Kracauer è rivolto tanto al comunismo chiliastico di Bloch quanto allo «stesso fenomeno *Bloch*»⁵. Queste parole di Michail Bachtin a proposito dei personaggi di Dostoevskij valgono anche per la critica di Kracauer a Bloch, nel quale si fondono, appunto, biografia e opera in modo indifferenziato: «l'immagine dell'idea è inseparabile dall'immagine dell'uomo portatore di questa idea»⁶. O, detto altrimenti e più in breve con Karl Kraus, l'«origine è la meta»⁷ dell'attacco.

Si tratta, quindi, di un duro scontro filosofico e caratteriale tra i due «tipi ideali» di opposti atteggiamenti di fronte al mondo. Del resto, Bloch, per carattere e temperamento, è effettivamente «l'esatto contrario» di Kracauer. Il primo è estremamente sicuro di sé

3 Lettera di Kracauer a Löwenthal del 16 ottobre 1923, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., pp. 48-50, pp. 48-49.

4 Per il concetto di «tipo ideale» si veda il classico M. WEBER, *Die «Objectivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922, pp. 146-214; *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 53-141.

5 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 468.

6 M. BACHTIN, *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Проблемы поэтики Достоевского], Sovetskij pisatel', Moskva 1963; ora in Id., *Sobranie sočinenij v 7 tomach* [Собрание сочинений в 7 томах (Opere raccolte in 7 volumi)], Prima edizione scientifica delle opere di Bachtin in corso di pubblicazione (manca il volume 7)], a cura dell'Istituto di letteratura mondiale A. M. Gor'kij dell'Accademia Russa delle Scienze, Russkie slovari, Moskva 1997-, T. 6: «*Problemy poetiki Dostoevskogo*», 1963. *Raboty 1960-ch-1970-ch gg.* [«Проблемы поэтики Достоевского», 1963. *Работы 1960-х-1970-х гг.* – «*Problemi della poetica di Dostoevskij*», 1963. *Opere degli anni '60 e '70*], Russkie slovari, Moskva 2002, pp. 5-300, p. 97; trad. it. di G. Garritano: *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968, p. 112.

7 K. KRAUS, *Der sterbende Mensch*, in Id., *Worte in Versen I*, Verlag der Schriften von Karl Kraus (Kurt Wolff), Leipzig 1919², p. 69.

come della verità, che non cerca in continuazione perché già la possiede o, meglio, crede di possederla. Il suo atteggiamento «appassionatamente ed estremamente energico»⁸, quasi spavaldo, è la conseguenza precipua della sua alta autostima e di una personalità effervescente e impetuosa. Il secondo è, invece, un eterno adolescente insicuro, un *outsider* ontologico, costantemente dubbioso, esitante, ‘malaticcio’ e tormentato dall’incubo del fallimento e del mancato riconoscimento, che ha conosciuto concretamente in gioventù e da cui non si è ancora affrancato. In questo senso, la marcata balbuzie endemica che lo affligge sin dall’infanzia è l’epifenomeno di una personalità più scialba e dimessa anche e soprattutto in virtù della scarsa autostima.

Così, la violenza della critica immanente di Kracauer tradisce anche l’irrequietezza di quella che è al tempo stesso una resa dei conti *personale*, un accanito ‘corpo a corpo’ con Bloch e, attraverso di lui, con se stesso. Come avviene con i grandi spiriti dilaniati dalla contraddizione, anche (e soprattutto) in questa circostanza la critica furiosa svela una più o meno consapevole *autocritica*.

2. Kracauer contra Bloch I

Il verdetto kracaueriano su *Thomas Münzer* è lapidario: al di là di tutto il pathos che la innerva, quest’opera è latrice di un «messaggio» [*Botschaft*] vuoto, che «non può legittimarsi»⁹, giacché «Bloch si muove puramente nella sfera culturale [*Bildungssphäre*]». Come tale, il suo messaggio è illegittimo, senza alcuna oggettività e privo di «forza di testimonianza»¹⁰. D’altronde non potrebbe essere altrimenti, giacché Kracauer accusa Bloch di recidere qui ogni contatto con l’effettiva esperienza particolare e di basarsi interamente su «presupposti fondamentali di fede», che risultano astratti e generali, indimostrati e indimostrabili: «né il chiliasmo di Bloch né il suo comunismo si radicano nella realtà [*Realität*]». Il libro è, perciò, affatto privo di fondamento e di legittimazione. Di qui il seducente «profetismo» danzante sull’orlo dell’abisso del non-senso, la «verbosità [*Wortswall*] fragorosa e spesso incomprensibile»¹¹, e gli esaltati toni oracolanti, quasi autoritari, da novello profeta giudaico – tutti elementi che Kracauer detesta e considera come una prova decisiva della vacuità, dell’arroganza e dell’ipocrisia dell’autore come della sua opera.

Egli interpreta, infatti, il verboso «profetismo» tonante di Bloch come un tentativo di mascherare l’abisso dell’assenza di fondamento e di senso (di qui il «delirio orgiastico» di cui sotto) che inghiotte il *Münzer*, come il suo riferimento diretto, lo *Spirito dell’utopia*:

In questo scatenato assaltatore [*Stürmer*] le parole sono colpite da sciagura [*unheilig*] e private di ogni essenza propria. Egli si inebria dei loro accumuli sovraccarichi che, come un pazzo furioso, scuote disordinatamente per sobillarli, in contrasto con il loro senso

8 J. SPÄTER, *Siegfried Kracauer. Eine Biographie*, Suhrkamp, Berlin 2016, p. 90.

9 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 468.

10 *Ibidem*, p. 465.

11 *Ibidem*, p. 467.

recondito, in fantasticherie sfrenate. Tutto tracima e spumeggia vorticosamente, tutto è intrecciato inestricabilmente come in un labirinto, tutto si contorce in un delirio [*Taumel*] orgiastico¹².

Qui è, dunque, in discussione l'intero progetto blochiano, rappresentato (finora) al massimo grado da *Geist der Utopie* (di cui *Thomas Münzer* è «un'appendice»¹³, come puntualizza lo stesso Bloch), che è il vero bersaglio polemico della recensione di Kracauer. Il *Münzer* fornisce soltanto il *pretesto* immediato e la testa di ponte per condurre un attacco più generale e decisivo – maturato da tempo – al *centro* nevralgico della filosofia utopica del sognatore disonesto Bloch. Questa resa dei conti è, appunto, l'obiettivo primario di *Prophetentum*.

Il saggio sul riformatore rivoluzionario, come l'appassionato libro sull'utopia, appare a Kracauer come «un manifesto più che un'opera storica, una struttura singolarmente intricata e multiforme in cui convergono, compenetrandosi costantemente, nozioni da tutte le aree, [quali] la contemplazione teoretica, la passione chiliastica, la propaganda socialista». In breve, l'opera di Bloch è gravata da «una zavorra di sapere [*Wissenballast*], per di più non sufficientemente elaborato»¹⁴. Ancora una volta senza alcun motivo fondato, prosegue Kracauer, Bloch «comprende», però, tutte queste disparate suggestioni mal digerite (perciò superficiali), a partire «dal cristianesimo primitivo fino alla rivoluzione russa, come stadi sulla via verso l'Apocalisse, come prove di sempre più vasta portata del sempre uguale impulso alla realizzazione di una salvezza sovra-reale [*überwirklich*]»¹⁵. Così «Münzer diventa una maschera, la storia un pretesto; l'intenzione è il risveglio dell'uomo interiore, l'appello rivoluzionario, l'annunciazione evocativa della salvezza messianica»¹⁶.

3. Il senso di Thomas Münzer

L'intenzione di Bloch è stata colta correttamente da Kracauer. Non altrettanto il senso profondo del recupero blochiano della figura storica e ideale di Thomas Muntzer (utilizzo la grafia corrente con «tz» al posto di quella con la sola «z», in voga nella storiografia ottocentesca e seguita da Bloch). Questi, infatti, non è soltanto la «maschera» o il pretesto per un 'profetante' discorso metastorico, ma assurge, in Bloch, a simbolo del tentativo di coniugare l'imperativo dell'impulso rivoluzionario con quello dell'istanza religiosa, autentico serbatoio di *speranza* e anelito alla *totalità*. Questo tema, centrale

12 Ivi.

13 E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), in Id., *Gesamtausgabe*, in 16 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1978, vol. II (1969⁴), p. 230; trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi: *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 203. Più precisamente il *Münzer* avrebbe dovuto sviluppare l'ultima parte di *Geist der Utopie*: «Karl Marx, der Tod und die Apokalypse» («Karl Marx, la morte e l'Apocalisse»).

14 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 465.

15 *Ibidem*, p. 462.

16 *Ibidem*, p. 460.

nella produzione di Bloch, era già stato introdotto e affrontato in *Geist der Utopie*, ma troverà la sua piena consacrazione in *Das Prinzip Hoffnung*¹⁷ e *Atheismus im Christentum*¹⁸. Secondo l'interpretazione blochiana, Müntzer è, dunque, l'incarnazione più evidente dell'*utopia* del «ribelle in Cristo»¹⁹. È la «volontà impaziente, ribelle e ferma di paradiso [*Willen zum Paradies*]»²⁰. Volontà esplosiva e «colm[a] di Dio»²¹, in cui religione e rivoluzione si fondono in maniera paradigmatica nel segno dell'*utopia* del riscatto dell'umanità o di «un messianico regno di Dio-senza Dio»²², cioè il marxiano e umano «regno di Dio sulla terra»²³.

Invero, la predicazione di Müntzer rappresenta, per Bloch, una testimonianza decisiva di come la religione, quale insoddisfazione per l'esistente nel segno del «non-ancora» utopico proiettato *in avanti*, prepari alla rivoluzione e la rivoluzione, a sua volta, inveri la promessa di felicità della religione – in un circolo virtuoso tra tensione critico-rivoluzionaria ed escatologico-religiosa. Del resto, già in *Geist der Utopie*, Bloch aveva affermato che «l'anima, il Messia, l'Apocalisse sono l'apriori di ogni politica e cultura»²⁴ – rivelando così l'essenzialità della religione per la rivoluzione e per il mondo socio-culturale. Ora, in *Thomas Münzer*, egli ribadisce il concetto, sostenendo che solo nell'Apocalisse è possibile rinvenire «il principio metapolitico, anzi metareligioso di ogni rivoluzione: l'avvento [*Anbruch*] della libertà dei figli di Dio»²⁵. Da questa marxiana riappropriazione critico-utopica della misconosciuta e abbandonata dimensione religiosa (la sua «corrente calda», per usare la terminologia del *Prinzip Hoffnung*) nasce la *metareligione* rivoluzionaria di Ernst Bloch.

Kracauer, trascinato nel gorgo della polemica contro l'unione utopica (per lui illegittima) di religione e rivoluzione, non comprende (perché ora non può né vuole farlo) come qui Bloch stia, al tempo stesso, provando ad andare *oltre* Marx, le tradizionali critiche della religione (proprie della sinistra hegeliana) e lo stesso marxismo del tempo. E così non coglie il senso e il valore storico e filosofico del tentativo blochiano, sintetizzato esemplarmente nel seguente passo dell'esecrato *Münzer*:

[...] bisogna considerare, oltre alla spinta economica, un'altra necessità e un'altra esigenza. Il desiderio [*Begehren*] economico è senz'altro quello più lucido e più costante, ma non è l'unico, non è quello sempre più forte e non costituisce neppure la motivazione più

17 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (1954, 1955, 1959), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. V (1977); *Il principio speranza*, 3 voll., trad. it. di E. De Angelis (voll. I e III) e T. Cavallo (vol. II), Garzanti, Milano 1994.

18 E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIV (1968); trad. it. di F. Coppellotti: *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1971.

19 BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 15; trad. it. cit., p. 33.

20 *Ibidem*, p. 56; trad. it., p. 66 (trad. lievemente modificata).

21 *Ibidem*, p. 209; trad. it., p. 186.

22 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1413; trad. it. cit., p. 1386.

23 BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 209; trad. it. cit., p. 187.

24 E. BLOCH, *Geist der Utopie* (1918), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. XVI: *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1971), p. 433.

25 BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 210; trad. it. cit., p. 188 (trad. mod.).

peculiare dell'anima umana, soprattutto in periodi di tensioni religiose. All'avvenimento economico si oppongono o si affiancano [...] costruzioni reali di tipo spirituale, costruzioni del tutto universali, ma nondimeno rilevabili sociologicamente. [...] [P]erciò la modalità economica si presenta ben presto carica di sovrastruttura e condiziona poi nella sua autonoma realizzazione l'effettivo inserimento di contenuti culturali-religiosi, ma in nessun modo produce questi contenuti da sola. Come se non ci fosse alcuna interazione reciproca [*Wechselwirkung*] fra la struttura [*Unterbau*] e le caratteristiche nazionali, le ideologie sopravvissute ai precedenti rapporti economici, l'ideologia della società in ascesa, la cui sovrastruttura [*Überbau*], anzi, si presenta di solito più matura della struttura economica, la cui maturità segue solo più tardi. E infine esiste, percepito dalla classe di volta in volta rivoluzionaria, il lontano influsso che proviene da un cammino autonomo, non tanto storico quanto storico-postulativo, un cammino «filosofico della storia», spirituale-religioso, come autoeducazione – spesso anche interrotta – dell'umanità. La trattazione puramente economica non basta, quindi, a spiegare in maniera esaustiva, nella totalità delle sue condizioni o delle sue cause, anche solo la *comparsa* di un avvenimento storico del peso della guerra dei contadini, e tanto meno tale analisi è in grado di dissolvere e distruggere [...] i *contenuti* più profondi di quella storia dell'uomo, che qui si fa incandescente, e l'immagine del sogno a occhi aperti dell'anti-lupo, di un regno finalmente fraterno. Lo stesso Marx ammette l'importanza dell'entusiasmo [*Schwärmerei*] almeno all'inizio di ogni grande rivoluzione [...]; Marx stesso dà dunque alle «necromanzie della storia del mondo» per lo meno la realtà dell'impulso, anche se poi in modo diverso, positivisticamente, restrinse il comunismo da teologia a nazional-economia e a nient'altro che questa, togliendogli così tutta la dimensione del suo concetto chiliasta [...]. Inclinazioni, sogni, sentimenti profondi e sinceri, entusiasmi rivolti a una meta vengono alimentati da un bisogno diverso da quello più afferrabile [quello economico], e tuttavia un bisogno che non è mai vuota ideologia²⁶.

Bloch è così tra i primi a ribellarsi alla maledizione del positivismo, che aveva sciolto il marxismo nell'acido scienziato, con il risultato pernicioso di ridurlo a mero scheletro economico, privato di tutta la sua ricchezza effettiva e potenziale. In quegli anni, Georges Sorel, a ragione, parla appunto di una «decomposizione del marxismo»²⁷, che rappresenta una tendenza storica obiettiva. Nel passo blochiano citato esplose in tutta la sua urgenza l'esigenza di salvare il marxismo da questo inesorabile «processo di putrefazione»²⁸. E, per il profeta dell'utopia, ciò è possibile solo a patto di promuovere

26 *Ibidem*, p. 55 e s.; trad. it. cit., p. 65 e s. (trad. mod.).

27 G. SOREL, *La décomposition du marxisme* (1908), Marcel Rivière, Paris 1910²; trad. it.: *La decomposizione del marxismo*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, pp. 733-790.

28 K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846, 1932), in *Marx Engels Werke*, in 43 voll., voll. 1-42 voll., a cura dell'Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED e vol. 43 a cura dell'Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Dietz Verlag, Berlin/Pankow (DDR) 1953-1990, vol. III: *1845-1846* (1958), pp. 9-530, p. 17; trad. it. di F. Codino: *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere complete*, in 32 voll. pubblicati su 50 previsti, Editori Riuniti, Roma 1972-1990, vol. V: *1845-1846*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574, p. 13. In

la «corrente calda» (utopico-religiosa) del marxismo a scapito di quella «fredda» (economicistico-scientifica)²⁹, che lo ha pietrificato.

In concreto, questo significa lottare per l'abbandono degli schemi esclusivamente materialistici, economicistici, meccanicistici ed evolucionistici (in una parola: positivisti) che incatenano da tempo la *Weltanschauung* marxiana al rigido determinismo adialettico del rapporto struttura/sovrastuttura. L'imbastardimento revisionista e la degenerazione dogmatica promossa dall'ortodossia della Seconda Internazionale come dal Diamat non sono altro che gli effetti lampanti ed estremi di un siffatto spirito positivista. Ora Bloch vuole appunto liberare la visione del mondo marxiana dalle squallide prigioni in cui è stata rinchiusa dal positivismo. La sua è una battaglia per il riscatto del marxismo, che deve tornare a splendere come utopico e libero pensiero aperto. Ma, significativamente, la riforma o la 'resurrezione' del marxismo promossa (anche) da Bloch parte dalla *religione* e dal suo legame essenziale con la *rivoluzione*.

Agli occhi di questo singolare marxista apocalittico, la religione appare, infatti, come «atto utopico» oltrepassante³⁰, «utopia dell'incondizionato»³¹ e desiderio del «Totalmente Altro»³². Detto altrimenti, essa incarna le categorie fondamentali di quell'animale essenzialmente desiderante e sperante che è l'uomo. *Eo ipso*, la religione cessa finalmente di essere stigmatizzata come mera «alienazione», «sovrastuttura», «proiezione», droga ed evasione³³. O, in una parola, come il marxiano «oppio del popolo»³⁴, ipostatizzato e assolutizzato dal marxismo volgare, incapace di uscire dal rapporto irrigidito e adialettico fra struttura e sovrastuttura. Al contrario, la religione, da marxiano «sospiro della creatura oppressa»³⁵, può e deve trasformarsi in urlo e protesta rivoluzionaria contro il dolore dell'ingiustizia, come lo stesso Marx (e prima di lui Feuerbach) aveva *presagito*, senza però esplicitarlo e svilupparlo coerentemente come invece fa ora Bloch. Il grido di battaglia di Müntzer e dei contadini tedeschi in rivolta – «Omnia sunt communia» (Tutto è di tutti)³⁶ – incarnava in sommo grado questa ribellione contro la sofferenza per l'iniquità.

questo contesto i due autori usano, però, quest'espressione [*Verfaulungsprozeß*] per descrivere il destino «dello spirito assoluto» e «del sistema hegeliano» dopo la morte di Hegel.

29 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 235-242; trad. it. cit., pp. 241-247.

30 BLOCH, *Atheismus im Christentum*, cit., p. 282; trad. it. cit., p. 266.

31 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1413; trad. it. cit., p. 1386.

32 *Ibidem*, pp. 1405-1408; trad. it., pp. 1378-1381.

33 Cfr. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, cit., pp. 279-283; trad. it. cit., pp. 264-267.

34 K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), in *Marx Engels Werke*, cit., vol. 1: 1839-1844, pp. 378-391, p. 378; *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, trad. it. di G. Della Volpe, riv. da N. Merker, in K. MARX – F. ENGELS, *Opere complete*, cit., vol. III: 1843-1844, a cura di N. Merker, pp. 190-204, p. 191.

35 *Ibidem*; trad. it., p. 190. Ecco il passo completo da cui sono tratte le due citazioni nel testo: «La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro [*Seufzer*] della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo» (ivi; trad. it., p. 190 e s.).

36 L'espressione compare già nella Scolastica medievale con GUGLIELMO D'AUXERRE, *Summa aurea*, 3, 8, 1, quaestio 5: «In extrema necessitate omnia sunt communia» [in caso di estrema necessità ogni cosa è comune]. Ritorna poi in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Summae S. Thomae sive Compendium Theologiae*, tomus III, secunda secundae partis, articulus V, Cristinus Puccinelli, Roma 1834, p. 1006, che pure difendeva la proprietà privata dei beni e legittimava le attività commerciali e mercantili: «[...]»

Perciò la *religione rivoluzionaria* trasmette l'eco imperitura di quell'urlo di rivolta – la genuina costante della storia universale – fino alla pacificazione nel silenzio, grido di rumore e memoria, della redenzione. Quale megafono della sofferenza ingiusta e insensata contro la sorda indifferenza complice del male, la religione così intesa si fa critica dell'esistente e *non* sua passiva accettazione. Anche perché, nel qual caso, essa sarebbe davvero «oppio del popolo», come vuole l'interpretazione ufficiale del marxismo mummificato. Il senso profondo di *Thomas Münzer*, come di *Geist der Utopie*, è appunto la volontà di resuscitare il marxismo moribondo e già imbalsamato per rifondarlo sulla base vitale della religione (la sua «corrente calda»). Allo stesso tempo, così facendo, si attua il recupero della stessa religione, ora connotata in senso rivoluzionario come Regno di Dio in terra, da cui dolore e ingiustizia sono banditi.

In un passo icastico della *Negative Dialektik* (1966), Adorno afferma che «[i]l bisogno di lasciar diventare eloquente il dolore è condizione di ogni verità»³⁷. È esattamente qui il senso dell'unione utopica di religione e rivoluzione, quale memoria/espressione del dolore e lotta contro di esso. Questa verità viva ha informato l'attività di Thomas Muntzer, il quale fu dunque, come vuole Bloch, rivoluzionario e comunista *ante litteram* proprio perché era mistico e religioso. O, meglio, perché si ricordava del dolore degli uomini e lo combatteva senza mai scendere a compromessi.

In questa originale e vitale prospettiva chiliastico-rivoluzionaria, la religione si configura allora come il linguaggio cifrato, l'apriori, la scintilla, «l'algebra della rivoluzione»³⁸. È «speranza in totalità» [*Hoffnung in Totalität*]³⁹, ossia speranza utopico-rivoluzionaria *totale*, anelito alla totalità vera e redenta, di cui il messianismo giudaico-cristiano è la più genuina manifestazione. Il nucleo utopico della religione, che ne costituisce il cuore pulsante e l'aspetto sovversivo, impone che essa non venga sacrificata o sradicata. Anzi, esige il recupero rivoluzionario del suo spazio fondamentale: quello dell'apertura e del riconoscimento dell'utopia del «non-ancora», che prepara e rende possibile il «Totalmente Altro» (oggetto religioso precipuo) rispetto all'esistente iniquo. D'altronde proprio la religione, più di qualsiasi altra istanza, ha contribuito a mantenere vivo nei secoli il desiderio struggente di perfezione e redenzione, senza il quale non si dà alcuna inquietudine e tensione rivoluzionaria. L'orizzonte escatologico della religione, ora trasfigurata in *metareligione*, indica, cioè, «una direzione di oltrepassamento di tutte le condizioni

in extrema necessitate, ubi agitur de vita, omnia [...] sunt communia [in caso di estrema necessità, quando si tratta della vita, tutte le cose sono comuni]». La situazione dei contadini guidati da Muntzer era effettivamente di «estrema necessità».

37 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), in Id., *Gesammelte Schriften*, 20 voll. in 23 tomi, a cura di R. Tiedemann con la collaborazione di G. Adorno *et alii*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986, vol. VI: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, a cura di R. Tiedemann (1973), pp. 9-409, p. 29; trad. it. di P. Lauro: *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 18.

38 A. HERZEN, *Вьлое и думы* [*Бьлое и думы*] (1852-1868), in Id., *Sobranie sočinenij v tridcati tomach* [*Собрание сочинений в 30 томах*], in 30 voll., Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva 1954-1966, vol. IX, p. 23; *Il passato e i pensieri*, a cura di L. Wainstein, 2 voll., Einaudi-Gallimard, Torino 1996, vol. I, p. 426. Herzen usa tale espressione a proposito della filosofia hegeliana, con particolare riferimento al metodo dialettico.

39 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1409; trad. it. cit., p. 1382 (trad. lievemente modificata).

di soggezione e illibertà, che ha ripercussioni eversive sul piano dei rapporti sociali»⁴⁰.

Fondendo religione e rivoluzione, Bloch intende dunque soddisfare questo desiderio di perfezione e redenzione in un chiasma dialettico in cui, vicendevolmente, l'una istanza in vera e realizza l'altra. Così egli rende attuale e porta alla luce (messianica) l'essenza rivoluzionaria serbata in potenza nel grembo della religione e, al tempo stesso, l'autentico nucleo teologico (prima che economico) del comunismo, ossia della rivoluzione. Il che può avvenire, a suo avviso, soltanto rendendo immanente il traguardo religioso, una volta trascendente, e attuando *hic et nunc nella storia* (che, comunque, acquista senso e direzione solo in quanto è apertura alla trascendenza rispetto alla realtà asfissiante) le medesime aspirazioni di giustizia e redenzione proprie di entrambe le istanze, religione e rivoluzione. In breve, si tratta del progetto messianico-chilistico-apocalittico di una religione rivoluzionaria (o *metareligione*) e di una rivoluzione religiosa (o *religiosamente* informata, concepita e portata a termine). Del resto, secondo tale progetto-visione, la religione è rivoluzione in *potenza*, come la rivoluzione è religione in *atto*: l'una è l'essenza dell'altra e viceversa.

4. Kracauer contra Bloch II

Kracauer non condivide minimamente il progetto di Bloch né tantomeno il suo scopo (l'attuazione del religioso regno millenario in terra attraverso la rivoluzione), benché anch'egli concepisca e utilizzi la religione – con tutti i limiti della sua sterile *Kulturkritik* di allora – come diagnosi del tempo e critica della società in virtù del suo essere utopicamente Altro. Innanzitutto, per lui, «l'atteggiamento chilistico [...] rappresenta soltanto una parte dell'ambito complessivo della vita religiosa». Perciò la sua assolutizzazione indebita, da parte del chiliasta-rivoluzionario Bloch, non è altro che una «rottura radicale con la realtà della nostra esistenza [*Dasein*]». Ma, soprattutto, «la religiosità» fondata sul «riconoscimento» della «realtà» totale «della nostra esistenza» e dell'«essere» non «si appoggia assolutamente a visioni apocalittiche»⁴¹. Non può né deve farlo.

A questo punto, pretendendo di determinare contro Bloch la natura del «chilismo genuino», Kracauer *sembra* andare in cortocircuito. Infatti, la sua pretesa si appoggia e punta proprio a quelle stesse «visioni apocalittiche», che, per lui, non possono in alcun modo costituire il fondamento della religiosità autentica (la sua). Così Kracauer in questo brano dal sapore benjaminiano:

Per il chilismo genuino [...] la fine [...] vale sempre come un evento *sovrastorico*, determinato dalla provvidenziale direzione [*Lenkung*] divina. Il suo approssimarsi, affinché la visione mantenga ancora un senso religioso⁴², può essere pensato solo come

40 G. CUNICO, "Bloch: filosofia messianica e meta-religione", in Id., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento. Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*, Milella, Lecce 2001, pp. 29-91, p. 74.

41 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 464.

42 G. CUNICO, "Kracauer: teologia nel profano", in Id., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia*

irruzione [*Einbruch*] nella storia di una realtà [*Wirklichkeit*] trascendente, non invece come conclusione [*Abschluß*] di un processo storico intramondano. O la fine è possibile oggi e qui, all'improvviso in mezzo al tempo, oppure non è affatto possibile nel tempo, ma lo è soltanto nell'aldilà [*Jenseits*]; se le si sottrae il carattere del miracolo, se si pretende di raggiungerla altrimenti che tramite un salto, non si giungerà mai a essa, qualunque meta si possa per il resto raggiungere in altro modo⁴³.

Come si può notare, questo discorso ruota intorno alla «fine», non al «regno millenario». Kracauer si muove propriamente in questo contesto 'apocalittico', «ossia nel quadro di un annuncio (“rivelazione”, ἀποκάλυψις) degli eventi degli ultimi tempi e della “fine di tutte le cose”». Perciò, come suggerisce pertinentemente Gerardo Cunico, si «può ipotizzare che egli intenda per “chiliasmo genuino” quello che [...] si mantiene legato all’“apocalisse” come attesa di una fine “sovrastorica”»⁴⁴. In ogni caso, la contraddizione messa in luce sopra viene ora notevolmente stemperata. Kracauer vede, infatti, nelle «visioni apocalittiche» le autentiche protagoniste *soltanto* di «una parte dell'ambito complessivo della vita religiosa», il «chiliasmo genuino», e non già della religiosità *tout court*, che al contrario deve prescindere.

Walter Benjamin, in un frammento quasi coevo alla recensione polemica di Kracauer, esprime un concetto analogo a quello da questi sostenuto nel brano appena visto. Anche Benjamin intende tenere fermo alla *separazione* fra il sovrastorico e l'intrastorico, la salvezza messianica e l'accadere terreno, religione e rivoluzione. Ma, al tempo stesso e significativamente, egli riconosce altresì la *relazione* ineliminabile tra i due ambiti:

Solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso. Per questo nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico. Per questo il regno di Dio non è il Telos della Dynamis storica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo [*Ziel*], ma termine [*Ende*]. Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso⁴⁵.

Quel che qui, da un lato, Kracauer sta risolutamente contestando a Bloch è, infatti,

del Novecento, cit., pp. 93-139, p. 102. L'autore del libro fa correttamente notare come qui Kracauer si appoggi «sia su una presunta tradizione storica (“Per il chiliasmo genuino”), sia su una fenomenologia *a priori* del religioso (“affinché la visione mantenga ancora un senso religioso”)), per poi sottolineare come entrambe queste basi siano poco sicure.

43 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 464. Cit. anche in G. CUNICO, “Kracauer: teologia nel profano”, cit., p. 102. Con qualche lieve modifica ho ripreso la traduzione di Cunico.

44 Ivi.

45 W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment* (scritto nel 1921, pubblicato nel 1955), in Id., *Gesammelte Schriften*, 7 voll. in 14 tomi, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1989, vol. II, tomo 1: *Aufsätze. Essays. Vorträge*, pp. 203-204, p. 203; trad. it. di G. Agamben: *Frammento teologico-politico*, in W. BENJAMIN, *Opere complete*, in 9 voll., a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-2014, vol. I: *Scritti 1906-1922*, p. 512 e s., p. 512.

l'idea di «far dipendere la fine salvifica dall'andamento e dall'esito complessivo del processo storico»⁴⁶, di unire, cioè, religione (la fine salvifica) e rivoluzione (l'esito complessivo del processo storico), sovrastoria (l'ἔσχατον del regno di Dio) e storia (il comunismo o «il regno di Dio sulla terra») – come anche lui stesso aveva tentato di fare in *Menschenliebe* appena tre anni prima⁴⁷. Dall'altro lato, però, Kracauer rimprovera più implicitamente ma radicalmente a Bloch anche l'eliminazione, dalla sua analisi, di qualsiasi reale connessione o riferimento all'esperienza concreta e particolare (ossia la realtà – *Wirklichkeit*), quale effettiva dimensione del dolore e sua memoria polemica. *Eo ipso*, con tracotanza e leggerezza, l'esperienza vissuta della sofferenza viene disconosciuta e negata da Bloch in nome di un astratto e indimostrato assunto universale, nient'altro che un puro *desideratum* fluttuante nel nulla.

Gli effettivi richiami alla situazione storica del tempo di Thomas Müntzer, pur ampiamente presenti nel libro di Bloch, vengono così letti da Kracauer come un pretesto per un vago discorso metastorico, subito opportunamente mascherato. Ai suoi occhi essi appaiono come «una confusione [*Kunterbunt*] indiscriminata di reminiscenze storiche superflue»⁴⁸, atte soltanto a far tornare i conti, *post festum*, di una tesi metafisica, invero decisa in anticipo e frutto di un'elucubrazione a tavolino. La *falsità* della filosofia di Bloch – sorta di metafisica mascherata, in cui una vacua religione rivoluzionaria coincide con una rivoluzione religiosa altrettanto inconsistente – risiede, per Kracauer, proprio nella sua *pretesa validità* eterna e assoluta, al di là di ogni tempo e spazio, la quale è dovuta soltanto al suo essere aprioristicamente esonerata da ogni possibilità e dovere di verifica empirica (a posteriori). Come, del resto, accade quasi sempre con ogni filosofia della storia olistico-totalitaria, che si fonda su presupposti metafisici non suscettibili di confutazione, ma non per questo corretti.

Mutatis mutandis, Karl Popper farà poi di quest'idea il suo cavallo di battaglia contro lo storicismo⁴⁹ e la metafisica *tout court*⁵⁰. Il richiamo a Popper non è arbitrario come potrebbe sembrare *prima facie*, anche perché i limiti della sua critica coincidono, sotto questo rispetto, con quelli della critica kracaueriana testé vista. Inoltre, quando Kracauer accusa l'«apocalittico» Bloch di mettere l'aposteriori al servizio dell'apriori, egli persegue un obiettivo teoretico e morale al tempo stesso; proprio come farà poi Popper, pur con finalità diverse, nella sua requisitoria contro lo storicismo. Di qui il duplice scopo

46 CUNICO, “Kracauer: teologia nel profano”, cit., p. 103.

47 Cfr. S. KRACAUER, *Sind Menschenliebe, Gerechtigkeit und Duldsamkeit an eine bestimmte Staatsform geknüpft, und welche Staatsform gibt die beste Gewähr für ihre Durchführung? Eine Abhandlung. 1919* (= *Menschenliebe*), dattiloscritto, Siegfried Kracauer Nachlass, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a.N.; ora in Id., *Werke*, cit., vol. IX: *Frühe Schriften aus dem Nachlaß*, in 2 tomi, tomo 2, pp. 79-137.

48 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 465.

49 Cfr. K. POPPER, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London 1957; trad. it. di C. Montaleone: *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975.

50 Cfr. K. POPPER, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Springer, Wien 1935, in particolare pp. 1-19 e pp. 40-51; trad. it. di M. Trincherò: *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970, pp. 5-31 e pp. 66-84 (l'edizione italiana si basa sulla traduzione inglese del 1959, mentre io seguo la prima edizione tedesca).

della critica di *Prophetentum*.

Da un lato, Kracauer intende svelare come, in virtù del procedimento blochiano, l'esperienza (o la storia) finisca per non avere più alcun senso, se non quello fittizio di ratificare quanto è già stato stabilito a prescindere da lei. Dall'altro lato, egli vuole altresì denunciare come con questo 'trucco' scompaia la memoria della sofferenza e la solidarietà etica con i vinti e i rifiuti della storia – cioè l'obiettivo ipocritamente perseguito in *Thomas Münzer*. Così, secondo Kracauer, la filosofia del «portatore di cultura [*Bildungsträger*] Bloch» è una pseudofilosofia ammantata da un'aura estatico-numinosa, cui è preclusa ogni reale ed efficace comprensione e azione in favore di «coloro che sono realmente oppressi [*Bedrängten*]»: le sue «estasi [...] sono alla fine» soltanto «una faccenda letterario-esoterica»⁵¹, una finzione.

Il *primum* astratto, frutto di un *atto di fede*, è dunque il motore immobile della vuota costruzione fideistica di Bloch, che utilizza la storia e il dolore in essa sedimentato per meri scopi teorici, destinati a soddisfare soltanto il suo autocompiacimento narcisistico. In tal modo, il *primum* astratto finisce per coincidere con lo stesso narcisismo concreto di Bloch. Ed è proprio qui il punto di fusione fra la critica esterna (alla cosa) o trascendente, filosoficamente ininfluenza, dell'atteggiamento individuale di un uomo (come l'autocompiacimento narcisistico) e la critica interna o immanente, filosoficamente pregnante, delle tare effettive della filosofia che è determinata da un siffatto atteggiamento. Kracauer coniuga così contro Bloch la critica personale di matrice soggettivistica alla critica obiettiva del prodotto tangibile dell'errata attitudine particolare. La critica *ad personam* diventa critica *ad philosophiam* e viceversa, giacché le due dimensioni sono immediatamente coincidenti e interscambiabili in Bloch, così come le critiche a esse. Infatti, l'atteggiamento o il carattere del profeta dell'utopia, a causa del soggettivismo che lo domina privandolo di una prospettiva di distacco critico, condiziona in maniera deleteria la sua filosofia, divenendo perciò legittimo oggetto della critica filosofica, ora intrinseca a esso.

La critica di Kracauer avanza, quindi, la pretesa di mostrare come la filosofia di Bloch sia prodotto e prigioniera del carattere contingente della persona che la elabora, cioè come essa non riesca a elevarsi al di sopra dei difetti del soggetto pensante per penetrare più liberamente l'oggetto pensato. Al tempo stesso una siffatta filosofia retroagisce sul carattere del suo autore (il quale è, a sua volta, prigioniero di se stesso e con ciò della filosofia che ne è la manifestazione precipua), potenziandolo nei suoi aspetti più deleteri. Così, in Bloch, la contingenza diventa essenza e questa, svaporata, si limita a rispecchiare quella, senza alcuna interazione dialettica, giacché la prima istanza informa e poi annienta la seconda per usarla solo come maschera. In altri termini, l'oggetto e la dimensione oggettiva (l'essenza) non vengono mai afferrati e raggiunti, perciò, in loro vece, permane il soggettivismo travestito da obiettività (l'accidente elevato a essenzialità o l'essenza scaduta ad accidentalità) di colui al quale è interdetto l'ambito della realtà effettiva. Nella visione di Kracauer è, infatti, l'elemento *soggettivo* del narcisismo di Bloch a minare *oggettivamente* la base della sua filosofia, facendo sì che essa si limiti

51 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 465.

a girare esclusivamente intorno all'ego ipertrofico del suo creatore, compiacendolo di continuo, senza mai penetrare obiettivamente nella cosa. In breve, il carattere di Bloch è il destino infausto e ineluttabile della sua filosofia utopica.

Di qui il *soggettivismo* e l'*indubbia* (per Kracauer) *mistificazione* dell'utopia blochiana, animata e al tempo stesso fautrice dell'abborrita fusione metafisica di religione e rivoluzione da realizzarsi a ogni costo nella storia. La stessa storia, però, che non è mai tenuta realmente in alcun conto (anzi è *de facto* eliminata) da Bloch nella formulazione della sua utopia metastorica, ed è invocata solo a posteriori per ribadire i capisaldi e le condizioni di possibilità, beninteso già creduti e attuati a priori nel e dal pensiero fideistico. *Rebus sic stantibus*, non c'è da meravigliarsi che un'utopia così configurata sia ontologicamente destinata a rimanere sempre tale, ossia vana e narcisisticamente autocompiaciuta. Del resto, è il suo stesso carattere separato dalla storia e astratto rispetto all'empiria, alla realtà, a privarla, di nuovo a priori, di ogni possibilità di realizzazione effettiva, e, conseguentemente, a scatenarne l'impotente amore di sé, che non si traduce mai in odio intransigente ed effettivo dello *status quo*.

Il 'peccato originale' di Bloch, che scatena il furioso attacco di Kracauer, è dunque il *narcisismo autocompiaciuto*, che dal piano soggettivo si propaga su quello oggettivo. L'apocalittico profetismo oracolare di *Thomas Münzer*, come di *Geist der Utopie*, non è altro che la maschera e, al tempo stesso, il disvelamento di questo narcisismo sterile e filosoficamente disonesto, che trasforma il non-potuto in non-voluto, l'impossibilità in possibilità, la necessità in virtù, l'illibertà in libertà. L'utopia *perenne* di Bloch, contro cui si scaglia Kracauer, è il simbolo di una siffatta trasformazione. Ma l'autocompiacimento narcisistico di restare una pura *possibilità* o *potenzialità* costantemente aperta è pagato dall'utopia con l'impotenza da 'anima bella' di fronte alla realtà che, immancabilmente, la condanna all'*inattualità* e all'*impossibilità*. Così, alla fine, l'immaginario e galvanizzante *non-ancora*, esaltato da Bloch, ceda e preserva intatto il reale, troppo reale *giammai*, sconsolato e deprimente.

In questo passo, Kracauer ribadisce e approfondisce il nucleo essenziale della sua critica:

Bloch [...] collega l'avvento [*Anbruch*] del Regno al successo delle rivoluzioni *comuniste*; ossia incorpora la fine nella storia, il miracolo è regolato, il salto diventa processo, e si è felici nella dialettica storica. Questa costruzione [*Konstruktion*] è interdotta al vero apocalittico come a ogni uomo autenticamente religioso, semplicemente perché egli non pensa affatto in categorie storiche, il suo *pathos* risiede in un luogo completamente diverso, per lui il sovrastorico e l'intrastorico non si congiungono perfettamente⁵².

La sentenza di condanna inappellabile, già emessa da qualche tempo, è ora eseguita. Solo nove mesi prima, nella furiosa lettera del 4 dicembre 1921 a Löwenthal, Kracauer scriveva che «Bloch [...] è uno spasmo [*Krampf*] pietrificato, uno strillone infervorato proveniente dalla bohème, che si atteggia da profeta e affronta il suo guazzabuglio de-

52 *Ibidem*, p. 465 e s. Parzialmente cit. anche in CUNICO, "Kracauer: teologia nel profano", cit., p. 103.

moniaci in modo disgustosamente letterario»⁵³. In una parola, un ciarlatano. Con *Prophetentum* Kracauer intende appunto sanzionare la mancanza di serietà e di onestà intellettuale del profeta-chiliasta Bloch, da cui emana, inconfondibile, l'odore stantio del vacuo romanticismo da letterato frustrato: «Come rivoluzionario politico è tanto poco serio quanto lo è come chiliasta religioso, un romantico qua e là, il cui demone spensierato non può davvero rimpiazzare la passione carica di sostanza [*substanzhaltige*]]»⁵⁴. Ergo è un finto religioso e un finto rivoluzionario che sogna la rivoluzione da dietro la scrivania, perso com'è nei suoi deliri romantici, sganciati dalla realtà e privi di ogni genuina passione. Del resto, il vero profeta-chiliasta deve sempre essere parte ed espressione di «un determinato *contesto di vita*», così come la sua azione deve assolutamente tenere conto «del popolo disperato e nell'attimo della più amara necessità»⁵⁵.

Nell'importante brano che segue, Kracauer mette altresì in luce la contraddizione tra un Bloch apocalittico che invoca l'estasi della fine e un Bloch profeta rivoluzionario che punta alla trasformazione rivoluzionaria della società (l'instaurazione del Regno di Dio sulla terra) e alla continuazione intrastorica:

Il chiliasta che evoca realmente la fine [cioè l'apocalittico] è assolutamente nel giusto se bandisce dal suo campo visivo la realtà storica e sociale insieme con la sua inevitabilità; d'altra parte, però, colui che intende trasformare la società e vive nel mondo [ossia il rivoluzionario (anche se solo profetante)] ha il dovere di prendere in considerazione, conscio della propria responsabilità, la natura specifica [*Eigenbeschaffenheit*] di questa realtà [*Wirklichkeit*]. Bloch non si preoccupa minimamente di essa [...]»⁵⁶.

A proposito del libro su Thomas Müntzer, il prodotto ispirato di questo esaltato e farisaico «avventuriero religioso»⁵⁷ dalla condotta inadeguata e incoerente, Kracauer ribadisce, infatti, che

[l']atteggiamento in esso manifestato non è affatto il chiliasmo originario, bensì uno *pseudochiliasmo di impronta letteraria* [*ein Pseudo-Chiliasmus literarischen Gepräges*], la cui fusione [*Verquickung*] col comunismo non rende giustizia né alla realtà religiosa né a quella storico-politica, e che in complesso difetta assolutamente dei caratteri della genuinità»⁵⁸.

Quindi, in fondo, l'unione 'indebita' o la falsa mediazione/conciliazione, aprioristica e metafisica, di religione e rivoluzione nuoce, per Kracauer, a entrambe le istanze, de-

53 Lettera di Kracauer a Löwenthal del 4 dicembre 1921, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., p. 32.

54 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 466.

55 *Ibidem*, p. 463.

56 *Ibidem*, p. 466.

57 *Ibidem*, p. 468.

58 *Ibidem*, p. 464 e s. Cit. anche in CUNICO, "Kracauer: teologia nel profano", cit., p. 102. Con qualche lieve modifica ho ripreso la traduzione di Cunico.

potenziandole e svuotandole di fatto. Falsa fede religiosa e rivoluzione fallita (perché altrettanto menzognera) sono il risultato di questo connubio che è in realtà un *annientamento* dei due termini connessi. Più precisamente, questa connessione è il risultato di un volontarismo disperato, che separa la teoria dall'empiria per poi unire, nell'empiria o nella storia trascesa e rimossa, religione e rivoluzione, le quali dovrebbero invece restare separate per essere, idealmente e realmente, attive. L'unione di religione e rivoluzione è, per Kracauer, buona tutt'al più come oppio spirituale per qualche circolo culturale di romantici delusi e alla vana ricerca di nuovi stimoli. Questo è, per lui, l'*esito* grottesco di un «matrimonio» che, come nei *Promessi sposi* di Alessandro Manzoni, «non s'ha da fare, né domani, né mai»⁵⁹.

Così il divieto categorico, che Kracauer si autoimpone, di «equiparare il regno del Messia con lo Stato socialista del futuro, o anche di renderne l'adempimento dipendente dalla realizzazione del socialismo»⁶⁰, persegue l'obiettivo di salvare e mantenere costitutivamente aperte entrambe le sfere – quella del Regno e quella del socialismo –, altrimenti condannate e chiuse dalla e nella loro unione. Queste sfere, per lui, possono, infatti, sopravvivere soltanto rimanendo *separate*. In virtù di tale separazione, Kracauer intende altresì evitare l'altro precipitato grottesco del fallimentare tentativo blochiano: un «sincretismo culturale [*Bildungs-Synkretismus*]», che «non coincide assolutamente con la magica evocazione della fine. Il loro [di fine e storia, religione e rivoluzione] essere uniti è solo un segno della mancanza di serietà nella fede»⁶¹.

Alla base del tradimento della sua stessa promessa escatologica da parte di un siffatto sincretismo, c'è sempre la contraddizione insostenibile dello «pseudochiliasmo di impronta letteraria» di Bloch. Questi brama e invoca la *realizzazione* dell'utopia messianico-rivoluzionaria nella storia (l'universale) e, al tempo stesso, procede con l'*eliminazione* della storia come *esperienza concreta* (il particolare), la quale è una delle categorie essenziali della filosofia di Kracauer o, addirittura – come Adorno ha rilevato bene –, «il medium del suo pensiero». Naturalmente non si tratta dell'esperienza «delle scuole empiristiche e positivistiche che distillano l'esperienza stessa per ricavarne i principî generali, per farne un metodo», bensì dell'esperienza vissuta che si concretizza «negli uomini stessi e nelle cose»⁶². Vale a dire nel dolore che reclama giustizia dal fondo della storia. Si può così capire (non giustificare) meglio la sensibilità e la suscettibilità di Kracauer su questo punto.

In fin dei conti, ai suoi occhi, l'eliminazione, da parte di Bloch, della storia come realtà e come esperienza concreta assurge a condizione imprescindibile dell'esistenza e della

59 A. MANZONI, *I promessi sposi. Storia milanese del XVII secolo, scoperta e rifatta da Alessandro Manzoni* (1827), Guglielmini e Redaelli, Milano 1840 (nuova edizione riveduta dall'Autore con l'aggiunta dell'appendice inedita *Storia della colonna infame*), cap. I, p. 18.

60 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 464.

61 *Ibidem*, p. 465.

62 TH. W. ADORNO, *Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer* (1964), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XI: *Noten zur Literatur*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, pp. 388-408, p. 391; trad. it. di E. De Angelis: *Uno strano realista. Su Siegfried Kracauer*, in TH. W. ADORNO, *Note per la letteratura 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979, pp. 68-88, p. 71.

pensabilità della sua *falsa* utopia *totale*. Questa è, dunque, costretta dal suo stesso meccanismo interno e strutturale a divorare le proprie componenti – religione, rivoluzione e storia –, per mantenersi aperta al possibile ma *irreale*. In virtù di una pseudodialettica tra particolare e universale, soggetto e oggetto, la finzione di questa apertura ostentata può andare avanti per un po' senza tradire platealmente la sua reale chiusura celata. Ma quest'ultima esplose violentemente nel circolo vizioso, in cui rimane intrappolata un'utopia che può e vuole continuare a reggersi *soltanto* come *mera* utopia, di fatto condannata (da se stessa) allo scacco dell'irrealizzabilità permanente.

Perciò, in Bloch, l'utopia diventa e resta impossibile, *u-topia*, proprio in virtù della sua apertura permanente al possibile, che però la risucchia e la rende, appunto, *im-possibile*. Si tratta sempre della stessa "apertura" che è, in realtà, *chiusura* del genuino spazio utopico in una bolla effimera quanto intrascendibile e soffocante. Ecco perché Kracauer non vede alcuna differenza *sostanziale* fra la distopia di Spengler (non a caso da lui criticato a più riprese in questo stesso periodo) e l'utopia di Bloch: il medesimo profetismo metastorico, pur di segno opposto (rispettivamente, pessimismo e ottimismo), le anima e le condanna alla falsità.

Contro il pericolo di una lettura superficiale quanto errata di queste critiche, è bene mettere in chiaro che qui Kracauer non combatte né vuole eliminare l'utopia *tout court*, bensì *soltanto* la sua versione blochiana. Infatti, è lui il primo a concepire – certo in maniera velleitaria e aporetica (o romantica al pari di Bloch) – la religione come alternativa utopica e critica allo *status quo*. E in seguito, in difesa dell'utopia, non si esimerà neppure dal criticare la «dialettica illimitata [*unfettered*]» o «infinita» (cioè la «dialettica negativa») del caro amico «Teddie» Adorno, colpevole, a suo avviso, di avere *de facto* annientato l'utopia *insieme* all'odiata ontologia, preso com'era nel vortice della sua furibonda controversia con Heidegger. Privata dei «punti fissi ontologici [*ontological fixations*]», cioè dei contenuti concreti, l'utopia è, infatti, usata da Adorno «in un modo puramente formale, come un concetto limite, che alla fine invariabilmente si rivela come un *deus ex machina*», ma senza alcuna «direzione»⁶³.

Ora, in Bloch, Kracauer vede sintomaticamente ciò che per lui rappresenta la tentazione primaria e il rischio mortale dell'utopia, da cui essa va assolutamente preservata: la disonestà, l'ipocrisia, l'impazienza e l'impotenza della *ὑβρις* che pretende la sua immediata attuazione nella storia. Una pretesa che, però, relega la stessa utopia che la avanza nello spazio e nel tempo vuoto della non-attuazione. Così quel che resta in mano all'infervorato profeta chiliastico è soltanto il magro premio di consolazione dell'auto-compiacimento narcisistico dell'*utopia perennis* e la conseguente assolutizzazione della vana quanto astratta speranza in sé e per sé. Ma, come sappiamo, la critica di Kracauer è ancora più radicale. Egli fa, infatti, intendere che, alla fine, il carattere precipuo o la *natura* di questa utopia tracotante è proprio il *non* volersi mai realizzare veramente. Al

63 S. KRACAUER, *History. The Last Things Before the Last* (1969), Markus Wiener Publishers, Princeton (NJ) 1995, p. 201; trad. ted. di K. Witte rivista da J. Schröder: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, in Id., *Werke*, cit., vol. IV, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, pp. 7-368, p. 220; trad. it. di S. Pennisi: *Prima delle cose ultime*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 160.

suo autore non resta quindi altro che il godimento estetico/estatico di questa mancata realizzazione attraverso la costruzione romantica di pretenziose teorie assurde, perché prive di sbocco pratico ma bacchicamente inneggianti alla loro realizzazione utopica *hic et nunc* nella storia.

Perciò, alla fine del saggio, Kracauer tratteggia Bloch con i tipici tratti demoniaci del falso profeta furioso, perché automaticamente (auto)condannato all'inevitabile fallimento dalla sua stessa «violenta natura», che implica tutti i rilievi critici visti sopra (i quali ne minano appunto il progetto alla base):

Uno spirito spinto a vagare dal brivido dell'agitazione febbrile, uno di quegli spiriti che solo le epoche turbate in profondità partoriscono, uno spirito dotato di un'impareggiabile abbondanza di vita, carico di esplosivo, pieno di conoscenze baluginanti [*aufblitzender Erkenntnisse*]. [...] Egli vuole sfondare il carcere del creaturale, batte disperatamente contro le porte chiuse dall'eternità – un *avventuriero* religioso, il cui desiderio struggente di Dio [*Gottsehnsucht*] diventa sacrilegio e la cui violenta natura [*Gewaltnatur*] oscuro-fantastica si volge infine indomabile contro lui stesso, perché non è maturata l'anima che è in grado di contenere [*bergen*] il demone scatenato⁶⁴.

In ultima analisi, l'unica redenzione possibile per l'«Amoklauf zu Gott» [la furiosa corsa all'impazzata verso Dio]⁶⁵ di Bloch è quella dello schianto «contro le porte chiuse dall'eternità». Soltanto questo può liberarlo dal «demone scatenato» che lo possiede.

5. Bloch contra Kracauer

La risposta di Bloch arriva via lettera e a stretto giro di posta (meno di una settimana dopo la pubblicazione di *Prophetentum*), a testimonianza dell'effetto dirompente che il durissimo attacco di Kracauer ha avuto su di lui. In linea con il tenore della recensione, la replica è altrettanto aspra e aggressiva. Ne riporto di seguito i passi fondamentali, in cui, tra l'altro, si potrà facilmente notare il tono sarcastico e arrogante, che non riesce tuttavia a dissimulare la rabbia che pervade il fiero scrivente ferito nell'orgoglio, ora altrettanto risucchiato nella spirale della polemica a caldo:

[...] conoscevo la Sua estraneità al tenore della mia filosofia. [...] Altra cosa, tuttavia, è se Lei in generale sia in grado di recensire un mio libro. Manca l'affinità elettiva [*Wahlverwandschaft*] e così né il positivo né il negativo possono essere soddisfatti nell'ambito di una così grande disomogeneità del recensore. E ancora un altro conto è se Lei possa permettersi di far stampare una recensione che presenta ambivalenza di sentimenti e valutazioni,

64 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 468 e s.

65 Lettera di Kracauer a Löwenthal del 4 dicembre 1921, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., p. 31. Si noti la curiosa coincidenza con S. ZWIG, *Der Amokläufer* (1922), in ID., *Amok. Novellen einer Leidenschaft*, Insel-Verlag, Leipzig 1922; trad. it. di E. Picco: *Amok*, Adelphi, Milano 2004.

contraddizioni interne di ogni tipo su un quotidiano rivolto a un pubblico prevalentemente privo di giudizio [*urteilslos*] invece che su una rivista, dove tra l'altro mi sarebbe stata offerta l'opportunità di risponderLe. [...] Per quanto riguarda le contraddizioni, voglio notare solo le più grossolane: una volta sono per Lei un «fanatico entusiasta» [*Schwärmer*] che vede troppa poca realtà, poi sono invece un «portatore di cultura» che vede troppa realtà, dopo ancora «faccio piazza pulita» del sapere, poi sono di nuovo gravato dalla «zavorra del sapere», quindi sono ancora una volta privo di ogni serietà, uno «pseudochiliasta di impronta letteraria», e poi torno a essere pieno di «conoscenze baluginanti»: è troppo in una sola volta, signor Kracauer, e Lei non è penetrato nel centro della cosa [...]. Le manca l'accesso desiderato anche alla mia lingua. [...] Non ha neppure visto il mio posto nel contesto dell'azione rivoluzionaria [...]. Lei è poi ulteriormente fuori luogo nella supposizione di dover mettere in guardia il pubblico dai miei libri; per il momento questi sono ancora troppo distanti da esso, sono troppo estranei alle abitudini di pensiero della generazione attuale, e soltanto in una nuova generazione troveranno terreno. Oggi purtroppo è interessato a essi soltanto un piccolo strato, ma senza dubbio quello degli uomini migliori; e posso assicurarle che la Sua recensione a Berlino, dove ero giusto nella cerchia di Döblin e Lukács [N.B. in realtà questi all'epoca era rifugiato a Vienna], ha causato la più stupefacente disapprovazione e la domanda su come una cosa del genere fosse persino possibile. [...] Infine, Le chiedo in che modo vuole darmi soddisfazione [*Genugtuung*]. [...] La cosa più semplice che mi viene in mente è che Lei, in qualità di redattore della «Frankfurter Zeitung», dia a un altro (qui verrebbe preso in considerazione soltanto un uomo di alto livello) o a me (ma voglio rifletterci ancora un po' sopra) l'opportunità di una replica [*Erwiderung*] dettagliata [...]. Di certo Lei non dovrà essere disconosciuto in alcun modo; ma mi sembra necessario che in un organo così influente si dia la parola anche a un altro punto di vista, specialmente se questo punto di vista corrisponde all'opinione della migliore Germania intellettuale. [...] Dottor Kracauer, Lei è una persona troppo buona e pulita per stare in eterno dalla parte del critico pedante [*Beckmesser*]⁶⁶.

Kracauer, però, si guarda bene dal rispondere a questa lettera insolente, non dando così alcuna «soddisfazione» al suo avversario furibondo. Così, alla fine, è lo stesso Bloch a inviare direttamente alla redazione della «Frankfurter Zeitung» la pretesa «replica dettagliata» a *Prophetentum*, di cui individua il persistente sfondo filosofico-esistenziale che, a suo avviso, ne inficia l'obiettività. Si tratta sostanzialmente di un calco esacerbato della lettera vista sopra, perciò forse ancora più polemico della stessa recensione di Kracauer. Così Bloch:

In questo caso, più che in altri, ci troviamo di fronte a un «piccolo uomo» [*klein Mann*], il quale è troppo limitato per il compito che si è proposto e neppure si accorge di quanto sbagli; uno che, avendo tarato il suo termometro da bagno in un seminario di filosofia, poi lo appende in un geysir e si meraviglia che non segni niente; uno che non ha mai avuto il

66 Lettera di E. BLOCH a Kracauer del 1° settembre 1922, in *Briefe an Ernst Bloch*, Siegfried Kracauer Nachlass, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a.N.; ora in *Briefwechsel Siegfried Kracauer – Ernst Bloch 1921-1966*, a cura di I. Mülder, in E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, in 2 voll., a cura di K. Bloch u.a., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, vol. I, pp. 257-406, pp. 265-268, citazione a pp. 265-267.

minimo sentore di quello che è intendere l'esistenza con passione e in modo metafisico, ma per svago vorrebbe essere un piccolo Kierkegaard alla ricerca del suo Hegel; e, di volta in volta, crede di averlo trovato in *Thomas Münzer* e in *Geist der Utopie*. I vari Kracauer (dapprima soltanto una schietta e stupida mediocrità [*dummes Mittelmaß*]) sono irritati per miseria spirituale, colpevoli per pura insufficienza, ma abietti [*niederträchtig*] con metodo⁶⁷.

Bloch sta accusando Kracauer *apertis verbis* di essere un 'leone' da redazione, un ottuso studentello di filosofia, un sempliciotto dalla mentalità piccolo-borghese, un bottegaio di merce spirituale. In altre parole, l'esimio «Dr. Kracauer» è un uomo vile, insensibile e incompetente, cui è precluso ogni slancio spirituale come ogni passione metafisica. Non desta perciò stupore che il quotidiano francofortese rifiuti la pubblicazione di questo risentito 'contrattacco' al suo dipendente, il 'meschino' e mediocre recensore Kracauer. Così a Bloch non resta che inserirlo, l'anno dopo, in uno scritto polemico contro i propri critici dal titolo eloquente *Einige Kritiker* [*Alcuni critici*], incluso nella sua nuova raccolta di saggi *Durch die Wüste* [*Attraverso il deserto*], a detta di Walter Benjamin, «una spassosa esecuzione spiccatamente cruenta di tutti i recensori avversi»⁶⁸.

Se dobbiamo prestare fede alla già vista lettera del 16 ottobre 1923 all'amico Leo Löwenthal, Kracauer sembra essere rimasto indifferente di fronte a questo profluvio di ingiurie alla sua persona. Anzi l'idea di un Bloch impotente e schiumante di rabbia lo diverte parecchio a suo dire. Così Kracauer a Löwenthal: «la sua polemica contro di me, "abietta con metodo", tradisce troppo smaccatamente la rabbia per la sua impotenza per poter ferire in qualche modo; al contrario, abbiamo riso molto di questo auto-denudamento [*Selbstentblössung*] dell'anima di Bloch»⁶⁹.

Tuttavia, Jörg Später, il più recente biografo di Kracauer, mette correttamente in dubbio la genuinità di questa indifferenza ostentata. Effettivamente riesce alquanto difficile immaginare che un'aggressione pubblica di tale violenza e intensità possa lasciare del tutto indifferenti e addirittura provocare il riso di chi la subisce. A maggior ragione se questa ondata di insulti travolge un uomo isolato (praticamente solo fino a poco tempo prima), perennemente roso dal tarlo del dubbio e angustiato da seri problemi di autostima, quale è il giovane Kracauer⁷⁰ (benché in questo periodo la sua situazione esistenziale stia globalmente migliorando e in modo non indifferente). Vero è che questa polemica

67 E. BLOCH, *Einige Kritiker* (1922), in Id., *Durch die Wüste. Kritische Essays*, Paul Cassirer, Berlin 1923, pp. 55-66, p. 61. Questo passo, come l'intera parte contro Kracauer, verrà espunto dalla versione del saggio presente nella seconda edizione del libro (*Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, pp. 60-71), a testimonianza dell'avvenuta riconciliazione tra i due uomini. Anche Kracauer considererà parimenti chiusa la polemica, decidendo significativamente di non inserire *Prophetentum* nella raccolta dei suoi migliori saggi dell'epoca weimariana, *Das Ornament der Masse*, sempre pubblicata da Suhrkamp, ma un anno prima (1963).

68 Lettera di Benjamin a Scholem del 5 marzo 1924, in W. BENJAMIN, *Briefe*, 2 Bände, a cura di G. Scholem e Th. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, Band I, pp. 338-344, p. 343; trad. it. (parz.) di A. Marietti e G. Backhaus: *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, pp. 83-88, p. 87 (trad. mod.).

69 Lettera di Kracauer a Löwenthal del 16 ottobre 1923, in LÖWENTHAL, KRACAUER, *In steter Freundschaft*, cit., pp. 48-50, p. 48.

70 Cfr. SPÄTER, *Siegfried Kracauer*, cit., p. 92.

furiosa ha un impatto rovinoso sull'amor proprio, sul sistema nervoso e sui rapporti amicali di *entrambi* i contendenti, nonostante le immediate dissimulazioni in merito da ambo le parti.

Al momento, infatti, il solo risultato ottenuto da Bloch è quello di rompere tanto con Kracauer (che aveva conosciuto poco prima grazie a Margarete Susman e Leo Löwenthal), quanto con lo stesso Löwenthal, amico di entrambi e ora indignato per l'impudenza da lui manifestata in questa circostanza. Parimenti i rapporti tra Kracauer e Susman, sconvolta dal comportamento oltremodo aggressivo dell'amico timido e impacciato, subiscono un notevole raffreddamento, preludio del definitivo disfacimento nel biennio 1925-1926. In uno scritto commemorativo dedicato a Kracauer, Löwenthal commenta con ingenuità quasi infantile la sua rottura con Bloch: «ruppi la mia amicizia con Bloch [...]. Era quasi una reazione naturale per me dire: “Se tu insulti il mio amico, non sei più neppure amico mio”»⁷¹.

La relazione tra Bloch e Kracauer verrà comunque ricomposta, e su basi più solide (entrambi non torneranno mai più su questa violenta polemica, che giudicano come una parentesi estremamente negativa), solo nel 1926, in occasione della dura critica del secondo alla traduzione tedesca della Bibbia di Buber e Rosenzweig⁷². Nella sua recensione, Kracauer mette sostanzialmente in discussione la rilevanza di questa nuova traduzione per la società profana del tempo. Più in generale, egli giudica velleitaria l'intera operazione di rinnovamento religioso condotta da Buber e Rosenzweig (come del resto aveva già giudicato tale quella di Scheler e Bloch). Criticando aspramente il tentativo dei due pensatori ebrei di ritradurre il testo sacro per eccellenza dell'Occidente in un'epoca segnata dall'eclisse del sacro, Kracauer intende proteggere con il silenzio e con il riferimento indiretto (un'eco della «comunicazione indiretta» di Kierkegaard e del divieto veterotestamentario di farsi immagini di Dio) lo spazio della teologia per mantenerlo ancora *aperto*. Evocarlo direttamente nell'universale contesto di accecamento equivale a distruggerlo, così come ogni affermazione irriflessa e immediata del sacro si capovolge irrimediabilmente nella sua negazione. Bloch riceverà l'articolo *Die Bibel auf Deutsch* da Walter Benjamin ed entrambi si troveranno sostanzialmente d'accordo con la tesi di fondo di Kracauer, sostenendolo nella rovente polemica contro Buber, Rosenzweig e i loro sostenitori.

6. Epilogo

L'obiettivo primario della critica kracaueriana è l'«alleanza cruciale» fra «la *religiosità chilistica* di Bloch» e «il *comunismo politico*», vale a dire la sostanza precipua dell'utopia blochiana. Ma, come si è visto, questa alleanza sprofonda la religione e l'avvento

71 L. LÖWENTHAL, *As I remember Friedel*, in M. M. ANDERSON, A. HUYSSSEN (a cura di), *Special Issue on Siegfried Kracauer*, in «New German Critique», 54 (Fall 1991), pp. 5-17, p. 10.

72 Cfr. S. KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch. Zur Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig*, in «Frankfurter Zeitung», 27 e 28 aprile 1926; ora in Id., *Werke*, cit., vol. 5, tomo 2: 1924-1927, pp. 374-386.

finale della salvezza nella storia, rendendoli così dipendenti da quest'ultima, che pure è *de facto* eliminata. E, ancora peggio, la Santa Alleanza in salsa apocalittico-messianica annienta entrambe le istanze alleate, religione e rivoluzione, con la storia, giacché le risolve nel vuoto del loro astratto amalgama indifferenziato, in cui ogni potenziale critico e utopico è distrutto in partenza. *Tuttavia*, come sottolinea lo stesso Kracauer, per «il comunista e chiliasta Bloch», «la necessità di questa alleanza deriva [...] dalla relazione essenziale [tutt'altro che astratta!] tra la grossolana sofferenza esteriore e la genuina sofferenza interiore»⁷³. In fin dei conti si tratta della medesima alleanza fra religione e rivoluzione nel nome del dolore irredento del mondo, che lo stesso Kracauer aveva provato a instaurare e in cui aveva creduto, sia pure con meno *pathos* e convinzione, soltanto poco tempo prima, come testimonia il saggio *Menschenliebe*. E si tratta altresì di quell'identico dolore che ora Kracauer utilizza come arma precipua contro il progetto blochiano.

Senza dubbio la critica di Kracauer presenta alcuni aspetti contraddittori, come lo stesso Bloch non manca di evidenziare 'generosamente' nella sua risposta caustica e altrettanto violenta. Eppure, paradossalmente, queste aporie, lungi da inficiare il valore dell'attacco di Kracauer, lo rendono ancora più potente e persuasivo. E, ancora più paradossalmente (e in senso nietzschiano), la devastante critica kracaueriana ha contribuito al rafforzamento dello stesso progetto blochiano. Ma, soprattutto, grazie al sale dialettico della contraddizione, possiamo individuare le ferite mai completamente cicatrizzate e configurare la critica esplicita come autocritica implicita. E, così, penetriamo nella cosa, colpendo al cuore il problema.

Come nel caso delle altre numerose critiche al vetriolo di Kracauer in quegli anni, anche e soprattutto questa contro Bloch va letta, a mio parere, come un tentativo di *autocritica*. Una resa dei conti con se stesso e con la propria posizione precedente, che tradisce emblematicamente tutta l'inquietudine dell'itinerario intellettuale e umano di Kracauer in questo periodo. Un'inquietudine che, beninteso, non verrà mai interamente risolta neppure in seguito: di qui la forza e la debolezza di questo «strano» pensatore. Lo schema consolidato delle critiche kracaueriane consiste nello scagliarsi contro un idolo polemico che rispecchia il proprio io rifiutato, per evitare di rivolgersi *direttamente* contro il precario io attuale, il quale nasce ed è possibile proprio in virtù di esse e del rifiuto cui danno luogo. La «comunicazione indiretta» di Kierkegaard diventa in Kracauer critica *indiretta* a se stesso attraverso la *mediazione* della critica *diretta* all'altro, reso oggetto di proiezione del proprio *Doppelgänger* negato, l'odiato vecchio io, e in tal modo superato. Quel che emerge, *in generale*, da questo «superamento» [*Aufhebung* nel senso hegeliano] è l'amato nuovo io che elimina e mantiene le istanze di quello annullato, toglie e conserva senza requie.

Adesso è giunto il momento di chiarire a fondo questo complicato processo dialettico nel caso specifico della polemica con Bloch.

Questi è attaccato da Kracauer simultaneamente su due piani: quello della sostanza (il contenuto) e quello della forma (lo stile), che risultano coincidenti e interscambiabili, così come lo sono l'opera (l'oggetto) e la biografia (il soggetto), l'obiettivo teoretico e

73 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 460 e s.

l'obiettivo morale della critica. Il *contenuto* della filosofia blochiana (il progetto politico-utopico-religioso) è detestato da Kracauer perché, in fondo, *affine*, troppo affine al suo stesso di qualche anno prima (*Menschenliebe* innanzitutto). Di qui la sua negazione netta e ostentata. Quanto più tale contenuto filosofico si configura, per Kracauer, come un'angosciante tentazione letale, tanto più esso deve assumere il ruolo rassicurante di infamante *summa omnium malorum*, diventando così l'oggetto della critica spietata e della rimozione radicale. Del resto, Bloch sembra rappresentare, agli occhi Kracauer, una costante minaccia e una lusinga suadente, dalle quali egli non si è *ancora* completamente affrancato. La 'blochite' è una pericolosa malattia contagiosa, di cui egli attende la completa guarigione anche in virtù del bombardamento antibiotico della recensione 'purificatrice', che purga l'organismo debilitato dagli ultimi germi ancora resistenti al trattamento.

Kracauer, più in particolare, teme e odia l'inquietante aspetto demoniaco di Bloch, da cui è attratto e disgustato. In ciò Bloch è, per Kracauer, la quintessenza del «perturbante» [*das Unheimliche*] di Freud: il rimosso che ritorna⁷⁴, «[...] ciò che un tempo fu *heimisch* [patrio], familiare. E il prefisso negativo "un" è il contrassegno della rimozione»⁷⁵. Questo spaesante aspetto luciferino si sostanzia nell'incontenibile ὄψρις del messianismo rivoluzionario di Bloch, la quale spinge il suo propugnatore ad assaltare il cielo per precipitarlo in terra, promettendo, da falso profeta quale gli è, ciò che non può mantenere: il chiliastico regno di Dio in terra. La luce di Lucifero-Bloch è accecante e autoreferenziale: essa deve sprofondare tutto nel buio onde splendere e occultare la propria natura di tenebra. È la tautologica autoaffermazione narcisistica della personalità debole, costretta a indossare la maschera del carattere esplosivo e profetante. Tutto ciò spiega la distruttività dell'attacco, quasi preventivo, di Kracauer che mira ad abbattere sia la fonte della tentazione, della malattia e dell'angoscia (incarnata emblematicamente dal 'demonio' Bloch), sia colui che potrebbe esserne (di nuovo) sedotto, infettato e attanagliato (Kracauer stesso, terrorizzato di ricadere nel vecchio errore).

Se per il contenuto filosofico di Bloch si può affermare che Kracauer avverta ancora, con una certa preoccupazione, una pur debolissima traccia di «affinità elettiva» (di qui, appunto, l'effetto «perturbante» che ciò provoca in lui), nel caso del suo *stile* oracolare e spumeggiante, il secondo fronte dell'offensiva kracaueriana, questo discorso risulta improponibile. Lo stile smodato fino al punto di «contorcersi in un delirio orgiastico»⁷⁶ è, infatti, di nuovo esecrato da Kracauer, ma per il motivo opposto rispetto a quello in atto per il contenuto, vale a dire in quanto è a lui completamente *alieno*. D'altra parte, la forma, quale «contenuto sedimentato»⁷⁷, è l'espressione paradigmatica dell'insopportabile

74 Cfr. S. FREUD, *Das Unheimliche* (1919), in Id., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, 17 Bände, a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris e O. Isakower, Imago, London 1940-1952, vol. XII: *Werke aus den Jahren 1917-1920*, pp. 227-268, p. 254; trad. it. di S. Daniele: *Il perturbante*, in S. FREUD, *Opere*, 12 voll., ed. diretta da C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. IX: *1917-1923. L'io e l'es e altri scritti*, pp. 77-114, p. 102.

75 *Ibidem*, p. 259; trad. it., p. 106 (trad. lievemente modificata).

76 KRACAUER, *Prophetentum*, cit., p. 467.

77 TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (1970), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII: *Ästhetische*

temperamento autocompiaciuto di Bloch, che, come abbiamo visto, è la sostanza stessa della sua filosofia. Perciò contenuto e forma trapassano continuamente l'uno nell'altra, informandosi reciprocamente fino a risultare pressoché indistinguibili e sicuramente indivisibili.

Molto opportunamente, benché pericolosamente, Kracauer decide, in questo caso, di combattere il nemico, lo stile di Bloch, sul suo stesso terreno e con le sue medesime armi, cioè attraverso la *mimesi polemica* con esso. D'altronde, dalle citazioni sopra riportate in abbondanza è lampante come, in *Prophetentum*, Kracauer faccia suo lo stile profetante e verboso fino alla tracimazione di Bloch. Sintomaticamente, alcuni dei passi più violenti del saggio sembrano davvero scritti da Bloch, come se Kracauer avesse «incorporato la forza dell'avversario» per rivolgerla contro di lui:

Come millenni fa, Kafka cerca la salvezza [*Rettung*] incorporando la forza dell'avversario. L'incantesimo [*Bann*] della reificazione [*Verdinglichung*] va rotto attraverso la reificazione del soggetto ad opera di se stesso. Esso deve compiere attivamente ciò che gli succede passivamente. [...] Il mito deve soccombere di fronte alla propria immagine speculare⁷⁸.

Kracauer fa proprio questo: «compie attivamente ciò che gli succede passivamente», ossia esegue e realizza fino alla caricatura parossistica la forma di Bloch, che prima subiva impotente e ora porta all'estinzione attraverso la sua esasperazione. È un processo di esplosione-implosione. In questo senso, *Prophetentum* è l'«immagine speculare» e il cortocircuito di *Geist der Utopie*. Nelle intenzioni di Kracauer, questo dovrebbe portare, appunto, alla resa incondizionata del messianismo apocalittico di Bloch, che finalmente si può vedere fedelmente riflesso nello specchio della critica. L'immagine mimetica perfetta e brutale, a sua volta, umilia e annienta l'originale, il modello, di cui mette impietosamente in rilievo le tare e gli aspetti grotteschi.

In ciò la vicenda di Kracauer e Bloch ricalca quella di Perseo e Medusa. La critica implacabile è lo scudo lucente e la falce di diamante, che Atena ed Ermes donarono a Perseo. Ora, con queste armi, Kracauer-Perseo può tagliare l'orrida testa di Bloch-Medusa, cui è rivelata la propria fisionomia da incubo l'attimo prima della decapitazione. Ma, al tempo stesso e *solo in questo caso*, proprio la furiosa violenza dell'attacco di Kracauer fa sì che egli si abbandoni a una scatenata negazione *indeterminata*, che tutto nega e distrugge, a partire da colui che la attua, invece che alla hegeliana «negazione *determinata*»⁷⁹, la quale «toglie e conserva» [*aufheben*]. Qui è il limite invalicabile e il

Theorie, a cura di R. Tiedemann e G. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972², p. 15 e p. 217; trad. it. di E. De Angelis: *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975, p. 9 e p. 207.

78 TH. W. ADORNO, *Aufzeichnungen zu Kafka* (1942-1953), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 10, tomo 1: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, a cura di R. Tiedemann, pp. 9-287, pp. 254-287, p. 285; trad. it. di E. Filippini: *Appunti su Kafka*, in TH. W. ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 249-282, p. 280.

79 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Werke in zwanzig Bänden* (1969-1971), cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, vol. III, p. 74; trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 62.

culmine della critica di *Prophetentum*, che, per un genuino (e quasi geniale) paradosso, rappresenta la ‘salvezza’ di Bloch, il quale viene, infatti, preservato e rimesso in gioco mercé la sua stessa assoluta negazione, che finisce per negare se medesima («negazione della negazione»).

Così, più in generale, il «superamento» critico, che Kracauer raggiunge in virtù di questa continua dialettica di dissimulazione ed esposizione, non è *mai* totale e compiuto. Al contrario, questo inquieto superamento provvisorio (in genere l’aspetto più fecondo di tutte le critiche di Kracauer) dà vita a un’elaborata quanto labile *stratificazione spirituale* sempre cangiante e rinnovantesi, cui è ignoto ogni riposo e pacificazione definitiva, cioè il *rigor mortis* del cadavere. La grandezza della figura di Kracauer risiede proprio in questa complessa stratificazione spirituale, frutto di svolte radicali e clamorose, ma quasi sempre ben ponderate e comunque sofferte direttamente sulla propria pelle, su cui si imprinono come dolorose cicatrici indelebili. Tutte queste ferite arricchiscono la sua proteiforme personalità ‘multistrato’, che finisce per assomigliare a una cipolla, il cui cuore è in ognuno dei numerosi strati che la compongono, o all’universo, in cui il centro è ovunque. Inoltre e significativamente, il «superamento» si configura, in Kracauer, come «mettere a nudo [*Entschleiern*] e conservare [*Bewahren*]»⁸⁰, che sono la cifra e lo scopo della sua filosofia. Non è affatto un caso che, qualche anno dopo, egli veda in atto nel pensiero utopico di Bloch, con cui ora è in aperta e dura polemica, il procedimento-imperativo del binomio *Entschleiern-Bewahren*.

In definitiva, la *verità* di Kracauer e di Bloch in questa aspra quanto feconda *querelle* è la verità dei loro aspetti aporetici, delle loro idiosincrasie, dei loro erramenti, dei loro *fallimenti*. Questa è la loro grandezza. La polemica si fa, così, essenziale strumento di disvelamento, di apertura di nuove brecce e *possibilità*. Attraverso di essa la verità irrompe nelle opere, come il Messia di Benjamin fa irruzione nella storia. E i limiti oggettivi rilevati da ambo le parti (direttamente e indirettamente, implicitamente ed esplicitamente), da fattore di debolezza e prigione opprimente, si convertono in superamento del limite stesso, forza, fecondità, vertigine della libertà. Pertanto la verità di Kracauer e Bloch è la verità di coloro che, sospesi sull’orlo dell’abisso e a rischio di naufragio, senza paura scrutano dentro il baratro e continuano a navigare tra i flutti procellosi. Solo così essi sono in grado di presentare emblematicamente e radicalmente un pensiero che, «come ogni pensiero degno dell’uomo, [...] fiorisce al margine del fallimento»⁸¹ e lascia in eredità quel che più manca oggi: il *futuro* e la tensione verso di esso. O, detto altrimenti, l’apertura utopica alla verità dell’assente rispetto alla falsità del presente.

80 Lettera di Kracauer a E. Bloch del 29 giugno 1926, in BLOCH, *Briefe 1903-1975*, cit., pp. 280-285, p. 281.

81 TH. W. ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung* (1965), in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XI, pp. 556-566, p. 564; trad. it. di E. De Angelis: *Manico, brocca e prima esperienza*, in ADORNO, *Note per la letteratura 1961-1968*, cit., pp. 232-242, p. 240 (trad. lievemente modificata).