

Karl Marx e l'umanità; di che cosa è fatta la speranza

di Ernst Bloch*

Non è vero che la linea più breve sia sempre la più dritta
Lessing

Non basta rappresentare l'esistente, è necessario pensare all'auspicabile e al possibile
Gorki

La grande verità della nostra epoca (conoscerla non è ancora tutto, ma senza conoscerla non potrà mai trovarsi nessun'altra verità di una qualche importanza) è che il nostro continente sprofonda nella barbarie poiché i rapporti di proprietà sono vincolati con la violenza ai mezzi di produzione.
Brecht

Il fabbro che ci voleva

Nessuno si è ancora mai saziato di semplici desideri. Non servono a niente, anzi indeboliscono, se non si aggiunge ad essi uno strenuo volere. E, insieme, uno sguardo acuto e circospetto, che sveli al volere cosa si possa fare. Ma tutto questo finisce col non emergere, per il fatto che il singolo, il semplicemente rispettivo a quel dato momento, non dà importanza a quel che è il cosiddetto sempre mio¹. O meglio: piccolo-borghesemente non lo prende sul serio non vedendo né volendo vedere un palmo al di là del proprio naso. L'uomo così semplicemente ristretto può, sì, sentirsi interessato ad eventi comuni, finché nella misura in cui questi lo riguardano in prima persona. Ma non appena ciò non avviene più, egli si ritira nel guscio del suo privatissimo parere fino a nuovo ordine. Getta sul tavolo le carte del bene comune, come qualcosa che gli appare semplicemente esteriore, e chiude bottega. Ma questa specie d'uomo sarebbe ben difficilmente immaginabile senza il suo fratello antitetico: il pienamente indaffarato. Può anche darsi che, come il precedente, anche questi, contro la realtà dei fatti, si comporti non solo da borghese, ma da esanime e reificato. Il suo essere se stesso non consiste tanto nel ritirarsi a menar vita privata, gretta od anche snobistica, in una angusta capannuccia; si dissolve piuttosto in rumorosi rapporti esteriori. Non è altro che una corsa frenetica all'attività, anche se, eventualmente, a scopi di pubblica utilità.

E poiché quel che vi trova maggior posto e quanto di meno personale, umano, esplicito vi sia, è piuttosto la nullità innata o procurata, ne deriva spesso anche una scarsa utilità reale. Un gruppo, infatti, non ha il più delle volte un valore maggiore di coloro che lo compongono, ed uno sfaccendare in cui nessuno si muove finisce coll'essere un battere il passo e, quindi, stasi. Le nullità nate come le nullità volontarie non si sommano, e pestando la ricotta la si spiaccica, non la si rassoda.

Peggio ancora, se un gruppo diventa sì, rosso per metà, ma nell'altra in egual misura piccolo-borghese, e a quest'altra metà trasmette, inculca e continua a sviluppare tutte le nobili qualità del filisteo. In tal caso non solo si avrebbe l'amore per il *Kitsch* delle cose, ma e ciò è affare ancora più serio, si produrrebbe un *Kitsch* negli uomini, una degenerazione dei rapporti umani, pur nel bel mezzo dell'ascesa verso le mete più libere e ardite.

La via non viene con ciò sbarrata, no di certo, ma viene resa difficile, le si impedisce con artifici di restare sgombra e pulita come prima, di attirare a più ampi percorsi. Si dovranno, perciò, addestrare degli uomini, i veri e propri fabbri della nostra fortuna, a darsi da fare, senza però perdere se stessi. Uomini che si occupano del proprio con volontà e discernimento comuni a tal punto che il «proprio» non è più qualcosa di puramente personale, d'eccessivamente privato. Allora tanto la battaglia quanto il soc-

* Tratto da E. Bloch, *Karl Marx*, Edizioni Punto Rosso, Milano.

¹*Je-meiniges*, termine heideggeriano è quel carattere dell'Esserci, per cui esso è sempre proprio di qualcuno; ciò è, ad esempio, evidente alla morte [N. d. T.].

corso stanno a cuore in misura talmente persuasiva, che non sussistono più né angusto parere personale né vuoto eguagliamento. Il soccorso liberatorio è, fra l'altro, capace di far sorridere.

«*Rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole*»

Che cosa hanno portato alla bandiera rossa coloro, che, per così dire, non ne avevano bisogno? Forse il sentimento che, nella misura in cui è presente, contrae spasmodicamente il cuore di tanti di fronte alla miseria. Forse la coscienza morale [*Gewissen*], che si fa strada segretamente, a causa di tale miseria, in alcuni appartenenti alla classe dominante, mentre gli operosi affaristi s'ingozzano indisturbatamente del profitto. Forse anche il desiderio di sapere ha contribuito a far sì che con l'ascia dell'analisi scientifica venga tagliato il ramo sul quale fino allora sono stati seduti un giovanotto o una ragazza di buona famiglia e avvenire.

E' certo che una tale specie di conoscenza, la si raggiunge difficilmente se non si possiede una precedente tendenza morale a raggiungerla. E, quel che più conta, non si trae nessuna conclusione operativa, rivoluzionaria da quel che si è conosciuto; se lo si è raggiunto e si continua a possederlo in modo esclusivamente contemplativo. Sombart, per esempio, ebbe a dire che qualora gli si chiedesse se egli fosse o no socialista, egli cadrebbe in un grande imbarazzo. La domanda, infatti, sarebbe del tutto ambigua: potrebbe riguardare ciò che è soggettivamente desiderabile o invece l'oggettivamente inevitabile del socialismo. Nel secondo caso, in base alle sue vedute scientifiche, Sombart sarebbe purtroppo socialista, mentre nel primo, se lo s'interrogasse circa il suo atteggiamento, egli sarebbe assolutamente e borghesemente antirosso: *quod erat demonstrandum*, e Sombart l'ha dimostrato ampiamente. Ma d'altro lato nemmeno il sentimento di cui si è detto, anzi nemmeno la coscienza e l'atteggiamento messi assieme, sono sufficienti in tutti i casi a far sì che i ben nati tradiscano la loro classe. Lo stesso Marx, in una circolare, si rivolta contro un certo Kriege che aveva dichiarato guerra alla miseria per pure ragioni di cuore, cioè in modo simile a quello di un benefattore che vede le cose esclusivamente dall'alto in basso. E non meno si rivolta contro ciò che ha istigato Kriege in questo punto, e cioè contro quel «rugiadoso sentimento d'amore soffocante», che Marx riscontra non solo nei «socialisti tedeschi» ma anche in alcuni squarci «umanistici» di Ludwig Feuerbach. E infatti lo stesso Feuerbach non ha avuto niente a che spartire col movimento socialista, anzi nemmeno con la rivoluzione del 1848, anche se in vecchiaia darà la sua adesione al Partito dei lavoratori.

Occorre, quindi, per lo meno una *cooperazione* di sentimento, coscienza morale e soprattutto conoscenza, perché la coscienza [*Bewusstsein*] socialista risalti contro il proprio essere sociale fino ad allora posseduto. Con l'effetto significativo e contrastante di non far più corrispondere la coscienza ad un essere sociale che è stato proprio così a lungo, sicché poi a tratti emerge quello stato di cose che il *Manifesto del partito comunista* descrive e disvela come *oggettivo* e non solo *psicologico*: «Infine, nei periodi in cui la lotta di classe si avvicina al momento decisivo, il processo di dissolvimento in seno alla classe dominante, in seno a tutta la vecchia società, assume un carattere così violento, così aspro, che una piccola parte della classe dominante si stacca da essa per unirsi alla classe rivoluzionaria, a quella classe che ha l'avvenire nelle sue mani»². A dire il vero, con questa minacciosa apostasia della migliore intelligenza giovanile dalla propria classe, con la particolare efficacia che ha quel suo sguardo fissato sui ruderi, sul futuro e sull'umanità, si accresce per contro il movimento di coloro che s'incaricano della difesa. Il più forte di tali movimenti fu il fascismo, ma obnubilamenti ancora più sottili si riscontrano assai prima di esso, obnubilamenti che poi gli si avvolgeranno attorno qua e là e rispunteranno nelle sue postume efflorescenze.

Tutti hanno lo scopo di stroncare reazionariamente le spinte alla professione di socialismo; e dato che Marx non lo si può mettere in quarantena, lo si deve sminuire e addirittura, *incredibile dictu*, scinderlo dalla rivoluzione. Né si fa quasi una specie di parente decaduto di Kierkegaard od anche di Pascal; degnò d'esser considerato non come quel «ribelle dell'economia» che egli era, ma piuttosto come un placido solitario. Perfettamente coerente a tutto questo ed allo schermo che egli pone di fronte alla bandiera

²Marx-Engels, Manifesto del partito comunista, Torino, Einaudi, 1967, p. 113

rossa, un certo esistenzialista di nome Knittermeyer, è arrivato a dichiarare che non «si renderebbe giustizia» a Marx «se se ne valutasse la portata alla semplice stregua di quanto oggi si mette in mostra come ideologia comunista». E Io stesso Heidegger, in quel *locus a non lucendo* che s'intitola *Brief über den Humanismus*, almeno in tempi di denazificazione, poté accarezzare, con assoluta aria di superiorità, un Marx svirilto o, se si vuole, decapitato, ma, o forse proprio per questo, tanto più pacioccone. Eppure da ciò risulta che l'affinità di sensibilità, di coscienza morale e d'oggettivo giudizio ad un tempo, quell'affinità grazie a cui così spesso l'intelligenza piegò a sinistra rende Marx irrovesciabile. Vale a dire che il Marx non falsato presenta all'intelligenza rossa che batte la sua vita un ideale assolutamente sicuro: *l'umanità che si comprende nell'operare*.

In lui questa si presenta, ben presto e visibilmente, come uno sforzo personale, immune da ogni tenerezza. E ciò non solo perché quel grande esagitato si sente uomo egli stesso, ma anche perché gli altri che sono ugualmente uomini, nella stragrande maggioranza, sono trattati come cani. Quelli che così li trattano, pertanto, non sono circondati affatto da pietà; al contrario: tollerarli sarebbe comportarsi in maniera disumana con gli umiliati e gli offesi. Siamo ben lontani da quella «bontà inventata di sana pianta» che Münzer rinfacciava a Lutero, così tenero coi signori nel condannare ogni violenza di cui non fossero autori essi medesimi. Altrettanto lontani siamo da quella spuria sorta di paciosità che, secondo Marx, è stata ed è come una gelatina di perdono indiscriminatamente sparsa dappertutto, e che ha lo scopo di evitare che si prendano decisioni ben gravose, per una classe di signori parzialmente sconfitta nel 1918 e poi solo nel 1945. Marx, invece, ha a cuore una umanità non generica né astratta, bensì *indirizzata*, una umanità che si rivolge a coloro che solo di essa hanno bisogno.

E, come aveva già fatto Münzer, anche Marx mette mano alla sferza con cui Gesù aveva fustigato e scacciato dal tempio i cambiavalute. Proprio perché concreta, la sua umanità ha una fisionomia, oltre tutto, assolutamente irritata; vale a dire che, a seconda del lato a cui si volge, essa si fa collera o appello, appello che cerca, trova, comunica qualcosa che sia di oggettiva salvezza. Anche nella miseria, pertanto, Marx vede non solo la miseria, come avevano fatto tutti gli astratti misericordiosi e facevano ancora gli astratti utopisti: quel che indigna, nella miseria, diventa ora davvero una cosa sola, cioè forza attiva dell'indignazione contro quel che causa la miseria stessa. Così questa, non appena acclara le sue cause, si trasforma in una leva rivoluzionaria. E l'umanità di Marx, che si rivolgeva al più piccolo dei suoi fratelli, si dimostra proprio nel comprendere dalla fondamenta la piccolezza, l'originata nullità della maggior parte dei suoi fratelli, per poterla così rimuovere dalla fondamenta. Il punto zero dell'estrema estraneazione, quale è rappresentato dal proletariato, finisce col diventare luogo di capovolgimento dialettico; proprio nel nulla di questo punto zero Marx insegue a cercare il nostro tutto. Estraneazione, dunque, disumanizzazione, reificazione, quella mercificazione d'ogni uomo e d'ogni cosa addotta in misura crescente dal capitalismo: questo è per Marx il vecchio nemico che, nel capitalismo, ha finito col riportare una vittoria mai vista prima, una vittoria che si chiama «capitalismo».

E' proprio l'umanità stessa il nemico innato della disumanizzazione; proprio in quanto il marxismo non è assolutamente altro che lotta contro la disumanizzazione culminante nel capitalismo, lotta fino alla completa abolizione, ne risulta anche e *contrario* che, nella sua spinta di lotta di classe, nei suoi contenuti di finalità, il marxismo genuino non è niente altro che promozione e incremento d'umanità. Quel che più conta, è che tutti gli offuscamenti e sviamenti, che si hanno strada facendo, solo all'interno del marxismo possono essere realmente criticati ed anzi eliminati, ché esso solo è ancora l'erede di quanto fu inteso per «umano» dalla borghesia di un tempo, quella rivoluzionaria. Ed esso solo si è fatto avanti col riconoscere che la società di classe, in sommo grado la capitalistica, è la causa d'ogni autoestraniazione, e che la si può eliminare alla radice. E lo fa invero in tal modo che a misura di come si rafforza la capacità eliminativa del proletariato, l'umanità marxista è in grado di tracciare cerchi sempre più ampi, fino ad andare al di là di coloro che sono radicalmente sfruttati, fino a raggiungere *tutti coloro che nel capitalismo soffrono una pena comune*. La straordinaria potenzialità umanistica della rivoluzione sociale finisce col togliere dall'intero genere umano la copertura dell'autoestraniazione. Ma lo fa solo e precisamente dichiarando «guerra ai palazzi e pace alle capanne», secondo il motto di quel grande democratico che fu Georg Büchner, lo fa solo con la tagliente filantropia che risulta da questa frase di Marx: «La critica della religione porta alla dottrina secondo la quale l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo; dunque essa perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, as-

servito, abbandonato e spregevole»³. E, contrariamente a quanto pretendono certi dimezzatori di Marx, è certo che questo «imperativo categorico» materiale non è limitato agli scritti del *giovane Marx*. Niente di quell'imperativo viene respinto allorché Marx trasferisce nella concezione materialistica della storia quel che prima aveva chiamato «umanesimo reale». Già nel 1845 la VI delle undici *Tesi su Feuerbach* stabilisce, come è noto, quanto segue; «Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo.

Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»⁴. Ancor prima, nel 1844, si leggono nella premessa alla *Sacra famiglia* queste righe, che confermano la concezione indiscutibilmente materialistica dello stesso «umanistico»: «L'umanesimo positivo non ha in Germania nemico più pericoloso dello spiritualismo o dell'idealismo speculativo, che pone al posto dell'uomo reale individuale l'«autocoscienza» o lo «spirito»»⁵. E' vero che negli scritti posteriori di Marx il termine «estranazione», e cioè quel che fa da sfondo negativo all'umano, passa un po' in seconda linea; ma solo in quanto termine e non già come realtà giudicata dall'umano. Nelle posteriori analisi della giornata lavorativa del proletario e di tutto il restante «insieme dei rapporti sociali», i quali si sono venuti a creare per il proletariato, l'umano resta senz'altro come metro di giudizio, di condanna. Per i molti esempi a disposizione, valga questo, particolarmente tardo e non meno convincente: «Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria»⁶. E' l'«esplosione della ricchezza dell'umana natura», che sboccia sul terreno della necessità signoreggiata: ecco che l'«umanesimo reale», indubbiamente, non passa in seconda linea, ma al contrario *viene messo in piedi* proprio come reale e non formale. L'umanità trova posto in una democrazia resa realmente possibile; questa, infatti, rappresenta il primo domicilio di quanto è umano. Quest'ultimo, dunque, è assolutamente dominante anche come scopo remoto delle tendenze sociali, qui senz'altro dominanti. Il marxismo, rettamente vissuto, possibilmente libero e sgravato del suo cattivo vicino, è, fin dall'inizio, *humanity in action*, fisionomia umana che si attua. Esso cerca, batte, segue l'unica via oggettivamente autentica per farlo; perciò il suo futuro è nel contempo inevitabile e familiare.

Secolarizzazione e capacità di mettere in piedi

Quanto v'è di umano deve esser recato in un'atmosfera fresca e penetrante. Vada, perciò, ed esca dalle maniere puramente interiori, predicate abbastanza a lungo e abbastanza invano. Ma capita a volte di sentir dire, sebbene in luoghi più che sospetti, che si tratterebbe non di uscire, ma di uno *sprofondare*. Quel che viene messo in piedi va, per così dire, dalla brenna all'asino, e poi al pedone plebeo. Fu portato irrispettosamente via da un'area consacrata e «mondanizzato». Recentemente, per via del suo presentarsi storicamente, viene chiamato anche *secolarizzare*, sebbene in senso leggermente svalutativo. Lo Stato, dunque, ha trasformato in mondani territori, beni e diritti spirituali⁷, in Germania, nel 1648, più completamente nel 1803; in Francia, nel 1789 e definitivamente nel 1906. La secolarizzazione è ben diventata qualcosa di svalutativo allorché una certa mentalità reazionaria ha preso a riferirla a Marx, poiché egli in vari modi l'ha messa in piedi. Nonostante che questi ultimi camminino, una secolarizzazione siffatta non avrà niente della *second hand*, come dicono gli americani, che debbono ben intendersene. Quella dell'uomo deve essere una vita pressoché o assolutamente beata: non era così, e nel senso più elevato, più eminente, già prima di Marx, e non è stato forse Marx ad estenuarne la certezza? Della vita beata non si è fatta una vita semplicemente felice, e felice solo nel senso dei beni materiali? Dunque, si chiedono i bancari delle idee, Marx non ha piuttosto svenduto valori alti a prezzi eccessivamente ribas-

³Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Introduzione, in *Opere scelte*, cit., p. 65.

⁴Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, cit., p. 189 [N. d. T.].

⁵Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Roma, Rinascita, 1954, p. 9 [N.d.T.]

⁶Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970 7, libro III 3, p. 231.

⁷*Geistlich*, significa tanto «spirituali» che «ecclesiastici». In questo caso si allude soprattutto alla secolarizzazione dei beni ecclesiastici dopo la pace di Westfalia (1648) e dopo la pace di Lunéville (trasformazione dei principati ecclesiastici di Colonia, Treviri e Maganza in Stati laici) [N. d. T.].

sati, accessibili ad ogni borsa, ed anche il ricavato è in proporzione? Un simile dilapidatore, che fa liquidazioni del genere, va considerato attentamente come chi facilita le cose, dal perito commerciale, diremmo quasi dal perito commerciale della pace, e non più solo sul posto. Il vero amatore, il vero compratore dell'uomo e della salvezza dell'uomo, invece, risale alle reali fonti d'acquisto, e le trova là dove sembra che le canzoni politiche non abbiano ancora niente da intonare, o meglio da stonare. Così ci si scrolla Marx nobilmente di dosso, e tuttavia con lo sguardo rivolto ad un'aurora, una palingenesi. Solo che questa aurora si è accesa in un passato il più lontano possibile, e la palingenesi sta al di là dei sacri incensi, invece che nella cosiddetta tarda epoca infruttuosa di oggi. Allora lo stesso Marx dovrà apparire come decadente in tutto e per tutto, diventerà un promotore di civiltà in senso corrente. Come un tempo, in base a certe vedute reazionarie, si distinguevano i poeti dagli scrittori, giacché questi ultimi erano considerati plebei rispetto a quelli, così anche il Marx secolarizzante viene considerato roba da trivio. Tutto questo, perché l'uomo, e quanto in più modi gli è grandemente affine, sono stati messi in piedi.

Questo sminuire il proprio tempo è largamente diffuso e, certo, non è solo di marca borghese. Né è un'operazione limitata al solo Marx, quella di rimpicciolire con specialissimo piacere gli eroi. Anche la stanchezza d'una classe in declino porta quest'ultima a fidarsi sempre meno delle sue forze; lo slogan più riassuntivo di tutto questo, lo diede, una volta, Spengler. Quella attuale è «epoca tardiva» e nient'altro, sterile «stare svegli» invece dell'«anima portatrice di civiltà» che una volta è stata giovane. In Toynbee similmente tutto questo procede quasi in blocco, presentando anche la «democrazia e la scienza», che gli sono proprie, come secolarizzate. Per cui anche esse non sono altro che «una ripetizione, quasi priva di significato, di qualcosa che i Greci e i Romani fecero prima di noi e fecero supremamente bene»⁸. Tuttavia ogni ripresa del proprio valore, anche se storicamente borghesizzato, non soddisferebbe all'incombenza storica che le compete se venisse meno e al passato liberale e, soprattutto, alla vocazione del nostro tempo al *futuro*.

Quale conforto, se anche il marxismo, anzi proprio il marxismo, già sul piano puramente cronologico, non può essere dato, il suo valore di posizione nel generale autunno della civiltà, niente di notevole, niente che sia apportatore di futuro. E quale pensiero scoraggiante, sarebbe questo, per una gioventù con propensioni o inclinazioni socialiste. Marx è inesistente non solo se è «il più profondo secolo diciannovesimo», come dicevano i nazisti, ma anche se fosse ed esprimesse il ventesimo, posto che avesse in sé soltanto passato, non futuro. E per l'appunto, la faccenda dell'assassino antiquario⁹ di Marx non per questo è già liquidata; infatti la squalifica del proprio tempo sarebbe senz'altro incompleta senza l'idolatria delle notti magiche d'un tempo, al chiaro di luna.

L'«insurrezione delle masse», il «dominio degli inferiori», lo «schiamazzo dei plebei» alla fine di tutti i concerti della *Kultur*¹⁰, non avrebbero fatto una figura così meschina, se la loro stessa musica - nel momento in cui le garbava risuonare - non fosse passata per semplice *derivato di tempi migliori*, di tempi intellettuali, idealistici, speculativi. Senza questo «la» preso dal passato, l'imbelleamento non sarebbe stato perfetto, la faccenda della secolarizzazione non sarebbe stata totalmente micidiale, così come era nell'interesse del capitalismo. Nell'epilogo aggiunto alla seconda edizione del *Capitale*, con una frase famosa, Marx per primo ebbe a caratterizzare la messa in piedi di un qualcosa di passato, proprio in riferimento alla dialettica hegeliana, che a suo vedere poggiava sulla testa: «Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico»¹¹. Certo, se, insieme all'albero genealogico marxista, non meno famoso nell'ambito della filosofia classica tedesca, ciò viene inteso non come un «trarre in salvo da questa parte», bensì quasi come un retrocedere, cioè un risalire ad una presunta origine classica unica, ecco che allora abbiamo le «revisioni», una volta frequenti, di Marx, per mezzo di un Kant marburghese od anche (in misura significativamente più debole) di un Hegel neohegeliano. Nondimeno il marxismo non viene qui interpretato irrazionalisticamente, bensì proprio idealizzato, vale a dire che, senza

⁸ A. J. Toynbee, *Civiltà al paragone*, Milano, Bompiani, 1949, p. 333.

⁹ Allusione alla disciplina «antiquaria», all'erudizione concernente l'antichità classica. L'antiquaria è poi confluita nella filologia classica [N. d. T.]

¹⁰ *Kultur*, si intende come «barbarie stilizzata» dei popoli germanici in opposizione alla decadente *Zivilisation* degli altri popoli europei [N. d. T.]

¹¹ *Il Capitale*, cit., Poscritto alla seconda edizione, libro I, p. 28 [N. d. T.]

riguardo alle sue fonti più peculiari, proletario-rivoluzionarie, viene estenuato e ridotto a una dottrina per lo meno ancora razionale, anche se decisamente non materialistica.

Ma ecco che nella tarda borghesia, soprattutto tedesca, si manifestò in misura crescente la diffusione dell'irrazionalismo; grazie ad essa si poté procedere alla denigrazione di Marx, contrapponendo originali assolutamente mitici a presunte scimmiettature. Di conseguenza, in luogo della kantianizzazione od anche dell'hegelianizzazione che di Marx si faceva un tempo, subentrò un radicale tentativo d'annientamento con una specie di denuncia di plagio. Fiorisce così una sorta davvero ineffabile di feticismo delle fonti, per cui da Marx si risale a Gioacchino da Fiore o ad Agostino o addirittura, infine, alle mitiche attese di salvezza della protostoria. Passi ancora quel grande eretico e sognatore del futuro che fu Gioacchino da Fiore, sebbene non fosse altro che una specie di Isaia del secolo tredicesimo; ma ciò che si ha di mira, è quel caso serio che si chiama Marx; lo si arresta e lo si smaschera come *soi disant* ladro sacrilego. Tutto questo, solo allorché si ha un *decrecendo* della secolarizzazione, e d'una secolarizzazione che sente il puzzo di carogne della rivoluzione. Dopo di che, l'umanità non è niente altro che il trivializzato Figlio dell'Uomo, la solidarietà proletaria è solo una scadente riedizione del comunismo caritativo dei primi cristiani, il regno della libertà equivale esclusivamente al Regno dei Figli di Dio, e tutto questo al livello del più scadente pseudo-illuminismo ateo. Sono, secondo la significativa espressione di Whitehead, le *Adventures of Ideas*, laddove le idee non valgono più un fico secco, ma possono ben servire a guadagnarselo, purché la smettano di essere spirituali. Significativa a questo proposito è quella specie di ricerca genealogica condotta da Löwith sulla nonna nella mitologia; per lo meno con il suo fine secondario di rappresentare il nipote come uno che manda in rovina gli antichi beni del tempio nel duplice senso della parola. Lo sfruttamento qui è «preistoria» ovvero, in termini biblici, il «peccato originale di questo eone». Il materialismo storico qui è nel suo insieme «storia della salvezza nel linguaggio dell'economia politica» e «la fede comunista» è «una pseudomorfosi del messianismo ebraico-cristiano»¹². In un marxismo battezzato in tale misura, totalmente smascherato come plagio, liquidato magicamente, non arreca scandalo, né meraviglia che si possa affermare «Paragonata a quella di Marx, la filosofia di Hegel e realistica»¹³.

Cose del genere vengono fuori allorché la capacità di mettere in piedi, di salvare il nucleo razionale, appare esclusivamente come secolarizzazione. E come una secolarizzazione comunque non rallegra affatto seguaci e dimostratori dei principati ecclesiastici. Dopo tutto questo, risulterà che una società senza padrone né servo è quel che per tanto tempo si è cercato invano sotto il nome di «umanizzazione». Ed è proprio quello che per tanto tempo fu intralciato o impedito dalla società di classi, insieme alla sostanza della speranza, che finalmente si va formando.

Un buon contenuto non diventa affatto più debole per essere stato rettificato. Coloro i quali, invece, non sono altro che rimasticatori, hanno davanti a sé sempre più insipido quello che una volta era il cibo migliore o, se non altro, più nuovo. Al loro numero appartengono indubbiamente quei tipi che rinfacciano ai giganti d'aver avuto genitori d'una certa statura. C'è da meravigliarsi che non rinfaccino ai piloti d'esser degli epigoni, dato che già Elia avrebbe volato in cielo, ed anzi sarebbe andato più lontano di loro. Quanto ai secolarizzatori, invece, essi sono realmente degli epigoni, e lo sono, per così dire, nel senso più genuino, giacché tutto quello che scrivono, lo tirano fuori dal romanticismo semireazionario o totalmente reazionario. Ad uomini come Creuzer o addirittura Welcker, allora, la mitologia apparve totalmente come l'origine prima d'ogni scienza, quasi come una chiaroveggenza anteriore alla luce del cervello. Essa doveva essere stata senz'altro l'irraggiunta totalità d'un sapere immemorabile, e tutto quello che più tardi ci dice qualcosa (così, ad esempio, la dottrina platonica delle idee) non ne sarebbe che un'eco, una eco, appunto, secolarizzata. Per contro Marx ebbe a scrivere a Ruge, nel 1843: «Apparirà chiaro... come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza per possederla realmente.

Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di *realizzare* i pensieri del passato»¹⁴. Alla maniera dei secolarizzatori, una frase del genere sarebbe secolarizzata anche

12K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano, Comunità, 1963, pp. 76 ss

13Ibidem, p. 83.

14Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili, cit., pp. 40-41 [N. d. T.].

essa dall'originale romantico, mentre in realtà, com'è ovvio, rappresenta essa medesima un originale in persona. Rappresenta, cioè, un luogo *assolutamente e pienamente nuovo* proprio rispetto al passato, o meglio, come dice Marx: rispetto all'«analizzare la coscienza mitica, oscura a sé medesima» nel passato, e non certo ad un'astratta rottura da esso. *Un buon contenuto, dunque, non diventa più debole per il fatto d'essere stato rettificato e, ancora più ovviamente, non è secolarizzato per il fatto di essere realizzato col venir messo in piedi.* Qui e superfluo sottolineare la perfetta novità che Marx, con il mandato proletario-rivoluzionario che aveva dietro di sé, doveva trovare soprattutto per dare compimento alle buone idee del passato. Quel nuovo che apre nuove strade nella conoscenza del plus-valore, nella concezione economico-dialettica della storia, nel rapporto teoria-prassi: se i secolarizzatori non lo vogliono capire, non lo vogliono in forza dei loro interessi borghesi, non lo possono per la loro ignoranza, ciò ci dice qualcosa semplicemente sulla loro mentalità restaurazionistica, ma niente affatto sul marxismo. E questa arretratezza riguarda ancor meno il nuovo umanesimo, il nuovo attivismo, la nuova trasformazione del mondo, il sogno in avanti che viene messo a punto nel marxismo perennemente aperto. Qui non abbiamo a che fare con alcun mito *ci-devant*, che sia spuntato ed appassito, ma che pure si concede una fioritura e pretende di tornare sempre come luce. Si getti uno sguardo, per restare ancora al di fuori del «mettere in piedi» marxistico, alla *moralità*. Si è fatta più angusta per il fatto di non attuarsi più in vista d'una ricompensa ultraterrena, ovvero, al contrario, e diventata più pura? Si guardi allo *stesso cristianesimo*: si è forse rilassato, ad opera di Thomas Münzer, per il fatto di non esser più preso in senso quietistico, e nemmeno più nel senso veniale-ultraterreno del «gozzovigliare mettendo sul conto di Cristo»? Non è, al contrario, diventato più genuino? Non se ne è avuta piuttosto una reale espansione col suo coinvolgersi nell'attività, nella storia temporale dell'aldiquà, nella rivoluzione e in quell'altra «incarnazione di Cristo» che agli Anabattisti, come prima agli Hussiti, apparve come mistica democrazia? Si guardi alla *storia della scienza*: presso i Greci quest'ultima nasce comunque in rottura col mito, anche se poi questo così spesso verrà riagganciato, non sempre con lo stesso peso, nella dilucidazione del concetto.

Filosofia e scienza si sono impoverite o, al contrario, non si sono forse accresciute del mai visto, del mai pensato, allorché Socrate volle portarle dal cielo sulla terra, mentre l'*Ananké* di Democrito non aveva affatto secolarizzato la mitica Moira, la dea del destino? O allorché Aristotele, nell'ontologico binomio di concetti «dynamis-entelechia», *materia-forma*, aggiunge alle mitiche ipostasi uomo-donna (a parte l'applicazione smitizzante) qualcosa d'assolutamente nuovo, qualcosa di responsabile, qualcosa di sostenibile «in verità»? Certo, si dà un autentico intendere nei veli mitici o mistici, un intendere che nell'umanesimo [*Menschlichkeit*], nella dialettica (ne esisteva già una nel mito cinese) vuol essere rivolto assolutamente ad una luce che si leverà nel futuro; e questo, soprattutto nei lampi messianici che irrompono nel mito. E proprio chi è amico dell'illuminismo autentico sarà l'ultimo a negare il suo stupore profondo e grato e avido di sapere, di fronte a simili vaticini. Ma un intendere rettificante, accrescente, illuminante il mondo con il mondo stesso, sorge sempre e soltanto nel luogo scientificamente conquistato della coscienza, un luogo che certo è ancora abitato. Non può più sorgere né esser compreso in una società in cui, come riferiva Eduard Spranger, non sussistono altro che due filosofie: quella della disperazione che dà tutto per perduto, e quella della ragnatela, che vuol trarre sillogismi clericali dalle mozioni della sapienza medioevale-scolastica, che ci siamo lasciati da tempi remotissimi dietro le spalle. Solo il marxismo creativo è nostro tempo, appreso in pensieri, come tempo che insieme crea, eredita e realizza. Un tempo in cui anche l'«umanità» non resta più nel cuore o in incoraggiamenti ideali (senza che vi spenda un solo centesimo). In cui la terra possa trovare un posto reale nell'idea di rifare il mondo, senza che questa idea resti un'immagine mitica, in cui s'immedesima la «bontà inventata» dell'odierno ruminamento verbale del mito. Né si vede come sia possibile altrimenti realizzare quanto si è individuato come giusto, come sia possibile attuarlo in una tendenza intesa marxisticamente, in misura della possibilità reale e delle sue prospettive.

Questa prassi è meno d'ogni altra secolarizzazione dell'altezza, allorché abolisce ogni «sopra» in cui non figura l'uomo. *Ma sia pure, si prenda la secolarizzazione in un nuovo senso specifico, in un senso solamente marxistico, nella misura in cui esso corrisponde alla teria-prassi.* Avviene allora, per ottima ironia delle cose, che si salva perfino la parola resa così insidiosa, la parola così degradante, e si salva in un modo a cui erano ben lungi dal pensare i più superficiali dei suoi spregiatori. Vale a dire che, essendosi, tutti i grandi pensatori prima di Marx, accontentati essenzialmente d'una libreria filosofizzazione del mondo, ora comin-

cia, realmente, *suo modo*, all'orizzonte dell'umanesimo marxista, una mondanizzazione della filosofia. In modo tale che questa viene messa davvero e integralmente in piedi, mostrandosi così tanto chiamata quanto destinata al rifacimento del pianeta Terra. Ma tutto questo, senza nulla detrarre al pensiero veramente grande del passato, anzi con atteggiamento pensieroso e proprio perciò non inoperoso. «O vien, siccome viene dalla nuvola il raggio, / dal pensiero l'azione? Fatti or son vivi i libri»¹⁵ suona la marxiana domanda che si pone Hölderlin nella poesia *An die Deutschen*. Quel che in tal modo emerge come compito netto e deciso, è ben lungi dal lasciar andare delusa la speranza concepita.

Sogno in avanti, sobrietà, entusiasmo e loro unità

Un sogno non può star fermo; non fa bene. Ma se è un sogno in avanti, il fatto che vi si agita fa un effetto ben altrimenti consumante. Anche quel tanto di smorto, di debilitante che può prestarsi alla semplice nostalgia, viene allora a cadere; la nostalgia si fa piuttosto desiderio ed indica quel che esso può realmente. Da quando si richiede negli uomini di fare il passo secondo la gamba, essi hanno imparato a farlo, ma sono i loro desideri e sogni che non obbediscono. In ciò tutti gli uomini sono per il futuro, vanno oltre quella che per loro è diventata la vita. Essendo scontenti, si ritengono meritevoli d'una vita migliore, *anche* se dipinta come banale ed egoistica, percepiscono l'inadeguato come *limite* e non come abitudine. In quanto perfino il più privato e ignorante *wishful thinking* è preferibile all'inconscio mettersi in fila, giacché quello è suscettibile di ricevere una forma. E' capace di coscienza rivoluzionaria, può salire sul carro della storia, senza che perciò si debba lasciare a terra quel che di buono è nei sogni. Tutt'al contrario, il carro non è così angusto come immaginano o trovano adeguato a sé tempi aridi, miseri o inconsapevoli. Il progresso sociale pretende, sì, e talvolta in maniera cruda, che si buttino via pregiudizi, falsa coscienza, superstizioni o si sbarri loro il passo, ma proprio per questo non pretende affatto che lo si sbarri ai sogni in avanti.

L'oggettivamente possibile, a cui il sogno deve attenersi se vuol servire a qualcosa, trattiene in maniera preordinata anch'esso. Il sogno ad occhi aperti d'una vita piena, sogno oggettivamente mediato e proprio perciò non rinunciatario, supera la sua propensione all'autoinganno né più né meno che la mancanza di sogni. Quest'ultima, legata ad un tenersi a se stessi o ad un realismo, che sembra ancora non esser altro che rassegnazione, è senz'altro la condizione preponderante di molti uomini che pensano, sì, ma poco conoscono, in una società povera di prospettive (e ricca d'imprecisione). Tutti costoro hanno una certa avversione per l'andare in avanti e per il guardare in avanti, anche se in misure diverse e con diverse intensità di timore. Si abusa di un'umiltà per metà greca, di una cautela per metà positivista, per trasformare il fatto che non si possa vedere cosa c'è appena svoltato l'angolo in una, per così dire, parabola antimarxista: tutto questo, per restarsene in una condizione d'interessata mancanza di sogni. In questo caso perfino l'ingenua verità del fatto di non poter vedere cosa c'è appena girato l'angolo diventa ancora più insipida, non appena entra in funzione uno specchio, e soprattutto: si può benissimo discutere di quel che c'è dietro l'angolo, si può venire a sapere da certe tendenze quale delle curve più vicine intendano imboccare, e si può favorire attivamente quella svolta dialettica, giacché la ragione possiede davvero un senso acustico di ciò che è importante, un senso il quale fa sì che essa arrivi subito a dire la sua parola su quanto ha ascoltato. Ma la mancanza di sogni, come destino, ha capacità inibitorie ancora più ampie, in quanto l'angolo, o piuttosto quel che di spiacevolmente già operante, non borghe-se, gli sta dietro, si presenta senz'altro come escatologico, e conseguentemente l'umiltà greca si mette sulle difese contro la saccenteria cristiana.

O piuttosto, non contro questa, se per essa intendiamo la voce che viene da Patmos, ma solo contro l'escatologia, come quella a cui, anche qui, il marxismo è stato consegnato. Come se fosse un ultramondo pieno di estasi assurde, e non questo stesso mondo visto ben urgentemente nella penetrante analisi delle forze che lo muovono, nella dominante anticipazione dei suoi possibili buoni frutti. Orbene, considerate le scomode diagnosi e previsioni che essa comanda, è proprio questa urgenza che può apparire

¹⁵«Oder kommt, wie der Strahl aus dem Gewolke kommt, / Aus Gedanken die Tat? Leben die Bücher bald?» variante del testo più comune: «Aber kommt, wie der Strahl aus dem Gewölke kommt, / Aus Gedanken vielleicht, geistig und reif die Tat?» [Ma vien forse, siccome vien da nuvole il raggio, / dal pensiero, spirituale e matura, l'azione?]. Cfr. F. Hölderlin, *Gedichte nach 1800*, in *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, a cura di F. Beissner, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, vol. II, p. 9 [N. d. T.].

non solo invadente, ma penetrante nel vero senso della parola; proprio allorché la ricchezza d'imprecisione ed anche un'altra ricchezza, quella di esteriore luccichio evidentemente macabro, coprono il vuoto della propria sera e la pienezza d'un altro mattino che, come sempre, è un'aurora impietosa. La mancanza di sogni in avanti, dunque, è una difesa che, per così dire, ha parvenze filosofiche, ma in realtà è ben poco filosofica: senza attesa alcuna delle cose che devono venire. In questo volontario-involontario scetticismo, invece della speranza si annida la paura, invece della comprensione del futuro, inteso, secondo la parola di Leibniz, come un'accresciuta dimensione del presente, un ante-finale; e ciò, fino al momento di andarsene, o addirittura di naufragare con lo sguardo voltato dall'altra parte. Specialmente la paura, dice Sartre, è uno stato che annulla gli uomini; se ciò è vero, vale il vivificante contrario per la speranza intesa in senso soggettivo e, più che mai, oggettivo.

E quand'anche poco importi se venga a costare più o meno costruire dei meri castelli in aria, da cui poi risultino i sogni ottativi, sviati e adoperati in modo esclusivamente disonesto, la speranza, con il progetto e il ricordo con il *possibile a scadenza*, e la realtà più forte e migliore che si dia. Ed anche se la speranza non fa altro che sormontare l'orizzonte, mentre solo la conoscenza del reale tramite la prassi lo sposta in avanti saldamente, e pur sempre essa e soltanto essa che fa conquistare l'incoraggiante e consolante comprensione del mondo, a cui essa conduce, come la più salda ed insieme la più tendenzialmente concreta. Non v'è dubbio che la consolazione che da tale comprensione del mondo va coltivata con la faticosa collaborazione di molti. Sarebbe stato più facile costruire in un solo giorno Roma che Atene, e la via più difficile, quella che spesso si fa palmo per palmo, si estende fino alla festa per la copertura del tetto del *regnum humanum*. «Il realismo socialista deve avere una prospettiva», lo riconosce anche Lukács a proposito di coloro che provocano tendenze deviazionistiche, «altrimenti non sarà socialista»¹⁶.

La ragione non può fiorire senza speranza, la speranza non può parlare senza ragione; l'una e l'altra in unità marxista - altra scienza non ha futuro, altro futuro non ha scienza.

Il camminare eretti, è quello che distingue dalle bestie, e non lo si ha ancora. Anche esso sussiste come desiderio, né più né meno che quello di vivere senza sfruttamento e senza padroni. Qui soprattutto, tenace quanto necessario, il sogno diurno si librò su quanto era stato fino allora, e non era stato portato a compimento, e si mise alla testa della marcia. E vi si misero, di volta in volta, i ricercatori del camminare eretti, di quel senso monitorio che nei *Fragmente und Aphorismen* giustamente così esprime Ludwig Börne: «Prima che un'epoca s'inauguri e poi continui il suo cammino, si fa precedere sempre da uomini capaci e fidati, che gli traccino i confini del campo. Se si lasciassero andare per la loro strada questi messaggeri, se li si seguisse e li si osservasse, si sentirebbe subite dove i tempi vanno a parare. Ma non lo si fa; quei precursori, li si chiama sobillatori, corruttori, sognatori, e li si reprime con la forza. Eppure i tempi continuano ad avanzare con armi e bagagli, e poiché non trovano nulla di prenotato e ordinato, prendono stanza là dove gli garba, e pigliano e distruggono più di quanto sia loro necessario e conveniente»¹⁷.

Da Marx in poi, più che altrove in quei paesi in cui il marxismo diventò potere, le cose sono andate certo altrimenti: il futuro ha avuto alloggio. Ed anche il sogno diurno del *regnum humanum* non è più nell'aria o in cielo o semplicemente nelle opere d'arte, sicché le strade che vi conducono sono prese solo come vie di fuga e le batte quella rassegnazione per cui il bello fiorisce solo nel canto. Invece, quindi, che alla Notte di Walpurga, in cui «si può vedere, con meraviglia, come Mammona arda dentro il monte»¹⁸, è indubbiamente ad un altro oro che si dà l'occasione di condensarsi dal magma utopico-ideologico esistente finora. Eppure il precoce ha certo ancora di che fiorire, ha ancora la sua funzione, anche se sboccia proprio nella *sobrietà*, invece che nell'esaltazione e nelle nuvole. Nella sobrietà, però, è in-

¹⁶Il passo citato può considerarsi una sintesi del seguente passo di Lukács: «Se vogliamo trasferirci di colpo al centro di questa problematica, il meglio ci sembra (come nel confronto di realismo borghese e antirealismo) di cominciare anche qui con l'analisi della prospettiva nel realismo critico e in quello socialista. Che per quest'ultimo la lotta per il socialismo e per la sua realizzazione sia al centro di tutti i problemi di prospettiva, si capisce da sé...». *Il realismo critico nella società socialista*, in *Il significato attuale del realismo critico*, Torino, Einaudi, 1957, p. 99 [N. d. T.].

¹⁷Ludwig Börne (1786-1837), pseudonimo di Löb Baruch, intellettuale ebreo convertitosi nel 1817 al protestantesimo. Amico di Schleiermacher e nemico ingeneroso di Heine e Goethe, fu uno dei leaders della «Giovane Germania». [N. d. T.].

¹⁸W. Goethe, *Faust e Urfaust*, Milano, Feltrinelli, 1965, vol. I, pp. 200-201. I versi originali sono: «Wo man mit Erstaeu sieht, / Wie im Berg der Mammon glüht» [N. d. T.].

sito egualmente l'*entusiasmo*, affinché quella non accorci con astratta immediatezza le prospettive, invece di attenersi all'orbe della possibilità concreta. Entusiasmo è fantasia in azione, e quell'acido che è la sobrietà deve essere l'ingrediente più prezioso, invece che il più comune e a buon mercato.

Dalla genuina sobrietà, da quella vissuta marxisticamente, niente è più importante del *common sense*, di quel sedicente «sano intendimento umano», che non è poi né tanto sano né tanto umano, e che il più delle volte è zeppo di pregiudizi piccolo-borghesi; ma, d'altro canto, niente le è più vicino di quel *bon sens* così diverso dal *common sense*, quel buon senso che si trova precisamente nell'entusiasmo marxisticamente utilizzato. Il *common sense*, quello tipicamente adialettico, sancisce che gli uomini restano sempre uomini; menando la sua vita nell'Africa Centrale, riterrà assurdo che l'acqua possa presentarsi anche allo stato solido; è quello che ha dichiarato esclusa la possibilità che la Cina sia mai una repubblica; al contrario il *bon sens*, questo segno di bontà, di pienezza, della sobrietà veramente sana, non esclude né preclude alcuna prospettiva, tranne quella che potrebbe condurre a cose senza vantaggio. Ed ecco qualcosa di veramente caratteristico, per il marxismo quale dichiarato alloggiatore del futuro: esso elimina la congelata antitesi fra sobrietà ed entusiasmo, facendoli confluire in qualcosa di nuovo e facendoveli cooperare all'esatta anticipazione, alla concreta utopia. La sobrietà non c'è affatto per vessare la fantasia, come se l'illuminismo coincidesse con Gottsched o addirittura con Nicolai¹⁹, e l'entusiasmo, inteso precisamente come fantasia in azione, non c'è per metter fuoco, riempiendosi la bocca di assoluto, come se il romanticismo rivoluzionario coincidesse col donchisciottismo.

Parimenti, per mettere a punto la lancetta delle ore, occorre girare quella dei minuti, così come, per converso, tutte le luci d'un transatlantico in mare aperto devono poter essere accese da un momento all'altro, e per ciò occorre un minuzioso lavoro rivoluzionario. E dunque egualmente insensato ed estraneo al marxismo tanto stare al di sotto della realtà con niente altro che la sobrietà, quanto starle al di sopra con niente altro che l'entusiasmo; il reale, inteso proprio come quello a cui si tende, viene colto solo grazie alla costante oscillazione dei due aspetti, unificati *in una prospettiva, in uno sguardo esercitato*. Scriveva Lenin per il quarto anniversario della Rivoluzione d'ottobre: «Non direttamente sull'entusiasmo, ma con l'aiuto dell'entusiasmo nato dalla grande rivoluzione, basandovi sullo stimolo personale, sull'interesse personale, sul calcolo economico, prendetevi la pena di costruire dapprima un solido ponte che, in un paese di piccoli contadini, attraverso il capitalismo di Stato, conduca verso il socialismo, altrimenti voi non arriverete al comunismo, altrimenti voi non condurrete decine e decine di milioni di uomini al comunismo»²⁰. Ma con questo freddo realismo è e resta strettamente intrecciato quello entusiastico, fatto di cose, che nello scritto sul *Radicalismo di sinistra* Lenin caratterizza come adeguato allo slancio (e non, quindi, alla frenata) verso il reale medesimo: «La storia in generale e la storia delle rivoluzioni in particolare sono sempre più ricche di contenuto, più varie, più multilaterali, più vive, più «astute» di quanto immaginino i partiti migliori, le avanguardie più coscienti delle classi più avanzate.

E la cosa si capisce, perché le migliori avanguardie esprimono la coscienza, la volontà, le passioni, la fantasia di decine di migliaia di uomini, ma la rivoluzione viene realizzata in un momento di slancio eccezionale e di straordinaria tensione di tutte le facoltà umane, viene realizzata dalla coscienza, dalla volontà, dalle passioni, dalla fantasia di varie decine di milioni di uomini»²¹. E il modello di questo gioco di correnti, della fredda che occorre alla calda, della calda che ha bisogno precisamente della corrente fredda dell'analisi per dimostrare i suoi vari stadi separati gli uni dagli altri, si trova, a ben vedere, nello stesso Marx; in questa empirica profezia (nella quale sembrano quasi messi insieme Antonio e Tasso²²): «Il diritto non può essere mai più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società. In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo biso-

19Johann Christian Gottsched (1700-1766) e Friedrich Nicolai (1733-1811), qui considerati esponenti di un piatto illuminismo tedesco [N. d. T.]

20V. I. Lenin, *Per il quarto anniversario della Rivoluzione* (14 ottobre 1921), in *Opere*, 45 voll., Roma, Editori Riuniti, 1954-1970 vol. XXXIII, p. 44.

21V. I. Lenin, *L'«estremismo» malattia infantile del comunismo* (1920), in *Opere*, cit., vol. XXXI, p. 85

22Torquato Tasso e Antonio Montecatino (segretario di stato del Duca d'Este), personaggi del *Tasso* di Goethe, sono incarnazioni antitetiche rispettivamente dell'idealismo assoluto e del realismo [N. d. T.].

gno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: "Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!"²³.

Solo con una siffatta analisi (eventualmente, se lo richiedono le difficoltà delle acque navigabili, anche una *ad pessimum*), solo con una siffatta *prospettiva* (che accompagna l'analisi) è possibile quella confortante intelligenza del mondo che si chiama marxismo e che proprio perciò non è contemplativa, ma è una direttiva all'operare. L'inadeguatezza delle forze produttive, da tempo socializzate, al loro tipo d'appropriazione privato-capitalistica, questa contraddizione di fondo della società capitalistica evoluta, può essere mascherata, sia pure in modo effimero, dalle febbrili congiunture che si hanno fra una crisi e l'altra, e da ciarlatanesche teorie, ma il marxismo, e solo esso, resta tanto il detective quanto il liberatore, resta la soluzione sia teoretica sia pratica di questa troppo annosa contraddizione.

E solo il marxismo ha predisposto la teoria-prassi d'un mondo migliore, non per obliterare l'attualmente esistente, come succedeva abitualmente nella maggior parte delle utopie sociali astratte, bensì per trasformarlo economico-dialetticamente. Non senza eredità, meno che mai senza quella dell'intenzione primigenia: quella dell'età dell'oro; il marxismo, freddissimo *detective* in tutte le sue *analisi*, prende sul serio la *favola*, sul pratico il *sogno dell'età dell'oro*: il dare e l'avere reali riguardano la reale speranza. Finora non si era nella condizione di poter entrare da vivi in una prospettiva più perfetta, e non lo è nemmeno chi a quella aderisce, in quanto essa non è ancora fatto compiuto, in quanto la sua attuazione è ancora ben lontana, nell'estraneazione tuttora imperante. Il rapporto fra lo stato d'indigenza e il contenuto infervorante, perfino entusiasmante, della maggior parte degli ideali concepiti in quanto è stato finora, sarà al di sopra della contemplatività, della rassegnazione o, checché ne venga fuori di affine, della religione. Ma se la reale essenza dei contenuti della speranza saprà attecchire sufficientemente nell'esistenza, procurandosi terreno, mani e piedi, il luogo d'inizio, cui non mancheranno né *prosa* né *valore* di simbolo, si chiamerà «società senza classi» *usque ad finem*.

Certezza, mondo incompiuto, patria

Ed ecco che gli si presentò l'intera immagine della vita dell'uomo sulla terra. Gli parve che tutta la vita dell'uomo fosse come una sottile lingua di fuoco, che per breve tempo divampa in un'oscurità interminabile e terrificante, e che tutta la grandezza dell'uomo, la sua tragica dignità, i suoi atti eroici e gloriosi, scaturissero dalla brevità e dall'esiguità di quella fiamma. Sapeva che la sua vita era poca cosa e si sarebbe presto estinta, e che il buio soltanto era immenso ed eterno. E sapeva che sarebbe morto con un sorriso di sfida sulle labbra, e che l'urlo della ribellione sarebbe risuonato con l'ultimo battito del suo cuore nel ventre della notte che tutto sommerge²⁴.

Il desiderio costruisce e crea il reale, noi soli siamo i giardinieri del misteriosissimo albero che spunterà. L'ardente desiderio di diventare conformi a se stessi trascina anime, e la soluzione satura, a base d'idee, per il perfetto cristallo della realtà rinnovata, e spirito che immagina ciò che non è e lo vuole e lo pensa quindi creativamente, forte come un magnete verso il nostro futuro, verso quello del mondo inteso sempre a giudicare come esso futuro guarda continuamente a noi e riserva a sé soltanto la molle scelta del cattivo e del buono egualmente indecisi. Ne va di noi, e non si sa dove vada; solo noi stessi siamo ancora leva e motore; la vita esteriore e palesata ristagna: ma il nuovo pensiero finalmente irrompe al di fuori, nella piena avventura, nel mondo aperto, incompiuto, ebbro, affinché in tal modo, in questa sua forza, cinta del nostro dolore, del nostro caparbio presentimento, dell'immane possanza della nostra voce d'uomini, dio sia nominato Dio, e non vi sia riposo finché non siano vinte le nostre intime ombre, non sia raggiunto il compimento di quella cupa, fermentante morte intorno alla quale sono costruite ancora tutte le cose, uomini ed opere²⁵. Tre, di conseguenza, sono le categorie centrali del processo dialettico: fronte, novum, materia; tutte e tre presuppongono compresa e operosa la più nobile qualità

²³Marx, *Critica al programma di Gotha*, in *Opere scelte*, cit., pp. 961-962.

²⁴T. Wolfe, *Non puoi tornare a casa*, Milano, Mondadori, 1962, vol. I, p. 11.

²⁵E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1964, pp. 216-217.

umana: la speranza. *Fronte*, cioè la sezione più avanzata del tempo, quella in cui si decide il tempo a venire.

Novum, cioè la reale possibilità del non ancora conscio, del non ancora avvenuto, con l'accento posto sul novum buono (sul regno della libertà) se viene attivata la tendenza che ad esso porta. Materia, cioè non il bruto macigno, bensì - secondo il senso implicito alla definizione aristotelica di materia - tanto l'essente-secondo-possibilità, e quindi ciò che può storicamente venire alla luce di volta in volta, secondo le condizioni, quanto l'essente-in-possibilità, e quindi il reale substrato di possibilità del processo dialettico. Proprio in quanto essere in movimento, la materia è un essere non ancora recato a compimento; essa e il terreno e la sostanza in cui il nostro futuro, come pure il suo proprio, viene portato a compimento. Ne consegue che la filosofia attuale si trova davanti a una gran copia di problemi; per l'Occidente di oggi questi ultimi, per quanto in enorme ritardo, non sono ancora pronti al «superamento». *Ex oriente lux*: questa antica parola, che ci viene ad un tempo dalla geografia e dal cristianesimo, riceve, da queste vedute, una verità rinverdata, dotata d'una nuova fecondità; dall'Est dell'umanità presente viene la luce. La filosofia tedesca, da Hegel a Marx, è stata la prima a formularla; la filosofia tedesca ha da mantenere fede e valore a questo impegno²⁶. Anche se mediato, il desiderare non cede, non rinuncia. Non si fa perdere di vista quale che sia la misura in cui diventa più difficile e più costoso. Non aderisce saldamente al dato, ma trova opportuno, vedendo quanto di visibile è a disposizione, non credergli del tutto. La speranza soggettiva, invece, quella con cui si spera di fatto, è sicura e certa di sé, anche se ciò da essa indicato, vale a dire la speranza, oggettiva, quella sui cui contenuti si spera, può nel migliore dei casi essere solo verosimile. La soggettiva è *spes qua speratur*, l'oggettiva è *spes quae speratur*; la prima, la speranza sperante, viene anche e realmente creduta, sicché ha, *suo modo*, fiducia; invece la seconda, la speranza sperata, se avesse ferma fiducia in sé, non sarebbe affatto speranza. Vale a dire che la realtà indicata nella speranza sperante (questa speranza ancora così flessibile, e fino all'ultimo attivamente incoraggiante), cioè l'oggettiva *realtà di speranza* nel mondo stesso, non è ancora affatto garantita sicuramente e certamente di sé medesima; altrimenti la ferma fiducia della speranza sperante, invece di essere coraggiosa e, come è spesso, schiettamente paradossale, non sarebbe altro che banale. L'autentica speranza sussiste in quanto tale, cioè come mediata storico-tendenzialmente, per niente affatto librata nel vuoto, da cui niente le potrebbe venire, ed in cui perciò potrebbe esser gettata in una qualche avventura.

Ma proprio perché la speranza autentica nel mondo procede via mondo ed opera combinata con l'oggettivo processo del mondo, insieme a tale processo è esposta a un rischio, come a quello del fronte. E solo se il traguardo legittimamente attendibile e raggiungibile, l'umanizzazione socialista, non viene oscurato dall'insufficiente, non diventa amaramente più lontano a forza di deviazioni, le leggi oggettivamente valide dello sviluppo dialettico e delle sue remote possibilità potranno far da guida ed esser messe felicemente a frutto. Interamente già decisa in se stessa come speranza sperante, deve essere però ancora decisa la sortita nel campo aperto della storia, come in quello della decisione oggettivo-reale. Questa è la categoria del pericolo o della oggettiva mancanza di garanzie anche della speranza mediata, della *docta spes*; non si dà ancora una asituazionalità immune da titubanze e ad esito scontato. Non se ne dà in senso oscuro, in modo tale che decidibilità, novum, possibilità oggettiva siano estinti e quasi che non si possa ricombattere meglio qualsiasi battaglia perduta. Ma non se ne dà nemmeno in quel senso luminoso, anzi luminosissimo, che contrassegna l'esistenza senza estraneazione, i valori inequivocabilmente recati a maturità e naturalizzati.

L'ottimismo, quindi, è giustificato solo se militante, e giammai se scontato; sulla miseria del mondo, l'ottimismo di quest'ultimo tipo ha un effetto non solo puramente iniquo, ma assolutamente stupido. Tanto meno la decisività reale, la migliore di tutte, consiste (chissà come e chissà dove) in un aldilà ipostatizzato; come se l'*ens perfectissimum* di quest'ultimo fosse un superessente, troneggiante *ens realissimum*. Un simile compiuto «dato di fatto» di ordine più elevato, quale lo tirano in ballo non solo le religioni teistiche, ma anche gli idealismi metafisici, rappresenta piuttosto una mera ipostasi. Tanto più trista, tanto più falsa, in quanto tutti i filosofi esistiti finora, nella misura in cui hanno esplorato tali remote regioni celesti, hanno trattato del loro dio, della loro sostanza, del loro assoluto come se avessero a che fare con

26E. Bloch, *Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie* (1950), in *Philosophische Aufsätze*, Gesamtausgabe, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969, vol. X.

un *fixum*, un *definitum*, addirittura un *realissimum* senza pari, ed ogni processo altro non fosse che una pedagogia o da quel *fixum*. E bensì attendibile un certo modo di *transcendere* ogni cosa e soprattutto la vita umana, un andare al di là del dato, ma è altrettanto attendibile che questo *transcendere*, inteso come concretamente utopico, non implica alcuna trascendenza. Questa sarebbe, di nuovo, un compiuto dato di fatto, un dato-fantasma, e se sicuramente la coscienza dell'utopia concreta non aderisce positivisticamente al fatto di una immediata visibilità, ancor più sicuramente essa non si volatilizza nelle ipostasi-fatto di una pura *mitologica invisibilità*. In luogo di tutto questo, la filosofia si palesa come una spedizione che si compie con ed in un processo ramificato ad oltranza e inconchiuso, come coraggio nello affrontare quella *mancanza di garanzie, che in senso vero e proprio pone la speranza sul fronte*.

Nel porcela non le dà come destino l'inconchiuso, né il mero avvicinamento interminabile alla meta, così come avveniva fisicamente in Tantalo, moralmente in Kant. Il mondo incompiuto, piuttosto, può esser recato a compimento, il processo pendente in esso può esser recato al suo esito, l'incognito della realtà principale, reale e velata in sé stessa, può esser diradato. Certo, non proprio con premature ipostasi o con fisse determinazioni d'essenza che blocchino la strada. Il peculiare ovvero l'essenza non è niente di quanto è compiutamente disponibile, come acqua, aria, fuoco, od anche come l'invisibile idea di «tutto» o qualsiasi altra assolutizzazione o ipostatizzazione di questi reali *fixa*. La peculiarità ovvero l'essenza è quella *che non è ancora, quella che nel nucleo della cosa urge verso se stessa, che attende la sua genesi nella tendenza-latenza del processo*; solo essa medesima è fondata, oggettivo-reale speranza.

E il suo nome coincide, in definitiva, con quello dell'«essente-in-possibilità» in senso aristotelico e ben al di là di esso, e quindi con quanto di più compiuto esista apparentemente: con quello di materia. Tutto il suo subire, condizionare e divenire sarebbe senz'altro un concetto privo di senso se quanto ha possibilità e capacità di venir fuori fosse già esistente. Questo «non ancora», ovviamente, non è come se tutto quello che poi viene o ancora verrà fuori fosse già esistente rimpicciolito «in potenza», quasi *incapsulato* nell'atomo o nei «differenziali» subatomici della materia. Una tale arretrata concezione del «non ancora» sopprimerebbe o non comprenderebbe il salto dialettico nel nuovo. Altrettanto ovviamente, nella tendenza-latenza dialettica, aperta al novum, del processo materico, non si trova nessuno scopo preordinato, e quindi postovi quasi bell'è fatto, come voleva la vecchia teleologia, addirittura guidato mitologicamente dall'alto verso il basso.

E' chiaro che con questa vecchia teleologia, la quale ricorda anche la «Provvidenza», non viene screditato il genuino problema teleologico, non sono fatte scomparire, per la tangente o dommaticamente, le genuine categorie di scopo, e quindi di fine, e quindi, ulteriormente, di senso. Tanto meno, in quanto è proprio la tendenza ad implicare costantemente il riferimento allo scopo; in quanto senza un tale riferimento al fine un progresso non può né esser misurato né sussistere come progresso oggettivo-reale; in quanto un mondo senza una progettazione praticabile in e con esso, senza scopi, finalità, significati praticabili nel suo ambito, non sarebbe in nessun caso un mondo marxista. Per cui la *verità* della teleologia non consiste affatto in finalità esistenti bell'è fatte, ma piuttosto in quelle che si formano solo nell'attività del processo, ne scaturiscono sempre nuove e se ne arricchiscono.

Il nerbo del giusto concetto di storia è e resta il novum, quello del giusto concetto di filosofia, il migliore novum. Ed in molte, per non dire la maggior parte delle dottrine dell'essenza, il tenore utopico resta celato solo e proprio perché la verità finalistica di tutte le cose viene rappresentata come assolutamente già esistente e quindi completamente palesata. Questa verità come conformità della cosa a sé stessa, questa sua esauriente essenza, la sua essenza basilare, va considerata allora anche da qui come in e per sé compiuta, chiara, scoperta e velata solo alla debole capacità intellettuale degli uomini. Dai saggi esemplificativi, che vorrebbero presentare i singoli nomi metafisici dell'essenza, nasce l'*exemplum* medesimo, dagli esperimenti sull'essenziale nasce un'ontologia puramente fissa, e per giunta di specie contemplativa al sommo grado. La contemplatività dei più fra i filosofi pre-marxisti consuma così un'elevatissima disponibilità, sebbene anticipabile solo con molta polifonica luce. In siffatta ipostasi ontica il metodo diviene la mera strada da consumarsi; il risultato, il palazzo, comunque rifinito, alla fine della strada, la metafisica delle *ben kai pan* da scrivere sul frontone del palazzo terminato. Sconosciuta, allora, non è soltanto la materia, ma anche là dove la si conosce la sua verità più importante; che la materia è volta in avanti.

Non solo l'arte, ma anche, e ancora di più, la filosofia è ora consapevole della funzione attiva dell'apparire, e precisamente dell'apparire d'una parvenza oggettivo-reale, che è quella del *mondo in processo, del reale mondo della speranza stesso*.

Un mondo che resta fondato unicamente nella materia, e in una materia messa in modo multiforme; e non stereotipa; una materia che è sia l'essente-secondo-possibilità che condiziona a mo' di legge, sia l'essente-in-possibilità che apre a mo' di sostanza. L'aprire gli occhi su questa genesi costituisce l'organo della filosofia; lo sguardo, drizzato dialetticamente, sistematicamente aperto sulla materia tendenziforme, è il suo nuovo assetto.

Il domani vive nell'oggi, ed è sempre esso, che si ricerca. I volti che si rivolsero nella direzione utopica furono in ogni tempo diversi, né più né meno come ciò che credettero di vedere, caso per caso, nei particolari. La *direzione*, invece, che si segue qui come altrove, è sempre la stessa, anche se la sua meta è ancora nascosta; essa appare come l'unico tratto immutabile nella storia. Felicità, libertà, non estraneazione, età dell'oro, terra in cui scorrono latte e miele, eterno femminile, squillo di trombe nel *Fidelio* e il Cristiforme del giorno della Resurrezione: sono testimonianze e immagini numerose e di disparato valore, ma tutte qui prodotte per quel che dicono di per se stesse, pur ancora tacendo. La direzione che conduce a questa evidenza materiale, non logica, deve essere invariante, vale a dire riconoscibile ovunque la speranza apre la pagina del suo «in generale» e cerca di leggervi.

Nessun dubbio, una volta per tutte, e d'altronde non ne fu lasciato alcuno a riguardo: una speranza non illuminata, non guidata, facilmente conduce solo fuori strada, poiché il vero orizzonte, non si estende al di là della *conoscenza delle realtà*, mentre è proprio tale conoscenza, purché sia marxistica e non meccanicistica, a mostrare la *realtà medesima come una realtà dell'orizzonte* e la speranza edotta come una speranza conforme a tale realtà. Il fine è e resta ancora totalmente nascosto, l'«in generale» del volere e della speranza ancora non rinvenuto, nel movente dell'esistere e la luce della sua quiddità, della sua essenza, del suo stesso contenuto di fondo inteso e non ancora emerso, eppure sta in primo piano, con chiarezza utopica, il *nunc stans* dell'attimo fuggente, di un tendere pervaso di quei suoi contenuti. «Terminus», dice l'inquieto scolastico Abelardo, «est illa civitas, ubi non praevenit rem desiderium nec desiderium minus est praemium»: la meta è quella società in cui il desiderio non previene la cosa, né il compimento è minore del desiderio.

Ciò è tanto l'essere quanto la speranza, *quid pro quo*, vale a dire un «che», un'essenza tale che se ne può togliere via l'intenzione. Ma è anche assolutamente vero che la capacità umana nei confronti d'un così assoluto concetto di fine è il portento di un esistere in cui il meglio resta sempre opera incompiuta, in cui ogni fine diventa sempre di nuovo mezzo, per servire al fine fondamentale, allo scopo finale ancora del tutto nebuloso, in sé e per sé non ancora raggiungibile. Come ultima delle istanze che egli pone, Marx indica «lo sviluppo della ricchezza della natura umana»; questa ricchezza *umana*, come quella della *natura* in blocco, risiede unicamente nella tendenza-latenza, per cui il mondo si sente *vis-a-vis de tout*. Come dire, alla luce di tutto questo, che dappertutto l'uomo vive ancora nella preistoria, che anzi tutti gli uomini si trovano ancora prima della creazione del mondo, di un mondo giusto. *La vera genesi si ha non all'inizio, bensì alla fine*, e comincia ad aver inizio solo allorché società ed esistenza diventano radicali, cioè si prendono radice. Ma la radice della storia è l'uomo che lavora, crea, che trasforma e supera la realtà. Qualora egli così si concepisce e basa quanto è suo, senza alienazione né estraneazione, nella democrazia reale, nasce nel mondo qualcosa che a tutti rifulse nell'infanzia ed in cui nessuno è stato ancora: la patria.