

L'inattualità del futuro. Dalla possibilità alla differenza. Benjamin, Bloch, Hartmann, Bergson

di Sebastiano Ghisu

1. Benjamin e la distruzione della continuità storica; 2. Bloch e il primato del possibile; 3. Hartmann e il primato del reale; 4. Bergson e la differenza

1. Benjamin e la distruzione della continuità storica

Nel corso del Novecento ha avuto luogo, all'ombra e alla luce delle grandi conquiste e delle immani catastrofi che lo hanno attraversato, sia nei molteplici meandri dello spazio filosofico che tra i contorti sentieri del pensiero di tutti, una progressiva e talvolta esplosiva, una spesso accelerata, altre volte rallentata demolizione dell'idea di continuità storica (e di progresso).

Colui che ha forse operato una tale demolizione nella forma più radicale e tragica è stato (ciò è ben noto) Walter Benjamin. Negli appunti preparatori alla stesura del suo ultimo scritto *Sul concetto di storia* scrive: «l'elemento distruttivo o critico raggiunge nella storiografia la sua piena validità scardinando la continuità storica. L'autentica storiografia non sceglie con leggerezza il suo oggetto. Non lo afferra, lo strappa dal corso storico»¹. Ciò che è stato, aggiunge, dev'essere «salvato». In tal senso,

l'impulso alla salvezza è forte quanto l'impulso distruttivo. Da che cosa deve tuttavia essere salvato qualcosa che è già stato? Non tanto dal discredito e disprezzo in cui è caduto, quanto da un particolare modo con cui viene tramandato. Il modo con cui esso viene riconosciuto come un'eredità è ben più funesto di quanto non possa esserlo la sua sparizione².

Dobbiamo quindi «arrivare ad un concetto di storia per il quale lo stato di eccezione nel quale viviamo costituisce la regola»³.

Non vi è certo alcun dubbio che Benjamin, quando scrive queste righe, viva uno stato d'eccezione. Lo vive il mondo agli inizi della seconda guerra mondiale. Lo vivono tutti coloro che vedono nel presente e nel loro futuro il volto orribile della ferocia e della crudeltà. Lo vivono coloro a cui il futuro viene, semplicemente, negato. Non è forse questo il punto di vista realmente oggettivo? Le eccezioni come quelle che attraversano e flagellano la storia non costituiscono in fondo la regola? E non è forse il desiderio della salvezza, dell'emancipazione che nutre la conoscenza?

La continuità placa. Dà senso alle cose che accadono e ci attraversano. Essa intravede nel tutto, o forse impone soltanto, una continuità logica che è solo, ci dice Benjamin, lo sguardo del vincitore. È contro tale continuità che bisogna combattere: «il concetto del tempo storico sta in contrapposizione alla concezione di un continuo temporale»⁴.

Una tale concezione è, secondo Benjamin, la caratteristica principale dello «storicismo (*Historismus*)». Questo, scrive,

si accontenta di stabilire un nesso causale tra i diversi momenti della storia. Ma nessun fatto è come causa, in quanto tale, già di per sé storico. Lo diviene posteriormente (*posthum*) attraverso degli avvenimenti che possono magari essere distanti secoli da esso. Lo storico che parte da ciò cessa di passarsi tra le dita quei fatti come in un rosario. Non si sottomette più a quella concezione per cui la storia è qualcosa che si fa raccontare. In una ricerca materialista la continuità epica viene frantumata a favore di una coerenza costruttiva⁵.

In cosa consiste una tale coerenza costruttiva? Leggiamo in un manoscritto: lo storico (così come viene inteso da Benjamin) «coglie la costellazione in cui la sua propria epoca è entrata insieme ad una precedente determinata. Fonda in tal modo un concetto del presente come tempo attuale (*Jetztzeit*) nel quale sono per così dire introiettati schegge del messianico»⁶. In questa struttura, scriverà altrove, lo storico «riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere; detto altrimenti il segno di una chance rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso»⁷. In altri termini ancora: «la storiografia materialista accede al passato solo là dove esso gli viene incontro in una struttura che è rigorosamente identica all'attualità messianica»⁸. Una struttura, cioè, che disegna, oggi, il precorso e soprattutto l'urgenza dell'emancipazione (che quindi più che come possibilità dataci dalle dinamiche storiche, emerge come necessità morale o esistenziale). Non è un caso che Benjamin riprenda la celebre definizione di Friedrich Schlegel: «lo storico è un profeta rivolto all'indietro»⁹. Vede nel passato il futuro, ma non nel senso che questo replica quello, e dunque non nel senso della ripetizione, ma in quello, potremmo dire, della differenza o, per dirla con lo stesso Benjamin, delle «interferenze». In tal senso egli recupera l'idea di progresso (nei lavori preparatori ai *Passagen-Werke* e dunque qualche anno prima la stesura del testo *Sul concetto di storia*): «il progresso non è di casa nella continuità del corso storico, ma nelle sue interferenze: là dove il veramente nuovo si rende percepibile per la prima volta con la sobrietà del mattino»¹⁰.

È proprio l'emancipazione (il «veramente nuovo») a non porsi in continuità con ciò che è accaduto o accade. Essa, piuttosto, irrompe come un evento che arresta il corso temporale della storia che ripete soltanto l'identico. In tal senso Benjamin corregge Marx: questo, infatti, «dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma le cose stanno forse in modo del tutto

diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno»¹¹.

Ora, se il veramente nuovo emerge nella storia come un evento (e lo storico lo afferra, eventualmente, come un'immagine fulminea, improvvisa), allora esso non è iscritto in ciò che, temporalmente, lo precede. Ogni continuità è spezzata, frammentata, esplosa. Da tale esplosione emergono tuttavia dei frammenti, delle schegge (oggetto di studio dello storico), delle «costellazioni» o «immagini dialettiche» (così le chiama Benjamin) in cui passato, presente e futuro sono articolati in una disposizione che sovverte l'ordine temporale (a fini conoscitivi, non solo politici o morali).

2. Bloch e il primato del possibile

Ciò che dunque emerge in Benjamin (e, come vedremo in altri autori) è la rottura tra tempo e storia: l'ordine temporale non coincide con il corso storico o, se si preferisce: il tempo della storia non coincide con il tempo che lo stesso Benjamin definiva criticamente «omogeneo e vuoto»¹². Non v'è dubbio che tale rottura costituisca l'esito di quel processo di riconducimento del tempo alla materialità di ciò che effettivamente accade (questo è senz'altro uno dei principali esiti della filosofia e della scienza del Novecento).

Insomma: il futuro *della* storia (o *nella* storia) non è lo spazio temporale che semplicemente succede al presente, così come il passato storico (ma anche quello psicologico) non è semplicemente lo spazio temporale ormai trascorso. Il divenire, potremmo anche dire, non è garantito dal tempo. Né lo è il futuro o il cessare del passato. Il passato può ripetersi e conservare il suo presente. Il presente riprodursi come tale e occupare il futuro.

Per certi versi ha luogo un capovolgimento: non è il passato temporale che produce il passato storico. E il presente non genera necessariamente il futuro storico. Ciò che rende il passato realmente tale è il non ripetersi del già dato, l'emergere del nuovo, della differenza, dell'inatteso. Ciò che rende il futuro realmente tale non è il semplice e vuoto non-ancora temporale, ma, per l'appunto, il nuovo, la differenza, l'inatteso.

Emerge tuttavia un nodo problematico sulla cui risoluzione le varie posizioni filosofiche (ne vedremo naturalmente solo alcune) si sono divise: se non vi è più alcun automatismo temporale, come definire il rapporto tra il già dato e il nuovo? Fino a che punto il nuovo è tale se è generato dal già dato (eventualmente anche come sua negazione)?

In effetti, la demolizione dell'idea di continuità implica, *al di qua* del concetto stesso di storia, la messa in discussione dell'idea di un divenire in cui il momento successivo viene pensato come iscritto in quello precedente e dunque, in qualche modo, già dato.

È qui in gioco, come si vede, l'idea della trasformazione, del nuovo, della differenza. È in gioco il rapporto tra ciò che è già stato e ciò che è o sarà, tra l'identico e il differente, tra l'abituale e l'inatteso. Sono in gioco i modi e i concetti con cui questi rapporti sono stati pensati o possono venir pensati.

Ma sono anche in gioco i possibili agenti, le condizioni, i presupposti del divenire: l'oggettività o le soggettività, entrambe oppure nessuna.

Ora, in questo complesso e articolato quadro teorico si mostrano decisive le tradizionali categorie modali della possibilità, realtà e necessità. Quando, infatti, nel divenire si pensa la successione, la si pensa servendosi, implicitamente o meno, di tali categorie o liberandosene definitivamente. Potremmo anzi dire che l'utilizzo o la riconsiderazione di quelle categorie segnala la radicalità raggiunta dal rifiuto dell'idea di continuità e, comunque, la differenza tra le diverse proposte teoriche.

Una di tali proposte è quella di Ernst Bloch. Il suo pensiero è senz'altro molto attento all'idea del cambiamento, del nuovo, di ciò che egli chiama il «non-ancora». Ed è proprio per pensare fino in fondo questo «non-ancora» e formularne così una compiuta «ontologia» che si insiste fortemente sulla *possibilità* come ciò che lega il passato (reale) al futuro (autentico). Ma è d'altra parte proprio l'insistenza su tale categoria a segnalarci un legame ancora molto forte con le tradizionali teorie del *continuum* storico (e alcune metafisiche dell'essere o del soggetto) rendendo in ogni caso meno efficace la demolizione che di tale *continuum* egli ha pur sempre compiuto.

Tra le fondamentali categorie modali dell'ontologia (e metafisica) tradizionale Bloch esalta con forza (per così dire, a scapito delle altre) la categoria della possibilità. Il possibile, ai suoi occhi, non può essere separato dal reale, ad esso quasi sottratto. Piuttosto, è interno al reale, è la sua «tendenza» - la tendenza dell'essere che è già - a divenire qualcos'altro, a trasformarsi.

Il possibile è, per l'appunto, il «non-ancora». Più precisamente, è l'essere che ancora non è. Qui emerge naturalmente un'aporia: come può essere ciò che (ancora) non è? Bloch, nella *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, rileva e affronta tale aporia. La affronta, com'egli stesso scrive, «salvandola», rendendola cioè «feconda»¹³.

Ai suoi occhi, è bene innanzitutto liberarsi di quella visione «seconda la quale certamente tutto l'essere è già e reca con sé tanto poco non-ancora quanto un marito sazio reca con sé dell'eros o la tirannia qualcosa di rivoluzionario o il culto della necessità in generale qualcosa di ancora non codificato, la possibilità del nuovo»¹⁴. Vedremo allora che l'aporia costituisce un problema reale, oggettivo. È il problema di un mondo «che si trova come tale nel laboratorio della sua soluzione del non-ancora»¹⁵. L'aporia è dunque qualcosa di reale: nell'essere del mondo reale è non meno reale il suo non-essere-

ancora. Questo non-ancora gli è addirittura essenziale: «ciò che il mondo è in verità, non in riferimento a ciò che è di volta in volta fattuale, ma in riferimento al non fattuale, cioè alla verità-essenza non-divenuta, l'unica sostanziale: è in se stesso un utopico e intorno alle sue figure una corte di significati, per lo più ambigua in modo realmente allegorico, raramente ordinata in modo realmente simbolico»¹⁶. Il mondo è anche ciò che non è ancora, laddove questo non-ancora è già in molti elementi che evocano e prospettano la possibilità del mondo di essere altro da ciò che è.

Questo essere che non è ancora – o se si preferisce che è come non-ancora, il possibile nel reale – non è un niente, ovvero semplice negazione. È piuttosto un «Non», più esattamente un «fermentante *Nom*» (*ein gärend Nicht*)¹⁷. È, si precisa, «mancanza di qualcosa e nel contempo fuga da questa mancanza; è così una pulsione verso ciò che gli manca. Con il Non viene così rappresentata la pulsione negli esseri viventi: come impulso, bisogno, spinta e, primariamente, fame. In ciò il Non di un qui si presenta come un Non-avere, e precisamente del tutto come un Non, non come un niente. In quanto il Non è principio di un movimento verso qualcosa, proprio per ciò non è affatto un Niente»¹⁸. Il *Non*,

che nell'Adesso manca e in tal modo spinge, si avvia sempre come *fronte*. Il non-ancora, questo effettivamente temporale, cioè sorgente nel tempo, si apre sempre, come possibile *novum*, in futuro autentico. Il sostrato di possibilità che fermenta nel Non, genera nel non-ancora e garantisce ancora il *novum* è, abbracciante il tutto, *materia*, e lo è sia come condizione che sostiene sia come risultato che trascina. La stessa reale possibilità, che non deve librarsi in qualcosa che è men dell'aria, è unicamente quella della materia, che certo lungi dall'essere un'astorica massa inerte, ha un'alta carica utopica.¹⁹

Il non-ancora è dunque, come possibilità, *fronte*, *novum*, *materia*. L'esser *fronte* è legato alla temporalità: è infatti «la sezione del tempo di volta in volta più avanzata»²⁰. Ma è altresì legato al soggetto, dato che è il momento in cui «ci ritroviamo a vivere e agire». E esso «poggia dunque ogni volta nell'adesso»²¹.

L'altro elemento è il *novum*: questo «accade e si fonda nella reale possibilità del non-ancora-cosciente, del non-ancora-divenuto, ma con una prevalenza del ben-promettente»²². Qui Bloch distingue tra futuro autentico e futuro inautentico: non abbiamo infatti a che fare con un generico futuro, ma con un futuro «che non era mai stato prima». Certo, non come un «improvviso giacobinismo, senza precedenti testimoni o testimonianze che lo abbiano annunciato»²³. In tal senso, «il nuovo e soprattutto il nuovo buono non è mai del tutto nuovo. Almeno un sogno della sua causa ha percorso il passato. (...) vi è futuro anche nel passato»²⁴.

Come si vede, anche qui diviene determinante l'elemento soggettivo: il non-ancora è depositato, come possibilità, nel soggetto, nei suoi sogni, nelle sue

intenzioni, latenti o esplicite. È del resto proprio la dimensione soggettiva a rendere la materia mobile, irrequieta: «senza la componente “soggettiva” non vi è e non vi fu alcuna nuova spinta nel mondo oggettivamente storico, per giunta così prevedibile»²⁵.

Il presente (l'adesso del soggetto) emerge, nell'ontologia del non-essere, come il campo delle possibilità. La logica che tale ontologia fa propria è quella tradizionale (a prima vista del tutto plausibile): nel tempo che precede il futuro sono possibili molteplici eventi. Nel futuro si realizzeranno solo alcuni di essi. Ciò che accade, prima di accadere, è *solamente* possibile. Il possibile è per l'appunto l'essere prima dell'essere reale. L'evento, ciò che accade, è dunque già dato. Riprendendo tale logica Bloch ristabilisce tra il presente e il passato una certa continuità. La salvezza è annunciata.

3. Hartmann e il primato del reale

Per meglio comprendere lo schema modale che sostiene l'ontologia del non-ancora è bene confrontarla con una teoria del possibile radicalmente alternativa (che Bloch naturalmente conosceva, ma che, a mio avviso, ha completamente travisato). Quella di Nicolai Hartmann²⁶.

Hartmann formula in *Möglichkeit und Wirklichkeit*, un'opera del 1938 interamente dedicata all'analisi delle categorie modali (secondo volume di una trilogia ontologica, accanto a *Zur Grundlegung der Ontologie* del 1935 e *Der Aufbau der Realen Welt* del 1940) una teoria della possibilità particolarmente vasta, sistematica e articolata. Secondo tale teoria solo ciò che accade realmente è realmente e integralmente possibile. Infatti, ciò che *non* è accaduto, non è potuto accadere. Mentre, di converso, solo ciò che è accaduto è potuto realmente accadere. Dunque *solo* ciò che è accaduto è stato (realmente e integralmente) possibile. Non è esatto ritenere che nel momento che ha preceduto ciò che è accaduto vi siano state molteplici possibilità equivalenti, come del resto ha sempre ritenuto sia il pensiero metafisico moderno che il senso comune. Un evento X non è (realmente) possibile sinché non accade realmente. Si dà, per così dire, solo nell'accadere, anzi: nell'essere accaduto. *Non* si dà *prima* come sola possibilità: «nel reale non vi è niente che sia ‘solamente possibile’, ma è qui possibile solo ciò che è anche reale»²⁷

Hartmann formula in tal senso ciò che egli chiama la «legge reale della possibilità»²⁸: *Tutto ciò che nella sfera reale è possibile è anche reale*. E la completa con la cosiddetta «legge della totalità», che recita: «”realmente” possibile è solo ciò le cui condizioni sono tutte, sino all'ultima, effettivamente reali; ciò che è solo parzialmente possibile – laddove manca quindi anche solo una condizione – ciò è, “piuttosto”, realmente impossibile. Con ciò è esclusa la molteplicità delle “possibilità”». Se dunque un evento A accade, vuol dire che solo A è possibile, mentre «tutto ciò che è non-A, sussista pure dove vuole, è

impossibile. Ogni reale di natura differente nel suo contenuto (ogni non-A) richiederebbe almeno in parte un'altra catena di condizioni»²⁹. Insomma, si precisa, «A diviene possibile solo quando diviene anche reale»³⁰.

In tal senso, Hartmann formula una critica esplicita a ciò che egli chiama la «coscienza ingenua della possibilità»³¹: questa

ritiene sempre che ciò che ora non è reale, è ora certo 'possibile', perché 'può' ancora divenire reale in futuro. Gli sfugge che appunto questo 'essere-ora-possibile' di un futuro è piuttosto un 'essere-ora-impossibile', che qualcosa che non arriva ora a realizzarsi, nel caso migliore può divenire possibile solo in futuro, ma non prima che la catena delle sue condizioni reali sia completa, quando deve divenire contemporaneamente reale³².

Divenuto (è bene sottolineare il termine) reale l'evento risulta anche necessario: ciò che accade, *se* accade e *solo* perché accade, non può non accadere. Ciò non significa che non può non accadere *prima* che accada. Non può non accadere solo nel momento in cui accade. Si tratta di una necessità *a posteriori*, relativa, *reale*:

ogni necessità è riconducibile al casuale. E il casuale non può aver alcun modo positivo se non quello della realtà. Ogni necessità è quindi solamente necessità reale e non necessità necessaria. O anche: essa non è mai assoluta, quanto piuttosto necessità solo "relativa" (...). Ogni necessità è e resta per l'appunto condizionata e prima o poi l'essere condizionato approda a condizioni solamente "reali" (...) niente diviene necessario solo attraverso la necessità delle sue ragioni (*Gründe*); è sufficiente che le ragioni siano "reali"³³.

Una tale necessità ha a che fare con ciò che Hartmann chiama la «durezza del reale»³⁴: «ciò che è reale non può più non-essere e ciò che è irrealmente non può più essere»³⁵. Potrà essere, ma *potrà* essere solo quando sarà reale. Ed una volta divenuto reale... sarà allora necessario. Di qualunque cosa si tratti, finanche un evento che è inconcepibile agli occhi del soggetto, qualcosa che il soggetto – sia pure il soggetto universale della filosofia moderna – ritiene impossibile. Scrive Hartmann, prendendo le distanze dal paradigma kantiano: «Che qualcosa coincida con le condizioni formali dell'esperienza è ben sufficiente a costituire una coscienza formale della possibilità, ma non a costituire un essere-possibile della cosa...»³⁶. E si chiede inoltre: «Perché l'essere reale dovrebbe poi in generale essere limitato a ciò che è dato? Si può piuttosto mostrare già puramente a priori, nella maniera più chiara, che nella vastità del mondo reale può esservi un reale del quale non abbiamo conoscenza attraverso alcun dato»³⁷. La realtà in qualche modo, ci sorprenderà sempre... Il processo di generazione di sempre nuovo reale è continuo e ininterrotto: «La risolutezza del reale è... la determinatezza e univocità dell'incessabile accadere del mondo»³⁸.

La «durezza» del reale è la durezza del suo divenire: «nel contesto reale niente può essere differente da ciò che è e niente può accadere diversamente da come accade. *Può naturalmente divenire altro da ciò che è, ma non può divenire altro da ciò che “diviene”*»³⁹. Il divenire non è tuttavia rappresentabile come passaggio dal solo possibile al finalmente reale (e tanto meno come sintesi d'essere e nulla). È piuttosto passaggio da un reale a un altro reale (senza soluzioni di continuità). Il divenire, scrive Hartmann:

è la forma processuale d'essere del reale. Esso non necessita per la sua mobilità del “meramente possibile”. Il possibile non è uno stato o stadio di un processo. Ogni stadio processuale è un reale, indipendentemente dal fatto che sia prima o dopo⁴⁰.

Il reale, in altri termini, non è solamente possibile prima di divenire reale, né cesserà di essere reale quando sarà trascorso. Come il passato non rende l'essere reale non-più-essere, così il futuro non lo rende possibile solo perché dal punto di vista dell'adesso (che è, in fondo, il punto di vista del soggetto) non è ancora: «È un concetto del tempo ontologicamente falso, quello che comprende il passato e il futuro come non enti, solo il presente come ente e il tempo stesso come eterno dissolversi del reale»⁴¹. Piuttosto, «la corrente dell'andare e venire temporale dissolve ciò che è divenuto solo come presente (...), non lo cancella come ente nel suo tempo e nel suo contesto di allora»⁴².

Il divenire, dunque, non è legato al tempo, ma all'essere stesso, al suo trasformarsi. Esso è, scrive Hartmann, «*seiendes Werden*»⁴³, divenire essente, ovvero un divenire che è (non un divenire diverso dall'essere). Non è un divenire per l'essere, come se tutto il peso dell'essere poggiasse sui risultati e non piuttosto sul processo stesso, come se nella corrente del divenire ci fossero dei risultati che restano (questo è un atomismo che Hartmann definisce infantile). Il divenire, potremmo dire, non è discreto, ma continuo. Non ha soluzioni di continuità. In tal senso, l'essere è *radicalmente* divenire. Il divenire è la «forma categoriale, la forma universale dell'essere reale»⁴⁴.

Se si pensa invece il divenire come susseguirsi di attualità, lo si fa perché si proietta sull'essere la schema dinamico del tempo: solo l'essere attuale è reale: il futuro, in quanto essere che non è ancora, è solo possibile; il passato non è più reale.

Una tale concezione viene definita da Hartmann una «rappresentazione astratta del tempo»⁴⁵. È una rappresentazione «ingenua» che «tratta l' “adesso” come una base fissa, come se stesse fermo. E in tal modo si divide, attraverso il doppio aspetto del guardare in avanti e indietro, il corso temporale in due metà eterogenee, dove nell'una è tutto determinato, mentre nell'altra appare tutto indeterminato»⁴⁶.

Il futuro *appare* indeterminato, secondo Hartmann, all'io che lo osserva. Ma gli appare indeterminato perché non lo conosce. E solo perché non lo conosce,

lo concepisce, osservandolo sempre dal presente, come solo possibile. Non sapendo che cosa accadrà si arriva a pensare che, *adesso*, sono possibili molti più eventi di quelli che poi effettivamente accadranno e che quello che accadrà, prima di accadere, è stato solo possibile. Si arriva allora a concepire il futuro come il regno delle possibilità e a pensare che esso sia in qualche modo già «rappresentato», come possibile, nel presente: «e questo sussistere comune del possibile con il reale viene compreso come una sorta di legame del futuro con il presente, vale a dire come una esser carico di futuro del presente»⁴⁷. Ma se penso il presente come carico del futuro (che effettivamente accadrà), arrivo a pensare il futuro come già dato nel presente, proprio come la realtà è già data nella possibilità. Secondo Hartmann, invece, il futuro non è mai dato: tra presente e futuro non vi è identità. Non vi è identità neppure tra la causa e il suo effetto che pure lega i due momenti temporali: «...l'effetto non è mai contenuto nella causa, piuttosto viene sempre suscitato da essa solo come un *novum*. La causalità non è evoluzione (non semplice sviluppo di ciò che già vi sussiste involupato), ma il produttivo germogliare di un non ancora esistente»⁴⁸.

Un non-ancora... che è in Hartmann la realtà del futuro e non, come in Bloch, la sua possibilità nel presente.

Per Hartmann il futuro *ontologicamente* (cioè sul piano dell'essere) è già. Solo per il soggetto, che ovviamente non può conoscerlo, è non-ancora (e Bloch assume nella sua ontologia il punto di vista del soggetto, tenendo fede alla distinzione classica soggetto-oggetto). Tuttavia, anche se per Hartmann il futuro è già, non è sempre necessariamente identico, perché l'essere diviene. Esso, anzi, è, come si è visto, essenzialmente divenire.

La differenza ontologica tra presente e futuro è data dal fatto che il primo (il presente) costituisce l'insieme delle condizioni che generano il secondo (il futuro). *Non* è data dall'essere il primo (il presente) “essere-che-è-già” e il secondo (il futuro) “essere-che-non-è-ancora”. Una rottura tra tempo ed essere (e quindi tra tempo e storia) non poteva venir formulata in forma più radicale.

Il futuro *ontologicamente* non è aperto (lo è solo temporalmente dal punto di vista del soggetto). Nondimeno, ed anzi a maggior ragione, può (ma il “può” è dato qui dalla nostra inevitabile ignoranza di quel che esso è) essere radicalmente differente dal passato. La sua apertura – se con ciò intendiamo il suo “poter” essere radicalmente altro – è semmai data dal divenire dell'esser stesso. Insomma, l'altro – il *novum* – non è fondato sul fatto, o garantito dal fatto, che l'essere del futuro non è ancora (per cui, come si dice, non si sa mai, può sempre darsi che esso accada), ma è fondato su un eventuale determinato sviluppo dell'essere reale, su una dinamica reale che, eventualmente, lo produce.

È questa la differenza tra Hartmann e Bloch. Se per Hartmann il futuro è aperto *non* perché non è ancora, ma perché l'essere diviene e, costitutivamente, si trasforma. Per Bloch, è aperto perché, in quanto non è ancora, vi è sempre la possibilità di trasformarlo e la possibilità di trasformare il presente è data a sua volta soltanto dal fatto che vi è, appunto, un non-ancora.

Potremmo naturalmente chiederci se affidare la trasformabilità del reale al non-ancora non significhi ritenere che l'essere reale *non* sia *di per sé* in grado di essere altro da ciò che è. In fondo, il sogno, la visione, l'urgenza dell'altro, l'aspirazione alla salvezza (per dirla con Benjamin) non anticipano il futuro, ma costruiscono il presente.

4. Bergson, Deleuze e la differenza

Può forse sembrar strano rintracciare nella gelida e ponderosa sistematicità del pensiero di Hartmann – autore ben lontano dall'assumere un qualsiasi atteggiamento rivoluzionario – una teoria del divenire che risulta nei punti decisivi più consistente e innovativa di quella, calorosa e militante (e certo non meno dotta), di Ernst Bloch⁴⁹.

D'altra parte, se Hartmann ignora Bloch, quest'ultimo fornisce di Hartmann, significativamente, un giudizio piuttosto frettoloso e, come ho già scritto, fuorviante. Ciò accade sia in *Il principio di speranza* che nella già citata *Introduzione tubinghese alla filosofia*. In quest'ultimo testo la teoria del possibile di Hartmann, nutrita «da un interesse statico di genere reazionario», viene accusata di «formalismo e staticità categoriale»⁵⁰, mentre in *Principio di speranza*, viene annoverata tra le teorie logico-statiche⁵¹.

Tanto più strano appare poi un tale giudizio se lo si confronta con quello, opposto, rivolto dallo stesso Bloch alla teoria della possibilità di Henri Bergson che in molti punti è, come vedremo, vicina a quella di Hartmann.

Anche qui Bloch non è, in verità, meno frettoloso. Riferendosi al vitalismo dell'autore francese, scrive in *Il principio di speranza*:

il grande amore per il nuovo è efficace, salta agli occhi la grande inclinazione verso l'apertura, ma il processo resta vuoto e produce sempre e ancora nient'altro che processo. Sì, l'eterna teoria metafisica della vitalità raggiunge alla fine invece che il nuovo soltanto l'ebbrezza (...). Conseguentemente anche il futuro concepito astrattamente sfocia nella vitalità da *art pour l'art*⁵².

Si aggiunge di seguito:

il fondamento sociale dello pseudo-nuovo di Bergson giace nella tarda borghesia, che non ha più in sé assolutamente nulla che sia contenutisticamente nuovo. Il corrispondente fondamento ideologico poggia alla fin fine nella vecchia e faticosamente riprodotta esclusione di due delle più essenziali

caratteristiche del nuovo: la possibilità e la finalità (...). Non vi è addirittura alcun possibile in Bergson⁵³.

Per quanto riguarda, invece, la finalità, riemerge la centralità della figura del soggetto. Bergson, secondo Bloch,

si preclude al concetto del nuovo nel momento in cui percepisce la *finalità* semplicemente come lo stabilire una rigida meta, piuttosto che come determinatezza della volontà umana che, nelle aperte possibilità del futuro, ricerca propria il suo dove andare e il perché andare⁵⁴.

In effetti, Bergson, piuttosto che cancellare la categoria del possibile, ne mette in discussione le interpretazioni scontate e tradizionali (come, *mutatis mutandis*, anche Hartmann), siano esse legate alla metafisica, siano esse legate al senso comune. scrive Bergson nell'introduzione ad un'importante raccolta di saggi pubblicata nel 1938, *Pensiero e movimento* (il caso ha voluto che fosse lo stesso anno in cui Hartmann pubblica il suo *Möglichkeit und Wirklichkeit*, anche se molti dei testi bergsoniani della raccolta sono stati scritti ben prima di tale data):

diciamo... che nella durata, ravvisata come un'evoluzione creatrice, vi è una perpetua creazione di possibilità e non soltanto di realtà. Molti rifiuteranno di ammetterlo, perché giudicheranno che un avvenimento non si sarebbe compiuto se non avesse potuto compiersi: prima di essere reale, occorre che sia possibile. Ma considerate quest'aspetto da vicino: vedrete che "possibilità" significa due cose completamente diverse e che, per la maggior parte delle volte, si oscilla dall'una all'altra, giocando involontariamente sul senso della parola⁵⁵.

Ecco l'esempio:

quando un musicista compone una sinfonia, la sua opera era possibile prima di essere reale? Sì, se si intende con questo che non vi erano ostacoli insormontabili alla sua realizzazione. Ma da questo senso tutto negativo della parola si passa, senza accorgersene, a un senso positivo: ci si figura che ogni cosa che si produce avrebbe potuto essere percepita in anticipo da qualche spirito sufficientemente informato, e che preesistesse così, sotto forma di idea, alla sua realizzazione. Concezione assurda nel caso dell'opera d'arte, poiché appena il musicista ha l'idea precisa e completa della sinfonia che farà, la sua sinfonia è fatta. Né nel pensiero dell'artista, né, a maggior ragione, in alcun altro pensiero comparabile al nostro, sia esso impersonale, sia esso anche semplicemente virtuale, la sinfonia consiste come possibile prima di essere⁵⁶.

La convinzione secondo la quale il possibile precede il reale è dunque un'illusione. Infatti, «per il solo fatto di compiersi, la realtà proietta la sua

ombra dietro di sé nel passato indefinitamente lontano; essa sembra così preesistere, sotto forma di possibile, alla sua propria realizzazione»⁵⁷.

In un altro saggio della raccolta, dal titolo programmatico *Il possibile e il reale* (già pubblicato nel 1930) Bergson definisce il possibile proprio come «il miraggio del presente nel passato». E aggiunge:

poiché sappiamo che l'avvenire finirà per essere il presente e poiché l'effetto del miraggio continua senza sosta a prodursi, diciamo che nel nostro presente attuale, che sarà il passato di domani, l'immagine del domani è già contenuta anche se non arriviamo a coglierla. In ciò consiste precisamente l'illusione⁵⁸.

Se insomma si pensa che il possibile non presuppone il reale, si arriva ad ammettere

che la realizzazione aggiunge qualcosa alla semplice possibilità: il possibile sarebbe stato là in ogni tempo, fantasma che attende la sua ora; sarebbe divenuto realtà grazie all'aggiunta di qualche cosa, a non so quale trasfusione di sangue o di vita. Non si vede che è tutto il contrario, che il possibile indica la realtà corrispondente con, in più, qualcosa che vi si aggiunge, poiché il possibile è l'effetto combinato della realtà una volta apparsa e di un dispositivo che la rigetta all'indietro⁵⁹.

Si può dunque concludere che «è il reale che si fa possibile e non il possibile che diviene reale»⁶⁰. Il reale, in altri termini, è indipendente dal possibile, ed anzi lo determina.

In questo quadro teorico, la realtà viene naturalmente intesa come un costante, incessante mutamento. Questo, tuttavia, non è discreto, ma continuo. Bergson sottolinea con decisione – come già Hartmann – ciò che egli chiama la «sostanzialità del mutamento»: «*vi sono dei mutamenti, ma non vi sono, sotto il mutamento, delle cose che mutano: il mutamento non ha bisogno di supporto. Ci sono dei movimenti, ma non vi è alcun oggetto inerte, invariabile, che si muove: il movimento non implica un mobile*»⁶¹. Si tratta dunque di pensare il movimento senza ridurlo alla semplice successione di istanti immobili. La realtà si muove senza risolversi mai in uno stato di quiete.

Certo, non è difficile individuare in questa teoria della realtà una discrepanza con una realtà che sembra effettivamente ripetersi, la gran parte delle volte, sempre identica a se stessa. La teoria di Bergson non pare, insomma, in grado di spiegare il ripetersi dell'identico... Ed una teoria della realtà – o una teoria dell'essere – che spiega solo la differenza, si condanna all'impotenza quanto quella che spiega solo l'identità.

In effetti, Bergson non sviluppa in tutta la sua necessaria ampiezza una teoria dell'identità ovvero una teoria che renda conto del ripetersi dell'identico. Non

di meno ha fornito gli strumenti per poterlo fare. Di tali strumenti si è senz'altro servito il pensiero successivo ed in particolare Gilles Deleuze. Quest'ultimo, indubbiamente, lo ha fatto, come sempre accade, tenendo conto di altre proposte teoriche, altre filosofie, altre esperienze di pensiero (e non da ultimo, credo, facendo tesoro di alcune dispositivi teorici presenti in Marx, dispositivi che Benjamin evocò soltanto in forma lapidaria).

Non è qui certo il caso di ricostruire la filosofia di Gilles Deleuze, allievo virtuale di Bergson. Vorrei solo riprenderne, in conclusione, un aspetto essenziale, quasi riassuntivo: la differenza spiega la ripetizione non meno di quanto la ripetizione spieghi la differenza. In altri termini: la realtà diviene anche quando si ripete identica. La differenza incombe. Vale a dire: il reale non è mai identico a se stesso. Piuttosto *diviene* o, se si preferisce *ridiviene*, eventualmente, identico. Di converso, si modifica *nel* suo ripetersi, *nel* suo riprodursi, *nel* suo divenire.

Non vi è identità tra il presente e il futuro (lo abbiamo già visto in Hartmann). E se poi il futuro è identico al presente, lo è perché *diviene*, ancora una volta, identico. L'identità non è scontata. Come non lo è la differenza. Entrambe si danno nel farsi stesso del reale. Ma né l'una né l'altra è una possibilità che precede il reale. Non lo è perché, come affermava Bergson, nulla è già dato. E se l'identico ritorna, questo ritorno è iscritto comunque nella differenza.

Note

¹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Vol. 1.3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980. p. 1242.

² Ibid.

³ Ibid., p. 1246.

⁴ Ibid., p. 1245.

⁵ Ibid., p. 1251 sg.

⁶ Ibid., p. 1248.

⁷ Ibid., p. 1251.

⁸ Ibid.

⁹ Friedrich Schlegel, *Athenäums-Fragment 80* (1798). In: *Kritische Schriften*, hg. von Wolf-Dietrich Rasch, München 1964, p. 34.

¹⁰ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*. *Gesammelte Schriften*. Vol. V.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, p. 593.

¹¹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Vol. 1.3, cit., p. 1232.

¹² In più punti delle tesi formulate in *Sul concetto di storia*: le tesi XIII, XIV, XVII e l'Appendice B. In: *ibid.*, Vol. 1.2, p. 700 sgg.

-
- ¹³ Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, p. 225. La prima edizione risale al 1963.
- ¹⁴ Ibid., p. 226.
- ¹⁵ Ibid.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Ibid., p. 218.
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ Ibid., p. 227.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Ibid.
- ²² Ibid., p. 228.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ Ibid., p. 212.
- ²⁶ È certo problematico confrontare due autori con biografie così divergenti e per certi versi opposte: Bloch, il filosofo marxista che vive con estrema intensità il presente politico e misura la sua proposta filosofica tenendo strutturalmente conto di quanto accade nel mondo intorno a lui. Hartmann, il tipico esponente di quell'Accademia tedesca che ha appoggiato il nazionalsocialismo o non ha voluto prenderne le distanze, autore che costruisce un complesso sistema filosofico come se intorno a lui non accadesse nulla.
- ²⁷ Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlin 1966, p. 182.
- ²⁸ Ibid., p. 164.
- ²⁹ Ibid., p. 165.
- ³⁰ Ibid., p. 166.
- ³¹ Cfr. ibid.
- ³² Ibid., p. 166 sg.
- ³³ Ibid., p. 72.
- ³⁴ Ibid., p. 122.
- ³⁵ Ibid., p. 123.
- ³⁶ Ibid., p. 103.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ Ibid., p. 141.
- ³⁹ Ibid., p. 183, corsivo mio.
- ⁴⁰ Ibid., p. 173.
- ⁴¹ Ibid., p. 123.
- ⁴² Ibid.
- ⁴³ Ibid., p. 141.
- ⁴⁴ Ibid., p. 123.
- ⁴⁵ Ibid., p. 216.
- ⁴⁶ Ibid.
- ⁴⁷ Ibid., p. 217.

-
- ⁴⁸ Ibid., p. 226 sg. È qui evidente la critica radicale al paradigma aristotelico della potenza, verso il quale Bloch mostra in verità una qualche simpatia (Cfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1953-59), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, vol. I, p. 238 sg.).
- ⁴⁹ È bene qui ricordare il giudizio positivo che di Hartmann fornì invece Lukács nella sua monumentale *Ontologia dell'essere sociale* (un'opera della tarda maturità, pubblicata postuma: v. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand Verlag, Darmstadt/Neuwied 1984, 2 Voll.) e, sempre in ambito marxista, Wolfgang Harich, filosofo dissidente della DDR già allievo di Hartmann durante la guerra e vicino, comunque, a Lukács. Di Harich si veda la pubblicazione postuma: *Nicolai Hartmann Leben, Werk, Wirkung*, (a cura di Martin Morgenstern), Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.
- ⁵⁰ Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 137.
- ⁵¹ Cfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., vol. I, p. 278.
- ⁵² Ibid., p. 231.
- ⁵³ Ibid., p. 232.
- ⁵⁴ Ibid.
- ⁵⁵ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938. trad. it. : *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 13.
- ⁵⁶ Ibid.
- ⁵⁷ Ibid., p. 14.
- ⁵⁸ Ibid., p. 93.
- ⁵⁹ Ibid.
- ⁶⁰ Ibid., p. 96.
- ⁶¹ Ibid., p. 137, corsivo dell'autore.